

ELEMENTOS PARA UNA LECTURA LIBRE DE LOS TEXTOS RELIGIOSOS

Francesc Torradeplot Freixes

1. La liberalización de los textos religiosos

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

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

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

medios necesarios para realizar, con cierta comodidad, esta posibilidad¹. El interés es creciente.

La siguiente cuestión que muchos formularían es si tiene derecho. En sociedades libres y avanzadas la respuesta no se dilata mucho: por supuesto que tiene derecho, es libre de hacerlo². Otro paso, quizás más allá, es si le va a ser de alguna utilidad o si le va a servir para algo tener alguna relación con textos semejantes. Si la persona es medianamente culta, la respuesta va a ser contundente: no sólo será interesante por la novedad sino que leer estos textos será muy provechoso para su erudición y para enriquecer su propio acervo cultural personal y profesional.

Pero, ¿qué más?, ¿hay algo más? Algunos se atreverán a decir que sí, que hay toda una serie de valores éticos, que son transmitidos por estos textos, que la humanidad no puede obviar, especialmente ante la imperiosa necesidad del diálogo entre culturas, civilizaciones y religiones como instrumento para construir una cultura de paz, tal y como recuerdan insistentemente las Naciones Unidas y la Unesco, además de las grandes organizaciones que configuran el grueso del movimiento interreligioso

¹ Es evidente que esta posibilidad esta relacionada con el nivel sociocultural del lector. Las clases medias y altas de las sociedades avanzadas son los principales protagonistas de esta opción. Sin embargo, la experiencia muestra que la sensibilidad de las clases más populares se ha mostrado muy receptiva a la lectura de textos religiosos de otras tradiciones siempre que se le ha ofrecido la oportunidad.

² Son muchos desafortunadamente los que todavía ignoran las consecuencias de todo tipo que tienen los artículos 18 de la Declaración Universal de Derechos Humanos (1948) y del Pacto Internacional de Derechos civiles y Políticos de las Naciones Unidas (1976). Estos documentos, que son la expresión del máximo consenso internacional, consagran la "libertad de pensamiento, de conciencia y de religión". Como recuerda el Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas este derecho incluye también "el derecho a cambiar las creencias actuales por otras o a adoptar opiniones ateas" (Cfr. TORRADEFLOT, F. (dir.), *Diàleg entre religions – Textos fonamentals*, Trotta, Madrid, 2002, p. 21-23). La libertad concreta de interpretación debe de inscribirse dentro del marco de la esta libertad general.

internacional¹. Leer esos textos es reconocer esa Regla de Oro de la moral que los atraviesa y que puede ayudar a la humanidad a construir un mundo mejor basado en una ética universal acorde, en gran medida, a la Declaración Universal de Derechos Humanos (el sueño de Hans Küng y de otros muchos...).

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

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

En este punto es para mí inevitable referirme a la resonancia de la exégesis bíblica medieval que tiene sus raíces en la alegorización alejandrina y en la teoría hermenéutica de Orígenes, según la cual lo somático, lo psíquico y lo pneumático son los tres sentidos de la Escritura que corresponden a la triple naturaleza humana (carne, alma i espíritu²). Un texto puede manifestar todos estos sentidos: literal, moral y espiritual. Los teólogos medievales desarrollaron una exégesis basada en un cuádruple sentido formulado por Agustín de Dacia: la letra explica la historia, la alegoría las cosas de fe, la moral las buenas acciones (sentido tropológico) y la anagogía lo

¹ Cfr. TORRADEFLOT, F. (dir.), **Diàleg entre religions – Textos fonamentals**, Trotta, Madrid, 2002.

² Antropología bíblica no dualista inspirada, en gran medida, en 1 Tes. 5, 23, donde se habla de cuerpo, alma y espíritu.

alto (sentido espiritual que algunos llaman escatológico). En un sentido análogo hay que recordar la aportación de la reforma protestante de Lutero que consagró el “libre examen”, el valor de la “*sola scriptura*” y la asequibilidad universal de la Biblia, mediante traducciones a las lenguas vulgares, por encima de la tradición y de la institución. Los anabaptistas de Müntzer y muchos de sus seguidores, como George Fox, consagraron también el valor de la “palabra o revelación interior” por encima incluso de la Biblia ¹. Muchos de los movimientos reformistas que surgieron al margen de las grandes iglesias confesionales, como los corrientes humanistas encabezadas por el emblemático Erasmo de Rotterdam o las corrientes antitrinitarias como la de Miguel Servet, fueron también un ejemplo del espíritu libre de interpretación que siempre iba acompañado de una clara voluntad de retorno a las fuentes evangélicas². La exégesis bíblica se ha desarrollado en medio protestante a través de la crítica histórica, filológica y literaria de los textos, que en lo referente al nuevo Testamento, derivó en la obsesión por “descubrir” el Jesús histórico mediante la desmitologización (Bultmann) y en la historia de las formas (*Formfeschichtliche Schule*) que mostraba de qué manera los textos eran el reflejo del testimonio de fe de las primeras comunidades. La distancia crítica entre el texto y el lector, generada por la progresión de los estudios exegéticos, ha hecho que algunos fundamentalistas protestantes quisieran “recuperar” la relación personal con el texto mediante una lectura “inmediata” literal de tipo devocional.

Otra resonancia puede ser la budista. En este ámbito, el Tripitaka o “triple cesta” permite acercarse a los textos desde la triple óptica de la compasión *-karuna-* que podemos ver en el

¹ Cfr. LÉONARD, Emile G., **Histoire générale du protestantisme**, v. I y II, PUF, Paris, 1988.

² Cfr. DUCH, LL., “Reformes i ortodòxies protestants: Segles XVI i XVII” a VILANOVA, E., **Història de la teologia cristiana**, v. II – **Pre-reforma, reformes, contrareforma**, FTC/Herder, Barcelona, 1986, p. 127-367.

Sutrapitaka, de la Sabiduría –*prajña*– que subraya el *Abhidharmapitaka* y de la acción correcta que desarrolla de manera especial el *Vinayapitaka*. Esta triple aproximación al canon budista, que, por un lado, no fue, en su mayor parte, compilado hasta 1000 años después de la muerte del Buda histórico y que, por otro lado, no acoge sólo la doctrina de éste sino de todos los Budas y de *rishis*, dioses i espíritus “de habla inspirada” (*pratibhana*)¹, indica ya la triple aproximación a su interpretación a partir de los tres canales de percepción de la compasión, de la sabiduría y de la recta acción. Además, uno de los más importantes desarrollos de la teoría exegética budista, el del *Nettipakarana* atribuido a Mahakaccayana, formula los principios de interpretación del texto a partir de doce técnicas que se clasifican como “interpretación para sentir” (*byañjana*) e “interpretación para el significado” (*attha*). Candrakirti (850 d.C) formuló la teoría de las “cuatro explicaciones” o lecturas del texto sagrado: la literal o secular (*aksaratha*), la del sentido común (*samastangam*), la oculta (*garbhi*) y la del sentido último (*kolikam*).

Más allá de ello, la afirmación del silencio del Buda, como la constatación que todas sus palabras sólo tienen un valor provisional relacionado con las necesidades de los seres vivos que no pueden penetrar directamente el misterio de la Realidad Última (*Lankavatara Sutra*)², permite trascender la interpretación de cualquier fragmento del canon budista y genera de hecho las condiciones filosóficas para un claro pluralismo hermenéutico. Ade-

¹ El *Adhyashayasamcodana Sutra* establece el principio según el cual “cualquier cosa bien dicha ha sido dicha por el Buda”. Este principio es una puerta abierta a la innovación en la tradición budista y a la inclusión de los valores espirituales de otras tradiciones religiosas.

² El propio *Lotus Sutra* subraya cómo el único sendero que lleva al Nirvana cada ser vivo lo entiende desde su propia realidad, según su propia “naturaleza” –siempre impermanente- y estado (Cfr. **The Lotus Sutra**, trad. Burton Watson, Columbia University Press, New York, 1993, p. 96. 99).

más, de acuerdo con la doctrina exegética de la tradición T'ien-t'ai, cada pasaje escriturístico puede ser abordado desde cuatro perspectivas: a) las circunstancias (como expresión de una relación particular entre la audiencia y el Buda); b) como expresión de cuatro métodos de enseñanza¹; c) el discernimiento (como afirmación relativa o absoluta); d) el método introspectivo (*kuan-hsin*). Este esquema refleja las características principales de la hermenéutica Mahayana, es decir, la importancia del significado contextual, de los niveles de significado y de la meditación como elemento de comprensión². En cualquier caso, en el budismo Mahayana el lenguaje es siempre un *upaya*, un medio o instrumento, que usan habitualmente los bodhisattva, para conseguir la liberación³. Para el Mahayana todas las formas de discurso son *samvriti-satya* (verdad relativa o convencional) o, como mucho, un nivel bajo de *paramartha* (verdad última o absoluta)⁴.

Todos estos sentidos de la lectura exegética (a excepción de la reducción del segundo a la lectura dogmático confesional) de la Biblia o del Canon budista pueden ser desarrollados –utili-

¹ Según el **Mahaprajña-paramita-upadesha Shastra** las enseñanzas del Buda son de cuatro tipos según sus propósitos (*siddhanta*): mundanales, o de significado superficial (*laukika*); terapéuticas, cuyo significado pretende ser un antídoto al sufrimiento mental (*pratipaksika*); personales, cuyo significado es meramente individual (*pratipaurusika*); y absolutas, cuyo significado es último (*paramarthika*). Cabe recordar que el budismo Mahayana cree en múltiples Budas y que en la existencia del intemporal “cuerpo glorioso” (*sambhogakaya*) éste predica eternamente en los cielos y es visto y escuchado por los bodhisattvas.

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

³ Los tres sentidos en que el texto religioso es *upaya* son que es una concesión compasiva para con la diversidad, aspiraciones y facultades de los seres vivos, que es un instrumento para ser usado en la realización de un fin y que es la expresión de las técnicas liberadoras del Buda (cfr. **Ibidem**, 536).

⁴ La doctrina de los dos niveles de verdad fue originalmente desarrollada por la escuela Madhyamika, la escuela del “Camino medio” fundada por Nagarjuna (entre el siglo segundo y tercero de nuestra era).

zados- por creyentes de otras tradiciones religiosas y espirituales y por ateos, agnósticos o indiferentes, o simplemente por un ser humano que vive en una sociedad de la tercera revolución industrial donde no hay lugar para las creencias.

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

1. La falsa dialéctica entre teísmo y ateísmo

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

Algunos sistemas filosóficos han sido lo suficientemente hábiles como para superar la dialéctica con un aproximación integradora a través de la teoría de la doble verdad, como en el caso del Advaita Vedanta hindú donde el Saguna Brahman (la divinidad cualificada) es el Dios causa final, creador de todo, el dios personal, el objeto del culto, el Señor (Ishvara) y, sin embargo, el Nirguna Brahman (la divinidad más allá de cualquier cualidad) es indescriptible y sólo puede ser mostrado por negación¹. En esta perspectiva la negación de la existencia de Dios, que se encuentra en diferentes tradiciones religiosas, es claramente religiosa y podemos hablar de ateísmo religioso².

¹ Hemos mencionado más arriba la teoría de la doble verdad de la escuela budista Madhyamika.

² Cfr. JAMES, George Alfred, art. Atheism, en ELIADE, Mircea (dir.), **The Encyclopedia of Religion**, v. I, Macmillan Publishing Company, New York, 1987, p. 480-487. James cita el Tao completamente impersonal (China), el Nirguna Brahman del Vedanta hindú, la doctrina budista del Pratityasamutpada, en contexto oriental, y menciona las aportaciones de Jenófanes (570-475 a.C), que sostuvo la idea filosófica de un ser divino superior a los dioses personales griegos

De manera análoga a este ateísmo religioso en el mundo teológico del siglo XX se han desarrollado posturas críticas ante el teísmo que intentaba demostrar la existencia de Dios mediante pruebas transformando la experiencia religiosa en una doctrina sobre dos seres diferentes con existencia independiente. Para autores como Tillich este tipo de teísmo mereció el ateísmo del siglo XIX, de los maestros de la sospecha (Feuerbach, Marx, Nietzsche y Freud). Tillich habla de un “Dios más allá de Dios”, el Dios que aparece cuando desaparece el Dios teísta, el Dios que no es un ser sino el fundamento del mismo ser, un dios más allá del ser¹. Teólogos como Dietrich Bonhoeffer, Rudolf Bultmann, John A.T. Robinson cuestionaron de manera paralela ese teísmo muy ligado a la teología oficial al servicio de la religiosidad popular y del paternalismo o de los intereses de la institución. Tillich recuerda que hay que olvidar aquello que uno ha aprendido sobre Dios e incluso, a menudo, la propia palabra.

Esta intuición inspiró la que, en los Estados Unidos y por Gabriel Vahanian (1961), fue calificada como la corriente de la “teología de la muerte de Dios” (el reconocimiento de que el hombre moderno funciona sin Dios) y fue valorada no tanto por

que era uno, eterno e inmutable; del sofista Protágoras (485-420 a. C.) que afirmó que “de los dioses no se podía afirmar ni que existieran ni que no existieran”; de los gnósticos que afirmaron que la realidad última no es un dios sino un Uno desconocido e incomprensible; de Feuerbach (1804-1872 d.C) que denuncia la idea kantiana alienante de dios como fundamento de la acción moral y que presenta al hombre como centro de la realidad y de la moral; de F. Nietzsche que declara la muerte del dios teísta judeocristiano que fundamentaba la moral de esclavos para anunciar el alba del superhombre; de los filósofos del lenguaje del siglo XX, especialmente las corrientes resultantes del neopositivismo de A. J. Ayer (**Language, Truth and Logic**, 1936), que declaran sin sentido las afirmaciones de aquello que no es verificable y el dios teísta no lo es.

¹ Cfr. GRIGG, Richard, **Symbol and Empowerment – Paul Tillich’s Post-Theistic System**, Mercer University Press, Macon, 1985.

negar la existencia del Dios personal y trascendente sino por la purificación o liberación que ella ofrecía de las “falsas” imágenes de Dios. Algunos autores de esta corriente fueron más lejos y redujeron el cristianismo a una ética humanista (Paul M. van Buren) o afirmaron que de hecho se terminaba por negar la “real transcendencia” de Dios (William Hamilton) y se subrayaba la importancia definitiva de la solidaridad inmanente como forma de transformarse en el mismo Jesús viviente en el mundo. Para Thomas J. J. Altizer la muerte de Dios no es una simple metáfora, es una realidad literal¹. Con esta muerte Dios se ha reconciliado con el mundo: Dios se ha hecho hombre (Cristo) anulando su trascendencia y los misterios y miedos que ella conllevaba. No lejos de Altizer, encontramos la opinión del teólogo protestante Eberhard Jüngel, que considera el lenguaje sobre la muerte de Dios como la “expresión de la aporía que afecta a la reflexión moderna sobre Dios”. Este autor hace un trabajo magistral de aprovechar el discurso de los grandes maestros del ateísmo moderno para elaborar un discurso teológico abierto capaz de ir más allá del teísmo, capaz de justificar aproximaciones, lecturas y desarrollos no teístas de la tradición cristiana que ha sufrido la idolatría de ser reducida por sus teólogos, maestros y pastores a su interpretación estrictamente teísta, con todas las hipotecas ideológicas y culturales que comporta y con el desgaste y decadencia significativa que ha sufrido².

¹ Aquí recordamos la obra de teólogos de tradición protestante como John Hick y Don Cupitt que llegan a cuestionar de manera contundente el teísmo. De estos teólogos hemos hablado en otras partes (cfr. TORRADEFLOT, F., **La théologie des religions**, p. 77-99; ID., “Símbol i religió: El silenci del fluent balbuçeg” en CORBÍ, Marià (coord.), **Lectura simbòlica dels textos sagrats**, CETR, Barcelona, 2006, p. 117-123)

² Cfr. JÜNGEL, Eberhard, **Dios como misterio del mundo**, Sígueme, Salamanca, 1984.

Las propias místicas de las religiones llamadas “mono-teístas” han desarrollado sistemas de expresión y de interpretación más allá del teísmo, aunque aquí no pretendamos ahora presentar los ejemplos concretos¹.

1. Una mirada a la historia de esta falsa dialéctica

Históricamente hay que distinguir entre el contenido filosófico del término “ateísmo” y su empleo. El término a nivel teórico ha significado el desinterés por la causalidad y a nivel práctico la actitud de quienes viven sin Dios o comportándose como si Dios no existiera. De cualquier manera la definición del término será siempre histórica y contextual², razón por la cual la discusión filosófica moderna prefiere evitarlo.

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

¹ La lectura “gnóstica” del cristianismo es uno de estos ejemplos de desarrollo no teísta que ha hecho posibles la mística cristiana. En este sentido, es recomendable la lectura sobre la relación entre el “gnosticismo” del Evangelio de Tomás y el budismo que nos propone James W. Heisig. Este autor nos muestra como la teología de Tomás no representa una lectura más del cristianismo sino una lectura de todo, que va más en la línea de la perspectiva cuáquera de la fe cristiana que de la teología sinóptica, que presenta a Jesús como Mesías, o de la teología joánica, que lo presenta como Logos eterno. (cfr. HEISIG, J.W., **El gemelo de Jesús – Un alumbramiento al budismo**, Herder, Barcelona, 2007, p. 33-36).

²“La definición del término no puede ser más que verbal, ya que el contenido de la idea de ateísmo variará necesariamente en correlación con las diversas concepciones posibles de Dios y de su modo de existencia” (LALANDE, André, **Vocabulaire technique et critique de la philosophie**, PUF, Paris, 1985, p. 89). Hume, por ejemplo, consideró a los politeístas ateos en su **Natural History of Religion** (1757). Es cierto que, de alguna manera, cuando una variedad de seres supremos o de sus concepciones se enfrentan y compiten se puede hablar de un primer paso hacia el ateísmo. Después, la posibilidad de que la fuente última del universo no sea concebida como dios, sino como alguna cosa impersonal, como sucede en los Upanishads (800-600 a.C.), es otro paso hacia un más allá del teísmo.

el rechazo de una concepción de la realidad a través de la cual la experiencia es organizada.

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

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

Si la Realidad y la experiencia de la misma son primordiales, entonces no ha lugar al predominio ni a la preeminencia

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

No es éste el lugar –ya se ha hecho en abundancia en el pasado- para denunciar quién o qué instituciones políticas y religiosas han sacado provecho económico y político de estas discusiones bizantinas y numantinas. El caso es que esta polémica dialéctica ha sido “financiada” por intereses que poco o nada tienen que ver con la pretendida neutralidad y desinterés de la racionalidad objetiva. No puedo sino evocar, con profunda tristeza y dolor pero *in memoriam*, cuántos seres humanos y cuántas comunidades espirituales han sido desviadas y distraídas del camino silencioso para perderse en el camino ruidoso de las apologéticas.

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

dimensión que incide en las capacidades humanas del ámbito de la sensibilidad. No es que afecte la sensibilidad sino que es sensibilidad, brota de ella y a ella vuelve.

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

1. El teísmo una dificultad o un instrumento de lectura

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

1. Lectura libre de los textos espirituales

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

En este proceso de ir venciendo obstáculos para poder beber el vino, de manera paradójica gracias y a pesar de la copa, la aproximación histórico-crítica de la Biblia ya facilitó, a finales del siglo XIX y durante el XX, unos instrumentos exegéticos para “relativizar” el texto, ni que fuera sólo para buscar el Jesús histórico en su pureza. Quizás hoy, en muchos casos, no interesa ya tanto el Jesús histórico como el mensaje espiritual y humano de la Biblia, pero para captarlo y comprenderlo es necesaria también esta misma lectura, como mínimo en una primera aproximación al texto. Lo mismo que decimos de la Biblia hay que decirlo de cualquier texto sagrado, es decir, de cualquier texto espiritual de referencia, sea el Corán, el Canon Pali, la Bhagavad-Gita, el Tao-Te-King, etc. La exégesis histórico crítica nos permitirá una aproximación científica al autor, al medio histórico y cultural, a la realidad lingüística del tiempo, a los sistemas de organización narrativa y a las formas literarias coetáneas, a la historia de la redacción, a la recepción y a las posibles modificaciones o interpolaciones sufridas por el texto. Esta primera criba, que es fundamental, es claramente insuficiente. Hay que avanzar e ir más lejos si uno quiere saborear el jugo de la Vida. Se trata de un paso más, de pasar la criba o el filtro del paradigma cultural. Habrá que abordar el sistema fundamental de interpretación de la cultura que dio a luz

al texto. Se trata del código esencial que permite a los vivientes relacionarse con el medio y transformarlo, se trata del paradigma cultural vertebrador de una o múltiples civilizaciones. Corbí ha mostrado los pocos paradigmas que se han dado en la historia humana y cuán fundamentales han sido para que el ser humano pudiera expresar e interpretar la Realidad. El fruto espiritual se ha expresado a través de un lenguaje configurado a través de estos modelos culturales¹, fruto del mundo que ha generado la lengua². Cuando hablamos del paradigma cultural no hablamos de las narraciones mitológicas (en las que pueden variar personajes, símbolos y rituales) en que se expresa sino de la estructura profunda que permanece invariable más allá de ellas. En la cultura cazadora esta estructura es la muerte como fuente de vida³ ($M \Rightarrow V$), en las culturas agrarias la estructura es cíclica, todo lo que tiene vida "ha pasado por la muerte, ha sido enterrado" ($V \Rightarrow M \Rightarrow V$)⁴, en las culturas ganaderas la estructura es lineal ya que la vida y la muerte están enfrentadas ($V \leftrightarrow M$)⁵, en las sociedades artesanas e industriales la estructura es no ya tanto la que explica el valor de la realidad sino su trama, como se construye ($S \Rightarrow O$)⁶. Lo seres humanos no podemos situarnos fuera de los sistemas culturales, siempre estamos en uno u otro. Una mutación en un sistema supone "una transformación de la ontología, una transformación de las experiencias y de las estructuras subjetivas, una transformación de las relaciones

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

² Cfr. **Ibidem**, p. 14.

³ Cfr. **Ibidem**, p. 19.

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

⁵ Cfr. **Ibidem**, p. 29.

⁶ Cfr. **Ibidem**, p. 36.

intersubjetivas y una trans-formación de la religión”¹; se trata pues de un cambio abrupto, de una conversión. El lector de textos religiosos debe aprender a trascender no sólo el lenguaje simbólico-mítico sino su estructura profunda, la del paradigma cultural que lo ha gestado. Más allá está el núcleo de la experiencia religiosa, lo más genuino de ella. Los símbolos y mitos dejan sólo traslucir esa experiencia. Conocer su génesis, su naturaleza, permite relativizarlos y contextualizar-los de manera que nos permita evitar su sacralización y fijación y nos ayude a trascenderlos.

Otro paso imprescindible en la interpretación o lectura de textos religiosos o espirituales de referencia es la necesidad de ser conscientes de la naturaleza central del lenguaje simbólico-mítico que brota del paradigma cultural. El conocimiento de las diversas tradiciones espirituales de las grandes tradiciones religiosas ha permitido reconocer que esta naturaleza central se formula habitualmente y comúnmente según una triple tipología: la que prioriza el lenguaje simbólico-mítico cuyo eje de significado pivota alrededor del amor o la devoción o el sentir (*bhakti*) –las imágenes y símbolos poéticos, las metáforas y alegorías son escogidas en función de este eje de significado-, la que prioriza el lenguaje simbólico-mítico cuyo eje de significado pivota alrededor del conocimiento o la sabiduría (*jñana*) y la que prioriza el lenguaje simbólico-mítico cuyo eje de significado pivota alrededor de la acción (*karma*)². Los textos pueden formar parte de corrientes espirituales en las cuales ha predominado uno u otro lenguaje y

¹ Cfr. **Ibidem**, p. 45.

² La historia de las religiones y en especial los estudios de Religiones Comparadas son una muestra de esta estructura común de expresión/compreñsion del hecho religioso en sus diferentes manifestaciones históricas. La mística comparada ofrece ejemplos detallados de ello (cfr. TORRADEFLOT, F., *L'amour et la connaissance au-delà de l'ego - Étude de mystique comparée sur Jean de la Croix et la Bhagavad-Gita*, FTC, Barcelona, 1995).

en las que esta preeminencia ha permitido a los estudiosos identificarlas y elaborar tipologías. Estas tipologías son sólo aproximadas. Estos lenguajes suelen darse imbricados con los otros y el predominio de uno sobre el otro está a veces en la mente del lector más que en la realidad del propio texto. Sea como fuere, lo que sí parece evidente es que la experiencia religiosa suele formularse a través de estas corrientes y lenguajes espirituales y que éstas son métodos de silenciamiento que permiten el acceso desinteresado a la Realidad en su gratuidad¹. En efecto, identificar estos lenguajes nos permite ser conscientes de ellos y descubrir como los referentes espirituales han trabajado con los “canales” del sentir, del conocimiento y de la acción. De hecho los lenguajes son procedimientos que, en su día, fueron desarrollados o practicados por los que, ahora y para nosotros –los lectores-, son los maestros. Cada uno de los lectores, en el último y definitivo paso de la lectura, puede decidir si desarrollar o no sus propios procedimientos en el que es el definitivo nivel de la apropiación, el de la aplicación o del despliegue personal del camino espiritual.

Uno es libre entonces de decidir si y cómo va a comunicar su camino, su proceso espiritual. Y si termina por hacerlo, es libre de decidir si está dispuesto o no a aceptar que ese camino sea un referente para otros. Aunque esto último depende más de los nuevos “lectores” que de las intenciones o pretensiones de uno.

Alguien podrá temer que esto suponga una legitimación del “libre mercado” en el ámbito de la religiosidad y de los caprichos y azares que ello pueda conllevar. Aunque personalmente creo que esta liberalización es ya una realidad consumada e inevitable en muchas sociedades (India, Europa, Norte América, etc.), no creo que el temor o la desconfianza sea la mejor actitud para discernir el valor o sentido de una u otra lectura. En todo caso, parece claro que la actitud inquisitorial de algunos no es la

¹ Cfr. CORBÍ, M., **Métodos de silenciamiento**, Cetr, L'Hospitalet de Llobregat, 2006.

mejor habilitación o autorización para juzgar ni, sobre todo, para condenar o rechazar cualquier interpretación o lectura de uno u otro texto sagrado. En la medida en que el texto ayuda a liberar al lector del ego, en esa medida la lectura se acredita como legítima: la praxis espiritual adquiere así su valor definitivo.

La lectura de textos sagrados no sólo debe ser libre, sino fundamentalmente liberarse del ego como estructura de necesidades. Éste es precisamente el sentido profundo de la interpretación de los textos religiosos y del camino espiritual que la justifica. Puede tomar toda una vida. De ahí que todos los procesos ascéticos y místicos del camino espiritual tengan todo su sentido en la radicalidad de esta liberación y en la acreditación de la legitimidad de la interpretación que los acompaña.

1. Algunos ejemplos concretos de lectura libre de los textos espirituales

La lectura de un texto sagrado o de referencia espiritual no debe de estar sometida a prejuicios derivados de creencias o de ideologías determinadas, ni se puede ver reducida a las deducciones de los análisis de la crítica lingüística, histórica y literaria que se puedan aplicar sobre el mismo. La "utilidad" del texto está relacionada con la capacidad que éste tiene para relacionar al lector con la Realidad Última, con la capacidad de facilitar el acceso personal e inmediato a la dimensión profunda de lo real. Los autores de los textos son más o menos maestros, profetas, místicos o líderes espirituales en la medida en que el texto que formulan es más transparente y simplifica la opacidad del lenguaje. La creatividad poética y la generación simbólico-mítica son instrumentos para favorecer la transparencia siempre que uno no se recree estáticamente en ellas considerándolas estrictamente como técnicas. Los autores de los textos se inscriben dentro de tradiciones contextuales que se diversifican según habitualmente privilegien el lenguaje simbólico-afectivo, si en el camino espiritual trabajan más con la voluntad, la devoción, la sensibilidad y el

sentir; el lenguaje discursivo conceptual, si en el proceso espiritual desarrollan más la mente y la reflexión; el lenguaje práctico de la acción transformadora o de la acción desinteresada, si en el camino espiritual dan una importancia central a la solidaridad, el cambio social y político y la acción de la inacción.

La lectura de cualquiera de los textos producidos por estos autores espirituales debe de hacerse des de la conciencia de todo lo que acabamos de mencionar pero sin que ello signifique renunciar al principio de la libertad. La libertad del "lector" que sabe que leyendo es consciente de la necesidad de reactualizar el camino espiritual, de rehacerlo según su realidad. El camino espiritual es único, irreplicable, irreductible, genuino, propio. La libertad es la que permite que todos los factores condicionantes y circunstanciales del texto queden como simples ayudas destinadas a favorecer el dinamismo del texto que debe de ser capaz de hablar, de llamar al lector que quiere hacer camino espiritual. El texto se vuelve entonces "evocativo" para cada lector cuando más que recordar, le interpela y le inclina hacia una Realidad que le trasciende. La libertad viene de la Realidad Última incondicionada, que se le da gratuitamente y que, sólo en la medida en que el lector sea capaz de "utilizar" el mismo texto para liberarse de su ego, transformará al lector en un ser humano liberado y capaz de irradiar esa misma libertad convirtiendo su propia vida en testimonio, en libro sagrado viviente. De cualquier manera, sería mucho peor no acercarse al texto que interpretarlo mal.

Si tenemos esta libertad se puede leer cualquier texto de referencia de cualquier tradición religiosa y espiritual sin miedo a perder lo más importante del texto, la capacidad que este ofrece de facilitar la liberación del ego como estructura de necesidades. Lo demás se puede perder, de hecho se debe de perder, en el sentido de que tiene que ser trascendido. El texto es fecundo si pierde su opacidad, opacidad que procede de todo lo que conlleva y que no apunta a la Realidad Última.

Es cierto que hay todo un abanico de textos y que no todos disfrutan del mismo nivel de transparencia/opacidad. Convendría establecer una jerarquía (en el sentido más etimológico del término) de los textos religiosos a partir del criterio de "facilidad" o eminencia simbólica. De hecho es difícil establecer una criteriología formulable de manera objetiva, quizás lo único que podamos establecer con una cierta garantía, la única "canonicidad" legítima sería la verificación de los textos, es decir su capacidad de suscitar la calidad que está más allá del sujeto que los lee o interpreta.

Mi particular selección de textos ha sido aleatoria, dando cabida a textos más claramente transparentes y a otros que lo son menos. Todos ellos son igualmente susceptibles de una lectura simbólico espiritual liberadora.

Un ejemplo de la Bhagavad Gita

IX, 29: "*Soy ecuánime con todos los seres; ninguno es para mí merecedor de odio, ni querido; pero los que me adoran con devoción, aquellos estan en mí y yo en ellos*".

Ejemplo de análisis formal o científico

El capítulo IX (1) vuelve a hacer de la teología el centro de interés de la *Gita*. Este capítulo se titula tradicionalmente "disciplina de la ciencia real y del secreto real" (2), pero de hecho,

1. Este capítulo es la excepción en la sección que va del capítulo VII al XII, ya que se vuelve a la "teoría yóguica de la realización de un estado inmortal independiente de Dios" de la que se había tratado en los primeros capítulos. Sin embargo, encontramos aquí una diferencia importante: mientras que el yoga clásico no hacía más que contemplar a Ishvara como *purusha* siempre puro, la *Gita*, sins rechazar esto, reserva a estas personas el don de ser "ayudados y conducidos junto" a Dios (Persona Suprema) para comulgar con él (cfr. ZAEHNER, R. C., **Inde, Israel, Islam - Religions mystiques et révélations prophétiques**, Desclée, Paris, 1965, p. 215-216), ya que no se le puede obtener más que a través de la devoción (cfr. BG, VIII, 13. 15. 20-22).

2. Cfr. A.M. ESNOUL et O. LACOMBE, **Le Bhagavad Gîtâ**, Arthème Fayard, Paris, 1976, p. 9. El título del capítulo en sánscrito es "rajaguhayayoga" (cfr. SENART, E., **La**

es un capítulo sobre el amor y la devoción (1). Este capítulo es un giro decisivo como se ve en el hecho que Krishna, en tanto que maestro, procura atraer la atención hacia lo que se dispone a decir (2), porque está preparado para abrir el espíritu al conocimiento y a la visión integral de la Divinidad, tal y como aparece en el capítulo XI (3). La perícopa IX, 26-29 donde encontramos el versículo 29, tiene como unidad temática la recompensa de los actos de culto, es decir la liberación de los actos para todos aquellos que ofrecen todas sus acciones y su vida a Dios (4). Esta perícopa está seguida por otra que versa sobre la dimensión universal de la devoción (5), y precedida por la perícopa IX, 20-25 en la cual Krishna desarrolla nuevamente lo que se trató ya en VII, 20-23. A pesar de ello, hay una diferencia porque ahora Krishna, en lugar de alimentar la fe de los adoradores hacia los otros dioses, hace un paso adelante y afirma que todo culto va dirigido a Él, aunque el devoto no sea consciente de ello (6).

En el primer hemistiquio del versículo 29, encontramos "la ecuanimidad" de Krishna para con todos los seres: no siente ni odio, ni amor. El amor tiene aquí, incluso si se expresa con el mismo término (*priya*), un significado diferente que en VII, 17; un

Bhagavad-Gita, Les Belles Lettres, París, 1967, p. 28). Rivière lo sitúa al final de la exposición del capítulo: "Rajavidyarahajaguhayoga" (cfr. RIVIERE, J.M., **La Sainte Upanishad de la Bhagavad Gita**, Archè, Milán, 1979, p. 215). El secreto real es la amistad que inclina al Señor hacia el creyente a Él totalmente devoto (cfr. A.M. ESNOUL et O. LACOMBE, **La Bhagavad Gîtâ...**, p. 91).

1. "(...) it is in fact a chapter of love and devotion" (ZAEHNER, R.C., **The Bhagavad-Gita - With a commentary based on the original sources by R. C. ZAEHNER**, Clarendon Press, Oxford, 1972, p. 273).

2. Cfr. **BG**, IX, 1-2.

3. Cfr. AUROBINDO, Shri, **La Bhagavad-Gîtâ**, traducido por C. RAO et J. HERBERT, (col. "Spiritualités vivantes", n. 1), Albin Michel, Paris, 1970, p., 171.

4. Cfr. A.M. ESNOUL et O. LACOMBE, **La Bhagavad Gîtâ...**, p., 92.

5. Cfr. **BG**, IX, 30-32.

6. Cfr. ZAEHNER, R.C., **The Bhagavad-Gita...**, p., 273; A. M. ESNOUL et O. LACOMBE, **La Bhagavad Gîtâ...**, p., 91-92.

sentido más próximo a "deseo" que ha sido causa de desintegración y de esclavitud. Así ello responde más bien a la preocupación de los primeros seis capítulos, que queda aquí reflejada mediante la forma de realización ya completada en Krishna por su identificación con Brahman. En la primera parte del segundo hemistiquio del versículo 29, encontramos la síntesis del *karmayoga* y del *bhaktiyoga*. En efecto, no basta con ofrecer un culto, también es necesario que éste sea algo vivido, lleno de sentido, con el riesgo de quedar, si no es así, al nivel del ritualismo brahmánico. La segunda parte de este segundo hemistiquio nos interesa particularmente: "aquellos están en mí y yo en ellos". De la misma forma que en VII, 17, tenemos aquí una relación de unidad, de comunión, entre dos realidades que preservan su alteridad: los "adoradores devotos" (*karmin - bhakta*) y Dios. Dios está presente en estos mismos « adoradores-devotos » (1), y éstos en Dios (2). Se les permite conservar su alteridad porque existe una relación de amor, de devoción, entre los dos: el amor a Dios y el amor de Dios. Dios ama, Dios se mueve porque se siente atraído por sus adoradores (3). El amor es aquí, de manera explícita, el medio y, de manera implícita, el fin, puesto que esta unión que respeta la diferencia sólo es posible por la devoción amorosa. Este versículo presenta una síntesis entre *karmayoga* y *bhaktiyoga* que prepare la del versículo 34, donde *jñanayoga*, *bhaktiyoga* y *karma-*

1. Lo que se expresa mediante el locativo del pronombre personal: "tesu".

2. Como vemos en el locativo singular del pronombre personal de la primera persona "mayi".

3. Según BG, XII, 13-20, donde Dios muestra un amor extremo hacia sus devotos (v. 20) y un amor, incluso si es menos intenso, hacia los yogi, es decir hacia aquellos que han encontrado la integración y son indiferentes hacia el mundo fenomenal y para con los sentimientos de amor y de odio (v. 13-19); podemos creer que ha habido un progreso dentro de la *Gîtâ* en el sentido de una ampliación del amor de Dios no sólo hacia sus devotos, que continúan siendo los preferidos, sino también hacia los *jñanin*, o bien que se ha desvelado lo que de aquí a IX, 27, quedaba oculto, implícito: que el verdadero devoto que atrae el amor de Dios es el yogi, es decir aquel que está desatado, liberado, integrado, unificado.

yoga son ofrecidos a Dios que continua siendo la única finalidad, y donde se constata, una vez más, de qué manera la integración es la condición indispensable para alcanzarla (1).

En su comentario, J.M. Esnoul et O. Lacombe afirman que la perfección consiste en dedicar todos los actos a los que uno no se apega, al Señor Krishna (2). Al ofrecernos su traducción, Zaehner pone, ante el locativo "in Me" la forma verbal "abide" (habitar) entre corchetes (3). Krishna, que recibe el apelativo "el mismo" (*samo*), es identificado aquí con Brahman (primer versículo), que es "sin defecto y siempre igual" (4). Hay como una separación o mejor una especie de ruptura, entre la indiferencia de las primeras palabras del versículo 29 y el discurso sobre la devoción y la comunión que empieza en el segundo versículo, y que será más adelante desarrollado con creces. Es tal vez cuando Krishna describe al yogi y cuando dice que lo quiere, que llegamos a darle un sentido coherente a los dos hemistiquios de IX, 29, relacionándolos por el eje temático del amor (5). La paradoja que se produce entre estos dos momentos, -de los cuales de entrada un cierto amor queda excluido y donde después el amor es vivido hacia quien ha excluido el amor-, es explicada por Zaehner -que

1. Cfr. **BG**, IX, 34.

2. Cfr. A.M. ESNOUL et O. LACOMBE, **La Bhagavad Gîtâ...**, p., 9.

3. La *bhakti* introduce una nueva dimension a la problemática filosófica qui habría podido sugerir la presencia de seres contingentes en Dios, ya que amor significa don, participación, don total de sí mismo, interpenetración. En la *bhakti* hay una completa y personal inhabitación de Dios. Esto no es experimentado más que por aquellos que ya han sido liberados (cfr. ZAEHNER, R. C., **The Bhagavad-Gîtâ**, p., 288). Así pues Acharuparambil nos dirá: "Dice el Señor que está igualmente presente en todos los seres, pero cuando se trata de sus relaciones con sus *bhakta*, declara solemnemente que "aquellos que me veneran con *bhakti*, estos habitan en mí y yo en ellos" (9.29). Esta panorámica fascinante de la inhabitación recíproca de Dios y del devoto ha contribuido no poco a acrecentar la popularidad de la *bhakti*" (ACHARUPARAMBIL, D., **Espiritualidad hinduista**, BAC, Madrid, 1982, p. 151).

4. **BG**, V, 19.

5. Cfr. **BG**, XII, 13-19.

además la encuentra en todas las religiones- a partir de un ejemplo de Francisco de Sales: según Zaehner en la *Gita* la devoción amorosa y la comunión con el divino trascienden el estado inmutable de Brahman (1). Esta misma paradoja ha sido considerada por Edgerton y por Prabhupada (2). La devoción del *bhakta* hace referencia a la mínima actividad que debe así ser vivida con amor (3). La *bhakti* es la natural culminación de toda mística que quiere legitimar a la vez lo múltiple y lo Uno. Krishna ha ya dicho que él es el deseo purificado presente en los seres contingentes (4). Por lo cual, estos seres pueden experimentar la atracción hacia el centro, hacia el Uno que está en ellos mismos, pero como amor. Siempre preocupado por la transcendencia de Dios, Shankara reconoce que los adoradores se encuentran en Dios por la devoción "por supuesto", pero esto sin implicar ningún apego por parte de Dios. Los devotos son espejos donde la luz divina, que lo penetra todo, se refleja claramente, ya que ellos participan en la

1. "this may be a paradox, but it is a paradox we meet with in all religions; it is the *sainte indifférence* of St François de Sales which, though it excludes partial and, of course, passionate love does not at all exclude disinterested love which Christians call *agape*. In the *Gita bhakti*, loving devotion and communion with the divine, transcends the "fixed, still state of Brahman"" (ZAEHNER, R.C., *The Bhagavad-Gita...*, p. 285).

2. Cfr. EDGERTON, F., *The Bhagavad Gita or son of the blessed one - India's favorite Bible*, The open court publishing company, Chicago-London, 1925, p. 75-76; Prabhupada dirá: "On peut se demander pourquoi Krishna, s'il est l'Ami de tous, impartial envers tous, montre un intérêt spécial à ses dévots, qui sont toujours absorbés dans son service" (PRABHUPADA, A. C. B. S., *La Bhagavad-Gita telle qu'elle est*, Bhaktivedanta, Paris, 1981, p. 191).

3. Cfr. *BG*, IX, 26-27. Esto, con el amor al prójimo (V, 15; XII, 13; etc.) difícilmente conciliable con el compromiso bélico (II, 31. 33. 37; XVIII, 59), es la catequesis bhagavática: "aimer, adorer, servir Dieu, lui consacrer toute sa vie" (LAMOTTE, E., *Notes sur la Bhagavadgita*, Paul Geuthner, Paris, 1929, p., 121). La recompensa prometida por Krishna a la *bhakti* del devoto es la liberación de los efectos del *Karma* y la unión con Dios (cfr. ACHARUPARAMBIL, D., *Espiritualidad hinduista*, p., 151).

