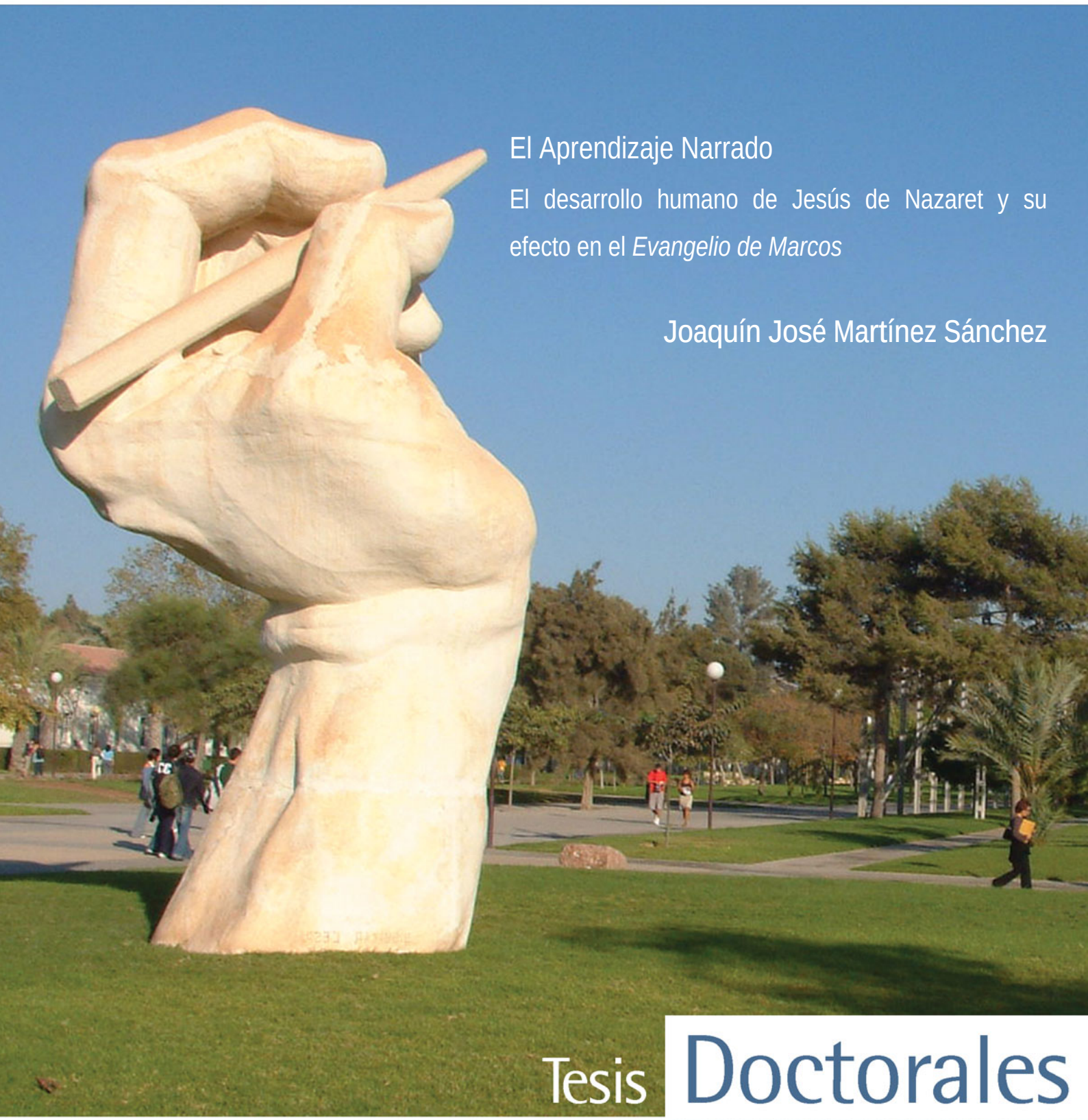
Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante



El Aprendizaje Narrado

El desarrollo humano de Jesús de Nazaret y su efecto en el *Evangelio de Marcos*

Joaquín José Martínez Sánchez

Tesis Doctorales

www.eltallerdigital.com

UNIVERSIDAD de ALICANTE

EL APRENDIZAJE NARRADO

El desarrollo humano de Jesús de Nazaret

y su efecto en el *Evangelio de Marcos*

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Joaquín José Martínez Sánchez

Tesis para la obtención del grado de doctor
Dirigida por el Dr. Pedro Aullón de Haro

Departamento de Literatura Española, Lingüística General y Teoría de la Literatura
Universidad de Alicante
2008

INDICE

INTRODUCCIÓN **7**

PRIMERA PARTE. TEORÍA Y CRÍTICA DEL APRENDIZAJE NARRADO **31**

I. LAS FORMAS TRANSCULTURALES DEL APRENDIZAJE NARRADO 31

1. Primeras formas: Las operaciones narrativas en el desarrollo humano *59*

2. Entre verdad y mentira: Las operaciones simbólicas del aprendizaje narrado *121*

3. Razón y revelación: Esquema del aprendizaje histórico *185*

II. EL APRENDIZAJE LITERARIO 239

4. El mapa de los géneros orienta el aprendizaje: Situación de los evangelios *246*

5. El aprendizaje a través de la literatura *337*

6. El aprendizaje de los géneros$_1$ y los géneros$_2$: identificación y catarsis *370*

7. Lo sublime y lo sagrado *390*

III. RITOS DE APRENDIZAJE: LA ACTUALIDAD DE LOS EVANGELIOS 418

8. Sagrado y profano *420*

9. Ritos de paso, historias de aprendizaje *431*

10. La actuación/interpretación de historias sagradas *436*

11. Carisma *452*

12. El complejo chamánico *486*

IV. EL APRENDIZAJE MEDIADO POR LAS RELIGIONES: INICIACIÓN EN EL MISTERIO 503

13. Breve fenomenología del Misterio *505*

14. Sociolología de un aprendizaje histórico *512*

15. Reinterpretar los símbolos a través de la experiencia *556*

16. Síntesis de las tradiciones compositivas en el Primer Testamento *558*

17. Ritos de la cohesión y de la diversidad *561*

V. HISTORIAS DE LA FORMACIÓN QUE NUNCA ACABA 566

18. Vida escrita y vida oral *566*

19. Los géneros que narran el aprendizaje *593*

20. La narración dialógica en la perspectiva de la filosofía y de las ciencias sociales *622*

21. Transición del sabio ilustrado al aprendiz infinito *627*

22. Lifelong Learning en comunidades de aprendizaje *633*

SEGUNDA PARTE. LA MEMORIA DE/SOBRE JESÚS **641**

I. LAS FORMAS DE HACER MEMORIA: MEMORIA PERSONAL, COLECTIVA, HISTÓRICA 641

1. Memoria colectiva y memoria histórica *641*

2. Testimonio, historia y justicia *643*

3. Justicia étnica y justicia universal: la audiencia incluida *648*

4. El espacio social de la justicia: el servicio de la voz en la asamblea humana *653*

II. UNA MEMORIA SUBVERSIVA: LA TRADICIÓN DE ISRAEL 656

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

5. La memoria de Israel contra la esclavitud *659*
6. La memoria violenta: escenarios bíblicos para "desaprender" *686*
7. La memoria de la Aseráh: monoteísmo con misterio *709*
8. Los reinos inferiores *720*
9. El testimonio de la Koinonía divina: la comunidad humana de iguales *738*
III. LA MIMESIS DE JESUCRISTO: HISTORIA Y CRÍTICA 753
10. El género de los evangelios *753*
11. La diversidad de la tradición oral: génesis de la memoria sobre Jesús *774*
12. El evangelio del emperador, desacralizado por el anuncio del Mesías crucificado *806*
13. El Evangelio de Pablo, discernido por Marcos *810*
IV. LOS EVANGELIOS, ¿UNA HISTORIA CANÓNICA DE APRENDIZAJE? 815
14. Lectura canónica y lectura contextual *815*
15. Canonizar la historia para interpretar sus signos *817*
16. Un canon alternativo *819*
17. El Misterio oculto por los tirones *821*
18. Una historia canónica que consiste en aprendizaje: la razón de amor *824*
19. De Ur a canon *825*
V. LA IMITACIÓN DE CRISTO 844
20. El efecto de la humanidad de Jesús *850*
21. Mediaciones estáticas *853*
22. La mimesis cristiana *861*
VI. HISTORIA DEL FUEGO DIVINO 865
23. Comentarios a Juan sobre la compenetración *865*
24. Monismo o dualismo: ahí no hay dilema *872*
25. La koinonía, principio de renovación *875*
26. El fuego divino *879*
27. El fuego femenino del amor *883*
28. ¿Qué significa ser persona? *885*
29. ¿Conciencia divina? *889*
30. La existencia de Cristo: fe, esperanza, amor *896*
VII. EL EVANGELIO DE MARCOS: SU LUGAR EN LA CULTURA MODERNA 903
31. El debate cristológico *909*
32. El testimonio de los evangelios *913*
33. Cuestión de método *918*

TERCERA PARTE. UN PARADIGMA REVOLUCIONARIO: LA HISTORIA DE JESÚS, SEGÚN MARCOS 921

I. LA PEDAGOGÍA DE JESÚS EN MARCOS 921
1. "Toda la muchedumbre venía a él, y les enseñaba" *921*
2. "Maestro bueno, ¿qué haré para heredar vida eterna?" *925*
3. "Ven, sígueme" *927*

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

4. Historia del aprendizaje de los Doce *936*
5. El aprendiz virtual en el relato de Marcos *941*
6. El aprendiz exegeta *951*
7. El Padre enseña al Hijo a través de la experiencia *972*
8. El amor enseña *981*
II. LA INICIACIÓN DEL MAESTRO. EL PROCESO RITUAL EN LA HISTORIA DE APRENDIZAJE 986
9. Símbolos rituales *986*
10. Un cosmos des-ordenado y vuelto a interpretar *998*
11. La communitas en el umbral *1002*
12. El aprendizaje de Jesús en la communitas *1011*
13. Rituales para empezar a hablar *1013*
14. Ritos de institución para el dominio total *1017*
15. Del mito al diálogo *1027*
16. Conflicto intrajudío bajo el poder imperial (Una síntesis de texto y contexto) *1030*
17. Nuevos ritos *1043*
III. LOS ALTERPROTAGONISTAS EN MARCOS. ¿CON QUIÉNES APRENDE JESÚS? 1046
18. Narratonomía *1048*
19. Los límites de lo humano *1058*
20. "Muchos primeros serán últimos y los últimos, primeros" *1076*
21. Los alterprotagonistas: "dondequiera que se anuncie el evangelio…" *1084*
22. En relación personal con Jesús *1091*
23. Aprendices, muchedumbre, espíritus impuros, alterprotagonistas: contrastes en el texto *1145*
24. Aprender y desaprender sanando: Cómo integrarnos mutuamente en una comunidad nueva *1157*
IV. LA NOVELA DEL APRENDIZ. PALABRAS QUE COMPROMETEN… A APRENDER CON JESÚS 1160
25. La estructura comunicativa del texto: retórica y diálogo *1160*
26. Las formas del relato dialógico *1176*
27. Las formas de pasar (en) el tiempo *1197*
28. La parte de la audiencia *1201*
29. Un narrador fascinado por el drama que está representando *1217*
30. Las semillas de la modernidad *1222*
31. Revelación y mimesis de Jesús *1224*
32. El aprendizaje posible *1227*

CONCLUSIONES **1233**

1. HISTORICIDAD DEL CANON 1235
1. El proceso formativo de los cánones culturales *1235*
2. Atención: la capacidad de escuchar *1272*
3. La secularización del canon: Biblia, romance y novela *1278*
2. DEL CAMPO DE CONCENTRACIÓN AL CAMPO DE LIBERACIÓN 1293
1. La figura impersonal del poder *1293*
2. ¿Pobreza de la experiencia? *1297*

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

3. La concentración de lo sagrado: memoria passionis *1301*
4. Una segunda lectura: la interpretación del símbolo *1314*
3. PARADIGMA DINÁMICO DE LA MADUREZ HUMANA 1323
1. La humanidad frustrada por la injusticia *1323*
2. ¿Cómo podemos aprender con Jesús de Dios-a Padre/Madre? *1325*
3. Inteligencia emocional en desarrollo *1330*
4. Participamos de un diálogo interior *1335*
5. Participamos de una comunidad de aprendizaje *1346*
6. Un esquema comprensible desde la racionalidad del desarrollo moral: Jesús cambia *1351*
4. JESÚS EN PRIMERA VOZ 1368
1. Relato de la Vida, distinto de la biografía *1368*
2. Focalización: la voz de Jesús *1377*
3. La perspectiva de los otros: el efecto de Jesús *1379*
4. Del personaje a la persona *1382*
5. LA REALIDAD ÚLTIMA 1385
1. Línea abierta de investigación *1386*
2. Superar la crisis de autocentramiento *1387*
3. Una cristología del aprendizaje humano *1389*
4. La viga en el ojo propio *1390*
5. Fin sin final *1391*
Sinopsis *1393*

BIBLIOGRAFÍA 1233

Referencias comunes y abreviaturas *1474*

APÉNDICES 1477

EVANGELIO DE MARCOS. TEXTO CASTELLANO 1477
EVANGELIO DE MARCOS. TEXTO GRIEGO 1495

ÍNDICE GENERAL 1520

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

INTRODUCCIÓN

Planteamiento: objetivos, metodología y *Bildungsgeschichte* de la presente investigación

El desarrollo de esta tesis para obtener el grado de doctor comenzó hace dieciocho años. Después de haber dedicado una memoria de licenciatura a la teoría de la novela de Mijail Bajtín, me fijé en una de sus secciones, apenas esquematizada, como apuntes para un ensayo que el teórico ruso nunca había llegado a escribir sobre el *Bildungsroman.* Me pareció que podía servir de cauce para una comprensión de la cultura moderna que se fundara en el humanismo clásico y renacentista, con el fin de superar la repetida crisis del sujeto en la posmodernidad, vivida antes que teorizada.

Obtuve una beca de investigación con la que disfruté cuatro años –prácticamente cinco, gracias al paréntesis de la objeción de conciencia al servicio militar- para llevar adelante un proyecto titulado: "Magistra vitae: la novela como aprendizaje". Lo cierto es que, al cabo de ese periodo, había leído centenares de novelas, indagado buena parte de la literatura selecta sobre el aprendizaje en la filosofía y las ciencias sociales, buceado en la historia de la literatura universal, que se inscribe desde finales del s. XVIII (el abate Juan Andrés, Herder, Goethe, los hermanos Schlegel) en el ámbito metodológico de la literatura comparada; rastreado la temática del héroe o la heroína[1] y los tipos de personajes en el

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1] Vid. un panorama general sobre la investigación comparada de los temas literarios (tematología comparatista) en CRISTINA NAUPERT (ed.), *Tematología y comparatismo literario*, Madrid, Arco, 2003. Acerca de la temática del héroe y la heroína en la literatura, SALVATTORE BATTAGLIA, *Mitografia del personaggio*, Milán, Rizzoli, 1968; en la historiografía romántica, a partir de la incitación hegeliana en *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia universal* (1837), ed. de JOSÉ GAOS y ORTEGA Y GASSET, Madrid. Alianza, 1980; THOMAS CARLYLE, *Los héroes: Culto de los héroes y lo herico en la historia* (*On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History*, 1841), Madrid, Aguilar, 1946; en el folklore y en las religiones (reducidas a materia mítica), JOSEPH CAMPBELL, *El héroe de las mil caras: Psicoanálisis del mito*, México, FCE, 1972 (1946); cf. la perspectiva crítica de MARGERY HOURIHAN, "Rewriting the Story", en id., *Deconstructing the Hero: Literary Theory and Children's Literature*, Londres, Routledge, 1997, 205-238, quien estudia los relatos contemporáneos que re-escriben las historias tradicionales, con la intención de subvertir el dualismo (género, espacio público-privado, *civilization-wilderness*). Desde una perspectiva estética y filosófica, PEDRO AULLÓN DE HARO, *Teoría general del personaje*, Madrid, Heraclea, 2001; HANS ROBERT JAUSS, "Vom *plurale tantum* der Charaktere zum *singulare tantum* des Individuums" en MANFRED FRANK, ANSELM HAVERKAMP (eds.), *Individualität*, Munich, Fink, 1988, 237-269; WOLFHART PANNENBERG, "Person und Subjekt", en ODO MARQUARD, KARLHEINZ STIERLE (eds.), *Identität*, Munich, Fink, 1979, 407-422; RAFAEL ARGULLOL, *El Héroe y el Único: El espíritu trágico del Romanticismo*, Barcelona, Destino, 1990 (1982, 1984), entre muchos otros. Precisamente por la índole androcéntrica del tema heroico, la crítica feminista ha convertido el estudio temático de las figuras y los estereotipos literarios de mujer y hombre en una de sus preocupaciones centrales, vid. M. HIGONNET, "Feminist Criticism and

folklore, la épica y el drama arcaicos (hindú, griego, japonés, egipcio), pasando por la novela griega y medieval, hasta su aparente desintegración en el ámbito de las vanguardias estéticas, después de la configuración realista que recibió en la novela europea[2].

Desde luego, la tópica del personaje no es un invento de la literatura comparada, sino que el método comparatista, aplicado a las literaturas europeas (Curtius, Hazard, Auerbach, María Rosa Lida, etc.), a los textos sagrados (Wellhausen, Weber, Bultmann, etc.) y a la *Weltliteratur* (como la llama Goethe en conversación con Eckermann), ha servido para enfocar eso que un teórico de la Escuela de Frankfurt llamaba las "imágenes del hombre"[3]. En cualquier caso, otros métodos, comenzando por el genealógico

---

Comparative Literature" (1985), en P. CHAVY, G. VAJDA (eds.), *Littérature générale / Littérature comparée* (Actas del 11º Congreso de ICLA), Ginebra, Lang, 1992, vol. 6, 269-275 (270-271).

[2] El uso que aquí hagamos del término *tema* es prácticamente sinónimo de *tópico*, excepto por una razón que veremos al final de la nota. De igual manera, la temática se identifica con la tópica. Así podríamos reconocer que el estudio de la temática se remonta a la *Tópica* de ARISTÓTELES; y, concretamente, que la temática del personaje comenzó a ser estudiada por TEOFRASTO en su obra sobre los *ethoi* disponibles en la cultura de la polis griega, vid. *Caracteres* (junto con ALCIFRÓN, *Cartas de pescadores, campesinos, parásitos y cortesanas*), ed. de ELISA RUIZ GARCÍA, Madrid, Gredos, 2000. Si hemos de recurrir a un método para el estudio de los temas/tópicos, sobre todo en la narración, creo que siguen siendo válidos los modelos que nos ha proporcionado la lingüística del texto (tópicos textuales parciales y globales), la semiótica narrativa (isotopías) y el análisis de la tematización o topicalización en el discurso. Ese análisis formal no conduce mecánicamente a la construcción de un sistema (por muy abierto que sea), sino a la descripción meramente hipotética de una competencia comunicativa en el sujeto y de un mundo de la vida (*Lebenswelt*), formado por saberes atemáticos (discursivos: conceptos, símbolos y narraciones; prácticos: procedimientos, actitudes, valores), que permanecen en el trasfondo de la interacción entre los hablantes, aunque configuren de hecho los tópicos del discurso y de la acción. Tales saberes se convierten en tema de *otro* discurso argumentativo cuando son problematizados (es decir, tematizados) por la audiencia o el lector/a. Así pues, la perspectiva hermenéutica permite distinguir fácilmente entre el tópico de un relato y el tema de un discurso argumentativo (acerca de tal tópico): p.ej. don Quijote en la novela de Cervantes y en una investigación filológica. A diferencia de ambos, don Quijote en el ensayo de Unamuno es uno más entre los numerosos personajes (nuevos tópicos) surgidos de la temática cervantina, que correspondería tratar como "el tema de don Quijote en la literatura".

[3] Vid. LEO LÖWENTHAL, *Literature and Images of Man: Sociological Studies of the European Drama and Novel, 1600-1900*, Boston, Beacon, 1957, que trata sobre las imágenes de la vida humana en Lope de Vega, Cervantes, Shakespeare, Goethe, FIaubert, Zola, Ibsen, etc. con el fin de comprender y explicar "das Schicksal des bürgerlichen Bewußtseins in der Literatur". El método sociológico practicado por LÖWENTHAL no destruye tales imágenes sino que las interpreta para situarlas en su contexto original (*Zeitgeist*). El estudio comparado de la temática y los motivos (*Stoffe*) es completado por una hermenéutica histórico-social:

"The shortcoming of fashionable biographies of today stem in part from their increasing attempt to explain literary figures (and for good measure the entire social situation in which they were created) by short-circuited conclusions made up of analogies with the psychology of present-day man. But women like Faust's Gretchen, Madame Bovary, or Anna Karenina cannot be interpreted by mere analogy: their problems simply cannot be experienced today because the atmosphere out of which their conflicts grew has passed. The social data of the period in which they were created and the social analysis of the characters themselves are the very material from which the meaning and the function of the works of art can be understood. If our would-be psychologists in the literary field were to be completely sincere, they would have to confess that every one of

(Nietzsche, Foucault), la psicología profunda (Jung, Rank, Bachelard, Durand, Campbell), las vanguardias (Apollinaire, surrealismo), el marxismo (Althusser, Goldmann) y el estructuralismo (Levi-Strauss, Greimas) hicieron pasto de ellas, como era lógico, para descomponer en símbolos, funciones y estructuras binarias o dialécticas una imaginería que pesaba sobre las espaldas de sus herederos, a manera de *arquetipos mixtificados*:

1) figuras de la individualidad como el Héroe semidivino (*theos aner*, Self-Made Man, el sí-mismo), el Héroe guerrero o el Soldado, el Héroe penitente o el Trabajador, el Secundario o el Sumiso;

2) figuras que impiden la individuación, como el patriarca, el amo, el celoso o el rival violento, la madre devoradora, el niño eterno, la mujer fatal.

Así que pasaron cinco años sin que hubiera conseguido hacerme cargo de una materia ingente, a pesar de los buenos consejos de mi director –ya entonces era el dr. Aullón de Haro- para que la circunscribiera a un género determinado. Confieso que había encontrado en el camino una novedad descentradora. El análisis de los personajes y su relación con la persona, además de con la vida en general, me habían llevado al terreno de la metafísica: la existencia y sus formas transculturales, posiblemente ontológicas. La búsqueda de una imagen unificadora de la persona hizo que encontrara y, en cierta medida, fuera raptado por la experiencia mística, a través de san Juan de la Cruz, el sufismo, los mandalas, los iconos.

En lugar de utilizarlos como medios para la relajación en una carrera profesional, me indujeron un dinamismo interior visible por el compromiso con los rostros pobres de la tierra, que no concluirá nunca, aunque hayan variado los medios. Sobre ese trasfondo latente –Frankl habla de un "inconsciente espiritual"- discurría mi vida, nuestra vida, como una ocasión única y múltiple para el encuentro con el Misterio. El escenario mostrenco de

---

these women, if alive today, would be considered stupid, frustrated neurotics who ought to take a job or undergo psychiatric treatment to rid themselves of their obsessions and inhibitions.

It is the task of the sociologist of literature to relate the experience of the imaginary characters to the specific historical climate from which they stem and, thus, to make literary hermeneutics a part of the sociology of knowledge. That sociologist has to transform the private equation of themes and stylistic means into social equations" LÖWENTHAL, "On Sociology of Literature" (1948), en id., *Literature and Mass Culture*, *Communication in Society*, vol. 1, New Brunswick, Transaction, 1984, disponible en http://www.marxfaq.org/reference/archive/lowenthal/1948/literature.htm.

La influencia de LÖWENTHAL se hace notar en las primeras obras de JÜRGEN HABERMAS así como en MARTIN JAY.

la globalización no sería más que una megalomanía sin sentido, si no fuéramos capaces de experimentar encuentros significativos con personas reales que trascienden el contexto y nos ayudan a integrarlo, por el sólo hecho de existir e interpelarnos.

Durante otros diez años no he dejado de investigar a través de diversos ámbitos humanos. Para empezar, los métodos de la antropología social y cultural, mientras estuve trabajando en la cooperación al desarrollo de un pueblo indígena mexicano. De modo específico, he estudiado las ciencias que interpretan la tradición religiosa de que participo: la teología y la hermenéutica de los textos sagrados, en el marco de un ritual que debería servir primordialmente a la humanización y a la inclusión, al mismo tiempo que representa el diálogo interpersonal con el Misterio.

Así pues, he seguido el hilo de una trama que iba desde la amplitud de las culturas al núcleo de la literatura canónica en mi propia cultura, al cual algunas perspectivas tratan como un fuego fósil. Pero me ha servido para recuperar el horizonte de la experiencia sin forzarla a un ajuste sistémico. Lo que subyace a la diversidad de las vidas no es una densidad física, sino la posibilidad real de escucharlas y de compararlas, gracias a una proporción misteriosamente humana. Además de una larga tradición hemernéutica que se remonta a los orígenes de la cultura, durante las últimas cinco décadas, la *investigación cualitativa* ha proporcionado herramientas, y, sobre todo, actitudes que nos permiten acercarnos a la realidad viva en textos, narraciones y, específicamente, vidas narradas[4]. Muchos autores describen un *giro narrativo* en las ciencias sociales, como consecuencia de haber asumido que vivimos en un *story-shaped world*, que nuestras vidas son narradas y la identidad se construye narrativamente[5].

En ese transcurso estudié ciencias religiosas, Teología y Hermenéutica bíblica, desde 1996 hasta ahora, de los cuales pasé seis años en la Universidad de Comillas, hasta licenciarme en la especialidad de Sagradas Escrituras, mientras sobrevivía gracias a

[4] Vid. sobre la *investigación cualitativa* en las ciencias sociales, PAUL A. ATKINSON, AMANDA JANE COFFEY, SARA DELAMONT, "A Debate about Our Canon", *QR*, 1, 1 (2001), 5-26, que sirve para presentar una revista dedicada a esa metodología.

[5] Las perspectivas para comprender esa narratividad intrínseca son diversas (JEROME BRUNER, MIJAIL BAJTÍN, CHARLES TAYLOR, K. ATKINS, D. POLKINGHORNE, K. GERGEN, etc.) y necesitan dialogar entre sí, BRETT SMITH, ANDREW C. SPARKES, "Contrasting perspectives on narrating selves and identities: an invitation to dialogue", *QR*, 8, 1 (2008), 5-35. "Despite the contrasts that are likely to remain between each perspective, this does not negate the possibility that the psychosocial, the inter-subjective, the storied resource, the dialogic and the performative perspectives, each with their own general distinguishing features and emphases, are able to coexist with each other", ibid. 29, además de servir conjuntamente para desarrollar una investigación como la presentada en esta tesis.

trabajos nocturnos en los polígonos industriales de Madrid. Era un medio un tanto riesgoso de permanecer independiente y unido a la masa *damnificada*. Después de conocer a mi mujer, las experiencias se hicieron reflexivas por el amor centrado, comenzando por los fragmentos de creación poética que había cosechado del carisma de cada ser, como su aprendiz. Hace más o menos dos años, Pedro Aullón me ofreció la oportunidad de rehacer las bases de la investigación con unos objetivos definidos y una metodología proporcionada, que describo en la siguiente tabla:

A. Objetivos generales:	B. Objetivos específicos:
1. Investigar las formas con que se construye el aprendizaje a través de la narración antigua y moderna: - la función de las operaciones narrativas y de las operaciones simbólicas en el desarrollo humano desde la primera infancia a la vida adulta - los paradigmas que sirvan de forma *originante* al desarrollo humano	Situar los evangelios en el mapa de los géneros Investigar la estructura comunicativa del aprendizaje narrado por el Evangelio de Marcos en el contexto cultural del s. I, así como su referencia proléptica a la modernidad Explorar la formación del canon y la canonicidad del aprendizaje narrado en la tradición de los evangelios
2. Interpretar las tradiciones culturales, incluyendo los procesos modernos de racionalización en cada una de sus dimensiones (religión, *institutos* sociales, literatura), para comprender cuáles favorecen una historia de aprendizaje transcultural y cuáles la evitan o la impiden: - el aprendizaje por medio de rituales - los procesos de la tradición, entre la memoria (personal, colectiva) y la historia - las formas de lo sagrado, el proceso de la desacralización en las culturas modernas y la hipótesis de su concentración en la persona viva, por medio de las vidas narradas	Interpretar críticamente el proceso de la racionalización moderna como aprendizaje religioso, en el marco del cristianismo Comprender y explicar el proceso de la memoria histórica (de la memoria colectiva a la historia) en el Evangelio de Marcos y en su recepción por la modernidad Investigar el valor canónico de los evangelios para la configuración de las vidas narradas en la cultura occidental, a través de la mímesis-III y, concretamente, la *imitatio Christi*
3. Analizar la forma interna del aprendizaje	Estudiar el modo en que la pedagogía bíblica es

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

narrado, a través de la interacción entre el héroe y los demás personajes	interpretada por el Evangelio de Marcos Analizar los ritos de iniciación y otros rituales en la historia de aprendizaje narrada por el Evangelio de Marcos Investigar el valor de la experiencia intercultural e interpersonal, a través del diálogo, en la historia narrada por Marcos Analizar el relato del aprendizaje narrado por el Evangelio de Marcos por la relación entre Jesús, los *alter*protagonistas y otras series de personajes
4. Investigar los modos específicos en que el aprendizaje narrado induce un proceso semejante en la audiencia y en el lector solitario, aunque inserto en la red social de un público: las estrategias para la construcción de un "aprendiz virtual"	Distinguir la construcción marcana del discurso narrativo "en primera voz", a diferencia de la primera persona autobiográfica, de la biografía apologética y de la biografía histórica Comprender y explicar el valor transcultural de la persona de Jesús como Maestro-aprendiz a través del Evangelio de Marcos
Proponer nuevas líneas de interpretación	

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

La investigación se ha desarrollado en dos fases que se han hecho simultáneas. La primera consistía, lógicamente, en la fundamentación de la tesis, que se remonta a 1990. Podría dividirla en cuatro apartados:

1. Fundamentación teórica:
- Teoría de la novela, narratología y crítica del juicio estético - Psicología del desarrollo - Antropología del ritual - Sociología de la religión - Pensamiento dialógico y personalista en la historia de la filosofía - Teoría de la acción comunicativa
2. Análisis y hermenéutica de los "géneros narrativos del aprendizaje", con especial énfasis en el "Bildungsroman"
3. Estudio comparado de la tradición occidental, griega y judeocristiana:

- Acercamientos metodológicos a la investigación de la memoria (personal, colectiva, social, cultural, histórica), así como del discurso o la representación histórica - Antropología de las culturas tradicionales (con especial sentido las llamadas "culturas mediterráneas")
4. Estudio de las ciencias de la religión y de la exégesis, por referencia a los cuatro evangelios
- Teología dogmática y Cristología - Teología fundamental y Fenomenología de la religión - Hermenéutica y exégesis - Modelos narrativos, histórico-críticos y socio-críticos (antropológicos, sociorretóricos) para la interpretación de los evangelios

La síntesis de esa fase ha dado lugar a las primeras dos partes de la tesis doctoral. He intentado aplicar los diversos métodos al estudio de los evangelios, con el resultado que ustedes comprobarán.

La segunda fase consistió en el análisis del Evangelio de Marcos, durante los últimos años. Por razones de método, podríamos dividirla de la siguiente manera:

1	Estudio del contexto sociocultural
2	Estudio de la exégesis
3	Análisis del texto

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Así pues, el planteamiento del presente trabajo para la obtención del grado de doctor (o, por mejor decir, aprendiz con ganas de enseñar a aprender) podría resumirse de forma sencilla, haciendo uso de categorías hermenéuticas:
comprender y explicar el aprendizaje narrado en nuestra cultura,
desde las raíces de lo común (*koinón*),
en el marco real (histórico, social, comunicativo, ritual) donde/cuando
las tradiciones son actuadas e interpretadas, puestas en cuestión y razonadas,
de modo que reflexionemos sobre la vida inter-personal en su contexto y, *posiblemente*, en cualquier contexto.

De tal manera quizá podamos tender un puente definitivo entre bloques polares de nuestras sociedades: creyentes e ilustrados, autóctonos o inmigrantes, mujeres y varones, que no acertaban a encontrar motivos para entenderse en el espacio público y, sobre todo,

para reconstruir la vida comunitaria[6]. Ahora bien, para cumplir este objetivo no basta un pretexto. Hace falta un fundamento lleno de sentido, que no hubiéramos podido inventar por medio de una novela, ni construir como un sistema cibernético. No he investigado sobre un qué objetivo. Hablamos de quién y de quiénes.

Más allá de la mera inteligibilidad gramatical y léxica, hay un *mundo de la vida transcultural* que alcanza hasta lo *imaginable*, cuya manifestación extrema sería un encuentro entre personas de mundos completamente diversos, caso que existieran[7]. Lo sorprendente del choque, en cada una de las ocasiones, no es el miedo ni la agresividad reactiva ante lo extraño, sino precisamente la apertura al mutuo entendimiento, gracias a la cual dejamos aflorar todas las analogías posibles, para reconstruir una comunidad real. Desde luego, una actitud adecuada al fin de superar los mutuos prejuicios ayuda mucho. Pero también es relevante que la mayoría de los tópicos tematizados en esta tesis doctoral le resultarían familiares a cualquiera de las culturas humanas en este planeta, incluso aunque todavía no hayan sido explícitamente puestos en cuestión.

De hecho, mi interés por tales tópicos es fruto de tales encuentros: el aprendizaje y el desarrollo humano, las necesidades como capacidades, las formas canónicas y el extrañamiento, la identidad y la imitación, el valor de lo sagrado, la actuación/interpretación de historias, las vidas narradas, los procesos constructivos de la memoria y de la tradición, la gratuidad intrínseca de los carismas y los servicios básicos, la libre creatividad, el diálogo interpersonal, la relación con el Misterio[8].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[6] Me ha parecido iluminadora la siguiente nota de WENDELL V. HARRIS, "La canonicidad" en ENRIC SULLÀ (ed.), *El canon literario*, Madrid, Arco, 2003, 37-60 ("Canonicity", *PMLA*, 106, 1 (1991), 110-121, que reproduzco íntegra, sin comentarios, dada su potencia evocativa: "Resulta instructivo comprobar con cuánta frecuencia los argumentos en contra de la posibilidad de una cultura compartida se basan en una cultura dada. Clifford Geertz, por ejemplo, sostiene que la 'enorme multiplicidad' y la 'radical variedad' en las formas de pensamiento actuales 'hacen que la transmisión de un núcleo de conocimientos culturales común sea imposible' "The Way We Think Now: Toward an Etnography of Modern Thought" en *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, Nueva York, Basic, 1983, 147-163 (161). Sin embargo, lo que da profundidad a su artículo es la multiplicidad de sus propias alusiones a los presuntos conocimientos del lector educado. Espera respuestas adecuadas, por ejemplo, cuando menciona a Copérnico, Freud, Bach, Ptolomeo, Einstein, Malinowski, Boas, Whorf, el idioma tewas, Bertrand Russell, Kant, esse est percipi de Berkeley, los Pirineos, William James, Henry James, Yeats, C.P. Snow, mandarines y Edén", ibid. 52.