4. Cfr. *BG*, VII, 11.

naturaleza divina (IX, 13) (1). Lamotte inscribe el versículo 29 en un párrafo (v.29-32) donde Krishna se muestra compasivo con todos los seres humanos sin distinción (2), incluso con el pecador por culpable que sea, ya que tiene su oportunidad, gracias a la devoción amorosa, de cambiar su vida (3). Krishna ya no es aquí una simple divinidad de una secta de la India, sino el Salvador de todos los seres humanos (4). Radhakrishnan interpreta el versículo 29 diciendo que Dios es imparcial y que no escoge según deseos caprichosos y que la única vía para merecer su amor es la fe y la devoción personal (5). Aurobindo cree que es sólo la adoración, que es amor del Supremo y don de sí mismo, que puede hacer consciente "la existencia interior de Dios en el hombre y del hombre en Dios" y hacer de ella una "unión perfecta y absorbente" (6). Para Prabhupada, hay una "reciprocidad espiritual" que viene del hecho de que "el Señor y su devoto poseen ambos consciencia", lo que supone una perspectiva personalista vaishnava (7).

Lectura puramente simbólica

Los sentimientos de odio y de amor, la adoración y la devoción, Krishna y los devotos son aquí símbolos de la única realidad que es la Divinidad. La naturaleza divina no está sometida a las alteraciones de los sentimientos, aunque quienes, unificados, consiguen dirigir todos sus sentimientos (simbolizados por el

1. Cfr. SHANKARA, **The Bhagavad-Gitá - With the commentary of Sri SANKARACHARYA**, traducido por A. MAHADEVA SASTRI, Ramaswamy Sastrulu & Sons, Madras, 1918, p. 256.

2. Cfr. **BG**, IX, 29. 32.

3. Cfr. **BG**, IX, 30-31.

4. Cfr. LAMOTTE, E., **Notes...**, p., 119-120; ACHARUPARAMBIL, D., **Espiritualidad hinduista**, p., 151-152.

5. Cfr. RADHAKRISHNAN, S., **The Bhagavadgita- With an Introductory Essay, Sanskrit Text, English Translation and Notes by S. RADHAKRISHNAN**, Blackie & Son, Bombay, 1974, p., 250.

6. Cfr. AUROBINDO, Sri, **La Bhagavad-Gitá**, p., 184.

7. Cfr. BHAKTIVEDANTA PRABHUPADA, S., **La Bhagavad-Gitá...**, p., 192.

amor) hacia ella alcanzan la unión no dual con ella. Los sentimientos son pues un instrumento y el lenguaje teísta y devocional también para conseguir una realización espiritual no dual análoga a la que se puede conseguir a través de otros métodos o caminos espirituales que no utilizan un lenguaje devocional teísta.

El Sanatana Dharma ha sido muy hábil y generoso a la hora de combinar el uso de lenguajes simbólicos. Tal vez porque el lenguaje dominante, el que ha conformado su cosmovisión fundamental de una manera primordial y preferente ha sido el lenguaje no dual que favorece la inclusión y que prevé la asunción de la diversidad sin conflicto.

Un ejemplo del Corán

36, 33-35: "Ellos tendrán justamente un signo claro, milagroso, un texto santo, el de la tierra que estaba muerta, que Nosotros hemos hecho que vuelva a vivir, que nosotros hemos hecho que en ella nazcan granos de cereales. ¡Y comed de ellos! Nosotros hemos puesto en la tierra palmeras y viñas. Hemos hecho que nazcan y broten en ella fuentes fecundas para que coman de los frutos que dan. ¡Esto no es fruto de sus manos! ¡No han de ser pues agradecidos y agradecerlo a Dios? ¡Siempre ha de ser glorificado quien ha creado todas las cosas, todas las parejas, todos los productos de la tierra, incluso ellos mismos, y otras cosas que ellos no conocen!"

Desde ahora, voy a ahorrar al lector todo el análisis formal o científico del texto, del cual he ofrecido una modalidad en el ejemplo anterior. Este tipo de análisis no es esencial ni lo que a nosotros nos interesa más aquí, a pesar de que es fundamental e imprescindible para evitar los relativismos y las derivas interpretativas ilimitadas. He querido ofrecer sólo una muestra de

lo que son los preámbulos o la propedéutica a una lectura puramente simbólica de los textos religiosos.

Lectura puramente simbólica

La tierra que revive es “signo”, “texto santo” gracias al “Nos” mayestático de Dios que es quien habla en el texto y quien da la vida a la tierra, a los granos de los cereales, a las palmeras y viñas y a sus frutos, y a los hombres y mujeres que los toman. Dios aparece aquí como diferente del ser humano, como el creador y dador que es superior y de quien depende absoluta-mente el ser humano. Este texto en su literalidad es claramente teísta.

La creación, la vida, remiten a algo superior, más allá, a otra dimensión, son signo de otro nivel que está ya aquí pero que lamentablemente algunos no reconocen. Se trata de un despertador a una nueva conciencia, a una dimensión de la realidad que está ahí pero que permanece oculta para los ciegos que no quieren ver. La Realidad está ahí desde siempre y los profetas y su palabra, así como la Palabra de Dios son una llamada a ese despertar que no es fácil puesto que el ser humano vive inmerso, encerrado y sometido a su estructura de necesidades y no reconoce en los profetas, ni en Dios ni en su creación su naturaleza simbólica de la Realidad Última. La iniciativa creadora y revivificadora de Dios y la vida que de ella brota ejercen la función de gran signo de esa Realidad que no es la del ser humano habitual, necesitado, preocupado por la supervivencia física cotidiana. Pero al mismo tiempo el ser humano con su fe, su conciencia de la Realidad, es quien reconociendo y acogiendo con sumisión esta Realidad le da vida ahora y aquí. Así pues, no se trata de una dualidad lejana, sino de un no dualismo expresado con lenguaje dual, de tradición teísta. Todo lo que existe, todo lo que en esta tradición se llama creado, todo es símbolo de la Realidad Última y es Realidad Última si uno reconoce por la fe que todo es más lo que no parece ser que lo que aparenta. La fe en Dios es lo que

otorga y reconoce en todos los seres esa dimensión de la Realidad Última que a simple vista no se ve. Los seres son entonces nuevos, reviven, para nunca más morir, porque la dualidad entre vida y muerte desaparece trascendida.

Un ejemplo de la Biblia

Josué, 24, 14-18: *“«Ahora, pues, temed a Yahveh y servidle perfectamente, con fidelidad; apartaos de los dioses a los que sirvieron vuestros padres más allá del Río y en Egipto y servid a Yahveh. Pero, si no os parece bien servir a Yahveh, elegid hoy a quién habéis de servir, o a los dioses a quienes servían vuestros padres más allá del Río, o a los dioses de los amorreos en cuyo país habitáis ahora. Yo y mi familia serviremos a Yahveh». El pueblo respondió: «Lejos de nosotros abandonar a Yahveh para servir a otros dioses. Porque Yahveh nuestro Dios es el que nos hizo subir, a nosotros y a nuestros padres, de la tierra de Egipto, de la casa de servidumbre, y el que delante de nuestros ojos obró tan grandes señales y nos guardo por todo el camino que recorrimos y en todos los pueblos por los que pasamos. Además Yahveh expulsó delante de nosotros a todos esos pueblos y a los amorreos que habitaban en el país. También nosotros serviremos a Yahveh, porque él es nuestro Dios»”*

Como hemos dicho en el apartado dedicado al texto anterior soslayamos el análisis crítico, formal o científico por razones no sólo de espacio sino para subrayar el valor de la lectura estrictamente simbólica.

Lectura puramente simbólica

El texto es de tradición judía y, por tanto y en principio, teísta. En la lectura teísta judía Dios (Yahveh) escoge a un pueblo con el que establece un pacto. Este pacto es exclusivo, al menos en el sentido de que hay una elección o preferencia que supone un rechazo o, cuanto menos, una no elección de los otros pueblos. Este Dios es liberador y a cambio sólo pide fidelidad también exclusiva (no se

pueden aceptar otros dioses). Las palabras liberación, elección (predilección), fidelidad son aquí capitales. Todas ellas dan sentido a una trama narrativa más o menos histórica en la que diversos personajes se interrelacionan (el profeta, el pueblo, Dios, otros pueblos, otros dioses, etc.).

Tanto para los que buscan, a través de uno u otro camino espiritual, como para los que ya han encontrado la experiencia de la Realidad en su radicalidad y plenitud, toda esta riqueza y diversidad narrativa no es más que un símbolo de esta Realidad Última. Desde esta perspectiva y desde este horizonte, el temor y el servicio a Dios, la fidelidad exclusiva a Él así como la experiencia de liberación del sufrimiento y de la esclavitud y la experiencia de contacto no distante y no dual con la tierra no son más que expresiones diversas de la realización de esta experiencia. En unas se subraya el protagonismo del sujeto Dios, en otras el protagonismo o el sujeto "Josué y familia" o el mismo pueblo. El lenguaje teísta ofrece dos ópticas fundamentales para leer o interpretar la experiencia de la Realidad Última: la de Dios y la de los seres humanos (individuos o colectivos). Sin embargo el bienestar o el beneficio de los seres humanos sólo es aquí un símbolo de la Realidad Última y de su naturaleza profunda que invade cualquier realidad por concreta que sea.

La narrativa histórica de la liberación de un pueblo y de Dios como libertador es un símbolo interesante y útil para el camino espiritual. El ser humano debe liberarse de su ego (falsos dioses y tierras de esclavitud) en el proceso de despertar a la Realidad Última (Dios - Yahveh) y esta misma Realidad es quien se impone en el proceso hacia esta realización. No se trata de la dualidad Dios – ser humano sino de la tensión entre ignorancia y sabiduría o consciencia que se produce en la persona. Así esta tradición nos dice muy claramente que en el proceso de liberación no basta con el esfuerzo sino que también hay una gratuidad o

dimensión misteriosa de la Realidad que escapa a cualquier estrategia o control y que es fundamental para conseguir la liberación. Esta gratuidad está siempre ahí y cuando la descubrimos (predilección o elección) lleva la experiencia espiritual a su plenitud. Esfuerzo y gratuidad son las dos vertientes armónicas de la Realidad, que otras tradiciones llamarán de otra manera.

Cuando abordamos la lectura simbólica de textos de tradición primordialmente teísta debemos de ser capaces de usar el conocimiento para poder sacar todo el jugo al texto de manera que se nos permita leerlo más allá de sus limitaciones contextuales. Así podremos extraer de esta fuente toda su sabiduría. Pero el conocimiento no es el único instrumento, el amor o la devoción es también otro eje fundamental que nos permite hacernos al texto con la voluntad, confianza y sensibilidad de que nos sea útil en nuestro camino espiritual.

No quisiera terminar este escrito sin prevenir al lector de una posible reticencia que haya podido sentir. El hablar de lectura “puramente” simbólica no es una rémora de puritanismo sino la convicción y la voluntad de expresar que se trata de leer los textos de las diferentes tradiciones religiosas y espirituales con la pretensión de usarlos para el camino espiritual y, por tanto, la “pureza” de la lectura simbólica dependerá, después de todo, de su capacidad de eficacia espiritual, entendida como su capacidad de facilitar la experiencia de la Realidad Última hoy y aquí. De hecho, la lectura simbólica de textos religiosos es ella misma una experiencia religiosa por cuanto es comunión o relación no dual con la Realidad Última, conocimiento silencioso del que tanto habla Corbí¹. En esta lectura simbólica podemos hablar de una

¹ Corbí habla de “conocimiento silencioso” para expresar el conocimiento no dual que supone la experiencia espiritual de la Realidad Última. Aunque él prefiere y privilegia esta expresión no la sacraliza ni mucho menos. Particularmente creemos que otras

cierta preeminencia o primacía del sujeto, pero no de cualquier sujeto, sino del sujeto liberado de la egocentración, del que muchos hindúes llamarían Atman. La libertad de lectura del sujeto – entendido como Atman-, viene de su libertad o liberación espiritual. Evidentemente, es cierto, hay una objetividad que radica en la materialidad e historicidad del mismo texto pero esta realidad no es óbice para que el lector libre y liberado pueda reactualizar ese texto dándole nueva vida desde su propio camino espiritual, que es irreductible e irrepible. Es también cierto que la capacidad de relectura no será sólo subjetiva sino que dependerá también de la medida en que el texto religioso sea él mismo expresión o fruto de una experiencia de liberación o desegocentración del ego. Por esta razón el acto de lectura puede durar un instante o puede prolongarse durante años o toda una vida, porque es relativo a la densidad religiosa del mismo texto y al estado concreto en el proceso espiritual del sujeto.

Para finalizar, quisiera recordar que sistemas de interpretación no frecuentes, como el no teísmo en el cristianismo o el teísmo en algunos tipos de budismo, pueden dar lugar a lecturas simbólico-espirituales más transparentes del texto religioso especialmente si esa infrecuencia traduce que en esos contextos esos símbolos no son usados para la programación o para las funciones sociales de sustitución que, en algunos casos, todavía desarrollan las tradiciones religiosas. De cualquier manera, queda claro que ningún símbolo religioso puede ya ni podrá desarrollar funciones sociales y que ello hará posible que los símbolos religiosos, liberados de las

expresiones de esta experiencia espiritual plena podrían ser “conocimiento amoroso”, “amor-sabiduría”, “sabiduría compasiva”, “amor-justicia” (expresión más cercana a sensibilidades espirituales próximas a las filosofías y teologías de la liberación, como recuerda J. M: Vigil) y otras. De cualquier manera, cualquier expresión siempre será en sí misma simbólica, es decir, simplemente y puramente evocativa –jamás descriptiva-. El silencio y el lenguaje apofático expresan mejor esta experiencia que da sentido a todo el proceso y camino espiritual.

creencias, puedan desarrollar su función espiritual de facilitación de la experiencia de la Realidad Última con mayor eficacia. Estamos ya en una nueva época llena de posibilidades espirituales para la humanidad.

SESIÓN DE TRABAJO

Francesc Torradeflot explica que en su texto combina los ejemplos concretos de lectura simbólica con algunas reflexiones acerca de ese tipo de lectura, en primer lugar para tener presente que las tradiciones espirituales ya han dado grandes frutos en la vía de la lectura simbólica, y que es importante tener en cuenta sus modos de proceder para poder aprovecharlos.

Otro punto que ha querido subrayar es la diferencia entre la exégesis del texto y la lectura simbólica. Se trata de dos esfuerzos complementarios. Cree que es importante tener en cuenta la interpretación exegética para dar un fundamento a la lectura simbólica. Todo texto es susceptible de una lectura simbólica, espiritual, y lo que aporta la lectura simbólica es la comprensión-valoración de lo Último. Por tanto, se trata de una lectura que apunta más allá del texto, y más allá del sujeto lector. Lectura que logra su cometido si lleva al lector a la experiencia más allá del ego. Para ello será necesario superar en cierta manera la opacidad del texto. Hay una opacidad que lo es en cuanto que el lector interpreta desde las categorías egocentradas. En este caso, avanzar en la comprensión forma parte del proceso mismo de lectura. Hay otra opacidad que es la provocada por todo aquello que el texto arrastra, una carga que no apunta hacia la Realidad Última. En ese sentido, la exégesis nos ayudará a desprender el texto de cargas innecesarias.

Teniendo esto en cuenta, Torradeplot defiende la libertad del sujeto, y su primacía, por encima del texto mismo. No del sujeto como estructura de necesidades, sino todo lo contrario. Primacía en cuanto que la lectura aporta liberación, y desde esa experiencia liberadora, no hay canon, no hay autoridad, no hay dogma, por encima de la experiencia misma de Ultimidad. Y esa libertad en la lectura le permite decir que cree que se puede ser cristiano sin ser teísta. Los textos de la tradición cristiana pueden ofrecer su sabor de verdad más allá de los límites de entornos culturales teístas (como los que los vieron nacer). Desde un entorno cultural ya no teísta los textos cristianos pueden continuar vivos y siendo fuente de profunda experiencia de sabiduría. Ligarlos a un teísmo rígido, antropomórfico, esteriliza al texto e impide la experiencia cristiana.

Concluye su presentación haciendo referencia al término "puramente" que está presente en el lema que preside el encuentro (lectura "puramente" simbólica). Es evidente que el criterio de pureza, en cuanto a la lectura simbólica, no será un criterio externo, que dependa de una corriente u otra de lectura, sino del hecho de situar al texto –exclusivamente– al servicio de facilitar la experiencia de la Realidad Última aquí y hoy.

Corbí comenta que no cree que la seriedad científica interpretativa sea el nuevo criterio para la correcta lectura de los grandes textos. El mensaje de los grandes textos es espiritual, es decir, hablan de la dimensión de lo que no es objetivable, por consiguiente no pueden establecerse criterios objetivos para una correcta interpretación que evite que la interpretación sea completamente subjetiva. Además, lo espiritual es del orden de lo axiológico, y lo científico no se maneja bien con lo axiológico, porque, por hipótesis lo excluye.

A lo que Torradeflot responde que nos encontramos en una situación muy peculiar, enriquecedora y peligrosa a un tiempo. Libres de tutela de autoridades, sin criterios externos establecidos que definan qué es ortodoxo y qué no, o que den un marco mínimo de partida, los relativismos y las derivas interpretativas ilimitadas pueden hacer decir a los textos lo que no dicen, incluso lo contrario de lo que intentan comunicar o sugerir. Es en ese sentido en el que ve el valor del análisis formal del texto. Un valor supeditado a que se capte la orientación hacia la que apunta el texto. Le preocupa ver que, a menudo, bajo la excusa de una "lectura simbólica" no se dicen más que tonterías o se vierten interpretaciones superficiales y sin fundamento. "Simbólico" debería significar "lectura verdaderamente espiritual".

Corbí insiste en que lo único que puede evitar la deriva interpretativa y su completa subjetivación es la calidad del intérprete. Y ésta se adquiere viviendo en profundidad la experiencia espiritual y aprendiendo esa profundidad.

El mensaje de los grandes textos espirituales no es subjetivo; pero eso no implica que se pueda objetivar. De una manera semejante como la belleza de una gran sinfonía musical no es subjetiva, aunque no pueda objetivarse su no subjetividad.

Otro tema de la ponencia que Corbí comenta es la referencia al teísmo y al no teísmo. Cree que es importante cuidar las expresiones para que no puedan sugerir que en el ámbito de lo espiritual el no-teísmo es superior al teísmo. Son dos formas humanas de hablar de lo que está más allá de todas nuestras capacidades de representación y, por tanto, no tendría sentido establecer entre ellas una jerarquía. Sin embargo, en nuestras condiciones culturales, teniendo en cuenta un sentido pragmático, podría decirse que resulta más asimilable hablar con lenguaje no teísta que con lenguaje teísta, por regla general.

Teniendo esto en cuenta, hay que sostener que no hay superioridad ni inferioridad en estos sistemas contruidos de hablar de lo Absoluto. Que las expresiones estén muy cargadas de narraciones, mitos, símbolos y rituales, o que sólo usen símbolos muy escuetos en el interior de densos sistemas conceptuales, sistemas conceptuales que no pretenden describir, sino apuntar - de una manera parecida a los símbolos-, no las hacen mejores o peores expresiones. Resultan equivalentes si expresan de forma verdadera y potente "esa otra dimensión" del vivir humano y de toda realidad.

Y, finalmente, retoma al punto de la primacía del lector sobre el texto sagrado. Es una afirmación que tiene un sentido positivo: la libertad del sujeto frente al texto, su no sumisión. Pero que tendría un sentido negativo si se estuviera refiriendo a que la "opinión subjetiva" está por encima del texto. Quien lee el texto adecuadamente ya no es el sujeto, está más allá del sujeto; en lenguaje vedanta diríamos que es el testigo, el Absoluto que lee al Absoluto. La primacía no es pues del sujeto, no es del ego del lector, sino de la "experiencia Testigo" del lector, del no-sujeto.

"Primacía del maestro interior" –añadirá Torradeflot. Y como ejemplo recuerda la libertad en la lectura de un Georges Fox, nacida de (y al servicio de) la búsqueda interior, una aportación que mantiene su vigencia hoy, frente a otras que pudieron ser libres en su momento pero vacías de experiencia. Éstas yacen hoy olvidadas. Lo que le lleva a afirmar que el texto en cierta forma es inerte y revive con el lector.

"El texto es *Etz Jaim*, árbol de vida" –dirá Gabriel Mazer-. La Torá es "árbol de vida para los que se acogen a ella". "Para los que se acogen", avisa la tradición. Y hay dos maneras de no aco-

gerse al texto y de que éste permanezca "muerto": convertirlo en dogma o ignorarlo.

Evaristo Villar responde que hay textos que hoy se hallan tan descontextualizados que no ve cómo podría alguien acogerse a ellos, o explorarlos al servicio de un compromiso espiritual. Pone por ejemplo esos fragmentos del Antiguo Testamento, fragmentos de guerra y violencia, fuera de contexto en medio de una celebración, que no ve sentido alguno a que se lean tal como se leen. Hay textos "laicos" que sugieren y apuntan a una experiencia espiritual mucho más evidente (como muestra recita un bello fragmento de León Felipe). Por muy buena disposición que le ponga el lector si el texto ha quedado descontextualizado, no es lo mismo. Como no es lo mismo leer un texto de los mayas si no puedes situarlo. Por muy inspirador y sagrado que pudiera ser en su momento.

Schiavo defiende que para poder recibir el mensaje de un texto –lejos de su contexto originario hay que tener en cuenta el pre-texto (¿para qué fue producido ese texto?, el porqué) y el contexto. Si dispongo de esos elementos, dispongo de la clave de interpretación y podré recibir el mensaje que pueda transmitir el texto.

Para Amando Robles, cualquier conocimiento exterior al texto es una información secundaria. Lo primario es la calidad de la experiencia con el texto. Pone por ejemplo los comentarios de Maestro Eckhart, quien partiendo a veces de una sola frase da pistas muy, muy válidas de cómo avanzar en el camino; ofrece experiencia de vida arrancando a partir del texto pero yendo más allá de él. A menudo su comentario no tiene nada que ver con el texto en sí mismo. El texto le ha lanzado y él procura empujar a partir del texto. Esa sí es una buena "exégesis", en el sentido que conecta con el espíritu del texto y se deja guiar por su silencio interior. Y nace un nuevo texto.

El texto habla de lo que no se puede hablar –insiste Corbí– Un no-individuo escucha el decir de un no-individuo. Halil Bárcena lo aprueba: la lectura simbólica es un arte en el cual el ego no puede estar en el centro de la interpretación. Consiste en un proceso de silenciamiento.

Ya cerrando la sesión se concluye que la mesa estaría de acuerdo en todo ese aspecto de experiencia silenciosa a la que unos y otros se refieren una y otra vez. El problema surge cuando se afirma que "todo texto" religioso es susceptible de lectura espiritual, que no hay texto opaco o mudo, hoy, etc. Ahí es donde el desacuerdo es patente. Quizás el desacuerdo hay que buscarlo, entonces, en saber qué es un texto religioso, o en qué circunstancias es o no es religioso. Guy Giménez piensa que no habría que dedicar mucho más tiempo a este punto que, en comparación con el problema de fondo, resulta anecdótico, o muy alejado de lo que a él realmente le preocupa. No hay que perder de vista lo que se está pretendiendo abordar: la difi-cultad que presentan todos esos textos para nuestros contemporáneos, para una sociedad y una cultura ya no religiosa.

Lectura puramente simbólica....Ensayos prácticos

LECTURA ESPIRITUAL LAICA DE LA PASCUA

— Muerte-Resurrección — cristiana

J. Amado Robles

1. Algunas precisiones y consideraciones previas

Precisando el tema

Muerte y resurrección son, obviamente, dos realidades biológica y conceptualmente opuestas, totalmente opuestas, pero espiritualmente no, todo lo contrario. De ahí que contrapuestamente vinculadas, muerte y resurrección, hayan servido y sirvan como una de las mejores expresiones paradójicas, al estilo de las también paradójicas Bienaventuranzas del Evangelio, para expresar una de las especificidades de la experiencia espiritual como experiencia de la realidad. Nos estamos refiriendo a la especificidad de que siempre y en todas partes, no importa la forma que asuma, incluso en sus formas más inhumanas y deshumanizante, en las humanamente más negadoras, como son las experiencias de injusticia, carencia, sufrimiento, exclusión, calumnia, persecución y muerte, toda realidad y situación humana es gracia, es infinitud y plenitud, y por ello fuente de realización plena y total. En esta experiencia, sin excepción, es que consiste la espiritualidad presente como oferta en todas las tradiciones religiosas y de sabiduría: para todas ellas, siempre y en todas partes, la realidad y la vida es plena y es total, tiene una dimensión absoluta.

Como prueba de lo expresado, bastaría recordar la interpelación de los maestros chinos del zen «¿De qué careces en este mismo instante? ¿Qué más necesitas?»¹.

Presente en cuanto a su fondo como experiencia humana en todas las tradiciones religiosas y de sabiduría, cultural y temáticamente muerte-resurrección es una categoría propia del judaísmo y más aún del cristianismo. Del judaísmo, porque en él tiene su origen, aunque ello sea en forma tardía, y del cristianismo, porque es en los escritos cristianos canónicos neotestamentarios y en los cristianismos en ellos expresados y que doctrinalmente los siguen, donde el acontecimiento-experiencia muerte-resurrección juega un rol fundador y central. Categoricalmente cristiana, a la muerte-resurrección también, brevemente, la podemos llamar *Pascua*, en la medida en que ésta abarca la muerte-resurrección como categoría, celebración y experiencia. Pascua cristiana, porque también hay una Pascua judía, de la que la cristiana es tributaria, en la medida en que aquélla cultural y religiosamente la precede.

Así considerada, Pascua o muerte-resurrección no sólo es una categoría cristiana sino que, comparándola con categorías funcionalmente semejantes, *homeomórficas* dirá Panikkar, de otras tradiciones religiosas, sería específicamente cristiana, pues cultural y religiosamente hablando la misma no se encontraría en éstas, al menos desempeñando una función tan importante.

Dado su rol central y fundador, las referencias a la misma en los escritos del Nuevo Testamento son muchas, y más que muchas, determinantes y configuradoras del mensaje de dichos escritos, con muchos y diferentes desarrollos, que aquí no podemos ni

¹ *La esencia del zen. Los textos clásicos de los maestros chinos* (Selección, traducción y epílogo de Thomas Cleary), Kairós, Barcelona 3ª ed. 2001, p. 22.

pretendemos abarcar, pero que en su variedad son signo de su riqueza “religiosa”, y toda una invitación a una lectura más allá de las categorías teístas y creenciales en que vienen expresadas. Para el fin de nuestra lectura, no es necesario el control de todos los aspectos de la Pascua en tanto muerte-resurrección, nos bastan algunas expresiones fundamentales, tal como las podemos ver en varias y diferentes proclamaciones y confesiones de fe¹, que nosotros agruparíamos en cuatro niveles:

- a) en la confesión o proclamación de que *Dios resucitó a Jesús, o él mismo resucitó*, en todo caso, la resurrección vista como «elevación» y «exaltación»: Dios resucitó a Jesús de entre los muertos (1 Cor 15, 3b-5), «*Dios le resucitó librándole de los dolores del Hades, pues no era posible que quedase bajo su dominio*» (Hch 2, 24), «*Dios le exaltó y le otorgó el Nombre que está sobre todo nombre*» (Flp 2, 9), Dios «*ha constituido Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado*» (Hch 2, 16); o Cristo mismo resucitó (1 Tes 4, 14), en el sentido de que por sí mismo se levantó;
- b) en la declaración de que a Jesús resucitado algunos hombres y mujeres *lo vieron*, un “ver” que es *revelación*, y de que son *testigos* de que Dios lo resucitó: «*¿Es que no he visto yo a Jesús, nuestro Señor?*» (1 Cor 9, 1); «*que se apareció a Cefas y luego a los Doce; después se apareció a más de quinientos hermanos a la vez...Luego se apareció a Santiago; más tarde a todos los apóstoles. Y en último término se me apareció también a mí...*» (1 Cor 15, 5-8), a Pablo, que de sí

¹ Un problema del que por ahora nos abstraemos pero que queda ahí pendiente y de cuya solución depende el tratamiento que se debiera dar a los textos, es si éstos son genuinamente religiosos o si ya son teológicos, es decir si son símbolos religiosos, que sólo simbólicamente se pueden leer, o si ya es son metadiscurso (teologías) a partir de tales materiales simbólicos y sobre ellos. En esta lectura tomaremos las diferentes textos como expresiones y discurso simbólico.

mismo dice «*Jesucristo es quien me lo ha revelado*», el Evangelio (Gál 1, 12) «*y tuvo a bien revelarme a su Hijo*» (Gál 1, 16). Y en cuanto a ser testigos de que Dios resucitó a Jesús, las declaraciones son incesantes en el libro de los Hechos: «*A este Jesús Dios le resucitó; de lo cual todos nosotros somos testigos*» (Hch 2, 32; 3, 15; 5, 32);

- c) en la forma *radical y profunda, total*, en que la muerte-resurrección de Jesús *nos afectaría* a todos y a todo, a nosotros mismos, a los otros, al mundo, a la historia y al cosmos entero, produciéndose una especie de nueva creación: «*Cristo murió por nuestros pecados*» (1 Cor 15, 3b), en otras palabras, nos salvó; «*por su nombre y no por ningún otro se presenta se presenta éste aquí sano delante de vosotros... Porque no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debemos salvarnos*» (Hch 4, 10b y 12); «*Para que al nombre de Jesús, toda rodilla se doble en los cielos, en la tierra y en los abismos, y toda lengua confiese que Cristo Jesús es Señor para gloria de Dios Padre*» (Flp 2, 10-11).
- d) y en lo que, de acuerdo a Pablo, *el bautismo tiene de realidad mística*, de verdadera y real participación en la muerte-resurrección de Jesús, siendo ya así el bautismo nuestra propia muerte-resurrección: «*¿O es que ignoráis que cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús, fuimos bautizados en su muerte? Fuimos, pues, con él sepultados por el bautismo en la muerte, a fin de que, al igual que Cristo fue resucitado de entre los muertos por medio de la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva*» (Rom 6, 3-4).

Todo ello expresado en las formas más radicalmente para-dójicas, sobre todo en Pablo, y también en Juan: muerte / resurrección (vida), kénosis / exaltación, muerte en cruz /

glorifica-ción, hombre viejo / hombre nuevo, necedad / sabiduría, de condición divina / ahora esclavo y muerto en la cruz, Cristo en la carne / Cristo crucificado, cruz ignominia / cruz gloria, a quien no conoció pecado / Dios le hizo pecado por nosotros, ...

Como decíamos, ante la imposibilidad de abarcarlos todos, estos son aspectos de la Pascua cristiana que nos parecen esencia-les a la misma, tal como ésta ha sido transmitida en los textos neotestamentarios canónicos, y que vamos a leer espiritualmente, simbólicamente, sin suponer verdades ni hacer intervenir creencias, tomándolos únicamente por el valor religioso genuino que simbólicamente expresan. Pero antes quisiéramos recordar algunos datos exegéticos y teológicos bien significativos que, mirados en conjunto, hablan por sí mismos tanto de la relatividad como de la importancia en la religión cristiana de la Pascua o muerte-re-surrección de Jesús como tema específico y que así considerados, en su importancia y relatividad, preparan a nuestra lectura.

Relatividad e importancia de la Pascua —muerte-resurrección— como tema

Al comienzo expresamos que la Pascua en tanto muerte-resurrección se puede considerar una categoría específicamente cristiana, algo bien constatable, en la medida en que el acontecimiento-experiencia muerte-resurrección desempeña un rol fundador y central en los escritos neotestamentarios como un todo y en los cristianismos que en ellos se expresan. Es necesario sin embargo precisar ahora algunos aspectos.

La acotación 'y en los cristianismos que en ellos se expresan' es totalmente intencional, pues hay otros cristianismos, como los expresados en el evangelio de Tomás, la Fuente Q, y añade François Vouga, «*en numerosas tradiciones de los evangelios*», en los que la Pascua como tema no desempeña el papel fundador y

central que desempeña en el conjunto de los escritos recogidos y transmitidos en el canon neotestamentario.¹ En ellos, señala el mismo autor, lo central y fundador es el encuentro con Jesús, su predicación y su persona, no la Pascua. Y en el evangelio de Juan, evangelio canónico y que presenta la muerte y resurrección de Jesús como «elevación» y «glorificación», la idea fuerza que articula su evangelio no es la muerte-resurrección de Jesús o Pascua, es la interpretación que hace de la venida del Hijo de Dios como la encarnación de la palabra de Dios, acontecimiento del que la muerte-resurrección de Jesús como «elevación» es una consecuencia. En el cristianismo o, quizás mejor, cristianismos primitivos la Pascua fue, pues, temáticamente muy importante y a la vez muy relativa, según de qué cristianismo o cristianismos se trate.² Por otra parte, aun en los cristianismos que tienen en común fundamentarse en el mensaje y confesión de la Pascua, las maneras y formas de hacerlo varían significativamente mucho entre sí. Los propósitos doctrinales son diferentes en unos y en otros, y, al servicio de tales propósitos, la presentación del acontecimiento-experiencia de la Pascua puede ir de la sutilidad de un Pablo poniendo el acento en la Resurrección como una experiencia *interior* que transforma todo, persona, vida, relaciones, cosmos, totalmente, espiritualmente, a los relatos posteriores de los Sinópticos poniendo énfasis en aspectos más bien empíricos, como los relatos de las apariciones y del sepulcro vacío.³

¹ François Vouga, *Una teología del Nuevo Testamento*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 2002, p. 239.

² Otro tanto se puede constatar en la historia de la teología cristiana.

³ El énfasis en lo corporal, esto es, la doctrina de la resurrección corporal de Jesús, no sería inocente, ya que estaría cumpliendo una función política, la de legitimar la autoridad en la Iglesia de quienes ya de por sí la tenían y era la de aquellos que «comieron y bebieron con él» (*Hech* 10, 41) y no solamente tuvieron visiones y revelaciones. Ver Elaine Pagels, *Los evangelios gnósticos*, Crítica, Barcelona, 2004, Cap. 1 *La controversia sobre la resurrección de Cristo: ¿Hecho histórico o simbólico?*, pp. 40-67.

En todo caso, el cristianismo fundado en la Resurrección nace de una realidad tan subjetiva y personal, tan íntima y objetivamente inverificable, como lo es la realidad de una proclamación creída: cuando unos hombres y mujeres *tuvieron fe en la palabra* de otros que *dijeron* haber visto al Resucitado, En ese momento y de esa forma nace históricamente el cristianismo, fundado y articulado en torno a la Pascua: creyendo en ella como buena nueva. Un acontecimiento profundamente *histórico*, en la medida en que unos y otros existieron, hombres y mujeres que *dijeron haberlo visto* y otros que *creyeron*, y a la vez profundamente *subjetivo*, en el sentido de experiencial del término, como subjetivo y personal lo es el *decir* el ver y el *creer*.

A la luz de estos pocos aspectos precisados, Pascua es una realidad eminentemente interior, experiencial, personal, temáticamente muy importante en los cristianismos de los escritos canónicos neotestamentarios, a la vez que temáticamente relativa e incluso inexistente en otros, pero que incluso en los escritos donde temáticamente es muy importante la Pascua es presentada como una experiencia de personas concretas. Ahora bien, ¿experiencia de qué?

La experiencia de nosotros mismos

En la teología cristiana siempre se habla de fe en la Resurrección de Jesús, expresión que se retiene aun cuando la teología actual modernizada prefiera hablar de la fe en la Resurrección como de la *experiencia personal* que apóstoles y discípulos tuvieron, y de la Resurrección como de una realidad *real*, aunque no física, no empírica.¹ A esta forma de hablar tan tradicional darían pie a

¹ Es todavía la concepción que tiene de la resurrección un autor como Andrés Torres Queiruga en su obra *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura*, Trotta, Madrid 2003, obra que por lo demás supone un gran esfuerzo en la línea de «repensar» en forma creíble y moderna la resurrección.

numerosos textos neotestamentarios que siempre hablan de creer en la Resurrección *de* Jesús o creer en que Dios lo resucitó y de ser testigos de ello. Según textos y teología se trataría de una *experiencia* de la Resurrección de Jesús, *experiencia personal*, pero de algo objetivo, la Resurrección *de* Jesús.

Pero tanto si se toma como acontecimiento, *Dios resucitando a Jesús*, como si se toma como experiencia, *de* la Resurrección de Jesús, la experiencia de ambos, acontecimiento y experiencia, es imposible, y hay que ser claros a este respecto.

Aparte de que, hablando con rigor, la experiencia *de* algo, por sublime que este algo sea, como la Resurrección de Jesús, no es la experiencia espiritual propiamente hablando, que no es experiencia *de*, sino la experiencia de plenitud en sí misma, o, mejor, experiencia en sí misma plena y total, sin objeto. La experiencia espiritual como experiencia *de* algo o de alguien hace imposible con su objetivismo la experiencia espiritual verdadera. Esto aparte, es literalmente inconcebible tener o hacer la experiencia de que *Dios resucitó a Jesús*. Porque ésta es una manera de hablar, una forma simbólica de expresar la plenitud que el ser humano puede lograr y que hombres y mujeres logran, Dios no actúa y, por tanto, no resucita a nadie, menos aún se puede tener la experiencia de tal supuesta acción. La Resurrección de Jesús ocurre en y desde el momento en el que su vida es plena y es total, en y desde el momento que él vive la vida y vive todo como gratuidad.

Pero de igual modo es imposible hacer la experiencia *de* la Resurrección de Jesús, tanto si se toma como objeto (sentido objetivo del *de*), ya lo hemos expresado, como si se toma como la experiencia que Jesús tuvo de la Resurrección (en el sentido, pues, *subjetivo* del *de*). También en este nivel las experiencias son intransferibles, indesdoblables. La experiencia de otro no es la experiencia de uno. La experiencia de uno es algo que uno tiene

que hacer o sufrir personalmente, nadie la puede hacer ni la hace por otro. La experiencia es nuestra o no hay experiencia nuestra en absoluto. La "experiencia de la experiencia de otro" no es experiencia, es una objetivación.

Como consecuencia de lo dicho, la Resurrección que los textos pascales neotestamentarios expresan como una experiencia *personal* de apóstoles y discípulos no sólo es personal a este título sino que es personal también porque la Resurrección experimentada es la *suya* propia, la experiencia de su vivir pleno y total, no la de Jesús. Esta es proclamada y confesada como la experiencia que abrió el camino, que mostró la posibilidad y realidad de la misma, y en tal sentido constituye no sólo una enseñanza sino también una garantía y una fuerza, una inspiración y una motivación. Y como tal es celebrada y anunciada, pero como la experiencia que podemos y debemos hacer todos. Es un potencial y una presencia, que todos, como el propio Jesús, llevamos en nosotros: nuestro ser más profundo. La Resurrección es también cosa nuestra.

Por los testimonios que han llegado hasta nosotros estamos moralmente seguros de que Jesús, apóstoles y discípulos hicieron esa experiencia¹. En la proclamación, confesión y celebración de la experiencia de Jesús nos viene el testimonio de la propia experiencia de apóstoles y discípulos y hasta cierto punto de las comunidades cristianas de las que los diferentes textos pascales son expresión. Apóstoles y discípulos tuvieron como refe-

¹ Y ésta es la auténtica Resurrección que, así considerada, ocurrió en el marco de sus vidas respectivas. De lo contrario, habría que comenzar reconociendo lo que dice Sanders y como él suponen tantos autores, que: «Estrictamente hablando, la resurrección no forma parte de la historia del Jesús histórico; pertenece más bien a las consecuencias de su vida.». E.P. Sanders, *La figura histórica de Jesús*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 2001, p. 299.

rente la experiencia de Jesús, nosotros tenemos además la de ellos. La experiencia de la resurrección de Jesús, experiencia en y de su vida, puede ser y es incluso una experiencia con la que nos identifiquemos. Pero el reto es el mismo de siempre y para todos: hacer personalmente la experiencia. No es cuestión de fe y de vivir una vida moral, es mucho más que eso, es cuestión de hacer la misma experiencia en las condiciones de vida que son las nuestras. La vida, por mucho que cambie, no ha perdido ni perderá nunca su dimensión absoluta.

En conclusión, sólo queda que lo que se llama experiencia de la Resurrección de Jesús o experiencia *de Dios resucitando a Jesús* no es otra cosa ni tiene otra significación que nuestra propia experiencia de Resurrección, de muerte-resurrección, en definitiva, la experiencia de la dimensión absoluta y total de todo, de nuestra vida, de la vida de todos, de nuestras relaciones y quehaceres, del mundo en que estamos y el que construimos, en una palabra, de toda la realidad. Así es como entendemos nosotros la Pascua en tanto muerte-resurrección, y éste es el contenido presente en los más genuinos textos pascuales aunque expresado en formas creenciales; textos que por ello mismo admiten una lectura no creencial, verdaderamente espiritual pero laica, lectura que procedemos a hacer a continuación.

1. Lectura laica de la Pascua —muerte-resurrección

Una dimensión y experiencia real

Todo, incluido nuestro existir, tiene una dimensión absoluta y puede ser experimentado como tal. Este es nuestro potencial y nuestro destino: hacer la experiencia del absoluto que somos y que es todo. Y esto es una verdad, la verdad más real de todas.

Textos neotestamentarios fundan y subrayan esta realidad haciendo intervenir a Dios: *Dios resucitó a Jesús*; Dios con toda su trascendencia cósmica y con todo su poder, Dios dueño de la

historia y del universo, Dios evidencia. No tenían otra forma superior ni más convincente para hacerlo. Utilizaron el argumento más grande de que disponían en su visión del mundo, el más inapelable, el que para ellos estaba al origen de todo: Dios con todo su amor, sabiduría y poder. Nosotros no necesitamos suponer a Dios ni creer en él. Nuestro recurso equivalente es nuestra convicción en la dimensión absoluta de todo, tal como ha sido testimoniada por tantos hombres y mujeres de toda tradición, cultura y tiempo. Nuestro recurso es la realidad misma como es. Lo absoluto existe, más aún, es la realidad misma vista en su ser profundo. Y nosotros podemos hacer su experiencia. Porque somos absoluto. No hay realidad ni experiencia mayor. En ellas se concentra todo el universo y toda la historia, todo el espacio y todo el tiempo. Es la realidad de la realidad. Donde hay realidad, está ella: siempre, en todo lugar. No hay realidad ni experiencia más real y más total.

Una realidad sin excepciones

La realidad no puede dejar de ser realidad. Su dimensión absoluta nunca le puede faltar, dejaría de ser realidad. Somos nosotros quienes podemos no llegar a percibirla. Pero realidad y dimensión absolutas están siempre ahí y la experiencia de ellas siempre es posible, incluso en las situaciones más degradantes y negadoras de la realidad. Para ello, como decíamos, los textos pascuales neotestamentarios recurren a expresiones paradójicas de una fuerza expresiva extraordinaria.

La más frecuente y que en cierta manera resume todas, es la expresión paradójica *muerte-resurrección* que, superándose en tanto paradoja, se convierte en *muerte-resurrección*, en unión de contrarios.

No hay nada biológicamente más opuesto que muerte y vida. La muerte es lo contrario de la vida, y la vida es lo contrario

de la muerte. Eso es así biológicamente hablando y, por ello, conceptualmente hablando. Pero espiritualmente hablando no ocurre de la misma manera. En la espiritualidad como vida, resurrección significa plenitud, realización plena y total, y muerte, lo aparentemente opuesto, las condiciones de vida que no sólo no parecen conducir a la plenitud sino que más bien parecen negarla, como en el caso más extremo la muerte niega la vida, y en todo caso parecen manifestar su lejanía o su ausencia.

Pues, bien, aun en esas condiciones la experiencia de plenitud es posible, porque la realidad no ha desaparecido ni tampoco la realidad que es nuestra capacidad para percibir lo que en ella hay de dimensión absoluta. Tan posible que por ello radicalmente se la afirma, rescatando así su verdad sin excepciones. Porque si hay una sola excepción, si hay tan solo una situación o condición humana en la que lo absoluto y la gratuidad no están presentes, en ninguna situación o condición humana lo estarán. Lo absoluto estaría ausente en todas. De ahí el interés en afirmar y reivindicar que en la muerte se da la resurrección. Es una metáfora, pero la realidad y la experiencia a la que apunta no lo son.

Recordemos que es el mismo lenguaje metafórico de las Bienaventuranzas, y que en este lenguaje es la realidad negativa, muerte, injusticia, persecución, empobrecimiento, lágrimas, exclusión, lo que valida la plenitud y realización que se afirma y lo que lleva, retando, a preguntarse por el tipo de plenitud de la que se está hablando. Esta no se ubica en el nivel del viviente interesado que somos, hombre «según la carne» en términos paulinos, sometido a procesos de necesidades y deseos. Por esta vía no hay ni puede haber realización plena. La Resurrección, como la felicidad proclamada en las Bienaventuranzas, se ubica en el nivel o dimensión del ser desinteresado, del hombre «espiritual» en términos también paulinos, con capacidad de absoluto, que también somos. De este ser, espiritual, que tiene que dirigir al otro, nues-

tro ser interesado, es del que es cuestión en la Resurrección y en las Bienaventuranzas.

En el contexto de significado que forma lo espiritual, muerte y resurrección ya no se oponen, sino que una es la expresión de la otra, de manera que, tanto más se hace la experiencia de la muerte de lo que Pablo llama «carne», «necedad», «hombre viejo», tanto más se hace la experiencia de la resurrección de uno mismo, de la gratuidad y de la vida. Hasta el punto de que cruz, fuerza, gloria y sabiduría se identifican, como ocurre en Pablo, o la muerte en la cruz es ya elevación y glorificación, como ocurre en el evangelio de Juan. Por ello Pablo dirá que presume de sus debilidades, porque «*cuando me siento débil, entonces soy fuerte*» (2 Cor 12, 10). Hablará de en adelante no conocer a nadie según la carne, ni a Cristo, sino sólo a «Cristo crucificado». Preferirá no hablar en términos de sabiduría humana sino en términos de la «locura» de la cruz. Y la humillación o kénosis, hasta la muerte, y muerte en cruz, será propuesta como el camino ejemplar que siguió el mismo Jesucristo (Flp 2, 6-11) para llegar a la realización plena. En este contexto de significado no sólo la muerte es condición de la vida, de la resurrección, sino que llega un momento en que muerte y vida se identifican y se intercambian.¹

¹ De acuerdo a este contexto de significado, también podría decirse, como hace el Evangelio de Felipe, que es la resurrección, espiritualmente hablando, la que precede a la muerte, y no al revés: «Los que dicen que el Señor primero murió y (después) resucitó, yerran, pues él primero resucitó y (después) murió. Si uno no obtiene primero la resurrección ¿(acaso) no morirá? Vive Dios que éste m[orirá].» (*Evangelio de Felipe*, 10. en Antonio Piñero, José Monserrat Torrens, Francisco García Bazán, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II. Evangelios, Hechos, Catas*, Trotta, Madrid, 2ª ed. 2004, pp. 28-29). Anteponiendo resurrección como experiencia espiritual a la muerte, no es casual sino que es más bien revelador el cambio redaccional que a menudo muestran los escritos gnósticos con respecto a los evangelios canónicos: en efecto, no comienzan por el nacimiento de Jesús para

Una realidad sin excepciones, ninguna experiencia humana donde no se pueda vivir a plenitud y en plenitud, muerte y carencias identificándose con la vida y una existencia plena, he aquí algunas de las grandes enseñanzas expresadas bajo esta gran metáfora de la muerte-resurrección. Como enseñanzas, dicho sea aunque de paso, constituyen un buen ejemplo del aporte espiritual específico que al patrimonio espiritual de la humanidad pueden hacer y hacen las grandes tradiciones religiosas y de sabiduría, en este caso el cristianismo. Se trata de creaciones y hallazgos originales y como tales, complementarios de los aportados por otras, pero nunca repetidos ni sustituibles. De ahí la importancia que no se pierdan. Poder tener como humanidad la convicción tal como es atestiguada en el cristianismo de que toda situación, no importa lo deshumanizante que sea, es portadora de plenitud y de absoluto, es de una riqueza extraordinaria y sumamente fecunda para la propia humanidad en su realización y en la construcción de su proyecto humano.

La realidad validándose a sí misma

Esta es en el fondo la verdadera visión de la historia que, espiritualmente hablando, tiene el cristianismo: la convicción-experiencia de que toda situación humana es portadora de plenitud y de absoluto; convicción-experiencia que le lleva a descubrir toda situación humana como salvífica, vale decir, llena de plenitud y de gracia. No una visión de la historia progresiva y menos aún progresista, esto es, evolucionista, donde por definición habría acontecimientos más plenos que otros, más realizadores, y en donde, en definitiva, serían éstos los que validan a los demás. Esto por una parte, mientras que por otra, habría situaciones y momentos, al parecer los más, tanto en las biografías

terminar en la muerte y resurrección, sino que comienzan justamente al revés, con el Cristo espiritual apareciéndose a los discípulos. Ver Elaine Pagels, *op. cit.* P. 55.

humanas como en la historia de la humanidad, espiritual y salvíficamente carentes, pobres, necesitados. Como si la realidad, incluida la realidad de cada situación humana, no tuviera su plenitud y no fuera capaz de validarse a sí misma. Como si hubiera realidades humanas y realidades sin más, menos reales.

Visto todo en su dimensión absoluta, vista la muerte-resurrección como en los textos neotestamentarios arriba evocados aparece, la realidad, toda realidad, se valida a sí misma en cada momento y en cada situación. En este contexto de significado muerte no se opone a resurrección y como tal no tiene que ser validada por ésta, la muerte es ya resurrección, es vida, y la muerte se valida a sí misma. Hablando con propiedad, no hay muerte, como tampoco hay cruz necesidad. La cruz es necesidad para los que se pierden, dice Pablo, pero no para los que se salvan, para los que han hecho el descubrimiento de su verdadero valor. Para éstos la cruz es «fuerza de Dios» y sabiduría (1 Cor 1, 18). La realidad, repetimos, no pierde nunca su dimensión de absoluto.

A la luz de este contexto de significado, carecen de sentido los esfuerzos teológicos sobrevalorando la resurrección¹. Nos

¹ Así como los esfuerzos que sobrevaloran a Cristo, como es todavía el caso de John S. Spong, por lo demás tan convencido de que hay que desmitificar textos evangélicos como los textos en que se nos narra la resurrección de Jesús y tan comprometido en este trabajo. Al final de su obra *Resurrection, Myth or Reality?* San Francisco, HarperCollins, 1994, en el Cap. 19 de la misma dirá: «La línea ya está trazada y sólo hemos de decidir si queremos traspasarla por la fe o si rehusamos dar ese paso y nos apartamos de esta tradición», «o Cristo es la fuente de resurrección que está dentro de nosotros o debemos confesar, honestamente, que hemos llegado a perder la fe en él». Ver dicho capítulo *Pero, ¿qué ocurrió realmente?. Una reconstrucción especulativa*, en **Cuadernos de la Diáspora**, N^o, 18 (Mayo-Noviembre 2006), p. 132. Su sobrevaloración es más clara cuando, citando una lista elocuente de grandes estudiosos, católicos y protestantes, del Nuevo Testamento, también como ellos y con ellos no hace abandono de la Iglesia casa de

referimos a los más antiguos y clásicos presentando la resurrección en una doble función, por una parte en la función de fundamentar y validar la fe, según la expresión de Pablo de que «*si Cristo no ha resucitado, vana sería nuestra fe*» (1 Cor 15, 17), por otra, en la función de salvar y redimir: muriendo y resucitando por nosotros Jesús nos habría librado de nuestros pecados; argumentos que llegaron casi hasta nuestros días. Pero también a los esfuerzos actuales presentando la resurrección de Jesús como la validación que Dios hizo de su vida y sobre todo de su muerte, o como el acto liberador supremo, en virtud del cual cruces y muertes habrían quedado eliminadas: Jesús habría llevado la cruz para no haya más cruces, en todo caso en solidaridad con las víctimas de la historia y para hacerles justicia, abriéndoles un tiempo y condición nuevos, que además serían eternos¹.

Es evidente en ambas series de esfuerzos y de argumentos una sobrevaloración, por así decir, de la resurrección, y en esa misma proporción, una valoración no espiritual de la vida, temporal como es, y de la muerte. Vida y muerte no tienen valor en sí, no son portadoras de plenitud y de gracia, de gratuidad, necesitan de que la resurrección las revalorice y las valide. Esta no sería la vida y la muerte en toda su plenitud y totalidad, no sería la propia vida y la propia muerte vistas en su dimensión de absoluto, sería otra cosa, otra realidad, un acontecimiento posterior, el único con dimensión de absoluto, éste sí, capaz de validar lo que de bueno y justo le ha precedido. Se trata de una visión o visiones supuestamente teológicas, que sin embargo siguen mirando vida, cruz y muerte «en la carne», como decía Pablo, con el ojo de la

su fe, porque identifica fe con no abandonar la Iglesia cristiana, y no abandonar «la adoración de Jesús como Señor» (*Ibid.*, p. 133)

¹ Ver A. Torres Queiruga, *op. cit.*, p. 324: «sólo la resurrección puede ofrecer una salida a “la nostalgia de que el verdugo no triunfe definitivamente sobre su víctima”.»

carne y de la mente, como dicen los místicos, interesadamente, pero no con el ojo del Espíritu.

Detrás de los esfuerzos actuales parece haber otra razón más. Y es una necesidad de superar el escándalo que al parecer produjo, y veintiún siglos después sigue produciendo, a los creyentes la muerte de Jesús, la forma como murió, aparentemente de fracaso¹. Otra vez, mirada su muerte «en la carne», al modo humano, sería un fracaso, necesitando de una resurrección, realizada además por Dios, que la valide, y con la muerte así validada, toda la vida. ¿Pero se necesitará de tal validación? Cuando se ha descubierto que la vida es plenitud y se la ha vivido así, ¿se necesita de otra validación más que la vida misma? ¿Jesús necesitaría que Dios lo resucitase para validar su experiencia de «yo y el Padre somos uno» (Jn 10, 30)? Cuando la muerte es resurrección, ¿necesita todavía de otra resurrección para ser resurrección? Cuando algo en lo más profundo del ser de la persona, allí donde todo es uno, donde no hay dualidad, es verdad, porque es experiencia, ¿se necesitará de un reconocimiento social e histórico para sea verdad?

Transformante y envolvente

Cuando se hace la experiencia de que todo es plenitud, incluidas las situaciones más inhumanas, todo aparece transformado. Y es que todo es visto en su dimensión de absoluto, produciéndose una especie de inversión de valores. Lo que antes se veía como exitoso y envidiable, ahora se ve como profundamente carente de valor y sin ningún interés. Y al contrario, como ya vimos, las lágrimas se tornan en alegría, la tristeza en felicidad y la muerte

¹ Como la casi totalidad de teólogos, así se expresa también Torres Queiruga: «la muerte en la cruz no fue lo último, sino que a pesar de todo sigue vivo, él es persona; y que, aunque de un modo distinto, continúa presente y actuante en la comunidad cristiana y en la historia humana», *Op. cit.*, pp. 308-309.

se convierte en vida. Se transforma uno y se transforma la manera de ver a los demás. Es bien significativa a este respecto la confesión de Pablo; «*en adelante, ya no conocemos a nadie según la carne. Y si conocimos a Cristo según la carne, ya no le conocemos así*». Porque, sigue diciendo, «*el que está en Cristo —nosotros diríamos, el que ha hecho la experiencia de lo absoluto de todo y está en ello— es una nueva creación; pasó lo viejo, todo es nuevo*» (2 Cor 5,16-17). Pasó lo viejo, el hombre viejo y sus relaciones, por ejemplo la distinción entre hombre y mujer, griego y judío, hombre esclavo y hombre libre (Gál 3, 28); pasó el mundo y la historia, y sólo queda lo nuevo, que es todo, porque ahora todo es *nuevo*, o *uno*, como dirá también Pablo en ese mismo pasaje, y a lo que realmente estamos asistiendo es, como lo presenta Juan en su evangelio, a una nueva creación.

La transformación es tan total que resulta y es envolvente. Nosotros somos parte de ella. La realidad transformada es más grande que nosotros, desbordándonos infinitamente por todas partes. Como también podemos decir que nosotros somos esa misma realidad, de acuerdo a la gran verdad vedanta *tat tvam asi* (¡tú eres eso!). En cualquier manera que nos expresemos, es una realidad sin centro ni límites. En cualquier dirección que se la mire, si de dirección se puede hablar, todo es céntrico y es infinito, y es céntrico e infinito porque todo es nuevo, todo es creación sin principio ni fin.

Nada extraño que una transformación así trascienda todo empirismo, así como toda categoría de espacio y tiempo. Buena prueba de que su realidad es de otra naturaleza. Se da en nuestra realidad contingente, porque es la única que tenemos, se da en el espacio y en el tiempo, porque ello ocurre biográficamente en nuestras vidas, tal como transcurren en el espacio y en el tiempo, pero su naturaleza no es contingente ni se deja aprehender en categorías de espacio y tiempo. Es una experiencia de absoluto y

absoluta en lo que sin embargo es contingente y espacio-temporal, en nuestra realidad tal como existe. De ahí que, como no sería correcto ubicar para después de la muerte física la resurrección-experiencia de lo absoluto que podemos y debemos hacer aquí y ahora, tampoco es correcto posponerla históricamente en etapas futuras supuestamente más liberadoras, más humanas. Porque la plenitud de todo y su posible experiencia se dan aquí y ahora. La resurrección como experiencia de plenitud y de absoluto no es algo que nos espera, está ya presente en la realidad y en nosotros.

Una realidad presente

Este es el gran significado del bautismo, como lo enfatizó Pablo; otra gran metáfora paradójica, como la de muerte-resurrección, solamente que esta vez dinámica, esto es, expresando la metáfora mediante una acción, un ritual, y con un énfasis particular en el tiempo presente.

En la expresión paradójica muerte-resurrección veíamos enfatizada toda situación, por inhumana que ésta fuera, como una situación de resurrección, de plenitud y de vida, sin enfatizar un tiempo especial. El énfasis venía puesto en toda situación humana. Con el bautismo Pablo privilegia el presente, lo ya acontecido y que sigue aconteciendo ahora y aquí: *«¿O es que ignoráis que cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús, fuimos bautizados en su muerte? Fuimos, pues, con él sepultados por el bautismo en la muerte, a fin de que, al igual que Cristo fue resucitado de entre los muertos por medio de la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva»* (Rom 6, 3-4). En otras palabras, por el bautismo la muerte-resurrección es una realidad que está aconteciendo ya. Con consecuencias todavía escatológicas en el pensamiento de Pablo, *«Porque si nos hemos hecho una misma cosa con él por una muerte semejante a la suya, también lo seremos por una resurrección semejante»* (Rom 6, 5), *«Y si hemos muerto con Cristo, creemos también que*

viviremos con él» (Rom 6,8). Pero su énfasis en el presente es sumamente claro y revelador.

«Bautizados en su muerte», «sepultados por el bautismo en la muerte», «hechos una misma cosa con él por una muerte semejante a la suya», «sabiendo que nuestro hombre viejo fue sepultado con él, a fin de que fuera destruido este cuerpo de pecado y cesáramos de ser esclavos del pecado», «su muerte fue un morir al pecado, de una vez para siempre; mas su vida es un vivir para Dios», son muchas expresiones y muy cargadas valóricamente en tan poco espacio (Rom 6, 3-11) para enfatizar la muerte-resurrección como una *realidad* y de la que por el bautismo se está *ya real y verdaderamente* participando. En este texto paulino, como en otros, la muerte-resurrección no es una realidad físico-escatológica, a darse al final de la vida, es una realidad interior, espiritual, experimentada como una transformación total, moral y personal, a darse aquí y ahora. Y a partir de ella es que argumenta Pablo.

Así como muerte y resurrección son dos realidades biológicas y conceptualmente opuestas que contrapuestamente unidas permiten construir una gran metáfora paradójica al servicio de la muerte del yo que resulta en vida, el bautismo como acción simbólica, con sus dos momentos de oposición total, de inmersión-desaparición en el agua y salida de la misma, expresa también, y en ello en forma actuada, la misma experiencia de muerte y vida, incluso de manera más tensa. La inmersión en el agua sin salida de la misma sería la muerte, y la salida es la vida. Se trata de la misma experiencia pero en dos pasos, por así decir, el primer paso, el de la inmersión (muerte) y salida vida, resurrección), y el segundo, el de la inmersión (participación en la muerte de Cristo) y el de la salida (participación en la resurrección). Lo que llama profundamente la atención es que, como en los rituales afines de las religiones místicas, la participación que se da en la muerte-

resurrección de Jesús tiene lugar en esta vida, no al final de ésta y menos aún en otra vida, suponiendo la realidad de la participación una reinterpretación de la muerte-resurrección de Cristo.

En efecto, aquí la muerte y resurrección de las que se participa no es la muerte física de Jesús ni la vida, «pneumática», que seguiría a su muerte. Aquí muerte de Jesús significa morir al pecado, y resurrección es vivir para Dios, según la expresión casi literal de Pablo (Rom 6, 10); todo ello como experiencia a vivir aquí y ahora. De esta muerte y resurrección es de las que se participa por el bautismo, porque ésta es la muerte y la resurrección que el bautismo como gran metáfora en acto expresa y a la que ritualmente introduce. Lo que tiene lugar en el bautismo es un cambio radical y total en la condición humana: *«nuestro hombre viejo fue crucificado con él, a fin de que fuera destruido este cuerpo de pecado y cesáramos de ser esclavos del pecado»* (Rom 6, 6). Algo bien presente y actual.

Pablo enmarcó esta enseñanza, como otras, en el marco religioso que era el suyo, un marco teísta y salvífico-redentor, de Cristo mediador, pecado, plan de Dios, bautismo..., del cual nosotros no tenemos necesidad. De ahí su lectura religiosa que, aun enfatizado la dimensión experiencial de las mismas, muestra como creencial y ritualmente necesarias tanto la muerte y resurrección de Cristo como el bautismo. Aunque no deja de llamar poderosamente la atención el hecho de que, aun dentro de este marco, la mentada participación en la muerte y resurrección de Cristo no es, en definitiva otra cosa, que nuestra propia muerte y resurrección aquí y ahora, nuestra muerte al pecado y la vida en novedad y libertad que de ahí resulta.

Una lectura laica es la que resalta este aspecto: la muerte-resurrección que ocurre en nosotros cuando hacemos la experiencia del absoluto de nuestro existir y de todo, porque como tal

aparece, como un paso de la muerte a la vida, de la ceguera a la luz, de la esclavitud a la libertad, como un nacer de nuevo. De hecho el bautismo en tanto que ritual no añade nada a la experiencia, que se da de previo. Y de hecho ésta se da, o el bautismo no la crea. Ni la crea ni la suple. La experiencia del ser absoluto y total que somos y es todo es lo que el bautismo expresa y celebra.

En el fondo, como sucedía en el caso de la contraposición muerte-vida que se resolvía en una continuidad e identificación muerte-vida, también en el bautismo, en última instancia, no hay muerte, sólo vida. Porque a lo que se muere es al hombre viejo, a lo que en realidad ya está muerto, a lo que sólo tiene una existencia apariencial y vacía, a lo que no es. Aunque hay que reconocer que, a diferencia también de la metáfora paradójica muerte-resurrección, el bautismo expresa más fuertemente lo que en ellas hay de oposición. No hay en el bautismo una metáfora como las de las Bienaventuranzas: «felices» vosotros los pobres, «felices» los que tenéis hambre, «felices» cuando os odien, injurien y persigan,... Lo que el bautismo proclama no es la continuidad y simultaneidad sino el cambio: lo que en él ocurre es un nacimiento, de lo que él surge es una nueva criatura.

1. Pascua, un ser y vivir nuevos

Hoy la Pascua como fiesta y celebración cristiana ya no es la fiesta y celebración que culturalmente fue. Su carga simbólica, tan rica en la cristiandad agraria, ya es solo un dato cultural del pasado. Es un símbolo "cultural" ya muerto, que no dice ni representa nada en la nueva cultura. En el pasado, con sus elementos de luz, agua, comidas, primavera y resurrección, fue la celebración por excelencia de la vida y de la comunidad en su profunda unión con la tierra y con las estaciones. Por muchas razones, sobre todo porque nuestra cultura ya no es más agraria, la Pascua como celebración y como fiesta ya no puede tener ese significado para nosotros, ni social ni individualmente. Si algún significado puede tener es el que le descubrió ya Pablo, un significado

personal y profundo, el más personal y profundo, el del cambio existencial que se da en nosotros cuando descubrimos y hacemos la experiencia de la plenitud y gratitud de todo.

Pablo aun en su marco teísta y creencial cristiano no se cansaba de enfatizar lo nuevo y de llamar a vivirlo. No podía proceder de otra manera, porque ésta era la forma que para los «resucitados» asumía en adelante la vida. Era una cuestión de vida, no de moral, aunque así suene a veces. De ahí su llamado y exhortación reiterada; «si han resucitado con Cristo, busquen las cosas de arriba, donde se encuentra Cristo,... piensen en las cosas de arriba, no en las de la tierra», «hagan morir lo que les queda de vida "terrenal", «pónganse el vestido nuevo, como conviene a los elegidos de Dios» (Col 3, 1-2, 5 y 12). En la primera carta a los Corintios, y a propósito de un miembro de la comunidad a quien por su conducta de escándalo pide lo expulsen, aprovechando elementos rituales de la Pascua dirá: «Echen, pues, fuera esa levadura vieja, para que sean una masa nueva. Ustedes son los Panes sin levadura de la Pascua Nueva, en que Cristo fue crucificado. Celebremos pues la Pascua; no más levadura vieja, que es la maldad y la perversidad; tengamos más pan sin levadura; o sea la pureza y la sinceridad» (5, 7-8).

En la carta a los Filipenses dirá que, en comparación con el descubrimiento que hizo, haber conocido a Cristo, el resto de vida no le merece ningún valor, lo da por pérdida: «todas esas ventajas que yo tenía, las consideré pérdidas, en comparación con la gran ventaja de conocer a Cristo Jesús, mi Señor. Por su amor, acepté perderlo todo y lo considero como basura con tal que pueda ganar a Cristo, y encontrarme en él desprovisto de la justicia que viene del cumplimiento de la Ley, pero rico de la justicia que nace de la fe en Cristo» (3, 7-9).

Un marco laical espiritual, para interpretar y vivir la espiritualidad, es por definición un marco profundamente expe-

riencial, sin creencias. En este marco las creencias, religiosas o laicas, caen por su propio peso o, mejor, totalmente faltas de peso, de valor. Pero la Pascua personal como experiencia no cae y tampoco, si se quiere hablar así, como celebración y fiesta íntima, al contrario, renace. Renace y nunca se extingue. Es la fiesta perenne del espíritu; del espíritu y del cuerpo; de toda la vida. Es la fiesta del existir y vivir nuevos. No hay lugar aquí para lo viejo, éste ha sido echado afuera, no existe, se ha muerto a lo viejo, que ha quedado «crucificado», a la forma de vida egocentrada e interesada como forma de vivir, que ya no tiene sentido. La vida es sólo mirar a donde está lo profundo, lo real, lo gratuito, lo absoluto, que de hecho está siempre y en toda la realidad, descubrirlo y vivirlo. La vida es ver «todo eso que viene ahí» y hacer la experiencia de que nosotros somos «eso». La vida es una novedad inagotable, una celebración, una fiesta, una Pascua, «nuestra Pascua», la de todos y cada uno de nosotros y la de toda la creación.

La Pascua es la fiesta personal perenne del nuevo ser y vivir, ambos por naturaleza inagotables. Es la fiesta de la ganancia absoluta, de haber ganado la vida y todo en toda su profundidad.

SESIÓN DE TRABAJO

En su presentación Amando Robles sintetiza los resultados de la lectura del símbolo de la Pascua cristiana, a través de algunos textos, especialmente en los escritos de Pablo y sus anuncios de un acontecimiento que afecta a todos y a todo. Robles sitúa al símbolo muerte-resurrección entre aquellas experiencias paradójicas que, en sí, no describen nada. La paradoja no describe; apunta a una realidad radicalmente paradójica: la de que toda realidad y situación humana es plenitud, es presencia plena,

gracia. Ha elegido este tema central del cristianismo para poder analizar la diferencia entre el relato como descripción de unos hechos y el texto en su poder simbólico, apuntando a una experiencia inexplicable. Paradoja que habla de experiencia paradójica: la de una vida plena y total en toda realidad y situación humana, sean cuales sean las circunstancias. No hay situación, ni tan siquiera la muerte, en que el existir no sea pleno.

Así la lectura simbólica del texto será un ejercicio que desemboque en la experiencia misma de plenitud, no en la experiencia "de" algo, como la resurrección de Jesús, sino más allá de cualquier experiencia "de algo". Lo que se nos está diciendo es que esta dimensión absoluta existe, lo mismo que su experiencia, y ambas son la realidad y la verdad más real y verdadera de todas las realidades y verdades. Espiritualmente hablando, la visión que se está transmitiendo sería la convicción-experiencia de que toda situación humana es portadora de plenitud y de absoluto, por tanto, que estamos ante una realidad-situación que se valida a sí misma, no necesitando de ninguna otra realidad-situación posterior. En esta visión-experiencia, la muerte es ya resurrección, no necesita de resurrección para validarse. La vida de Jesús fue realización plena, y también su muerte. No necesita la validación de una resurrección posterior para validarse sino que es esa vida, y esa muerte, que "son" en sí mismas resurrección, es decir, plenitud.

La lectura simbólica no es lectura de una concatenación de hechos; es en la conjunción de estos hechos, en las pinceladas de una misma imagen inmediata, donde se sitúa la fuerza del mensaje. Un mensaje que nos habla de la experiencia de la muerte del yo y de la resurrección de su ser profundo; todo muere y resucita con él, experiencia de transformación total, de todo, envolvente: se sentirá parte de esa transformación o, mejor, será la transformación misma, la plenitud. La lectura es ya lectura sin objeto, experiencia inmediata, plena.

José M^a Vigil será el primero en intervenir y sus reflexiones situarán el debate en hasta qué punto un texto, un símbolo, tiene una única lectura simbólica, espiritual. Sintetizaría el esfuerzo de lectura de Robles como una muestra de que lectura simbólica es lectura: 1. sin creencias, 2. con sentido espiritual. Es en esa segunda parte en la que tiene reparos. La interpretación que Robles hace de la Pascua le parece una "paráfrasis existencial espiritualizada de la vida humana". Para llegar a ese resultado, "¿hacían falta esas alforjas?", ¿hacía falta el mito para llegar a eso? Sin muerte-resurrección, sin Pascua, esa vida plena también podría darse; de hecho ha habido cristianismos que no han considerado la resurrección y contemplan la misma "vida plena". Esa plenitud tiene consistencia en sí misma, no surge de la Pascua, está ahí, con o sin la imagen de muerte y de vida. Si algo le aporta a Vigil la imagen de muerte-vida es de otro orden, del orden del amor-justicia. Y esa es también lectura espiritual. Y ahí está el tema que se le ha hecho evidente con la lectura de la ponencia y que quiere plantear.

Ve que hay, como mínimo, dos grandes líneas de espiritualidad y que los participantes del encuentro se moverían en una de ellas: la espiritualidad como contacto con lo Absoluto, silencio de sí, vacío... No tiene nada en contra de ella. Pero hay otra: la experiencia de Absoluto no como vacío sino como amor-justicia. Y desde ésta, la Pascua habla otro lenguaje, ofrece otras perspectivas, tan sin creencias, tan experienciales como las de Amando. Pero no son las mismas.

Villar recoge el guante e insiste en ello: la lectura de Robles ofrece frutos importantes, pero no totaliza la experiencia pascual de la humanidad. En el cara a cara con la debilidad, con el ser humano machacado, no será esa la lectura que más le sirva.

La respuesta de Robles va en la dirección de que si hay experiencia de Absoluto, ésta abarca todo, vida y muerte, grandeza y miseria, nada queda fuera. En ese sentido, espiritualidad hay una, porque es vía de reconocimiento de lo Único que es. Habrá caminos, eso sí, distintas formas de proceder, pero espiritualidad una (que se resumiría en: gratuidad y no-dualidad o experiencia de Uno, unión, Absoluto).

La reflexión procura profundizar en este punto, aclarar dónde están las dificultades, avanzar algún paso en un tema que, de una forma, aparece como recurrente. Vigil explica que a lo largo de estos años de encuentros él ha logrado asumir y comprender que hay otras espiritualidades posibles, aparte de la "opción por el pobre". Estaría esa vía, más "oriental" o al estilo de la mística clásica en: silencio, apaciguamiento de la mente, experiencia no-dual, identificación con lo Absoluto... Pero la experiencia espiritual de los pueblos indígenas americanos aporta otros valores: identificación con la Tierra, con el cosmos. Y todavía habría otra, aquella experiencia espiritual que la teología de la liberación formuló como la identificación con Dios (con ese Absoluto) por la práctica de la justicia. No es sólo amor, sino clamor contra la injusticia, opción por los injusticiados; espiritualidad que suscita indignación ética ante la injusticia.

El "bando europeo" de la mesa cree que la distancia no es tanta como la que dibuja Vigil. Siempre y cuando el concepto de pobreza llegara a alcanzara a las distintas pobrezas de la humanidad. Y no sólo los punzantes escenarios de pobreza material. Hay otra pobreza humana no menos grave, no menos urgente, la del vacío total de sentido, de calidad humana, de valor. La pobreza del completo desmantelamiento axiológico y espiritual. Hay una pobreza de la que se muere y hay otra pobreza de la que se muere en el espíritu y con la que se mata. No se trata de la "enfermedad del rico", como en algunos momentos parecen ver desde

el otro lado de la mesa, como el que engorda por demasiado comer. No; se trata de otra grave consecuencia del cambio del sistema socio económico, se trata del impacto cultural propio de la transformación de los sistemas, del tránsito de un mundo de realidades a otro. Se trata de investigar cómo poder ofrecer algo axiológico y espiritual digerible en las nuevas condiciones. En esas y no en otras.

Si por parte de los de la "opción por el injusticiado" llegaran a intuir la gravedad de la situación, este otro tipo de dolor y de miseria, quizás verían que las opciones alrededor de la mesa están mucho menos alejadas de lo que pueda parecer. Por distintos que sean los lenguajes, las formas, las dedicaciones.

Varias intervenciones mostraron una cierta resistencia a equiparar "pobrezas", aún sin poner en duda la sinceridad de la dedicación de los preocupados por la peculiar pobreza del primer mundo. Y aún situando todas las pobrezas en el mismo plano, estaríamos ante lugares epifánicos bien distintos, y por vías de compromiso bien distintas. Una concepción conlleva el punto de encuentro (la Presencia) en el pobre; la otra lo sitúa quizás, en el "otro" que es también pobre, aunque con otro tipo de pobreza, no menos grave.

No hay "espiritualidades" –también se dijo- pero sí hay un "camino estrecho" que puede recorrerse por vías distintas, pero que van a parar a lo mismo. Al el interés gratuito por la realidad, por el existir; interés absoluto, entregado, que no busca nada para sí. Eso aceptado, en las dedicaciones de unos y otros habrá aciertos y errores, pues siempre se trata de opciones de unos sujetos que todavía van de camino.

Este tema ocupó gran parte del debate y de las intervenciones, en algunos momentos más como crítica a la lectura

planteada por Robles, en otros más como interrogantes sobre los criterios de "validez universal" de los resultados de una lectura. Y éste fue un punto que también se quiso poner de relieve especialmente: son cuestiones que no se habrían planteado si no se hubiera hecho el esfuerzo concreto de trabajar a partir de textos y símbolos clave. Es gracias al trabajo de campo que están pudiendo surgir las dificultades.

Y la dificultad que Guy Giménez planteó a Robles a raíz de la ponencia fue de otro orden radicalmente distinto. Le parece que el esfuerzo de Robles está muy motivado, demasiado quizás, por la preocupación por que "alguien" corrija el rumbo. Le parece que está poniendo mucho esfuerzo en rescatar el texto de la lectura descriptiva y fijada del relato de la resurrección, la lectura de la institución eclesiástica. Y como la relectura la lleva a cabo desde los parámetros de esa peculiar cruzada, el resultado a él, Guy, le queda muy lejos. Giménez pide a los participantes que hagan un doble esfuerzo para no quedar rehenes de su propio trabajo y de su propio entorno. Si no, no serán capaces de ofrecer algo con sentido a una población que está muy alejada de esas batallas.

Robles agradece el toque de atención y reconoce que no le debe faltar razón a Giménez, pues es verdad que lleva una peculiar cruzada. No tanto con las jerarquías o la organización institucional, como con sus compañeros y amigos, a los que desearía transmitirles que un "estado del bienestar corregido" no es equivalente a "vida plena". Que el esfuerzo por corregir la marcha del mundo es uno, y la plenitud de la existencia otra. Por mucho que una persona pueda vivir ambos ámbitos, son dos y hay que diferenciarlos. Porque cada uno dispone de sus instrumentos propios y peculiares de trabajo. ("Y a mí me suena a que estás buscando neumáticos aptos para una carreta" –le comenta Guy, y la imagen trae otras imágenes, y las risas calman los ánimos.)

Interviene Bhakti Das quien retoma la alusión de Robles al bautismo (inmersión-muerte en el agua, salida de la misma-vida) como la paradoja, el símbolo, hecho acción, ritual. Robles decía que el ritual no crea, no añade nada a lo que ya es. No hay una realidad nueva sino experiencia de la plenitud que ya es, siempre, en todo lugar. Bhakti Das lo compara con la ceremonia de consagración del renunciante. Quien decide dedicarse a la búsqueda y sólo a ella, entra desnudo en el Ganges y a su salida le cubren con la túnica naranja del sanyasin. El gesto no añade una nueva naturaleza, pero ayuda a la experiencia de lo que ya se es, a vivir en ese renacer constante.

Y, finalmente, Corbí sintetiza cómo ha visto él la aportación de Amando Robles. Recuerda que ya desde el primer Encuentro se apuntó a la necesidad de llegar a poder hacer una lectura puramente simbólica. La exposición de Amando ha sido una demostración de haberlo conseguido. Pero falta todavía trabajo por hacer. Falta profundizar en esa visión; estudiar cómo hacerla llegar a cuantos más mejor; estudiar cómo hacerla fácil y obvia; estudiar cómo se puede sacar de las grandes tradiciones así leídas cualidad humana para nuestras nuevas sociedades industriales desmanteladas axiológicamente. Ésta es una tarea realmente importante y urgente.

El mito de “muerte/resurrección” es el mito central agrario, que estaba presente en todas las culturas del próximo oriente y que circulaba por todo el imperio romano en las religiones místicas. Pablo conformó el movimiento de Jesús con ese molde cultural. Para las sociedades agrario-autoritarias en las que se propagó el movimiento de Jesús, el mito fue sistema de creencias y programa colectivo. Hoy ya no es para nosotros ni una cosa ni otra. Pero sí es un potente símbolo espiritual.

La experiencia de muerte es la experiencia del silenciamiento completo del yo. La experiencia de resurrección es una experiencia sin objeto porque es “una experiencia no-experiencia” del Absoluto en nuestra propia interioridad. Es la experiencia de la dimensión que está más allá de toda dualidad, de la dimensión de la no muerte, de la plenitud que está más allá del vivir y del morir.

Robles remarca que si en la muerte no se da la experiencia de Absoluto, no se da en ninguna parte. Esa es una expresión muy vigorosa –subraya Corbí-. Toda situación, incluso una muerte como la de la cruz, es portadora de absoluto y no requiere validación posterior. Toda realidad, se presente como se presente, se valida a sí misma. Muerte y resurrección no son algo externo, sino interior. Lo que muestra Amando con su lectura es que para comprender la potente significación y la función que el mito de la “muerte y resurrección de Jesús” tiene en la vida espiritual, no es necesario ni ser creyente, ni siquiera ser teísta. Eso es una lectura puramente simbólica de los grandes textos de las escrituras.

Lectura puramente simbólica....Ensayos prácticos

**APUNTES PARA UNA LECTURA
SIMBÓLICA DEL CÓRAN
Del “Día de *Alast*” al “sello de la profecía”
Halil Bárcena**

A manera de introducción: descubriendo el islam

Antes de entrar a comentar en detalle, y desde una perspectiva netamente simbólica (sufí, me atrevería a decir), los dos pasajes coránicos escogidos para la ocasión, a saber: a) el llamado *mīlāq*¹ o “compromiso preeterno” (designado por algunos místicos sufíes mediante la expresión “Día de *Alast*”) y b) el concepto de *jatm al-rusl* o “sello de la profecía”, referido a la figura de Muḥammad, profeta del islam; antes, digo, quisiera hacer unas consideraciones previas, de carácter general, a propósito de la naturaleza del *Corán*, en tanto que texto sagrado del islam, así como de lo que, de forma más genérica, podríamos denominar el fenómeno coránico.

Persigo con estas breves consideraciones introductorias facilitar la comprensión del tema central que nos ocupa, que no es otro que la posibilidad de plantear una lectura estrictamente simbólica de los textos fundacionales de las diversas tradiciones religiosas y espirituales, en este caso el *Corán* islámico, tal como viene abogando Marià Corbí con empeño, los últimos años, y con él el grupo de trabajo reunido anualmente en Can Bordoi. Una lectura simbólica que resulte aceptable y, por ende, operativa (espiri-

¹ Pronúnciese *mīzaq*, acentuando la segunda sílaba. A la hora de transcribir la terminología árabe, he seguido el sistema de la revista *Al-Qanṭara* (en curso de publicación desde 1980), del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid

tualmente hablando), para el conjunto de hombres y mujeres de nuestra atribulada, cambiante y convulsa contemporaneidad; una lectura simbólica que pueda, al mismo tiempo, conectar con nuestros jóvenes, hijos de la revolución digital¹, y despertar su interés por la dimensión espiritual -¡cada vez siento más incomodidad ante dicha expresión!², más allá de creencias, sumisiones, dogmas religiosos e incluso dioses, ya sean éstos los de siempre o los de nueva factura.

Por otro lado, creo oportunas estas notas introductorias, dada la creciente nebulosa que cubre todo cuanto tiene que ver con el islam, hoy abordado casi unánimemente desde una perspectiva sociológica y política, pero casi nunca desde el ámbito de lo estrictamente espiritual, en el que el *taṣawwūf* o sufismo, su dimensión mística, profunda, interior, ocupa, qué duda cabe, un lugar de privilegio, en la medida que constituye una de las grandes aventuras espirituales de la humanidad.

Aún hoy, cuando se piensa en el oriente islámico, se sigue haciendo aplicando los viejos (y no tan viejos) clichés, varados en el subconsciente occidental desde el periodo medieval y tozudamente renovados y reforzados por los orientalistas europeos del siglo XIX e inicios del XX. Lamentablemente, todavía tendemos a mirar al Islam con estereotipos demasiado frágiles.

¹ Toda reflexión hoy sobre la lectura, y más tratándose del caso de libros religiosos y espirituales, preñados como están de una rica polisemia, no puede mostrarse ajena ante un hecho de una enorme trascendencia: el colapso de un modelo educativo que durante dos mil años ha funcionado en torno a un paradigma hoy ya casi caduco, que tenía al libro como base y fundamento del proceso de aprendizaje

² Comparto la inquietud de José María Vigil cuando afirma: "*Espiritualidad, decididamente, es una palabra desafortunada (...) la palabra misma evoca, por su propia etimología, contenidos de infausto recuerdo*". Cfr. José María Vigil, "La coyuntura actual de la espiritualidad", Éxodo nº 88, abril 2007, pp. 4-11. Con todo, la palabra espiritualidad, si bien no acaba de expresar cuanto quisiéramos afirmar con dicho término, sí que nos distancia lo suficiente del mundo rancio de la religión del que nos pretendemos alejar

Nadie en la actualidad es indiferente a la presencia masiva del islam en el espacio público, tanto local como internacional, vía los *mass media*, pero ello no siempre se traduce en un mejor entendimiento y comprensión de la que numéricamente es la segunda religión de la humanidad. Se da la paradoja de que cuanto mayor es la información que poseemos sobre el islam menor es el conocimiento certero que tenemos sobre él, más opaco se nos vuelve. Como bien supo ver el intelectual palestino Edward W. Saïd¹, los medios de comunicación de masas *cubren* el islam, en el doble sentido de la palabra: lo cubren informativamente hablando, cierto es, al dar cuenta de los acontecimientos que tienen lugar, pero al mismo tiempo nos lo velan, anulando de esta forma su pluralidad y los múltiples matices de los que está hecha la realidad islámica (de hecho, toda realidad). Porque, efectivamente, el islam en modo alguno es homogéneo. Las distintas culturas islámicas no son uniformes ni entre ellas, ni en el interior de cada una de ellas; jamás lo han sido.

De otro lado, lo islámico siempre se nos es presentado en sus aspectos y elementos conflictuales y amenazadores -¡que los hay y no son pocos, no nos engañemos!-, con lo que la desconfianza y el recelo, lejos de ser mitigados, se acrecientan día a día². Y es que ya se sabe que mientras el bien es silencioso y discreto, el mal es siempre mucho más ruidoso y vociferante y llama más la atención.