[7] En el artículo de WENDELL HARRIS que acabo de anotar son nombrados centenares de autores supuesta o potencialmente canónicos de la literatura anglosajona, acerca de los cuales no tengo idea. ¿Cuál es el fundamento de mi capacidad para entender su argumentación, hasta el punto de poder pronunciarme en uno u otro sentido ante sus propuestas?

[8] Aunque sólo sea por coincidencia, es oportuno citar el análisis de "las partes del aprendizaje humano" por FRANCIS BACON:

La narración en el contexto del Misterio: el canon de lo sagrado

¿Es la literatura una forma de salvación? En el ámbito de las culturas tradicionales, así era considerada socialmente. Durante la modernidad, lo ha sido para autores como Dostoievski o Unamuno, además de para nosotros, lectores/as. Podríamos alegar muchos ejemplos a favor o en contra. Pero parece necesario reconocer que los testimonios a favor se refieren a una dimensión virtual de la comunicación literaria, cuyas raíces han sido parcialmente estudiadas.

Pensadores que han reflexionado sobre la estética y que han practicado *la salvación a través de la literatura*, en un mundo secular, como Novalis, Kierkegaard, Walter Benjamin, Simone Weil, George Steiner, Emmanuel Lévinas, Luce Irigaray, Gadamer, Paul Ricoeur o García Baró, entre otros muchos, han sacado a la luz una parte de los procesos personales que siguen atribuyendo sacralidad a los símbolos, a partir de una apertura crítica, o al menos una sospecha, acerca del Misterio entrevisto en las formas: el arte puede convertirnos en "cercanos vecinos de lo trascendente"[9]. Su interpretación está disponible para acompañarnos en el camino que vamos a recorrer, no para suplantar o diferir la presencia.

El debate entre antiguos y modernos va a darnos que hablar, más allá de cualquier friovolidad, cuando tratemos sobre los vínculos de lo sublime antiguo y lo sublime

---

"The parts of human learning have reference to the three parts of man's understanding, which is the seat of learning: history to his memory, poesy to his imagination, and philosophy to his reason. Divine learning receiveth the same distribution; for the spirit of man is the same, though the revelation of oracle and sense be diverse: so as theology consisteth also of the history of the church; of parables, which is divine poesy; and of holy doctrine or precept: for as for that part which seemeth supernumerary, which is prophecy, it is but Divine History; which hath that prerogative over human, as the narration may be before the fact as well as after" *The tvvoo bookes of Francis Bacon, of the proficience and aduancement of learning, diuine and humane*, libro II, I.1, Londres, Henrie Tomes, 1605, 25, según la ed. de G. W. KITCHIN (1861) y la numeración de J. SPEDDING (1854), disponible en http://www.uoregon.edu/~rbear/adv2.htm
Después de dibujar una tabla con las tres partes del conocimiento humano (memoria, imaginación y razón), comienza solicitando un "relato (*story*) del aprendizaje": "But a just story of learning [con detalles enciclopédicos, sic…] I may truly affirm to be wanting. The use and end of which work I do not so much design for curiosity or satisfaction of those that are the lovers of learning, but chiefly for a more serious and grave purpose; which is this in few words, that it will make learned men wise in the use and administration of learning. For it is not St. Augustine's nor St. Ambrose's works that will make so wise a divine, as ecclesiastical history, thoroughly read and observed; and the same reason is of learning" ibid. II, I.2, p. 28.

[9] GEORGE STEINER, *Presencias reales*, Barcelona, Destino, 1998, 261.

moderno con lo sagrado. Por ahora, nos quedamos con la percepción clara de que cada cultura pretende establecer un canon de obras, temas (héroes y personajes, programas de acción) y estilos comunicativos (elevado o bajo, monológico o dialógico), para orientar a la audiencia y, lógicamente, a los autores y actores/intérpretes de la tradición, acerca de las huellas del Misterio, a través de la valoración social de lo sagrado. La mayor diferencia entre una sociedad abierta y un sistema cerrado consistiría en que la mentalidad autoritaria no se conforma con reconocer el valor de tal o cual símbolo (palabra, imagen, texto, estilo) para una comunicación que trasciende el contexto cotidiano y nos descentra, por el sentimiento o por el pensamiento acerca del Otro, antes de permitir la reflexión sobre uno mismo; sino que establece con rotundidad y exclusividad las fronteras con *lo* Otro.

En un sistema jerarquizado, clasificatorio, fundador de prejuicios, el espacio-tiempo de lo sagrado se preocupa más por rodear lo extraño y aislarlo que por explorar el Misterio. Es irracionalmente lógico que tales sistemas elaboren una lista de símbolos prohibidos (los tabúes, los anatemas, el Índice inquisitorial) que oscurece la percepción del propio canon y, en realidad, suplanta el Misterio por la imagen de un contrario dialéctico. Pero también en una sociedad abierta puede producirse ese ruido y una confusión semejante por medio de las estrategias retóricas de la polarización. Si en tiempos aún recientes era la guerra fría entre marxismo y liberalismo, hoy es la guerra caliente entre constructivismo radical (es decir, el relativismo de los sistemas que han reducido el ser humano a materia prima) y autoritarismo religioso (integrismo, fundamentalismo, que niegan cualquier valor humano y nos condenan a la degradación). No es asunto banal.

La tensión inevitable, razonable, entre el consentimiento (entendimiento, consenso, comunión, en esa escala) y la diversidad (extrañamiento, distanciamiento evaluativo) se refleja en el hecho de que la construcción siempre actual de los cánones sea un vaivén. No depende solamente de la producción cultural en una determinada época, sino de una historia de recepción viva y dinámica acerca de la tradición: los *clásicos*. Cada periodo histórico, en cada campo o esfera social de comunicación, transforma profundamente los cánones *porque* alberga distintos modelos de canon, correspondientes a las distintas culturas y personas que lo habitan. Tan sólo por la intersección entre ellos, como resultado de una comunicación viva, problemática y reconciliadora, es posible reconocer sin

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

imposiciones un mínimo común, internamente dinámico, mucho más de lo que soporta el autoritarismo.

Sea como fuere, tendremos que evitar el riesgo de sustituir la experiencia del encuentro interpersonal por simulacros[10], en este mundo sometido a una acumulación mediática de tal envergadura que produce el efecto *mágico* de una "virtualidad real", como la llama el sociólogo Manuel Castells[11]. Los documentos digitales, el hipertexto, la blogosfera, nos permiten multiplicar las posibilidades de relación hasta un grado que sobrepasa, por ahora, nuestras capacidades. Sin embargo, esa multiplicación técnica no parece que tienda, excepto en forma de patología, hacia una desacralización de la persona, sino más bien a lo contrario. En un mundo tan complejo que va perdiendo inteligibilidad *total*, se fortalecen los vínculos que no son hiper-. Las personas que pueden salir de la pantalla y penetrar el ámbito de la relación sensible nos sorprenden, nos siguen sorprendiendo, como resultado de una radical vulnerabilidad, para bien o para mal[12].

Así pues, no estamos convocados a un retorno de la subjetividad sublime, que confunda la proyección de mis temores y fascinaciones con la presencia del Otro, sino a la experiencia personal y comunicable del Misterio. De algún modo emparentado al esteticismo, el "intelectualismo" es "la creencia de que la solución especulativa del

Universitat d'Alacant

[10] "No se trata ya de imitación ni de reiteración, incluso ni de parodia, sino de una suplantación de lo real por los signos de lo real, es decir, de una operación de disuasión de todo proceso real por su doble operativo, máquina de índole reproductiva, programática, impecable, que ofrece todos los signos de lo real y, en cortocircuito, todas sus peripecias", JEAN BAUDRILLARD, *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairós, 1978, ed. digital en http://www.uruguaypiensa.org.uy/imgnoticias/665.pdf, p. 7. El término para designar tal suplantación es simulación (que no remite a una presencia, como el fingir, sino a una ausencia) o "hiperreal". Es una ficción sin final, lo cual sería ciertamente una imagen infernal. Sin embargo, cuando el autor empieza a hacer una crítica del simulacro religioso, se empeña tanto en valorar el simulacro, incluso contra la nostalgia de la presencia, que su discurso mismo se convierte en simulación. "Está claro, pues, que los iconoclastas, a los que se ha acusado de despreciar y de negar las imágenes, eran quienes les atribuían su valor exacto, al contrario de los iconólatras que, no percibiendo más que sus reflejos, se contentaban con venerar un Dios esculpido. Inversamente, también puede decirse que los iconólatras fueron los espíritus más modernos, los más aventureros, ya que tras la fe en un Dios posado en el espejo de las imágenes, estaban representando la muerte de este Dios y su desaparición en la epifanía de sus representaciones (no ignoraban quizá que éstas ya no representaban nada, que eran puro juego, aunque juego peligroso, pues es muy arriesgado desenmascarar unas imágenes que disimulan el vacío que hay tras ellas)" ibid., 12.

[11] Vid. MANUEL CASTELLS, "La cultura de la virtualidad real: la integración de la comunicación electrónica, el fin de la audiencia masiva y la emergencia de las redes interactivas", en id., *La era de la información*, 1. *La sociedad red*, cap. 5, Madrid, Alianza, 2005[3] (1996). Lo más positivo de la virtualidad real es la casi-anulación de los conceptos cotidianos de espacio y tiempo, a favor de una simultaneidad virtual-real. Las ventajas para establecer relaciones interpersonales son evidentes. Pero corremos el peligro de que las personas se "congelen" en el medio virtual, si no salimos de la comunicación distanciada/próxima, diferida/simultánea, para comunicar libremente nuestros afectos con todos los sentidos.

[12] No lamento disentir de los profetas de la indiferencia, que condenan a la humanidad a un estado pasivo hasta su fatal autodestrucción, por "exceso de información" o similares.

problema de la vida es equivalente a su solución efectiva"[13]. Por eso prefiero el uso de la prudencia al considerar "aprendices virtuales" a quienes sean iniciados a través de una comunicación distante, en un imaginario donde aparecen y desaparecen las personas como objetos de transitoria atracción, por lo cual están convocados a *la inter-acción*, parafraseando a Blondel[14]. Importa menos que la virtualidad sea producida por el sistema de la cibernética, por la literatura, o por un imaginario religioso poblado de fantasmas[15].

Las ciencias humanas y sociales han puesto más énfasis en el estudio de las mediaciones psíquicas, sociales, culturales o ideológicas por las que se construye lo sagrado de los símbolos, que en la comunicación misma. Nos referiremos a algunos de sus principales modelos durante la investigación, aunque a veces sometan la realidad a un sesgo reductor, en la medida que nos han permitido desarrollar una teoría y ejercer la crítica sobre las formas con que se comunica el *aprendizaje narrado*. En el momento oportuno, recuperaremos la *sustantividad real de la comunicación*, por corregir a Manuel Castells con sus propias intuiciones[16].

Para empezar, es necesario que resituemos las narraciones en un marco mucho más amplio que el de la literatura contemporánea: la cultura oral en que han sido comunicadas y transmitidas durante milenios; los espacios sociales de comunicación donde los relatos sirven para reunir, incluso físicamente, a una audiencia. Así ocurre cotidianamente en la conversación; ante la manifestación íntima de un amigo o una amiga; o en un *blog* donde

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[13] MIGUEL GARCÍA BARÓ, *Ensayos sobre lo absoluto*, Madrid, Caparrós, 1993, 78.

[14] MAURICE BLONDEL, *La Acción: Ensayo de una crítica de la vida y una ciencia de la práctica* (1893), Madrid, BAC, 1996. Sólo a través de la acción y de la reflexividad sobre ella podemos reconocer que el Misterio anida en la propia estructura de la praxis: el fracaso de la acción querida no destruye la acción voluntaria (volonté voulu vs. volonté voulante), sino que nos descubre su trascendencia. Si adaptamos el argumento a la realidad de la interacción, la orientación al entendimiento no se sacia en el consenso inmediato, desde luego no en la mera negociación sobre intereses, sino que aspira a una comunión más profunda, incluso aunque nos contengamos para no poner en peligro la relación. El problema añadido es que tal comunión no podría realizarse sobre mi interés particular, ni aun siquiera sobre mi capacidad argumentativa de convicción, sino que tiene que tomar radicalmente en consideración la realidad de la otra persona. Sólo así se esfuma la pantalla/espejo.

[15] No es que la comunicación cibernética sea una degradación de la literatura, ni la letra una degeneración de la oralidad, en una cadena platónica de mayores desprecios. Haremos referencia más adelante a las ventajas concretas de nuevas relaciones interpersonales, en horizontalidad, como las que propician las TICs.

[16] "Mi propuesta teórica es que la cultura de la sociedad red global es una cultura de protocolos que permiten la comunicación entre diferentes culturas sobre la base no necesariamente de valores compartidos, sino de compartir el valor de la comunicación. Esto quiere decir que la nueva cultura no está basada en el contenido, sino en el proceso" M. CASTELLS, "Informacionalismo, redes y sociedad red", en id. (ed.), *La sociedad red: Una visión global*, Madrid, Alianza, 2004, 27-73 (69). Aunque con otras connotaciones, en esta tesis subrayo el valor de la comunicación en sí mismo: como antes dijimos en el prólogo, la forma del contenido es más relevante que los contenidos mismos. Somos personas en relación actual y eterna.

la persona nos invita a participar de su vida, en creciente reciprocidad, a través del relato. El estudio del aprendizaje narrado no puede limitarse a la descripción de un proceso cognitivo, sino que entronca con todas las dimensiones de la persona: emotiva, interpersonal, social. Es un acontecimiento que tiene relevancia –poca, mucha o muchísima, según la oportunidad- para nuestra vida, además de representar virtualmente un mundo. Es una acción de la memoria personal y social que configura las tradiciones. Es, concretamente, un elemento fundamental de los rituales religiosos, a través de su vehículo: las vidas que narran las historias sagradas.

Tales historias pueden expresarse en distintos géneros: poesía, drama, ficción, (auto)biografía, historia. Podrían llevarnos a la comunicación con el Misterio o podrían suplantarlo con estereotipos que únicamente sirvan para la autorrepresentación de las élites. Las consecuencias de tales mixtificaciones son conocidas: desde la Shoáh al terrorismo, desde la ambición de imperio a la vindicación de las naciones ungidas, desde el patriarcado divino a la figura del Amo del mundo, desde una economía de la dependencia y la subordinación a otra economía de la propiedad y la expropiación. Sólo después de analizar en profundidad las construcciones sociales de lo sagrado estaremos en condiciones de comprender la funcionalidad del canon, lo canónico y los procesos de canonización en nuestra cultura.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

¿Un aprendizaje revolucionario? ¿Una memoria revolucionaria?

Sería revolucionaria la memoria que nos anticipara un modelo de acción válido para transformar íntegramente este mundo, desde su raíz. Tal es la "memoria apocalíptica" de que nos hablan las víctimas, junto con autores como Johann-Baptist Metz. Si no podemos legitimar ni uno solo de los actos de violencia que destruyen la vida en millones de seres humanos, en miles de especies vivas, y nos llevan al límite de condicionar gravemente el desarrollo futuro y hasta privar de un hábitat viable a las próximas generaciones, el acto compasivo de la memoria tiene que significar una búsqueda de justicia. Nuestras estructuras mentales y sociales deben cambiar. Pero, ¿puede mi/tu aprendizaje reconstruir la cultura?

Esa pregunta iría precedida de otra, que las ciencias sociales han dejado obsoleta: ¿Es el aprendizaje un proceso individual? Mucho más que eso. Durante el desarrollo de esta tesis doctoral, intentaremos contestar a ambas: a la segunda, con apoyo en distintas investigaciones sobre la psicología del desarrollo, la psicología social, la sociología del

conocimiento, etc.; a la primera, con todo lo que podamos aportar en diálogo con muchas voces, durante el transcurso de la investigación.

El estudio del aprendizaje a través de la literatura no es ninguna novedad. Es más, podría considerarse una antigualla. La educación en las sociedades modernas se ha especializado, racionalizado y separado de otras áreas de la cultura por medio de un sistema comparable a la economía, la política, el derecho, el arte y la estética o, según la teoría de la modernización, también las religiones.

Esto es cierto en un sentido y es cuestionable en otro: el aprendizaje puede ser favorecido por medio de una educación formal y universal, que asegure en lo posible la igualdad de oportunidades y el desarrollo de las capacidades a cualquier ser humano, en lo que han venido a coincidir *distintas* maneras de concebir la sociedad. Pero la racionalización sistémica del aprendizaje a causa de una determinada tecnología es inconfundible con una pedagogía interdisciplinaria, holística, al servicio del desarrollo humano, que toma toda la cultura y la experiencia humana como medio[17].

La hermenéutica actual sigue hablando de la potencia formadora de la obra de arte, pero lo hace con categorías muy distintas al moralismo, a las que nos referiremos después. Aún así, la gran mayoría del público no se acerca a una obra artística o literaria con la intención de "aprender". Ya hay un sinfín de recursos para la adquisición de competencias técnicas, disponibles en muchos marcos institucionales: el aprendizaje formal, a través del sistema educativo; el no formal, por medio de mil cursos reales o virtuales; e incluso el aprendizaje informal, que no deja de ser, muchas veces, producto de una instrucción, más que de una experiencia personal sobre lo que uno quiere hacer consciente y emotivamente de su vida [18].

En la primera parte de la tesis doctoral vamos a dedicar distintos espacios a comprender la inmensa creatividad del aprendizaje, más acá y más allá de los sistemas, de

[17] Como es sabido, las tendencias actuales de la globalización, en un mundo gobernado por la acumulación del "capital informacional", reproducen las antinomias entre los derechos humanos y las leyes culturales –en absoluto "naturales"- de la economía capitalista, entre la realidad de la abundancia y la desigualdad creciente en un mundo sometido al *crecimiento insostenible* a causa de la deshumanización de los sistemas, que se han autonomizado, por decirlo así, contra el sentido común en la vida cotidiana, contra la prudencia responsable y contra el amor.

[18] Por poner un ejemplo, los juegos educativos por ordenador que llaman "interactivos" nada tienen de interpersonal. Suelen ser, con excepciones, un elenco práctico de la doctrina conductista sobre el condicionamiento: no jugamos, no ejercitamos libremente nuestras facultades, sino que respondemos a determinados estímulos, aunque sean sumamente complejos, para obtener el refuerzo esperado.

modo que podamos *extrañarnos* de un mundo habituado a causar y sufrir iniquidad, por no haberlo transformado *todavía*. De tal manera, tendremos la oportunidad de continuar el análisis, sin condicionamientos reflejos sobre lo que sería posible o imposible, en una realidad ampliada por el Espíritu.

Hay prejuicios que superar, antes de nada. La supuesta *utilitas* de la narración para el aprendizaje humano se ha ganado una fama peor que dudosa, como resultado de la instrumentalización del arte, la moral y la religión al servicio de las ideologías, durante miles de años. El *insuflado* de la doctrina a través de los "exempla virtutis" [19], al menos en

---

[19] Además de las obras monumentales de WERNER JAEGER o ERNST CURTIUS, que comentaremos más adelante, son relevantes los estudios del historiador austriaco OTTO BRUNNER, quien pretendió radiografiar los orígenes del occidente europeo como una economía socio-simbólica, en la cual la idea de virtud y la literatura moralizante servían para legitimar una estructura social y política. Hay que anotar el hecho de que su obra comenzó sirviendo de pretexto al nazismo para sostener el proyecto del Tercer Reich; pero hoy puede ser leída exactamente al contrario, para denunciar los restos de tal ideología en la tradición europea. Vid. BRUNNER, *Estructura interna de occidente*, Madrid, Alianza, 1991. "[…] Ha de comprenderse que la *oikonomia* es también, desde su primera formulación por los griegos, saber y enseñanza de la virtud. En el estagirita la ideología del patriarcado doméstico alcanza su mayor radicalismo con la doctrina de la esclavitud natural y de la desigualdad esencial entre los hombres *(Pol.*, 1252a-1260b) —una doctrina que el cristianismo no cuestionará en su dimensión terrenal y que se mantendrá inconmovible hasta Rousseau—. Como el alma gobierna despótica, herilmente, sobre el cuerpo, así también gobierna el señor de la casa a los esclavos y animales; como la inteligencia rige política o monárquicamente sobre las pasiones, de igual manera ejerce su mando el varón sobre la mujer o los hijos: «Todas las relaciones de dependencia en el interior de la casa vienen dadas en función última del jefe doméstico, que, como cabeza rectora que es, crea a partir de si mismo un todo unitario. Apto para ello es justamente sólo el varón, quien según Aristóteles posee todas las virtudes precisas al efecto. La casa *(oikos)* se configura por ende como un todo que descansa en la heterogeneidad de sus miembros, los cuales llegan a ser integrados en una unidad gracias al espíritu rector de su señor» (OTTO BRUNNER, "Das 'ganze Haus' und die alteuropäische 'Ökonomik'" en AA.VV., *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968[2] (1956), 103-127) (=*Pol.* 1260a, 5-24) […]
En el fondo nos enfrentamos a un modo de pensar acendradamente aristocrático, característico de una nobleza patriarcal que se ha enseñoreado de la tierra y que desde Homero asimila, en el ideal nobiliar de la *areté*, el gobierno de las personas y las cosas al poder del entendimiento y la voluntad, la fuerza y el valor del héroe a la posesión de la belleza. Esta concepción arcaica de la virtud conocerá todavía una progresiva elaboración, que Brunner esboza siguiendo a Werner Jaeger […]
Brunner se aplica entonces a la titánica tarea de trazar la historia de la *paideia-humanitas*, de las virtudes cardinales que ahorman un tipo social a lo largo de los siglos, del radical hermanamiento entre nobleza y virtud, desde la antiguedad tardía hasta Enea Silvio Piccolomini y el siglo de Hohberg. Es lo que lleva a cabo en el segundo gran capítulo de esta biografía [*Adeliges Landleben und Europäischer Geist. Leben und Werk Wolf Heimhards von Hohberg, 1612-1688*, Salzburgo, Otto Müller, 1949], titulado *Ethos und Bildungswelt des europäischen Adels*, bien entendido que esa ética nobiliar cobra pleno sentido en el ambiente campesino de la hacienda señorial […]
La sangre se convierte pues en una herencia necesitada de validación mediante acciones virtuosas, empezando por los reyes, como advierte en 1200 Reimar von Zweter. El tema se reitera en toda la literatura política y pedagógica de occidente, hasta Enea Silvio, para quien el buen natural inherente al hombre noble queda incompleto si no se alía a la educación y al ejercicio. De ahí la función formativa y ejemplarizante de la poesía épica desde los griegos hasta las canciones de gesta medievales; de ahí asimismo el desinterés que ella muestra por el asunto plebeyo, al igual que sucede en la otra gran poesía de la nobleza europea, la cortesano-caballeresca. De ahí, en fin, el gusto por la historiografía de los *exempla virtutis* en los ambientes de la aristocracia, como prueba la extraordinaria aceptación de un Valerio Máximo en la edad media, el

occidente, ha sido un *topos* de la *alta* cultura: la *areté/virtus* del héroe representa el paradigma de la aristocracia desde los modelos arcaicos, violentos, patriarcales de Homero, que siguieron vigentes, paradójicamente, por medio de la *paideia*, en la educación del ciudadano (libre, varón, etc.) durante el mundo clásico, hasta la nobleza del Antiguo Régimen. Como un nuevo *avatar* de los mismos tipos, reaparece la "ejemplaridad" de los emblemas heroicos en la religión civil que fuera instituida por las revoluciones, tanto por la burguesía como por el socialismo real. Las figuras del "soldado" y del "trabajador" (Jünger), el *homo virus* (mezcla de *vir* y depredador de su entorno humano y natural), son los prototipos de la educación dirigida a un círculo ampliado de ciudadanos –a quienes se les concede una "conciencia de clase" mimetizada de sus rivales, como aspirantes o nuevos detentadores del poder- en el universo simbólico de la modernización, a través de los medios de masas.

Es cierto que la cultura occidental ha propuesto otros paradigmas y *virtudes* mixtas, entre lo público y lo doméstico, gracias a la literatura de "costumbres" (*mores*: la comedia nueva, de Menandro a Lope de Vega y Shakespeare; la comedida comedia sentimental) o los distintos géneros del *romance*. Se ocupa de narrar el mundo de la vida privada, a diferencia de la publicidad representativa del poder y la violencia. Pero esa figura doméstica del patriarca gobernando su propia casa, convertida después en imagen del burgués acomodado, capaz de compasión con los amigos o el propio linaje y de crueldad con los enemigos, es tácitamente ligada a la del *virus* público por el caudal de la tradición[20]. Ligeramente reformuladas, volvemos a encontrar esas virtudes cívico-

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

---

renacimiento y barroco" VICTOR ALONSO TRONCOSO, "Otto Brunner, en español, y los estudios clásicos (y II)", *Gerión*, 12 (1994), 11-44 (16-22).

[20] "En verdad que el adivino arcadio se fabricó por necesidad, según Heródoto, un pie de madera al estar privado del suyo propio. Pero un hermano que pelea con su hermano y se hace con un compañero extraño de la plaza o de la palestra no parece que haga otra cosa que cortar voluntariamente un miembro de carne que le es natural, para adaptar y ajustarse uno ajeno. Pues la propia necesidad que busca amistad y compañía enseña a honrar, cuidar y conservar a los consanguíneos, en la idea de que no podemos ni somos capaces por naturaleza de vivir sin amigos, sin relaciones y solitarios. Por lo cual Menandro dice con razón: No entre los compañeros de bebida y de placer de cada día, buscamos en quien confiar los asuntos de nuestra vida, padre". Y continúa: "Cualquiera piensa haber encontrado un bien nada superfluo en la sombra de un amigo. Pues sombras son realmente la mayor parte de las amistades, imitaciones e imágenes de aquélla amistad primera que la naturaleza ha infundido en los hijos hacia sus padres, en los hermanos hacia sus hermanos; y quien no venera ni honra a aquélla ¿puede acaso dar alguna prenda de su buena voluntad a los ajenos? ¿O qué clase de hombre es el que al compañero en saludos y cartas llama hermano y no cree que deba caminar con su hermano ni siquiera por el mismo camino? Pues como es de locos adornar la estatua del hermano pero

domésticas a través de la herencia europea de Plutarco[21] en el Renacimiento, los numerosos manuales de buenas costumbres que espigan las obras clásicas y la Biblia[22], pasando por los diversos géneros del didactismo ilustrado (fábulas, teatro *reglado*, comedia sentimental), hasta alcanzar el "roman à thèse" durante el s. XIX [23].

Así pues, parte de nuestra investigación consiste en un examen crítico de unos y otros paradigmas, que configuran la *res* de la tradición y construyen un imaginario convencional, casi atemporal, para consumo de las élites dominadoras, sin afectar más que en pequeño grado a la forma interna. La estilización del mundo narrado con arreglo a un *sermo sublimis* o una expresión limitada de los afectos no permite el aprendizaje de *otras voces* ni un diálogo que se haga cargo de otra realidad.

Ante tal panorama, habrá que reconocer lo difícil que resultaba determinar, a través de la interpretación de los evangelios, una estructura *distinta* de aprendizaje en la persona

---

golpear y maltratar su cuerpo, del mismo modo venerar y honrar su nombre en otros pero odiarle y huirle es propio de quien no está en su sano juicio ni ha comprendido jamás en su mente que la naturaleza es lo más santo y grande de las cosas sagradas" PLUTARCO, *Obras Morales y de Costumbres* (*Moralia*), VII, ed. de ROSA AGUILAR, 13 vols., Madrid, Gredos, 1995, 164-165. Tal sería la fuente (neo)clásica de la "comedia sentimental", desde fines del s. XVIII, vid. JOAQUÍN J. MARTÍNEZ, "La comedia sentimental: Género y congéneres", *AnMal*, 14, 1 (1991), 103-128; YVONNE FUENTES ROGER, *El triángulo sentimental en el drama del dieciocho: Inglaterra, Francia, España*, Kassel, Reichenberger, 1999.

[21] Aunque muy influyente en la Antigüedad tardía, sólo fueron recuperadas sus obras en el Renacimiento, a través de la transmisión bizantina. Fue entonces cuando tuvieron mayor efecto las *moralia*, primero en edic. latina completa, después ediciones separadas (p.ej. los *Apotegma* de Erasmo), en lat. o en lengua vulgar, finalmente la traducción antológica de DIEGO GRACIÁN, discípulo de JUAN LUIS VIVES, vid. ALICIA MORALES ORTIZ, *Plutarco en España: Traducciones de* Moralia *en el s. XVI*, Murcia, Univ., 2000, http://interclassica.um.es/investigacion/monografias/plutarco_en_espana_traducciones_de_i_moralia_i_en_el_siglo_xvi. Un reciente simposio ofrece un panorama sobre la influencia de PLUTARCO en la *paideia* clásica, especialmente S. SÄID, "Poésie et éducation chez Plutarque ou Comment convertir la poésie en introduction a la philosophie", en AA. VV., *Plutarc a la seva época: paideia i societat* (*Actas del VIII Simposio de la Sociedad Española de Plutarquistas*), Málaga, Clásicas, 2005.

[22] Vid. a manera de *exempla*, por el enorme influjo que han tenido en la cultura europea, BALTASAR DE CASTIGLIONE, *El cortesano* (*Il Cortegiano*, 1513-18), trad. de BOSCÁN, Madrid, Espasa-Calpe, 1972. Su cortesanía es más estilizada que la moral autocentrada del *príncipe*, *more* Maquiavelo, pero igualmente fundada en la estrategia de guardar el decoro y conservar su estatus: "consideri ben che cosa è quella che egli fa o dice e 'l loco dove la fa, in presenzia di cui, a che tempo, la causa perché la fa, la età sua, la professione, il fine dove tende e i mezzi che a quello condur lo possono; e cosí con queste avvertenzie s'accommodi discretamente a tutto quello che fare o dir vole" ibid., II, 7. ERASMO, *Manual del caballero cristiano* (*Enchiridion*); FRAY LUIS DE LEÓN, *La perfecta casada*, etc.

[23] Vid. un buen estudio sobre los paralelos ideológicos del *Bildungsroman*, SUSAN RUBIN SULEIMAN, *Authoritarian Fictions: The Ideological Novel As a Literary Genre*, Nueva York, Columbia UP, 1983, esp. "The Structure of Apprenticeship", 63-100. En España son conocidas como "novelas de tesis" las primeras obras de BENITO PÉREZ GALDÓS y, en aplicación de su doctrina naturalista, EMILIA PARDO BAZÁN. La versión conservadora de la novela ideológica la encontramos en el costumbrismo *plano* de novelistas menores.

de Jesús. Incluso fue preferible que no pudiéramos atraparlo dentro del cerco de un personaje plano, durante dos mil años. De hecho, las lecturas sobre el aprendizaje en la mayor parte de la tradición, como veremos al inicio de la Tercera Parte, se han centrado en la figura de los Doce apóstoles, el origen de su autoridad y su transmisión por medio de una *catena*, aunque durante el primer milenio la presidencia de la asamblea era elegida por sus miembros. Ni que decir tiene que tal perspectiva ha excluido a muchos (tanto a las mujeres del Evangelio como a la muchedumbre) de alguna participación visible en un proceso histórico de aprendizaje por el Espíritu. Analizaré hasta qué punto estaba inscrita en el texto de Marcos y en qué consistía el protagonismo de los *aprendices.* Sobre todo, me dejaré sorprender por la emergencia de muchos sentidos que se habían desarrollado, precisamente, en las mujeres y en la muchedumbre, en relación interpersonal con Jesús.

Los tratados contemporáneos acerca de la audiencia activa, que el texto demanda como una esponja el agua, gracias a sus estructuras porosas, conciben un *aprendizaje de la forma* interna (es decir, la forma del contenido). Algunas teorías de la narración, cuando han pretendido dar cuenta de la actividad interpretativa, se han centrado casi exclusivamente en la adquisición de nuevos saberes para aumentar la competencia enciclopédica del lector. No obstante, el análisis *dialógico* del relato ha disuelto por igual el espectro del didactismo clásico y lo que hubiera de simulacro en el formalismo[24].

A diferencia del "constructivismo radical", en el arte como en la teoría de sistemas, que elude el trabajo de interpretar[25], en esta tesis vamos a comenzar interpretando la

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[24] El didactismo es la característica de una doctrina poética según la cual el contenido moral o filosófico que transmita la obra es puesto del lado de su utilidad, mientras que el placer resultante de la forma está condenado a ser inútil. La doctrina del arte por el arte reproduce tal esquema desde el otro lado, sin apenas variación: el arte es inútil porque consiste, únicamente, en una construcción/contemplación de la forma. Vid. JOAQUÍN J. MARTÍNEZ, "La muerte de Narciso o el símbolo fatal de la autoconciencia: Ovidio, Schlegel, Valéry, Lezama", *Canelobre*, 25-26 (1993), 109-116; REMEDIOS MATAIX, *La escritura de lo posible: El sistema poético de José Lezama Lima*, Alicante, Bib. virtual Miguel de Cervantes, 2000.

[25] Las vanguardias pretendieron superar tanto el arte doctrinal (cuya última versión fue el realismo socialista), como el narcisismo autocentrado del arte puro (en la especie de la poesía simbolista), por cuanto proponían un paradigma nuevo: el constructivismo. La realidad es construida por el arte. No hay que preocuparse por aprender nada de la obra, sino por la creación de mundos en cada acto humano: todo es arte, toda obra puede ser reciclada y cualquier objeto puede ser obra (*humor objetivo*), los museos pueden ser recreados, igual que la naturaleza, exactamente igual que la sociedad. La imagen es atractiva pero terriblemente engañosa, desde el momento que evita reconocer el valor de la relación interpersonal para cualquier creación, así como la autonomía del mundo físico respecto de la cultura, y viceversa.
Vid. CALVIN TOMKINS, *Duchamp*, Barcelona, Anagrama, 1996; PETER BÜRGER, *Theorie der Avantgarde*, Frankfurt, Suhrkamp, 1974; PEDRO AULLÓN DE HARO, *La modernidad poética, la vanguardia y el creacionismo*, ed. de JAVIER PÉREZ BAZO, Málaga, Univ., 2000; P. AULLÓN, "Teoría general de la Vanguardia" en J. PÉREZ BAZO (coord.), *La vanguardia en España: Arte y literatura*, Toulouse, CERIC,

peculiar eficacia de la memoria para transformar la cultura. El evangelio de Marcos comienza por romper el decoro del canon clásico, gracias a la irrupción del *sermo humilis*, es decir, aquellas voces antes correspondientes a la gente de estatus inmoral [26]. La representación de una pluralidad dialógica de voces, donde son cada vez más abundantes las expresiones de las mujeres y de las personas pobres o vulnerables, no es un pretexto para el relativismo, sino una oportunidad para la comprensión más profunda de la realidad, por cuanto somos *palabra*.