Quiero advertir desde el inicio que la lectura coránica que propongo en estas páginas es, primero de todo, y tal como ya he avanzado, puramente simbólica, en concordancia con el espíritu

¹ Cfr. Edward W. Saïd, *Cubriendo el Islam. Cómo los medios de comunicación y los expertos determinan nuestra visión del resto del mundo*, Barcelona: Debate, 2005 [Primera edición inglesa, 1981]

² El acercamiento europeo y occidental al islam ha oscilado históricamente entre la hostilidad y la fascinación. Para más detalles al respecto, véase Maxime Rodinson, *La fascinación del Islam*, Madrid: Júcar, 1989

del grupo de Can Bordoï. Dicha lectura simbólica no es ni una rareza ni una novedad de última hora; antes bien, hunde sus raíces en la gran tradición del *ta'wíl* o hermenéutica espiritual sufi, nacido ya durante el primer siglo de la hégira islámica¹. En segundo lugar, mi lectura está muy alejada de lo que podríamos denominar una concepción “esencialista” del islam, practicada hoy por no pocos supuestos especialistas en asuntos islámicos, tanto musulmanes como no musulmanes. Considero que el islam escapa a aseveraciones del tipo: “*el islam no admite la separación entre las dimensiones espiritual y temporal*” o “*el islam alienta el uso de la razón y la investigación científica*”, y otras por el estilo. A mi modo de ver, y coincido en ello plenamente con la opinión del tunecino Abdelmajid Charfi, uno de los más lúcidos pensadores musulmanes contemporáneos²: el islam escapa a todos esos juicios, presentados, a menudo, como verdades inmutables e indiscutibles. Y escapa porque no existe un islam único, ni en el tiempo ni tampoco en el espacio, a pesar, cierto es, de los elementos comunes que unifican a los fieles musulmanes y les distinguen de los creyentes de otras religiones y de quienes viven al margen de toda creencia religiosa. La polimórfica e intrincada historia islámica nos brinda ejemplos contrapuestos tanto para sustentar un criterio como su contrario.

Del Corán al Muşhaf, el nacimiento de un libro sagrado

¹ Cfr. Kristin Zahra Sands, *Súfi Commentaries on the Qur'án in Classical Islam*, Nueva York: Routledge, 2006. Véase también Halil Bárcena, “Leer el Corán hoy desde el sufismo. Una aproximación a la hermenéutica espiritual sufi”, presentado en Can Bordoï, el 25 de noviembre de 2006, en el marco de la jornada titulada “El Corán y la Biblia desde una sociedad laica y sin creencias”, compartida con Marià Corbí. Cfr. www.cetr.net

² Cfr. Abdelmajid Charfi, *L'islam entre le message et l'histoire*, París: Albin Michel, 2004, p. 19. Para más detalles acerca del grupo de pensadores musulmanes conocido como el “*islam de las luces*”, marcado por la razón interrogativa europea, en el que se encuadra Charfi, véase Rachid Benzina, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, París: Albin Michel, 2004

Nos engañaríamos si pensásemos que el *Corán* es un libro en el sentido moderno del término, el que irrumpe en Europa tras Gutenberg. Dicho en breve: el *Corán* es un libro y... ¡no lo es!. Y me explico. El *Corán* fue, antes que nada y primero de todo, palabra dicha, pura oralidad, y sólo después (tras un lento y costoso proceso de codificación, escritura e institucionalización) texto escrito, impreso y encuadernado, esto es, *Muṣṣḥaf*¹. Ciertamente, existe un enorme equívoco por lo que hace al término “libro”, cuando nos referimos al *Corán*. En el propio texto coránico, el término “libro” (*kitāb* en árabe) no alude, en modo alguno, a nada material, que se pueda tocar, transcribir, archivar, abrir página a página, sino que designa el mensaje celestial que Dios ha revelado a los diferentes profetas, a fin de que lo transmitan –oralmente– a sus contemporáneos. Además, en el siglo VII, en tiempos del Profeta Muḥammad, la escritura árabe, desprovista de signos diacríticos, así como de vocales, no permitía una escritura fiable.

De hecho, en puridad, el término *Corán*, que significa en árabe, justamente, “recitación melodiosa”, no puede aplicarse más que al mensaje oral que el profeta Muḥammad transmitió a sus inmediatos contemporáneos², en el ámbito de la Arabia del siglo VII, un contexto fuertemente marcado por la oralidad ritual. De ahí el carácter acústico, auditivo y sonoro de los principales mitos fundadores del islam, en primer lugar el del *mīṭāq* o “compromiso preeterno”, al que me referiré *in extenso* seguidamente³.

Todo ello ha condicionado, sin duda, el carácter eminentemente acústico, por ejemplo, de la arquitectura religiosa islámi-

¹ Sobre el complejo proceso de recopilación y elaboración del *Muṣṣḥaf*, el texto escrito coránico tal como hoy lo conocemos, véase Ahmad ‘Alí al-Imam, *Variants readings of the Qur’an: a critical study of their historical and linguistic origins*, Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1988

² Cfr. Abdelmajid Charfi, *op. cit.*, pp. 54-55

³ Cfr. *infra*, p. 9 y ss.

ca, y en primer lugar de la mezquita, pensada ésta como templo vacío cuya función no es otra que resonar, permitir que la palabra dicha, el *logos* revelado, el “Verbo” reverbere y se multiplique. Afirma el profesor Mikel de Epalza al respecto: “*En la liturgia musulmana no hay nada para ver, no existe ninguna imagen, sólo se escucha. Por eso los templos son bosques de columnas, sin obstáculos, que operan como instrumentos acústicos. De aquí se deriva toda una dimensión teológica*”¹. Yendo un poco más allá, podría trazarse una analogía -¡y cuántas verdades ocultas afloran con los usos de lo análogo!- entre el templo (la mezquita, en este caso), el instrumento musical (el *nāy*, la emblemática flauta sufí de caña, por ejemplo) y el derviche (arquetipo del ser humano espiritualmente despierto): lo que les otorga sentido a los tres es su vacío interior. La mezquita resuena, el *nāy* permite el paso de la columna de aire y el derviche, vaciado de sí mismo, interiormente silenciado, desubjetivado, permite que transite a través suyo lo que, en un contexto teísta como el islámico, denominaríamos simbólicamente la palabra divina, o lo que es lo mismo, el *Corán*.

Complejas circunstancias de orden político concernientes a la primera comunidad islámica, cuya exposición nos apartaría en demasía de nuestro objetivo, coadyuvaron a la hora de transformar el primigenio discurso coránico, que es, insisto, oral, abierto (según la clasificación dada por Bergson), inconcluso, *líquido* y no sujetable, en un libro cerrado del que se derivó un pétreo y rocoso sistema de creencias, logocéntrico, conceptual y demostrativo, siempre celoso de sí mismo y en pugna con otros sistemas religiosos no menos adustos².

¹ Ignacio Vidal Folch, “L’Alcorà, en català. Entrevista amb Mikel de Epalza”, El País, Suplemento Quadern 932, 24 de mayo de 2001, pp. 1-3

² Para más detalles acerca de la volubilidad que caracteriza a todo discurso religioso oral frente al escrito, véase Jack Goody, *La logique de l’écriture*, París: Armand Colin, 1986, p. 21

Al mismo tiempo, el proceso por el cual la palabra dicha cristalizó (solidificándose) en un texto escrito, lo que denomino el tránsito del *Corán* al *Muṣḥaf*, arrinconó la riqueza expresiva - imperativa, enunciativa, declamativa, exclamativa, exhortativa...- que toda declaración oral comporta. La palabra dicha no solo transmite información, sino también emoción. Todo ello posee una importancia capital a la hora de captar el discurso coránico en su contexto real. Dice Charfi nuevamente:

“Hemos perdido también la entonación utilizada, que marcaba la alegría o la cólera, la exhortación, la advertencia, la reprimenda...tantos matices que las palabras sólo no pueden expresar”¹

Tampoco el texto escrito permitió recoger el rico lenguaje gestual, no-verbal, que, indefectiblemente, debió de acompañar a la transmisión verbal del *Corán*. En resumen: la gravedad, por ejemplo, que se desprende de ciertos pasajes coránicos, tal como se nos presenta hoy en el texto escrito, ¿fue tal a la hora de ser transmitidos oralmente? El carácter cerrado de algunas aleyas de índole jurídico, ¿tuvo en vida del Profeta dicha condición unívocamente restrictiva? ¿Cuál fue el tono exacto en el que fue pronunciado/dicho el *Corán*? Todas estas cuestiones tocan preocupaciones vitales pero insolubles. Son preguntas cuyas respuestas ignoramos y jamás sabremos, pero es lícito que nos las planteemos para, cuando menos, ser plenamente conscientes de la enorme complejidad que el hecho coránico, que va más allá, mucho más allá, del simple libro escrito, encierra en sí.

El Corán, un libro de su tiempo

“Todos somos hijos de nuestro tiempo”, afirmaba Hegel, de quien se cumplen ahora doscientos años de la publicación de su *Fenomenología del espíritu*. Somos hijos de nuestro tiempo, del

¹ Abdelmajid Charfi, *op. cit.*, p. 54

mismo modo que también los libros lo son, todos sin excepción, incluidos los grandes textos de las tradiciones religiosas y espirituales, tenidos por sagrados. Sin embargo, dicha sacralidad no los coloca fuera de un tiempo y un lugar específicos. El *Corán*, libro fundador del islam, no escapa al enunciado del filósofo alemán. También el *Corán* es hijo de un tiempo preciso, el siglo VII, y de una sociedad concreta, la árabe de la región del *Hijáz*, cuyo centro económico y político, religioso y cultural, era la ciudad de La Meca; una sociedad fundamentalmente de beduinos, y por ende, clánica y tribal, cuya cultura era muy rudimentaria -el medio y las condiciones climáticas del desierto no permitían muchas exquisiteces ni refinamiento alguno-, sobre todo si la comparamos con la de sus vecinos persas y bizantinos de la época.

El *Corán* afirma, por una parte, que *“cada pueblo posee un mensajero”*¹, y, por otra, que *“a cada uno de vosotros [de cada pueblo o comunidad] os hemos dado una ley divina y un camino”*². Más aún, el propio texto coránico atestigua contener un mensaje en árabe dirigido a un pueblo concreto, el árabe: *“Lo hemos hecho descender como Corán árabe. Tal vez así razonéis”*³.

Por lo tanto, independientemente de su expansión posterior y del alcance universal de su mensaje profundo, el *Corán* es, a simple vista, en principio -pero sólo en principio-, un libro tribal (lo mismo que la *Biblia*), que muestra el hábitat particular de los árabes del siglo séptimo, pueblo específico a quien van dirigidas las exhortaciones que leemos en el texto, sobre todo aquellas contenidas en las azoras pertenecientes al periodo de Medina⁴, el

¹ *Corán* 10, 47 [Doy mi propia traducción de las citas coránicas. Para otras consultas, véase *El Corán*, Barcelona: Herder, 1991, trad. de Julio Cortés]

² *Corán* 5, 48

³ *Corán* 12, 2. Otras referencias coránicas al carácter árabe del libro son: 13,37 y 16, 103

⁴ Deseo hacer mención, aunque sea a vuelapluma, a la figura de Maḥmūd Muḥammad Ṭaha, ejecutado el año 1985 por el gobierno sudanés, acusado de apostasía. Según él, el

segundo en el cómputo total del libro, el de corte más marcadamente prescriptiva, contingente y coyuntural¹, a diferencia de la primera etapa mekí, en la que el estilo literario coránico reposa sobre el símbolo, la figura, la metáfora y las sentencias alusivas. En otras palabras: el *Corán* está, en primer lugar, enraizado en la circunstancia histórica, mientras que su universalidad deriva de los interrogantes perennes que plantea. Distinguir ambas dimensiones se impone en cada época, hoy más que nunca, como tarea imprescindible e inaplazable.

Que el *Corán* es un libro hijo de un tiempo y un lugar precisos, lo prueban ciertos rasgos culturales concretos en él contenidos, algunos de los cuales pueden resultarle repugnantes a una sensibilidad moderna como la nuestra. Un ejemplo concreto nos lo ofrece Abdelmajid Charfi. Dice el pensador tunecino: “*Es incuestionable que la amputación de la mano del ladrón era conocida antes del islam. En el contexto de la sociedad beduina y de una economía*

primer mensaje coránico, correspondiente al periodo de La Meca, estaría destinado a la humanidad en su conjunto, mientras que las azoras de Medina, de marcado carácter legislativo, lo estarían exclusivamente a la incipiente comunidad islámica contemporánea del Profeta. A pesar, de que el texto coránico constituya un todo orgánico que no debiera trocarse, lo que en el fondo Muḥammad Ṭaha nos sugiere es que no todo en el libro posee ni el mismo carácter ni el mismo valor y que, a pesar de tratarse de un texto religioso, no todo en el *Corán* -y lo mismo vale para el resto de libros sagrados- es genuinamente espiritual [Sobre las características específicas de los dos periodos coránicos, véase la nota siguiente]

¹ Los estudiosos del *Corán* han dividido en dos grandes grupos las azoras contenidas en el libro: unas primeras reveladas en La Meca, de carácter más marcadamente religioso y espiritual, y alcance universal, y las de Medina, mucho más legisladoras y contingentes, dirigidas a la incipiente comunidad islámica cuya voluntad era erigirse como tal comunidad diferenciada. Sin embargo, tómesese en cuenta que un pasaje tan simbólico, tal vez el más bello y hondamente místico de todo el *Corán*, como es la llamada aleya de la Luz (*Corán* 24, 35), que describe a Allāh como siendo “*luz sobre luz*”, pertenece también a dicho periodo medinense, lo cual nos habla de la dificultad a la hora de clasificar y someter racionalmente un libro tan heteróclito y polisémico como el *Corán*

de subsistencia, resulta normal castigar severamente el robo, que significa-ba la muerte de la persona a quien se le había hurtado su bien”¹.

Para las diferentes dimensiones místicas islámicas, el sufismo y la gnosis šīʿ especialmente, dicha contingencia coránica y su consiguiente problemática fue planteada desde un inicio. Las preclaras palabras atribuidas a Muḥammad Bāqir (m. 732), quinto imām del šīʿismo y uno de los primeros referentes de la gnosis islámica, pronunciadas -¡ya en el siglo VIII!- a propósito de la auténtica naturaleza del texto coránico resultan elocuentes: *“Una vez hayan muerto aquellos a propósito de los cuales había sido revelado un determinado versículo, ¿habrá muerto también ese versículo? Si es así, ya nada queda actualmente del Corán. Si no es así, el Corán está vivo. Seguirá su curso en tanto duren los cielos y la tierra, pues contiene un signo y un guía para cada hombre, para cada grupo por venir”².*

El Corán, entre la ley y la vía espiritual

Pocas tradiciones religiosas han vivido y experimentado de forma tan extrema la dicotomía entre la religión, entendida en este caso en su vertiente legalista, contingente, conformadora de una sociedad, y la dimensión estrictamente espiritual. Durkheim y la mayoría de sociólogos de la religión ya habían advertido que el verdadero contenido de toda religión, su principal función, es favorecer la cohesión social reforzando la comunión de las consciencias y la adhesión a las leyes grupales. Pero, el ámbito genuinamente espiritual escapa a dicho cometido, atiende a otro propósito que trasciende toda utilidad.

Las palabras que a continuación cito correspondientes, en esta ocasión, a Yaʿfar al-Šādiq (m. 765), sexto imām šīʿ y autor del primer comentario simbólico del *Corán*, vienen a corroborar la

¹ Abdelmajid Charfi, *op. cit.*, p. 78

² Citado en Henry CORBIN, *Historia de la filosofía islámica*, Madrid: Trotta, 1994, p. 71

existencia de ambos ámbitos, el religioso y el espiritual. Al-Şādiq diferencia claramente entre la religión, para él el islam, y el camino interior, el šīʿismo en su caso, pero podríamos hacerlo extensible al sufismo. Dice así el sabio šīʿi:

“El islam es la creencia en el Dios único y el reconocimiento de la misión profética de Muḥammad. Gracias al Islam la Ley previene los crímenes y regula las transacciones entre las personas, matrimonio o herencia, con unas reglas que todos deben respetar, y la oración y la peregrinación se organizan ritualmente. Pero la verdadera fe es una guía esotérica, espiritual, para el corazón (...) La adhesión de fe implica el islam, pero no al contrario, del mismo modo que uno no puede acercarse a la Kaʿaba sin entrar en la Gran Mezquita de La Meca, pero se puede entrar en la Gran Mezquita sin acercarse a la Kaʿaba”¹.

La proposición del autor, formulada treinta años después de la muerte del Profeta, resulta evidente. Lo que ocurre es que seguramente hoy necesitamos ir más allá, mucho más allá, hasta preguntarnos incluso si es necesario entrar en la Gran Mezquita para llegar hasta la Kaʿaba, teniendo en cuenta que ambas, Gran Mezquita y Kaʿaba, poseen una dimensión simbólica más que real. La pregunta que hoy nos formulamos es: ¿necesitamos, realmente, sumergirnos en la religión de creencias, en su sistema legislativo, en sus ritos, para degustar la espiritualidad? ¿Implica el sufismo el islam, entendido éste en términos identitarios y sociológicos? Por supuesto, mi respuesta a ambas cuestiones es no. El sufismo, sobre todo el de corte iranio, supo distinguir desde muy temprano entre religión y espiritualidad, o expresado mediante el lenguaje técnico árabe, entre la ley o *šarīʿa* y el camino interior o *tariqa*. Más aún, los sufíes persas llegaron hasta el punto de ver en la ley religiosa un posible factor de distorsión y de impedimento en el camino, algo que hoy parece incuestionable. Dice Rūmī, recreando unos versos de su predecesor, el también poeta persa

¹ Citado en Yann Richard, *El Islam shií*, Barcelona: Bellaterra, 2000, p. 81

Sanā'ī (m. 1131): “¡Qué importa que lo que te retrase del camino sea la religión o la infidelidad! ¡Qué importa que la forma que te aparta del Bienamado sea fea o bella!”¹.

Hechas estas consideraciones previas sobre la naturaleza del *Corán* y el alcance del fenómeno coránico, así como del islam y su rica pluralidad, paso ya a comentar simbólicamente los dos pasajes coránicos elegidos, apoyándome, sobre todo para el primer ejemplo, en la rica tradición sufi persa, especialmente en el poeta y maestro de derviches Mawlānā Rūmī (1207-1273), de quien justamente se cumple este año el 800 aniversario de su nacimiento, motivo por el cual la UNESCO ha declarado el 2007 como “Año Internacional Rūmī”².

Simbolismo del “Día de Alast”

Toda la consciencia espiritual islámica gira en torno a lo que se conoce con el término árabe *mīlāq*, a saber, el hecho transhistórico del compromiso preeterno, primordial, que los místicos sufíes, sobre todo los de corte persa (Rūmī entre ellos), denominan el “Día de *Alast*”, que alude a la existencia precósmica de nuestro ser, a nuestra realidad ontológica preeterna. Dice así, exactamente, el texto coránico:

*“Y cuando tu Señor sacó de las espaldas de los hijos de Adán a su descendencia y les hizo dar testimonio: “¿Acaso no soy yo vuestro Señor?”. Dijeron [las almas]: “¡Por supuesto que sí, damos testimonio!”*³

¹ Rūmī, *Maṭnawī. La Quête de l’Absolu*, trad. de Eva de Vitray-Meyerovitch y Djamchid Mortazavi, París: Éditions du Rocher, 1990, libro I, p. 161

² No he podido sustraerme a dicha conmemoración, de tal modo que la exposición que hago del simbolismo del “día de *Alast*” está basada en buena medida en la filosofía mística del maestro persa de Konya y en cómo supo interpretarla en clave musical

³ *Corán* 7: 172. “*Alast*” no es sino la contracción de la expresión “*A-lastu*” (“¿acaso no soy yo?”), que aparece en dicha aleya coránica en forma de pregunta que Dios lanza a las almas humanas

Toda la humanidad presente en Adán de forma misteriosa, aunque ya individuo por individuo, es conminada por Dios a responder a la siguiente pregunta: “¿*A-lastu bi-rabbikum?*”, “¿*Acaso no soy yo vuestro Señor?*”, a lo que todo el mundo respondió afirmativamente¹. La espiritualidad sufí (aunque no únicamente, piénsese si no en la gnosis *šī'i*, por ejemplo) está dominada toda ella por dicho acontecimiento (digámoslo así). Efectivamente, “el Día de *Alast*”, que podríamos traducir literalmente como “el día del *acaso no soy yo...*”, constituye uno de los temas predilectos de las distintas místicas islámicas; más aún, es un hecho nodal para el islam espiritual. *Alast* es la piedra angular de la más profunda espiritualidad coránica.

Por supuesto, “el Día de *Alast*” no describe nada, no se trata de un suceso histórico, en el sentido de la historia positiva, la que narra el devenir lineal de las cosas y avatares del mundo y del ser humano, sino de un hecho que acontece en lo que Henry Corbin dio en denominar la metahistoria² y que trasciende la materia-lidad de los sucesos empíricos. No se trata aquí, por lo tanto, de una entrada divina en la historia, o de una historización de lo divino, a la manera de la encarnación cristiana, pongamos por caso, sino de un hecho exclusivamente espiritual, en el sentido estricto de la palabra³.

El sí del “Día de *Alast*”, dicho compromiso primordial, que tanto tiene de simbolismo nupcial, abarca toda la antropología espiritual sufí. Puede decirse, incluso, que determina el *ethos*, la manera de hacer, el perfume del misticismo sufí. El

¹ Cfr. Henry Corbin, *El hombre y su ángel. Iniciación y caballería espiritual*, Barcelona: Destino, 1995, pp. 195-196

² *Ibidem.* p. 195

³ Cfr. Henry Corbin, *Historia de la Filosofía islámica*, Madrid: Trotta, 1994, p. 69

objetivo del derviche será, pues, retornar a la experiencia unitiva, reunificadora, no-dual, del “Día de *Alast*”, cuando sólo Dios era, “antes de que salieran las futuras criaturas del abismo del no-ser”, como apuntó Annemarie Schimmel, “y las dotara de vida, amor y comprensión para que pudieran de nuevo presentarse ante su rostro al final de los tiempos”¹; Dios, tal vez el símbolo más potente de cuantos existen para apuntar a *eso* que no tiene nombre y los posee todos, porque es nada y a la vez todo cuanto hay. Así, la limpidez del ser humano, su estado de vaciamiento interior, es el signo del retorno a la naturaleza inicial, unitiva, representada por el “Día de *Alast*”; retorno a la auténtica patria de origen, desde el oscuro exilio del mundo (occidental según la topología espiritual -que no geográfica- del místico iranio Sohrawardī) de la dispersión y la multiplicidad. Afirma Sulṭān Walad, hijo de Rūmī y verdadero artífice de la escuela sufi de los derviches giróvagos: “La esencia de tu corazón era pura antes de provenir del agua y del limón en el tiempo de *Alast*”²

Un *ḥadīṭ nabawī* afirma que el islam es una tradición religiosa del exilio³, y nadie ha podido manifestarlo mejor que los místicos sufíes persas, que hicieron de la metáfora del exilio y el retorno su tema predilecto, más todavía, su verdadera obsesión, tal como apuntó Henry Corbin en su día⁴. A decir verdad, toda la mística persa constituye una parábola sobre el exilio o *gurba* y las hondas emociones que le acompañan, como el dolor por la separación, la nostalgia del lugar de origen perdido y el anhelo del retorno. Puede afirmarse, en ese sentido, que la mística persa es monote-mática, lo cual, en modo alguno, quiere decir que sea monótona o aburrida, puesto que cada místico ha sabido recrear a

¹ Annemarie Schimmel, *Las dimensiones místicas del Islam*, Madrid: Trotta, 2002, p. 40

² Sulṭān Walad, *La Parole Secrète. L'enseignement du maître soufi Rūmī*, París: Éditions du Cerf, 1988, 122

³ El *ḥadīṭ* dice así exactamente: “El islam surgió en el exilio”. Cfr. Muslim, *Ṣaḥīḥ*, vol. I, p. 90

⁴ Cfr. Henry Corbin, *L'Iran et la philosophie*, París: Fayard, 1990, p. 247

su manera esa misma historia del exilio espiritual del ser humano con una inusitada frescura y originalidad¹. Con todo, el pasaje más repre-sentativo y emblemático, el que ha quedado en la memoria de las gentes orientales, es el llamado *nāy-nāme* de Rūmī, el preámbulo del *Maḥnawī*, su *magna opus*, los dieciocho versos en los que el *nāy*, la flauta sufi de caña, símbolo del hombre que ha despertado a su verdadera naturaleza, se lamenta de la separación de su fuente original, el cañaveral. Arranca sí el *Maḥnawī*:

“Escucha este nāy como narra una historia: él se lamenta de la separación (...)

Todo aquél que vive lejos de su origen aspira al instante en el que estará unido de nuevo”²

“El significado de “exilio” en este contexto es, por supuesto”, especifica el investigador Terry Graham, “la lejanía del seno de la Unidad Divina, la obligación de morar en el mundo material o, por cierto, en cualquier plano de la existencia que esté apartado de la presencia directa de lo Divino”³. El místico persa evoca un exilio espiritual que le desposee a uno de la patria de origen, para jamás llegarle a integrar en ninguna otra. Dicho de otro modo: nada mitiga la sed espiritual excepto el Agua de Vida -permítaseme el

¹ Piénsese, por ejemplo, en la teosofía de las luces o *išrāq* de Sohrawardī y su singular doctrina del exilio “occidental”, Occidente y oriente han de entenderse no en términos geográficos sino puramente metafísicos, siendo “occidente” el lugar donde la luz se pone, por lo tanto, el reino de la oscuridad del que el hombre que ha despertado a lo espiritual sale atraído por las luces que despuntan en “oriente”. Téngase en cuenta que el término árabe *išrāq*, con el que se conoce su sistema filosófico y místico, posee un amplio campo semántico que incluye, al mismo tiempo, los conceptos “luz” y “oriental”. De ahí que iluminarse signifique para Sohrawardī, el gran restaurador de la filosofía de la antigua Persia, dirigirse hacia el “oriente de las luces”. Para más detalles sobre su concepción del exilio, véase el “Relato del exilio occidental”, incluido en Sohrawardī, *El encuentro con el ángel. Tres relatos visionarios comentados y anotados por Henry Corbin*, Madrid: Trotta, 2002, pp. 113-134.

² Rūmī, *Maḥnawī*, libro I, p. 53

³ Para más detalles, véase Terry Graham, “Eyn-ol Qozāt Hamadāni: El caballero (*ḡawānmard*) martirizado”, *SUFÍ* 13, p. 26

uso enfático de las mayúsculas-. No hay para él sucedáneos que valgan. El exiliado, símbolo vivo del buscador, del caminante serio, no se conforma con cualquier cosa, ni con cualquier lugar. Para quien se descubre y se sabe un extranjero, no hay más descanso que en el corazón de la patria perdida, el origen de *Alast*, un lugar no-lugar (*lā makān*, en el lenguaje de Rūmī)¹. Tal vez el derviche ignore hacia dónde va -de hecho, poco importa-, pero no de dónde viene. En la doctrina espiritual del misticismo sufí persa, la patria perdida no es sino el doble celestial (digámoslo así) de la psique terrestre, el principio trascendente de su individualidad, que, en la mayoría de las personas y los casos, permanece ahogada bajo los impulsos, tendencias y caprichos del ego, el *nafs* de la literatura sufí clásica, lo cual provoca en el ser humano un estado de somnolencia, cuando no de sueño profundo, y ceguera².

Por todo ello, vive el sufí en el mundo, pero sin ser del mundo. Escribe Sulṭān Walad: “Somos unos exiliados en este mundo y como tales exiliados viajamos en él. Al final, llegaremos al Amigo”³. La existencia del exiliado transcurre arrojando el dilema de estar pero no ser. Existir es vivir en el exilio. Un exilio que le empuja al sufí a deambular por unos derroteros, mientras en su fuero interno anhela otros bien distintos. Un exilio que le hace sentirse extraño no sólo ante los demás (al menos ante quienes no poseen

¹ El místico iraní Sohrawardī (m. 1191/587 h.) lo llamará *na-koṣṭā-abad*, “el país del no-dónde”. Cfr. Sohrawardī, *El encuentro con el ángel. Tres relatos visionarios comentados y anotados por Henry Corbin*, Madrid: Trotta, 2002, pp. 113-134

² Por lo general, en el léxico técnico del sufismo, se utiliza el término genérico *nafs* para referirse, concretamente, al *nafs al-ammāra*, el ego o yo dominante. A decir verdad, todas las prácticas del sufismo están enfocadas a un solo objetivo: permitir al ser humano abrir los ojos y ver, lo cual implica siempre silenciar su *nafs*. Para más detalles acerca de la concepción general sufí del *nafs*, véase Chittick (2000: 40-51). Para una visión más psicológica del *nafs*, con sus diferentes etapas y clasificaciones, véase Dr. Javad Nurbakhsh, *Psicología sufí*, Madrid: Ediciones Nur, 1997, especialmente las pp. 47-73

³ Sulṭān Walad, *op. cit.*, p. 98

la misma conciencia expatriada), sino también ante sí mismo. El exiliado es un ser humano escindido: ha de hablar un idioma dual, el del mundo de la multiplicidad de objetos y sujetos, pero piensa y siente en otro diferente, el que realmente es el suyo, el del corazón; un lenguaje interior (*zabān-e ḥāl*, así lo denominan los propios sufíes persas)¹, que no reconoce ni pronuncia el término dualidad.

Desde el instante en que el místico sufí toma conciencia de su condición de exiliado, que malvive en las tinieblas de las tierras “occidentales”, en palabras de Sohrawardī ², su vida no tendrá ya otro objetivo que el del retorno. El destino del sufí es único y apunta, justamente, al Único y a lo Único que realmente es. Dicho destino irremplazable es lo que desencadena y alimenta la inconsolable nostalgia que se apodera del místico en su interior. El *pathos*, la enfermedad del sufí es, en efecto, la nostalgia, entendida ésta en el sentido etimológico del término griego, esto es, como *algia* o “dolor del regreso”. Por consiguiente, el exiliado es siempre un viajero, cuyo viaje de retorno, sin embargo, no acaba de consumarse jamás. El expatriado siempre está volviendo y esa es la gran epopeya mística que canta el misticismo sufí persa, que canta Rūmī.

¹ *Zabān-e ḥāl*, “la lengua del estado interior” en persa, es la expresión que Rūmī utiliza para referirse a ese otro lenguaje, el de la disposición espiritual, según lo define Eva de Vitray-Meyerovitch, que irrumpe cuando el lenguaje verbal calla. En cierta manera, podría decirse que se trata del lenguaje, la música callada, del silencio interior, que propicia lo que los sufíes han dado en llamar el conocimiento del corazón. Nicholson lo tradujo como “*mute eloquence*”. Para más detalles al respecto, véase Eva de Vitray-Meyerovitch, *Mystique et poésie en Islam*, París: Desclée de Brouwer, 1972, pp. 58-59

² El occidente espiritual, que no geográfico, del que habla el místico persa, es un lugar de oscuridad, dado que es por donde se pone el sol. El oriente espiritual -*mašriq* en árabe- de Sohrawardī es el lugar de la iluminación, en tanto que lugar del sol naciente. Su mística iluminativa recibe por ello el nombre de *išrāq*. Para más detalles, véase *supra*, Sohrawardī, *op. cit.*

El del místico es siempre un viaje de retorno, de vuelta a casa, puesto que no hay nada nuevo que alcanzar ni descubrir que no resida ya en él, nada que no habite en los pliegues de su interior, desde el principio de los tiempos, desde el "Día de *Alast*". Así pues, no marcha el exiliado en pos de lo desconocido, de lo raro o excepcional, sino de lo conocido desde hace mucho tiempo olvidado, porque ese y no otro es el pecado, la gran falta, del hombre común: la negligencia (*gafla* en el lenguaje técnico sufí¹), vivir en la desmemoria y el olvido de lo que realmente se es. Así, mientras que el religioso y el moralista se lamentan de sus pecados, el derviche lo hace únicamente de sus olvidos, de sus momentos de falta de presencia, de su desatención. Dicho de otro modo, el pecado del sufí no es otro que la inadvertencia del propio origen: el olvido del "Día de *Alast*".

El exiliado no persigue conocer, así pues, sino reconocerse y en dicho reconocimiento no es aplicable una concepción lineal del tiempo. El exiliado no progresa, sino que regresa. Dado que su patria de origen no está inscrita en ningún mapa, también el tiempo lineal se ha eclipsado para él. El exiliado, identificado con el sufí, es, en efecto, el prototipo del *ibn al-waqt*, el hijo del instante, según la definición clásica dada por los sabios sufíes. Vive el exiliado, por lo tanto, en un ahora palpitante, un instante rebo-sante de presente, habitado de eternidad. De ahí, entre otras cosas, que el danzar circular del derviche o *samā`* (como el *ṭawwāf*, ritual del peregrino musulmán alrededor de la negra *ka`ba* de La Meca) se efectúe de derecha a izquierda, es decir, en sentido contrario a las agujas del reloj, o lo que es lo mismo, a contra-tiempo. Persigue el derviche giróvago con ello remontar el tiempo, o

¹ Es, justamente, de dicho estado de desatención o adormecimiento -*gafla* del que el sufí pretende despertar, mediante su opuesto, el *ḡlkr*, que no es sino la actitud de presencia viva o atención continuada. El *ḡlkr* es también la práctica sufí de la invocación repetida del nombre divino

mejor aún, abolirlo. En efecto, la danza circular le permite al derviche escapar de los estrechos límites de la temporalidad lineal. El derviche no es esclavo ni del tiempo ni del espacio. Canta Rūmī, recreando la simbología báquica tan cara al sufismo persa:

"El Día de Alast tu alma bebió el vino de tu banquete.

*El Señor del no-lugar eres Tú. No que te atrape la servidumbre de los lugares"*¹

Por consiguiente, no es el suyo un viaje fuera de sí, sino en sí mismo, a la manera de los treinta pájaros del *Manḡq al-Ṭayr*, *El lenguaje de los pájaros*, la célebre epopeya mística de Farīd al-Dīn Ḥaṭṭār (m. 1220), que contiene el célebre episodio místico del encuentro con el Sīmorg, el pájaro rey de la mitología persa². El viaje del exiliado, simbolizado por el *samā*, el danzar circular del derviche *mawlawī*, se produce, como acabamos de ver, de derecha a izquierda, que también quiere decir de fuera a dentro, del plano de la acción al plano de la interiorización; en suma: hacia el corazón, pero no tanto al corazón anatómico como al espacio simbólico que evoca la patria celestial, tierra original de luz, de la que el ser humano ha sido arrancado de cuajo, como el *nāy* lo fue del cañaveral. De fuera a dentro, en dirección al corazón, ese

¹ Rūmī, *Dīwān...*, *gazzal* n° 1827

² Cfr. Farīd al-Dīn Ḥaṭṭār, *Manḡq al-Ṭayr*, ed. de Yāwād Ḥakūr, Teherán, 1961. Juega Ḥaṭṭār en dicha obra con una coincidencia fonética: la palabra Sīmorg, que designa al rey de los pájaros, quiere decir en persa, igualmente, "treinta pájaros", el mismo número de aves que culminan el viaje espiritual. La moraleja del relato es clara: lo que los pájaros han buscado a lo largo de su arduo periplo está en ellos mismos y no fuera. A la postre, ellos mismos son el Sīmorg que perseguían fuera. Los pájaros viajeros (el pájaro constituye una vieja metáfora del alma del ser humano) comprenden que todos los universos están en ellos mismos, más aún: que ellos mismos son el universo

mundo pequeño del ser humano donde, sin embargo, cabe el mundo entero¹.

También el islam espiritual contiene algunas pistas en esa misma dirección, que no pasaron desapercibidas a los místicos sufíes, Mawlānā Rūmī entre ellos. Reza uno de los *aḥādīṭ* más caros a la tradición sufí, citado y comentado por Rūmī en varias ocasiones, a lo largo de su obra: “*Quién se conoce a sí mismo, conoce a su Señor*”².

Así pues, el viaje, cuando es real y hondamente espiritual siempre es de regreso y en sí mismo. Responde así el místico sufí a la llamada del pasaje coránico: “*¡Regresa!*”, que sirve de inspiración a la doctrina tradicional del exilio y el retorno, tal como fue for-mulada por el misticismo sufí persa: “*¡Oh alma pacificada! [silen-ciada] Regresa a tu Señor, satisfecha, complacida*”³.

Todo en Rūmī da comienzo con la conciencia de pérdida absoluta y separación. Su poesía, barrida por un aire de inconsolable nos-talgia, su música, ora lastimera ora gozosa, el incesante *samā`* o danza circular, toda su mística de la escucha y su simbolismo poético musical, no son sino frutos de quien ha vivido una situación de absoluta pérdida. Una pérdida que lejos de colapsar, paradójicamente, opera de acicate y revulsivo del viaje espiritual de retorno a lo que siempre se ha sido y se es, de tal suerte que puede el hombre cumplir el imperativo pindárico

¹ Reza un célebre *ḥadīṭ qudsī*, tan caro a la tradición sufí: “*No me contienen [habla Dios en primera persona por boca del Profeta] ni los cielos ni la tierra, pero sí el corazón de del fiel que a mí se ha abierto*”

² Dicho aforismo es atribuido por otras fuentes a `Alī, primo y yerno del Profeta, arquetipo perfecto del místico musulmán, del que arrancan casi todos los árboles genealógicos sufíes

³ *Corán* 89: 27-28. Dichas aleyas coránicas forman parte de la oración pronunciada para los muertos en el islam. Para el sufismo, sin embargo, constituyen la razón de ser del viaje espiritual de retorno que acomete el místico a lo largo de su existencia

de llegar a ser lo que de hecho ya es. La práctica sufí del *dīkr* sufí consiste en la rememoración de un conocimiento profundamente enraizado en nuestro ser. Sólo aquéllos que permanecen lejos podrán saborear las mieles del regreso, puesto que el gozo del retorno es proporcional al dolor del exilio.

La ecuación dolor/gozo (que también podría formularse como ausencia/presencia) está siempre de este último lado. La pérdida, como el dolor, constituye una propedéutica para el amor. Se ama desde el dolor y la distancia de la separación. Se ama más cuando el objeto del deseo amoroso está ausente¹. Pero, cuidado, porque no nos hallamos aquí ante una actitud sufriente del estilo: “*cuanto peor, mejor*”. No, vías así no son gozosas y conducen al desarreglo y la perturbación interior, puesto que “*cuanto peor, peor*”. No es en ese ámbito ascético en el que los místicos sufíes persas colocan y despliegan el símbolo del “Día de *Alast*”.

Pareciera como si Mawlānā, hombre de fina y penetrante mirada, hubiese extraído dicha enseñanza de la observación de la naturaleza, algo a lo que dedicaba horas, en sus largos paseos, bien en solitario, bien acompañado de discípulos, por los jardines de Konya. Al fin y al cabo, la belleza paisajística es fruto de la erosión, esto es, de la muerte geológica y de la destrucción; en definitiva, de la pérdida. Más aún, Rūmī nos viene a decir que la belleza y el amor crecen en el terreno donde se pudren sus contrarios, al igual que las hermosísimas flores de las primaveras de Konya, que Mawlānā tanto y tan bien cantó, lo hacen en una tierra abonada por excrementos e inmundicias. O recreando una

¹ La rica poesía persa sufí ha hecho un lugar común del juego amoroso, del flirteo incluso, entre un Amado esquivo, que se insinúa pero no se deja atrapar, y el pobre derviche locamente roto en su desconsuelo. Para más detalles al respecto, véase Annemarie Schimmel, *A two-colored brocade. The Imagery of the Persian Poetry*, Chapel Hill: The University of New Cork Press, 1992

bella imagen báquica, dirá que el vino, su embriagante dulzura, nace tras el aplastamiento a pisotones de las uvas.

A diferencia del musulmán a secas (que acaba siempre siendo un musulmán seco), o del que permanece varado en la letra, o del ortodoxo; a diferencia de todos ellos que viven el *mīlāq* bajo la perspectiva dualista y siempre amenazadora de un Dios alejado e inaccesible, severo y castigador, al que no se le debe más que obediencia y sumisión (esa es la naturaleza del “sí” temeroso del religioso a la pregunta del “Día de *Alast*”), Mawlānā y el resto de sufíes persas descubrirán en dicho compromiso primordial la promesa nupcial del amor recíproco¹ entre un Dios amoroso, inmanente, más próximo que la propia vena yugular, según el *dictum* coránico²; entre un Dios que puede ser avistado, sentido y oído por doquier³, y un ser humano rendidamente enamorado por siempre jamás.

Desde el punto de vista del sufismo clásico, el tratamiento que Rūmī efectúa del *mīlāq* en modo alguno resulta extraño. Y es que, desde bien temprano, uno de los rasgos característicos de los espirituales sufíes fue justamente la poetización del motivo del pacto primordial, o lo que es lo mismo, la interpretación poética del acontecimiento preeterno del “Día de *Alast*”. Lo que sí constituye una peculiaridad específica de Mawlānā es el uso del simbolismo musical para desplegar la verdad interior que dicho mito contiene. En primer lugar, advierte Rūmī sobre el componente eminentemente oral, sonoro y acústico del hecho en sí: se trata, en efecto, de un acto de escucha atenta (por parte de las almas humanas), que el maestro de Konya traduce en metáforas y

¹ Corán 5, 54: “Traerá Allāh a una gente a la cual Él amará y por los cuales será amado”

² Corán 50, 16: “Hemos creado al hombre. Sabemos lo que su ego le susurra. Estamos más cerca de él que su propia vena yugular”

³ Corán 2, 115: “A Allāh pertenecen Oriente y Occidente. Donde quiera que os giréis, allí hallaréis el rostro de Allāh”

símiles musicales relacionados con el *samā`* y la danza derviche del giro. De hecho, el *nāy*, la flauta sufí de caña, es un símbolo del alma humana, arrancada de cuajo, cortada de su raíz preeterna en el cañaveral divino, y que gime y suspira¹, desde entonces, de nostalgia y añoranza, tan pronto como el aliento del Amado transita a través suyo en forma de columna de aire. Por su parte, los primeros dieciocho versos del *nāy-nāme*, que sirven de pórtico de entrada al *Maḥnawī*, pueden ser leídos como una suerte de exégesis simbólica del *mīḥiq* coránico.