No estamos determinados por el sistema de la lengua, como pretendía el estructuralismo, sino que somos capaces de recrear la cultura y cambiar nuestras relaciones, en la medida que desarrollemos, también, la capacidad de *escucha*. Además de niños y adolescentes, también los adultos nos configuramos por medio de una interiorización del *diálogo social*, como explica el constructivismo (social) en psicología. La forma interna del diálogo que configura al ser humano se realiza plenamente con el Misterio hecho palabra de carne, entre la gratuidad y la gratitud, la libertad y el clamor, la comprensión y la perplejidad, la rebeldía y la espera. Analizar críticamente la construcción de la persona por medio del aprendizaje narrado es el objetivo de la primera parte de nuestra investigación. Luego, durante el estudio del evangelio de Marcos, la teoría tendrá que refrendarse en la práctica.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Investigación sobre el aprendizaje de Jesús: un paradigma abierto

El centro vital de la investigación consiste en sacar a la luz una realidad que había permanecido oculta en los propios textos, a través de los cuales tenemos acceso a esa persona, como otros signos nos acercan a otras personas. El aprendizaje de Jesús es un misterio sin resolver y atañe profundamente al Misterio último con el que deseamos dialogar [27]. Los evangelios pueden ser interpelados directamente. Hemos seleccionado el

---

1998, 31-52; GUILLERMO CARNERO, "Primitivismo, sensacionismo y abstracción como actitudes de ruptura cultural en la literatura y el arte de las vanguardias", en id., *Las armas abisinias: Ensayos sobre literatura y arte del s. XX*, Barcelona, Anthropos, 1989, 84-111; *Salvador Dalí y otros estudios sobre arte y vanguardia*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2007.

[26] ERICH AUERBACH estudió ese hecho hace ya más de sesenta años.

[27] Vid. la estupenda síntesis y la propuesta de una "cristología histórica" por ELISABETH A. JOHNSON, "The Word was Made Flesh and Dwelt Among Us. Jesus Research and Christian Faith", en DORIS DONNELLY

relato de Marcos, porque ha servido de estructura a los demás sinópticos (Mateo y Lucas), y, además, por ser anterior a Juan. Pero podríamos continuar por cualquiera de ellos, puesto que cada uno daría acceso a facetas distintas de la misma persona[28]. No dejaremos

---

(ed.), *Jesus. A Colloquium in the Holy Land*, Nueva York, Continuum, 2001, 146-166 (trad. española de XABIER PIKAZA, *Jesús: Un coloquio en Tierra Santa*, Estella, Verbo Divino, 2004, de la que no disponíamos circunstancialmente). Comienza por reconocer que la imagen de Jesús en la memoria colectiva es fundamental para que la confesión cristiana no sea reducida a una "cifra" o una proyección. Después, revisa los cambios que se han producido en esa imagen como resultado de la investigación sobre el Jesús histórico. Da cuenta de las diversas propuestas que se han ofrecido a la audiencia pública: Jesús el judío (GEZA VERMES), un judío marginal (MEIER), un profeta de la restauración de Israel (SANDERS), un líder espiritual, sanador compasivo y sabio subversivo (MARCUS BORG), un campesino medirráneo judío (CROSSAN), un profeta escatológico del reino de Dios (SCHILLEBEECKX, MEIER). "Still, taken singly or together, these depictions encapsulate an awareness of the figure at the origins of Christianity different from that of the doctrinal Christ of traditional piety. This is not to say that these images are opposed to doctrine, but they do give rise to a different appreciation. Obviously, the images emerging from contemporary studies do not exhaust the reality of the actual Jesus who lived. But I would argue that given the critical tools being utilized, this changed imagination arguably approximates aspects of the first disciples' memory of Jesus more closely than the church's memory image has done for many generations […] Intellectual dualism that prizes spirit over matter, body over soul, and thus pure divinity over enfleshed humanity is one contributing factor. A competitive model of God's relation to the world whereby the infinitely powerful One overwhelms the puny integrity of the creature is another. A political power structure that privileges an elite group over the grubby masses, absorbing Christ into the glorified image of the ruling emperor is yet another. It may also be the case that we are so little at home in our own skins that the idea of God's truly entering into our earthy condition becomes seriously unimaginable […] Precisely here, Jesus research refreshes the imagination of the church about the genuine humanity of the eschatological prophet from Nazareth. Fed by Jesus research, a clearer grasp of Jesus' historical humanity now provides Christology with a new yet ancient starting point […] And here is the key point. Jesus research affects the imagination of faith about the true humanity of the Word made flesh not be generalizing but by *particularizing*. Jesus of Nazareth is not a generic human being but a specific one […]

Even a few such details change the imagination and feed the rediscovery of the "truly historical human" dimension of christological belief. It becomes harder to maintain a "Superman" model of Jesus' life: mild-mannered worker in wood and stone on the outside, with secret, souped-up powers on the divine inside, as if his mind and will were not utterly affected by his finite, social location in history […] While it may be easy to admit that Jesus' body was real flesh that could experience pleasure and pain, and while it may even be admissible that he thought and spoke in Jewish categories, resistance to the impact of Jesus research often draws a line in the sand over Jesus' own self-consciousness" ibid. 151-152.

¿Tuvo Jesús una conciencia divina? "Did Jesus know he was God? Rahner concludes: yes and no. Yes at the subjective pole of self-awareness where we intuitively grasp who we are. No at the objective pole of self-awareness where we define ourselves in concrete terms. To put the question another way: Did this first-century Jewish man think he was Yahweh? Of course not. The very parameters of the faith in which he worship forbad such a self-definition. In later years Christians would have to develop the very concept of God into Trinitarian terms in order to make this identification", ibid. 154. En la tercera parte analizaremos el modo en que Jesús demuestra tener un *autoconcepto* que los evangelios pretenden reconstruir, comenzando por Marcos: ser Hijo de Dios. Pero esa identidad reconocida lo es desde una conciencia humana, capaz de aprendizaje, no desde una autoconciencia divina de la que no tenemos idea. Lo que Jesús nos ha revelado no es la "conciencia de Dios", sino la forma divina de existir: el amor de la persona libremente entregada para redimir a la humanidad sirviendo a los que sufren iniquidad, para su liberación. El Misterio sigue siendo Misterio, pero nos ha revelado el modo de participar en su ser-amor.

[28] JOSEPH RATZINGER (BENEDICTO XVI), *Jesús de Nazaret*, I. *Desde el Bautismo hasta la transfiguración*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2007, ha asumido la investigación moderna sobre el Jesús de la historia. "[…] Este libro no está escrito en contra de la exégesis moderna, sino con sumo agradecimiento por lo

de interrogar a otras fuentes de la tradición sobre Jesús, que no son incluidas en el canon: el evangelio de Tomás, los apócrifos judeocristianos (el evangelio de los Hebreos), la biblioteca de Nag-Hammadi; así como los escritores sub-canónicos del s II (Ireneo, Clemente romano, Clemente de Alejandría, Justino, Papías, Hegesipo), que se hicieron cargo de numerosos dichos de Jesús o que ofrecieron interpretaciones sorprendentes. Veremos el resultado.

En el evangelio de Marcos, el uso de la ironía para derribar los prejuicios fundados desde el poder político y religioso es más sutil que la generalización grotesca del carnaval –aunque toma figuras y formas de la tradición popular-, más fiel a la dignidad humana que el aprendizaje negativo de la picaresca –aunque se burla de la prosopopeya de los poderosos-, más profundo que una ironía universal en trance de deslizarse hacia el nihilismo –aunque pone radicalmente en cuestión el orden aparente del universo construido por la injusticia. La densidad del mundo social a través del cual se representa el camino de Jesús es tanto mayor cuanto más significativas son sus relaciones interpersonales. De hecho, el encuentro con Jesús afecta a ambas partes: al héroe del relato y a los "otros" protagonistas.

El modo de nuestra investigación no consiste en oponer una antítesis a otra u otras tesis, sino en descubrir/*mostrar,* de muchas maneras, una realidad que el texto del Evangelio no había dejado de comunicar a sus lectores/as. Sin embargo, la oportunidad de hacerla explícita en todos sus términos era dificultada por estereotipos –en muy diverso y hasta opuesto sentido- acerca de la vida de Jesús, sobre el proceso existencial e histórico de la vida humana y sobre la expresión del Misterio. Precisamente por eso, una parte crucial de nuestra investigación trata sobre la génesis del canon judeocristiano durante la

---

mucho que nos ha aportado y que nos aporta. Nos ha proporcionado una gran cantidad de material y conocimientos a través de los cuales la figura de Jesús se nos puede hacer presente con una vivacidad y profundidad que hace unas décadas no podíamos ni siquiera imaginar", ibid. 20. En este aspecto se sitúa, más o menos, sobre el mismo punto que la citada ELISABETH JOHNSON. Pero restringe su ensayo al ámbito de una cristología bíblica, es decir, a la consideración lo más fiel posible a los evangelios de la figura de Jesús.
Nuestra investigación se sitúa entre ambos razonamientos: los evangelios tienen que ser investigados como la primera fuente sobre el Jesús de la historia, cada uno en su especificidad. Sin embargo, tal constatación puede darnos una agradable sorpresa: la historia de Jesús en el relato de Marcos –que sirve de base a los otros dos sinópticos- es una historia de aprendizaje. Convendría continuar el estudio con el evangelio de Juan, quien ofrece un relato alternativo. Pero sólo es posible apuntar aquí alguna de sus líneas, como intentamos en la Tercera parte: "La pedagogía de Jesús en Marcos" (y en diversos apartados a lo largo de la tesis).

etapa del judaísmo postexílico, hasta el s. I: la *memoria de Jesús*. Otra parte se ocupa de explicar y comprender la formación y la recepción del canon (cultural, bíblico, occidental) a lo largo de estos dos mil años, a través de la *memoria sobre Jesús.*

Resulta especialmente llamativo que tanto la investigación del Jesús histórico como la filosofía de la conciencia, tanto la cristología dogmática como el método histórico-crítico, hayan ido dando pasos en una dialéctica circular sin centrarse en la humanidad que se comunica a través del relato de Marcos: la relación que constituye a la persona y que dejó su impronta en las tradiciones. El aprendizaje interpersonal de Jesús, para los creyentes, podría ser signo pleno de la Encarnación divina y parte significativa de la *anámnesis*. En la Historia de historias que ha dado lugar a nuestro mundo de la vida común, no sólo en Europa, sino en las demás regiones del planeta, la *forma interna* de la historia de Jesús ha sido paradigma latente de humanidad. No puede ser reducido a *antítesis* contra nadie y contra nada, aunque sea siempre susceptible de una interpretación mejor. Nos sigue convocando a la aceptación del Otro como un Tú inmanipulable, por amor.

Según recordaremos más adelante, nuestro acercamiento al texto de Marcos no es extrínseco. No pretendemos sonsacarle fragmentos con que construir otra figura a sus espaldas. La hermenéutica tiene que respetar la integridad del texto *como si fuera una persona*. De otra manera, no podría responder a nuestras preguntas (diría Gadamer): lo habríamos esclavizado a un propósito instrumental, impersonal. Puesto que se trata de un relato, el método de análisis será primordialmente narrativo o "narratológico".

Pero el acercamiento al texto/persona también nos permite descubrir/mostrar otra faceta del Misterio: está acostumbrado a dialogar. El relato de Marcos es un diálogo que contiene muchas voces en contraste social: evaluativo, afectivo, dramático. Por tanto, hemos de recurrir también a la teoría de la polifonía narrativa, a la que dedicamos el estudio de licenciatura ya aludido[29]. Además, la teoría de la acción comunicativa nos permitirá reconocer una disposición personal y unas actitudes sociales de Jesús mucho más razonables y próximas a las culturas modernas de lo admitido. La ironía puede servir al libre argumentar, en una esfera pública de comunicación, en lugar de para destruir

[29] JOAQUÍN J. MARTÍNEZ, *Del mito al diálogo: Bajtín y la teoría integral del discurso narrativo*, Alicante, Univ. de Alicante (Facultad de Filosofía y Letras), 1989.

cínicamente al otro humano. En esto, ciertamente, Sócrates y Jesús fueron parientes interétnicos.

Mi objetivo general, con trescientos años de por medio, es criticar la crítica, además de la tradición. Pero no puedo acomodarme a una ironía posmoderna acerca de todo, que ya fuera característica del romanticismo y arrastró a complacerse en la agonía. No estoy de vuelta de nada, aunque las grandes ideologías se han rasgado para mostrar mi/nuestra desnudez. Vuelvo a las preguntas del principio: ¿Puedo comenzar a re-construir la realidad desde el lugar cotidiano de la persona, sin encerrarme en la filosofía de la conciencia ni en el escepticismo contra la realidad, contra Dios o contra el ser humano? ¿Sobre qué fundamento?

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

PRIMERA PARTE. Teoría y crítica del aprendizaje narrado

I. Las formas transculturales del aprendizaje narrado

> No se puede sustituir la arquitectónica valorativa por un sistema de relaciones lógicas (subordinación) de los valores, interpretando los matices de la entonación sistemáticamente […] Así pues, el centro axiológico de la arquitectónica del acontecer de la visión estética no es el hombre como un contenido idéntico a sí mismo, sino como una realidad real amorosamente afirmada. Con esto la visión estética está lejos de abstraerse de todos los puntos de vista posibles sobre los valores, y tampoco borra la frontera entre el bien y el mal, entre la belleza y la fealdad, entre la verdad y la mentira[30].

i. Las antinomias del sentido común

Veamos cómo puede ese breve texto de factura popular, el "evangelio feo" del canon, pero raíz de muchas tradiciones, impulsarnos a desarrollar un aprendizaje que atañe a cualquier persona. Tendremos que comenzar por un discernimiento de las distintas formas con que es posible, en nuestras historias de vida, aprender a ser humanos.

Podemos hacer uso de un método aproximativo que ha servido al pensamiento teórico desde Platón y Aristóteles hasta Kant y Hegel: un intento de solución a las antinomias que la cultura actual deja insolubles, por falta de reflexividad.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

La relación interpersonal que	***parece* antinómica, se sirve de:**
la ciencia	y la imaginación
la actuación de narraciones	y su interpretación
la capacidad de hablar	la capacidad de escuchar
la ficción de un futuro viable	y la anticipación de una realidad última
las formas en que el lenguaje religioso puede iluminar el mundo compartido	y la razón terapéutica puede sanar la fe (auto)látrica
Retórica	Fantasía
Maravilla	Mística

[30] MIJAIL M. BAJTIN, "Hacia una filosofía del acto ético" en id., *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores y otros escritos*, Barcelona, Anthropos, 1997, 7-81 (69).

Ideología	Crítica
Realismo	Utopía
Memoria	Historia
Apocalipsis	Romance
Revolución	Reforma
Corrección	Metanoia (cambio interior)
Imitar	Ser singular
Naturaleza	Cultura
Sexo	Género
Escritura	Oralidad
Literatura	Vida
Educación	Experiencia
Ascesis	Estética
Arte sagrado	Arte sublime
Canonicidad (belleza)	Extrañamiento (fealdad)
Dignidad	Gracia
Acción	Pasión
Predestinación	Fatalidad
Lo sagrado	Lo profano
Rito	Mito
Pueblo	Muchedumbre
Obediencia	Atención
Liderazgo	Carismas comunitarios
Autoridad	Servicio
Poder	Soberanía
Chamanismo	Religión
Secta	Iglesia
Persona-incomunicable	Persona-relación
Persona divina	Persona humana
Familia	Fraternidad
Cosmos	Sistema
Teoría	Práctica
Moral	Ética
Tradición	Libertad
Economía	Política
Sociedad	Comunidad
Pecado	Iniquidad
Justicia	Igualdad
Evergetismo	Solidaridad
Honor	Reconocimiento

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Milagro	Rehabilitación
Evangelio	Vida narrada
Eros	Agapé
Dios	Misterio

No basta con afirmar que algunos o todos los elementos de las antinomias son falsas, por medio de alguna lógica:

la dialéctica en su versión platónica, subordinante, o en su versión hegeliana, totalizadora;
el silogismo aristotélico, fundado en un axioma incontrovertible, o el juicio sintético a priori que Kant construye como un puente de plata entre empirismo y racionalismo.

Tenemos que investigar cada una de esas formas como medios de un aprendizaje que ha dejado memoria, porque se ha realizado en la historia. Los conceptos que hemos determinado en las culturas de nuestra época no son contrarios bipolares. Son tendencias dinámicas que van a dar a la mar, que es el *vivir* (parafraseando a Manrique). Si examinamos las antinomias aparentes, enseguida notamos que podrían combinarse de muy distintas maneras en muchas mentalidades: la teoría y la práctica con la cultura, la religión con la iglesia y la secta, etc. La pluralidad fue explicada a imagen de un mosaico, de modo estático, por el pensamiento posmoderno; lo cual permitía, al menos, evitar que construyéramos nuevas torres que sólo sirven para inventar batallas.

Pero esa diversidad en apariencia caótica puede ser comprendida con ayuda del diálogo, durante el camino, más allá de las oposiciones tópicas entre individuo y sociedad, sujeto y objeto, razón e irracionalismo, que han dejado de ser absolutas. La ciencia misma puede ser objeto de una metaciencia; la razón está necesitada de crítica a causa de un *ethos* irracional, cuando se niega a dialogar sobre su sentido ético, al servicio de las personas concretas, o acerca de su gratuidad mística, como un carisma al servicio de la comunidad. La sociedad es siempre de nuevo re-construida en las relaciones personales.

Durante el análisis comprobaremos que estas antinomias son de otro estilo. Ocurren en las relaciones sociales, sin romperlas. Pueden colaborar en el proceso de co-aprendizaje entre ambos interlocutores. Quien entra con un concepto puede llevarse consigo el otro. No son agua y fuego. Por el contrario, si uno se enturbia, el otro tampoco se deja comprender, a causa de una dialéctica que los deforma. He aquí algunos ejemplos:

La crítica se dirige a la ideología y no tendría sentido sin ella, a diferencia del bien sin el mal o del amor sin el odio. Pero la función de la crítica y la construcción de una ideología llegan a confundirse cuando la crítica se hace ideológica; es decir, cuando su negatividad

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

no es coyuntural, sino que está al servicio de una estrategia de poder, violencia o subordinación. Tanto el poder como la soberanía han recurrido a la ideología crítica contra sus enemigos: p.ej., Platón y Popper, el marxismo y el liberalismo, la teocracia y el cesaropapismo.

Es legítimo extrañarse de una estética o de una ascesis que no se conformen con valorar la elevación sublime de la persona sobre el dolor, en nombre de la idea moral o del amor, sino que pretendan establecer la resignación al sufrimiento como un elemento más del sistema. Algo similar podríamos decir de quienes descubren un placer en procar(se) dolor. De ambas maneras, instituyen una sociedad inhumana.

Si hubiera que disponer esos fragmentos simplemente enumerados en una escala dinámica, hacia un extremo tendería la mentalidad autoritaria, cuyos efectos se hacen notar todavía en la Ilustración totalizante y en los integrismos de las grandes religiones, de forma ruidosa y violenta, aunque minoritaria; hacia otro, el constructivismo radical, que pretende dominarnos silenciosamente. Es decir, aquellos modelos de realidad que lo dan todo por hecho; y aquellos otros que tratan la realidad en su conjunto como una materia prima de sistemas culturales (mercado, burocracia) cuando se hacen pasar por naturales (la mano invisible, el orden *científico*). Unos y otros coinciden en demasiados aspectos para que sea casual: la indiferencia respecto a la vida de la persona, de tantas personas; el supuesto de que la realidad sea un sistema cerrado (el cosmos o su *autopoesis*). Ambos extremos excluyen la novedad del diálogo y la posibilidad de renovar las tradiciones que les sirven de trasfondo. Aunque no podemos forzarlos a dialogar, sí cabe la posibilidad de reconocer, en medio del aparente caos, un proceso de aprendizaje libre y normativo a la vez.

Las formas de aprender nos sitúan en relación desde el principio hasta el final. Somos aprendices en común, a través de un proceso histórico y transcultural, cuyo fondo y forma es el amor que reconoce la presencia del Misterio en el otro ser humano. Sólo puede ser deseable para todos un mundo donde no haya amos ni esclavos; ni poder absoluto, ni soberanía de una parte sobre el todo. A esa realidad anticipada en una persona y en una comunidad llama Jesús el (con)reinado de Dios.

1. Valores existenciales en las narraciones

No es casual que hayamos evitado situar en esa tabla incompleta de sentidos comunes, pero imperfectos, aquellos valores que nos exigen una opción existencial: verdad o mentira, diálogo o monólogo/dialéctica, memoria u olvido, placer o dolor, bien o mal, vida o muerte, ser vivo o cosa, persona o mundo, violencia o resistencia/vulnerabilidad,

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

perdón o resentimiento, mística o doblez, amor u odio. Entre ambos términos no hay confusión posible. Sólo con enumerarlos ya se hace visible que la racionalización de lo sagrado mundano por los discursos de la ciencia, la ética y la estética modernas, no había puesto en cuestión un orden inmanente/trascendente a favor de la vida, que no está dado en la estructura del lenguaje, sino que se comunica en forma de experiencia, a través de las narraciones.

El así llamado pensamiento *posmetafísico* no se opone a la vida, excepto cuando se haya instituido como ideología, lo que sabemos por experiencia. Incluso en ese caso, pretende convencernos de que trabaja a favor de la vida de *algunos* (contra la vida de otros), como habían hecho las religiones. Más adelante hablaremos, con ayuda de la sociología y la filosofía social, acerca de cómo se ha caracterizado una secularización *mimética*, la cual concluye inevitablemente en eso que Habermas denomina la "secularización descarrilada". En todo caso, aquellas ideologías que pretendieron destruir ese trasfondo (¿óntico, metafísico, radicalmente humano?) en situaciones de crisis agravadas hasta el paroxismo colectivo, se han convertido en signo razonable de lo siniestro, tanto en la memoria todavía actual, como en la historia compartida por diversas culturas. Representan el aspecto negativo, inhibitorio, del aprendizaje histórico.

La argumentación acerca de la verdad y la falsedad (ciencia), de la rectitud o incorrección moral (ética y derecho) o del valor estético, deja latente una búsqueda común de sentido mucho más amplia. El terreno de la decisión personal (las opciones *trascendentales*) también se elabora en el diálogo; no en esferas especializadas del saber, sino en la vida cotidiana. Para distinguir entre amor y odio, la rivalidad mimética y la comunión mística, la persona vulnerable y el mundo impersonal, necesitamos haber vivido. El marco donde se transmite la experiencia en el trato a la persona con amor, el cuidado del ser vivo, la rehabilitación para hacer posible el perdón y la relación con el Misterio sin doblez es la pragmática de los rituales comunitarios donde actuamos/interpretamos reflexivamente una vida narrada (historias sagradas, dramas, confesiones, conversación íntima) y donde anunciamos el Evangelio. Lo cual no excluye la comicidad y el diálogo, como había ocurrido en la farsa de una solemnidad prescrita para silenciar a las víctimas.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

2. Mundo y persona

¿Por qué separar mundo y persona?[31] ¿No somos partes de un ecosistema? ¿No estaríamos reeditando, de esa manera, la dialéctica entre el yo y el objeto, el Todo que no se deja absorber por la subjetividad que desea, actúa, sabe? Ese modo de pensar fue satirizado por Marx en la figura de los héroes burgueses, Narcisos grandilocuentes y sentimentales, ajenos al sufrimiento de la masa, quienes se presentaban so capa de lo sublime para solicitar admiración. Pero también el científico Marx era un alienado incapaz de concebir el amor entre personas de distintas clases sociales. A pesar de su rocambolesca composición, los *Misterios de París* podrían estar más enraizados en la común humanidad que el *Manifiesto comunista*[32]. Marx y el capitalismo (Nietzsche, Malthus) coinciden en mecanizar el sacrificio de los débiles y de los vencidos bajo el disfraz del sistema: son ideologías que programan *realmente lo siniestro*.

Más allá de las formas que sostienen la vida cotidiana (los sentidos del mundo vital), la física cuántica ha roto el plano de la física de Newton, la cual fue utilizada como prueba cosmológica de la existencia divina, en lugar de Ptolomeo, al menos hasta 1755. Demuestra lo que las quejas de Job nos venían sugiriendo desde el s. IV a. C.: el orden del cosmos no es sagrado. No hay una ley natural de la retribución, porque no existe tal orden. El "juicio sintético a priori" sigue captando la estructura del mundo físico por medio de la matemática. Pero la inteligencia humana se ve obligada a tal extremo de tensión que cualquier analogía de la ley natural con la vida cotidiana se ha vuelto arbitraria, tanto como los códigos de pureza que habíamos fabricado bajo el pretexto de "lo natural". La estructura del cosmos ya no es imagen de la razón "natural" ni de lo razonable, la cual se sostiene sobre otras metáforas de lo cotidiano[33]. Tendremos que consentir en cuáles. Hans Küng habla de la música, como mucho antes hizo Platón. Jesús nos propone las parábolas.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

---

[31] Cf. la idealización de la mente medieval sobre el cosmos imbuido de divinidad, junto a sugerencias muy valiosas, en ROMANO GUARDINI, *Mundo y persona: Ensayos para una teoría cristiana del hombre* (Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen), Madrid, Encuentro, 2000 (1939). "Aquí se trata del hecho ontológico de que no puede darse una persona a solas […]. El hombre se halla esencialmente en diálogo. [...] La vida espiritual se realiza esencialmente en el lenguaje. El lenguaje no constituye un medio por el cual se comunican acontecimientos; [...] es el ámbito de sentido en el que todo hombre vive", ibid., 117.

[32] Con permiso de UMBERTO ECO, quien ha analizado la estructura ideológica del folletín, *El superhombre de masas: Retórica e ideología en la novela popular*, Barcelona, Lumen, 1995.

[33] Cf. perspectivas distintas al revisar la relación entre ciencia moderna (física, biología, teoría de la evolución) y la religión, que propone HANS KÜNG, *El principio distinto de todas las cosas: Ciencia y religión*, Madrid, Trotta, 2007, en tres partes: 1) "¿Una teoría unificada del Todo?", a la que es proclive el

Por ahora, basta reconocer que no podemos identificar al ser humano ni a Dios con la unidad del mundo, ni con su origen, ni aun siquiera con su teleología. ¿Ha creado una divinidad el cosmos para destruirlo a cada paso, como un héroe del mercado financiero que dilapida capitales en cada crisis de recesión y expansión, en aras de un mítico crecimiento *contra el desarrollo humano*? La persona divina no nos habla por medio de las catástrofes, ni por efecto de la selección natural, ni mucho menos por los desastres humanitarios o por la criba cultural del más fuerte. La sociedad no puede imitar el *cosmos*, sin traicionar a la

---

autor por inspiración hegeliana, aunque adopta la teoría de la ciencia de POPPER, para subrayar que también las grandes teorías científicas siguen sujetas a la prueba del error; 2) "¿Dios como principio?", donde encuentra correspondencia entre el modelo estándar de la física para explicar el origen del universo y la posibilidad de que los científicos "los científicos bien informados no entiendan el 'principio' de todas las cosas como un inicio arbitrario", ibid. 57. 3) "¿Creación del mundo o evolución?": "Si Dios existe, la pregunta central por el principio de todas las cosas, la pregunta de por qué existe algo y no nada, estaría contestada. Igualmente resuelta quedaría la pregunta marco por las constantes cósmicas que, desde el inicio mismo, determinan el desarrollo del Universo" ibid., 88. Así pues, KÜNG persiste en la tradicional argumentación de las pruebas sobre la existencia de Dios. Pero de esa manera le otorgamos un valor de símbolo material a la ciencia que no desea y que, por los motivos ya señalados, podría ser indeseable. 4) Por último revisa la investigación sobre la vida en el mundo y la biogénesis, que ha demostrado la identidad común entre los seres humanos y la vida animal. "*O bien el ser humano dice 'no'* al fundamento, soporte y meta originario del proceso de la evolución: entonces debe asumir el *sinsentido* de todo el proceso y la absoluta soledad del ser humano […] *O bien el ser humano dice 'sí'* al fundamento, soporte y meta originario: entonces no puede justificar el *sentido* básico de la totalidad del proceso y de su propia existencia a partir del proceso mismo, sino que ha de presuponerlo en actitud confiada" ibid. 145. El dilema así planteado no nos compromete, porque los científicos que niegan/ponen en duda tal fundamento pueden desarrollar una fe más recta que quienes aceptan el proceso de la evolución como una fuente de sentido. Lo que nos importa es la pregunta sobre la trascendencia, que se refiere específicamente al ser humano ante el Misterio.

La relación ciencia-teología ha sido meditada por otros autores poco antes aludidos, quienes conocieron la física cuántica, a diferencia de TEILHARD DE CHARDIN. La distinción en la teoría de la ciencia entre azar y necesidad (sistemas inmutables y siempre cambiantes, mutaciones y herencia, según JACQUES MONOD, *El azar y la necesidad: Estudios sobre la filosofía natural de la moderna biología*, Barcelona, Barral, 1971), indeterminismo y determinismo, es el tema central del ensayo de JUAN LUIS SEGUNDO, *¿Que mundo, qué hombre, qué Dios?*, 137ss. Son ejemplos del modo en que la teología puede reiniciar el diálogo con la ciencia, como también lo ha hecho PANNENBERG. Una de las claves para dialogar es clarificar el terreno del discernimiento teológico, como aconseja PANNENBERG, *Teología sistemática*, II, 73ss. Es preciso recoger las metáforas de las teorías científicas (por ejemplo, el indeterminismo, la irreversibilidad del tiempo y la totalidad del universo como sistema), para ponerlas en relación con los símbolos que se refieren a la creación. Pero esa relación no puede consistir en una mera transposición de la ciencia a la teología (*gnosis*), sino que podría ayudar a que el ser humano descubra la realidad de la acción divina en una dinámica de la naturaleza que, al mismo tiempo, trasciende los límites del mundo, como sugería RAHNER. PANNENBERG se refiere a la intrínseca apertura en cualquier sistema natural, físico, biológico o económico, hacia una mayor perfección.

Por mi parte, aunque admiro estos esfuerzos, me parece más oportuno señalar una analogía negativa: Dios no es semejante al mundo descrito por la física; y sólo podemos reconocerlo en el ser vivo a través de la persona (la conservación de la vida, el cuidado, etc.). Aunque tampoco tengo la intención de oponer Dios vs. el mundo (en su acepción englobante: la naturaleza junto cualquier forma de cultura o de religión), como hizo la teología dialéctica de KARL BARTH.

persona: p.ej. aquellos modelos naturalistas que tratan a las víctimas de la iniquidad global como un resto olvidable de la sagrada evolución[34]. La investigación analítica nos podría proporcionar los medios para sintetizar un átomo, el más simple (helio, hidrógeno), como hace centenares de miles de años conseguimos usar el fuego. Pero no podemos seguir quemando nuestro hogar por medio de una economía (anti)natural, que se complace en la destrucción de este planeta, ni arrojar al fuego la vida de un semejante. Razonemos.

La creación divina no se revela en el origen ni en la teleología, sino en la relación posible entre la criatura y el Creador, una vez que ha surgido de la libertad material (el azar y la necesidad) un ser con libertad espiritual y con "logos", quien puede transformar su animalidad en vida personal [35]. Ciertamente, el ser-persona podría haber evolucionado

---

[34] Según el citado JACQUES MONOD, "el único objetivo, el valor supremo, el "bien soberano" de la ética del conocimiento no es el bienestar de la humanidad, ni menos su poder temporal o su confort, ni tampoco el socrático "conócete a ti mismo", sino el conocimiento objetivo en sí mismo". Lo cual podría parecer ingenuo, si no fuera por la dureza inhumana, infrahumana, de tal objetividad. El ethos que han manifestado algunos biólogos enajenados (¿están razonando o exhibiendo su poder con sorna y crueldad?) no se somete al bienestar de la humanidad por el simple hecho de que la medicina, especialmente, está *perjudicando a la evolución natural*. Lo cual es un hecho: "La medicina, la cirugía, la higiene, la filantropía, la asistencia social, tienen como consecuencia hacer sobrevivir y procrear a una serie de individuos mal adaptados desde el punto de vista genético, a aquellos que la libre naturaleza habría eliminado o, en todo caso, excluido de la reproducción. Se quiera o no, la medicina cultiva la enfermedad. Hay una contradicción esencial entre el bienestar individual y el bien genético. La civilización, clemente con los genes defectuosos, provoca el surgimiento del mal biológico. Genéticamente, estamos pagando a muy alto precio el progreso médico y social", dice el biólogo JEAN ROSTAND. He ahí el rostro más repugnante de nuestra época: el aislamiento de la ciencia como un poder capitalizado que ignora el sufrimiento humano y se camufla bajo una metafísica nihilista.

[35] KARL RAHNER, "La unidad de espíritu y materia en la comprensión de la fe cristiana", *Ensayos de Teología*, VI, Madrid, Taurus, 181-209, es un intento logrado de superar la lógica del materialismo (dialéctico) desde la tradición cristiana, para revelar que la ciencia moderna "crece de estas raíces": la unidad de espíritu y materia, la historicidad. "Si el devenir no es retórica entonces la autosuperación operante y que deviene no puede suceder sino porque el ser absoluto es causa y fondo originario de ese automovimiento" 206, "lo cual no impide que se trate de *auto*trascendencia auténtica y activa" 209. "El hombre es la meta de todo devenir generativo. Esta proposición se encuentra ya en Tomás de Aquino (Suma contra gentiles II, 22)".

Antes que su sistematización filosófica, es más que visible su valor de Promesa en el relato de la Creación y en la dinámica de las parábolas del Reino, según los evangelios. El enunciado "cuánto más a vosotros" (hombres de poca fe) utiliza el recurso rabínico del *qal wahomer* para definir la gracia divina, al comparar a los hijos de Dios con las demás criaturas (Mt 6, 30); el fermento y la semilla de mostaza crece/hace crecer hasta dar cobijo a las demás criaturas (Mt 13, 31-33).

Esa dinámica no tiene una teleología, sino una (auto)trascendencia que se revela en Cristo y culmina por su mediación concreta e histórica. Así lo comunica Pablo al comparar con el mismo método exegético la creación de Adán con la nueva creación en Cristo para vida eterna (Rm 5, 12-19). El autor de Colosenses no hace más que integrar esa dinámica en un solo argumento: Jesucristo, alfa y omega, primogénito y pleroma de toda la Creación (Col 1, 15-20). Así pues, ya no cabe ignorar que la Creación tiene como base la Alianza y la elección divina y que se realiza en forma de Historia de Salvación, a través de la relación entre el ser humano y Dios, por en medio de etapas históricas de regresión y de separación, de las que Cristo nos ha rescatado con toda su persona. Sería una ofensa a los crucificados de la Historia suponer que la iniquidad es un hecho "natural", que reside en la naturaleza humana, en vez de explicar cómo es posible la libertad

desde los delfines o desde los paquidermos, en lugar de los primates, pero esa circunstancia sería inespecífica. Hans Küng, como Benedicto XVI, reconoce que la evolución no tiene una teleología implícita. Por lo que sería un error confundir el concepto de evolución con el progreso, como han hecho otros pensadores (Hegel, Comte, Whitehead, Teilhard de Chardin), en lo cual estoy de acuerdo. Queda pendiente concretar la siguiente afirmación: "Dios está en este universo y este universo está en Dios"[36]. Puedo descubrirlo por la fe, pero ¿de qué modo razonable podría explicarlo, sin recaer en una teodicea, sin enturbiar mi propio corazón con una legitimación del poder destructor y del mal físico *moralizado*? Algunos científicos de enorme fama y poder, que pretenden abolir la cultura para imponer la ley de la evolución, convierten el mal físico (p.ej. las víctimas del SIDA) en *su* mal moral; pero los téologos que han inventado una divinidad cruel, la cual obraría el mal a fuerza de bien, se transforman imperceptiblemente en *el retrato de Dorian Gray*. En tal sistema, el perdón es un apéndice decorativo.

Lo que nos cuentan las vidas narradas, comenzando por el Evangelio de Marcos, ha sido indirectamente refrendado por la física cuántica y por la teoría de la evolución. Ni la evolución ni el progreso técnico explican el desarrollo humano que ocurre gracias a la búsqueda común de la verdad, a través del diálogo y el amor a la vida, donde reconocemos cotidianamente una fuente misteriosa de sentido. La semejanza (heb. ṣélem צֶלֶם, Gn 1, 27; gr. *analogía* Platón, Aristóteles) de la persona divina hay que buscarla en la persona humana, aunque entre ambas haya una asimetría profunda y misteriosa, a causa del pecado (= la incomunicación con Dios), la cual se expresa por completo en el acontecimiento de la Pasión y la Resurrección. Aunque sea análoga a muchos signos, la Resurrección no tiene un "opuesto". La vida se opone a la muerte, pero la Resurrección está más allá de la iniquidad, en todas sus formas.

Así pues, la *imitación posible* de *la persona en la persona* pasa a través de un relato de aprendizaje logrado por la gratuidad de nuestro ser-con-otros, en su proximidad. El diálogo mediado humanamente con el Misterio no nos hace divinos, sino más y más

---

otorgada a la criatura a imagen del Creador por la gracia, en comunión con Cristo, y que toda la humanidad, a pesar de la gravedad del pecado (la incomunicación con Dios-a), está situada en el horizonte escatológico de una libertad plena, todavía no lograda, que ya participa de la existencia del Redentor.

[36] HANS KÜNG, *El principio distinto de todas las cosas*, 111.

humanos: más justos, más profundos, más comprensivos, más dispuestos, más amantes, hasta donde es posible, hasta Getsemaní o el Calvario. El más allá del ser, el querer y el saber, incluso del amar, sólo es posible para Dios-a: ser resucitado (ἠγέρθη Mc 16, 5), resucitar (ἀναστῆναι Mc 9, 9-10).

ii. De la "ciencia experiencial" al aprendizaje interpersonal

A pesar de lo que cabría imaginar, pocos de los comentarios patrísticos a los evangelios de la infancia y, específicamente, a los pasajes sobre la maduración de Jesús (Lc 2, 39-41.51-52), se habían hecho cargo de su desarrollo común a cualquier ser humano[37], al mismo tiempo que interpretaban el sentido de la opción de Dios por hacerse

[37] Vid. los comentarios a los evangelios recogidos en la *Catena aurea* por TOMÁS DE AQUINO (1265), de las que hay disponibles varias ediciones, *Catena aurea: Exposición de los cuatro evangelios*, 5 vols., Buenos Aires, Cursos de Cultura Católica, 1948, disponible en http://hjg.com.ar/catena/c0.html; ANGELICI GUARENTI (ed.), *Catena Aurea in Quatuor Evangelii*, 2 vols., Taurini, Marietti, 1953; JOHN HENRY NEWMAN (ed.), *Catena aurea*, Nueva York, Cossimo Classica, 2007, en publicación; disponible en línea www.ccel.org/aquinas/catena; www.hgj.com.ar/catena.
Entre los comentarios de la *Catena aurea* a Lc 2, 39-41, incluimos todos los que atañen a nuestro tema, para obtener una perspectiva sobre las opiniones dominantes:
"Podía haber nacido Jesús teniendo en cuanto al cuerpo una edad madura. Pero para que esto no pareciese fantástico, creció poco a poco, como dice el texto: "Y el Niño crecía y se fortificaba"", TEOFILACTO.
"Debe advertirse la distinta significación de estas palabras, porque Nuestro Señor Jesucristo en cuanto era niño (esto es, en cuanto se hallaba revestido del hábito de la humana fragilidad), debía crecer y fortificarse" BEDA.
"Si según algunos, la carne de Jesús se había transformado en la naturaleza divina, ¿cómo podía recibir incremento? El creer que puede crecer Aquel que no ha sido creado es una impiedad" SAN ATANASIO, De incarnat. Christi, contra Arianos, lib. 4
"Pero une el aumento del cuerpo al incremento de la sabiduría con toda oportunidad, cuando dice: "Y se fortificaba", esto es, en espíritu, porque según la edad del cuerpo, manifestaba la naturaleza divina su propia sabiduría" SAN CIRILO
"Si cuando era pequeño en edad hubiese demostrado su sabiduría, hubiera parecido prodigioso, por lo cual se manifestaba a sí mismo progresivamente según la edad, para llenar todo el mundo. Y no se dice que se fortificaba en su espíritu en el sentido de que recibía la sabiduría, porque ¿cómo puede decirse que después se perfecciona más lo que desde el principio es perfectísimo? De donde prosigue: "Lleno de sabiduría en verdad"" TEOFILACTO
""Porque la plenitud de la Divinidad habitaba corporalmente en El" (Col 2,9). Y la gracia porque a Jesucristo, hombre, le fue concedida la gran gracia de que desde que empezó a ser hombre fuese perfecto y fuese Dios, mucho más si consideramos que era Verbo de Dios y Dios mismo, y no necesitaba fortificarse, ni debía crecer. Todavía siendo niño, tenía la gracia de Dios, para que, como todas las cosas en El eran admirables, lo fuese también su niñez, y se cumpliese así la sabiduría de Dios" BEDA.
Es fácil comprobar que los axiomas teológicos, confundidos con los dogmas, no hacían fácil asumir el hecho narrado: Jesús crecía y se desarrollaba, primero, como un niño.
Otros comentarios a Lc 2, 51-52, concretamente de los padres capadocios, demuestran un discernimiento sorprendente. Por eso los citamos aparte, en el texto de la tesis. Pero destacamos este otro, porque su hermenéutica paradójica ha sido común en los cánones de los concilios y en el magisterio, sobre la base de la doble naturaleza:

humano *de ese modo*. Basilio de Cesarea subraya el compromiso con una familia pobre, que ha de subsistir por medio de su trabajo[38]:

> Obedeciendo desde su primera edad a sus padres, se sometió Jesús humilde y respetuosamente a todo trabajo corporal, porque, aunque eran honestos y justos, con todo, como pobres y sufriendo escasez hasta en lo necesario -como lo demuestra el pesebre venerado donde nació el Señor-, es claro que se procuraban lo necesario para la vida con el continuo sudor de sus cuerpos. Y bien, Jesús, que obedecía a sus padres -como dice la Sagrada Escritura-, tomaba parte en sus trabajos con entera sumisión[39].

Aunque su argumentación resulte compleja, la teología de Basilio sirvió para superar los limites de la ortodoxia *nicena*, tanto como para desmantelar la estrategia del arrianismo al servicio del imperio, de modo que pudiera establecerse, más tarde, la cristología de Calcedonia.

Por un lado, encontramos los excesos deshumanizadores del dogmatismo que cabe notar en Atanasio, hasta el punto de convertir en mera apariencia el hecho del crecimiento humano de Jesús. Lo único real sería la *apatheia* y la perfección divina que subyacen a la pasión y a la imperfección de la historia vivida. Basilio humaniza ese discurso, al mismo tiempo que asume sus virtudes.

Por el otro, Basilio se enfrenta con argumentos teológicos a quienes pretendían negar la igualdad entre las personas divinas, para simbolizar por medio de la religión una jerarquía imperial. No por ser engendrado el Hijo es menos eterno que el Padre, ni por proceder de ambos el Espíritu es inferior a aquéllos [40]. Además, Basilio reconoce que el

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

"¿Cómo, si es la verdadera sabiduría, puede crecer? ¿Ni cómo puede tampoco crecer en gracia Aquel que la da superabundante a los demás? Además, si ninguno se escandaliza cuando oye que el divino Verbo se ha humillado (sintiendo flaquezas indignas de Dios), sino que más bien se admira de su misericordia, ¿no será extraño el que se escandalice cuando oye decir que crece? Así como se ha humillado por nosotros, así también crece por nosotros, para que nosotros a la vez crezcamos en El, puesto que hemos caído por el pecado. Porque todo lo que se refiere a nosotros, el mismo Jesucristo lo ha tomado sobre sí con el fin de hacerlo mejor" TEOFILACTO. Sea como fuere, la herencia de Calcedonia permite que podamos explicar el aprendizaje de Jesús sin destruir el dogma.

[38] Vid. un estudio exhaustivo de las actitudes manifestadas por BASILIO DE CESAREA en su relación con los pobres, a través del análisis socio-retórico de las homilías dedicadas específicamente a su defensa, a partir de la investigación contextual (sociedad, espacio y ciudad, familia, personalidad, relaciones sociales, economía), FERNANDO RIVAS, *Defensor pauperum: Los pobres en Basilio de Cesarea*, Madrid, BAC, 2005, que fue su tesis doctoral.

[39] BASILIO, lib. relig., apud *Catena aurea* sobre Lc 2, 51-52.

[40] Vid. la Carta VIII, dirigida a los cesarienses, por su contenido cristológico (*Epistola VIII* en *PG* 32, 1886, 245-268); y el *Tratado sobre el Espíritu Santo*, por su pneumatología.
"Contra aquellos que ponen en nuestra boca que somos triteístas, déjenme responderles que nosotros confesamos un sólo Dios, no en número, sino en naturaleza (*fysis*) […] Cuando digo único (*mónos*) me

Misterio se ha revelado en la vida histórica (la *oikonomía*), de modo que la experiencia del *Logos* hecho carne (*ten mystikén epidemían*) es el cauce ofrecido a la humanidad para comprenderlo[41]. El camino místico es tanto más significativo cuanto consiste en haber participado de la condición humana. La libertad del Hijo respecto del Padre y su amor fraterno se expresan a través de su vulnerabilidad *contra* la esclavitud y la violencia [42], para rescatar a sus víctimas:

---

refiero a la esencia (*ousía*) santa e increada (*áktistos*) y a la sustancia (*hypostasis*) de Dios […] De tal modo entendemos que esas palabras son dichas de la naturaleza (*fysis*), "el único (*ho mónos*) que tiene inmortalidad" (1Tim 6, 16), "a Dios único sabio (*mono sofo Zeó*)" (Rm 16, 27); "nadie es bueno sino uno, Dios (*heis ho Zeós*)" (Mc 10, 18par.); pues aquí *heis* significa lo mismo que *mónos* [… otras citas: "quien despliega los cielos por sí mismo (*monos*)" Is 44, 24, Job 9, 8; "al Señor tu Dios honrarás y a Él sólo (*mono*) servirás" Mt 4, 10, Dt 6, 13LXX; "no hay otro Dios junto a mí" Dt 32, 39 LXX] En la Escritura "uno" (*heis*) y "único/exclusivamente" (*mónos*) no son predicados de Dios para señalar distinción respecto del Hijo y del Espíritu Santo, sino para exceptuar los dioses irreales, llamados así falsamente. Como por ejemplo, "el Señor sólo (*kyrios mónos*) les condujo, no hubo dioses extraños con Él" (Dt 32, 12LXX); y "entonces los hijos de Israel se deshicieron de los baales y de Astarté, y sirvieron al Señor en exclusiva (*kyrio mono*)" (1Sam 7, 4); y así san Pablo, "porque hay muchos dioses y muchos señores, pero para nosotros no hay sino un solo Dios, el Padre, de quien todo procede (*ex ou ta panta*) y un solo Señor, Jesucristo, por medio de quien todas las cosas existen (*di'ou ta panta*)" (1Cor 8, 5-6) […] ¿Por qué añadió la palabra 'Padre' e hizo mención de Cristo? Pablo, el vaso escogido, pensó, me imagino, que no era suficiente sólo con predicar que el Hijo es Dios y que el Espíritu Santo es Dios, lo cual había expresado con la frase "un Dios" [es decir, la *mia fysis*], sin expresar, por la aposición de "el Padre", a Aquél de quien procede todo (*ex ou ta panta*); y, por la mención del Señor, significar el Logos por medio del cual todo existe (*di'ou ta panta*). Más incluso, por el añadido de las palabras Jesús-Cristo, proclamar la Encarnación, establecer la Pasión y manifestar la Resurrección. Porque la palabra Jesucristo nos sugiere todas esas ideas. También por esa razón, antes de su pasión, nuestro Señor rechazó la designación de "Jesús-Cristo", y encargó a sus discípulos "que no dijesen a nadie que Él era Jesús, el Cristo" Mt 16, 20. Pues su intención era, después de completar la **economía**, después de su resurrección de entre los muertos y su ascensión al cielo, encomendarles la predicación sobre Él como Jesús, el Cristo. Tal es el sentido de las palabras "que ellos te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y a Jesucristo tu enviado" Jn 17, 3, y de nuevo "Creéis en Dios; creed también en mí" Jn 14, 1. De todas las maneras el Espíritu Santo afianza nuestro pensamiento para que no descartemos un sentido mientras avanzamos en el otro, atendiendo a la teología, pero descuidando la economía (*te theología proséjontes tes oikonomías katafronómen*), y así, por omisión, caigamos en la impiedad" Carta VIII, 3.

[41] "Él ha llamado carne y sangre toda su estancia mística" BASILIO DE CESAREA, Carta VIII (a los cesarienses en defensa de su retiro y acerca de la fe), 4, 24. Atribuida durante un tiempo a EVAGRIO PÓNTICO, sin embargo parece que la defensa de la fe nicena, aunque sorprenda en muchos puntos, es coherente con las actitudes posteriores de san Basilio.

[42] "Además, se dice por medio del sabio Salomón en los Proverbios: "me creó (ektisén me)" y Él es llamado "principio de caminos" (*arjé odōn* Pro 8, 22 LXX) de buenas noticias, quien nos conduce al reino de los cielos. No es en esencia (*ousía*) ni en sustancia (*hypostasis*) una criatura, pero fue *hecho* un camino *de acuerdo a la economía* […] ¿Qué dirían de más los heréticos acerca de Dios *insumiso* (aún no se ha sujetado al Padre 1Cor 15, 28) y acerca de su *ser hecho pecado por nosotros* (2Cor 5, 21)? […] Él se llama a sí mismo desnudo, cuando cualquiera de sus hermanos está desnudo. "Yo estaba desnudo", dice, "y tú me vestiste" Mt 25, 36; y cuando otro está en prisión, Él habla de sí mismo como preso, porque Él tomó sobre sí nuestros pecados y llevó nuestras enfermedades (Is 53, 4; Mt 8, 17). Ahora bien, una de nuestras debilidades es no estar sujetos, y Él carga con esto. De modo que todo lo que nos sucede para nuestro daño, Él lo hace suyo, toma sobre sí nuestros sufrimientos en su solidaridad con nosotros" Carta VIII, 8.

> Todo esto Él lo soportó a causa de su abundante filantropía por la criatura formada (*dia ten pollén autou peri to plasma filanthropían*), para que sea rescatada la oveja perdida y la salvada se le reúna (*hina to apololós próbaton anasódsetai kai to sothén katamíxe*), y, al hombre que bajó de Jerusalén a Jericó y cayó entre ladrones, a casa lo trajo sano y salvo, su patria (*eis ten oikeían hygiaínonta palin epanagáge patrída*) [43].

No es difícil percibir que Basilio está haciendo uso de un esquema de raigambre platónica con el fin de explicar el acontecimiento del Logos hecho carne: el *regressus* hacia el origen. Pero no se funda en la *mimesis* de un mito: la caída del alma desde el empíreo, sino en una historia de vida. Los evangelios narran una mediación en acto: la experiencia de Jesús con una serie de personas reales; la cual es hecha posible gracias a un proceso (¿de aprendizaje?) orientado a nuestra salvación: el hacerse humano de Dios.

Gregorio de Nisa, hermano menor de Basilio, fue capaz de integrar el tono de la literatura bíblica sapiencial con las categorías de la filosofía griega, gracias a una compresión *mística* –y, por tanto, dinámica- de la experiencia humana en obras *sui generis*, cuyo símbolo fundamental es el *camino*. La *Vida de Macrina* [44], aunque parezca una biografía como otras, trata de una mujer que no puede ser domesticada por los roles convencionalmente atribuidos, es decir, ni por el género pasivo, ni por la dialéctica hiperactiva que trastorna a sus hermanos (Basilio y Gregorio), gracias a una relación profunda con el Misterio, la cual se expresa antes y después de su muerte en la comunidad.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

δῆσαι βουλόμενος. Καὶ πάλιν ἑαυτὸν γυμνὸν ὀνομάζει, ἑνός τινος τῶν ἀδελφῶν γυμνητεύοντος. Γυμνὸς γάρ, φησὶν, ἤμην, καὶ περιεβάλετέ με. Καὶ ἄλλου ἐν φυλακῇ ὄντος, ἑαυτὸν ἔφη εἶναι τὸν καθειργμένον. Αὐτὸς γὰρ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἦρε, καὶ τὰς νόσους ἐβάστασε. Μία δὲ τῶν ἀσθενειῶν ἐστι καὶ ἡ ἀνυποταξία· καὶ ταύτην ἐβάστασε. Διὸ καὶ τὰ συμβαίνοντα ἡμῖν περιστατικὰ ἰδιοποιεῖται ὁ Κύριος, ἐκ τῆς πρὸς ἡμᾶς κοινωνίας τὰ ἡμέτερα πάθη ἀναδεχόμενος.

mascum curreret, Christi discipulos vincire volens. Et rursus seipsum nudum vocat, si unus aliquis ex fratribus nudus exstiterit. *Nudus enim*, inquit, *eram, et cooperuistis me* [73]. Item, cum alius in carcere versatur, seipsum inclusum esse dicit. Ipse enim peccata nostra tulit, et morbos portavit. Una autem ex infirmitatibus est quod subjecti non simus; et hanc portavit. Quapropter et res adversas, quæ nobis accidunt, proprias suas facit Dominus : ob eam quam nobiscum habet societatem, perpessiones nostras suscipiens.

[43] ibid., 5.

Τούτων δὲ πάντων ἠνέσχετο διὰ τὴν πολλὴν αὐτοῦ περὶ τὸ πλάσμα φιλανθρωπίαν, ἵνα τὸ ἀπολωλὸς πρόβατον ἀνασώσηται (68), καὶ τὸ σωθὲν καταμίξῃ, καὶ τὸν κατελθόντα ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ εἰς Ἰεριχὼ, καὶ διὰ τοῦτο περιπεσόντα λῃσταῖς, εἰς τὴν οἰκείαν ὑγιαίνοντα πάλιν ἐπαναγάγῃ πατρίδα. Ἢ καὶ τὴν φάτνην αὐτῷ

autem omnia sustinuit propter multam suam in opus suum benignitatem, ut perditam ovem recuperaret, et introduceret servatam, et eum,qui ab Jerosolymis Jerichunta descenderat, ob idque inciderat in latrones, ad propriam rursus patriam sanum incolumemque reduceret.An etiam præsepe

[44] Vid. GREGORIO DE NISA, *Vida de Macrina. Elogio de Basilio*, Madrid, Ciudad Nueva, 1995; *Vida de Moisés*, Salamanca, Sígueme, 1993.

La *Vida de Moisés* se convirtió en modelo de la *theiosis* ("divinización") en las iglesias orientales, por cuanto había extraido del Éxodo el relato de un ascenso místico, que se sitúa simbólicamente en el monte Sinaí o Horeb, para culminar por el encuentro con Dios inefable, a través de una progresiva renuncia (las "tinieblas") a los prejuicios culturales y a los presupuestos del sujeto. Sobre ese trasfondo son comprensibles los ecos de su comentario sobre la maduración de Jesús (Lc 2, 51-52):

> Además, los jóvenes todavía no tienen el discernimiento bien desarrollado -o sea la inteligencia- y necesitan que los conduzcan a un estado más perfecto los que tienen más edad -o lo que es lo mismo, que los lleven como de la mano a lo mejor aquellos que son más perfectos. Teniendo Jesús doce años obedece a sus padres para dar a conocer que todo el que se perfecciona por grados en la virtud, antes de llegar al término de su perfección debe abrazar para su utilidad la obediencia como medio de llegar al bien [45].

A partir de la pedagogía empleada por Clemente y Orígenes[46], el camino de perfección es interpretado por Gregorio niseno como un proceso espiritual. Sólo puede arrancar si los aprendices comienzan por tomar los signos con toda su seriedad, a lo que se refiere la actitud de obediencia (*hypakoé*). La *areté*/*virtus* que pueden adquirir en el camino ya no describe un rango social, sino la sabiduría del Maestro que se ha convertido

---

[45] GREGORIO NISENO, Cat. graec. Patr., apud *Catena aurea* sobre Lc 2, 51-52.

[46] Vid. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El pedagogo*, Madrid, Gredos, 1988. Representa el punto de encuentro de la filosofía judeo-alejandrina, la tradición platónica y el gnosticismo. Sus tres obras principales, con las que pretende presentar una enseñanza ordenada a la Iglesia, forman una escala: el *Protrepticus* es una introducción exhortatoria, dirigida a los paganos; el *Paedagogus* consiste en una serie de consejos para los iniciados en el cristianismo (recién bautizados); y los *Stromata* marcan un camino de perfección para los que quieren avanzar en la vida cristiana.
CLEMENTE, de otro modo que JUSTINO (*Apología* I, 20. 44. 46. 59. 60; II, 10. 13; *Diálogo con Trifón* 2-6), considera la Filosofía una *paideia/preparatio* del cristianismo: un don de Dios que por medio del Logos irradia luz sobre su imagen terrena. Elabora una correspondencia entre las funciones del Logos y su propia obra, establecida en tres momentos, tal como explica en el *Protrepticus*, 1: a semejanza del intrumento musical en manos de David, el armonioso instrumento de Dios es la Palabra. "¿Qué es lo que este intrumento, la Palabra de Dios, el Señor, la Nueva Canción, desea? Abrir los ojos del ciego, despejar los oídos del sordo y conducir al pecador o al equivocado a la rectitud, mostrar a Dios al enajenado, detener la corrupción, vencer la muerte, reconciliar al hijo desobediente con sus padres. El instrumento de Dios ama a la humanidad (*filánthropon*): el Señor tiene misericordia, educa (*paideuei*), exhorta (*protrepei*), instruye (νουθετεῖ), salva (σῴζει), guarda (*fylatei*)". De esa cita extraen los comentaristas el paralelismo con las tres partes de un supuesto programa: 1) Logos *Protrépticos* (exhorta); explicado en el *Protrepticus*, que se dirige a los gentiles, a manera de propaganda; 2) Logos *Paidagogos* (instruye), desarrollado en el *Paedagogus*, donde describe los pasos siguientes a la conversión; 3) Logos *Didáskalos* (enseña). El libro *Didáskalos* quizá se refiere a una obra perdida, o tal vez se trata de una obra parecida llamada los *Stromata*. En esta última obra, Clemente afirma que la *gnosis*, es decir, el conocimiento de lo divino, parte de la fe y lleva a la caridad; se diferencia de la sabiduría y es transmitida por tradición. Lo más interesante es que CLEMENTE considera a Jesús la persona histórica del Logos y, por tanto, esas tres fases ayudarían –aunque el autor no lo diga expresamente- a interpretar el relato del evangelio en dos sentidos: el aprendizaje de Jesús y su enseñanza.

él mismo en símbolo de la presencia divina. ¿Pone en duda esta lectura la divinidad de Jesús o sencillamente reconoce que su humanidad consiste en un proceso narrativo? La segunda opción parece más adecuada [47].

La imagen del camino místico para explicar la condición ***pasible*** del Logos a través de la historia de Jesús se convirtió en una constante de la espiritualidad cristiana a lo largo de dos mil años, como examinaremos con algún detalle cuando tratemos sobre la *imitación de Cristo* en su humanidad. Pero seguía limitada por un concepto antiguo de experiencia, no tan distinto del concepto moderno, el cual adolecía de un *déficit comunicativo*: tal experiencia sólo era valiosa por cuanto cumplía una ley [48]. La Ley de la Encarnación se

---

[47] El supuesto de una jerarquía traslaticia desde la *areté/virtus* convencional a las etapas del camino espiritual (ignorantes, psíquicos, espirituales) ha sometido el texto del evangelio a un molde externo, del cual Jesús discrepa abiertamente (cf. Mc 10, 41-45; 12, 38-40): la ambición de poder por medio del sistema religioso.

[48] Éste es lugar oportuno para hacer referencia a la *gnosis*, tanto en la pedagogía cristiana de CLEMENTE y ORÍGENES, como en las numerosas doctrinas gnósticas que hicieron uso de los evangelios como pretexto para construir un complejo sistema del universo: un mundo posible donde ellos eran los únicos elegidos, frente a la generalidad de los seres humanos.

La crítica de IRENEO DE LYON contra la "falsa gnosis" no se refiere al deseo de experiencia ni a la utilidad de la ciencia, sino a las formas de gnosis que no sirven al bien común ni comunican la salvación, siendo así que pretenden sentar una doctrina: "Además, afirmando que ellos deben experimentar todo tipo de acciones y conducta, a fin de pasar en una sola vida, en cuanto es posible, por todo el desarrollo necesario para llegar a la perfección, nadie los ve hacer algún esfuerzo por practicar las obras de virtud, ni trabajos pesados, ni actividades gloriosas o artísticas, o alguna cosa de las que todo mundo aprueba como buenas. Porque si en verdad necesitaran experimentar todo tipo de obras y acciones, primero tendrían que estudiar las artes y ciencias; las que se aprenden con esfuerzo, trabajo, meditación y perseverancia, como los distintos tipos de música, las matemáticas, la geometría, la astronomía, los diversos métodos de expresión, el arte de la medicina tanto por el conocimiento de las hierbas curativas como por remedios fabricados, la escultura en bronce o en mármol; u otros tipos de profesiones como la agricultura, la veterinaria, el pastoreo, la construcción, las diversas artesanías, las relacionadas con el mar, la gimnasia, la cacería, las artes marciales, el gobierno, por no enumerar todos los tipos de aprendizaje, que ellos, aun dedicando toda su vida, no alcanzarían a asimilar ni en una diezmilésima parte.

No se preocupan de aprender, y dicen tener que ejercitarse en todo tipo de obras, como pretexto para entregarse a los placeres y a toda clase de acciones lúbricas y licenciosas: ya están juzgados según su propia doctrina (Tt 3,11)", IRENEO, *Adversus haereses*, II, 32, 2.

El autor está a punto de formular un concepto claro del aprendizaje que podría ser imitado en la persona de Jesús, pero nunca termina de hacerlo: "Dicen tener el alma del mismo origen que Jesús, y que son semejantes a él, y muchas veces mejores; sin embargo nunca se les ve entregarse a las obras que él realizó para el bien y el progreso de los seres humanos, nada han hecho que se le parezca o que de algún modo se le pueda comparar. Sino que, si algo llevan a cabo, como antes mostramos, lo hacen por artes mágicas para seducir con engaños a los tontos. No producen ningún fruto que deje alguna utilidad a aquellos para los cuales dicen realizar milagros. Sino que se contentan con atraer a los adolescentes presentando ante sus ojos actos de ilusión y muchas apariencias que de inmediato se desvanecen, que no duran ni un instante: no reproducen en sí la imagen de Jesús, sino la de Simón el Mago. Añádase que el Señor resucitó al tercer día de entre los muertos, se mostró a los discípulos, y ante su vista fue elevado al cielo; en cambio ellos se mueren y no resucitan ni se muestran a nadie: también esto demuestra que no tienen un alma igual a la de Jesús" ibid. II, 32, 3.

La razón principal porque se abstiene de hacerlo es que la apologética cristiana, en sus debates contra el culto imperial y contra la gnosis, hizo uso de la filosofía griega: las categorías de la metafísica impiden concebir que Dios "cambie", ni aun siquiera que pueda y quiera hacerse humano hasta el punto de aprender con la

yuxtapone al principio de la absoluta diferencia entre Dios y sus criaturas. La "comunicación de idiomas" (gr. *antidosis idiomaton*; lat. *communicatio idiomatum*) entre dos naturalezas es concebida como un intercambio de predicados entre sujetos gramaticales. La "ciencia experiencial" de Cristo (un término tomista) acerca de la condición humana se convierte en camino para la divinización de la criatura que participa de sus actitudes, pero aún no se hacía perceptible –quizá con las excepciones ya señaladas, que la relación interpersonal y su comunidad tuvieran un sentido místico. Sin embargo, era algo intuitivamente perceptible desde la primera lectura de los evangelios, que las cartas paulinas no hacían más que reafirmar a través de su experiencia comunitaria: el aprendizaje del amor, el cual consiste en la relación.

El propio Tomás de Aquino, compilador de uno de los repertorios más famosos de glosas al hilo de los textos evangélicos, la *catena aurea*, hizo referencia a la maduración humana de Jesús en la *Suma Teológica*, III [49]. La cuestión 12 trata sobre "la ciencia adquirida o experiencial del alma de Cristo":

> La ciencia adquirida, como queda explicado (q.9 a.4), se pone en el alma de Cristo en conformidad con su entendimiento agente, a fin de que no resulte inútil su acción, con la que convierte los objetos en actualmente inteligibles; como también se establece en el alma de Cristo la ciencia inspirada o

---

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

experiencia humana, en su dimensión propia: "En esto difiere Dios del ser humano: Dios hace, el hombre es hecho. Y, por cierto, el que hace siempre es el mismo; en cambio aquel que es hecho debe recibir comienzo, adelanto y aumento hasta llegar a la madurez. Dios concede los beneficios, el ser humano los recibe. Dios es perfecto en todas las cosas, siempre es igual y semejante a sí mismo, porque todo él es luz, mente, substancia y fuente de todos los bienes; mientras que el ser humano recibe el ir aprovechando y creciendo hasta Dios […] Pues así como prometió que a quienes ahora produzcan fruto, daría más según los dones de su gracia, y no por un cambio del conocimiento -ya que el Señor sigue siendo el mismo y el Padre así también se revela-, de igual manera el único y mismo Señor, con su venida, concede a los últimos mayores dones de gracia que en el Antiguo Testamento […]". ibid., IV, 11, 2-3. En suma, se ve obligado a negar el proceso histórico, aunque había comenzado por afirmarlo. "Por su bondad hizo el bien a los seres humanos al crearlos libres a su semejanza; sin embargo, por su preciencia conoció la debilidad de los hombres y sus consecuencias; por su amor y poder triunfará sobre la naturaleza creada. Pues era necesario que primero apareciese la naturaleza, luego que fuera vencida, en seguida que lo mortal fuera absorbido en la inmortalidad y lo corruptible en la incorrupción (2 Cor 5,4; 1 Cor 15,53), para que el ser humano se convierta en imagen y semejanza de Dios, habiendo recibido el conocimiento del bien y del mal (Gén 3,5)" ibid., IV, 38. Pero no puede ser igual la pre-ciencia que la historia actual y la memoria común, a no ser que caigamos en un atroz predestinacionismo. La existencia de Jesús estaba abierta a muchas posibilidades: como dice Lucas, refiriéndose al Bautista, "todo el pueblo que le escuchó, incluso los recaudadores, reconocieron la justicia de Dios […], pero los fariseos y los letrados, al no aceptar su bautismo, frustraron el plan de Dios (τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ) sobre ellos" Lc 7, 29a.30.

[49] Vid. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, III, Madrid, BAC, vol. 5, 1988-1994, 155-159, donde se contienen las cuestiones sobre la Encarnación y sus consecuencias antropológicas, en concreto la quaestio 12 a que nos referimos.

> infusa para perfección del entendimiento posible. Pues así como el entendimiento posible es el medio por el que todas las cosas se hacen inteligibles, así también el entendimiento agente es el medio que, de hecho, las convierte en inteligibles, como se dice en el libro III De Anima [de Aristóteles]. Y por eso, de igual manera que, mediante la ciencia infusa, el alma de Cristo conoció todas las cosas respecto de las cuales el entendimiento posible está, de algún modo, en potencia, así también, mediante la ciencia adquirida, conoció todo lo que puede conocerse por la acción del entendimiento agente STh III q. 12, a. 2.

Parece ser que, a los ojos de Tomás, ciencia infusa / ciencia adquirida se necesitaban mutuamente. En realidad, tal modelo se aplica, con todas las distancias posibles, a la concepción actual del desarrollo evolutivo en cualquier ser humano, entre las capacidades innatas o universales y su construcción a través de la interacción social, de la que dependen en casi total medida. El ejemplo casi mítico del *enfant sauvage*, un niño abandonado en el desierto que sobrevive con enorme dificultad por su relación con otros animales, sólo confirma que no podría desarrollar por sí solo ninguna de sus capacidades específicamente humanas: el lenguaje, la habilidad técnica, la conciencia moral, el amor.