Algo a subrayar respecto del “Día de *Alast*” es la concepción dinámica que de él posee Rūmī, muy en consonancia, de otro lado, con su cosmogonía. Para el maestro persa de Konya, el *mīḥiq* no es un acontecimiento del pasado preeterno (metahistórico, en expresión corbiniana), ni tampoco del pasado histórico, según la concepción creacionista islámica, como predica la religión exoterista. El “Día de *Alast*” no es el instante previo a la creación del mundo, puesto que se trata, insisto una vez más, de un símbolo que nada objetivable describe. Y en tanto que símbolo, el “Día de *Alast*”, para Mawlānā, se está recreando de nuevo en todo momento; *Alast* está sucediendo a cada instante, en el aquí y ahora de todo ser humano despierto y espiritualmente afinado. No se trata, pues, ni de un suceso histórico susceptible de ser datado, ni de un artículo de fe en el que creer, sino de un relato simbólico que apunta hacia una realidad espiritual que el ser humano puede experimentar. Escribe Mawlānā en el *Maḥnawī*:

¹ Los poetas místicos persas, Sanā'ī en primer lugar, tan admirado por Rūmī, jugarán brillantemente con la fonética de la respuesta afirmativa pronunciada por las almas humanas en el *mīḥiq*. Así, la aflicción, el sinsabor, el dolor que supone la dura prueba de la separación, *balā'* (بالاء), tanto en árabe como en persa, es graciosamente asociada a la palabra árabe *balā* (بالى), el “sí”, “por supuesto”, emitido en el *mīḥiq*. Cfr. Schimmel, *op. cit.* 154. La aleya del *mīḥiq* muestra, para el sufí, que el propósito de la existencia del ser humano es sólo existir por y para su Señor, de ahí la nostalgia que lo inunda, y que el hombre es no existente respecto a todo lo que no es Dios

“A cada instante ¹ proviene de Él la llamada: “Alast?” y la substancia y los accidentes llegan a la existencia”²

Para Rūmī, la vida es *samā`*, todo en ella danza. El suyo es un cosmos que suena, vibra y danza amoroso en círculos³, que no es sino una forma poética de afirmar que todo vive, que hay un destello de conciencia divina en cada partícula de la materia. Su *samā`* consiste en la escucha atenta, mediante el oído interior (el tercer oído del que hablaba Nietzsche) de las armonías celestes, pero también de las plantas, los árboles, los animales y hasta los objetos inanimados (para él animados, por supuesto). Más aún, Rūmī llega incluso a visualizar el propio acto de la creación como una danza extática por la cual el no-ser se precipitó felizmente a la existencia al oír la voz de Allāh que se le dirigía en el “Día de *Alast*”⁴.

A la hora de acercarnos a la comprensión que Rūmī posee de la música, por ejemplo, y su relación con el tema del *mīṭāq* que acabo de exponer, nos topamos con la teoría platónica de la anamnesia⁵. En efecto, Mawlānā sostiene, al igual que el filósofo griego Jamblique, que algunas melodías musicales poseen la capacidad de establecer un vínculo con lo celestial (aquí debiera ser leído como lo que está más allá del propio sí mismo), de recordar y evocar el acontecimiento transhistórico del “Día de *Alast*”. Para Mawlānā, la significación profunda del *samā`* guarda

¹ La palabra persa empleada, *dam*, significa tanto “instante” como “aliento” o “respiración”. En definitiva, la respiración es la función fisiológica que nos liga al instante presente. Se respira no para después sino para cada instante, para cada ahora, so pena de perecer fulminantemente

² Rūmī, *Maṭnawī*, libro I, p. 181

³ Cfr. Halil Bárcena, “Danzar con el Cosmos. El *samā`* de Mawlānā Rūmī y los derviches giróvagos”, en Jacinto Chozo-Jesús de Garay (eds.), *Danza de Oriente y danza de Occidente*, Sevilla: Thémata, pp. 95-120

⁴ Cfr. Annemarie Schimmel, “Mawlānā Rūmī y Konya revisitados”, *SUFÍ* 7, pp. 14-18

⁵ Cfr. Vitray-Meyerovitch, *op. cit.*, p. 82-83

estrecha relación con el *mīṭāq*. En definitiva, el derviche es para él quien vive en la presencia constante de dicho suceso simbólico, quien atestigua afirmativamente, con cada respiración, su condición de ser espiritual.

En resumen, de la lectura simbólica del pasaje coránico del "Día de *Alast*", se desprende toda una antropología espiritual según la cual el hombre se concibe como un animal profundamente nostálgico, traspasado por una conciencia de carencia, de separación, de extranjería, de ser un nómada que vaga por el mundo, de estar exiliado de la verdadera patria de origen (que no es, por supuesto, la patria geográfica del nacimiento). La nostalgia del exiliado constituye una emoción espiritual que induce a saberse algo más que un mero ser necesitado, fruto de la herencia, la genética y la cultura. *Alast* simboliza nuestras posibilidades espirituales en tanto que seres humanos.

El reto hoy del ser nostálgico que el místico sufi es, el desafío del derviche contemporáneo, es si será capaz de vivir su exilio espiritual a la intemperie, con valiente desnudez, sin parapetos religiosos, como Ulrich, "el hombre sin atributos" de Robert Musil¹, sabedor de que, tal como canta el maestro persa de Konya: "No ser nada es la condición que se requiere para ser"²; o por el contrario, sucumbirá a la tentación de poblar de dioses viejos o nuevos, tanto dicho exilio y la patria a la que anhela retornar.

Simbolismo del "sello de la profecía"

Para concluir quisiera referirme de forma sintética a uno de los símbolos mayores coránicos, para ver cómo desde una hermenéu-

¹ Robert Musil, *El hombre sin atributos*, Barcelona: Seix Barral, 2001, 2 vols.

² Rūmī, *Dīwān-e Šams-e Tabrīzī* (en persa), Teherán: Amīr Kabīr, 1967, *gazel* n° 2642

tica espiritual, laica y sin creencias, cobra una nueva dimensión significativa en unos tiempos como los actuales, de cambios agudos, en los que una densa neblina impide ver el panorama exacto de las diversas transformaciones que se están produciendo.

Se trata del símbolo que considera al Profeta Muḥammad como el último de los profetas enviados, como *jatm al-rusl* o “sello de la profecía”, y al islam broche que cierra -corrige, completa y culmina, según la ortodoxia islámica- la sucesión de revelaciones religiosas precedentes, en el presente ciclo de la humanidad. Por supuesto, se trata de una explicación esquematizada, cuya reflexión de fondo se halla aún en construcción, en periodo de gestación. Dejo para una futura ocasión una exposición más sosegada y detallada.

Cito, en primer lugar, la aleya coránica correspondiente. Dice así: *“Muḥammad no es el padre de ninguno de vosotros, pero él es el enviado de Allāh y el sello de los profetas. Allāh es Omnisciente”*¹.

El islam, afirma la ortodoxia islámica, echa el cerrojo a las revelaciones religiosas. Tras él habrá religión, por supuesto, pero no ya nuevas revelaciones religiosas, ninguna nueva ley divina de alcance universal será revelada, ni tampoco habrá, por consiguiente, nuevos textos sagrados después del *Corán*. Éste, se dice, contiene la esencia de todas las escrituras sagradas previas a él: judías, cristianas e incluso mazdeas². Del mismo modo, el Profeta Muḥammad no es sólo el último profeta, sello de la profecía, *jatm al-rusl*, sino todos los profetas enviados anteriores a él. Esta es la visión mayoritaria que el islam, a excepción de sus grandes místi-

¹ *Corán* 33: 40

² Cuando el islam echa raíces en el subcontinente indio habrá de buscar complicidades espirituales con la religiosidad hindú. Algunos, siguiendo la vía filológica, llegarán a ver en la proximidad fonética de las palabras Brahma e Ibrāhīm (el Abraham bíblico) un supuesto nexa espiritual

cos, posee de sí mismo en cuanto a la función religiosa que desempeña en la historia y el mundo. El concepto de “sello de la profecía”, que constituye uno de los artículos de fe del credo islámico, es visto desde un punto de vista meramente cronológico, estando ribeteado muchas veces de exclusivismo y en el mejor de los casos de un inclusivismo blando.

Sin embargo, cuando el “sello de la profecía” es leído en clave simbólica el caudal semántico se desborda. Citaré dos únicos ejemplos que nos permitan intuir su alcance. El pensador y poeta indio Muḥammad Iqbāl (m. 1938), quien sintió a Rūmī como su maestro espiritual y fuente de inspiración de su original pensamiento a caballo entre el sufismo del maestro de Konya y la filosofía nietzscheana, escribió al respecto de dicho símbolo del “sello de la profecía”: *“En el islam, la profecía alcanza su perfección descubriendo la necesidad de su propia abolición y transcendencia. Esto implica la fina comprensión de que la vida no puede ser tutelada siempre; que a fin de alcanzar una plena consciencia de sí, el hombre debe finalmente librarse a sus propios recursos”*¹.

Por su parte, Abdelmajid Charfi escribe: *“Lo que será cerrado, apresado, no será más la humanidad, sino la idea de “tutela sagrada” como eternamente indispensable, puesto que el mensaje esencial traído por el Profeta es el de la liberación total de los hombres. Liberación de la superstición y de las falsas divinidades. Liberación, también, de todo cuanto pueda impedir al hombre alcanzar un desarrollo autónomo”*².

¹ Cfr. Muḥammad Iqbāl, *La reconstrucción del pensamiento religioso en el Islam*, Madrid: Trotta-Asociación UNESCO para el Diálogo Interreligioso, 2002, p. 137. Prólogo de Halil Bárcena

² Citado en Rachid BENZINE, *Les nouveaux penseurs de l’islam*, Madrid: Albin Michel, p. 240

La irrupción del mensaje coránico anuncia a toda la humanidad la apertura de una nueva época, de una nueva etapa histórica en la que el hombre, habiendo alcanzado la mayoría de edad espiritual, no necesitará jamás ningún guía externo en el que creer y al que someterse hasta en los más mínimos detalles de su existencia.

Así pues, el símbolo del “sello de la profecía” debe de consagrar el reconocimiento de la madurez del género humano. E incluso como un punto final a la necesidad por parte del hombre de *revelaciones* exteriores o sumisiones religiosas como fuente del saber y de solución a sus problemas. El “sello de la profecía” no puede ser entendido jamás en términos históricos y descriptivos sino estrictamente simbólicos. Una vez sellado dicho ciclo profético se abriría el de la espiritualidad pura. De hecho, la gnosis ši‘ī *imamī*¹ ya había intuido la profundidad que dicha expresión simbólica contenía. Pero más lejos aún fueron los gnósticos *isma‘īlies*. Para estos, la preeminencia de lo espiritual sobre la religión legal, el islam, les condujo a proclamar la superioridad de la vía espiritual sobre la ley, e incluso a abolirla.

En resumen, el hombre autónomo de hoy, que es post-religioso aunque hondamente espiritual, debe sentirse capaz de generar saber, valores y referentes de sus propios recursos, liberado de la ponzoñosa neblina del oscurantismo religioso del pasado. Vistas así las cosas, la función muḥammadiana no habría estado sino la de conducir al hombre hacia este nuevo estadio de autonomía y responsabilidad.

En estos tiempos que nos ha tocado en suerte vivir, tan terriblemente adustos para lo espiritual -y la palabra, vuelvo a insistir, me causa cada vez más insatisfacción y desasosiego-, con-

¹ Véase al respecto, Henry CORBIN, *En Islam iranien*, vol. 1, París: Gallimard, 1991

vendría una recomposición radical de lo que comúnmente llamamos espiritualidad, hoy tan cortocircuitada.

SESIÓN DE TRABAJO

La ponencia de Bárcena incluye consideraciones generales sobre el texto coránico y ejemplos concretos de lectura simbólica. Y su presentación se abre con una previa. Una puesta en guardia ante generalizaciones gratuitas; ante discursos que toman la excepción (el peculiar momento que está viviendo el islam hoy) como la totalidad de la realidad espiritual islámica y sus siglos de exploración del texto sagrado. Un trabajo sobre el texto que ha sido rico, plural, y fructífero.

Como pincelada que pueda servir para que nos demos cuenta de que el presente no lo es todo, explica que hasta el siglo XX la lengua culta en la India fue el persa, con lo que ello significó de puente, de fluido intercambio entre el universo cultural hindú y el musulmán (persa, árabe, asiático...). Así como el persa ha caído en el olvido, así también la pluralidad intelectual y espiritual del islam es menor que nunca.

Dicho esto reclama la atención hacia el proceso de fijación del texto, hacia la diversidad de los materiales que reúne, desde pasajes plenamente simbólicos como la aleya de la Luz (24, 35) a versículos que concretan condiciones matrimoniales, etc. El texto coránico es un texto muy peculiar, que fue antes que nada oralidad ("recitación", como indica su nombre). Palabra dicha que pasó por un lento proceso de codificación, escritura y encuadernación hasta ser *Mushaf*, libro. Un libro compuesto de aforismos, con larga tradición de las distintas familias espirituales

musulmanas de seleccionar, de tratar de forma distinta materiales de distinta naturaleza. Lo que durante siglos pudo ser normal, hoy en ciertos lugares puede acarrearle a uno la muerte. Pone el ejemplo de Mahmud Muhammad Taha, ejecutado en 1985, en Sudán, por distinguir entre las aleyas del primer período, las de la Meca, en las que vería un mensaje más universal, y las medinenses posteriores, más locales, de corte más legalista, dirigidas muy especialmente a una comunidad incipiente en formación.

Bárcena opina que el texto escapa a clasificaciones, pues a lo largo de todo él, materiales de muy distinto orden se hallan profundamente entrelazados. De ahí el primer gran reto, pues piensa que no todo es susceptible de una lectura simbólica, pues no todos los elementos del texto obedecen a un mismo propósito. Pero no existen criterios externos, no hay más criterio que la sinceridad de la búsqueda, la intuición interior.

Dicho esto, recuerda los dos ejemplos que presenta en la ponencia como muestra de ese intento de lectura simbólica del texto: "el día de Alast" y el "sello de la Profecía"; el primero apuntando hacia la naturaleza de la respuesta interior del ser humano, respuesta íntima a la invitación a la búsqueda; el segundo, apuntando al caudal que puede manar del símbolo que considera al Profeta como broche que cierra, culmina y completa, la sucesión de revelaciones religiosas, cuando es interpretado como tal, como símbolo.

Concluye su presentación reconociendo que si, un tiempo atrás, vivía la preocupación por que la copa (el islam) continuara siendo vaso de transmisión del vino, de la sabiduría, hoy ya sólo le preocupa la vendimia: cómo recoger las uvas y cómo pisarlas para que destilen vino; cómo hacerlo, y que ese cómo sea

significativo y válido para sus contemporáneos. Si quedan o no quedan copas, ya no se siente responsable o preocupado por ello.

Gabriel Mazer se une a este final con un dicho del Talmud: "hay robles nuevos que contienen vinos añejos y robles viejos que ni siquiera contienen vino nuevo".

Corbí dice que el símbolo del día de "Alast" le parece bellissimo, porque es una forma de poner de relieve que la mística es connatural al hombre. Es una dimensión propia de nuestra especie, porque tenemos una doble experiencia de lo real: la que es común a todos los animales, la que está en función de nuestra supervivencia, y la dimensión absoluta. Esa segunda dimensión de nuestra experiencia de lo real es imprescindible para nuestra humanidad; sin ella volveríamos a la pura condición de depredadores, nos alejaríamos de lo que es nuestra diferencia específica que es precisamente esa doble experiencia de lo real.

Esa segunda dimensión de lo real nos es indispensable para el equilibrio de nuestra cultura y para el equilibrio psíquico y es, además, nuestra más grande y más noble posibilidad –dice-. La espiritualidad es la dimensión individual y colectiva que está más allá de toda individualidad y dualidad, donde la plenitud y la certeza son completas e inquebrantables, donde reside la unidad y el amor (dos aspectos de una misma realidad), donde reside la paz y el gozo.

En cuanto a si importa preocuparse por salvar la copa o no, por una parte es bien cierto que en las nuevas condiciones culturales, para el cultivo de esa dimensión de nuestro ser, no se necesita ser ni creyente ni religioso, lo único que se necesita es liberarse de la visión y el sentir exclusivo del yo depredador. Pero...: ese es un camino difícil y sutil para unas bestias depredadoras como somos, insertadas en una ruda cultura de

depredación despiadada. En la historia de nuestra estirpe, muchos vivieron esa dimensión, y se esforzaron por transmitir orientaciones de ese camino que va del depredador ignorante al amante sabio. Ellos son nuestros maestros y guías. Los maestros del espíritu son el mayor don que podemos desear para recorrer este itinerario. ¡Qué agradecidos debiéramos estar a ese regalo! ¡Qué pérdida si no se pudiera tener acceso a él!

La ventaja, ante esa dificultad, es el poder realizar nuestra indagación desde diversas fuentes y con diversas fuentes. En este sentido la situación es nueva; al poder recibir el legado desde los distintos linajes de antepasados humanos, podemos contar con una herramienta correctora de fijaciones, herramienta que evita las confusiones de vino y copa, y que es una potente ayuda para la libertad de indagación. Situando ahí todo el interés y el esfuerzo, el propio discernimiento ayudará a mantener vivo lo que es legado vivo.

Torradeplot, en relación a la pugna entre ley y espiritualidad, pregunta por la salud del ismaelismo y la antigua profecía de que el período de la ley llegaba a su fin y se iniciaba la era de la espiritualidad. Bárcena explica que la comunidad ismaelí, en la actualidad, está constituida por unas 25.000.000 de personas, más o menos dispersas. En algunos períodos sobrevivieron semi ocultos bajo los grupos sufíes (Sham's de Tabriz, maestro de Rumi, era ismaelí); y fueron protagonistas de momentos de esplendor espiritual. Hoy se definirían en primer lugar como ismaelíes y en segundo lugar como musulmanes. Su autoridad máxima es el Aga' Khan. No se conocen en este momento figuras especialmente destacadas. Torradeplot pregunta si él se formula alguna salida colectiva, si propondría algo a nivel de colectividad. Bárcena insiste en tener el ojo puesto en "la vendimia", todo lo demás -a nivel colectivo o individual- es secundario. Y recuerda

una expresión de Rumi que recoge en la ponencia: "¡Qué importa que lo que te aparte del camino sea la religión o la infidelidad!"

Vigil recupera el tema de la redacción del libro y los distintos materiales. El diálogo pone de relieve la conexión que se dio entre la fijación del libro y la autoridad califal. Ley, libro, autoridad, califa: fusión identitaria, consagración de un modelo social en respuesta a la expansión del islam, a la consiguiente complejidad organizativa. Vigil opina que, desde la perspectiva pluralista, hay símbolos que ya no son recuperables, que ya no habría que insistir sobre ellos, entre ellos el del "sello de los Profetas" o el de "pueblo elegido" entre judíos y cristianos. Cuando tienen tanta fuerza de imagen-concepto social, incompatibles con la vivencia de unidad y profunda aceptación de unas tradiciones por otras, lo mejor es dejarlos atrás.

Bárcena distingue entre conceptos sociales y los textos al servicio de la búsqueda. En un ámbito probablemente hay muchas cosas que hay que dejar atrás. Pero lo que quería analizar en estas páginas es la posibilidad simbólica de determinadas expresiones. Y desde el conocimiento del texto y el esfuerzo de relectura es cuando le parece que puede hablarse de trascender el texto. Un texto, el Corán u otro, se trasciende desde el conocimiento, no desde la ignorancia. Se trasciende lo que se conoce, no lo que se ignora.

Corbí asegura que es posible, y necesario, comprenderlo todo sin tirar nada. "Pueblo elegido", por ejemplo: apunta a la consciencia de que el don espiritual no es mérito propio, ni de los individuos ni de los pueblos, que todo nos viene dado. "Pueblo elegido" es un símbolo que habla de la gratuidad del don del espíritu a un pueblo, expresa el reconocimiento de esa cualidad de don. Lo malo no es el símbolo sino convertirlo en descripción de la superioridad de un pueblo sobre el resto, cerrándole el paso a la

metáfora, al puro uso simbólico de la expresión. No se trata de seleccionar trozos en los grandes textos sagrados, y dejarlos como un queso gruyère. En los textos sagrados e incluso en las religiones hay que recogerlo todo, desde su sentido profundo, y trascenderlo después. Eso no es lo mismo que seleccionar unos trozos y arrojar al basurero otros.

¿Esto hay que practicarlo en las religiones o en los textos sagrados? Principalmente en los textos, en las fuentes de maestría, pero incluso en las tradiciones religiosas no hay que ser fáciles en desechar cosas.

¿Es necesario complicarse tanto? –planea de nuevo la pregunta en la sala. Cuando las imágenes nos resultan tan lejanas... Si se supone que se puede llegar a hacer una lectura simbólica (enriquecedora espiritualmente) del relato del Génesis, ¿no podría hacerse también, y con más razón, a partir de las grandes imágenes que nos ofrece la astrofísica hoy?

Corbí insiste en lo que defendió ya el primer día: la distinta naturaleza de las construcciones conceptuales y las simbólicas.

Suponiendo que alguno de nuestros contemporáneos deseara comunicar experiencias del ámbito del conocimiento silencioso, ¿tendría que servirse imperiosamente de imágenes del pasado remoto? Sabiendo que se está haciendo un uso simbólico ¿no valdría cualquier concepto del presente pero utilizado como imagen? (T.Guardans). Corbí concede que se echa mano de lo que se tiene, pero hay que ser plenamente consciente de que se trata de niveles distintos de conocimiento y de uso del lenguaje, de ámbitos distintos –el axiológico espiritual y científico abstracto-, y que los instrumentos de un nivel de conocimiento y expresión no son lo más idóneo para dar a conocer y expresar el otro.

**EL REINO DE LOS CIELOS ES COMO...
REFLEXIONES A PARTIR DE UN EJEMPLO DE LECTURA
SIMBÓLICA
Teresa Guardans**

Presentación

"Como un tesoro escondido por el que vale la pena venderlo todo", "pequeño como un grano de mostaza", grande como el árbol que acoge a la multitud de pájaros; invisible y transformador como la levadura; Reino que no es de este mundo aunque sólo quien vive plenamente el mundo da con él. Patente para los pobres de espíritu: para quien anda sin dobleces, sin primeras y segundas intenciones, sin acumular "méritos espirituales". Bienaventurados los pobres de espíritu, y los perseguidos por la justicia, porque de ellos es el Reino de los Cielos. Reino que se abre a todos, que a todos invita, que a nadie excluye pero del que uno mismo puede autoexcluirse en la medida en que no opte por él... En este seminario se nos propone elegir algún texto clave de las tradiciones de sabiduría para trabajarlo en clave simbólica. La riqueza de los pasajes evangélicos referidos al Reino de los Cielos me permitirá reflexionar acerca de los retos que presenta una lectura simbólica de esos venerables legados. Porque ya esos pasajes mismos nacen del esfuerzo de trasladar un concepto –el "reino de los cielos"- al ámbito de la experiencia simbólica, es decir, al ámbito de la experiencia inefable.

El "reino", expresión significativa

"El cielo es mi trono y la tierra estrado de mis pies. Pues ¿qué casa vais a edificarme, o qué lugar para mi reposo, si

todo lo hizo mi mano y es mío todo ello? Y ¿hacia quién dirigiré mi mirada? Hacia el humilde y contrito, que escucha con temblor mi palabra" (Isaías 66,1-2)

Jesús (Yoshua) elige un concepto central de su momento histórico cultural para referirse al horizonte de plenitud, de valor absoluto. *Maljut*, el reino, es motivo de debate, orienta tanto la búsqueda interior como el orden social. Generación tras generación, este oráculo del profeta ha inspirado vidas abiertas a la indagación, pero también debates político sociales. Cielo y tierra, trono y estrado "del que Es", del que todo lo es. Para reconocerlo, para buscarle, para caminar en la vía recta, la vía que conduce al reconocimiento, no hay nada que construir, nada que añadir. ¿Un templo?, ¿una casa aparte?, ¿un espacio "santificado" diferenciado del mundo todo? ¿Cómo podría ser eso si todo lo soy, si todo es mío, si no hay rincón sin *Shejiná*, sin Presencia, sin que esté presente? Es el que Es. El Todo. Quien habla es el "profeta", la voz profética, voz que nace en el silencio y apunta más allá de la ordenación humana y de su lógica. No habla el sacerdote, no el rey. Es el que Es.

No se trata de construir nada, de levantar muros que separen sagrado y profano. Simplemente llegar a reconocer, y vivir desde el reconocimiento. Pero ¿quién reconoce y cómo? ¿Cuál es la vía?: la desegocentración -"el humilde y contrito"-, la actitud desego-centrada que se deja habitar por la Palabra, que no opone obstáculo, capaz de deshacerse...

"El cielo es mi trono y la tierra estrado de mis pies...": palabras estas que han inspirado a generaciones y generaciones de buscadores. Isaías ya luchaba por trasladar las mentes desde los muros de piedra, a la realidad Una, toda ella sede de la Presencia, Presencia misma.

Siempre ha sido así. En toda tradición de sabiduría quienes "ven" echan mano de aquellos aspectos sensibles, centrales, significativos, de la realidad, para apuntar más allá de ellos; para apuntar a aquel ser de la realidad que se adecua tan poco a las realidades construidas con las palabras, como a los templos levantados piedra sobre piedra. Lo sagrado, Dios, como objeto (como concepto descriptivo, como creencia) cabe en formulaciones y en templos. La experiencia Absoluta, en cambio, escapa a toda construcción, ya sea conceptual, psíquica, social, política... pero se requieren formas para poderla sugerir, para comunicar esa experiencia.

El "reino" es un buen ejemplo para ponderar la diferencia entre la lectura conceptual y la simbólica. Isaías, Jesús, los maestros espirituales judíos y los cristianos posteriores, "arrancan" esa expresión del mundo de los conceptos para –ayudándose de ella– poderse referir al más allá de todo concepto, reorientar las miradas de sus contemporáneos.

Un término -una imagen, un conjunto de rasgos de significado-, se enmarca entre los conceptos cuando reviste un papel definido en la ordenación del entorno social. Hace dos mil años, en el entorno sociocultural judío, el "reino" constituía el concepto clave alrededor del cual se tejían proyectos de vida, en gran parte divergentes; eje de cosmovisiones distintas. Siendo éste nuclear, a cada interpretación del concepto le seguirá un sentido de la existencia individual i colectiva diferenciado.

Así, al reino identificado con una realidad geográfica le correspondía una ética orientada hacia la defensa-recuperación de ese espacio (identificada muy especialmente, en aquel momento, con la opción zelota); vida comprometida y responsable sería la que se convertía en brazo que empuñaba la espada al servicio del principio del Bien, Dios.

Al reino identificado con un espacio social le correspondería la reflexión normativa, constitucional, capaz de situar a la realidad social del lado del principio del Bien, protegiéndolo de las embestidas del mal (normalización de la vida, delimitando claramente las fronteras entre puro e impuro, válido e inválido..., etc.) Una ordenación que respondía al esfuerzo por superar otra interpretación del concepto del reino: la exclusivista, propia del judaísmo sacerdotal, que encerraba al Rey en su palacio-templo. Por medio de la santificación de la cotidianidad, la reflexión rabínica buscaba devolver al pueblo su condición de tal, rescatando a la "realeza divina" (Dios), secuestrada por la corte sacerdotal tras los muros del Templo y trasladándola de nuevo al seno de la comunidad social.

Como mínimo, tres interpretaciones de un mismo concepto, eje del sistema de vida, de la construcción del mundo, dador de sentido, de sentidos de vida bien distintos. *Maljut*, Su reino, la realidad de vida.

De la metáfora al símbolo

La posibilidad de lectura simbólica nace de la capacidad metafórica que presenta el lenguaje. La palabra, portadora de un abanico de rasgos de sentido, de trazos de significado en ordenación coherente, invita a tomar alguno de esos rasgos de forma independiente. Invita a desligar al signo lingüístico de su contenido ordenado, poniendo de relieve, de forma autónoma, una selección libre de esos trazos, estableciendo asociaciones libres con otros trazos de significado. Ése es el poder metafórico. La metaforización nos abre dos ricas posibilidades comunicativas: la alegoría y el símbolo.

En la alegoría una composición de significado, una palabra, nos habla de otra; una imagen nos habla de otra imagen entrelazando a ambas mediante algún elemento compartido. El símbolo, en cambio, entrelaza el término con experiencia de rea-

lidad. Experiencia peculiar. Sirviéndonos de algún rasgo de los que el término vehicula, la palabra alude a alguna similitud con el ámbito de la experiencia silenciosa, la experiencia de realidad fuera de los cánones de la ordenación y visión egocentrada de la realidad. En nuestro ejemplo, *Maljut*, el reino, (esa realidad toda, realidad ordenada, contraria al caos, realidad con sentido, cargada de significado) apunta a la realidad toda pero desde la perspectiva de otro orden, el de la desegoncentración. Tan absoluto, tan omniabarcante como el reino "del lado de acá" pero apuntando al reino-ámbito de la sutilidad infinita.

¿Cuáles son las condiciones de recepción para hacer brotar de la palabra la experiencia simbólica? ¿En qué consiste esa "lectura" capaz de transformar la realidad misma? ¿Cómo transitar de las imágenes y comparaciones a la intuición directa e inmediata de lo real? Buscando apuntar a la significatividad máxima, quien ha visto -y desea mostrar- elige un término de significatividad máxima. El reto está en lograr cambiar la clave de interpretación. Pero lo primero que habrá que tener en cuenta es que, a día de hoy, el "reino" ha pasado del centro a la periferia del sistema de valores. La metáfora se recibe en el siglo XXI vacía de todo aquel mundo de referencias sociorreligiosas. Lo cual puede ser que facilite, en parte, el dejarse conducir por el poder de la imagen. Pero el término, por sí mismo, ya no evocará de forma inmediata realidades poderosas. Hay que ser conscientes de ello a la hora de pensar en recursos que allanen el terreno a la experiencia. Tampoco puede contarse con otro elemento clave de vivencia colectiva del poder metafórico: el ritual. La ritualización, la dramatización socializada de la realidad apuntada por el símbolo, podía favorecer el tránsito del concepto a la experiencia simbólica. Aunque, como contrapartida, consolidaba a la vez una nueva fijación conceptual al servicio de una nueva jerarquización valoral de la realidad. Lectura simbólica será la que propicie y alimente la experiencia simbólica, o realización lúcida del apuntar del símbolo. Es, por

tanto, término y camino a un tiempo. Apunta hacia el término – Existencia plena, Absoluta, Una- y, haciéndolo, explicita los rasgos y modos de conversión, en algo así como un proceso circular. La lectura libre de prejuicios, de fijaciones conceptuales o de creencias, será la primera condición de un proceso que incluye: exploración a partir del término mismo, avance en la intelección silenciosa (meditación) y exploración orientando la vida en la dirección hacia la que apunta. La experiencia simbólica tiene lugar en la medida en que hay realización de la realidad sugerida. Lectura simbólica es lectura desde la vida. Compromete la misma vida. Sólo así se avanza más allá de la alegoría. La comprensión comporta forzar los hábitos de la mente conceptual, obligándola a traspasar los andares de la razón, y un forzar al ser entero liberándole de la fijación de mundo y sujeto desde los parámetros de la egocentración.

Las diversas tradiciones espirituales ofrecen recursos para llevar a cabo ese doble proceso (mente y vida); desde el koan japonés al jñana yoga del hinduismo, el uso del poder de la imaginación en la tradición cristiana, así como las propuestas de los cabalistas judíos, etc., los esfuerzos por romper las fijaciones que la mente construye desde las capacidades de la propia mente, son múltiples.

El jñana yoga, por ejemplo, avanza aprovechando -muy especialmente- el poder de los contrarios. Dejándose llevar lo más lejos posible en una dirección, argumento tras argumento, paso a paso, para -acto seguido- hacerlo en la dirección contraria¹. Contemplar-valorar desde un prisma para luego hacerlo desde su

¹ Como este bello ejemplo que nos ofrece el *Kena Upanishad*: "Más pequeño que un grano de arroz, que un grano de cebada, que un grano de mostaza, que un grano de yeso, habita en mi corazón. Más grande que la tierra, más grande que el firmamento, que los cielos, que todos los mundos, habita en mi corazón. Abraza al universo entero y, silencioso, es amor hacia toda cosa: éste es Brahman".

opuesto, facilita la superación del orden razonable, lógico, coherente, superación de un orden configurado sobre un hilo de coherencia conceptual, para abrir paso a otro orden de lucidez.

El koan japonés avanza por otro filo: forzando a la razón a enfrentarse a afirmaciones más allá de toda lógica, un día y otro y otro, acaba sumiendo al discurso razonador en el silencio a la vez que agujijonea la capacidad de intuición inmediata.

La tradición judía ofrece un recurso de una naturaleza distinta, a partir de las letras que componen cada palabra: desde la consideración de las letras como energía básica, elementos primordiales de la configuración del pensamiento, de la articulación del lenguaje y de la realidad misma. A continuación nos detendremos un momento en esta propuesta porque está muy especialmente ligada con la lectura simbólica del "reino".

Cualquiera de estos ejemplos es una muestra de las posibilidades de trabajo desde la mente, sin olvidar que mente y vida son uno. La indagación meditativa orienta, polariza, empapa, al sentir, al ser todo. Se trata de vivir a tono de la lucidez adquirida, a la vez que la vida afianza y acrece esa lucidez. Mente y vida como compañeras inseparables, maniobrando en connivencia hasta hacer salir al sujeto más allá de sí, más allá del cascarón, más allá de la dualización. Que las obras y el sentir "actúen" en la dirección hacia la que apunta el símbolo; un obrar y un sentir que, como una pértiga, facilitará ese salto más allá de sí. Ahí también las concreciones serán múltiples, aunque la orientación es una y evidente: un actuar que no sirve al propio deseo, actuar gratuito, que no busca resultados para sí. Y un sentir que se aparta de la respuesta instintiva al reconocimiento que pueda recibirse de los semejantes, y se asienta en el ámbito de la veneración ilimitada hacia el existir, inclinándose a su servicio (devoción), en entrega amorosa radical.

Maljut o Shejiná

Aunque fuera del contexto cultural de la lengua hebrea pueda resultar difícil poderse guiar por esta propuesta, no por ello dejamos de reconocer su valor desde la perspectiva en la que nace y se desarrolla. Un contexto en el que se recibe y vive la lengua como germen creativo de toda realidad; el sonido, la forma, los trazos de cada palabra, de cada letra, como vehículos de significatividad. Siendo cada signo del alefato letra y número a la vez, los distintos "juegos" combinatorios favorecen la contemplación del valor de toda realidad mediante una meditación que toma en consideración cada uno de los elementos que componen la palabra. La descomposición de los términos en sus partes, reestableciendo infinitas relaciones a partir de cada letra, es otra vía para lograr romper la muralla designativa y trasladar la intelección frente a otro orden de realidad. La propuesta invita a un tipo de meditación que interrelaciona cada realidad con el todo y pone de relieve los rasgos de valor inefable que impregnan y constituyen el ser de toda realidad.

Así, desde esa vía, el lenguaje mismo logra ofrecer un peculiar andamio al servicio de la indagación silenciosa. Es lo que se conoce como el árbol sefirótico (*sefirá*: emanación). Árbol de las emanaciones. O, también "Árbol de las vidas", en algunos autores. *Etz* (árbol), *Jaím* (vida), que todo lo abarca. En hebreo, "vida" es un plural sin singular, es el conjunto de toda realidad, Una y múltiple, incluye todos los planos, las perspectivas, las manifestaciones, los ámbitos, todo.

A un extremo del árbol, en lo alto, *Keter*, la corona real, y más allá de ella (en relación de identidad, según las versiones), la fuente última de tanta emanación, infinita, inefable: *Ein Sof*, lo Infinito (*sof*: fin, *ein sof*: sin fin), *Ain*, la Nada, lo inefable, más allá de toda forma y toda expresión, cognoscible mediante las formas y las expresiones: que es, al fin y al cabo, lo que son las emana-

ciones (*sefirot*). Belleza, inteligencia, conocimiento, bondad, misericordia, juicio, compasión, victoria, gloria, fundamento, raíz... todos los atributos, los rasgos de la realidad Una, todas ellas relacionadas, entrelazadas, presentes, rasgos constituyentes de aquel otro extremo del árbol: *Maljut*, el reino, el mundo de las realidades tangibles. Si en lo alto la fuente del Ser es *Ein Sof* –incognoscible-, en *Maljut* es *Shejiná*, divina morada (de la raíz *shjn*: morar), Presencia, "El que Es" encarnado en la Realidad Toda. Que por eso es Reino. *Maljut* es *Shejiná*, *Shejiná* es *Maljut*.

El árbol plasma la conjunción de las veintidós letras del alfabeto, con su valor numérico y los atributos representados en las diez *sefirot*, como representación articulada de cualquier aspecto de la vida siempre expandiéndose y entrelazándose desde y en la Esencia misma del Ser. *El ser, por tanto, no es otra cosa que una nada, y todo es uno en la simplicidad de la absoluta indivisibilidad* (escribe rabí Azriel de Girona, en su *Camino de la fe*). Cada rasgo muestra al todo, al Uno, al que todo lo contiene.

Cada *sefirá* encuentra su origen, su fundamento, en tal o cual versículo del texto sagrado. Pero no como alegoría, no como imagen o comparación, sino como verdadera apuesta simbólica; pues el texto –la Torá– se entrega al buscador como vía de transformación de la realidad toda (y del ser mismo). Como enseñaba Rabí Leib, en aquel relato de la tradición hasídica, hablando de los expertos de las Escrituras: "*¿de qué vale que expliquen la Torá? –decía-. Lo que importa es que la totalidad de la persona llegue a transformarse en Torá y, así, cada uno de sus gestos, muestra al mismísimo cielo*" (en M. Buber. *Cuentos hasídicos*). Cada gesto no es ya la huella de un "yo", sino aliento del que Es, vislumbre del Reino. Una alquimia que en la tradición cultural judía se lleva a cabo muy especialmente desde la fuerza simbólica de las mismísimas letras, símbolos fonéticos y numéricos a un tiempo, como vía de polarizar la atención hacia la presencia Una que da vida a

cada realidad. De hecho, sólo hay que mover una "i", dice la tradición: de *Aní* (yo, ego) a *Ain* (Nada, Yo), una pequeña modificación (la desegocentración) que transforma la realidad toda.

Si podemos hablar de "lectura simbólica" es porque ésta busca y alimenta "experiencia simbólica", contacto con el ser de lo real, libre de las fijaciones de nuestras construcciones. Se da, por tanto, transformación del sujeto y de su mundo de comprensión en experiencia cognitiva más allá del sujeto y sus construcciones. "Árbol de vida es la Torá para los que se acogen a ella" –dice la tradición-. Sin perder de vista esta propuesta del texto como fuente de vida, el árbol sefirótico sirve de plantilla, de ayuda, de soporte a la razón, a la imaginación y a todas las capacidades psicomentales para indagar esa Unidad absoluta. Apunta hacia esa "Nada" que todo lo es; y, por ello mismo, orienta el camino: una vía que va más y más hacia la Nada de sí mismo. Revestirse de los atributos para despojarse del yo, avanzar desde el mundo (captado sólo en su superficialidad: objeto habitado por sujetos-objetos) hasta el reino-morada, *Shejiná*. El verdadero orante – concluye rabí Azriel- "devuelve cada cosa a su Nada". Devuelve cada cosa a la "nada de sí misma", a su verdadera esencia.

Lectura simbólica es la que lleva a cabo esta peculiar alquimia, parte de ella y avanza a través de ella. Y en los distintos momentos histórico-culturales de la tradición judeocristiana, el "reino" ha sido un elemento clave para ayudar en ese proceso.

Y ¿hacia quién dirigiré mi mirada? (Is.66,2)

Nos has amado sin medida, Señor, Dios nuestro, y con inmensa piedad te has apiadado de nosotros, Padre y rey nuestro, proclama la bendición de la mañana, Ahava.

Padre y rey: para expresar y apuntar hacia la vivencia plena de realidad, realidad preñada de Absoluto, Jesús echa mano

de esos dos elementos centrales de su mundo de sentido, el padre y su reino, y los expande, los fuerza, los sutaliza, los transforma, con el propósito de que el dedo sea algo más que un dedo, que el dedo logre el milagro de llevar las miradas más allá de él; que el concepto traspase el mundo de los conceptos, abra al más allá de la construcción de mundo: devenga símbolo... y muestre al "Padre".

Shejiná, el Absoluto Presente, le ha mostrado a Jesús su rostro amante. "*¿Hacia quién dirigiré mi mirada? Hacia el humilde...*", hacia la persona vacía de sí que, como Jesús, le ha podido reconocer. Y desde ese profundo reconocimiento bien sabe que la vía no es de exclusión, de imposiciones, de regulaciones, de juicios y prejuicios. Y no deja de levantar la voz para proclamarlo, para allanar el camino a todos, para hacer justicia al Rostro siempre presente. "El que Es" ni habita tras los muros, ni impone cargas pesadas. ¿Dónde su trono? ¿Dónde el reino? *Bienaventurados los pobres de espíritu porque de ellos es el Reino de los Cielos. (Mt.5)*

De los limpios de corazón: clara intención, sin segundas capas, nada para sí... De los que tienen hambre y sed de justicia, de los justos y perseguidos es el Reino: la justicia no atiende a la propia necesidad, la justicia mira hacia el cuidado de todos y de todo.

De los misericordiosos: de quien logre amar sin referencia alguna a sí, con un corazón, un sentir, misericorde, capaz de abrazarlo todo, serlo todo, vivirlo todo.

Porque así es el Reino: presencia viva que todo lo es y todo lo abraza. Y así ha de ser y es quien quiera abrirse al reconocimiento del Reino.

En la propuesta de Jesús, una es la fuerza que todo lo puede y todo lo es: el amor ilimitado, como el Padre, *Jesed* –ilimitada misericordia-. Y el haberlo vivido en propia carne, en sus

ojos, en su piel, en su corazón, le empuja a proclamar, a enfrentarse a quien pretenda confundir hablando de un Rostro de juicio, castigo, exclusión, sacrificio, creencia, imposición... (algo tan frecuente en el entorno), a quien se permita herir a otro cargándole de inseguridades, de dudas, de impotencias... "¿*hacia quién dirigiré mi mirada?*": bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados, los que buscan la paz, porque serán llamados hijos de Dios. ¿Qué paz? La verdadera, la que nace de la liberación de las propias cadenas (el yo con su mundo de exigencias y angustias).