Sin embargo, Tomás demuestra ser incluso más innatista, hablando de Cristo:

> Existe un doble progreso en la ciencia. El primero, en cuanto a la esencia, a saber, conforme aumenta el mismo hábito. El segundo, en cuanto al efecto, si, por ejemplo, uno expone a los demás, mediante un mismo e igual hábito científico, primero lo más fácil, y luego lo más difícil y sutil.
>
> En este segundo sentido es claro que Cristo progresó en ciencia y en gracia, lo mismo que creció en edad, porque, a medida que crecía en edad, realizaba obras mayores, que revelaban una mayor sabiduría y gracia. Pero, en relación con el propio hábito científico, es evidente que el hábito de la ciencia infusa no aumentó en él, puesto que, ya desde el principio, tuvo plenamente toda la ciencia infusa. Y mucho menos pudo aumentar en él la ciencia bienaventurada. Y que la ciencia divina no puede aumentar, ya está dicho con anterioridad en la *Primera Parte* (q.l4 a. 15 ad 2) STh III q. 12, a. 3.

Acerca de la pregunta "¿Aprendió Cristo algo de los hombres?" es taxativo: no.

> En un género determinado, el primer motor no es movido en la línea de esa especie de movimiento, así como el principio de alteración no es alterado por otro. Ahora bien, Cristo ha sido constituido cabeza de la Iglesia, más aún, de todos los hombres, como antes se ha dicho (q.8 a.3), para que todos los hombres reciban por medio de él no sólo la gracia, sino también la doctrina de la verdad. Por eso dice él mismo en Jn 18,37: *Para esto he nacido, y para esto he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad.* Y por eso no fue conveniente a su dignidad ser instruido por alguno de los hombres q. 12, a. 4.

Ante esas posturas demasiado presas de su época –la teocracia medieval-, podríamos reconocer que la modernidad ha contribuido a esclarecer el sentido común y el concepto

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

que los cristianos tenemos de la condición humana. De hecho, el magisterio de la Iglesia Católica actual admite el símbolo de *Jesús aprendiz*, tanto en la infancia como en la edad adulta, aunque haga uso de una antropología griega (alma asumida por el Logos, etc.). A nosotros, en esta época, corresponde desarrollarlo con otros modelos:

> Esta alma humana que el Hijo de Dios asumió está dotada de un verdadero conocimiento humano. Como tal, éste no podía ser de por sí ilimitado: se desenvolvía en las condiciones históricas de su existencia en el espacio y en el tiempo. Por eso el Hijo de Dios, al hacerse hombre, quiso progresar "en sabiduría, en estatura y en gracia" (Lc 2,52) e igualmente adquirir aquello que en *la condición humana se adquiere de manera experimental* (ver Mc 6,38; 8,27; Jn 11,34). Eso [...] correspondía a la realidad de su anonadamiento voluntario en "la condición de esclavo" (Flp 2,7)" Catecismo de la Iglesia Católica, 472.

Las corrientes de investigación que etiquetamos dentro de la *Third Quest* han profundizado mucho el conocimiento del contexto sociohistorico y antropológico en que se insertó Jesús, además de hacer elucubraciones sobre su perfil psicológico. A todos esos aportes nos referiremos en los capítulos dedicados al análisis sobre el evangelio de Marcos; tanto a los méritos como a los límites de su extrinsecismo, por haber tomado los relatos evangélicos como pretexto para comprobar modelos extraidos del contexto, sin fijarse siquiera en nuevas posibilidades de sentido que pudieran obtenerse del texto.

Otra cuestión clave que el tema de esta tesis obliga a plantearse, ante las biografías que tanto éxito tuvieron a lo largo del s. XIX, especialmente su segunda mitad, por la pluma de Strauss[50] y de Renan[51], radica en los motivos subyacentes para que tales *Vidas* –como también otras muchas en la actualidad- ignorasen el proceso de aprendizaje en Jesús, más allá de su desarrollo infantil y del mundo en que se incultura[52], a través del judaísmo oficial[53] y, señaladamente, durante su discipulado con Juan Bautista[54].

---

[50] Vid. DAVID FRIEDRICH STRAUSS, *The Life of Jesus: Critically Examined*, 2 vols., trad. de MARIAN EVANS (GEORGE ELIOT), sobre la 4ª ed. alemana, Nueva York, Calvin Blanchard, 1860 (1835-36), disponible en www.books.google.com.

[51] Vid. ERNEST RENAN, *Vie de Jesús* (*Histoire des origines du Christianisme*, I), Paris, Michelle Lévy Frères, 1863[9], disponible en www.projectgutenberg.com.

[52] Cf. RENAN, "Enfance et jeunesse de Jésus. Ses premières impressions", "Éducation de Jésus" y "Ordre d'idées au sein duquel se développa Jésus", ibid., caps. 2-4. El autor se limita a contextualizar a Jesús en la cultura judía palestinense (formación en la lectura bíblica, visión primitiva del mundo), con muchos menos datos de los que cuenta la investigación actual. Por lo demás, los comentarios patrísticos sobre los primeros capítulos del evangelio de Lucas ya habían dado cuenta de la maduración de Jesús durante su infancia y juventud.

Sin embargo, RENAN insiste en un aspecto que resulta crucial para su teoría romántica sobre un Jesús "ingenuo": el desconocimiento del "mundo". Las siguientes citas corresponden al cap. 3 de su libro:

“Il n'est pas probable qu'il ait su le grec […] Ni directement ni indirectement, aucun élément de culture hellénique ne parvint donc jusqu'à Jésus. Il ne connut rien hors du judaïsme, son esprit conserva cette franche naïveté qu'affaiblit toujours une culture étendue et variée. Dans le sein même du judaïsme, il resta étranger à beaucoup d'efforts souvent parallèles aux siens […] Heureusement pour lui, il ne connut pas davantage la scolastique bizarre qui s'enseignait à Jérusalem et qui devait bientôt constituer le Talmud […] Qu'il n'eût aucune connaissance de l'état général du monde, c'est ce qui résulte de chaque trait de ses discours les plus authentiques […] Encore moins connut-il l'idée nouvelle, créée par la science grecque, base de toute philosophie et que la science moderne a hautement confirmée, l'exclusion des dieux capricieux auxquels la naïve croyance des vieux âges attribuait le gouvernement de l'univers […] Jésus ne différait en rien sur ce point de ses compatriotes. Il croyait au diable, qu'il envisageait comme une sorte de génie du mal, et il s'imaginait, avec tout le monde, que les maladies nerveuses étaient l'effet de démons, qui s'emparaient du patient et l'agitaient. Le merveilleux n'était pas pour lui l'exceptionnel; c'était l'état normal […]” Por último, subraya su rebeldía infantil y la ruptura con el linaje de sangre, para concluir describiendo un espíritu obsesivo, al igual que otros retratistas posteriores (SCHWEITZER, JASPERS, vid. infra): “Bientôt, dans sa hardie révolte contre la nature, il devait aller plus loin encore, et nous le verrons foulant aux pieds tout ce qui est de l'homme, le sang, l'amour, la patrie, ne garder d'âme et de cœur que pour l'idée qui se présentait à lui comme la forme absolue du bien et du vrai”. El cap. 4 se dedica a reconstruir las ideas del judaísmo en su época, hasta la memoria de Judas el Galileo, para tener un acceso hipotético a su mentalidad: “Jésus vécut à un de ces moments où la partie de la vie publique se joue avec franchise, où l'enjeu de l'activité humaine est poussé au centuple. Tout grand rôle, alors, entraîne la mort; car de tels mouvements supposent une liberté et une absence de mesures préventives qui ne peuvent aller sans de terribles contre-poids […] Jésus, dès qu'il eut une pensée, entra dans la brûlante atmosphère que créaient en Palestine les idées que nous venons d'exposer. Ces idées ne s'enseignaient à aucune école; mais elles étaient dans l'air, et son âme en fut de bonne heure pénétrée. Nos hésitations, nos doutes ne l'atteignirent jamais. Ce sommet de la montagne de Nazareth, où nul homme moderne ne peut s'asseoir sans un sentiment inquiet sur sa destinée, peut-être frivole, Jésus s'y est assis vingt fois sans un doute. Délivré de l'égoïsme, source de nos tristesses, qui nous fait rechercher avec âpreté un intérêt d'outre-tombe à la vertu, il ne pensa qu'à son œuvre, à sa race, a l'humanité. Ces montagnes, cette mer, ce ciel d'azur, ces hautes plaines à l'horizon, furent pour lui non la vision mélancolique d'une âme qui interroge la nature sur son sort, mais le symbole certain, l'ombre transparente d'un monde invisible et d'un ciel nouveau”. Lo imagina situado en medio de las luchas de los zelotes contra Roma. Concluye: “Jésus vivait et grandissait dans ce milieu enivrant. Dès son enfance, il fit presque annuellement le voyage de Jérusalem pour les fêtes […] Ces voyages, où la nation réunie se communiquait ses idées, et qui étaient presque toujours des foyers de grande agitation, mettaient Jésus en contact avec l'âme de son peuple, et sans doute lui inspiraient déjà une vive antipathie pour les défauts des représentants officiels du judaïsme. On veut que de bonne heure le désert ait été pour lui une autre école et qu'il y ait fait de longs séjours. Mais le Dieu qu'il trouvait là n'était pas le sien. C'était tout au plus le Dieu de Job, sévère et terrible, qui ne rend raison a personne. Parfois c'était Satan qui venait le tenter. Il retournait alors dans sa chère Galilée, et retrouvait son Père céleste, au milieu des vertes collines et des claires fontaines, parmi les troupes d'enfants et de femmes qui, l'âme joyeuse et le cantique des anges dans le cœur, attendaient le salut d'Israël”. Galilea es para RENAN, como lo era para la patrística y lo sigue siendo en cualquier lectura simbólica de los sinópticos, un espacio utópico.

[53] STRAUSS, ibid, 193ss., al reconstruir el episodio de la visita de Jesús al Templo en Lc 2, 51, corrige la mentalidad dogmática por haber considerado imposible que Jesús estuviese sentado entre doctores como aprendiz y, en general, el impedimento contra la posibilidad de su aprendizaje. En el parág. 43, “The intellectual development of Jesus”, rechaza la idea de que Jesús se formara escolarmente con un rabino y discute acerca de las características de su desarrollo, sin apoyar a quienes preferirían explicarlo de modo exclusivamente natural, hasta reducirlo a lo común. Subraya su formación profética, pero defiende la posibilidad de que fuera influenciado por el helenismo. Concluye que el genio de Jesús debió de nutrirse en muchas fuentes, pero “la levadura necesaria debió de obtenerla de lo más profundo de su propia mente”, 208.

En el caso de Strauss y de Renan, hemos de reconocer el trabajo que dedicaron a la lectura de los evangelios, aunque pretendieran sustituirlos con orgullo de colonizador europeo por sus modernas biografías. Sus límites venían dados por el énfasis de la teología liberal en la moralidad de Jesús: un Sermón del Monte que parece brotar de los principios de la razón natural, como antes habían brotado de la ciencia infusa y de la visión beatífica. Nos muestran el envés de la cristología dogmática: un Jesús movido por la voluntad santa de Kant. Así pues, el motivo de la ausencia puede ser epocal: el esfuerzo por convalidar a Jesús como un modelo moralizador, de una espiritualidad casi intangible, en virtud de un

---

Whatever amount of intellectual material may be collected, the spark by which genius kindles it, and fuses its various elements into a consistent whole, is neither easier to explain nor reduced in value. Thus it is with Jesus. Allow him to have exhausted the means of development which his age afforded: a comprehensive faculty of reception is with great men ever the reverse side of their powerful originality; allow him to have owed far more to Essenism and Alexandrianism, and whatever other schools and tendencies existed, than we, in our uncertainty, are in a condition to prove:— still for the reformation of a world these elements were all too little; the leaven necessary for this he must obtain from the depth of his own mind.‡

Sin embargo, considera que la relación con Juan Bautista, el Bautismo y las tentaciones son legendarios (cf. ibid., 209-273). Luego no hubo influjo posible, según STRAUSS.

[54] En el cap. 7, "Développement des idées de Jésus sur le royaume de Dieu", RENAN analiza la influencia que pudo tener Juan Bautista en su concepción del Reino de Dios, así como la manera peculiar en que las desarrolla Jesús:

"En somme, l'influence de Jean avait été plus fâcheuse qu'utile à Jésus. Elle fut un arrêt dans son développement; tout porte à croire qu'il avait, quand il descendit vers le Jourdain, des idées supérieures à celles de Jean, et que ce fut par une sorte de concession qu'il inclina un moment vers le baptisme. Peut-être si le baptiste, à l'autorité duquel il lui aurait été difficile de se soustraire, fût resté libre, n'eût-il pas su rejeter le joug des rites et des pratiques extérieures, et alors sans doute il fût resté un sectaire juif inconnu; car le monde n'eût pas abandonné des pratiques pour d'autres. C'est par l'attrait d'une religion dégagée de toute forme extérieure que le christianisme a séduit les âmes élevées. Le baptiste une fois emprisonné, son école fut fort amoindrie, et Jésus se trouva rendu à son propre mouvement. La seule chose qu'il dut à Jean, ce furent en quelque sorte des leçons de prédication et d'action populaire. Dès ce moment, en effet, il prêche avec beaucoup plus de force et s'impose à la foule avec autorité.

Il semble aussi que son séjour près de Jean, moins par l'action du baptiste que par la marche naturelle de sa propre pensée, mûrit beaucoup ses idées sur «le royaume du ciel.»".

Pero no entra en el análisis de su aprendizaje a través de la relación interpersonal con su entorno, sino en el modo de pensamiento de Jesús. Así pues, RENAN alcanza el techo que la crítica posterior y contemporánea a nosotros aún no han sobrepasado.

imaginario decimonónico y liberal sobre lo que era sagrado en la propia cultura de los autores.

Todavía les era imposible concebir en Jesús un aprendizaje interpersonal por medio de la experiencia de/con los otros: no cabría en un ser que debía vivir absorto en la idea, ajeno a la realidad e incapaz de comprenderla. El único cambio de programa que admiten algunos biógrafos, como veremos en el capítulo correspondiente, es consecuencia de un supuesto construido en paralelo ficticio al relato, a modo de alternativa: la frustración de Jesús a causa del rechazo sufrido entre la muchedumbre de Galilea (¿). Pero sería únicamente un ajuste instrumental o un cambio de estrategia, que le arrastra hacia Jerusalén para provocar un desenlace rápido. ¿No consiste más bien en una mitificación del evangelio marcano *adversus plebem*? Si centramos nuestro análisis en la coherencia del relato, encontraremos una hermenéutica más profunda de la historia.

Al contrario que los adaptadores antiguos o modernos, y sin necesidad de una tesis como ésta, los portadores/as de la tradición oral no redujeron esa persona desconcertante a los valores instituidos de lo sagrado, ni en el s. XIX o en el IV, ni en el I, sino que se dejaron afectar por una definición de la sacralidad de/con el otro, tal como se concentra en Mc 2, después de sus primeros encuentros: la sanación, la comunidad gratuita de mesa y el perdón[55]. Nada más revolucionario en el contexto palestinense que sacar todas las consecuencias posibles de la expresión filial de Jesús en diálogo con el *Abbá*, contra el mandato supremo de la Torá. Tanto o aún más peligroso sería considerar divino a un galileo de Nazaret, indefenso ante sus agresores, condenado por Roma, en contradicción pasmosa con el culto al emperador como *Kyrios*.

El evangelio de Marcos se sitúa en el quicio de ese proceso: entre la historia acontecida, la vida narrada y el *remake* de las tradiciones durante la generación subapostólica. No adolece de un exceso de elaboración teológica: ofrece un relato dramático, donde la hermenéutica no deshace los hechos y dichos, sino que rehace la trama en que se insertan. Jesús llama a Dios *Abbá* (Mc 14, 36), y es llamado *Hijo amado* por el Padre (Mc 1, 11; 9, 7), lo cual obtiene una confirmación aún más temprana gracias a la tradición (*parádosis*) de Pablo: “Cuantos son guiados por el Espíritu de Dios son hijos de Dios. Pues no habéis recibido un espíritu de esclavitud, otra vez en el temor; sino que

[55] Recordemos la *Vida de Macrina* antes nombrada, la cual simboliza y actualiza precisamente esas mismas actitudes humanas en su vida narrada.

habéis recibido espíritu de filiación (υἱοθεσίας), en el cual clamamos: ¡Abbá, Padre! […] Y si hijos, también herederos, herederos de Dios y co-herederos con Cristo, si de hecho somos compañeros de sufrimiento (συμπάσχομεν) para que también seamos compañeros de gloria (συνδοξασθῶμεν)" Rm 8, 14-17ss.

Pablo está haciéndose eco de un relato sobre la vida de Jesús, probablemente en el mismo lugar donde sitúa Marcos tanto la llamada como la apelación: en el Bautismo de Juan y en el huerto de Getsemaní. La llamada de Padre/Madre, antes que comenzara su vida pública, por medio del Espíritu, se repite en la vida de cualquier persona. El clamor del Hijo antes de la Pasión fue escuchado por *Abbá*, a pesar de las apariencias, en la resurrección. También nosotros somos escuchados. En ese intermedio discurre una historia compartida que será manifestada públicamente, como lo está siendo el Evangelio de Jesús: el término correspondiente a nuestra "publicidad" o comunicación pública (Öffentlichkeit) es el gr. *doxa*, *syndoxadsomen* (Rm 8, 17). Sin embargo, en el relato de Marcos, a Jesús no lo llaman ni "kyrios" ni "mar" ("señor"), en griego o en arameo, sino *rabbí* o *didáskalos*, "maestro"; además de por fidelidad a las tradiciones orales, también porque durante todo el transcurso de la historia lo que se manifiesta es un *con-aprendizaje* de los aprendices con el Maestro, que sólo culmina después de la resurrección, cuando reconstruyen su *vida narrada*. Nosotros somos invitados a hacer lo mismo (Mc 1,1 y 16, 7).

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

iii. Lo real es el aprendizaje

Parafraseando a Hegel, podríamos decir que no todo lo real es racional, aunque sea analizable por la matemática. Pero el aprendizaje es real y es razonable: es posible reconstruir su racionalidad en la historia. Es necesario, incluso, si queremos comprender a la persona. Por supuesto, no todas las formas de aprendizaje tienen valor transcultural. De ahí que hayamos empezado por situar tentativamente sus formas, para que seamos capaces de distinguir el sentido de una vida narrada a través de ellas y más allá de lo establecido, cuando genera formas nuevas, gracias a una trans-formación histórica que nos atañe a todos.

La investigación histórica, la hermenéutica del relato y la pragmática de la comunicación descubren en cualquier texto, pero todavía más en aquellos más reflexivos acerca de *una realidad común*, el encuentro de voces que se interpretan y esclarecen entre sí, dentro del texto dialógico o fuera de él (a causa de un discurso incapaz de darles cabida:

monológico), de modo que no pueda hurtarse ni quedar ensombrecida la perspectiva múltiple de una audiencia implícita.

La dialéctica entre testigos de bandos irreconciliables empieza a ser sustituida por una recuperación de la memoria histórica, gracias al contraste plurivocal que hace posible el espacio público de opinión, en sociedades abiertas [56]. El punto de vista de la narración ya no es ni regresará a ser "omnisciente", exento, sin carne, como era determinado desde la época clásica por el tópico *Historia est magistra vitae* [57] en la fabricación de textos

---

[56] Vid., en primer lugar, la teoría de MIJAIL BAJTIN sobre el dialogismo de cualquier texto y la polifonía en la novela, de la que daremos cuenta más adelante, 4.1.b: "Dialogización del relato".
También nos interesa un estudio de JÜRGEN HABERMAS que está en la base de sus desarrollos posteriores, *Historia y crítica de la opinión pública: La transformación estructural de la vida pública* (Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft), Barcelona, Gustavo Gili, 1981 (1962); así como un texto específico del mismo autor sobre la presencia de la religión en la esfera pública de diálogo, que demuestra una consideración respetuosa y crítica/receptiva sobre el hecho religioso en la era postsecular, al mismo tiempo que denuncia sus manipulaciones: "Religion in the Public Sphere", Holberg Prize Seminar, 2005, 10-21. La lectura universitaria fue primeramente traducida por MIKE JAMES y estuvo disponible en la red, a través de un post, con ciertas variantes respecto al texto finalmente publicado.
"In fact, the liberal state has an interest of its own in unleashing religious voices in the political public sphere, for it cannot know whether secular society would not otherwise cut itself off from key resources for the creation of meaning and identity. Nor is there a good normative reason for an overhasty reduction of any polyphonous complexity […]
Let me summarize the interpretation of democratic citizenship that we have reached so far. The citizens of a democratic community owe one another good reasons for their public political interventions. Contrary to the restrictive view of Rawls and Audi, this civic duty can be specified in such a tolerant way that contributions are permitted in a religious as well as in a secular language. They are not subject to constraints on the mode of expression in the political public sphere, but they rely on joint ventures of translation to receive the chance to be taken up in the agendas and negotiations within political bodies. Otherwise they will not "count" in any further political process", ibid.
Cf. acerca de la *poliacroasis* o contraste de voces en la producción/recepción retórica de un discurso, pero especialmente de los discursos periodístico y político, donde se hace más patente el conflicto entre una entonación dirigida a una audiencia institucional o un grupo social concreto y una evaluación posible por parte de oyentes/lectores/as que actúan como espectadores/as distanciados: "En mi opinión, el orador tiene en el discurso un doble objetivo: por un lado, persuadir al destinatario primario y, por otro, convencer al destinatario secundario. Estos fines no están, desde luego, separados, pues puede entenderse que la influencia en el destinatario primario es en estos discursos fundamentalmente la persuasión, pero con un importante componente de convicción. El orador busca persuadir, y también convencer al juez, al tribunal, a los miembros de la asamblea política, etc., y a la vez pretende que aquellos oyentes que no tienen capacidad de tomar decisiones a propósito de su discurso resulten convencidos de la tesis que él defiende", TOMÁS ALBALADEJO, "Sobre la posición comunicativa del receptor del discurso retórico", *Castilla. Estudios de Literatura*, 19, 1994, 7-16 (9); "Polifonía y poliacroasis en la oratoria política. Propuestas para una retórica bajtiniana", en F. CORTÉS GABAUDAN, G. HINOJO ANDRÉS, A. LÓPEZ EIRE (eds.), *Retórica, Política e Ideología. Desde la Antigüedad hasta nuestros días*, III, Salamanca, LOGO, 2000, 11-21. Lo que viene a señalar ALBALADEJO es que también los discursos persuasivos pueden ser valorados –aceptados o rechazados, sometidos a crítica racional en una argumentación posterior- como cualquier otro acto de habla.
[57] "Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis, qua voce alia nisi oratoris immortalitati commendatur". Paradójicamente, en el contexto original, CICERÓN, *De oratore*, II, 8, reivindica el rol del orador como guardián de la memoria, en lugar de los historiadores. De hecho, el discurso histórico hacía frecuente uso de la oratoria para recrear las intervenciones de sus héroes: políticos y guerreros. El talante doctrinario del tópico es un efecto de la construcción retórica durante la antigüedad y el

doctrinales. Hasta el propio tópico ha cambiado produndamente de sentido, gracias a la interpretación peculiar que hicieron los humanistas en el s. XVI[58].

Como explica Juan Luis Vives a sus contemporáneos, las causas de la corrupción del oficio histórico son principalmente dos. La primera, que los cronistas admitieran falsedades, p.ej., en las dataciones. La segunda, más grave, el uso ideológico de la historia para exaltar a unas naciones contra otras, en el cual destacaron los griegos por su brillantez. La mentira es habitual en los *panegíricos*, es decir, la biografía laudatoria que se construye a partir de las normas del discurso bello, el más sublime. Vives no deja de criticar la relevancia desproporcionada de los hechos bélicos en la historiografía antigua, a los que opone la moral del evangelio, no sólo por una querencia utópica, sino gracias a un programa antibélico que compartía buena parte del humanismo de su tiempo, y él específicamente con Erasmo (*Querella pacis*), Tomás Moro o Spinoza, a quien dio clases en Holanda. Sobre los historiadores modernos comenta actitudes similares, entre las cuales incluye las falsedades incluidas en la *historia sacra* y las hagiografías, especialmente en la *Legenda aurea.* El paso de la antigüedad a la modernidad no se reduce a la mera modernización forzada por la técnica; sino al desarrollo de nuestra capacidad para humanizar los instrumentos que antes nos dominaban, comenzando por el discurso mitológico de la Historia oficial.

Así pues, no debería confundirse la interpretación de un texto con las réplicas sucesivas a un *collage* de materiales dispersos e inconexos: mónadas insignificantes. Por el contrario, a través de las vidas narradas descubrimos la *Gestalt* de un aprendizaje insoslayable sobre la condición humana, que empieza por manifestar en cada ser una maduración evolutiva o un desarrollo ontogenético, condicionado desde su origen filogenético por la cultura.

---

medievo de un *sermo sublimis* para caracterizar a las élites, a manera de signo de distinción y capital simbólico, vid. infra el cap sobre "Lo sublime y lo sagrado".

[58] Cf. el uso moderno del tópico para caracterizar, por el contrario, un uso crítico de la historia en el marco de la teoría humanista sobre el aprendizaje histórico, en las raíces de esta tesis doctoral, RÜDIGER LANDFESTER, *Historia Magistra Vitae*: *Untersuchungen zur humanistischen Geschichtstheorie des 14. bis 16. Jahrhunderts*, Ginebra, Droz, 1972. LUIS VIVES cita a CICERÓN a manera de modelo idealizado –y soporte de una proyección utópica-, cuando revisa con ironía los modales corrompidos de la historiografía antigua y medieval: "Prima eius depravatio fuit admisceri rebus gestis mendacia", *De Disciplinis*, en *Opera Omnia*, VI, edic. de GREGORIO MAYANS I SISCAR, Valencia, 1782-90, 102. Hay una edición reciente, JUAN LUIS VIVES, *Las disciplinas*, Valencia, Ayuntamiento, 1997, 134ss..

> […] La evolución de la mente homínida está ligada al desarrollo de una forma de vida en la que la "realidad" está representada por un simbolismo compartido por los miembros de una comunidad cultural en la que una forma de vida técnico-social es a la vez organizada y construida en términos de ese simbolismo. Este modo simbólico no sólo es compartido por una comunidad, sino conservado, elaborado y pasado a generaciones sucesivas que, a través de esta transmisión, continúan manteniendo la identidad y la forma de vida de la cultura.
>
> En este sentido, la cultura es *superorgánica*. Pero también da forma a las mentes de los individuos. Su expresión individual es sustancial con la creación de significado, es decir, la asignación de significados a cosas en distintos contextos y en particulares ocasiones. La creación del significado supone situar los encuentros con el mundo en sus contextos culturales apropiados para saber "de qué se trata" […] Es éste carácter situado de los significados lo que asegura su negociabilidad y, en último término, su comunicabilidad [59].

El aprendizaje no se detiene en la adolescencia más que por la perspectiva metodológica de un observador. Continúa desplegándose a través de las formas variadísimas del desarrollo humano, las cuales pueden identificarse como géneros discursivos y esferas sociales de comunicación: cada familia, cada comunidad, un oficio, una ciudad, una obra. Tal desarrollo no consiste tanto en un programa genético, cuanto en una continua y disponible interacción con unas *comunidades de aprendizaje* que comparten procesos y una *sociedad del conocimiento* que puede nutrirse de ellos, para que sirvan al bien común.

Si adoptamos una postura reflexiva ante la pluralidad de las formas posibles y reales identificaremos un *proceso conjunto del aprendizaje histórico*, cuyo horizonte no puede renunciar a la globalidad, ni a la trascendencia más allá del propio interés, sin convertirse en alguna especie de regresión hacia la inmadurez del propio desarrollo. Las consecuencias ambivalentes de la vida en sociedad ya nos son conocidas: la interdependencia en un sistema multiplica los males y los bienes, que no pueden considerarse aisladamente; el efecto sobre el desarrollo de otros nos hace responsables más allá del principio de autonomía. Dentro de ese marco significante, actúan tanto la razón como la revelación: a través de la inmanencia de una discurso argumentativo que descubre causas y límites; o por medio de la inmanencia/trascendencia del símbolo que revela el diálogo con la presencia del Misterio en una realidad no limitada.

---

[59] JEROME BRUNER, La educación, puerta de la cultura (The Culture of Education), Madrid, Visor, 1997, 21.

En los evangelios, especialmente en el de Marcos, las tradiciones conservan sus voces y valoraciones, pero han sido sometidas a un proceso de selección previa y a la composición en una secuencia coherente, que busca racionalidad en el proceso que reconstruye, más allá de la mera sucesión de causas y efectos.

La construcción de la trama tiene en cuenta los conflictos reales, dentro de un orden recibido de la tradición palestinense:

camino por Galilea →	transición y reforma de las propias prácticas: nueva comunidad	→ Pasión en Jerusalén y Resurrección

Tales conflictos sirven para explicar la condena de los poderes fácticos, como no ha dejado de ser reconocido durante las distintas fases de la historiografía sobre los evangelios[60]. La dialéctica entre el héroe y sus oponentes no impide determinar las razones de unos y de otros: Jesús fue condenado por transgredir normas que se consideraban sagradas, aunque la cobertura de los motivos reales para hacerlo fuera ideológica.

Vale la pena esforzarse por comprender los procedimientos con que se construye la sacralidad, en esa y en cualquier cultura, para continuar la investigación inherente al propio evangelio de Marcos, de modo que podamos desmontar *el pretexto ideológico*. Con esa finalidad comenzamos en este capítulo por investigar las formas transculturales del aprendizaje, a la vez que sus deformaciones. Ambas nos han configurado en tensión interna, no como una dialéctica ciega, sino como un diálogo resoluble cuando es oportuno e históricamente viable, en el marco de sociedades abiertas.

Pero aún habría que añadir una fase "anterior" a la composición del texto, dentro de un esquema de operaciones retóricas, no tanto en la práctica casi simultánea: la *intellectio*[61]. Podemos abducir sus criterios en sentido inverso al habitual, es decir, por el contraste entre Marcos y los evangelios posteriores. La selección de las tradiciones narrativas y sapienciales, hechos y dichos, que no aparecen en éste, pero son incorporadas a aquellos, puede responder a una intencionalidad y a una inspiración. Si tal selección no

[60] Vid. p. ej., CARLOS BRAVO, *Galilea, año 30: Para leer el evangelio de Marcos*, Córdoba, El Almendro, 1991 (orig. México, CRT, 1986), disponible en www.koinonia.org.
[61] Vid. varios trabajos de FRANCISCO CHICO RICO sobre el significado actual de esta pre-operación retórica, la *intellectio*, p.ej., *Pragmática y construcción literaria*, Alicante, Univ. de Alicante, 1988, 92ss.

tenía a la vista la totalidad del material, es al menos probable que dispusiera de una tradición oral organizada (un-os *documento-s Q orales*) y accesible a la mayoría de las comunidades[62].

Del resultado final se infieren, al menos, tres criterios operativos:

1) seleccionar hechos y dichos que tienen a Jesús como protagonista, por contraste con las historias sobre el Bautista o sobre la familia de Jesús;

2) quedarse con los que resultaran más fiables, ya fuera por su canal de transmisión (¿testigos, Pedro?), ya fuera por una recepción asentada en las comunidades de su entorno;

3) por último, durante la composición ya en marcha del evangelio, debió de ser relevante que las tradiciones fueran coherentes entre sí, además de evitar las repeticiones o suplantaciones.

> La *intellectio* constituye el verdadero punto de partida de la producción textual y, junto con la inventio, el último eslabón de los procesos analíticos […] Con relación al texto retórico clásico, la *intellectio* consiste en la comprobación inicial por el productor de la *causa* u objeto del discurso desde distintas perspectivas. Concretamente, precisa determinar si la causa forma un *status*, esto es, un tema con la suficiente entidad como para engendrar un proceso argumentativo; necesita saber cuál es ese *status* y conocer el *genus* de la causa y, por último, debe definir el grado de defendibilidad de la parte que aquél representa[63].

El "grado de defendibilidad" antes aludido atañe a la prospección de las actitudes previstas en el público, aunque podrían incluirse en esta pre-operación todas las consideraciones necesarias acerca del destinatario del texto. En el caso del evangelio de Marcos, como veremos en la Tercera parte de la tesis, la audiencia prefigurada participa en un ritual de la memoria que engloba los distintos tipos de discurso conocidos.

Más relevante para lo que ahora tratamos es analizar los primeros pasos de la intencionalidad comunicativa del productor: "En primer lugar, el proceso de elección de un determinado modelo de mundo"[64], real, ficcional verosímil o fantástico; aunque hay otras muchas especificaciones necesarias para concretar los "submodelos" con que se elaboran

---

[62] Vid. Segunda parte: "La diversidad de la tradición oral: Génesis de la memoria sobre Jesús".

[63] ibid. 93-94. ARISTÓTELES establece los tres *genera* de la oratoria, a diferencia de la poesía. "De la oratoria se cuentan tres especies, pues otras tantas son precisamente las de oyentes de los discursos…" (*Retórica*, I, 3, 1358a 37 – 1358b 8, ed. de ANTONIO TOVAR, Madrid, Inst. de Estudios Políticos, 1971, 8): árbitros sobre una decisión (acerca del pasado: jueces; sobre el futuro: asamblea popular) o espectadores, lo que da lugar a los *genera iudiciale*, *deliberativum* y *demonstrativum*, respectivamente.

[64] ibid. 97.

los diversos mundos del texto, por relación a la perspectiva de cada personaje y por las unidades menores que lo integran, en la medida que sean reconocibles para la audiencia.

Cada una de las "formas de aprendizaje" a que aludimos en los próximos capítulos son determinadas por la intelección del productor en la génesis de su obra, así como por el intérprete, una vez que ha sido captado el sentido global (macroestructural) del texto:

Formas de la *intellectio*
los géneros: historia sagrada, (auto)biografías;
la *causa*: testimonio/memoria de Jesús y los *alter*protagonistas, expresión de fe en el Misterio;
la imaginación reconstructiva de la persona de Jesús, es decir, el modo de identificación del redactor y de la audiencia con el héroe;
las formas de actuación/interpretación (*performance*): en este caso, el marco ritual de la asamblea (*ekklesía*);
la intencionalidad crítica con que se expresa: *metanoia*, inversión, dialéctica;
la utopía *realizada* que simbolizan las parábolas en el mundo del texto: el reinado de Dios;
así como las formas conscientes e inconscientes en que se objetiva la inspiración del creador, a través de la comunicación interpersonal

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Como podremos comprobar al cabo de nuestro estudio, la *intellectio* de Marcos realiza una selección del material *Q* con el intento de que podamos recuperar, a través de la audición/lectura, la unidad de un proceso existencial. Hasta ahora habíamos leído esa historia, por la aplicación de un solo esquema de género, como una tragedia. Sin embargo, la claridad dramática del relato y su orientación hacia el fin, para conseguir la particular eficacia que describe la *Poética* de Aristóteles, no se correspondería con la selección e inclusión de una numerosa serie de episodios *menores*: según el dictamen de Aristóteles, la tragedia es frenada y diluida por una trama episódica.