¿Hay Ley? Sí, por supuesto: adhesión total, absoluta, al auténtico espíritu de la Ley, la entrega mosaica a los demás, sin condiciones, sin reservas. Como no se cansaba de insistir el sabio Hilel. "El que observe y enseñe los mandamientos será grande en el Reino, ...pero os digo que si vuestra justicia no es mayor que la de los escribas, no entraréis en el Reino"... "Habéis oído...", "pero yo os digo: amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persiguen, para que seáis hijos de vuestro Padre, que hace salir su sol sobre buenos y malos" (Mt. 5,17-47).

El símbolo nos está orientando hacia una asunción de la realidad regida por el amor ilimitado, por la grandeza misma. Idéntica a su fuente. Plena, infinita, radiante, asombrosa, en cada átomo, en cada ser, Una, sin exclusión posible. El reto será reconocerla así. Que "este mundo" (el de la ocupación y preocupación desde la egocentración) no oculte el verdadero rostro del mundo. El "reino" (la expresión) es símbolo en la medida en que ofrece pistas para reconocer el sabor de lo que todavía no se ha encontrado, y pistas para mantenerse en la búsqueda.

Las bienaventuranzas, así como las parábolas del reino, buscan voltear la mirada de la mente y del sentir desde el muro a

la vidriera, de la opacidad del término a su capacidad de transparentar la luz.

Las bienaventuranzas anuncian que se está hablando de un ámbito en el que todo orden al servicio del yo queda transmutado. Un orden en el que reina otra jerarquía.

Las parábolas insisten en las actitudes para lograr ver: polarización total, radical, sin asideros al yo, sin resguardos (comprar el campo del tesoro escondido, el comerciante que lo intercambia todo por una sola perla). Porque la visión no es posible desde la perspectiva de la necesidad, desde la exigencia del sujeto. Polarización silenciosa, sin esperar nada a cambio, ninguna contrapartida: limosna ("karma yoga") en secreto, oración-atención silenciosa en secreto, ayuno (polarización y autoconducción) en secreto... porque esa es la búsqueda del tesoro escondido que recibirá su recompensa: "... pues le encontrarás si le buscas con todo tu corazón y con toda tu fuerza"(Dt. 4,29).

Unas y otras, parábolas y bienaventuranzas, orientan hacia la naturaleza de lo que hay que ver/ser: toque invisible que todo lo transmuta (como la levadura en pan de vida), semilla minúscula (grano de mostaza) capaz de abrazarlo todo, de acoger, de dar cobijo. Nuevo "Árbol de vida", Torá renovada.

El empeño de Jesús por posibilitar la experiencia simbólica –que no alegórica- partiendo de un concepto tan central de su realidad cultural, nos invita a cuestionarnos sobre las condiciones que se requieren para ello.

La imagen del Reino en nuevos escenarios

Pasan los siglos y la tradición judía por su lado y la cristiana por el suyo, siguen, ambas de a dos, estableciendo reinos de piedra y de dogmas, a la vez que alumbrando a seres libres, buscadores arries-

gados y amantes de la verdad, que continúan valiéndose de la metáfora del Reino para impulsar una verdadera experiencia simbólica.

Algo hemos dicho de la espiritualidad judía y su zahorí, abriéndose camino con la ayuda del alefato y las sefirot.

En el entorno de Jesús, las distintas interpretaciones y vivencias del "reino" formaban parte de esta vida y de esta tierra. El empeño del nazareno estaba centrado en insistir en su percepción de la naturaleza del reino ("¿qué casa vais a edificarme,....?" – Isaías-). El reino: nada que pueda encerrarse, que pueda decirse aquí o allá, nada que limite... sólo amor, apertura, no-yo... En cambio, la estela espiritual cristiana tiene que hacer frente a un obstáculo algo distinto. La nueva ordenación religiosa, configurada a través de su paso por la mentalidad helena, los cultos místicos, el imperio romano-eclesiástico, el dualismo medieval...etc., ha consagrado un nuevo orden, la Iglesia. El "Reino" salvífico ha quedado desplazado lejos, muy, muy lejos, en la vida futura, en el mundo futuro, ... en el inalcanzable territorio del más allá de la muerte. Aquí la tiniebla, la expiación, la sumisión y, con suerte, habrá premio en otra vida. Porque la naturaleza de los habitantes de esta vida, de este mundo, la naturaleza de la vida misma, es negatividad, pecado, dolor, ceguera, ignorancia... A nivel personal la plenitud queda reservada para la otra vida. A nivel social, la Iglesia (y su asociación con los reyes terrenales) es la nueva "solución cristiana" para sacralizar el orden jerárquico, la estabilidad, la marcha de la historia: el reino de la Iglesia.

Una vez más, la búsqueda espiritual echará mano de los conceptos nucleares de la visión del mundo para darles radicalmente la vuelta y, así, intentar apuntar hacia allá donde no impera orden humano alguno. Sería muy interesante poder hacer un seguimiento de la historia de las lecturas simbólicas del "reino" a

lo largo de la historia de la espiritualidad cristiana, desde los primeros Padres, hasta Teilhard de Chardin (prosternándose ante el Dios "encarnado en la Materia"¹), o Pere Casaldàliga (cambiando la mitra episcopal por un símbolo bien distinto, el sombrero de paja²). No es nuestra pretensión ahora. Nos fijaremos en un solo ejemplo, la obra de Teresa de Jesús, para ver cómo la lectura simbólica continúa siendo posible aún cuando los conflictos del reino del entorno judío podían estar totalmente olvidados. Pero el "reino" –otro reino: la Iglesia aquí y el del más allá– continuaba siendo un concepto nuclear.

Los maestros cristianos, y Teresa de Jesús entre ellos, exploran muy especialmente el poder transformador de la imaginación. Por medio de la imaginación ofrecen recursos para trasladar la existencia hasta aquellas dimensiones desegocentradas en las que todavía no se habita. Y muestran cómo el avanzar con la imaginación fortalece la motivación de la mente, del sentir y del actuar. La alimenta, la consolida; otorga a la persona unas alas que le permiten volar más alto que su vuelo gallináceo activando así todo el proceso. Si ha de ser posible la experiencia cognitiva plena, ilimitada, no subjetiva..., un paso imprescindible será admitir, reconocer, confiar, en las posibilidades humanas. Descubrir la auténtica dimensión ilimitada del ser. Hacer pie en ella. Saber de ella. Habrá que superar una vez más un discurso religioso que carga con pesados yugos de pecado y condena, desde las posibilidades expresivas de sus mismas imágenes. De ahí que los maestros (y maestras) de lectura y de vida medievales y renacentistas, echen mano del poder de las imágenes para provocar el vislumbre de la posibilidad, para desgarrar el denso y

¹ véase el *Himno del Universo*. Trotta, 1996.

² como podía leerse en el recordatorio de su consagración: *La teva mitra serà un barret de palla sartanejo; el sol i el clar de lluna; la pluja i la serena; l'esguard dels pobres amb els qui camines i la mirada gloriosa de Crist, el Senyor.*

pesado velo de ocultación, y de exclusión. Nos detendremos en Teresa de Jesús porque nos brinda un claro ejemplo de lectura/proceso simbólico, a partir precisamente de la imagen del reino. Alimentando la imaginación con esa imagen, enseña a descubrir y confiar en las propias posibilidades: en la verdadera naturaleza del sí mismo.

Tras insistir en la importancia de conocerse (quien se cree sapo vive como sapo –*Libro de la vida* 13,3-), propone imaginarse a sí mismo como trono del rey, como sede del reino. Visualizar la propia existencia desde el valor de ser el reino mismo¹, sede de realeza, infunde fuerzas para llegar a serlo, facilita la polarización de los sentidos, de la voluntad, de los actos; se vive y se orienta el propio existir desde una perspectiva radicalmente distinta hasta llegar en verdad a transformarse, a existir según la auténtica naturaleza ilimitada (antes sólo imaginada):

"cuando un alma comienza por no la alborotar de verse tan pequeña para tener en sí cosa tan grande, [la Majestad] no se da a conocer hasta que va ensanchando esta alma poco a poco, conforme a lo que entiende es menester a lo que pone en ella. Por eso digo que trai consigo la libertad, pues tiene el poder de hacer grande este palacio. Todo el punto está en que se le demos por suyo con toda determinación y le desembaracemos para que pueda poner y

¹ Se trata del capítulo 48 del *Camino de perfección*: "haced cuenta que dentro de vosotras está un palacio de grandísimo precio, todo el edificio de oro y piedras preciosas, y que sois vos quien podéis mucho en que sea tan precioso el edificio, y está en este palacio este gran Rey en un trono de grandísimo precio que es vuestro corazón [...] Parecerá al principio cosa impertinente hacer esta ficción, pero aprovecha mucho, a vosotras especialmente, porque como las mujeres no tenemos letras ni somos de ingenios delicados, todo esto es menester para que entendamos con verdad que hay otra cosa más preciosa dentro de nosotras, sin ninguna comparación, que lo que vemos por de fuera (plega Dios que sean solas las mujeres las que anden con este descuido). No nos imaginemos huecas en lo interior, que importa mucho [...] ¡Qué cosa de tanta admiración, quien hinchera mil mundos con su grandeza, encerrarse en cosa tan pequeña!

quitar como en cosa suya. Esa es su condición; no se lo neguemos; y como Él no ha de forzar nuestra voluntad, toma lo que le dan; mas no se da a Sí del todo hasta que ve que nos damos del todo a Él [...] Pues si este palacio se hincha de baratijas, ¿cómo ha de caber Él con su corte? Harto hace de estar un poquito entre tanto embarazo" (Camino de perfección 48, 2-4)

Ayudarse primero con la imaginación, hasta recrear una realidad virtual bien viva, bien evidente (la obra de las *Moradas* describe el proceso de transformación ayudándose de la imagen imaginada, por ejemplo). Sin dejar actuar a la duda, sin dejarse vencer por los criterios de realidad del ego: "no dejarse alborotar de verse tan pequeña". Desde esa confianza puede ponerse en marcha el verdadero proceso de conocimiento transformador. Transformador porque quien conoce se transforma en lo conocido, porque cuando el conocimiento no es conocimiento de descripción de realidad, sólo puede conocerse siendo; transformación que libera, que rompe la estrechez de los límites, "ensancha" al ser hasta los límites ilimitados de la Majestad.

Una mirada desde el siglo XXI

Teresa de Jesús nos ofrece un ejemplo muy válido de cómo llevar a cabo una lectura-experiencia simbólica, teniendo en cuenta los peculiares obstáculos de su entorno cultural determinado. Será tal lectura simbólica en la medida en que encuentre vías para ir más allá de esos obstáculos y abra paso a ese proceso de conocimiento, proceso de vida, proceso transformador, que tiene su punto de partida en la recepción de la palabra sin sumisiones ni fijaciones de ningún tipo; y que despliega sus verdaderas posibilidades en la medida en que entra en juego el ser entero, todas sus capacidades, para realizar aquello a lo que el símbolo apunta. Para abrir a la experiencia simbólica misma.

Así, a la hora de favorecer un proceso de lectura que tan poco tiene que ver con lo que sería la recepción de unos contenidos o la acogida de una información, serán de ayuda aquellos recursos, individuales y colectivos, que propicien la escucha silenciosa, meditativa; la asunción creativa, la exploración desde el conocer humano en su despliegue plural (razón, imaginación, capacidad poética, intuición inmediata...). Serán de ayuda aquellas actitudes que alimenten la confianza, así como la autonomía personal. Los intercambios que favorezcan la implicación y el compromiso de más y más ámbitos del existir, hasta implicar al ser entero. Pues la verdadera experiencia simbólica sólo puede darse como experiencia plena del existir: ningún ámbito quedará al margen. O se ve, o no se ve. Y quien ve, o no ve, es el ser entero, la vida misma hecha translúcida, o no.

Y, en muchos casos, difícilmente podremos –podrán, nuestros contemporáneos- dejarnos, dejarse, impulsar por la fuerza de la imagen misma (el "reino", por ejemplo). Imágenes demasiado lejanas, demasiado vacías de significación para ser de mucha ayuda. El mayor obstáculo ya no es la fijación de la imagen en una interpretación unívoca, designativa (que pretende imponer una respuesta de sumisión a su "verdad"); el mayor obstáculo es, qui-zás, la insignificancia –la falta de significación- de esas expresio-nes, imágenes y discursos, que hace que pasen totalmente desa-percibidos. Que no generen más que indiferencia. La falta total de hábito de considerar algún otro lenguaje que no sea el conceptual. Y otros ámbitos de realidad que no sean los inmediatamente tangibles o manipulables tecnológicamente.¹

¹ Aunque su dificultad habrá tenido siempre la descodificación de la imagen cuando también los discípulos de Jesús se quejaban de que no les hablara directamente del reino y se entretuviera en tales parábolas (Lc. 8,9; Mt. 5,12, etc.)

De ahí que preocuparse por la posibilidad de lectura simbólica de todo ese acervo de sabiduría nos sitúa frente a la necesidad de reintroducir la pluralidad de lenguajes (de instrumentos de exploración de la realidad y de comunicación de la misma) en todos los niveles del aprendizaje. La necesidad de descubrir las posibilidades propias de cada uno, su naturaleza, su peculiar capacidad vehiculadora. Un esfuerzo que requerirá grandes dosis de creatividad y un profundo interés por ese rico legado y su insustituible ofrecimiento. Lo apuntábamos ya en el encuentro del año pasado. Sencillo no es, pero en la medida en que desde diversas instancias se apela a la necesidad de recuperar el saber poético, musical, plástico... etc., será posible reintroducir la exploración del decir mítico simbólico. Tal como ya hemos insistido en otras ocasiones, no como algo excepcional, sino como una práctica constante de abordar la realidad desde lenguajes complementarios, una y otra y otra vez. Como quien pretendiera llevar a cabo una enseñanza o un aprendizaje plurilingüe. Lenguaje científico conceptual, filosófico, poético, mítico simbólico, musical, plástico,... No hay aspecto de la realidad que no sea susceptible de ser abordado, explorado y comunicado desde esa diversidad de vías de conocimiento.

De todas maneras, es improbable que la puerta simbólica sea –hoy- la puerta de entrada al conocimiento silencioso, la puerta inicial. Hoy vemos que el primer acceso se busca –o se suele encontrar- a través de textos muy desnudos de imágenes y símbolos: discursos budistas, diálogos con maestros "vedantas" o maestros de otras tradiciones, pero en diálogo directo, esclarecedor, desde los postulados de la razón hasta asumir –razonablemente- la posibilidad del conocimiento silencioso y sus condiciones. Y, una vez se ha echado a andar, es cuando sería una lástima no poder aprovechar la riqueza de unos legados por el simple hecho de estar vertidos en formas simbólicas. Pero difícilmente esas antiguas imágenes, hoy tan mudas, pueden ser

el dedo que haga descubrir la presencia de la luna. Si se mantienen tan mudas, no es ya por el peso de las creencias y las imposiciones. El Reino, Dios, su Hijo..., expresiones tan lejanas para nuestros contemporáneos como la bajada a los infiernos de Perséfone...

SESIÓN DE TRABAJO

Teresa Guardans explica que lo que ha querido recoger es cómo en cada tiempo las imágenes que se usan simbólicamente son precisamente aquellas imágenes clave del sistema de concepciones. Si una imagen tiene fuerza para apuntar al ámbito del silencio es precisamente porque tiene fuerza en el mundo de vida social. La dificultad para mantenerlas hoy como símbolos vivos no surge de la fijación en la creencia –le parece - sino que tiene otras causas. Por un lado, su vacío de contenido para la sociedad contemporánea; son imágenes alejadas del contexto. Por otro, la desaparición del lenguaje simbólico de la trama de configuración de la realidad. El uso conceptual del lenguaje (con su aportación de precisión y sus limitaciones propias) se ha adueñado del espacio de "la" verdad, dejando relegado a un segundo o tercer plano cualquier otro vehículo comunicativo con su aportación de "verdad", de conocimiento de la realidad.

Para salir al paso de esa dificultad, no bastará con ver la necesidad de "leer sin creencias". Sugiere otros dos pasos: en primer lugar, la incorporación de la pluralidad de lenguajes a la enseñanza. Más de lo que se está haciendo ya, pero, sobre todo, situándolos en el rango que se merecen: como vías de conocimiento, cada uno con sus peculiaridades propias y sus aportaciones. En segundo lugar, habituar al lenguaje simbólico y sus claves de significación. Son medidas que tienen puesto el punto

de mira en el desarrollo de las capacidades cognitivas que posibilitan una experiencia simbólica plena.

Para llevar a cabo la reflexión se ha apoyado en la imagen del reino. Imagen viva en el antiguo judaísmo, como fundamento de la "ideología religiosa" (fundamento cultural, cosmovisión, ordenación social, orientación individual y colectiva) y como símbolo (imagen significativa capaz de apuntar más allá de toda construcción). Precisamente por ser significativa en el "más acá" pudo ser utilizada por quienes querían apuntar al "más allá" de toda forma y de toda imagen. Más adelante la misma imagen se presta de nuevo a la doble posibilidad en la tradición cristiana. Viva pero remodelada, en un mundo regido por otra "ideología religiosa", la del "reino-Iglesia". Este ejemplo le permite distinguir el doble nivel de la utilización de la fuerza de la imagen así como definir algo mejor lo que caracterizaría una lectura simbólica.

Queda poco tiempo para esta sesión y el debate queda pronto centrado en un punto: el de la validez o no de la imagen de "reino" para una lectura simbólica hoy. Resulta interesante ver cómo ante una metáfora se ponen de manifiesto sensibilidades muy distintas, sensibilidades marcadas por los entornos culturales sociales en los que se vive. Vigil habría puesto el acento en Reino de Dios, no en Reino de los Cielos. El de los cielos es ese reino lejano, vacío de realidad. "Reino de Dios", en cambio, evoca lo opuesto al reino de injusticia y dominación. La invitación a explorar qué puede ser el "Reino de Dios" en la existencia, es una invitación a la búsqueda y al compromiso. Guardans aclara que los ha utilizado como sinónimos. Para Schiavo ni el uno ni el otro son recuperables desde una perspectiva espiritual, enriquecedora: el reino es categoría de dominación, y basta fijarse en el texto de Isaías para ver todo un campo semántico construido a base de rasgos de dominación: desde lo alto mira al contrito, al humilde,

que escucha con temor. El reino es dominación y no puede facilitar, como símbolo, una vía liberadora, vía de plenitud.

Todo lo contrario –dirá Corbí-. En cada uno de los pasajes evangélicos que hablan del reino, se apunta hacia la Presencia del amor sin condiciones. El reino (de los cielos o de Dios) se contrapone al reino de las actitudes humanas: es el reino de la no dominación, de la Presencia que todo lo auna, frente al reino en el que impera la egocentración.

En la tradición judía el término también apela a ese contraste –añadirá Mazer-. Lo que era *Maljut*, tierra, pasa a ser *Maljut Shamai* (literalmente "tierra cielo", y que se traducirá como Tierra de cielos, reino de los cielos).

Melero no tiene inconveniente alguno con la expresión, le resulta significativa, menciona alguna obra de Légaut que afina sobre el Reino, que lo trabaja simbólicamente. A Robles es una expresión que no le sugiere nada, no le dice nada, tendría que partir de cero para poder hacer la lectura simbólica... pero Luigi Schiavo lo tiene muy claro. Todo término evoca experiencias, y el campo semántico de reino es: esclavitud, amo, sumisión. No es ni puede ser un término apto para apuntar a la verdad de un Dios que no sea un opresor. En el evangelio de Lucas encontramos otra expresión mucho más idónea: Casa de Dios (casa: edificar, reposo, grupo,...)

La conversación ha servido para dejar en evidencia que ni los textos son neutros y asépticos ni lo es la recepción. Una sola expresión en una mesa de personas no tan distantes, ha dado lugar a reacciones bien dispares. Sin ni llegar a entrar en el que era el objetivo de la ponencia: el de cómo abordar simbólicamente imágenes alejadas. O quizás la conversación ha servido para dejar bien claro que la dificultad existe.

**A LA BUSQUEDA DE UNA LECTURA SIMBÓLICA
DE TEXTOS, RITUALES Y ARTE RELIGIOSOS
EN EL JUDAISMO.
Gabriel Mazer.**

Introducción.

¿Podemos descubrir las realidades últimas que se ocultan tras el velo de escrituras sagradas y rituales religiosos? ¿Qué hay detrás de los símbolos y mitos? La naturaleza intrínseca del símbolo es su incapacidad de ser traducido a lenguaje científico o convencional ya que viene a expresar él mismo lo inexpresable, siendo por lo tanto representativo. Un símbolo religioso no es divino sino que representa lo divino. Es esa representación de lo divino la que nos ocupa en este artículo. La intención es acercarnos a la realidad última que el texto sacro quiere describir, a sabiendas que la interpretación de toda realidad última y primera conlleva la medida humana del fracaso pero también del éxito-limitado.

Como nota preliminar quiero destacar que según mi punto de vista, el entendimiento de un símbolo religioso se ve ayudado por el análisis de contextos si estos son encontrables. En otras palabras, el símbolo que surge en determinado momento histórico representa algo "tangible" para quienes hacen parte del contexto histórico que ve nacer ese símbolo determinado. En la medida que nos alejamos de aquél momento ese mismo símbolo puede pervivir, pero probablemente necesitará de comentarios que con el correr de los tiempos tendrán por función reavivar y actualizar su

significado. Un símbolo puede mantener su forma, pero su contenido explicativo puede ser modificado total o parcialmente según la necesidad coyuntural e histórica, sea por decisión del clero, por necesidad política, o por un entendimiento entre ambos. Así, por ejemplo, en el cristianismo el símbolo de la cruz es básico y, más allá de modificaciones marginales para indicar tal o cual subgrupo, ha permanecido incolumne durante dos mil años. Sin embargo, la divinidad hecha carne en Jesús que se representa sobre la cruz ha sido modificada según interpretaciones y necesidades históricas, sociales y culturales: la figura del Jesús románico no es la figura del Jesús gótico. Desde el arte -ya que desde lo simbólico el tema merece un capítulo aparte- lo mismo es aplicable a la Virgen María: las vírgenes con niño principalmente del siglo XII, con gesto adusto y en majestad inperterrita pasan a tener una humanidad maternal visible un siglo después. ¿Se ha modificado el símbolo de la cruz? No. ¿Se ha modificado su explicación? Sin duda. El arte ha sido el conductor visible de esta transformación en un mundo cristiano donde la enseñanza religiosa al pueblo no se daba a través de lectura directa entre el individuo y el texto sagrado sino a través de la apreciación visual y el sermón clerical.

Vale la pena recordar que en la Edad Media la Iglesia consideraba criminal que un individuo tuviera una biblia en su casa. La modificación artística, al implicar un cambio en el contenido o el significado del símbolo, indica un cambio social y cultural en un momento histórico determinado. Si no viéramos este cambio veríamos un símbolo vacío, y un símbolo que no "habla" es un símbolo muerto, es decir un símbolo que ya no lo es. Es cierto, sin embargo, que cabría otra posibilidad: el símbolo como imaginación personal. Pero la relación entre imaginación y magia es marginal en este momento de la ponencia.

De lo dicho hay al menos dos elementos que merecen mayor atención. Uno es la creación artística pictórica como herramienta

de ayuda para entender lo simbólico dentro del judaísmo. El otro es la validez de la coyuntura histórica. Comencemos por éste último.

Buscando a dios: ¿con o sin historia?

El símbolo religioso por excelencia es aquello que por convención llamamos Dios. Cuando intentamos descubrir al Dios hebreo en el texto de la biblia hebrea nos encontramos frente a lo que los académicos llaman teología bíblica hebrea. Es sobre este tema-teología e historia que el reconocido teólogo Walter Brueggemann ha recientemente escrito un libro, *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy* (2004). Para él, la historia es irrelevante para la teología; su visión es ahistórica e indica que sólo es importante observar qué es lo que se dice sobre Dios ya que "Lo que tenemos en el Antiguo Testamento es lenguaje (speech), nada más." Según Brueggemann, lo único que cuenta es el testimonio dado, [Dios] "vive en, con y bajo la retórica del texto, y en ningún otro lugar y de ninguna otra manera". Las afirmaciones del teólogo son importantes para nuestro tema porque también nosotros lidiamos con la pregunta de si la búsqueda de la realidad última que se vela tras el símbolo religioso puede ser ayudada por elementos históricos, arqueológicos, artísticos, etc. o si bien la realidad de lo divino es inmutable. Dicho de otra forma, en el centro de nuestra búsqueda hemos de preguntarnos por la geografía del buscador: ¿Dios presentándose o lo humano representando a Dios? O bien, ambas. Cualquiera de las tres opciones pasan por lo humano y lo humano se da en la historia, sea historia real o imaginada. Es el ser humano quien representa y simboliza la idea de lo divino, es el ser humano quien "asciende" a los cielos en la literatura bíblica apócrifa para contemplar la magnificencia del trono de la gloria, es el mismo ser humano quien al realizar un ritual religioso renueva en su coordenada histórica presente, una ligazón tanto con la trascendencia divina como con su inmanencia expresada a través de la continuidad de la historia del pueblo. La historia del Israel bíblico nos presenta a su Dios a través del relato

de eventos que según este pueblo se sucedieron en la historia. Es en la historia donde Israel encuentra a Dios. Los escribas, escuelas sacerdotales, o redactores que preservaron las tradiciones del pueblo hebreo afirmaron que su retórica provenía de la experiencia de la existencia divina a través de la historia, y no de un fenómeno retórico. Más aún, para entender que decían cuando hablaban de Dios, me parece congruente pensar que lo hacían en un contexto social, cultural y geográfico determinado. En la diferenciación de otras culturas religiosas está la creación de una nueva y para ello es menester el estudio comparativo. Esto es obviamente aplicable a subgrupos dentro de una misma religión: los saduceos gobernantes en el Templo de Jerusalén hace dos milenios no se diferenciaban de los fariseos sólo por pertenecer a un estrato social y sacerdotal determinado, sino que también abrigaban diferencias religiosas en relación a la resurrección de los muertos, lo cual implica que su entendimiento de la divinidad sería bastante diferente del farisaico. En definitiva, la falta comparativa de Brueggemann continúa la vieja tendencia a simplificar. En su caso específico, le ayuda a reforzar el contraste entre los llamados viejos y nuevos testamentos donde uno de ellos es símbolo de una divinidad furiosa, irascible y guerrera, y el otro es símbolo de una divinidad de amor, comprensión y paz. En todo caso, mi propuesta es que un análisis comparativo nos llevará a ver que, al menos en el período que va hasta alrededor del siglo II, conceptos religiosos en el naciente judaísmo y el naciente cristianismo tenían más fluidez que lo que ambas tradiciones nos han querido indicar con posterioridad.

Arte pictórico en la tradición hebrea.

Propongo que la búsqueda de lo divino no se limite a la lectura simbólica de textos sagrados, sino que incluya aquello que por su naturaleza e intención indique un espacio sagrado, una descripción -textual o pictórica- del concepto que llamamos Dios, los símbolos específicos asociados a tal o cual religión, y los manda-

mientos o dogmas que la divinidad supuestamente exige de sus seguidores en la medida que ellos nos indiquen Su presencia.

Hemos de tener in mente que la intención en esta búsqueda es comprender la realidad última según su presentación en todas las posibles formas de expresión humana. Recalcar lo obvio no deja de ser fundamental: tratamos de comprender nuestra percepción de lo divino desde lo humano, independientemente de aceptar o no el origen divino del mensaje e incluso la existencia de tal entidad.

La búsqueda de lo divino más allá del texto sagrado, parecería a priori una batalla perdida cuando hablamos de judaísmo. Esto se debe a la devastadora influencia que sobre los intentos de representación artística han tenido algunos versículos fundamentales de la biblia hebrea, como así también la memoria histórica de eventos que en ella se relatan. A éstos habría que sumar la autoimpuesta censura frente a la proliferación del arte cristiano, como forma de diferenciación y crítica tácita durante los tiempos imperiales de Roma y Bizancio. A esto habrá que sumar la profunda influencia ejercida sobre el judaísmo a partir de la conquista musulmana del sigloVII con su aberración por todo tipo de representación pictórica de lo divino. Veamos ahora algunos de los textos bíblicos mencionados, y luego algunos ejemplos pictóricos del período talmúdico posmishnaico (entre los siglos III y V) que no dejarán de asombrarnos.

El versículo bíblico fundamental que ha servido de base prohibitiva para la creación artística visual de Dios se halla en los Diez Mandamientos:

No te harás imágen, ni ninguna semejanza de lo que esté arriba en el cielo, ni abajo en la tierra, ni en las aguas debajo de la tierra. No te inclinarás a ellas ni las honrarás... (Ex. 20:4-5)

La segunda versión de los Diez Mandamientos poco cambia. En el original hebreo ambas citas son prácticamente iguales en cuanto al tema de la prohibición de imágenes:

No harás para ti escultura, ni imagen alguna de cosa que está arriba en los cielos, ni abajo en la tierra, ni en las aguas debajo de la tierra. No te inclinarás a ellas ni las servirás (Deut. 5:8-9)

La prohibición parece basarse en el temor a que tales imágenes y esculturas puedan confundirse con la divinidad misma y el pueblo termine rindiendo culto a tales representaciones. Hay que observar que la adoración a imágenes y esculturas era normal en el milieu egipcio-mesopotámico del que se nutre la biblia. A continuación agregamos algunos versículos ejemplificativos, todos de la Torá (Pentateuco):

No te harás dioses de fundición (Ex. 34:17)

No os volveréis a los ídolos, ni haréis para vosotros dioses de fundición (Lev.19:4)

No haréis para vosotros ídolos, ni escultura, ni os levantaréis estatua, ni pondréis en vuestra tierra piedra pintada para inclinaros a ella (Lev.26:1)

Guardad, pues, mucho vuestras almas; pues ninguna figura visteis el día que Jehová habló con vosotros de en medio del fuego; para que no os corrompáis y hagáis para vosotros escultura, imagen de figura alguna, efigie de varón o hembra, figura de animal alguno que está en la tierra, figura de ave alguna alada que vuela por el aire, figura de ningún animal que se arrastre sobre la tierra, figura de pez alguno que haya en el agua debajo de la tierra. No sea que alces tus ojos al cielo, y viendo el sol y la luna y las estrellas, y todo el ejército del cielo, seas impulsado, y te inclines a ellos y les sirvas;

porque Jehová tu Dios los ha concedido a todos los pueblos debajo de todos los cielos(Deut. 4:15-19)

Maldito el hombre que hiciere escultura o imagen de fundición, abominación a Jehová, obra de mano de artífice, y la pusiere en oculto (Deut. 27:15)

Frente a tales mandamientos, llama poderosamente la atención la narrativa que encontramos en el cuarto libro de la Torá:

Después partieron del monte de Hor, camino del Mar Rojo, para rodear la tierra de Edom; y se desanimó el pueblo por el camino. Y habló el pueblo contra Dios y contra Moisés: ¿Por qué nos hiciste subir de Egipto para que muramos en este desierto? Pues no hay pan ni agua, y nuestra alma tiene fastidio de este pan tan liviano. Y Jehová envió entre el pueblo serpientes ardientes, que mordían al pueblo; y murió mucho pueblo de Israel. Entonces el pueblo vino a Moisés y dijo: Hemos pecado por haber hablado contra Jehová, y contra ti; ruega a Jehová que quite de nosotros estas serpientes. Y moisés oró por el pueblo. Y Jehová dijo a Moisés: Hazte una serpiente ardiente, y ponla sobre una asta; y cualquiera que fuera mordido y mirare a ella, vivirá. Y Moisés hizo una serpiente de bronce, y la puso sobre una asta; y cuando alguna serpiente mordía a alguno, miraba a la serpiente de bronce, y vivía (Num. 21:4-9)

En aparente contravención a mandatos que hemos visto con anterioridad, es el propio Dios quien indica a Moisés la creación de una imagen bronceada, de un animal; su propósito no es la adoración cültica sino un medio de sanación y regeneración a través de un acto contemplativo. ¿Qué representa esta imagen mediatrix? ¿Está Dios en ella?

No hay duda que es ella -o el acto contemplativo- la fuerza divina que regenera. En éste caso Dios es el poder que sana y

regenera y se expresa a través de una imagen inerte; sin embargo para que su energía curativa actúe precisa de la intención contemplativa del ser humano. La elección de la serpiente como representante de lo divino, no debería sorprender a pesar de la mala propaganda que sobre ella nos venden los primeros capítulos del Génesis. Su trayectoria histórica también indica un símbolo de regeneración y protección, sea a través de su figura híbrida dragón-serpiente desde el período acádico hasta el helénico en la Mesopotamia, como su presencia literalmente a la cabeza de la diosa egipcia Isis. La arqueología corrobora el uso de serpientes de bronce con fines curativos, habiéndose encontrado una perteneciente al siglo I, en el templo de Esculapio (dios griego de la medicina) en Pergamum, en la moderna Turquía.

Difícil hubiera sido que los hebreos contemporáneos de Moisés confundieran la serpiente de bronce con una deidad independiente, según el contexto del propio relato bíblico. Es posible, sin embargo, que el mensaje proveniente de la serpiente como mediatrix no les fuera extraño, ya que recientemente se han encontrado objetos semejantes pertenecientes a la tardía Edad del Bronce (1550-1200 a.e.c.) en Tel Hamevoraj, Timna y Gezer, en Israel. Pero la experiencia real a través de la intención contemplativa que nos relata la biblia, no parece haber perdurado por mucho en la memoria de los hebreos, dando lugar a la temida confusión toraítica entre lo divino y aquello que puede representarla en determinado momento. Así es que, según el segundo libro de Reyes, los hijos de Israel quemaban incienso a aquella serpiente bronceada que había construido Moisés y que, según el relato bíblico, habría subsistido hasta los tiempos del rey Ezequías, quien gobernó el reino Judea durante veintinueve años (715-687 a.e.c.). Según la crónica -probablemente sacerdotal- fue un rey que "hizo lo recto a los ojos de Jehová". Esto es parte de lo que nos dice la biblia sobre la reforma religiosa instaurada por el rey Ezequías, a quien daré el título de primer iconoclasta hebreo:

[Ezequías] *abolió los lugares altos (bamot), y quebró las columnas (matzevot), y cortó los postes de Asherá, e hizo pedazos la serpiente de bronce que había hecho Moisés, porque hasta entonces le quemaban incienso los hijos de Israel; y era llamada Nehustán (2 Reyes 18:4) {He traducido directamente del hebreo dada la dificultad del texto}.*

A pesar de la "muerte" de la serpiente de bronce decretada por el rey Ezequías, el poderoso símbolo no parece haber desaparecido del archivo de la memoria popular, aunque haya cambiado de camiseta. Según nos cuenta una leyenda tardía, la regeneradora serpiente no sólo no fue completamente destruída, sino que encontró su nuevo sitio en una de las más antiguas iglesias de la cristiandad: San Ambrosio, en Milán (379-386). Hacia fines del siglo X, en pleno apogeo del mercado de reliquias, el arzobispo Arnolfo -según la misma leyenda- la trajo a esta iglesia, donde descansa sobre una columna en el lado izquierdo de la nave central y desde donde seguiría impartiendo sus poderes curativos. Tampoco ha sido ajena a la atención de pintores medievales y renacentistas, quienes han visto en el poste sobre el que se alzaba la serpiente el signo de la cruz, y en el poder regenerativo de la misma serpiente un poderoso símbolo de resurrección. Volvemos a ver así la interpretación dual que un símbolo puede conllevar: la comunmente vilificada serpiente de las tradiciones hebrea y cristiana, presenta una cara opuesta. En el caso del cristianismo, la prueba textual se encuentra en el evangelio de Juan 3:1-15, donde a la incredulidad de Nicodemo sobre el renacimiento carnal y terrenal, responde Jesús con una interpretación espiritual. El texto que nos ocupa se centraliza en los versículos 14 y 15:

Lo mismo que Moisés levantó la serpiente de bronce en el desierto, el Hijo del hombre tiene que ser levantado en alto, para que todo el que crea en él tenga vida eterna.

Según interpreto, el símbolo central -la serpiente como mediatrix divina- permanece, pero el mensaje ha variado profundamente. En uno significa la posibilidad de regeneración terrenal,

en otro el renacer espiritual para una vida que trasciende lo terrenal. El interés primero del uno es la fuerza divina como generadora del aquí y el ahora en la historia, el interés primario del otro es la creencia en la fuerza divina regeneradora como llave para entrar en el reino de la historia que trasciende el tiempo. Hemos de considerar asimismo un elemento a priori marginal, pero a mi juicio fundamental: el "mirar hacia arriba" de Moisés en contraposición al tener que "ser levantado en alto" de Jesús. Ambos precisan de la acción humana para que la acción divina regeneradora y salvífica, que se oculta tras el símbolo, funcione. El símbolo divinatrix de Moisés requiere la contemplación individual, siendo por lo tanto una regeneración individual. El símbolo divinatrix de Jesús es el mismo Jesús -que reemplaza a la serpiente- y que requiere el reconocimiento (ser levantado en alto) a través de la creencia [utilizo el vocablo "creencia" para repetir el uso morfológico del versículo sinóptico, pero "creencia" aquí significa fe y no dogma]. Según Moisés, se desvela el símbolo divino a través de un acto contemplativo, talvez extático. Según Jesús, se desvela el símbolo divino a través de un acto de fé. En ambos, el símbolo de lo divino representa la fuerza generadora, regeneradora y salvífica. Para una tradición, esa fuerza generadora, regeneradora y salvífica se aplica principalmente al individuo que vive dentro de la historia del aquí y el ahora. Para la tradición de Jesús, esa fuerza generadora, regeneradora y salvífica se aplica principalmente al individuo -o a su alma- en el más allá de la historia del aquí y el ahora.

Dos breves observaciones técnicas en cuanto al tema último del que nos hemos ocupado. He analizado el texto hebraico sin recurrir a la concepción judía del mundo por venir, ya que no se encuentra en el texto mismo, pero principalmente por el hecho que se apartaría demasiado del núcleo central de nuestro tema, que es la lectura simbólica de lo sagrado. En cuanto a la visión del "Hijo del hombre" que aparece en el evangelio de Juan,

merece un trato separado ya que creo pertenece al intrincado tema de las visiones celestiales que encontramos a partir de la literatura apocalíptica -canonizada o no- y apócrifa.

La muy limitada creación artística hebraica de la que hemos hablado más arriba, no fue tan absoluta como los deseos sacerdotales de la corte de Jerusalén hubieran querido.

En definitiva, ya existían tradiciones orales y talvez escritas, sobre las creaciones encomendadas por el rey Jeroboam para demarcar su territorio del Reino de Israel, en el norte, viz-a-viz el Reino de Judá en el sur, bajo el mando del rey Rejoboam. El rey delimitó su territorio con sendos becerros de oro, uno en Dan y otro en Bet-El (1 Reyes 12: 28), representativos de la presencia divina no sólo en el Templo de Jerusalén.

Tampoco podían los sacerdotes de Jerusalén ignorar el meticuloso trabajo artístico realizado por Betzalel ben Uri de la mismísima tribu de Judá, quien por expreso mandato divino fue encargado de la construcción del tabernáculo de reunión, incluyendo el arca de la alianza (Ex. 31:1-11; Ex. 35:30-36:1):

Habló Jehová a Moisés, diciendo:

Mira, yo he llamado por nombre a Bezalel hijo de Uri, hijo de Hur de la tribu de Judá; y lo he llenado del espíritu de Dios, en sabiduría y en inteligencia, en ciencia y en todo arte, para inventar diseños, para trabajar en oro, en plata y en bronce, y en arteficio de piedras para engastarlas, y en arteficio de madera; para trabajar en toda clase de labor (Ex. 31:1-5)

Talvez para reforzar la conexión aarónida -un tanto soslayada en Ex. 31, 35 y 36- nos agregan información en Ex. 38:21-22, al decir:

Estas son las obras del tabernáculo, del tabernáculo del testimonio, las que se hicieron por orden de Moisés por obra de los levitas bajo la dirección de Itamar hijo del sacerdote Aarón. Y Bezalel hijo de Uri, hijo

de Hur, de la tribu de Judá hizo todas las cosas que Jehová mandó a Moisés.