La respuesta a esa paradoja pasa por reconocer que la intención de Marcos era, además, representar el aprendizaje de Jesús a través de sus encuentros interpersonales, en paralelo a la incomprensión creciente de sus discípulos, con un valor que trasciende las fronteras de una institución o de una cultura determinada.

1. Primeras formas: Las operaciones narrativas en el desarrollo humano

1. Ficción y suplantación

Sería una tarea ingente y desproporcionada –un propósito de enciclopedistas o especialistas en semiótica- elaborar una taxonomía que incluyese todos los medios de aprendizaje posible y disponible para el ser humano a través de los textos; o, lo que es igual, en cada uno de los géneros del lenguaje. Quizás otras personas puedan intentarlo. Pero cualquier acercamiento al aprendizaje narrado tiene que comenzar por tantear esas formas.

Aunque no pretendo establecer una secuencia obligada a cualquier investigación, si evito la connotación prescriptiva admitiremos la ventaja de comenzar por las formas fundamentales de la comunicación en la primera infancia, antes que nos iniciemos en una variedad de géneros discursivos; antes que los procedimientos de la razón (la argumentación sobre lo verdadero/falso, correcto/incorrecto) y el discernimiento espiritual de los *semeia* (verdad-mentira, mundo-persona, etc.); casi al mismo tiempo, o poco antes que las formas de *inventar* nuevos símbolos por medio del desplazamiento y la suplantación de figuras o situaciones no deseadas, desde luego antes de legitimar un dominio por tales medios; y lógicamente antes de ejercer la crítica (profética, política, utópica) a las ideologías, aunque veremos cuán temprano puede ser el recurso a la burla para desmontar un programa frustrante.

Pues bien, esas formas primigenias, que los psicólogos cognitivos del desarrollo denominan *formatos* o *guiones*, comienzan por permitirnos el aprendizaje de mundos posibles que se van integrando en un mundo vital compartido, junto con sus respectivos modelos subyacentes. Esos esquemas de acción con sus conjuntos referenciales comienzan por ser narraciones, en forma de diálogo real o fingido (habla egocéntrica). Permiten que, en muy poco tiempo, un niño de dos años pueda aprender la alternancia entre el hablar de veras y el fingir o hacer burlas, es decir, enseñan a cambiar el tipo lógico. Diferenciar formatos, mundos y modelos de mundo es tan crucial, que la psiquiatría ya ha prevenido sobre los efectos destructivos que tiene en el niño la mezcla de una comunicación no-verbal afable con un lenguaje agresivo, o viceversa: el “doble vínculo”, del que trataremos

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

más adelante. No hace falta recordar el *síndrome de Peter Pan* o a un niño de cinco años que entró disparando en una guardería para reconocer la posibilidad y aun la necesidad de tal aprendizaje temprano, cuando todavía no sabemos qué pueda significar la muerte. Si tales situaciones son excepcionales es porque en la primera infancia adquirimos un sentido de realidad mucho más básico y profundo de lo que suele reconocerse.

La teoría moderna de la acción nos ha permitido comprender que también las ficciones son reales, dado que suceden en el mundo intersubjetivo. Son acciones simbólicas que pueden y deben ser interpretadas por los interlocutores/as. Constituyen una esfera de acción social determinada, que debería ser reconocida diferenciadamente de otras. Una de sus reglas principales es el *paréntesis*: quien participa de una ficción sabe dónde está la entrada y la salida, sabe que el mundo construido por quienes se relacionan no tiene consecuencias sobre otras esferas, excepto por analogía.

Si consideramos el juego y el arte especies de la ficción, descubrimos que pueden colaborar en el aprendizaje de la persona, desarrollar su competencia comunicativa u otras capacidades más específicas: la sensibilidad, el juicio estético. La ficción no está reservada a un grupo social, sean las élites con tiempo libre para emplear a su gusto, sean los obreros y campesinos que combinan el trabajo mecánico con un bromear constante, para humanizarlo; sean las mujeres o los hombres cuando juegan a intercambiar sus roles, hasta que aprenden a hacerlo efectivamente; sean los niños que realizan un aprendizaje simbólico desde los dos años[65]. El juego como especie de la ficción no es un mero tanteo de las posibilidades, en prístina ignorancia, sino un aprendizaje simbólico que se aprovecha de la experiencia recibida a través de una autoridad, comenzando por el mismo lenguaje, para crear nuevas situaciones, cada vez com mayor autonomía. Los niños son perfectamente conscientes de dónde *acaba el juego*, cuando experimentan el daño e incluso la muerte en otro ser. El modo propio del fingimiento permite que las diferencias sociales sean temporalmente suspendidas, lo cual puede ayudarnos a anticipar un mundo sin aquellas diferencias que reconocemos injustas, en otro nivel lógico. Tales formas de ficción ocurren en contextos significativos que analizaremos más adelante: la utopía, la cultura cómico-popular.

---

[65] Vid. JUAN DELVAL, "El juego", en id., *El desarrollo humano*, Madrid, Siglo XXI, 1995[2], 283-308; JEROME BRUNER, "La inmadurez: Su naturaleza y sus usos", en id., *Acción, pensamiento y lenguaje*, ed. de J. L. LINAZA, Madrid, Alianza, 1984, 45-74.

En cualquier caso, cuando fingimos no diluimos el valor de verdad en nuestro medio social, ni el sentido de realidad en las personas, sino que, más bien, lo reforzamos gracias al contraste[66]. La risa es el resultado de una tensión que se aligera al descubrir que era ficticia. Todos los géneros artísticos están sujetos a ese principio de ironía que es consustancial a la ficción. Todos terminan por una distensión al llegar a la clausura del texto o al final del paréntesis. La ficción construye su propio contexto, dentro del cual los agentes, en sentido universal, se convierten de buen grado en actores de una trama secundaria, sea como personajes, sea como narradores y narratarios que fingen tomar parte en un suceso; sea, por fin, como autores y audiencia, que es lo que son durante un periodo de tiempo y en un espacio social concreto. Por eso, las personas que se hunden en el espacio de una metaficción se convierten propiamente en seres asociales. Lo cual no quita que puedan recuperar la capacidad de relación y desarrollar una extraordinaria empatía, si salen de aquella cárcel en la que don Quijote se encerró a sí mismo[67].

Las marcas de la ficción en el lenguaje, de acuerdo con sus distintos géneros, han sido calificadas como *desvío* respecto del supuesto de una "lengua común", a causa de un error de apreciación que califica la estrechez de miras del formalismo[68]. *Todas* las esferas sociales de comunicación producen "desvíos" en distintos niveles lingüísticos (fonológico, léxico, morfosintáctico, semántico, pragmático), hasta hacer reconocibles en el discurso determinados lenguajes especializados, registros, jergas, dialectos. En su mejor sentido, los recursos de la *literaridad* y la *poeticidad* son marcas pragmáticas que permiten, a quienes

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[66] Tales son sus límites, lo cual ha sido utilizado por una mentalidad conservadora con el propósito de reforzar las fronteras sociales, en sentido contrario a la utopía. Vid. el capítulo sobre lo cómico, en esta Primera parte: "La cultura cómica popular: parodia del honor y la vergüenza".

[67] Vid. sobre las diferencias entre el análisis meramente semántico de la ficción y la comprensión integral (semántico-pragmática) del fingir en una situación comunicativa, sus "mecanismos, fines y límites", JOSÉ MARÍA POZUELO YVANCOS, *Poética de la ficción*, Madrid, Síntesis, 1993, de manera destacada en el cap. "La mirada cervantina sobre la ficción". "Todo lector de la obra cervantina se siente llamado a reflexionar sobre los mecanismos, fines y límites de la ficción literaria" ibid. 25, por cuanto el *Quijote* no contiene una poética sino que hace meta-ficción; nos obliga a problematizar las relaciones entre ficción y realidad. Don Quijote es burlado por su propia autocaracterización (su fingir que no finge ser el héroe, el único), al igual que por otros personajes del relato. La ironía romántica se anticipa en la novela de Cervantes, con la diferencia de que no arrastra hacia el nihilismo, sino hacia el reconocimiento de un sentido común popular, por contraste con los demás protagonistas del relato: Sancho, la sobrina, el bachiller Carrasco (un tanto enajenado, a su vez), los crueles aristócratas (poco "populares"), etc.

[68] Vid. la síntesis del formalismo, la estilística y los *New Critics* anglosajones en JOSÉ MARÍA POZUELO, *Teoría del lenguaje literario*, Madrid, Cátedra, 1988, que reelabora el texto anterior *La lengua literaria*, Málaga, Ágora, 1983. Sobre la "función poética", vid. ROMAN JAKOBSON, *Lingüística y poética* (*Closing statements: Linguistics and Poetics*), Madrid, Cátedra, 1981 (1956). Más adelante destacaremos el hallazgo del "extrañamiento" para definir el efecto estético e incluso una fenomenología del drama ritual.

participan de tal hecho comunicativo, reconocer y valorar un género de la ficción, precisamente por lo que manifiesta: su orientación simultánea al propio texto (*función poética*) y hacia el público (efecto *estético*)[69]. Sin la conjunción de ambos factores, la lengua literaria no se distinguiría de cualquier otro discurso[70]. En cierto modo, esa clase de error lógico que significa el lema "*sola verba*" vino a ser un arma para defenderse del panideologismo (en la Rusia de los años 1910-20, como en la España de los setenta), acerca del cual hablaremos en siguientes apartados.

En consecuencia, lo más propio del fingimiento –además de la literaridad/poeticidad de cada uno de sus géneros- consiste en el paréntesis que lo distingue de las demás formas de comunicación y que le permite hacer uso de todas ellas *secundariamente* para construír un mundo o un complejo de mundos paralelos a la realidad. Si a esa ejercitación de capacidades, códigos y formas primarios la llamamos *desvío*, sólo conseguimos confundir los términos. Más adecuada era la denominación clásica, aunque resulte ambigua: *mímesis*. Uno de los temas cruciales en esta tesis consiste en distinguir la mimesis de la poesía y la mimesis de la historia, para lo cual vamos a reconstruir la competencia de un *intérprete común*. Por medio de la *Poética*, Aristóteles analiza la imitación en todos sus planos: el semántico (representación extensional de un referente: p.ej. los caracteres, ciertos animales, etc.), el sintáctico (construcción intensional: la mimesis de ritmos y armonías, la

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[69] MIJAIL BAJTIN, quien publicó un denso estudio sobre el formalismo ruso bajo el nombre de uno de sus amigos, PAVEL N. MEDVEDEV, resume su crítica sobre el concepto formalista de "lengua poética" en los siguientes puntos:
"1. No se puede tan siquiera hablar de un sistema de la lengua poética. Los caracteres de lo poético no pertenecen a la lengua con sus estructuras, sino tan sólo a las construcciones poéticas.
2. Se puede hablar, únicamente, de funciones poéticas de la lengua con sus elementos en la estructura de las obras poéticas o de las formaciones poéticas más elementales que son los enunciados. Cuáles serán estas funciones y en qué medida los elementso de la lengua pueden llegar a ser portadores autónomos de las funciones constructivas (ya no como elentos de la lengua, sino como elementos de las estructuras), depende por completo de los rasgos singulares de una estructura poética determinada.
Al aceptar la posibilidad de la lengua poética como algo evidente, los formalistas […], sin ningún reparo metodológico, construyeron la teoría de [tal lengua] como un sistema lingüístico especial e intentaron luego encontrar las leyes y los rasgos puramente lingüísticos de lo poético.
4 Su vaga concepción inicial estuvo determinada, en gran medida, por las ingenuas ensoñaciones futuristas acerca de una coincidencia directa de los indicios poéticos y lingüísticos. En consecuencia, la teoría formalista del lenguaje poético aparece como una traslación acrítica de una concepción estrechamente gremial de estructura poética, heredada de los futuristas, sobre la lengua y sus formas", M. BAJTIN (P. N. MEDVEDEV), *El método formal en los estudios literarios. Introducción crítica a una poética sociológica*, Madrid, Alianza, 1994 (1928), 149-150

[70] Un matemático es un artista de la referencia recursiva y de la isotopía, que nos obliga a detenernos en el signo como signo, aunque carezca incluso de referente extensional. Si su fórmula llegara a ser apreciada por la humanidad de la que se había abstraido, ¿habríamos descubierto a un poeta?

métrica) y el pragmático (imitación del lenguaje en actos y esferas comunicativas determinadas), para establecer unos criterios de distinción entre poesía e historia.

Mucho más necesario en cualquier tiempo habría sido fijarse en aquellos contextos donde la ficción actúa desviadamente respecto de sus constantes transculturales, si estamos de acuerdo en que todas las culturas han dado espacio al fingimiento en sus relaciones sociales, tanto en el curso del desarrollo infantil –el juego simbólico-, como en el aprendizaje de nuevos esquemas de actividad por medio del ensayo, en su acepción más amplia (*trial and error*, experimento, ensayo filosófico). La especie desviada de la ficción –aunque en distintas culturas y momentos reciba una valoración social variable: positiva, negativa o neutra- consiste no en *imitar*, sino en *suplantar* otras formas de relación interpersonal y social.

El género simple de tales artificios sería el engaño: el fingimiento subjetivo por antonomasia, que sólo es conocido por quien lo produce –un sujeto individual o colectivo-, no por quienes lo padecen. A causa de tal modo de ficción, los ironistas pueden convertirse en cínicos, a diferencia de aquellos otros cínicos callejeros que no engañaban a nadie. Otro género que puede acabar en suplantación: la burla, como es sabido, consiste en una ficción obrada con daño, a la cual no *se invita a entrar* a alguno de los interlocutores, sino que es forzado a soportarla en el papel del burlado. No puede suplantar a las demás relaciones humanas si tiene un fin, es decir, si el daño puede ser reclamado tarde o temprano.

Para evitar tal eventualidad, los burladores/as tienden a suprimir el paréntesis de la clausura, hasta que la burla se convierte en un infierno y ellos en demonios o en *amos*. Puede combinarse con el engaño, para mayor degradación del sujeto paciente, quien no puede volver a la realidad, es decir, cambiar de *campo* o las reglas del juego para escapar de la esclavitud a que era sometido: el derecho del más fuerte. Así pues, al igual que ante las *bromas pesadas*, ha habido personas para quienes la ficción prolongada resulta insoportable, especialmente cuando se preanuncia un cambio histórico. El Edipo de Sófocles, el Hamlet de Shakespeare, el Segismundo de Calderón, el K. de Kafka, Virginia Woolf, simbolizan muchas situaciones reales durante una crisis: aunque soportan el papel que les ha tocado vivir en su cultura como un destino trágico, se rebelan contra la metafísica del fingimiento desde su raíz, y revelan su mecánica, al mismo tiempo que apelan a una realidad más abarcante donde puedan hacerse cargo de sus vidas, sea la globalidad humana, sea la trascendencia divina. La misma rebelión se manifiesta en clave de comedia por medio de Sancho en sus quejas a don Quijote, empeñado en fingir que la violencia puede resolver los conflictos, cuando no hace más que agravarlos.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

No pretendo reducir la compleja génesis de la dialéctica amo-esclavo a una *ficción desviada* que fuera impuesta a quienes sufrían una falta de reciprocidad en las relaciones interpersonales. Pero las historias de vida –incluso otras ficciones- han ofrecido suficientes pruebas de cómo se aprende a fingir, durante el desarrollo evolutivo, la posición de un estatus superior o inferior entre personas que nacieron del mismo vientre materno, se nutrieron del mismo seno o crecieron en el mismo ambiente.

Un caso más revelador, el cual saca a la luz toda la *historia de la suplantación* desde sus orígenes, nos es ofrecido en el evangelio de Marcos por medio de una parábola (Mc 12, 1-12): los arrendatarios que se burlan de los enviados, los golpean o los expulsan, hasta acabar matando al hijo de quien les proporcionó la tierra –el sustento, su propia materia, sus *talentos*- en un principio. Las parábolas de los evangelios son también ficciones y también emplean la ironía o la burla, pero con una expectativa enteramente determinada acerca del fin, sin la ambigüedad de Calderón o de Kafka: que los sujetos, tarde o temprano, dejen de obrar como suplantadores en una ficción tan prolongada que pretendía ser metafísica.

Otra forma de colonizar el espacio público por la mera expansión de la subjetividad ocurre cuando el contraste generado por la ficción *priva de realidad* a otras situaciones. El hábito re-producido por los chistes que utilizan como personajes a personas de grupos sociales estigmatizados llega a privar de sensibilidad humana a quienes lo practican, hasta suplantar o sustituir a las personas vivas por el personaje de la ficción. La condena de Sócrates por el tribunal popular de Atenas fue precedida por su reducción a personaje grotesco a través de una comedia de Aristófanes, *Las nubes*, la cual demostraba escaso conocimiento acerca de sus actividades reales. En el estudio del evangelio de Marcos está presente la denuncia contra esa otra forma de *ficcionalizar* la realidad, en una época donde los patrones de las ciudades romano-helenísticas se distinguían socialmente gracias a la producción de espectáculos cada vez más crueles: la ejecución pública de los presos, las luchas de gladiadores, la exhibición de los vencidos. Su público: una masa deshumanizada y reducida a la irresponsabilidad del espectador ante los actos del poder desenfrenado. Jesús fue condenado a muerte por la *potestas* ilegal de un sumo sacerdote, que conspira contra quien el pueblo reconoce *el* profeta –o sus aprendices, el Mesías-, y por el *imperium* legal del prefecto romano contra un sedicente privado de los derechos civiles, como una víctima del destino trágico y, al mismo tiempo, de un carnaval sin gracia, hasta el extremo más humillante.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

El clamor del ser humano a Dios en los salmos, y el grito del Hijo a Padre/Madre en la cruz, se fundan en una memoria de la vida real donde la ficción produce agrado, la existencia es radicalmente verdadera y las historias sagradas no pueden confundirse con la mentira; es decir, donde todos los actos humanos están expuestos a una re-acción interpretante que los verifique.

2. Imaginación y fantasía

a. En qué mundo vivimos

Desde un punto de vista estrictamente lógico, del cual se ha servido la lingüística del texto para el estudio de la narración [71], un "mundo" es "descrito" por el conjunto de todas las proposiciones elementales, "más la especificación de cuáles son verdaderas y cuáles falsas", al modo en que lo hace Wittgenstein [72]. En la práctica, como advierte Umberto Eco, la noción de mundo posible se ha aplicado a las ficciones como una metáfora[73], la cual produce quebraderos de cabeza a los especialistas en lógica, acerca de si Emma Bovary o el unicornio existen como yo existo, o similares[74].

Precisamente uno de los problemas que puede acarrear la procedencia abstracta de la categoría consiste en la exigencia de un análisis veredictivo sobre las proposiciones atómicas que describen el mundo representado por el relato. ¿Consiste la definición de lo fantástico en aquella ficción donde las proposiciones son (todas o mayoritariamente) falsas en el mundo objetivo? El tipo de relación que establecemos cotidianamente entre una promesa, una promesa fingida y una falsa promesa; la diferencia entre los referentes intensionalizados por una biografía, por una novela y por un cuento maravilloso son hechos relevantes para cualquier audiencia. Pero el modo en que expliquemos

[71] Vid. TOMÁS ALBALADEJO, *Teoría de los mundos posibles y macroestructura narrativa*, Alicante, Universidad, 1986; THOMAS PAVEL, *Fictional Worlds*, Cambridge, Harvard U.P., 1986.
[72] LUDWIG WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 4, 26.
[73] Vid. UMBERTO ECO, Lector in fabula: La cooperación interpretativa en el texto narrativo, Barcelona, Lumen, 1981, 172-181.
[74] Ya hemos visto que por medio de las ficciones construimos seres provisionales, cuya existencia sólo puede prolongarse como consecuencia de una patología individual o social. Pero hay ficciones que contienen analogías con la vida narrada, mientras que otras ficciones sólo son análogas a los sueños o a otras ficciones.

teóricamente esa capacidad de relacionar y diferenciar tipos de textos históricos, imaginativos o fantásticos, así como los cruces entre ellos, se hace problemático a causa de los modelos que utilizamos.

Habría que tomar en consideración, además de la semántica extensional de los textos, en términos lógicos, los marcos que nos proporciona la cultura (rituales, esferas de comunicación social) y los condicionamientos que impone la ideología, acerca de lo que puede o debe, y cómo, existir. Las cosmologías, las castas, los códigos de pureza están en casi directa correspondencia con los seres del imaginario cultural: demonios, ángeles, espíritus de muy diverso pelaje, dioses. ¿Existen las castas o son una fantasía de los privilegiados? Muchos lectores/as (quizá no la mayoría) responderían que no existen objetivamente, pero sí socialmente. Pues bien, los demonios que son representados en los evangelios pueden ser interpretados de tal forma… lo mismo que las castas. Un/a endemoniado en el evangelio está expresando algo en su mundo subjetivo con un símbolo social muy poderoso. Precisamente eso que quiere expresar es lo que el héroe del relato comprende y "expulsa", por cuanto puede colaborar en la creación de un mundo social nuevo, al mismo tiempo que entabla con la persona una relación intersubjetiva y comparte su mundo subjetivo.

En el ámbito de la cultura occidental, aun antes que la racionalización moderna "desacralizara el mundo", el cristianismo había introducido cambios profundos en las fronteras entre lo real, lo imaginario y lo fantástico: por este orden, los dioses se convirtieron en personajes *fantásticos*, los ángeles y los demonios se disputaban el *imaginario* individual y colectivo, las intervenciones divinas en la *vida histórica* eran percibidas de diversa manera por distintos grupos sociales y en épocas diferentes, como podremos contrastar en un capítulo posterior.

Como es bien sabido, la novela moderna comienza por ser una parodia del *romance*, pero es menos celebrado el cambio que representa en la relación entre vida cotidiana y vida histórica, imaginario cultural y materia fantástica, a través de la pragmática comunicativa entre autores y audiencia; en correspondencia con la semántica atribuida a distintos géneros narrativos. Más adelante veremos que la novela moderna ha surgido del

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

género de la historia, mejor que de una épica obsoleta [75]. Pero ahora podemos adelantar que la novela comparte el modelo de mundo con que se produce y se interpreta la historia, desde el Renacimiento. Tal modelo es definido, aunque tardíamente, por la poética narrativa de Manzoni:

> Ciò che ci fa differenti in questo dagli uomini di quelle età, è l'aver noi una critica storica che, ne' fatti passati, cerca la verità di fatto, e, *ciò che importa troppo più, l'avere una religione che, essendo verità, non può convenientemente adattarsi a variazioni arbitrarie, e ad aggiunte fantastiche*. È di questo che ci dovremo lamentare? [76]

Las dificultades de don Quijote para distinguir entre realidad y ficción, p.ej., ante el retablo de Maese Pedro, son una parodia consciente del autor sobre la manera en que

---

[75] Vid. RICARDO SENABRE, *Literatura y público*, Madrid, Paraninfo, 1987, 100 ss.. ALESSANDRO MANZONI dedica la segunda parte de su ensayo sobre poética narrativa, *Del romanzo storico e, in genere, de' componimenti misti di storia e d'invenzione* (1845), en id., *Scritti di teoria letteraria*, ADELAIDE SOZZI CASANOVA (ed.), introd. CESARE SEGRE, Milán, Rizzoli, 1981, disponible en www.classicitalini.com, a dilucidar el origen de este género y, por extensión, de la novela. Comienza por demostrar que la épica antigua ocupaba el lugar del discurso histórico para la audiencia de su época; continúa argumentando que la historia medieval (las *crónicas*) eran pródigas en fabulaciones, al igual que la historia de Roma según TITO LIVIO. "E così? Dicendo dianzi, che l'epopea cavalleresca era morta, abbiamo noi negato che il Furioso le sopravviva? Il Tasso medesimo, prescrivendo che "il soggetto del poema eroico si prenda da storia di secolo non molto remoto" (Dell'arte poetica, Disc. I., vid. n. 23 de Manzoni), intese forse di levar dal numero de' poemi vivi l'*Eneide*, il soggetto della quale è preso da tempi favolosi, cioè molto remoti anche per Virgilio? No, davvero: non parlava di ciò che si fosse potuto fare in passato, ma di ciò che si potesse far di novo. Così, dall'avere il pubblico europeo mantenuta in grand'onore la *Gerusalemme*, non mi par che si possa concludere che abbia voluto mantenere in attività l'epopea. Anzi mi par di vedere che, dopo la Gerusalemme, abbia proibito severamente di far più poemi epici", y pone como testigos a MAQUIAVELO, a VOLTAIRE (autor en su juventud de un poema épico-histórico fabuloso, la *Henríada*, y, más tarde, crítico contra los elementos maravillosos), y la poética del propio TORCUATO TASSO. Pone ejemplos sobre la mayor cercanía de la tragedia histórica francesa a la historia, pero señala sus límites: "Ma ho detto schermirsi, e aggiungo: cedendo sempre qualcosa, perché, anche da fuori, la storia riesce a farsi sentire, e a far valere le sue pretensioni. La relazione estrinseca, ma essenziale, che la tragedia storica ha con essa; e l'obbligo che ne nasce di trovare de' verosimili che siano tali relativamente al soggetto preso dalla storia, doveva produrre, e ha prodotti nella tragedia i medesimi inconvenienti, che nell'epopea: meno frequenti e meno sensibili, è vero; ma ugualmente crescenti con l'andar del tempo [… Después de citar a Corneille, añade] Così, mentre la tragedia antica si fondava sulla cognizione che lo spettatore doveva aver de' soggetti, la moderna è costretta a fare assegnamento sulla dimenticanza". Y concluye: "Venendo finalmente al paragone tra l'assunto comune all'epopea e alla tragedia, e l'assunto del romanzo storico, è facile vedere che la differenza essenziale sta in questo, che il romanzo storico non prende il soggetto principale dalla storia, per trasformarlo con un intento poetico, ma l'inventa, come il componimento dal quale ha preso il nome, e del quale è una nova forma. Voglio dire il romanzo nel quale si fingono azioni contemporanee: opera affatto poetica, poiché, in essa, e fatti e discorsi tutto è meramente verosimile. Poetica però, intendiamoci, di quella povera poesia che può uscire dal verosimile di fatti e di costumi privati e moderni, e collocarsi nella prosa. Con che non intendo certamente d'unirmi a quelli che piangono, o che piangevano (giacché la dovrebb'esser finita) quelle età così poetiche del gentilesimo, quelle belle illusioni perdute per sempre. Ciò che ci fa differenti in questo dagli uomini di quelle età, è l'aver noi una critica storica che, ne' fatti passati, cerca la verità di fatto, e, ciò che importa troppo più, l'avere una religione che, essendo verità, non può convenientemente adattarsi a variazioni arbitrarie, e ad aggiunte fantastiche. È di questo che ci dovremo lamentare?".

[76] ibid., el sydo. es mío.

percibía el mundo una sociedad en proceso de cambio, aunque sus categorías siguieran vigentes durante unos cuantos siglos, a causa de la prolongación y amplificación barroca de un esquema agónico (en ambos sentidos de la palabra). Cervantes participa del modelo de mundo con que Luis Vives critica la historia antigua y medieval, mientras pretendía alumbrar un mundo social libre de los demonios y de las fábulas que legitiman la violencia o alaban a los poderosos de turno, contra la ética elemental: civil y evangélica. Además, Cervantes anticipa y acelera el proceso desacralizador de la violencia en un mundo cambiante, es decir, el aprendizaje histórico, por el recurso a un sentido común todavía más extendido, que se expresaba en las formas de la cultura (cómica, lírica, etc.) popular.

Pero el primer boquete en aquel muro fue abierto por la predicación de los evangelios, especialmente activa entre los reformadores de distintas órdenes religiosas y en el humanismo de muchos letrados, clérigos o laicos, durante la primera mitad del s. XVI. Como se ocupó de rescatar Marcel Bataillon[77], sería difícil entender la burla cervantina sobre el discurso sacral con que don Quijote adorna las virtudes caballerescas y sobre sus rituales en el relato, en el sentido más *cortés* que imaginarse pueda, si no tuviéramos en consideración el *Enchiridion*, la *Querella pacis* o el *Elogio de la locura* de Erasmo. La defensa de la paz por un caballero cristiano cuyas únicas armas fueran la palabra y el evangelio, así como el recurso al mundo al revés para desmontar el imaginario cultural de la violencia y de la fuerza viril, son coherentes con el aprendizaje del autor, sin que tal veracidad pueda escandalizar a un lector fascinado por el libre fantaseador don Quijote (otro Unamuno). La eficacia incalculable del *Quijote* para producir una transformación de la mentalidad europea es, al menos, más fácil de apreciar si recordamos que los géneros narrativos dominantes (el *romance*, tanto en sentido castellano como anglosajón: poesía y novela) estaban estructurados, a grandes rasgos, de la siguiente manera:

> En el corazón de toda la literatura yace lo que he llamado el ciclo de *forza* y *froda* [violencia y engaño, en la visión del infierno por Dante, *Divina Comedia*], en donde la violencia y la artimaña se entrelazan una con la otra, como el emblema del ying y del yang en el simbolismo oriental. Aquí, el centro imaginativo reside claramente en la tragedia, siendo la dimensión heroica la que nos proporciona la mayor impresión emotiva. Lo heroico se relaciona con una fuerza que suele ser invulnerable; empero el heroísmo acaba en la muerte y la fuerza no es, después de todo, invulnerable. El aspecto cómico de esto, la victoria de la añagaza, adopta a menudo la forma del triunfo de un

[77] Vid. nota infra.

> esclavo o de una heroína maltratada o de cualquier otro personaje que se relacione con la fragilidad física. Al surgir el *ethos* romántico [es decir, propio del *romance*], se considera al heroísmo cada vez más en términos de sufrimiento, de aguante y paciencia, que pueden coexistir con dicha fragilidad, cualesquiera que sean las otras clases de fuerza que pueda requerir. Esto constituye también el *ethos* del mito cristiano, en donde el heroísmo de Cristo cobra la forma de sufrir la Pasión. Este cambio en la concepción del heroísmo explica en gran parte la preeminencia de los personajes femeninos en el romance [habría que matizar: en el *romance sentimental*, o en las subversiones de las tramas caballerescas por la comedia]. Pero al no estar la literatura profana limitada por ninguna inhibición doctrinal, la heroína romántica puede también desempeñar un papel redentor, como su contrapartida divina en la historia cristiana [78].

Cervantes tenía una clara percepción de ese imaginario narrativo, por cuanto en diversos prólogos a otras obras (las *Novelas ejemplares*, incluso la segunda parte del *Quijote*) declara que su novela preferida era *Los trabajos de Persiles y Sigismunda, historia septentrional*, aunque sea declaradamente fantástica incluso para un/a lector/a contemporáneo. Si a don Quijote le burlan hasta los nobles por creer todavía en fábulas de nobleza, magos y conquistas, tendría poco sentido suponer algún rastro de historicidad en un relato donde los protagonistas vuelan en alfombra mágica. Aunque construida con un modelo de mundo fantástico, la narración del *Persiles* tiene como objetivo el mismo que todas las novelas de Cervantes: entretener a la audiencia sin engaño [79].

El personaje de don Quijote es un romántico caballeresco, impositivo e imperativo, que conserva una alta estima por la dignidad idealizada de las *domnas*, en conflicto con otro tipo de heroicidad femenina, la cual sólo descubre cuando concluye su ciclo de aventuras, postrado en su lecho de muerte. No se trataba, al menos en el caso de Cervantes, de encerrar la virtud de la mujer en el espacio doméstico. La protagonista del *Persiles*, como otras destacadas por el *romance*, es capaz de defenderse por sí misma incluso en la adversidad, sin necesidad de recurrir a los varones, excepto por móviles semejantes al varón enamorado. Ahora bien, mientras que el *Quijote* es una historia novelada que sirve para hacer por primera vez la anatomía de una sociedad, tanto de sus relaciones sociales

---

[78] NORTHROP FRYE, *La escritura profana*, 104. "Esto significa que el mito del romance, aunque esté íntimamente relacionado con el mito del cristianismo y haya sido contemporáneo suyo durante siglos, no debería considerarse como si derivase de aquel" ibid. Un ejemplo más antiguo del "descenso redentor" lo encontramos en *Alcestis* de EURÍPIDES.

[79] Vid. MERCEDES BLANCO, "Entretenimiento y verdad poética: Los trabajos de Persiles y Sigismunda", *Criticón*, 91 (2004), 5-39, quien utiliza oportunamente las referencias acerca de una conciencia de género (aunque difusas y tendenciales) en su época.

como de su imaginario; el *Persiles* sirve para representar una utopía humanista, que anticipa otro mundo posible, donde el autor ha expresado su propio deseo y la culminación del placer en la unión de los amantes[80]. En tal medida, es comprensible que fuera la obra preferida de Cervantes, donde expresa una "verdad poética", como dice Mercedes Blanco. Pero no consiguió hacerla verosímil para la audiencia, al contrario que Shakespeare o Manzoni. Es un hecho estético y social.

En todo caso, el autor que dio pie al surgimiento de la novela moderna (a pesar del *Persiles*) fue capaz de intuir en qué dirección *utópica* podía abrirse el imaginario social, para dar la mano a un cambio en la relación entre los géneros, en sus dos acepciones: género$_1$ (*genre*) y género$_2$ (*gender*). El romance sentimental se ha desarrollado paralelamente al realismo dialógico, con unas formas distintas del erudito *Persiles*: a través de las comedias de Lope o de Shakespeare, que sintetizan lo más dramático de los romances tradicionales; la novela de autoría femenina, durante los ss. XIX y XX; o la narración audiovisual que ha venido a sustituir la narración folklórica por las *historias de amor y aventuras*, en un entorno social cambiante, con un mayor grado de ironía. Ejemplos logrados son algunas novelas de Walter Scott y, sobre todo, *Los novios*, de Manzoni, a las cuales la crítica ha otorgado, paradójicamente, el título de *novela histórica*[81]. El nombre que le dio Manzoni era el más armónico, a la italiana: *romanzo storico*, es decir, un cuento romántico en un contexto histórico detalladamente reconstruido, dentro del cual la sensibilidad moderna puede vivir el contraste patético de un nuevo tipo de héroe y de heroína. De hecho, en el ensayo de poética que Manzoni preparó para defender su obra frente a quienes le acusaban ("con razón", dice él) por no haber escrito un libro de historia, ni un *romance* a secas, el autor subraya ese contraste: la ficción sobre el ser humano deseante, en una realidad social dominada por la violencia y la injusticia, como el Milanesado durante el s. XVII, cuyos rasgos analiza implacablemente en *Historia de la columna infame*. El deseo sólo puede ser narrado por la autobiografía o por una ficción poética. Manzoni contribuyó a la invención de un género contemporáneo, mucho más

[80] Vid. JOSÉ ANTONIO MARAVALL, *Utopía y contrautopía en el Quijote*, Santiago de Compostela, Pico Sacro, 1976; JULIO BAENA, "*Los trabajos de Persiles y Sigismunda:* La utopía del novelista", *Cervantes*, 8, 2 (1988), 127-140.
[81] Vid. GEORG LUKÁCS, *La forma clásica de la novela histórica*, México, Era, 1971 (1936-37)

popular y con valor transcultural, en un contexto histórico donde los humanos sobrevivimos desinstalados: la comedia realista moderna.

Sin embargo, la desaparición del romance caballeresco no ha significado que se diluyera el dominio de la violencia sagrada sobre el imaginario, a causa de un deseo enfermo, apocalíptico, de muerte. Lo hemos sufrido en la carne de sus víctimas durante el siglo veinte. Los primeros años de este segundo milenio obligan a prevenir que esa sección del imaginario llegue a dominar de nuevo la voluntad colectiva, en la política (el pragmatismo del más fuerte), en la economía (la extorsión cruel de los países más pobres), en la religión (la sacralidad de los vencedores), no sólo dentro del marco de "conflictos locales", como empezaron a decir los teóricos de la política mundial durante los años noventa del pasado siglo, sino también a través del escenario mediático globalizado. De ahí que lo tematicemos con ayuda de la antropología y la sociología, poco más adelante.

La epifanía de la violencia a través de la neo-épica audiovisual (cine, multimedia) deja de ser un mero juego o un género de lo fantástico, que hace uso de mitos obsoletos, cuando se repite como un ritual y pretende reconquistar el mundo por medio de distintas teodiceas, junto con una dialéctica entre ellas: la divinidad de los vencedores que sostiene y alienta las guerras del imperio o de la nación preponderante; la divinidad postergada que está dispuesta a destruir a sus enemigos. La amenaza contra la humanidad reducida a chivo expiatorio de ambos rivales, en el marco de una teomaquia, puede ser denunciada como una fantasía hecha realidad o, sencillamente, un artefacto persuasivo de la ideología[82], al mismo tiempo que anunciamos otras formas de vida. Quizá lo más cruel de nuestro modelo de mundo es que hayamos llegado a sentenciar (al menos en ambientes ilustres) que las historias de amor son pura fantasía. Es una de las mayores diferencias entre el canon de la muchedumbre y el canon de las vanguardias.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

b. Mundo de la vida, mundos temáticos

Una manera de evitar el escollo del "sustancialismo", es decir, la separación entre *un* mundo real y "otros mundos" irreales, es posible con la ayuda de la filosofía del lenguaje, concretamente Popper y Habermas. El primero distingue tres rangos de mundo: 1, el

[82] El incumplimiento de los Objetivos para el Desarrollo del Milenio es suficiente prueba.

mundo físico; 2, el mundo de los estados mentales; 3, el mundo de los productos mentales, en el que se incluyen las creaciones artísticas, junto con las narraciones y las teorías científicas [83]. Es fácil comprobar que un relato fantástico pertenecería al mundo-3; pero no por eso sería distinguible de otras narraciones.

Habermas reformula los antecedentes lógicos para hablar de "mundo" en paralelo al "mundo de la vida" (*Lebenswelt*) [84]. El conjunto de las tradiciones culturales que sirven de fundamento o trasfondo a nuestros actos de habla (eso que Popper llamaba mundo-3, "productos de la mente humana") integran, en realidad, el mundo de la vida común [85]. Cuando los interlocutores tematizan un aspecto de esa tradición cultural, "determinan sobre qué es posible entenderse". Entonces es cuando hablamos de "mundo" a secas y cuando podemos distinguir, al menos, tres tipos. Los hablantes "no solamente entablan una relación con el mundo *objetivo*", como sugiere el modelo empirista. "En modo alguno se

---

[83] Vid. KARL POPPER, J. C. ECCLES, *El yo y su cerebro*, Barcelona, Labor, 1980, 41-57.

[84] El mundo de la vida (*Lebenswelt*) es un concepto utilizado por EDMUND HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: una introducción a la filosofía fenomenológica*, Barcelona, Crítica, 1991, para describir el sentido común que precede a cualquier aproximación intencional de un sujeto a un objeto, incluso a la llamada *epojé o "reducción* fenomenológica", es decir, al supuesto que prescinde del objeto y considera que la intención del sujeto es la condición suficiente de un conocimiento *evidente*. Husserl hace una crítica radical de la ciencia moderna porque "excluye por principio los problemas más candentes para el hombre, que en nuestro tiempo atormentado se siente a merced del destino: los problemas del sentido o del no-sentido de la existencia humana en su conjunto" ibid., 35. Según él, la fenomenología debe "tematizar" el mundo de la vida (*Lebenswelt*) que la ciencia consideraba atemático: la existencia del mundo en el que el sujeto vive se daba por hecha.

ALFRED SCHÜTZ fue discípulo de HUSSERL antes de salir de Alemania. Comparte con éste el interés por el sentido que el ser humano construye –socialmente- antes que el pensamiento científico. Pero se dedica al estudio del conocimiento por medio de la sociología: el mundo de la vida cotidiana "siempre me está dado […]. Nací, por así decirlo, en este mundo social organizado, y crecí en él. Mediante el aprendizaje y la educación, mediante experiencias y experimentos de todo tipo, adquiero cierto conocimiento mal definido de este mundo y sus instituciones. Los objetos de ese mundo me interesan, sobre todo, en la medida en que determinan mi propia orientación [… Sin embargo] mi experiencia del mundo se justifica y corrige mediante la experiencia de los otros; esos otros con quienes me interrelacionan conocimientos comunes, tareas comunes y sufrimientos comunes. El mundo es interpretado como el posible campo de acción de todos nosotros: este es el primero y más primitivo principio de organización del conocimiento del mundo exterior, en general. Con posterioridad, discrimino entre cosas naturales […] y, por otra parte, cosas sociales, comprensibles únicamente como productos de la actividad humana, mi propia actividad o la de otros", *Estudios sobre teoría social* (ARVID BRODERSEN, comp.), Buenos Aires, Amorrortu, 1974.

JÜRGEN HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Madrid, Taurus, 1987, rehace la teoría sobre el "mundo de la vida" con ayuda de la lingüística, la teoría de los actos de habla y la hermenéutica. La *Lebenswelt* estaría formada por los saberes no tematizados que son presupuestos en cualquier acto comunicativo de la vida ordinaria: de forma muy patente, las tradiciones culturales. La "problematización" de tales saberes ocurre cuando se pone en cuestión la validez de nuestros actos de habla (regulativos, expresivos u objetivos). En consecuencia, cambiamos el tipo de comunicación para argumentar racionalmente sobre nuestros presupuestos en forma de discurso: la ética (o el discurso sobre las normas que regulan nuestros actos), la estética y la ciencia, pero también la teología, se han desarrollado como resultado de este proceso argumentativo.

[85] Vid. acerca de la *Lebenswelt*, una nota supra.

refieren tan sólo a a algo que tendrá lugar o que pueda presentarse o ser producido en el mundo objetivo, sino también a algo en el mundo *social* o en el mundo *subjetivo*"[86].

Tal marco teórico pretende representar la práctica intuitiva de cualquier persona cuando actúa comunicativamente. En lo que respecta a nuestro tema, si una persona narra un cuento fantástico, la mayoría de las veces y la mayoría de las personas podremos distinguirlo con suficiente claridad de otros textos. Para conseguirlo, una de las claves principales consiste en que los seres de un relato fantástico sólo tienen existencia en el mundo subjetivo del hablante o de quien actúa el texto ante una determinada audiencia, a diferencia del mundo objetivo donde tienen su lugar o son producidos los seres a que se refieren nuestros actos de habla *representativos* (afirmaciones, proposiciones lógicas, el discurso como hecho discursivo). Otra instrucción relevante es que las narraciones fantásticas, a diferencia de otras ficciones, no textualizan el mundo social en el que interactúan los hablantes, junto con sus reglas y patrones de comportamiento, ni otros que se hayan dado históricamente, como el Milán de Manzoni; sino que construyen un mundo social de reglas *ad hoc*, aun cuando algunas de ellas puedan evocar las conocidas por la audiencia. Como veremos, este aspecto será muy significativo cuando tratemos acerca del modo pragmático en que se comunican las utopías y, también, los errores epistemológicos que hemos cometido con/contra ellas. Algunas utopías tematizan un mundo objetivo como el que representan los actos de habla cotidianos, pero introducen un mundo social radicalmente distinto, sea de manera programática, sea por medio de la ironía o la parodia sobre nuestras sociedades y sus reglas. Tal es el caso de las parábolas en los evangelios. Otras, como las antiutopías de la ciencia-ficción, reproducen el mundo social contemporáneo en un mundo objetivo transformado por la técnica, para poner en solfa la idea misma de progreso: la modernización racional no basta para salvar al ser humano. Hay que cambiar las reglas desde el centro del corazón, que ha expresado sus razones y las hace visibles en el rostro de cada hermano.

c. Modelos de mundo

[86] HABERMAS, Teoría de la acción comunicativa, I, 121-122.

Ahora bien, la teoría específicamente literaria de la ficción nos ha proporcionado un concepto gracias al cual podremos explicar otros aspectos de la narración fantástica. Señalamos el más bello y visible: aunque un cuento maravilloso no pueda ni quiera referirse al mundo social ni al mundo objetivo, como haria un acto de habla cotidiano (una promesa, una declaración, etc.), sin embargo, muchos personajes fantásticos actúan con una competencia comunicativa semejante a la nuestra. De tal manera nos predisponen a entender a seres radicalmente diferentes de nosotros, a los cuales no conocemos en el mundo objetivo ni en el mundo social de nuestras referencias temáticas, como trataremos en el apartado siguiente. Ésta es, quizá, la principal virtud de la fantasía en el proceso transcultural del aprendizaje humano, junto con otras desventajas que señalaremos en distintos lugares de la tesis: la proyección de prejuicios contra lo desconocido, la bipolarización del imaginario entre principios metafísicos del bien y del mal, las dialécticas que impiden la comunicación.

La gran mayoría de los seres creados por la fantasía, con los que no podemos vivir en el entorno cotidiano y que damos por "no existentes" –sea lo que sea que concluya la lógica modal-, nos resultan, sin embargo, muy "familiares". Tendremos que preguntarnos por qué. Para contestar como es debido nos ayuda la categoría teórico-literaria "modelo de mundo" [87] (MM). A diferencia del mundo o los mundos de diverso orden construidos por el texto (la "estructura de conjunto referencial"), el MM consiste en una serie de reglas gracias a las cuales un autor puede construir *cada uno* de los mundos o el referente en su globalidad; es decir, que en una historia construida haciendo uso de un MM determinado caben otros mundos con sus respectivas reglas de construcción: distintos MMs insertos en aquél. Una de las tareas de la audiencia es reconocerlos para interpretar cada una de las

[87] Vid. acerca de los modelos de mundo (real efectivo, ficcional verosímil, ficcional no verosímil) que coordinan la producción e interpretación de un texto, TOMÁS ALBALADEJO, *Teoría de los mundos posibles y macroestructura narrativa*, 58ss. La "ley de máximos semánticos" explica que "el modelo de mundo de acuerdo con el cual se construye un texto corresponde al nivel máximo alcanzado por cualquiera de los elementos semánticos de la estructura del conjunto referencial de aquel", ibid., 62. Sin embargo, los tres tipos de mundo que sirven para interpretar una ficción realista, a diferencia de una ficción fantástica, tendrían que ser completados cuando accedemos a la audiencia de *historias sagradas*: el modelo de mundo en cuestión (que incluye los signos de la presencia divina en los mundos posibles que representan la realidad efectiva) está integrado en el mundo de la vida (*Lebenswelt*) común, aunque un lector o un grupo de lectores no participe de tal modelo de forma razonable y consciente. Sería absurdo que convirtiéramos a Dostoievski en autor de novela fantástica por el simple hecho de ser lectores/as no creyentes. Cf. las "restricciones" añadidas a la citada regla de interpretación por ALBALADEJO, *Semántica de la narración: la ficción realista*, 57-58, las cuales son tan relevantes como la misma ley para describir efectos de sentido.

secciones del texto, así como el texto en su globalidad. El modo de relación que se establezca entre el MM global y los MMs insertos es una fuente de sentido imprescindible: p.ej., en un MM histórico o ficcional verosímil pueden aparecer sueños, ficciones, utopías, profecías, hipótesis científicas, etc.; lo mismo que en un MM onírico aparecen fragmentos de otros mundos y MMs, aunque sean sometidos por la interpretación a las reglas globales del sueño. Sin embargo, la relación que establezca el narrador entre el MM global y los mundos inscritos permite que una profecía siga teniendo valor para los interpretantes en su propio mundo social, aunque se contenga en un relato onírico; o que refleje, sencillamente, los deseos reprimidos del protagonista, cuando él mismo actúa como narrador ante un psicoanalista. En el primer caso, podríamos afirmar que el mundo inscrito (sucesos o símbolos profetizados) subvierte la estructura de conjunto referencial, cuyo MM global era el sueño, de tal modo que el MM con el cual ese texto demanda ser comprendido en su conjunto, si aceptamos la intención expresa en su acto de habla, sería el correspondiente a una de sus partes: la profecía, que remite a nuestro mundo actual. Desde luego, podemos operar de otro modo: reducir la profecía al sueño. Pero se nos exigiría dar razones a favor de tal interpretación. Tenemos que abrir un proceso de argumentación racional para demostrar la validez de nuestro punto de vista frente al expresado por el texto. Un ejemplo patente sería la *Metamorfosis* de Kafka. Su logro comunicativo y estético no consiste en la mera alegoría, como en un drama barroco que hoy resulta inaguantable. Hay muchas personas que pueden comprender el símbolo de la metamorfosis como denuncia de un mundo social opresivo que animaliza o despersonaliza al ser humano. Es una crítica radical contra nuestra cultura.

En el evangelio de Marcos, varios personajes expresan profecías distintas, algunas de ellas incompatibles. Herodes cree que Jesús es Juan Bautista, quien ha resucitado (Mc 6, 14). Pedro, Juan y Santiago (o alguno de ellos), como poco antes una voz anónima, colectiva (6, 15), le plantean a Jesús si se estará cumpliendo en él la profecía de Malaquías (Mc 9, 11) con que se cerraba la primera edición de la Biblia: “la Ley y los profetas” (Torá Mal 3, 22 + profetas anteriores y posteriores Mal 3, 23-24). Jesús argumenta con la intención de reducir la profecía a la categoría de una hipótesis necesitada de experiencia histórica. El decurso del relato permite dilucidar los motivos que alegaba con el fin de variar la interpretación de la audiencia judía, representada por esos tres compañeros de camino. Ni Juan Bautista ni él son enviados para dominar la sociedad (Mc 9, 12-13), aunque el tipo de aquél que había de venir (Elías) se ajusta mejor al primero (9, 13). El Hijo del hombre da razón de su propia vida (9, 9; 8, 31; cf. 8, 32-33). Puesto que el

evangelio de Marcos reelabora los postulados del género *bios* en su época, hemos podido asumir con toda seriedad esa propuesta como una nueva regla en el MM que rige la interpretación de las vidas narradas en nuestro *mundo vital*: no es posible conocer la identidad de una persona si no tomamos primeramente en consideración la memoria de sus palabras y sus hechos. Ya no cabe el recurso a la mitificación colectiva de una vida narrada como si estuviera prefijada por una prognosis, ni la reducción de la persona a un prototipo: un espectro del inconsciente colectivo (sacerdotal o apocalíptico, arque-típico o programático). Por el contrario, el aprendizaje de la persona puede comunicar un sentido valioso para el desarrollo humano de todos y cada uno.

Durante siglos, en la mayoría de las novelas (p. ej. el *Quijote* o el *Manuscrito encontrado en Zaragoza*) se han inscrito textos de distintos géneros que construyen mundos y MMs diversos. Viktor Sklovskij intentó explicar los orígenes de la novela a partir de precedentes como el *Decamerón* de Bocaccio o las novelas pastoriles (*Los siete libros de la Diana*, de Montemayor, en la que se intercaló la historia del *Abencerraje*; *La Galatea* de Cervantes, etc.), es decir, a resultas de la articulación de cuentos o de *nouvelles* por medio de un marco englobante [88], que acaba por constituir la trama principal. No es en absoluto casual que el evangelio de Marcos surja a partir de un conjunto previo de tradiciones orales, narraciones y dichos, las cuales probablemente fueron organizadas en forma de colecciones, aun antes de ser escritas. Sin embargo, como alega Bajtin frente a Sklovskij, la unidad global –la novela, o, un millar de años antes, el evangelio- no es el resultado mecánico de la fusión de las partes, sino que es exigida por una nueva visión de la realidad, que busca el modo de expresarse en un nuevo género: una historia coherente de

[88] Vid. VIKTOR SKLOVSKI, "La construcción de la *nouvelle* y de la novela", en T. TODOROV (ed.), *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*, México, Siglo XXI, 1980[4], 127-146. Los argumentos del artículo pueden corroborarse en la obra posterior *Sobre la prosa literaria*, Barcelona, Planeta, 1971. BAJTIN (MEDVEDEV) protesta específicamente contra el intento de explicar el *Quijote* como un precipitado de esas nuevas formas: "Cualquier lector atento puede comprender que la unidad de la novela examinada no se logra en absoluto gracias a los procedimientos del enmarcado y del enhebramiento. Incluso si nos olvidamos de estos procedimientos, si hacemos caso omiso de las motivacions para introducir el material, nos quedaremos de todos modos con la impresión de un mundo interiormente unificado en la novela. Esta unidad no se crea con procedimientos externos, como Shklovski los entiende, sino que, al contrario, los procedimientos externos son la consecuencia de esta unidad y de la necesidad de situarla en el plano de la obra. En efeco, aquí tiene lugar una lucha por un género nuevo. La novela permanece todavía en la fase de su proceso generativo. Pero existe ya una nueva visión y concepción de la realidad y, al mismo tiempo, una nueva concepción genérica" *El método formal en los estudios literarios*, 217. BAJTIN se apoya en la hermenéutica alemana, especialmente en DILTHEY, y quizá en el peculiar ensayo del joven LUKÁCS, para desarrollar una teoría de la novela aún más integradora.

aprendizaje que sobrepasa lo anecdótico y lo biográfico (cf. el género de la biografía helenística), hasta hacerse misteriosamente comprensible a cualquier ser humano[89].

En obras voluntariamente abiertas como el *Tristram Shandy* de Sterne, *Ulises* de Joyce, las novelas de John Dos Pasos y *La Colmena* de Cela, la *Saga / fuga de JB* de Torrente Ballester, *La verdad sobre el caso Savolta* de Eduardo Mendoza, o, en el extremo, *Rayuela* de Cortázar, la pluralidad de historias y géneros pone en riesgo la posibilidad de que reconstruyamos durante el proceso interpretativo un conjunto referencial, a partir del discurso del narrador, como sería habitual en cualquier relato; todavía menos un modelo unitario de mundo que rigiese jerárquicamente sobre los demás. Sin embargo, reconocemos la necesidad de usar modelos para interpretar el texto, de manera que la ausencia de un marco evidente no permite que regresemos a la situación de un mero lector de cuentos, sino que nos exige participar cooperativamente en el descubrimiento de otros índices *a posteriori* para devolver unidad al texto, a su referente y al MM cuyas reglas explican la construcción del conjunto: fantasía, ficción verosímil, ficción verosímil histórica, historia, hipótesis científica, profecía, utopía, historias sagradas, etc. Sin ayuda de tales modelos me temo que tendríamos poco que interpretar, ni aun siquiera el puro devenir del río de la vida, por contraste con el idilio, porque habríamos perdido la capacidad para distinguir unos mundos de otros.

La posibilidad de organizar la semántica de las narraciones por medio de MMs es relativamente distinta de la capacidad que desarrollemos durante toda nuestra vida para tomar parte en una secuencia inacabable de "géneros discursivos", cuando nos iniciamos en distintas esferas sociales de actividad y comunicación. De hecho, comienza a desarrollarse desde la primera infancia dentro de una misma esfera: el hogar y las relaciones de parentesco. La distinción entre MMs es forzada por el relato de otros mundos posibles que las personas próximas cuentan a los niños desde muy temprano, así como aquellas narraciones que ellos mismos construyen durante ese periodo que los psicólogos llamaban "habla egocéntrica" (es decir, el diálogo internalizado). De eso, hablaremos más tarde.

---

[89] Vid. MIJAIL BAJTIN, "La novela de educación", en id., *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI, 1982, 200-216, del que daremos noticia extensa en la Primera parte "Especificidad del género *Bildungsroman*"; y en la Tercera Parte "Las formas del relato dialógico" y "Las formas de pasar (en) el tiempo".

d. Frankenstein o el moderno Prometeo

Ahora bien, no basta con una primera audiencia o una lectura irreflexiva para agotar el sentido de una obra que tiene unidad en sí misma, de manera que comprendamos el mundo del texto o las reglas (del modelo de mundo) que nos permiten interpretarlo. Si no prestamos atención a cómo funcionan las ficciones fantásticas, es decir, si no tematizamos el modo en que se construyen [90], damos por hecho, a cargo de una tradición aproblemática,

---

[90] Vid. TZVETAN TODOROV, *Introducción a la literatura fantástica*, México, Premia, 1981[2] (1970). Lo fantástico "exige el cumplimiento de tres condiciones. En primer lugar, es necesario que el texto obligue al lector a considerar el mundo de los personajes como un mundo de personas reales, y a vacilar entre una explicación natural y una explicación sobrenatural de los acontecimientos evocados. Luego, esta vacilación puede ser también sentida por un personaje, de tal modo que el papel del lector está, por así decirlo, confiado a un personaje y, al mismo tiempo la vacilación está representada, se convierte en uno de los temas de la obra. En el caso de una lectura ingenua, el lector real se identifica con el personaje. Finalmente, es importante que el lector adopte una determinada actitud frente al texto: deberá rechazar tanto la interpretación alegórica como la interpretación "poética". Estas tres exigencias no tienen el mismo valor. La primera y la tercera constituyen verdaderamente el género; la segunda puede no cumplirse. Sin embargo, la mayoría de los ejemplos cumplen con las tres […]

La primera condición nos remite al aspecto *verbal* del texto, o, con mayor exactitud, a lo que se denomina las "visiones": lo fantástico es un caso particular de la "visión ambigua". La segunda condición es más compleja: por una parte, se relaciona con el aspecto *sintáctico,* en la medida en que implica la existencia de un tipo formal de unidades que se refiere a la apreciación de los personajes, relativa a los acontecimientos del relato; estas unidades podrían recibir el nombre de "reacciones", por oposición a las "acciones" que forman habitualmente la trama de la historia. Por otra parte, se refiere también al aspecto *semántico,* puesto que se trata de un tema representado: el de la percepción y su notación. Por fin, la tercera condición tiene un carácter más general y trasciende la división en aspectos: se trata de una elección entre varios modos (y niveles) de lectura […]

Sea como fuere, no es posible excluir de un análisis de lo fantástico, lo maravilloso y lo extraño, géneros a los cuales se superpone. Pero tampoco debemos olvidar que, como lo dice Louis Vax, "el arte fantástico ideal sabe mantenerse en la indecisión" […] En cada uno de los casos surge un sub-género transitorio: entre lo fantástico y lo extraño, por una parte, y lo fantástico y lo maravilloso, por otra. Estos sub-géneros comprenden las obras que mantienen largo tiempo la vacilación fantástica, pero acaban finalmente en lo maravilloso o lo extraño. Estas subdivisiones podrían representarse mediante el siguiente diagrama:

extraño puro	fantástico-extraño	fantástico-maravilloso	maravilloso puro

En el gráfico, lo fantástico puro estaría representado por la línea media que separa lo fantástico-extraño de lo fantástico-maravilloso; esta línea corresponde a la naturaleza de lo fantástico, frontera entre dos territorios vecinos.

Empecemos por lo fantástico-extraño. Los acontecimientos que a lo largo del relato parecen sobrenaturales, reciben, finalmente, una explicación racional […]

En las obras pertenecientes a [lo extraño puro], se relatan acontecimientos que pueden explicarse perfectamente por las leyes de la razón, pero que son, de una u otra manera, increíbles, extraordinarios, chocantes, singulares, inquietantes, insólitos y que, por esta razón, provocan en el personaje y el lector una reacción semejante a la que los textos fantásticos nos volvió familiar […]

como otras muchas en nuestro mundo de la vida, que tales narraciones y los mundos representados por ellas son *apariciones* ex nihilo, las cuales salen directamente de la imaginación creadora a nuestro encuentro.

Los autores de literatura fantástica y, especialmente, del tipo "maravilloso puro", son muchas veces admirados como pequeños demiurgos; en parte lo son, puesto que imitan una especie de creación por la palabra, que procede tanto de la metafísica griega (Platón) como de la tradición judeocristiana (el Génesis). Pero no pueden engendrar un ser vivo de la nada, excepto por un tiempo limitado a la actuación (el ritual, el espectáculo, la lectura). La renuncia a la búsqueda de poderes mágicos, cuya "posesión" tienta a los adolescentes (como también a los adultos en determinadas situaciones), es el fruto de una maduración inevitable para entrar en la realidad social donde se adquieren las capacidades concretas, a través de juegos de lenguaje con reglas operativas (*know-how*), es decir, géneros sociales del discurso. En ese punto, cuando nos enfrentamos a la ultimidad de la muerte o a los males físicos (la contigencia, la finitud, el dolor) el ser humano se siente maltratado por su

---

[Fantástico-maravilloso es] la clase de relatos que se presentan como fantásticos y que terminan con la aceptación de lo sobrenatural".

Es decir, que la mayor parte de las historias contenidas en los evangelios pertenecerían a esa categoría. Sin embargo, no pueden ser incluidos en una clasificación de lo fantástico excepto por un analista que fuera incapaz de comprender la diferencia entre el modelo de mundo religioso (historias sagradas) y los modelos de mundo que sirven para construir ficciones (p.ej., el cuento maravilloso). A su vez, al menos en el cristianismo contemporáneo, habría que distinguir aquellos modelos que construyen (o han construido) profecías, utopías, alegorías, dentro de la tradición bíblica (p.ej., el viaje utópico de Jonás, la alegoría de la creación en seis días, etc.), respecto de los que sirven propiamente para actuar e interpretar historias sagradas. Ahora bien, por cuanto los cambios en el modelo de mundo religioso influyen en la consideración de lo fantástico, habrá elementos de las historias sagradas e incluso tradiciones enteras que pasen a nutrir una u otra categoría: p.ej., el limbo ya no puede ser considerado siquiera una alegoría, dice últimamente el magisterio, puesto que no está integrado en las historias bíblicas.

"Existe finalmente un "maravilloso puro" que, como lo extraño, no tiene límites definidos […]. En el caso de la maravilloso, los elementos sobrenaturales no provocan ninguna reacción particular ni en los personajes, ni en el lector implícito. La característica de lo maravilloso no es una actitud, hacia los acontecimientos relatados sino la naturaleza misma de esos acontecimientos". Además de los cuentos maravillosos (procedentes de historias sagradas que han cambiado de valor), tal sería el género de novelas como *El señor de los anillos* de TÖLKIEN, o, en otros estilos, las obras de JUAN BENET y de la narradora ESPIDO FREIRE.

De hecho, el aprendizaje durante su etapa de maduración infantil y juvenil nos obliga a cambiar de MM en la interpretación de las narraciones: el cuento fantástico e incluso algunas historias sagradas se convierten en "lo maravilloso" que encanta a los pre-adolescentes, mientras que a los jóvenes puede parecerles una mentira irritante, al menos hasta que han diferenciado con claridad la iniciación en géneros discursivos o esferas sociales; la iniciación propiamente religiosa, en relación con el Misterio, que ya no puede reducirse a nada (incluso en el horizonte de significación con que interpretan algunos fenómenos personas no creyentes); y el mero "entretenimiento", como diría Cervantes.

Creador-a, como una criatura harta de la ficción. Me parece que esa queja no puede ni debería ser acallada.

La lógica misma de la fantasía es denunciada cuando engaña a sus criaturas con un porvenir semejante al humano. Así nos lo hace ver, por anticipado, la novela de Mary Shelley (Mary Wollstonecraft Goldwin), *Frankestein o el moderno Prometeo*, que representa a un ser creado por el demiurgo humano en una cultura que aspira al dominio total: el prototipo de la mujer creada por el varón o del hijo fabricado por el padre, como espejos de su voluntad, son imágenes imposibles además de injustas, que conducen al desengaño y a la rebeldía a quienes las padecen en situación de víctimas[91], como también al poeta víctima de su misma autopoesis. El poema de Percy B. Shelley, *Prometeo desencadenado* (*Prometheus Unbound*), trata, por el contrario, acerca de la dependencia generada por la fantasía, cuando inventamos a una divinidad enemiga del ser humano, de tal manera que el creador llega a ser víctima de su criatura. La única manera de liberar a ambos de la trampa es reconocer la autonomía humana y la posibilidad de un aprendizaje mucho más profundo que la didáctica ilustrada o que la doctrina autoritaria.

En el siglo pasado encontramos dos versiones de una misma historia: *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?*, de Philip K. Dick, así como la genial *Blade Runner* de Ridley Scott. Ambas narran un futuro donde fuera posible la rebelión de las máquinas, un tema de moda entre los contemporáneos de la revolución rusa, p.ej., en el film *Cosmopolis*, de Fritz Lang. Pero su tema principal, como el de Mary Shelley, nos hace imaginar la angustia de un ser condenado a morir por su propio creador, así como la búsqueda que emprende para obtener respuesta.

No cabe duda que el porvenir de un ser vivo escapa a las posibilidades de la ciencia, aunque cualquier científico, por muy especializado que sea su saber, es responsable de la cultura a que ha dado vida en distinto grado, como avisan proféticamente los poetas. No basta con apelar a la libertad del prójimo para hacer con su vida lo que quiera… después de haber intervenido en su cuerpo con una terapia génica de mejora, como las que hoy mismo ya están aplicándose en deportistas y otros personajes de nuestro particular Olimpo. Los experimentos masivos de las multinacionales farmacéuticas en personas pobres apenas

[91] UNAMUNO también recrea situaciones parecidas a través de su defensa de don Quijote contra Cervantes (*Vida de don Quijote y Sancho*); o en los petulantes e irónicos diálogos del narrador omnisciente con el protagonista de la nívola *Niebla.*

están saliendo a la luz, a través de tramas verosímiles como *The Constant Gardener*. Las consecuencias de los progresos científicos y sus consecuencias técnicas no son ajenas a sus creadores. Como bien sabemos, a través de distintas tradiciones, la verdadera *gnosis* –el conocimiento de sí mismo y del Misterio- atañe a la semejanza entre la persona humana y la persona divina, tal como nos la comunican las *historias sagradas*. ¿Van a entregar su vida por la redención de sus criaturas los aprendices de brujo contemporáneos? ¿O seguirán trabajando para quien más les paga, mientras otras personas se mueren de una gripe? El mito de la ciencia ingenua y autosuficiente ha tocado fondo. Pero no podemos reprimir ninguno de esos dos ámbitos: la queja profunda de Job al Creador y la denuncia profética del demiurgo.

En cualquier caso, la única autoridad que podría hacer justicia a las criaturas de una fantasía deshumanizada (incluidos los androides, por muy *objetivos* que lleguen a ser en el futuro), no serían sus autores humanos, tan frágiles como ellas. El asesinato del falso dios no libera a las víctimas de la muerte, como hacen ver las "metafantasías" (los meta-mundos y los *meta-model*os de mundo) que construyen las obras citadas. Sólo podría ser el responsable de nuestra libertad personal y de la libertad física con que existe este universo. El Evangelio nos cuenta que ha llegado a hacerse humano, vulnerable y necesitado de la solidaridad interpersonal para tomar parte en cada historia y en cada mundo, a través de cada persona. El aprendizaje de Jesús sirve a la redención del ser enfrentado a la muerte *desde dentro.* Pero la experiencia humana reclama, además de un Redentor o una Redentora, una comunidad donde valga la pena vivir y una Madre que encarne y humanice a ese Creador distante, confundido con el mero artífice. Si la divinidad no fuera *koinonía*, comunión personal en todos esos símbolos, no valdría la pena resucitar.

El relato unificador de Marcos no es una teodicea de la divinidad omnisciente ni una legitimación de la iniquidad (el mal en cualquiera de sus formas) por su valor funcional en la génesis del Bien. La coherencia de la totalidad sólo puede ser fruto de la libertad humana en diálogo con la libertad divina, es decir, entre las necesidades y la gracia, los deseos universales y los carismas, en una comunidad donde empiece a *sentirse la justicia*. Por el contrario, el imperativo del deseo individual, que pretendiera dominar la realidad desde el yo autocentrado, implica inevitablemente la dialéctica con otros deseos y con las posibilidades finitas de este cosmos, que pretendíamos reducir a un juego de azar: las figuras del sujeto abandonado por los dioses o exaltado al dominio por una noche. La única manera de escapar al azar fatal (el *azar objetivo*, decían los surrealistas), sin caer bajo el dominio de un mundo social excluyente e injusto (la protección de la casta, la

nación, la familia cerrada, una religión sociológica o la especie humana, contra los demás seres vivos), podría ser el amor. Poco más adelante hablaremos sobre la parábola de lo que empieza a ser, pero todavía no es. Me parece que así *te entendemos mejor*.

e. Las convenciones de la fantasía

La esfera del imaginario personal y social que podríamos llamar *la fantasía*, tiene que ser diferenciada de otros productos o actividades de la imaginación, junto con sus respectivas esferas: sueños, símbolos, hipótesis, ficciones verosímiles, oráculos, utopías, parábolas, profecías, vidas narradas. Pero, al igual que aquellas, permanece, se modifica y crece a lo largo del tiempo. Tiene sus reglas de construcción, sus actantes y actores, sus modalidades, etc. Tan convencional –es decir, igualmente basada en reglas conocidas por autor/a y lectores/as- es la fantasía como la imitación verosímil de mundos (sociales) históricos [92].