Pocas dudas pueden quedar respecto a la ambivalencia que la creación artística como representación de lo divino suscitó en el antiguo Israel, tal como nos lo presentan los textos mismos. A la reforma religiosa de Ezequías, hemos de sumar la del rey Josías un par de generaciones después; en particular porque una de sus acciones nos abre la puerta a un aspecto poco conocido - aunque no por ello menos plausible- de la representación de Dios y sus formas cúllicas en el antiguo Israel. Este jóven rey de Judá confiaba plenamente en el consejo sacerdotal de la corte de Jersualén, ya que al iniciar una campaña de renovación edilicia en el Templo, indica respecto a los trabajadores que sin duda seguían las instrucciones sacerdotales: que no se les tome cuenta del dinero cuyo manejo se les confiare, porque ellos proceden con honradez (2 Reyes 22:7)

Fue durante esta renovación edilicia, que el sumo sacerdote Hilcías, encontró un libro de enseñanza religiosa (sefer torá en el original hebreo). Cabe mencionar que este hallazgo por parte de Hilcías en el año 622 a.e.c., es el Deuteronomio. Más aún, como ya lo indicara Martin Noth hace más de un lustro, hay una fuerte afinidad entre el Deuteronomio y los seis siguientes libros bíblicos (Josué, Jueces, los dos libros de Samuel y los dos libros de Reyes). Lo cierto es que es a partir de este hallazgo que el monarca Josías renueva el pacto entre el pueblo y Dios, en forma similar al que en su momento había realizado Moisés al entregar las tablas de la ley (2 Reyes 23:1-3). Ante tal renovador celo religioso no es de extrañar que contara con el aval de la corte sacerdotal central de Jerusalén, tal como en su momento lo tuviera el rey Ezequías. Tras el hallazgo del libro y el pacto renovado, comienzan las reformas religiosas del rey Josías; entre ellas leemos:

Y quitó a los sacerdote idólatras que habían puesto los reyes de Judá para que quemasen incienso en los lugares altos en las ciudades de Judá, y en los alrededores de Jerusalén; y asimismo a los que quemaban incienso a Baal, al sol y a la luna, y a los signos del zodiaco, y a todo el ejército de los cielos. Hizo también sacar la imagen de Asherá fuera de la casa de Jehová... Quitó también los caballos que los reyes de Judá habían dedicado al sol a la entrada del templo de Jehová... y quemó al fuego los carros del sol. (2 Reyes 23: 5, 6, 11)

La información que este capítulo 23 del segundo libro de Reyes nos presenta es mucha y no menos son las preguntas que surgen. Pero frente al tema central que nos ocupa, he de escoger en particular los mencionados caballos dedicados al sol que se encontraban a la entrada del Templo de Jerusalén. Si bien Josías indica que habían sido obra de los reyes de Judá, yo hubiera pensado que la reforma de Ezequías habría dado cuenta de ellos, a no ser que se hubieran instalado allí durante los posteriores reinados de Manasés o de Amón. Pero Josías también hace referencia a otras formas cúllicas relacionadas con los "reyes de Judá", por lo que no resulta claro si el celo religioso de Ezequías no llegó a ellos, o si resurgieron tras su muerte. En el caso de los caballos dedicados al sol la situación es aún más compleja ya que, según el texto, se encontraban "a la entrada del templo". Mientras que el reinado de Amón fue relativamente breve, el de Manasés fue de cincuenta y cinco años. La biblia nos indica que durante su reinado volvieron a edificarse altares y a introducirse prácticas religiosas abortadas por su predecesor. En general, podemos decir que hay un paralelo entre las practicas e imágenes cúllicas reintroducidas por Manasés (2 Reyes 21: 3-7a) y las destruidas por su nieto Josías (2 Reyes 23:4-20). Interesantemente, el carro de caballos dedicados al sol sólo se menciona durante la purga del rey Josías, y su relación con los "reyes de Judá" puede que, especulo, en éste caso haya trascendido al propio Menasés.

Las reformas religiosas de Ezequías y Josías más que negar, confirman una práctica cültica determinada y una percepción de lo divino determinada, aún cuando no fueran del gusto sacerdotal de la corte central de Jerusalén. Para un grupo de hebreos, estas prácticas o representaciones de la divinidad eran reales y hacían parte de su vida religiosa. La acusación de idolatría es compleja porque el monoteísmo hebreo fue, en todo caso, gradual. La probable monolatría hebraica tampoco presupone forzosamente una confusión entre Dios, como concepto abstracto, y su representación gráfica. Tal vez, el prejuicio es nuestro. En definitiva, como veremos a continuación, no estamos hablando de una deidad llamada Yahwe (o Jehová) y de otra llamada Baal (divinidad canaanea mesopotámica), sino del simbolismo de la deidad hebrea representada. Aún en el Templo de Jerusalén, en el Sancta Sanctorum, la presencia divina en su abstracción máxima -el espacio vacío- estaba flanqueada por dos querubines. ¿Podría representarse esa abstracción divina -la idea de Dios-, de alguna manera tal que su graficidad no implicara una forma que diera lugar a la confusión entre la idea de Dios -o Dios- y el símbolo que la representara? ¿Qué habría sobre los caballos -no eran toros de Baal!- "dedicados al sol"? ¿No sería la propia incapacidad de la corte sacerdotal de Josías de distinguir entre Dios y un símbolo que lo represente, el origen de su celosía? ¿O su temor pedagógico a que las masas del pueblo no lo distingan? ¿O la dificultad educativa de enseñar a distinguir? Sólo podemos acercarnos, tentativamente, a la primera pregunta.

En el año 1968, el arqueólogo estadounidense Paul Lapp excavó un estante, soporte o pedestal cültico en Taanek; ciudad situada a 8 km al SE de Meguido, y que pasó a formar parte de Israel durante el reinado de Salomón (1 Reyes 4:12), siendo temporalmente conquistada por el faraón Shishak en el 918 a.e.c. Este pedestal -del que no sabemos exactamente su uso- contiene cuatro escenas verticales principales. La más cercana al piso pre-

senta una mujer desnuda flanqueada por dos leones. La siguiente, un espacio vacío entre dos querubines. La siguiente un par de íbices allegándose a un árbol y flanqueados por sendos leones. La escena superior presenta un caballo sobre el que hay un disco solar alado -o rodeado de rayos-, flanqueado por dos columnas. La estructura está hecha de arcilla, es cuadrada y tiene una altura aproximada de medio metro. Interpreto que los cuatro trabajos simbolizan la divinidad.

Me detendré particularmente en la escena superior, pero un breve comentario es necesario respecto al resto. Es probable que haya aquí un paralelismo entre la escena del árbol y la de la mujer, corroborado por el hecho que ambas presentan leones; la mujer puede representar el concepto de la "gran madre" -¿talvez incluso consorte de Yahwe?!-, mientras que el árbol -símbolo del "árbol de la vida"- es asociado al mundo de la naturaleza generadora. Si aplicamos este paralelismo a las dos escenas restantes, el espacio vacío flanqueado por los dos querubines (1 Samuel 4:4; 2 Samuel 6:2; 1 Reyes 8:6-7; 2 Reyes 19:15; Isaías 37:16) es reminiscente de la representación divina en el Templo de Jerusalén y, por ende, la escena del caballo con disco solar alado sería también un símbolo del Dios Yahwe. Si tal fuera el caso, ¿Qué representa el caballo con disco solar alado como símbolo divino? Pienso que el caballo es un mensaje polémico contra el culto mesopotámico al dios Baal, generalmente representado por un toro o por un becerro. Es el disco solar alado el que representa la divinidad y a quien repetimos la pregunta anterior. Mi respuesta es que simboliza la fuerza generadora que alimenta y nutre la naturaleza; la energía invisible que permite y estimula la creación. La redondez del disco indica perfección y el poderoso símbolo del fuego, la luz que permanece, es decir luz eterna y energía que crea e impulsa lo creado. La antigua mitología hebrea, desacreditada por las reformas religiosas de Ezequías y Josías y de sus cortes sacerdotales, parecía incluir la posibilidad de una manifes-

tación masculino-femenina como símbolo de lo divino. Las reformas religiosas y políticas del siglo VII a.e.c terminaron masculinizando en exclusivo la concepción de la divinidad. Es posible, sin embargo, que resabios o, simplemente, necesidades humanas encontraran caminos culturales y religiosos subterráneos que harían resurgir algunos de estos aspectos cercenados, con el devenir del tiempo. Para ello deberíamos ver si eventualmente surgirían aspectos femeninos como parte de la representación simbólica de lo divino en la historia del judaísmo. Sólo puedo indicar aquí que la respuesta es positiva y se encontrará en la gradual personificación de la Sabiduría (Joimáh) bíblica, la Presencia Divina (Shejiná), y algunas corrientes judías místicas que desembocarán eventualmente en la Kábala.

Volvamos al sol como posible símbolo de lo divino en el período bíblico. La frase "Dios de los ejércitos que mora entre los queubines" de la que he citado media docena de fuentes bíblicas allegadas a la corte sacerdotal, merece una observación más detallada. Hemos dicho algo de los querubines pero nada aún sobre el "Dios de los ejércitos". Sería un error pensar que la imagen ha de ser agresiva y guerrera aunque ésa sea nuestra primera impresión. En realidad la intención bíblica es designar a Dios como jefe de los ejércitos celestiales que incluyen al sol, la luna, las estrellas, planetas, constelaciones, luminarias, etc. Esta frase aparece 276 veces en la biblia hebrea: aparece por primera vez significando "Dios de los ejércitos" celestiales en el primer libro de Samuel y, a partir de él, nunca vuelve a parecer con otro significado. Es obvio que referencias a astros -por nombre o no- y a planetas -por nombre o no- aparecen en una enorme cantidad de versículos y en variedad de situaciones, desde lo concreto a lo alegórico. Entre ellos no es inusual la indicación de cuerpos celestiales como "testigos" de una acción de Dios o de la gloria divina, como así también de "los cielos" sirviendo como "testigos" divinos. Que el astro más brillante de la hueste celestial, reconocido como fuer-

za germinadora de la naturaleza y cuya luz radiante, tibia e invisible haya sido considerado cercano a lo divino y hasta simbólico de él, no hacía sino acercarlo a la escritura poética del salmista y a la imaginación popular, que aún intentando aprender el concepto de lo abstracto precisaba aprehender -aunque breve- lo tangible. Así cantaba el poeta:

*Oh, pastor de Israel, escucha...
Tú que estás entronado
sobre los querubines, aparece...
Oh Dios, restáuranos
haz resplandecer tu rostro
y seremos salvos.
Dios de los ejércitos...
(Comienzo del Salmo 80)*

Traté de presentar un aspecto de la representación divina del antiguo Israel, según restos arqueológicos y textos bíblicos, más allá de si eran o no del agrado de la corte sacerdotal. Para un sector del pueblo eran representativos de su creencia en Yahwe. Es también creíble que para parte del pueblo los límites entre representación simbólica y adoración idolátrica de lo representado fueran traspasados. Nuestro interés es la lectura simbólica de lo divino, una vez que establecemos que una forma cültica, texto sagrado o representación artística pertenece y se encuadra dentro de los fluidos -y a veces reprimidos- límites de la religión estudiada, en este caso el judaísmo. En todo caso podemos decir que tanto la idea de un Dios invisible, morando en su Templo y entre sus querubines alados, como la idea de ese mismo Dios representado por el sol pero íntimamente conectado con este "Dios de los ejércitos celestiales que reside entre los querubines", se hallan presentes en el antiguo Israel desde el siglo X a.e.c y hasta, por lo menos el año 622 a.e.c., en el reino de Israel y en el reino de Judá. Algunos años después, en el 586 a.e.c caería Jerusalén, capital del reino de Judá,

siendo destruído su Templo de Jerusalén a manos del Imperio Babilónico. El reino del norte, Israel, ya había caído en el 722 a.e.c a manos del Imperio Asirio. A partir de aquél momento la historia hebrea será dramáticamente diferente. La diáspora dará lugar a encuentros culturales y religiosos en coordenadas diferentes, y bajo soberanía política limitada -en el mejor de los casos-. ¿Habrán cambiado entonces las representaciones simbólicas de lo divino?

¿Triunfarían las reformas sacerdotales que impulsaban una divinidad más celosa y abstracta? ¿Podían hacerlo cuando su centro de poder religioso yacía en ruínas y cuando eventualmente alguien se preguntaría tal vez por el fracaso de su propio liderazgo? ¿Se preguntaría el liderazgo religioso sobre el significado de su fracaso religioso? ¿Consideraría el liderazgo religioso que su fracaso religioso podría provenir de interpretaciones religiosas, y percepciones de lo divino, equivocadas?

Nuevamente, nuestra lectura simbólica de textos, rituales, y creaciones artísticas deberá contar con un contexto. La lectura simbólica, la pregunta última por el significado, la búsqueda de lo que hay "tras el velo" del texto, del ritual o del arte religioso -y no sólo religioso- no necesariamente cambie, pero podrá entenderse mejor qué nos lleva y cómo nos lleva a crear ciertos mitos y no otros; qué nos lleva a creer en ciertos dioses y no en otros. Tal vez sea desvelando no sólo los velos divinos sino también los velos de la historia, que podamos entender mejor al alma humana. Ese alma que crea dioses, independientemente de la existencia y de la idea de aquello que, por convención, llamamos Dios.

La peculiar forma de representar a un dios que no quiere ser "imaginado" -un disco solar alado o emitiendo sus rayos de luz y montado sobre un caballo- podría interpretarse como un hecho aislado, si no fuera porque un símbolo semejante al pedestal cáltico de Teenek nos es presentado en el texto bíblico referen-

te a las reformas del rey Josías; a ello hemos añadido otras citas bíblicas que relacionan, poética y simbólicamente, al Dios hebreo Yahwe con el sol como fuente de luz y energía generadora.

Luego de la segunda destrucción del Templo de Jerusalén, acaecida en el año 70 e.c a mano de los romanos, la construcción de sinagogas locales se incrementa visiblemente. Es allí, entre, aproximadamente, los siglos III y VI, donde volvemos a encontrar la figura solar como motivo central en varios mosaicos que decoran los pisos de estas sinagogas. La representación solar ya no se limita a un disco, sino que aparece con toda la apariencia e influencia del dios solar griego, Helios. En muchos casos, a la representación solar sobre caballos, se suma una circunferencia que le rodea con los doce signos del Zodíaco. No digo que hay una relación directa entre las representaciones solares bíblicas y las del periodo talmúdico desde el punto de vista artístico, arqueológico y religioso cultural. Esto no es probable. Lo que sí podemos apreciar es el resurgir de un símbolo que hablaba al pueblo -o a parte del pueblo-, más allá del obvio cambio religioso, cultural y social que se pueda observar en el casi milenio que los separa.

Símbolos del sol y el zodiaco en sinagogas galileas del periodo bizantino temprano.

La lectura simbólica de lo religioso nos lleva a considerar dos ejemplos en los que el arte visual nos conecta con la representación de lo divino que hemos venido observando hasta ahora. Los dos ejemplos son mosaicos que, centralmente localizados, decoran las sinagogas de Hamat Tiberíades y Séforis, en la Galilea.

a) Los restos arqueológicos de la sinagoga de Hamat Tiberíades se encuentran en la costa del Mar de Galilea, en la baja Galilea. Originalmente Hamat y Tiberíades eran dos ciudades diferentes pero, ya en tiempos de Flavio Josefo (siglo I), estaban unidas. El rey Herodes Antipas -hijo de su más famoso padre, Herodes el

Grande, muerto en el año 4 a.e.c., construyó Tiberiades sobre los restos de la ciudad de Rakat, alrededor del año 20, forzando su asentamiento desde los pobaldos rurales y convirtiéndola en capital de la Galilea. Luego de la fallida revuelta contra los romanos liderada por bar Kojba, muchos judíos expulsados de Jerusalén en el año 135 se instalaron en Tiberiades y en la vecina Séforis -de la que hablaremos más adelante-. Las primeras excavaciones de esta sinagoga se realizaron a comienzos de los años 60, y el informe final se publicó más de veinte años después; tanto las excavaciones como el informe fueron realizados por Moshé Dothan, quien fue vice director del Departamento Israelí de Antigüedades y Museos. Dotan establece la fecha de construcción entre los siglos III y IV. Lo llamativo de esta sinagoga es la presencia de un magnífico mosaico en su pavimento. Originalmente éste estaba dividido en tres secciones: la inferior presenta los nombres de los donantes, escritos en griego y flanqueados por sendos leones, mientras que la superior presenta lo que al día de hoy llamaríamos típicos adornos y símbolos judíos, a saber, un Arca de la Torá flanqueada por grandes candelabros de siete brazos, un cuerno de carnero (shofar), hojas de palma(lulav) y una ambrosia(etrog) para celebrar el ritual de la Festividad de las Cabañas(sukot), e incluso una pequeña pala como la que debía usarse en los tiempos del Templo de Jerusalén para retirar cenizas o para quemar incienso. La sección central dobla en tamaño la sección inferior y superior y es, sin duda, la que nos deja boquiabiertos, tanto por su belleza como por sus inesperadas formas.

El mosaico central de la sinagoga de Hamat Tiberiades presenta antropomórficamente al dios Helios en toda su regalía, rayos de sol adornando su cabeza y un halo alrededor de ella indicando su atributo divino. Su brazo derecho semi extendido con la mano abierta en señal de saludo real, y el izquierdo sosteniendo un globo -en el que figuran el ecuador y la elíptica-, dan una imagen de poder y dominio. En su mano izquierda también

sustenta un látigo para azuzar a los caballos de su carruaje (del que poco queda debido a una construcción posterior). Una banda circular rodea al Sol Invictus y, sobre ésta, desfilan siguiendo su perímetro circular los doce signos del zodiaco. El círculo zodiacal está encuadrado y, en cada uno de las esquinas, hay un retrato de mujer representando las cuatro estaciones. Los nombres de los signos astrológicos y el de las estaciones están escritos en lengua y caracteres hebreos. Una observación referente a las figuras de los mosaicos zodiacales: llama la atención que dos de las figuras -las que representan a Libra y Acuario- son jóvenes hombres desnudos; uno de ellos, Libra, pareciera ser incircunciso. En cuanto al otro -Acuario- la palabra hebrea "dli" está escrita al revés ("ild", el hebreo se escribe y lee de derecha a izquierda), y con caracteres invertidos. La caracterización general de la obra artística es griega clásica.

b) Los restos arqueológicos de Séforis se encuentran en la región central de la Galilea, a unos 6 km al noroeste de Nazaret. Tras la muerte de Herodes el Grande, la mayoritariamente población judía, se sublevó contra los romanos. El resultado fue la destrucción de la ciudad a manos del gobernador romano en Siria, Varus. Tal vez recordando lo sucedido, los habitantes de la reconstruida ciudad -renombrada Autocratis- no hicieron parte de la revuelta judía del año 66 que, eventualmente, desembocó en la destrucción de Jerusalén en el año 70. Luego de la fallida rebelión de bar Kojba -ya mencionada- muchos se establecieron en la, una vez más, renombrada Diocesarea. La ciudad se convirtió en el centro religioso espiritual de la Galilea y en una ruta comercial importante. Academias de estudio, la corte legislativa (sanhedrín), y el propio rabí Yehuda ha-Nasí -compilador de la Mishná- se establecieron allí. Tras la destrucción producto de un terremoto en el año 363, Séforis fue reconstruida y conoció tiempos de bienestar bajo el imperio bizantino, conviviendo en la ciudad judíos, cristianos y romanos paganos. Los mosaicos de la sinagoga de Séforis fueron

descubiertos a comienzos de los años 90, y datan del siglo V. Apparentemente esta sinagoga dejó de usarse en el siglo VII, después de la conquista persa en el año 614, o de la árabe en el 638. La estrecha y larga sinagoga presenta una variedad de mosaicos e imágenes, cuyos paneles están separados entre ellos por bandas con patrones gilliche. Los símbolos e imágenes son, mayoritariamente, reconocidos elementos del ritual o de eventos bíblicos. Entre éstos, destaca -parcialmente visible- la visita y anunciación que recibieron Abraham y Sara de tres misteriosos seres, quienes proclamaron el venidero hijo de la anciana pareja (Gen. 18:1-15). Este panel es la más temprana expresión artística visual judía de tal visita; hay quienes ven en esta obra una cercana semejanza con un mosaico que se encuentra en la Iglesia de San Vitale en Ravena, Italia, y que es de mediados del siglo VI. Abreviando la descripción individualizada de los paneles, vamos directamente hacia el centro de la sinagoga, donde encontramos lo que difícilmente pueda describirse como imágenes clásicas del ritual hebreo: un círculo zodiacal con el sol y un carruaje de caballos en su centro. Los signos del zodiaco tienen su nombre en hebreo escrito en cada panel, como así también los meses hebreos a los que corresponden; asimismo hay una estrella acompañando a cada imagen. El círculo zodiacal está enmarcado en un cuadrado y en sus cuatro esquinas una mujer indica, en griego y hebreo, las estaciones.

La diferencia más importante entre los mosaicos de ambas sinagogas viz-a-viz el círculo zodiacal y su personaje central, es que en Séforis -un siglo más tardía que la de Hamat- la presencia de Helios se ha tamizado, pasando de un Helios antropomórfico e imponente a un sol poderoso que se manifiesta a través de la acción radiante de sus diez rayos luminosos. La presencia zodiacal y del sol como presencia simbólica de lo divino son en principio extraños. Ya hemos hablado del peso del segundo mandamiento como también de las tentativas de censurar las expresiones reli-

giosas que no se adaptaban a la visión conserva-dora in extremis de la corte sacerdotal y exclusivo centro jeroso-limitano.

Sin embargo, lo extraño sólo puede serlo cuando es extraordinario. Y he aquí que la representación de la presencia divina a través de simbología zodiacal y solar, no es inusual en las sinagogas galileas-centro del judaísmo palestinese a partir de las postrimerías del siglo I, entre los siglos III y VI, tal como lo atestiguan más de media docena de ejemplos. Si lo que creíamos extraordinario no lo es, es porque tenía cabida en la vida cotidiana y en el sentir popular. En cuanto al liderazgo rabínico -que para entonces había sucedido al sacerdotal- la situación es mucho menos clara, tal como lo testimonian varios escritos talmúdicos. Lo que es claro, es que ni para unos ni para otros, las imágenes representadas eran las de un dios sino una representación simbólica y -en el peor de los casos-, una ayuda mnemo-técnica para mantener vivas las celebraciones de las festividades religiosas en sus tiempos. Sólo podemos conjeturar sobre qué "veía" el judío que miraba la imagen solar y zodiacal en el mosaico sinagogal. Tal vez en el Helios de Hamat veía el futuro triunfo de Yahwe que, aunque en ropaje grecoromano, intervendría naturalmente, a través de los arcanos de la historia, para liberar a su pueblo. Quizás un siglo después aproximadamente, el creyente que iba a la sinagoga de Séforis mantenía su esperanza en una futura redención, mientras disminuía su expectativa de que tal triunfo se obtuviera a través de una intervención divina directa; en todo caso, la divina presencia se hacía sentir acompañando los eventos naturales del quehacer cotidiano, mes tras mes. Dios se hacía presente a través de la naturaleza y de las celebraciones religiosas en sus tiempos; a través de una promesa futura de redención, sea en acción apocalíptica militante, o cabalgando sobre el orden natural y paciente del calmo devenir.

Algunos textos de la época talmúdica reflejan esta variedad. Entre ellos sí es extraordinaria la presencia de un texto

denominado *sefer ha-razim* (libro de los misterios). Este texto es de difícil datación. M. Margalio, quien produjo una edición crítica del mismo, lo sitúa en el siglo III-;coincidente con el mosaico del dios Helios en Hamat!-, y proveniente de la tierra de Israel. No es un texto rabínico sino que procede de círculos hebreos influidos por los papyri mágicos griegos que fertilizaron en la Alejandría ptolo-maica y que expresaban rituales de encamientos grecoegipcios. Es interesante notar que este texto -o parte de él- fue herencia importante del acervo cultural que recibieron grupos proto cabalistas alemanes del siglo XII y XIII, los llamados pietistas judeoalemanes. Volviendo al *sefer ha-razim*, encontramos en él un himno dirigido al dios Helios, luego del cual hay un pedido en forma de oración. Aunque el libro fue escrito originalmente en hebreo, el himno a Helios está en griego, luego del cual el pedido/oración prosigue en hebreo. Traduzco al español del hebreo, tal como aparece en la edición de Margalio, la cual presenta asimismo, el original griego. Por cuestiones técnicas no puedo imprimir el texto griego. [Agradezco a Francesc Torredelot su sugerencia alternativa de la traducción]

*(1)Te alabo, Helios, que subes por el Este,
el buen marino que cuidas de tus fieles. Líder
(2)confiable (o enaltecido), que desde antaño
has fijado la gran esfera (o esfera celestial),
que ordenas el destino(o gloria) de las estrellas,
(alt. que ordenas el firmamento en el espacio)
(3)que gobiernas a los enviados,
¡Señor! Líder previsor,
¡Rey! Que fijas las estrellas.*

Luego del himno de alabanza prosigue el texto:

*“Yo X hijo de X, me inclino ante tí
para que sin miedo me muestres,
y sin terror me descubras,*

*sin ocultar nada de mí,
y me digas en verdad
todo aquello que pido."*

No hay duda que el presentado es un caso extremo e inusual. Sólo sirve para indicar la presencia del tipo de acciones que tenían los maestros rabínicos, es decir, la confusión de poderes celestiales reales. La discusión talmúdica no parece indicar una disputa en cuanto a si los astros tienen influencia y poder, sino que el énfasis está puesto en evitar olvidar que el poder último proviene de Dios. Prueba de ellos es el paradigmático argumento que encontramos en el Talmud (Shabbat 156b). Rabí Janina -venido de Babilonia para estudiar con rabí Yehuda ha-Nasi- dijo: *"Las influencias planetarias dan sabiduría y riqueza, e Israel se encuentra bajo influencia planetaria,"* a lo que el rabí Yojanán respondió: *"Israel no se rige por las influencias planetarias;"* el debate prosigue, indicando que era un tema en absoluto ajeno a la controversia. Mientras que el sol como representación simbólica de lo divino gozó de un efímero reinado hasta la llegada de los iconoclastas en el siglo VII, la astrología continuó ocupando las mentes y los tiempos durante centurias. Si los signos zodiacales tenían influencia y sobre quién, si a través de ellos se podían leer los destinos de individuos y pueblos, y si eran considerados una forma en los que la divinidad creadora manifestaba sus acciones futuras, va más allá de los objetivos inmediatos de éste artículo.

Algunas conclusiones.

La lectura simbólica de lo divino, sea que éste se exprese a través de textos, rituales, o creaciones artísticas de carácter sagrado, se ve ayudada por un análisis de contextos.

La simbología hebrea de la época bíblica y talmúdica nos presenta una variedad que, hasta hace no mucho tiempo atrás, nos era desconocida. Aquí es donde herramientas tales como la arqueo-

logía ayudan a la creación de un contexto que, a su vez, permiten una mejor lectura de lo simbólico. Hemos visto posiciones más y menos extremas, más y menos conservadoras de la expresión artística visual y escrita, que vienen a indicarnos qué, quién y cómo es aquello que llamamos Dios, o lo divino, en la concepción del pueblo hebreo. A veces sus dirigentes religiosos o gubernamentales no coincidían con el sentir popular; en otras, colocaban un vallado preventivo. Lo cierto es que ciertos símbolos de lo divino, por llevar en ellos proyecciones humanas básicas -y por ende su fibra más íntima- reverberaban en el alma del creyente ora con la radiante tibieza de un sol generador, ora con su comando de la huestes celestiales generadoras de un orden natural y establecido. Asimismo, la cuádriga con su gobernante imponente y victorioso, manifestaban que Dios cumpliría su promesa de redención. El misterioso, y a veces dolorosamente lejano Dios, se hacía presente en la intimidad concreta del cotidiano devenir, a través de aquello que le representaba en la tierra y en el sentir del creyente: la fuerza generadora y el orden que trae paz y estabilidad.

Nota del autor: Durante la ponencia, fueron proyectadas imágenes de los mosaicos referidos a lo largo del presente texto.

SESIÓN DE TRABAJO

La presentación de la ponencia se inicia con la proyección y comentario de las imágenes a las que hace referencia el texto. Mazer sintetiza el propósito de su escrito: por una parte, mostrar cómo el análisis simbólico se ayuda del conocimiento del contexto. Un mismo símbolo puede modificar radicalmente su contenido en distintos contextos y el conocimiento del contexto nos ayuda a descubrirlo. Pero, además, la lectura de la imagen aporta elementos que no nos transmite la palabra. La representación plástica nos permite descubrir la posible distancia entre el contenido del símbolo en su papel conceptual (el símbolo al servicio de una finalidad social). Permite descubrir el sentir del entorno hacia el símbolo a través de la forma de representarlo, el tratamiento dado. En la ponencia, Gabriel Mazer propone analizar el contenido de la representación de la divinidad, Dios, en diversos momentos del judaísmo teniendo en cuenta la descripción textual y la pictórica. Parecería ésta una tarea imposible en el judaísmo por la autocensura impuesta a la producción de imágenes para evitar la idolatría. Pero aunque limitada, la producción de imágenes no fue nula. Y los hallazgos arqueológicos han permitido dar con algunos ejemplos de representación que muestran rasgos de la antigua mitología hebrea, previa a las reformas del siglo VII a.e.c., como un pedestal hallado en Taanek, comentado con detalle en la ponencia. También merece su comentario un mosaico del pavimento de una sinagoga de Galilea, del s.IV e.c., con un friso superior con típicas decoraciones judías y, en el centro del mosaico la representación del dios Helios y los signos zodiacales.

A través del análisis de las imágenes Mazer destaca que el texto no es siempre representativo de toda la complejidad de la vivencia simbólica. Las imágenes nos permiten descubrir distan-

cias entre los dirigentes religiosos y el sentir popular, a la vez que nos permite conocer una presencia religiosa más plural que lo que el discurso "oficial" recogido por el texto constitucional y básico de la colectividad puede dejar traslucir.

Una lectura de textos bíblicos, considerando el simbolismo del arte visual sacro y utilizando la arqueología y la historia como herramientas contextuales, puede resultar de gran ayuda para desvelar los conceptos últimos que viven en los símbolos. Y así, aportar una mayor riqueza de significados a la hora de releer hoy los símbolos del pasado.

La ponencia de Mazer pone sobre la mesa el tema de las imágenes escultóricas y pictóricas que funcionan como símbolos. Corbí comenta que, precisamente, por la fuerza comunicativa de la imagen es por lo que su uso ha sido tan controvertido en la historia de las tradiciones religiosas, plagada de graves disputas entre "imágenes sí" e "imágenes no".

Ha habido tradiciones partidarias de las imágenes, como la católica, la hindú y la budista, y otras tradiciones contrarias a las imágenes, como la protestante, la judía y la musulmana. Incluso en estas tradiciones negadoras de las imágenes, Gabriel Mazer nos hace ver que la negación no fue siempre tan determinante como se ha querido creer. Lo mismo podría decirse de las tradiciones que aceptan las imágenes. Recuérdese las luchas iconoclastas en Bizancio. Y en la sociedad contemporánea, ¿serían ayuda u obstáculo de cara a la lectura libre del símbolo? A Corbí, en las circunstancias culturales de las nuevas sociedades industriales, le pesa más el obstáculo que la ayuda. Además, las imágenes pueden funcionar como símbolos que tienden a trascenderse a sí mismas, pero tienen el riesgo de cosificar aquello a lo que aluden (ese es su gran poder y su límite) y tienden a establecer y mantener una relación dual entre aquello a lo que la imagen se refiere y

el devoto. Al hacerlo fijan la comprensión en un sentido dual y obstaculizan la superación del dualismo. La palabra puede dejarse atrás. La representación visual queda fijada, sólo una nueva representación visual puede sutilizarla. La representación fija una determinada interpretación del símbolo.

La mesa está de acuerdo con esa descripción del poder de la imagen, pero varias intervenciones señalan que parece que hay ahí algo que habrá que revisar: en plena cultura de la imagen en todos los órdenes ¿habrá que prescindir de la imagen en el ámbito de la comprensión espiritual? (Schiavo). Halil Bárcena comenta que afirmaciones como las que ha hecho Corbí en referencia a las diferencias entre palabra e imagen son aplicables a la diferencia entre oralidad y texto escrito.

Pero ¿de qué imagen se trata? ¿Toda representación de motivo simbólico religioso vale y es instrumento vivo de búsqueda? ¿O la imagen sólo será representación de descripción compartida? El debate se dirige hacia los límites de la representación del "sin forma", hacia la posibilidad de comunicación o no de esa experiencia a través de la imagen. Hay arte "religioso" muy pobre; cuanto más sígnico se hace el símbolo, más se empobrece (Robles).

Es verdad que hay grandes obras sacras, pero también es verdad que, en gran parte, las obras estaban supeditadas al deseo y exigencias de quien pagaba (poder civil o religioso). En los diarios personales de Leonardo narra que del encargo de los Frailes de que pintara la Virgen de las Rocas sólo respetó una cosa, las rocas.

Mazer avisa que no era su intención promover el debate sobre el uso de la imagen, sino hacer ver que para comprender hacia dónde apunta el símbolo es importante conocer el contexto,

y a la hora de situar el símbolo en su contexto la exploración de la imagen plástica tiene un lugar importante.

Vigil le interroga sobre el lugar de la teología en el judaísmo, ya que tiene entendido que no ha tenido la importancia que puede haber tenido en la construcción del sistema de pensamiento cristiano. Mazer lo corrobora. Dios no es una pregunta. Está en la historia, en toda actuación, en toda realidad y ahí es dónde se le descubre, no a través del discurso. Ciertamente, no se definen los contenidos del símbolo de la divinidad mediante construcciones teológicas.

Quizás si tenemos en cuenta aquella división de "yogas", de caminos (acción, devoción y yoga del conocimiento o jñana yoga), se podría decir que el judaísmo pone el acento en la acción –se comenta-, y no tanto en la búsqueda desde la mente.

"Le buscarás con todo tu corazón, con toda tu mente, con toda tu fuerza" -recuerda Guardans citando el versículo del Deuteronomio recitado una y otra vez, como parte de la profesión de fe-. Mazer corrobora la importancia de la búsqueda desde el conocimiento, pero ciertamente esa búsqueda no se traduce ni se concreta en un discurso de razón al estilo del discurso teológico cristiano. Es esa búsqueda de sus "modos", sus atributos, en el devenir, en la realidad toda. Una búsqueda que procura desvelar, reconocer al que es en su propio Ser. "Soy el que seré", "Seré el que seré" -recibe por respuesta Moisés-, "seré lo que desveles". Realmente se trata de un uso muy distinto de las capacidades de intelección. Y no porque no hubiera contacto con la mentalidad helena, porque lo hubo y profundo. Sin ese contacto los diálogos del Talmud no serían lo que son.

Mazer ha hablado de elementos femeninos y masculinos presentes en la divinidad en la tradición judía. Melero explica que

las primeras imágenes de Jesús en las catacumbas son imágenes femeninas, la representación de Sophia. Se comenta el tema de las reformas en el panteón judío, los esfuerzos por delimitar muy claramente la divinidad única de rasgos masculinos, sin asociados ni asociadas. Israel lucha por mantener la distancia respecto a las mitologías agrario-autoritarias del entorno. Y se deja aquí el tema.

A la búsqueda de una lectura simbólica ... en el judaísmo...G.Mazer

LECTURA SIMBÓLICA DE LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN
Con énfasis especial en la perspectiva de la
Teología de la Liberación
José Maria Vigil

1. Textos bíblicos concernidos

La Historia de la Salvación (HS) no está en un texto bíblico, sino que son muchos textos, bíblicos y extrabíblicos y teológicos y hasta espirituales que la han ido componiendo, desarrollándola, describiéndola, narrándonosla. Es un conjunto amplio de textos, pero no un conjunto establecido, articulado, de fronteras definibles.

Textos principales, ordenados **«cronológicamente»**

-En el principio, antes del tiempo: Jn 1,1: En el principio existía el Verbo...

-Creación (comienzo de la historia): Gn 1

-Pecado original: quiebre de la historia / promesa de un Mesías: Gn 3

-Abraham: Gn 12

-Éxodo como una historia liberadora ancestral para Israel: Ex 14

-Por Él fueron creadas todas las cosas...: Col 1,15-20

-Nos eligió antes de la creación del mundo para ser santos ante Él por el amor: Ef 1,4

-Hasta que Cristo entregue al Padre, y Dios sea todo en todos: 1Cor 15,28

-Derrochó con nosotros su generosidad -¡con cuánta sabiduría y prudencia!- revelándonos su designio secreto, conforme al querer y proyecto secreto que Él tenía para llevar la historia a su plenitud:

hacer la unidad del universo por medio del Mesías, de lo terrestre y lo celeste: Ef 1,8-10.

-Cristo, alfa y omega: Ap 22,13

Una historia de la que hacer memoria:

Es una historia de la que se tiene conciencia de que es un «gran relato», fundante, al que hay que volver necesaria y ritualmente:

-Mi padre fue un arameo errante...: Dt 26,5ss

-Memoria de la Pascua: y cuando los hijos te pregunten... Ex 12, 26-27

-Que se me pegue la lengua al paladar si no me acuerdo de ti, Jerusalén Sal

2. Su contexto mayor (textos parabíblicos)

De hecho el gran relato de la HS se sale del marco de la Biblia, tanto de la judía como de la cristiana, la sobrepasa. El gran relato en cuanto tal, con todo lo que es e implica, no está escrito en un lugar, no está en la Biblia sólo, sino que se ha ido formando progresivamente a lo largo de la historia, en un proceso dentro del cual podemos señalar a algunos contribuyentes mayores:

a) **San Agustín:** «recreando» con sus escritos el pecado original, recrea o refunda el cristianismo. El cristianismo de pecado original es un cristianismo diferente.

b) **Orígenes** y otros santos Padres: «Estábamos *en poder del Demonio*, y Dios le pagó al Diablo con la sangre de Cristo. ¿A quién le entregó él su vida como rescate por muchos? No puede haber sido a Dios. ¿No fue por tanto al Maligno? Porque estaba-

mos en su poder hasta que se le pagara el rescate por nosotros, Cristo se lo pagó hasta con su alma misma»¹.

c) **San Anselmo:** acomoda el gran relato cristiano de la redención tal como era concebido en el marco mítico del tiempo patrístico, al nuevo marco de la recepción del derecho romano. Y su recreación llega hasta hoy, en el catecismo que ha perdurado durante siglos. El mismo Juan Pablo II hizo del paradigma de la redención una categoría central que quiso recuperar y a la que dio un énfasis ostensible, como lo muestran los títulos de sus encíclicas: «Redemptoris Mater, Redemptoris Missio...». El Catecismo Universal actual continúa considerando válido y central el paradigma de la redención.

3. El tema, en palabras llanas.

Más que a un texto bíblico concreto, nos estamos refiriendo a todo un «gran relato» cristiano, quizá «el» gran relato por antonomasia, o el que tiene mayor alcance, el que funge como «marco» o «estructura» en que colocar e incluir después todos los demás grandes relatos menores.

El gran relato de la HS hace que el mensaje cristiano sea ante todo eso: una historia. Su nombre denotaría exactamente su «fórmula dimensional»: el cristianismo es «historia» de «salvación». Lo que el cristianismo tiene que contar en definitiva es una historia, y el «sentido» del que es portador y que él quiere comunicar al mundo es una historia salvadora.

El Dios del cristianismo no se ha revelado con un mensaje solamente verbal (palabras), ni siquiera con un libro, sino con una

¹ ORÍGENES, en L.W.GRENSTED, *A Short History of the Doctrine of the Atonement*, Manchester University Press, 1962, pag 38; citado por John HICK, *La metáfora de Dios encarnado*, Abya Yala, Quito 2004, Col. Tiempo axial 2, pág. 160.

historia (hechos) que quedará reflejada en un libro, pero que originalmente es historia (hechos y palabras). La historia es según la visión cristiana clásica el cauce elegido por Dios para comunicarse con la Humanidad. Es un «Dios de la Historia de la Salvación».

Y lo que pide al ser humano -según esa misma visión- es que acoja como heredero esa historia y se incorpore a ella para prolongarla, mediante una praxis histórica. Aceptar la gran historia de Dios, e involucrarse en ella, continuándola, sería la acogida adecuada del cristianismo.

4. Temas implicados

Temas implicados en el gran tema de la HS serían:

-el «designio de Dios», el misterio escondido desde siempre manifestado finalmente con Jesucristo... El designio de Dios finalmente es puesto en andamio histórico revelándose de esa manera en Jesús. Es como una expresión que mira hacia atrás y que, por sí misma, no incluye una dimensión liberadora, o de praxis histórica.

-el «Proyecto de Dios» es ya una expresión que se refiere a la HS enmarcándola ya en la perspectiva de la TL. Dios tiene un «proyecto» sobre la historia, con el objetivo de manifestar su voluntad sobre la misma, y, por tanto, con la intención de encomendar al ser humano la «misión» de realizar tal proyecto en la historia. Hay que recordar aquí el famosísimo texto del mismo título, paradigmático, de Carlos Mesters en la «Lectura popular de la Biblia» - «teología bíblica de la liberación»-, referido a la anfictionía de las tribus de Israel como el «proyecto de Dios» para la historia, que Jesús después retomarí y relanzaría... que hoy habría que poner en relación con las utopías históricas socializantes... El «Proyecto de Dios» es la visión de la HS leída o releída desde la perspectiva bíblica propia de la TL.

-el «Reinado de Dios» (RD), tema profético en su origen, que finalmente se convierte en «el» tema de Jesús, su obsesión, su Causa, la «Causa de Dios, asumida por Jesús». El tema del RD es el «gran tema» de Jesús, y el gran tema de un cristianismo jesuánico (también lo es de la Teología de la Liberación (TL). El RD está implicado en el tema de la HS como el *término ad quem*, como la *causa final*, como el *telos* de la historia teleológica (que es mucho más que escatológica), como la omega que se refiere a y cierra el arco pendiente desde el alfa inicial. Prácticamente, todo lo que digamos de la HS afecta al RD.

-el Reinocentrismo, que ha sido el cambio teológico más profundo que se ha dado en la teología en el siglo XX, por lo que implica de redescubrimiento de la imagen de Jesús de Nazaret como luchador del Reino, por lo que implica de relectura de la esencia del cristianismo (como «vivir y luchar por la Causa de Jesús»¹), y por lo que conlleva de superación del eclesiocentrismo

5. «Historia del tema de la historia» en el cristianismo

El tema de la HS no ha estado presente siempre ni de igual manera en la historia del cristianismo. Veamos.

- Israel es el pueblo de la narración y de la historia, no de la abstracción ni de la metafísica, como lo es el griego y lo será después Occidente en general. Israel es pre-griego, y pre-occidental. Por eso mismo, la Biblia es sobre todo narrativa, y en nada metafísica.
- El **conjunto de la Biblia** es histórico. No sólo porque *contenga* historias –como muchas Escrituras- sino porque *es* toda ella una historia. El Dios de Israel es histórico. Y todo lo que la revelación bíblica entrega lo entrega en un marco histórico. Y la respuesta a

¹ La expresión es de Leonardo BOFF.

Dios es la memoria y la fidelidad, porque Dios es fiel a sus promesas.

- El **cristianismo** se configura como una intervención especial en la historia: Dios ha intervenido en ella haciéndose presente en Jesús. «Dios estaba con él», con Jesús (Hch 10). «Ha aparecido la bondad de Dios entre nosotros», en Jesús (Tit 2,11). Las fechas de creación de los cuatro evangelios que tenemos muestran cómo cada uno de ellos, se remonta más arriba que el evangelio anterior, en la búsqueda de las raíces de Jesús de Nazaret, hasta el tope máximo de la preexistencia divina de Cristo en el evangelio de Juan). Por el otro extremo del tiempo, el arco se completa con el Alfa y la Omega, categorías que aplican a Cristo tanto Efesios y Colosenses como Apocalipsis. Es decir, el cristianismo se configura efectivamente como un mensaje que arranca de una historia, y que hace referencia a la totalidad de la historia, desde su origen hasta su *telos* final.

- La teología de la liberación, especialmente la cristología de la liberación ha rescatado la imagen, el mensaje y la praxis de la **persona de Jesús** como una «praxis de transformación histórica», una praxis histórico-utópica-escatológica. Jesús habría sido un «hombre con una Causa», y no con una Causa cualquiera, sino con aquella que, inspirándose en los profetas, él llamaba «Malkuta Yahwéh», reinado de Dios, que no era una Causa –como hoy podríamos decir- «estrictamente religiosa», o fuera de la historia, sino, precisamente, todo lo contrario, una Causa que se refería directamente a la historia, para construir en ella ese «reinado de Dios».

¿Fue así realmente la realidad de Jesús? El caso es que, si así fue, no mantuvo su prevalencia esa dimensión histórico-utópica en el recuerdo de Jesús registrado en los **evangelios escritos**. De hecho, la letra de los evangelios ha permitido toda clase de interpre-

taciones de Jesús como un personaje y un mensaje espiritualista y alienador respecto a la historia.

- Igualmente, en el **primer cristianismo** no aparece acentuada la dimensión histórica. Más bien vence la reinterpretación del «misterio de Cristo» que hace Pablo –a quien muchos considerarán merecedor por ella del título de verdadero «fundador del cristianismo» histórico-, y luego la brillante imaginación teológica de Juan, con la metáfora del Logos preexistente. También están ahí los gnósticos para mostrar cuán lejos de una «praxis de transformación histórica» han estado los primeros siglos del cristianismo.

- En los **siglos IV-V** ocurre la gran transformación, que es la verdadera fundación del cristianismo real, cuando Constantino pone en marcha el proceso por el que convertirá al incipiente movimiento de Jesús nada menos que en religión de Estado del imperio romano. Helenización. Ahí desaparece enteramente todo vestigio de la orientación histórico-utópico-escatológica de Jesús. Jesús ocupará el lugar de Júpiter (no sólo físicamente, en el Panteón de la ciudad de Roma), sino en la cosmovisión cristiana, que resultará radicalmente helenizada.

- El gran período de la **Edad Media** resulta totalmente deshistorizado. La única «historia» que permanece es la «historia sagrada», la «narrativa» de los orígenes... (historia como narración, como leyenda, como relato ancestral...). El escenario medieval (como «Gran teatro del mundo» al decir de Calderón de la Barca): Dios arriba, nosotros abajo pasando la prueba. Un tiempo que es sólo historia en el sentido de sucesión de duraciones, pero no historia en su sentido profundo... La mediación de Dios en la Edad Media no es la historia, sino la naturaleza. Ley natural. La misión del ser humano es acomodarse, someterse, cumplir, dar cumplimiento... a lo ya establecido por Dios: someterse a la ley, llevar una vida moral... pero no hay historia: no hay utopía, no

hay tarea histórica, no hay nada que hacer, nada que inventar (todo está reglamentado por Dios en la naturaleza y su ínsita ley natural)... En el pensamiento medieval prima la naturaleza sobre la historia, hasta la práctica desaparición de ésta.

- Precedida por movimientos anteriores preparatorios (individualismo renacentista, racionalismo cartesiano, primera revolución científica, época de las Luces, *Aufklärung*, mito del progreso...) llega el redescubrimiento de la historia (**historicismo**, Dilthey...), del que no nos hemos desprendido todavía hoy (hasta el advenimiento del posmodernismo, tal vez, si es que el posmodernismo es realmente "post-moderno"...). El historicismo dirá que Israel es el pueblo que descubrió la historia, el único que fue capaz de imaginar una creación *ex nihilo* (ni Aristóteles lo hizo) y de concebir la historia linealmente (frente a la historia circular griega). Y que toda la estructura del pensamiento de Israel es histórica, y que el cristianismo lleva en sus genes esa misma visión histórica. Pero en el tiempo del historicismo la Iglesia católica estaba en las antípodas del mismo: en el neoescolasticismo. Sólo los movimientos (no oficiales) del segundo cuarto del siglo XX dieron finalmente acogida en el campo de la teología al redescubrimiento de la historia que se había dado en la cultura europea. Hay que destacar en este sentido a Oscar Cullmann («Cristo y el tiempo»), Odo Cassel, H.I. Marrou, Pierre Teilhard de Chardin... [Comblin, "Teología de la acción"].

- Sólo con el Vaticano II el catolicismo dio entrada a todos estos movimientos (bíblico, litúrgico, patrístico, escatológico-encarnacionista... entre otros). La dimensión de la historia es finalmente acogida. La «**Historia de la Salvación**» (HS) pasará a ser una de las máximas categorías conciliares. No sólo una de las máximas, sino quizá la más omniabarcante. Todo pasa a ser mirado desde la HS. La HS es precisamente el nombre del todo, del conjunto del mensaje cristiano: el cristianismo cree y proclama que la esencia

más profunda de la realidad es que es una «historia de Salvación». La HS es el megarelato mayor –más amplio al menos- del cristianismo.

- No quedan ahí los avatares de la categoría «historia» (H). El boom «historicista» posconciliar estaba claramente inscrito en la «primera ilustración», la de los derechos humanos, derechos de la persona, perspectiva liberal-burguesa. Aparece entonces en el posconcilio, y en América Latina, una gran novedad en el campo de la teología cristiana: la relectura de este historicismo desde la «segunda ilustración», la de la justicia, los pobres, la dimensión política. Fue la «**Teología de la Liberación**» (TL), que supuso un gran paso adelante, o más bien un auténtico vuelco. La TL «relee» todo el capital simbólico cristiano desde la clave histórica, desde la HS, mejor llamada ahora «Historia de Liberación», pero desde la perspectiva citada de la segunda ilustración, lo que significa que la HS se convierte en «Historia de Liberación» (HL). Todo es historia. Todo viene de un origen y va hacia un final. Todo está bajo el designio de Dios, y el designio de Dios es, precisamente, histórico: el designio de Dios es un proyecto, el «proyecto de Dios». La HS es la salvación de la Historia, la liberación de la historia. Creer en la HS implica comprometerse por la liberación en la historia.

La TL ve el mundo como creación de Dios, escenario de la aventura histórica que ha decidido poner en marcha para realizar en ella su «proyecto» y encomendárselo al ser humano. La realidad es historia, es Historia de Dios, y es –no podría ser menos- Historia de Salvación, que la TL ve concretamente como HL. El proceso histórico es un proceso liberador, todo es liberación en proceso hasta la liberación total, la realización completa de la utopía, ¡Malkuta Yahweh!, el «Reino de Dios».

La TL hace pues una lectura no sólo histórica, sino histórico-escatológica y utópica. La utopía, actúa como punto omega, atrayendo hacia sí la historia. El mensaje de Jesús se centra y casi se reduce al anuncio de la utopía del Reino, que es el «Plan de Dios», el «Proyecto de Dios» sobre la historia. (Jesús es él mismo el Reino –el «autobasileus» de Orígenes- sólo en el sentido de que lo presencializa ejemplarmente mejor que nadie, porque el Reino no es una persona, sino el proceso consumado de realización de la Utopía en la historia: no cabe una «reducción personalista» del Reino hacia la persona de Jesús; no cabe por tanto la vuelta a una lectura espiritualista, ahistórica, desencarnada, intimista... del cristianismo).

Diríamos que el «gran relato» de la TL es en esencia una gran HS (HL), tan grande que, por el peculiar «macroecumenismo» de la TL latinoamericana, las coordenadas del «lugar epistemológico» de la TL se extienden a la totalidad. Como Teilhard de Chardin situara su visión en el epicentro de un movimiento no sólo planetario sino cósmico, la TL construye su gran relato como una inmensa HS cósmica totalizante. Su HS no es el relato cristiano vetero-novotestamentario, o judeo-cristiano, sino una potencialmente universal comprensión de la realidad humana total, como una historia de salvación/liberación.

Por todo ello, la TL supone, efectivamente, una relectura profunda del cristianismo, una lectura desde otro paradigma. En buena parte, tenía razón el cardenal Ratzinger cuando en la *Libertatis Nuntius* acusaba a la TL de sentar unos principios de los que se derivaría un cristianismo diferente, una identidad cristiana nueva (¡!).

Si la Historia de la Salvación ha estado presente de alguna manera (sumamente débil en los largos siglos del medievo y su prolongación neoescolástica) a lo largo de toda la historia, pode-

mos decir que nunca lo ha estado de una manera tan intensa y tan central como lo está en la TL. La lectura simbólica de la HS afecta pues profundamente a la TL.

6. Crítica que se hace al uso de la categoría de HS en el cristianismo

Queremos recoger aquí en síntesis algunas de las críticas que desde el paradigma pos-religional se hace a categoría «Historia de la Salvación», que cobra una especial relevancia como crítica a la TL en cuanto teología máximamente centrada en las categorías HS, HL, Proyecto de Dios, y equivalentes. (La crítica vale también para todas las formas de cristianismo historicista y para el cristianismo post-Vaticano II).

- La historia es una construcción humana, un constructo mental, no tiene una existencia objetiva... No hay una historia sin humanos que la creen y la observen.

- La historia es un concepto occidental; las dos terceras partes de la humanidad no tienen la perspectiva de la historia¹. La historia por tanto no puede ser esencial al cristianismo, ni puede ser vehículo para su universalidad...

- No es cierto que la historia avance, ni mucho menos que deba avanzar y progresar siempre, ni que haya un fin feliz asegurado...
- No es cierto que la historia tenga una meta, un punto omega... No hay una teleología. Todo puede ser «azar y necesidad».

- Es mítico decir que Dios tiene un «plan», un «proyecto»... Es un «antropomorfismo»... No hay un plan de Dios, no hay Proyecto de Dios. La historia y su proyecto nos lo tenemos que construir noso-

¹ « Two-thirds of the world's population today does not live in the myth of history; half the people on this earth (believers and nonbelievers) do not share the Abrahamic conception of God; one third of mankind is unconscious of separated individuality. »: Raimond PANIKKAR, *Faith and Hermeneutics*, Paulist, NY 1979, p 330. Citado por KNITTER, *No Other Name?*, 227

tros, los humanos, simplemente... A la altura actual de la historia y de la epistemología no se puede poner esas categorías históricas en el centro de una visión cristiana...

- En definitiva, la HS como conjunto es una «creencia». ¿Y cómo sostener una teología (la TL) y una espiritualidad (la EL), o incluso toda una cosmovisión teológica (la del cristianismo) sobre una «creencia»?

7. *Un intermezzo epistemológico*

- El conocimiento humano necesita utilizar, inevitablemente, mediaciones: categorías, lenguaje, ilación discursiva, «mapas»... No es posible un pensamiento sin lenguaje, o sin categorías, «no discursivo» sino sólo «intuitivo» (¿como el de Dios?), sin mediaciones, sin mapas...

Esas mediaciones deberán ser aceptadas no sólo en función de criterios de su veracidad literal u ontológica, sino también en función de su utilidad: si sirven para conocer y para vivir (para tener motivos y causas por los que vivir).

- Ahora bien: caben dos formas muy distintas de utilizar de estas mediaciones y categorías del conocimiento. Cabe utilizarlas:
 - creyéndolas necesarias o sabiéndolas contingentes;
 - tomándolas como literalmente ciertas en lo que de descripción de la realidad impliquen o conlleven («epistemología mítica»), o sabiéndolos simplemente simbólicos;
 - utilizándolas de una manera dogmática (en un «sueño dogmático religioso», por paralelo al «sueño dogmático» del que quiso despertarnos Kant), o de una manera no dogmática (es decir, habiendo despertado de ese sueño, como quien maneja símbolos, parábolas o categorías oníricas sin dejar nunca de considerar que no tienen valor literal ni veracidad descriptiva de la realidad, sino

que son instrumentos de conocimiento para vivir, para contemplar o para luchar.

-creyendo que al manejar el mapa estamos ya en el territorio... o sabiendo que el mapa sólo es eso, un mapa, no el territorio mismo; sabiendo incluso que el mapa pudiera ser de muchas formas diferentes (en lo cual el ejemplo del mapa se venga, porque un mapa correcto sólo hasta cierto punto puede ser de diferentes maneras –diferente tipo de proyección por ejemplo-).

En realidad, no son «dos» formas distintas de utilizar estas mediaciones, sino que se trata de un *continuum* con una gama inmensa de posicionamientos entre esas dos posiciones.

8. Respuesta a las críticas al cristianismo histórico y a la TL

Obviamente, en este *intermezzo* epistemológico estábamos pensando en las categorías históricas del cristianismo y del pensamiento humano en general. Apliquémoslo.

Estas categorías históricas pueden ser tomadas –como tantas otras lo han sido- como categorías mismas de la realidad, es decir, con valor descriptivo literal de la realidad misma. Nuestras categorías y nuestras afirmaciones sobre la historia, su utopía, el supuesto «Plan o Proyecto de Dios»... serían categorías «descriptivas de la realidad», concepciones que se corresponderían necesariamente con la realidad, concepciones indubitadamente respaldadas por la existencia, ínsitas en la realidad misma. Ésa sería una utilización «precrítica» de las mismas, dicho ello en el mismo sentido en que Kant empleaba esta palabra.

Pero es obvio también que cabe un uso crítico de estas categorías: un uso por parte de alguien que ha despertado ya del «sueño dogmático» y que sabe que tales categorías no corresponden linealmente a elementos de la realidad, que no son categorías que describan la realidad objetivamente, sino que son, como las «categorías a priori del conocimiento» kantianas de espacio y

tiempo, una condición inevitable del conocimiento, no una noticia directamente descriptiva de la realidad.

Respondiendo más concretamente a cada una de las objeciones diremos:

La historia no existe...

Suelo decir que la TL ha sido «inclusivista» desde su surgimiento hace casi cuarenta años –y que no podía haber sido de otra manera-, y que hoy está desafiada por imperativo de «reconvertirse» como teología «pluralista».

Del mismo modo habremos de decir: la TL de las cuatro primeras décadas –es decir, toda la TL hasta hoy mismo- ha participado de la «epistemología mítica» común a todo el cristianismo. Ha interpretado «las metáforas cristianas como metafísica, y la poesía como prosa» (Hick). Ha tomado la HS como una «descripción literal» de la realidad, y el «Proyecto o Plan de Dios» como un supuesto indubitable, prácticamente evidente –con la evidencia de la fe-. Y en todo ello no ha sido sino hija de su tiempo, deudora de los paradigmas vigentes. Cuando –como ocurre ahora- adviene un nuevo nivel de conciencia que nos despierta del sueño del «sueño dogmático» y de la «epistemología mítica» en la que estábamos, la TL, obviamente, debe confrontarse con esos nuevos paradigmas y llevar a cabo los ajustes correspondientes. Igual que la TL clásica, inclusivista, tiene que reconvertirse como pluralista, de igual manera, la TL de epistemología clásica (o dormida en su sueño dogmático) debe reconvertirse como TL crítica y pos-religional.

Y será difícil, pero no imposible: no es imposible reconstruir la TL admitiendo que las categorías históricas que usa (Historia, Proyecto, Plan, Utopía, diseño de Dios, Reino...) son sólo «mediaciones» del conocimiento, sin valor descriptivo,

aunque con un valor simbólico muy alto y muy útil (muy humanizados y muy humanizantes). La TL reconvertida –con un buen grado pues de purificación y humildad- puede reconocer que esas categorías son sólo «mapas», con los que nos ayudamos para caminar, no el territorio mismo, no la realidad misma. Creemos que es posible esta transformación. No se hundirá la TL, sino que, ciertamente, se levantará renovada, con una «identidad muy otra», temor que ya expresara Ratzinger hace casi 25 años.

La historia es un concepto occidental y no puede vehicular la universalidad del cristianismo...

Concordamos plena y, a la vez, parcialmente con esta afirmación. Sí, efectivamente, de hecho, la categoría «historia» ha surgido y ha sido desarrollada en Occidente. Es occidental en ese sentido. No es universal hoy por hoy, ni puede se debe pretender erigirla en mediación obligada de esa universalidad. Y puede ser que tenga razón Pánikkar cuando afirma que dos tercios de la población mundial actual no conoce la categoría historia.

Pero digo que concuerdo parcialmente en cuanto que el carácter regional de una categoría no la descalifica en su validez epistémica ni en su posible utilidad local. Despojada de toda pretensión de universalidad, más aún, despojada también de toda pretensión de prioridad esencial cristiana, y reconducida a la humildad de la aceptación del imperativo de la inculturación, se puede pensar –la realidad lo demuestra- que las categorías históricas se han mostrado válidas y muy eficaces para dar sentido a la vida humana, y para darle una responsabilidad ética profundamente humanizadora, tanto de la persona individual como de la sociedad. Si «por sus frutos los conoceréis», no cabe duda que la TL y la espiritualidad de la liberación han demostrado, en la inmensa floración de mártires latinoamericanos que la avalan y en el incontable cortejo de comunidades eclesiales de base que la

viven entusiásticamente, su capacidad para posibilitar una vivencia espiritual plenamente humanizadora.

No es cierto que la historia tenga una meta, un punto omega... No hay una teleología.

Admitido el cambio de epistemología, de la mítica a la crítica, es posible –aunque no sea fácil– abandonar la convicción de la existencia del punto omega, la meta de la historia y la teleología, por más que hasta ahora hayan fungido como verdaderas «evidencias de fe». Pero este abandono no debe ser confundido con la afirmación convencida de que la historia no tiene meta... porque ello significaría continuar presos en la epistemología mítica, todavía descriptiva, aunque con la afirmación contraria... Tanto la afirmación (descriptiva) de una meta de la historia, cuanto la negación (también descriptiva) de la misma, seguirían estando –en extremos contrarios– dentro de la misma epistemología mítica/descriptiva.

Frente a la actitud clásica de la afirmación de la meta de la historia, la actitud correcta no es la negación (ambas descriptivas y míticas), sino la suspensión del juicio. Y en todo caso, el reconocimiento de que cuando la TL ha hecho esta afirmación, la misma ha funcionado bien en cuanto a su función de humanización se refiere. Parodiando el adagio italiano, diríamos: «se non é vero, e ben trovato», o sea: aunque hubiese sido una afirmación sin la veracidad literal que le atribuíamos, no fue alienante, sino muy humanizante.

En todo caso es claro también que la historia no avanza siempre, inexorablemente, ni tiene un final feliz asegurado...

Es mítico hablar del «Proyecto de Dios», es una creencia...

Ciertamente, es mítico, es una «creencia», entenderlo descriptivamente, entenderlo «con epistemología mítica», pero creo que la forma concreta (la versión/adaptación) que el gran relato de la

HS/HL ha adquirido en la TL se ha revelado de hecho como una forma:

no alienante,

útil (positiva, amorosa)

humanizadora (de justicia, aliada con el pobre...),

transformadora de la sociedad,

promotora de la justicia y del bienestar y felicidad humanos.

La TL y EL pueden testimoniar sinceramente que, dado que el ser humano está sometido en su proceso de conocimiento a la servidumbre de las mediaciones humanas (categorías, conceptos, argumento discursivo, imágenes, «mapas»... sin olvidar las de otro género: intuición, razones del corazón...), la utilización de la simbología de la HS/HL no ha sido para ellas motivo de alienación ni deshumanización, sino, muy al contrario, un medio de realización humana y social en plenitud. Y es de ello de lo que se trata: de ser y de ser en plenitud, de tener vida y tenerla en abundancia, y de poner el conocimiento humano a servicio de la humanidad y de la vida.

Qué sería pues una lectura puramente simbólica de la historia. Qué nos aportaría una «lectura puramente simbólica de la Historia de la Salvación»

Con todo lo que hemos dicho hasta ahora puede quedar clara la visión de lo que entenderíamos por «lectura puramente simbólica de la Historia de la Salvación».

- En primer lugar, sería una lectura **diferente** de la clásica, de la no simbólica, de la tradicional, que interpretó literalmente los contenidos de la HS.
- No tomaría los contenidos de la HS como **metafísica** griega, sino como **metáforas** bíblicas o cuasi bíblicas.

- Podría seguir utilizando los contenidos y categorías tradicionales de la HS, pero debería hacerlo **con otra conciencia epistemológica**: la de quien sabe que las categorías que utiliza no describen la realidad (epistemología mítica), ni son «revelación directa» de Dios, sino construcción humana. Esta condición podría satisfacerse simple y sencillamente con unas oportunas llamadas de atención crítica, que impidan una intelección dogmatizante de sus contenidos.
- Deberíamos respetar que para una cierta capa de población (más bien grande), cuya epistemología es sencilla y claramente mítica, la HS ha fungido y puede seguir fungiendo un papel útil, digno, claramente humanizador, y mediador de una praxis social, siempre que se tenga en cuenta la condición anterior.

La TL y la EL, en su manejo de la HS han sido también, de alguna manera, un «mito» (en el buen sentido de la palabra) pero que, dada su sensibilidad histórica, crítica y hacia los pobres, ha sido un mito benefactor, que ha promovido la construcción histórica, la responsabilidad humana ante la historia, el sentido crítico ante la misma (con la «hermenéutica de la sospecha» y el «ver» o «partir de la realidad» típicos de su método latinoamericano), el posicionamiento hacia los pobres (la opción por los pobres), y lo ha promovido todo ello con calidad espiritual, llegando a cotas supremas, como la de la pléyade martirial latinoamericana de la segunda mitad del siglo XX.

Esta TL y EL pueden seguir allá donde se vea que es posible, aunque cada vez más tenuemente, desmarcándola cada vez más conscientemente de la epistemología mítico-descriptiva. Debe saber que «no maneja verdades» científicas ni históricas (descriptivas de la realidad), ni siquiera teológicas (en cuanto formulaciones incontrovertibles, dogmáticas, absolutas...), sino

que debe hacerse enteramente consciente del carácter simbólico del lenguaje religioso.

Hecha esta salvedad, tomada esta prudencia epistemológica, la TL, en muchos lugares al menos, puede seguir funcionando como un «mito» razonable que puede seguir alentando tantos valores positivos como hasta el presente ha promovido.

Pero no cabe pensar que «mientras se pueda continuar así, sigamos así». En primer lugar, respecto a los agentes de pastoral, es de desear que se abran y sean instruidos en los nuevos planteamientos paradigmáticos posteriores a la TL. No para que los «derramen» directamente sobre sus bases comunitarias, sino para que se produzca en ellos una sana autocrítica, y la oportuna corrección del lenguaje.

En segundo lugar, no se debe dar por supuesto que al pueblo cristiano sencillo hay que mantenerlo al margen de todo planteamiento crítico, como frecuentemente se escucha decir a los jerarcas y a los responsables institucionales. Más vale provocar una crisis controladamente, solventarla cuando se produce espontáneamente por no haberla previsto o provocado. Con frecuencia, los cuidados y la «prudencia pastoral» para con el pueblo de base cristiano, ocultan más bien el miedo de los agentes mismos de pastoral; en vez de prudencia pastoral es miedo y desconfianza de los pastores tanto en sí mismos como en el pueblo cristiano. A veces es bueno “provocar” al pueblo y confiar en que él no es infantil, y que va a saber digerir y solucionar los desafíos presentados.

Si bien la TL clásica (inclusivista, y de epistemología mítica) debe ser sustituida o «reconvertida» según los nuevos paradigmas a los que hemos aludido, el paradigma liberador no es cancelable, ni es alternativo a los subsiguientes, sino «acumu-

lativo», y por tanto necesariamente combinable con ellos. La opción por los pobres como opción por la justicia es irrenunciable. Podrá un día pasar la TL y EL, pero su opción por la justicia es esencial al cristianismo y no podrá perderse por más cambios de paradigma de los que tengamos que ser testigos.

SESIÓN DE TRABAJO

En su presentación del texto, José M^a Vigil va destacando cuestiones que quedan abiertas. Si ha elegido llevar a cabo una lectura simbólica de la "historia de la salvación" no es porque sí. La Teología de la Liberación a la que tantos esfuerzos ha dedicado se fundamenta en el concepto de la historia humana como historia de salvación. La integración -en el siglo XX- de la dimensión histórica en el cristianismo, supuso un cambio radical: de la actitud de sometimiento a lo establecido a la de corresponsabilidad con la marcha de la historia. Con el Concilio Vaticano II la "historia de la salvación" pasa a ser una de las máximas categorías, articuladora de todas las demás. Pero todavía hay un segundo vuelco cuando esa "historia de salvación" se convierte en "historia de liberación" que toma en cuenta la dimensión política, la justicia, la equidad social, y desde esa perspectiva se relea todo el legado simbólico cristiano (teología de la liberación).

Pensar la "historia de la salvación" sin creencias es un volver a empezar. La lectura simbólica pasa por detectar las creencias y por vincular lo que pueda quedar con la espiritualidad. En lo primero dice que ha podido avanzar considerablemente; en lo segundo le faltan pasos por dar. Diría que ha avanzado en despojarse de creencias, en llevar a cabo lectura sin creencias, pero no en cuanto a lectura simbólica. De momento.

Al considerar que no hay dirección en la historia, todo el resto del discurso de la historia de salvación deja de seguirse: no hay teleología, no hay proyecto divino, ¿de qué salvación se trata? En su texto Vigil muestra los elementos que han tomado parte en esa construcción mítica ideológica. Pero a la vez, no quiere olvidar dos puntos: uno, que todo pensamiento discursivo, toda construcción mental necesita utilizar mediaciones, categorías, "mapas" etc. Y, segundo, que la teología de la liberación se ha mostrado como la menos alienadora, la que ha llevado a vérselas con la persona de la manera más humanizante posible. Es una construcción, pero construcción útil y positiva.

Por tanto, la corrección de planteamiento que supondría la lectura simbólica sería despertar la conciencia de que no se está tratando con "verdades". Las mediaciones pueden utilizarse tomándolos como literalmente ciertos, como descripción veraz de la realidad o sabiéndolos simbólicos, instrumentos de conocimiento para vivir, contemplar o luchar. Sabiendo que el "mapa", es sólo un mapa, es más, que el mapa pudiera ser de muchas formas diferentes.

El nuevo territorio que se presenta a partir del pluralismo religioso, a partir del cuestionamiento del concepto de progreso, a partir de la revisión del concepto de conocimiento desde las propias ciencias, etc. etc., toda esa nueva realidad cultural y social pone en evidencia la "relatividad del mapa".

Vigil ve posible reconstruir la teología de la liberación conservando su aportación humanizadora, pero desde la admisión de que las categorías que utiliza (Historia, Proyecto, Utopía, diseño de Dios, Reino...) no tienen valor descriptivo, sino que son eso, "mediaciones de conocimiento", instrumentos culturales. Posible, pero no fácil, pues implica un cambio total de identidad del propio discurso. Una historia de la salvación, no como "ver-

dad" sino como imagen simbólica, ¿aporta algo? ¿Es posible crear mapas consistentes, y valorarlos, desde la conciencia de estar utilizando símbolos y de no estar frente a un mapa que describe el territorio mismo?

Estás lo más cerca posible del "territorio" cuando trabajas con los pies en el suelo, cuando no cierras los ojos a la teoría del conocimiento, a los datos de la historia y de la sociología, etc. etc. –interviene Corbí-. La historia humana, a pesar de la crisis definitiva del mito progresista de la historia y de su secularización por el cientismo, el liberalismo y el marxismo, continúa siendo un camino. El que nosotros le hacemos recorrer. Pero el camino, por el mismo no tiene ninguna dirección, como creyeron nuestros antepasados. El camino que recorra la historia, es el que le marquen nuestros postulados axiológicos y nuestros proyectos colectivos; unos y otros construidos por nosotros mismos al paso acelerado del crecimiento de nuestras ciencias y tecnologías

¿Quiere eso decir que el mito de la “historia de salvación” ha perdido todo sentido para las nuevas sociedades industriales?

En absoluto. Ese mito, tomado no como descripción de la realidad, sino únicamente en un sentido simbólico, nos llama a la responsabilidad creativa. ¿Creativa de qué? De postulados axiológicos adecuados y de proyectos colectivos convenientes para poder construir, con unos y otros, sociedades justas, equitativas, libres, globales, viables, democráticas, sociedades que no exploten ni a individuos, ni a colectivos, ni al medio.

El mito de “la historia de salvación”, tan central para la teología de la liberación, puede orientarnos, además, en esa construcción, para que tengamos en cuenta, aparte de los rasgos mentados, también el cultivo de la segunda dimensión de lo real, la dimensión absoluta. Esa otra dimensión, se le llame como se le

llame, nos dice el mito que debe ser el alma que inspire y dirija nuestras construcciones, las cuales determinarán lo que será nuestra historia. Esa sería la aportación específica de tener en cuenta o no la perspectiva que ofrece el mito de la "historia de salvación": una invitación a la responsabilidad creativa en la construcción de la sociedad, sin olvidar la dimensión espiritual.

Melero y Corbí comentan un interrogante que se ha insinuado en la exposición: el origen de la conciencia histórica en Occidente ¿hay que buscarlo en el judeocristianismo?

El mito de la historia, es decir, la historia como progreso, sí; el interés por narrar la secuencia de acontecimientos humanos, empezaría en Grecia. La historia como mito supone que hay una progresiva intervención divina en la lucha contra el mal, la muerte y el demonio; supone que la historia terminará con la victoria definitiva de Dios y su pueblo contra el demonio y sus aliados. Este mito no es creación occidental, llega con la tradición judeocristiana y se afianza más tarde con el influjo del Islam. En cambio, la historia como ciencia que narra los acontecimientos del quehacer humano a través del tiempo, esa sí es occidental; nace en Grecia.

Amando Robles alaba la valentía intelectual y la lucidez de Vigil en su implacable desnudamiento de la construcción mítica de la teología de la liberación. Apunta que a la hora de la rehacer el discurso, ninguno de los puntales del pasado se mantiene en pie. Será una creación radicalmente nueva. Ni sirve pensar en un rumbo preestablecido por Dios, ni hacerse aquella pregunta que servía de punto de partida: "¿qué haría hoy Jesús?" Una teología basada en el seguimiento tampoco es hoy posible. No hay elementos de comparación entre los dos mundos, el de Jesús y el contemporáneo. No hay modelo a imitar ni a seguir, ni metas preestablecidas en la historia. Desnudos a la intemperie, sin

sacralizar meta alguna. De hecho esa es ya la conciencia que está en la calle, a excepción del engranaje religioso y el político, los partidos, que hacen lo posible por agarrarse a su fe, a su creencia laica en las "metas históricas", como si realmente existiera ese trazado.

El mito historicista está muerto, aunque se empeñen en mantenerlo las Iglesias o los movimientos políticos; no tiene fundamento en la conciencia colectiva. Pero mientras no exista modelo alternativo ideológico susceptible de ser cristianizado...¿qué mejor que agarrarse al anterior? –se comenta-. Al semejante hace el movimiento *neo-con*...

Vigil reflexiona sobre los elementos perversos que pueden derivarse del mito de la historia de la salvación, en cuanto que comporta la noción de pueblo elegido. Basta abrir los ojos a lo que está sucediendo. Es una noción que habría que desterrar, no sólo olvidar... Corbí distingue actitudes: por un lado el contenido de la afirmación en el orden de lo espiritual, por otro el resultado de convertir a los símbolos en sistema ideológico. Pero –se le responde- cuando ya se ha fijado una determinada lectura, mejor olvidarlo para siempre.

Corbí no está de acuerdo. No cree que "pueblo elegido" sea un mito que haya que eliminar del mapa por su peligrosidad, aunque la tenga, y grave. La tiene en el presente y fue fuente de todo tipo de disparates y crueldades en el pasado. El mito dice, en el orden social, lo que dice la afirmación de toda tradición religiosa: que los esfuerzos del sujeto, ni sus métodos espirituales, no pueden proporcionarle el acceso seguro a la experiencia del Absoluto. No hay relación de causa a efecto entre los intentos del yo y su resultado, porque todo intento del yo, parte del yo y lo refuerza. El acceso a Dios, a la iluminación, "al que es", es don, gracia, aunque ocurra, normalmente en el seno del intento.

El mitologema “pueblo escogido” expresa esa misma idea, pero a nivel colectivo. Los pueblos tienen la experiencia clara de que el acceso que tienen a Dios como colectivo, no es fruto de su bondad, ni de su mérito, sino pura gracia de Dios. Por eso se sienten pueblo escogido. Hasta aquí no se generaría problema ninguno. Los problemas surgen cuando esta afirmación, que es del orden de lo espiritual, se convierte, a la vez, en sistema ideológico cohesionador del grupo frente a otros grupos y otras concreciones mitológicas. Entonces la lectura desde la epistemología mítica, que toma lo que dice la expresión como descripción de la realidad, enfrenta pueblos a pueblos. Entonces tenemos la situación risible, si no supusiera riesgos tan graves para la convivencia y para la paz, que los judíos son el pueblo elegido, los cristianos son el pueblo elegido y los musulmanes son el pueblo elegido.

Si se deja de lado la creencia y se toma la expresión como puramente simbólica, se comprende su significado profundo y se eliminan los riesgos que la lectura mítica supone. Corbí insiste una vez más en que lo que no se puede hacer con las tradiciones de los grandes textos espirituales, especialmente las grandes escrituras, es eliminar lo que, según los criterios culturales actuales, nos parezca inconveniente. No se puede arrancar de los grandes textos la noción de pueblo escogido. No se puede arrancar trozos de los textos porque nos suenen mal o porque ahora comporten peligros. Algo así como lo que se hizo en el pasado con los templos románicos, recubriéndolos con decoraciones barrocas.

De nuevo aparece la imagen de textos como un queso gruyère. Dejar los textos como están e intentar comprender su significado espiritual –insiste Corbí-. Lo que no quiere decir que, por razones pedagógicas, no haya que poner en un segundo plano según que aspectos o narraciones de las escrituras; algo que no

sería nada nuevo; en todos los tiempos se ha practicado esta política.

Otra vez se produce una cierta división de opiniones en la mesa: hasta qué punto cuando una expresión comunica un contravalor, puede continuar vehiculando su sentido simbólico originario...

Luigi Schiavo señala otro aspecto. La teología de la liberación es, por primera vez, teología secularizada. Ya no es Dios quien salva, la salvación divina se convierte en liberación llevada a cabo por la acción humana. El designio divino queda relegado a un papel de orientación. En la mesa se comenta que ésta fue la respuesta religiosa a la laicización previa de la "historia sagrada", la que habían llevado a cabo las ideologías (marxismo y liberalismo). La versión ideológica de la historia de la salvación, una historia ahora pensada desde el empuje del mercado o el de la lucha de clase, había borrado a Dios del horizonte. Lo que hace la teología de la liberación es recoger el testigo de la responsabilidad humana en el proyecto histórico (secularización), pero reservándole un lugar al designio divino: vuelve a poner a Dios en la historia. La teología de la liberación salva el abismo existente entre Dios y la marcha de la vida, dos ámbitos que no habían encontrado nexo ni en las ideologías ni en las teologías.

Y con este debate se llega al final de las sesiones de trabajo en torno a las ponencias presentadas, y queda ya sólo la sesión dedicada a recapitular, a extraer alguna conclusión y a plantear futuras líneas de reflexión y estudio.

ALGUNAS REFLEXIONES FINALES

Hay que salir al paso de las dificultades que presentan para la espiritualidad las condiciones culturales de las nuevas sociedades industriales de conocimiento, globalizadas y de cambio continuo. Son sociedades laicas, sin creencias, sin religiones.

Sólo hay una manera de salir al paso de esa dificultad: profundizando en la vida espiritual, heredando todas las tradiciones de sabiduría desde la nueva situación. Con ese legado se puede dar respuesta al desmantelamiento axiológico de nuestras sociedades y a su necesidad espiritual. Pero para hacerlo debemos enfrentarnos con problemas que jamás aparecieron antes en la historia de la humanidad: aprender a leer las narraciones, mitos y símbolos de las tradiciones como puros símbolos, como nada que creer, sino como algo que indagar y verificar por sí mismo.

No podemos continuar leyendo las escrituras sagradas y los grandes símbolos religiosos como lo hicieron nuestras antepasados: como descripciones fidedignas de la realidad, de este mundo y del otro.

Ya no podemos leerlos como descripciones de la realidad sino como puros apuntamientos a una dimensión de lo que está más allá de todas nuestras posibilidades de decir.

Las narraciones sagradas, los mitos y los símbolos no pretenden describir la realidad, ni ser crónicas de hechos, sino modelarla, modelando simultáneamente la mente, el sentir y la actuación de los grupos humanos, para que puedan vivir de una forma determinada preindustrial.

La función de las narraciones sagradas, los mitos y los símbolos fue programar, socializar a los colectivos humanos para una forma determinada de sobrevivencia. Supuesta esa pretensión, y nuestra condición de vivientes, tuvieron que tomarse lo que decían los sistemas de programación como descripción fidedigna de lo real.

Esta necesidad imperiosa y programática de tomar lo que dicen los mitos como descripción de la realidad, es lo que llamamos *epistemología mítica*, es decir, la manera de pensar, sentir y actuar que imponían los mitos de las sociedades preindustriales estáticas.

Este sistema de programación y socialización, propia de sociedades que vivían de hacer lo mismo durante miles de años, estaba pensada para bloquear los cambios.

Tanto por su función programadora como por su función de programa de sociedades que deben bloquear los cambios, los mitos y los símbolos estaban intrínsecamente ligados a sistemas de creencias. La noción de revelación explicitaba y remachaba esta manera de ser de la epistemología mítica.

La religión y la vida espiritual tenían que vivirse como inseparable del convencimiento de que describían exactamente la realidad de lo humano y de lo divino.

Esta actitud ya no nos es posible a nosotros; y no porque seamos unas malas personas, sino por los cambios culturales a los que estamos sometidos.

Con la generalización de la industria y el asentamiento de las sociedades de innovación, desaparece la programación mítica, y con ella las creencias y el modo tradicional de vivir la vida espiritual ligada a creencias.

Las nuevas sociedades ya no se articulan sobre creencias sino sobre postulados axiológicos (los derechos humanos) y sobre proyectos creados por nosotros mismos a partir de esos postulados.

Las ciencias y las técnicas modelan las realidades y vivimos de esa modelación, pero por su continua creación, mañana la modelarán diferente y tendremos que vivir diferente.

Sabemos que nuestros lenguajes no describen la realidad, sólo la modelan. Y esto vale tanto para las ciencias como para los mitos y los símbolos. Ni en unas ni en los otros hay nada que creer. Eso termina con la epistemología mítica.

Con respecto a los textos sagrados, no nos quedas otra posibilidad que leerlos como metáforas que hablan del Innombrable.

Hoy sabemos definitivamente que los mitos y los símbolos son formas sensibles que expresan lo inexpresable que está más allá de toda dualidad; y sabemos también que nuestro lenguaje está construido para manejar la dualidad.

Con el fin de la epistemología mítica sabemos que todo nuestro hablar sobre el Absoluto, sobre "lo que es", no tiene

posibilidad ninguna de describirlo, sino sólo de apuntarlo, como hacen los poemas con la belleza.

El análisis de cómo se formó el mito cristiano y cuál es su estructura cultural, son muy útiles para situarlo en los cambios culturales en que estamos metidos; pero desde un punto de vista espiritual lo que interesa es el mito, la expresión sensible de lo que está más allá de toda forma.

Podemos estudiar cómo se formó una forma poética determinada y cuál es su estructura, pero esos estudios sólo están al servicio de la lectura directa del poema.

Las narraciones del nacimiento de Jesús son sólo símbolo del "Gran acontecimiento": los cielos, la tierra y nuestra propia especie paren, dan a luz, manifiestan al Absoluto; y lo hacen según el mensaje de Jesús, como dulce, débil, entrañable, tan entrañable como un niño de nuestra estirpe en los brazos de su madre.

La madre virgen es símbolo de que ni el cosmos, ni la tierra, ni siquiera nuestra especie es velo que cubra al Manifiesto; y que lo pare como don, no como logro del cosmos, de la tierra o de los hombres; lo pare, lo manifiesta, como hijo de una virgen.

El símbolo de "muerte/resurrección", aunque esté ya muerto como programador y como creencia colectiva, continúa teniendo la potencia expresiva para proclamar que toda realidad y circunstancia de la vida es "el que es", el "no-dos", donde no hay nacer ni morir, ni hay mal que deba ser rescatado de su negatividad. El mito de muerte y resurrección conserva todo su poder para significar que morir a sí mismo, a las perspectivas egocentradas de nuestra condición de depredadores, es la fuente de una nueva vida que ya nada puede alterar y que da sentido pleno a todas las dimensiones de nuestro vivir y de toda realidad.

El “reino de Dios” y “la historia de salvación”, si se leen como símbolos y no como afirmaciones a creer, continúan teniendo toda su plenitud de significación para la lucha por la justicia y la lucha por un mundo humano articulado no en torno a la deprecación despiadada, sino en torno a la unidad, el amor, la conciencia de no dualidad y de fraternidad en una unidad sagrada.

El símbolo “Padre”, lo mismo que el símbolo “Maestro espiritual” deben leerse en nuestras circunstancias culturales no como fundamento de autoridad, sumisión y creencia, sino como fundamento de autonomía, creatividad, libertad y maestría espiritual.

Tendremos que ejercitarnos en esta lectura de las grandes escrituras sagradas de la humanidad hasta aprender a leerlas sin sumisiones, libres, como incitaciones a la indagación y la verificación individual y de grupo; hasta aprender a leerlas como expresiones sensibles, -cada una desde las categorías y patrones culturales que les corresponden, por el lugar y la época en que fueron creadas-, de lo que está más allá de toda forma, de toda posibilidad de objetivación, de toda posibilidad de representación, de lo que se sitúa más allá de todas nuestras construcciones duales, de todas nuestras categorías de sujetos y objetos, de individualidades y de pluralidades, en el ámbito de “lo sin forma” de lo “sin imagen”.

Todos los textos sagrados sólo dicen lo que “Eso absoluto” no es, y cuando lo apuntan con narraciones, símbolos, mitos y rituales es para que esos apuntamientos sean trascendidos y terminen sumergiéndose en la conciencia sin dualidad de lo indecible.

Nos queda todavía mucho trabajo por hacer, aunque hayamos comprendido, tanto teóricamente como por la ejercitación práctica, que es posible y necesaria una lectura simbólica de las grandes tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad. Lectura que nos exime de tener que ser creyentes y religiosos y, gracias a ello, nos permite ser espirituales.

Las nuevas condiciones culturales de las sociedades de innovación y cambio continuo, nos exigen esta libertad y esta purificación epistemológica y vital, tanto a nivel individual como colectivo.

Ya sabemos por dónde tenemos que trabajar; ahora sólo falta realizar el trabajo.