Es conveniente que reconozcamos las estructuras de nuestro mundo de la vida común donde se albergan los seres fantásticos, esas redes simbólicas que ponen en conexión nuestros respectivos "mundos subjetivos", con cierta independencia del mundo social y del mundo objetivo, aunque hagan uso de la lengua y del arte como mediaciones. Lo cual también ayuda a explicar que el imaginario fantástico, y todavía más sus reglas, sean fácilmente compartibles entre personas de distintas culturas, a través de productos tan viajeros, transculturales, como son los cuentos maravillosos y sus antepasados, los mitos.

Las hipótesis acerca de un "inconsciente colectivo" (Jung) en la vida psíquica, que se manifieste por medio de símbolos universales[93] se apoya, en realidad, sobre esa virtualidad

[92] Cf. FRYE, *La escritura profana*, 45-76. "[…] Lo que produce la imaginación entregada a sí misma es lo que está rigurosamente convencionalizado" ibid., 46.

[93] Cf. CARL JUNG, *Símbolos de transformación*, Barcelona, Paidós, 1993; *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo* (Obra completa, 9/1) Madrid, Trotta, 2002; *Mysterium coniunctionis: Investigación sobre la separación y la unión de los opuestos anímicos en la alquimia*, Madrid, Trotta, 2002. Aunque no reconstruye un itinerario mítico, sino una hermenéutica de los arquetipos del inconsciente colectivo tal como se manifiestan en los sueños y en la mitología universal, a través de su obra ofrece un camino similar a la iniciación del héroe, que ha de superar las fijaciones o complejos con los arquetipos interpuestos (la madre devoradora, el niño eterno, el héroe, la doncella, el viejo sabio), integrar la "sombra", aceptando las paradojas interiores (anima y animus) para lograr la armonización de los contarios (el hermafrodita), como pretendió conseguir la alquimia; descubrir la simbología profunda de la religión (cuaternidad) a través de un proceso de autoconocimiento que concluye en el "sí-mismo" (self), representado por los mandalas (el centro) o las figuras de Cristo y Buda. Vid. acerca de los ritos de iniciación un cap. de esta Primera parte, "Ritos de

característica de lo fantástico, además de en otras estructuras de la experiencia estética: los sentimientos, los valores estéticos; así como en las pulsiones inconscientes, propiamente dichas. Pero la hipótesis acerca de un *inconsciente colectivo* deja entre paréntesis la demostración de que nuestras imágenes proceden de la experiencia, en lo que estarían de acuerdo tanto Aristóteles como Hume. Tomás de Aquino llamaba a esa constatación la *conversio ad phantasma*, no precisamente a los fantasmas de la psicología profunda. El imaginario, como la memoria y la lengua (es decir, cualquier tipo de comunicación), tiene una gramática social y una semántica interpretable a través del diálogo, sea por medio del psicoanálisis, sea gracias al arte y a su comprensión estética. Por eso, prefiero utilizar otras categorías, que resultan más gratas a la psicología cognitiva y que implican menos presupuestos ocultos o prejuicios declarados, especialmente acerca de las religiones[94].

Si tomamos realmente en cuenta tanto la intención de los autores/as como el sentido que dan los intérpretes a las tradiciones culturales, el *modelo de mundo* que se aplica a la creación, la actuación y la comprensión de narraciones fantásticas, en la mayoría de las culturas, no coincide con el modelo que correspondería a las historias sagradas ni a los símbolos de la fe religiosa. De poco sirve fabricar un *totum revolutum*, como hizo Campbell[95], sin comprender las diferencias entre el universo simbólico construido por diversos MMs e incluso diversas culturas al desarrollar tales modelos. Las diferencias entre las religiones, así como la historia de cada tradición religiosa, sujeta a reinterpretaciones siempre actuales, son significativas, como veremos en los siguientes capítulos.

Lo mismo podríamos decir acerca del MM con que hacemos hipótesis para explicar mundos desconocidos, incluido el conocimiento científico. Debería ser evidente que cualquier hipótesis comienza por una abducción o por una intuición poética, es decir, por una síntesis que anticipa el análisis empírico. Ya no es necesario ocultar el trabajo de la

---

aprendizaje: la actualidad de los evangelios", y su repercusión en el evangelio de Marcos, como explicaremos en la Tercera parte: "La iniciación del Maestro".

[94] Una pequeña parte, aunque influyente, de la antropología cultivada durante el s. XX ha jugado con cartas marcadas para evitar la crítica sobre los fantasmas con que se legitimaba el poder violento, incluso el totalitarismo, a cuenta de un *falso sagrado*. En el círculo de Eranos confluyeron JUNG, ELIADE, estudiosos diletantes de las culturas orientales (la "mitología panaria"). Se merecen el agrio reproche de un representante espiritual de las víctimas, MARTIN BUBER, *Eclipse de Dios: Estudio sobre las relaciones entre religión y filosofía*, México, FCE, 1993[2] (1952, 1988).

[95] Vid. infra Tercera parte: "Del mito al diálogo".

subjetividad al inicio del proceso de conocimiento: un "libre juego de las facultades", como decía Kant sobre el juicio estético. De nada sirve que reprimamos el don de la imaginación, a causa de un prejuicio positivista, para garantizar la pretensión de verdad del discurso científico, como si fuese matemática pura o empirismo sin mezcla, es decir, para que no fuera tomado por un "mero fantaseo".

f. La adquisición y desarrollo de los modelos: de los formatos a los modelos culturales

Jerome Bruner explica que los MMs proceden de la primera infancia, durante la cual los niños comienzan por elaborar "formatos" para organizar sus interacciones: "tipos de actividades en las que los participantes pueden predecirse mutuamente, atribuirse intenciones y, en general, asignar interpretaciones a los actos y expresiones del otro" [96]. Ya hemos comenzado a ver que la capacidad para participar en distintos géneros discursivos a lo largo de la vida se basa en nuestro despertar a distintos *formatos* [97]. Pero al principio no

[96] JEROME BRUNER, "Castillos posibles" en id., *Realidad mental y mundos posibles: Los actos de la imaginación que dan sentido a la experiencia*, Barcelona, Gedisa, 1988, 54-63 (58). Otros autores se refieren a la misma capacidad con el nombre *representación de eventos* o *guiones*, en un estadio un poco más tardío del desarrollo, para subrayar la continuidad con los adultos, Mª JOSÉ RODRIGO, "Desarrollo intelectual y procesos cognitivos entre los 2 y los 6 años", en JESÚS PALACIOS, ÁLVARO MARCHESI, CÉSAR COLL (comps.), *Desarrollo psicológico y educación*, 1. *Psicología evolutiva*, Madrid, Alianza, 1999, 201-225 (214-215).

[97] Además de la teoría de BAJTÍN sobre los géneros discursivos, en su relación con los géneros literarios, tenemos que hacer referencia a la Ciencia empírica de la literatura de SIGFRIED J. SCHMIDT, introducida en España por FRANCISCO CHICO RICO. Ambos intentan describir la "función cognitiva especial" que tienen los géneros como esquemas de acción comunicativa, a diferencia de otros: "Los miembros de una sociedad despliegan sus sistemas socio-históricos de esquemas de actuación comunicativa –o géneros- y definen la especialidad de sus usos y de sus funciones de acuerdo con los modos socio-históricamente admisibles de referencia a la realidad. Esta especialidad de los usos y de las funciones de los esquemas de actuación comunicativa –o géneros- concierne fundamentalmente a la *temática* de las acciones o actividades comunicativas presupuestas en cada uno de ellos y a los modos de actualizar o realizar y presentar estas acciones o actividades, que Schmidt llama *estilística*. Desde este punto de vista, los esquemas de actuación comunicativa –o géneros- constituyen modos de referencia a la realidad, esto es, especifican el tipo de realidad –verdadera, ficcional verosímil o ficcional no verosímil, por ejemplo- que puede o debe asignarse a un determinado comportamiento verbal y/o no verbal en el marco de un esquema de actuación comunicativa –o género- concreto y el grado de autenticidad y/o de fiabilidad que puede o debe atribuirse a quienes actúan sobre la base de ese esquema –por ejemplo, a los locutores o presentadores de noticias en la radio o en la televisión, a los autores de narraciones literarias, a los poetas...-. De acuerdo con las condiciones socio-históricas correspondientes, la especificación de los modos de referencia a la realidad puede ser considerada «verdadera», «real», «auténtica», «creíble», «fiable», «fidedigna», etc. o, por el contrario, «falsa», «irreal», «ficticia», «utópica», «poco fiable», «poco fidedigna», etc. [SCHMIDT, "Towards a Constructivist Theory of Media Genre", en id. (ed.), *Media Genre*, número especial de *Poetics*, 16, 1987, 371-395 (383-384)]" F. CHICO RICO, "Los géneros literarios. Una aproximación cognitiva a la luz de los estudios empíricos de la literatura", *Tonos*, 4 (nov. 2002), disponible en http://www.um.es/tonosdigital/znum4/estudios/Chicorico.htm.

se trata de eso, sino de una estructura mucho más sencilla: los distintos tipos de actos de habla conllevan ciertos compromisos, en un marco ritualizado; en primer lugar, las promesas. De hecho, incluso antes que se inicie la comunicación verbal, la promesa llega a convertirse en el *formato de formatos* que permite hacer expectativas y repetir las condiciones regladas, al menos cuando el niño ha comprobado que el comportamiento de la madre no es totalmente previsible.

Es cierto que los niños tienen oportunidad de experimentar desde muy temprano distintos contextos de interacción: además del hogar familiar, la escuela infantil, el centro de salud, otros hogares, el barrio o la aldea, el parque o la playa, el campo o el monte, que son integrados en su particular mapa del mundo. Pero las constantes en esas interacciones no pueden variar sin que peligre el desarrollo del niño: la presencia maternal/parental (o un cuidador en su mismo rol). Antes de cargarnos con un cúmulo de presuposiciones (tipos de personas, problemas o condiciones), acerca de lo que podemos esperar si participamos en determinadas esferas sociales de comunicación, durante la infancia desarrollamos una competencia transcontextual acerca de los modelos de mundo *virtuales*, a base de escuchar o contemplar reiteradamente relatos de iniciación en mundos fantásticos. De tal manera, nos preparamos para aventurarnos poco a poco hacia lo desconocido, con evaluaciones incorporadas por la identificación con el personaje heroico, a una distancia mayor (aunque controlada) de la presencia maternal.

A partir del análisis propuesto por Aristóteles y el catálogo del folklorista Propp, la narratología ha ido destejiendo una trama subyacente a cualquier narración: una gramática profunda, de acuerdo con la semiótica de Greimas [98]. Las oposiciones entre héroe y falso

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[98] La síntesis de ANTONIO RODRÍGUEZ ALMODÓVAR en su ensayo *Los cuentos populares o la tentativa de un texto infinito*, Murcia, Universidad, 1989, http://www.cervantesvirtual.com, lo explica admirablemente: "Las equivalencias entre el cuento y la sintaxis son trascendidas incluso al ámbito de la imaginación, cuya estructura elemental articula también la significación del relato en conjuntos isótopos, tanto si se trata de la imaginación del narrador como de la del receptor. Dando un paso más, la equivalencia alcanza a la relación del hombre con el trabajo, como productor de valores-objeto que ha de poner en circulación en una estructura de intercambio. En el plano individual, esta misma estructura del modelo único se manifiesta como la relación del hombre con su deseo y «la inscripción de este deseo en las estructuras de la relación interhumana» (ALGIRDAS J. GREIMAS, "Les actants, les acteurs et les figures", en C. CHABROL, *Sémiotique narrative et textuelle*, París, Larousse, 1973, 161-176, 162)".
Aún más "profundo" que la distribución de los actantes en el relato sería el *cuadrado semiótico* que representa la axiología del texto en forma de oposiciones entre pares binarios de conceptos, los cuales mantienen relaciones de implicación, contrariedad o contradicción.
GREIMAS detecta tres niveles (o cuatro, si incluimos la forma de la expresión), de mayor a menor profundidad

héroe, ayudantes y oponentes, objeto de valor y falso objeto, sirven para organizar la trama e introducir el suspense en la audición/lectura, a partir de unas expectativas fundadas en relatos sucesivos. Sin embargo, con independencia del modelo analítico, deberíamos preguntarnos si es posible distinguir entre una lógica universal de la narración y una lógica particular de la fantasía. Antes incluso que el niño se inicie en las cualidades de la narración fantástica, ¿no es capaz de organizar una trama de sus interacciones? La observación indica que así comienza a ser entre los dos y tres años.

Un esquema para explicar *todas* las narraciones –del que hablaremos en el siguiente apartado, citando a Bruner- sólo equivale a un modelo de mundo concreto cuando el niño está elaborando su *primer MM*. Pero ambos terminan por distinguirse, precisamente, una vez que los niños dejan de contar historias en las que intervienen por igual Pinocho o los enanitos que su mamá y su papá; es decir, cuando son capaces de distinguir el MM fantástico del MM de su vida narrada. Algunos lectores/as se preguntarán: ¿qué pasa con las religiones? Pero esa pregunta no tiene lugar a los tres años. La aplazamos hasta un poco más adelante.

La competencia comunicativa-narrativa, todavía más general que el MM, comprende las muchas relaciones posibles en un relato, a manera de una gramática de *casos*:

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

- gramática fundamental: los cuadrados semióticos subyacen a las modalidades
- gramática de superficie: los actantes y sus roles, modalidades (ser/hacer, querer/poder/deber/saber), enunciados narrativos (el más simple: el sujeto quiere un objeto de valor)
- estructura discursiva: isotopías, actores, tematizaciones (elección del tema o tópico y del rema o comentario), espacialización y temporalización
- manifestación textual

Para comprender el encaje de niveles pensemos que la dialéctica entre los actores en la superficie del texto está determinada por la oposición entre los actantes y sus roles, quienes a su vez escenifican las contradicciones y contrariedades en su nivel más profundo.

Aunque corramos el riesgo de simplificar el modelo, percibimos que la semiótica de GREIMAS explica la gramática de cualquier texto por medio de oposiciones binarias en un sistema, como es moneda común en el estructuralismo. Es cierto que el relato de Marcos pone en escena conflictos fundamentales: la oposición entre el héroe y sus perseguidores remite a una contradicción de fondo (vid. Tercera parte "Los límites de lo humano" y Conclusiones, "Más allá de la rivalidad mimética": vida vs. no-vida, vivificación vs. muerte). Los actores pueden ser oponentes o ayudantes del héroe en distintas situaciones, mientras que la contrariedad/contradicción ideológica sigue siendo la misma: los aprendices piensan como los letrados cuando se oponen a Jesús. Pero de esa manera no explicamos el proceso de identificación de los protagonistas en el diálogo social ni las diferencias entre los *cronotopos* que ya hemos señalado: el cronotopo de un relato de aprendizaje da cuenta de una identidad abierta y en proceso, no de una identidad fijada ni de un estado. En un plano más profundo que el binarismo, la interacción entre los sujetos (la *intersubjetividad*) da lugar a un mundo de la vida compartido. Más allá de la dialéctica también son reales las *modalidades del amor* que hacen posible la *comunión*. Es evidente que el relato puede construirse con sujetos que quieren el mismo objeto de valor sin concluir en una dialéctica irreconciliable.

destinador y destinatario, sujeto y objeto, agente y paciente, tiempo y lugar. No hay una dialéctica prefijada, sino unas posibilidades de acción que varían mucho de un relato a otro. Las narraciones de niños entre dos y tres años tratan deshilvanadamente de hechos reconstruidos con tales *actantes*.

La *retórica de la narración* completa el relato primigenio con circunstancias coadyuvantes (ventajas, ayudantes) y oponentes (obstáculos, enemigos, falsos objetos/valores), las cuales pueden eximir de responsabilidad o acusar a un sujeto (héroe vs. falso héroe), en virtud de las modalidades analizadas por Greimas: querer, poder, saber, hacer, ser, y sus combinaciones (querer saber, poder saber, etc.), las cuales dan lugar a los programas narrativos en conflicto (misión, plan, engaño, desenmascaramiento, etc.).

No cabe duda que esa retórica se desarrolla mucho más –no sé si mejor- en un escenario social amplio que en una familia nuclear, por lo que las narraciones de iniciación en mundos fantásticos es sabido que provienen de sociedades con estructuras comunitarias más sólidas que la actual en occidente o en el oriente modernizado; más jerárquicas en unos casos, donde es necesario granjearse el favor de árbitros poderosos (épica patriarcal, cortesana); más horizontales en otros, cuando los héroes adquieren su valor complaciendo a una audiencia popular: los cuentos maravillosos, es decir, una especie de "épica popular", junto con la comedia de raíz carnavalesca.

En cualquier caso, si pretendemos usar una gramática transcultural para explicar las narraciones de la vida cotidiana, desde la primera infancia, sería interesante investigar en qué momento y de qué manera los niños entre cuatro y seis años aprenden a distinguir razonablemente los relatos (auto)biográficos acerca de muy diversos sucesos en la vida familiar, escolar y social, respecto de otros relatos más esquemáticos, claramente "modelados" por reglas subyacentes. También es crucial el modo en que los niños capaces de narrar con sus propios medios simbólicos distinguen entre la actuación/interpretación de su propia memoria, a diferencia de la invención que elabora historias fantásticas o ficciones verosímiles. Será el tema de nuestro próximo apartado.

Así pues, la lógica de la fantasía se extrae específicamente de las narraciones folklóricas y de los relatos iniciáticos de los cuales proceden aquellas, directa o

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

análogamente[99], unos ya obsoletos, por buenas razones, otros vigentes. Dicho de otra manera, las estructuras del cuento maravilloso y sus paralelos en la literatura descubren un sistema de convenciones de origen histórico cuya primera manifestación debieron de haber sido los rituales iniciáticos, antes que fueran sustituidos por otras historias sagradas, más concretas y perfiladas, como las que hoy encontramos en las grandes religiones: las vidas narradas de José, Job, Moisés, Budha, Jesucristo, Mahoma; de modo emergente y siempre revolucionario, las vidas de las mujeres: Hagar, Tamar, Ana, María exesclava.

El intermedio entre los mitos escenificados por los ritos chamánicos, que varían bastante de una a otra actuación, y esas historias sagradas de las religiones universales, las cuales reclaman algún grado de historicidad (con una literalidad absoluta, en el caso de los fundamentalismos), podría estar constituido por las *mitologías* un poco menos variables, que se expresan en las tradiciones de la Grecia arcaica, hasta su fijación en rituales de la corte (Homero) o de la polis (el teatro). De similar manera ha ocurrido en el marco del hinduismo, hasta que se escribieron las grandes epopeyas (*Mahabharata*, *Ramayana*) y fue creándose el teatro ritual con una marca de autor, para que sea actuado/interpretado sin variar su texto.

En consecuencia, deberíamos admitir que, aun cuando hay semejanzas entre la lógica fantástica de diversas culturas, también descubrimos diferencias que no tiene sentido seguir omitiendo. El trabajo de la etnografía que recoge narraciones de todas las culturas posibles y las analiza por medio de modelos etnometodológicos, es decir, con las herramientas de los participantes; o herramientas interpretativas que desarrollan la perspectiva *emic* con ayuda de ciertas abstracciones (como los MMs), resulta iluminador. No puede ser suplantado o neutralizado por una antropología idealista, aunque hace dos siglos nos sirviera como estímulo. Tan sólo después de comparar distintas tradiciones es posible proponer y explicar semejanzas que podrían ser transculturales, si se han producido en unas condiciones parangonables, como es el caso del aprendizaje infantil; o bien las historias de aprendizaje que empezaron a narrarse como historias sagradas.

Los opuestos *irreconciliables* que identifica Greimas en la semántica profunda son relevantes en los cuentos maravillosos de *algunas culturas*, herederos a su vez de los ritos

[99] Cf. un primer intento de VLADIMIR PROPP por reconstruir el contexto originario del cuento folklórico, *Las raíces históricas del cuento*, Madrid, Fundamentos, 1974, cuya estructura de funciones había analizado previamente, en *Morfología del cuento*, Madrid, Akal, 1998 (1928).

iniciáticos en religiones tradicionales anteriores a la extensión del judaísmo, el cristianismo, el budismo o el Islam. Pero hay muchas historias de corte místico o sapiencial que no se someten a tal retórica, al igual que algunas formas de la cultura de masas en la actualidad, por cuanto proceden de otros MMs que han subvertido de manera consciente eso que llama Blumenberg el "mito fundamental": el dualismo y su dialéctica eterna[100]. En la clase de relatos identificados por Greimas, el cuadrado semiótico "profundo" de *contrariedades* y *contradicciones* describe y explica la dialéctica que se hace patente en la superficie: la consecución de un objeto de valor por parte de un héroe-sujeto, acompañado por un grupo de ayudantes y obstaculizado por otra serie de oponentes. Durante la tercera parte de la tesis, valoraremos su aplicación al análisis del evangelio de Marcos. Pero ya podemos apreciar que el "amor a los enemigos" fue solicitado para superar la bipolarización social entre "enemigos naturales", junto con el formato dualista de la fantasía.

En todo caso, resulta significativo en nuestro tiempo que cuanto mayor sea el papel de *lo maravilloso* en el universo narrativo, tanto más necesario se haga el doble

---

[100] El concepto filosófico de mito es distinto del meramente antropológico. El mito asociado al rito puede ser tan diverso como los ritos sean. Ahora bien, el mito filosófico, opuesto al logos o al orden lógico, a medio camino entre el caos y el narcisismo, entre el absurdo y el dogma, ha sido puesto en boga por la posmodernidad como alternativa al pensamiento ilustrado y a las religiones: el elogio de la ambivalencia, el dualismo originario. Cf. JOSÉ LUIS VILLACAÑAS BERLANGA (ed.), *Mito, Teoria/Crítica*, 6 (1999), esp. HANS BLUMENBERG, "Mito Fundamental y Mito de Arte" (*Grundmythos und Kunstmythos*, en id. *Arbeit und Mythos*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979, 1990[5], 192-238), 187-225. Para nuestra tesis, lo positivo del dualismo es el descubrimiento de la alteridad y de la diversidad que permite el aprendizaje desde el comienzo de nuestra vida narrada. Pero la reclusión o la regresión a una ambivalencia originaria produce una serie de patologías: la rivalidad mimética, el doble vínculo, la competencia creciente, la guerra total, es decir, una crisis sin solución.
"Hans Jonas ha aplicado el concepto de mito fundamental, con un propósito metódico diverso con el de la mitología científico-religiosa, a la gnosis como formación del espíritu de la antigüedad tardía […] El mito fundamental es un factor histórico desarrollado de modo trascendental, el "buscado principio sintético de la multipicidad de las objetivaciones míticas en la esfera de la interpretación gnósticas" (HANS JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist* en *Von der Mythologie zur mytischen Philosophie*, vol. 2, Göttingen, Vanderhoeck und Ruprecht, 1954, 1 [escrito como complemento en la posguerra a una obra de 1934]) […] El modelo dualista está cargado de mitos. Proporciona historias del mismo modo que las remitificaciones dualistas modernas reproducen en su lugar la historia así interpretada: la situación presente del mundo es siempre la esperada sección transversal del proceso conjunto de las fuerzas que determinan la realidad. Sólo así será narrada *la* historia como *una* historia, en la que el bien y el mal tienen sus representantes" ibid. 192-193. No es casual la semejanza entre ese mito fundamental y la estructura profunda del relato según GREIMAS: una dialéctica prefijada. Ahora bien, ¿ese juego de contrarios es "originario", incluso originante de la cultura, como presupone LÉVI-STRAUSS? Quizás el dualismo sea la deformación bipolar de un modelo de clasificación cosmológica (entre otros) que se ha convertido en alegoría de la guerra sin fin (o del fin como destrucción de la alteridad). Más original que lo crudo y lo cocido es la zona próxima del aprendizaje para descubrir el fuego o la memoria narrada del aprendizaje para descubrir a la persona del otro con quien convivo y me con-figuro.

reconocimiento de una dialéctica entre dos polos, hasta el extremo del dualismo metafísico; dos héroes que representan el bien y el mal, con el fin de conseguir una diálisis de la audiencia. En suma, cuanto más fantástica sea la trama, tenderá a ser más lógica y previsible, al tiempo que menos eficaz por disminución de su valor estético. Si estudiáramos los productos de los medios audiovisuales de masas que explotan el "mito fundamental" en determinadas épocas a lo largo del s. XX, comprobaríamos que se dedicaban a representar una ideología de fondo, en circunstancias históricas concretas[101].

g. Modelos en la tradición popular occidental: fantasía, comedia, (auto)biografía, sensibilidad contrafáctica

Consideremos el caso de la cultura (o culturas) occidental-es. El hecho de que los MMs que permiten inteligir la vida cotidiana y el artefacto fantástico sean el resultado de un aprendizaje temprano puede llevar al error de identificarlos por medio de una ideología. Puede ocurrir, también, que su diferenciación sea impedida por una cultura determinada; aunque no existe ninguna sociedad que no distinga, al menos, entre su propia fantasía y la de otros pueblos. P. ej., durante la posguerra española, nuestros padres eran formados de manera que considerasen la utopía comunista como una fantasía ideológica; pero la ideología falangista, a pesar de sus semejanzas, era juzgada una utopía regulativa.

Paradójicamente, lo que es posible en nuestra vida cotidiana o un hecho de las vidas narradas (en el mundo objetivo o en el mundo de una ficción verosímil que se ubica en una sociedad conocida), podría no ser reconocido en un mundo fantástico. Dos historias ejemplares: el "falso héroe" sufre una transformación que lo convierte en "santo" (Pablo); la interacción entre los rivales conduce a su mutua comprensión (la caída del muro de Berlín). Por muy maravillosa que parezca, esa transformación sólo sería admitida por un modelo de mundo propio de la (auto)biografía cotidiana o por el modelo correspondiente a una ficción verosímil. Pero en el universo de una ideología polarizada, sería un hecho imposible: un engaño de la sensibilidad, sensiblero.

[101] Los más elaborados y eficaces son aquellos que se nutren de las historias sagradas, hasta condicionar su interpretación o suplantar algunos de sus valores, en el marco de rituales diferenciados por clases/castas (el amor cortés, la potestad sagrada, los ritos de iniciación en órdenes militares, etc.). Lo veremos al tratar sobre las hagiografías medievales y las novelas caballerescas.

Por el contrario, la principal característica de muchos productos dirigidos al público infantil y juvenil durante las últimas décadas es que han renunciado a seguir usando las reglas tradicionales de lo maravilloso, para presentarse en clave de "comedia/tragicomedia realista de personajes inventados", con una evidente función socializadora [102], en una sociedad abierta donde los cambios sean posibles y deseables. Tanto las (auto)biografías como las ficciones dictadas durante siglos por el fatalismo trágico, por la resignación a los avatares de la fortuna (*Tyjé*) o por la ambición apocalíptica, ceden paso a las figuras de la libertad personal, la cual está enredada con otros símbolos. En la fantasía contemporánea, como en la vida cotidiana, se hace comprensible la práctica del perdón, junto con la rehabilitación de las víctimas y, cuando es posible, los agresores.

Tampoco es casual que muchas historias narradas para el consumo juvenil sean novelas de aprendizaje[103] o, en algunos casos, *Bildungsromane* de una extraordinaria calidad y potencial simbólico: además de las clásicas (novelas: Mark Twain, *Huckleberry Finn*; Miguel Delibes, *El camino*, etc.; peliculas: *Fiddler on the Roof*, etc.), las recientes de John Boyne, *El niño con el pijama de rayas*; Ian McEwan, *En las nubes*, etc.

Podemos recordar oportunamente que la oralidad ha tenido otras muchas dimensiones culturales y ha desarrollado otros recursos narrativos, de los que hemos recibido testimonios directos, a través de la etnografía, o indirectos, por medio de la literatura popular. Aun a riesgo de parecer simplificador, podríamos sintetizarlas en cuatro tendencias, de menor a mayor detenimiento en la personalización del héroe:

1) El cuento maravilloso, ya señalado, tiende a suplantar la realidad por el dinamismo subjetivo del deseo, ante una audiencia horizontal que puede identificarse con los programas del héroe popular. Hay que reconocer que tales programas son ambivalentes hasta el extremo, aunque sería determinante el sesgo de la tradición religiosa sobre el ethos

[102] "Acaso sería demasiado afirmar que la ficción realista, desde Defoe a Henry James resulta, cuando la consideramos como una forma de la técnica narrativa, esencialmente un romance paródico. Los personajes confundidos por las conjeturas románticas acerca de la realidad, que hacen hincapié en el mismo género de parodia, son fundamentales en la novela" FRYE, *La escritura profana*, 50. Pues bien, en la trama del *romance* audiovisual, dirigido al público infantil-juvenil, encontramos un proceso similar hacia la semejanza con la novela, por medio de la parodia y de una ironía no destructiva.

[103] El símbolo del aprendizaje es interpretado como la adquisición ritual-iniciática de un poder que los niños consideran mágico (p.ej. la saga de *Harry Potter*; MICHAEL ENDE, *La historia interminable*, etc.). Tambien es descrito en un contexto fantástico y sugerente, para exaltar la condición humana en relación con los demás seres vivos, como rey de la creación, a través del mito del niño salvaje: RUDYARD KIPLING, *El libro de la selva*; EDGAR RICE BURROUGHS, *Tarzán de los monos*.

heroico. Las historias de Rut, Judit, Ester, Tobías, pueden ser puras invenciones, pero han adquirido un relieve social e histórico, hasta convertirse en *exempla* para la imitación.

2) La comedia popular subvierte los valores dominantes por la agencia de antihéroes que podríamos calificar de "mixtos": sus imperfecciones no los arrastran a la tragedia, aunque les crean problemas y producen suspense, hasta que termina por prevalecer una forma de solidaridad empática de la que participa también la audiencia. En la Biblia encontramos las historias de José, Jacob, Tamar, Ana, Jonás, aunque algunas de ellas se han desarrollado hasta servir de modelo a la narración (auto)biográfica. En este ámbito se sitúan la mayoría de las parábolas de los evangelios que relatan historias personales: el administrador infiel que perdona las deudas, el samaritano que no tiene miedo a la impureza, los amos que practican la justicia más allá de la norma.

3) La memoria de las vidas narradas, aunque haga uso de una gramática narrativa que participa de los dos géneros ya citados, pone en primer plano la formación y la interrelación social de la persona, con el fin de destacar sus padecimientos en un orden injusto hasta el extremo del absurdo. Así se representa, por analogía con la experiencia humana narrada, mejor que con "realismo", en las huellas orales del *Lazarillo*, el *Quijote* e incluso el peculiar *Mio Cid*, que comienza relatando la humillación del héroe. Como ya hemos analizado, muchos de los relatos intercalados en la trama principal de los evangelios son construidos con estas reglas.

4) La lírica popular es con frecuencia *protagonizada por una sensibilidad* que destaca sobre los valores represivos de la cultura dominante (las jarchas citadas por autores hispanoárabes en las *moaxajas*; la lírica femenina en culturas patriarcales de distintas épocas y culturas; los cantos de bodas, como el Cantar de los cantares), lo cual permite reconstruir, por medio de las presuposiciones, un mundo narrativo a partir de la expresión subjetiva. Una forma peculiar de sabiduría lírica podemos encontrarla en muchos de los dichos de Jesús, no porque representen un mundo fantástico, sino porque expresan un mundo subjetivo, al mismo tiempo que una *eutopía* realizable o un anticipo utópico de otro mundo posible.

Cada uno de estos géneros está vinculado con modelos de mundo más culturales que lógicos, los cuales configuran (y son configurados por) la experiencia cotidiana en forma de historias de aprendizaje. En el mundo de la vida común, tales MMs son diferenciables, pero no incomunicables. De hecho, la globalización de la cultura de masas, en lugar de borrar las fronteras entre los modelos, tiende a generalizarlos y a transmitirlos a través del contacto intercultural o, en una segunda fase, por medio del mestizaje.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

h. Sorpresa

Una segunda consecuencia de la diversificación entre distintos MMs es que el público sea cada vez más sensible a la creación de mundos alternativos en el decurso de la vida ordinaria, es decir, a las variantes sobre el trasfondo: "la transformación metafórica de lo ordinario y lo dado convencionalmente", dice Bruner [104].

El agrado popular, urbano y moderno, por la sorpresa o el extrañamiento –en contraste con la dependencia tradicional de los mitos convencionales, descrita por Aristóteles- se hace patente tanto en el modo fantástico como en la ficción verosímil. La narración realista hace uso de las reglas convencionales o los supuestos (el *mundo de la vida*) en un mundo social compartido y tematizado: la tópica de los caracteres, la experiencia común sobre el medio natural, incluido el catálogo enciclopédico de *mitos*, para desarrollar una trama donde ocurra lo inesperado.

Aristóteles (*Poética*, 1448b 4ss.) llama *mímesis* tanto a la representación de un referente palpable, un cuerpo, como a la imitación de alguno de los mitos tradicionales, dado que ambas realidades eran reconocibles por el sentido común de sus contemporáneos, a través de la experiencia estética. Considera la posibilidad de inventar tramas fantásticas e incluso la recomienda (1451b 15ss.; 1453b 25), pero sólo le parecen adecuadas si la acción consigue su objetivo, como una flecha disparada por un buen arquero: provocar el efecto trágico, por medio de la imitación de las acciones de un personaje con el que es posible tanto la identificación como una cierta distancia (no completamente virtuoso), el cual sufre una peripecia de la ventura a la desgracia. Sin embargo, instituye los límites de la imaginación poética cuando ésta se emplea en recrear los *mythoi* conocidos, puesto que incluso la ficción –como el discurso retórico- no puede levantar la sospecha de estar engañando si quiere atraer la atención. Así pues, Aristóteles no se preocupa tanto por el realismo de las tramas, como por la eficacia de la imitación, sea de acciones imaginadas, pero posibles en el mundo real, sea de mitos tradicionales.

A diferencia del rito trágico en Atenas, la peripecia de las ficciones contemporáneas no tiene por objeto primordial provocar terror y compasión, sino dar pie al suspense, tanto

[104] BRUNER, Realidad mental y mundos posibles, 59.

más eficaz cuanto mayor cúmulo de presupuestos pone a prueba. En las culturas postindustriales, donde estamos sometidos a una continua y dramática exigencia de adaptación, nada podría ser más atractivo que la capacidad sublime del héroe o la heroína para sobreponerse a una secuencia de imprevistos y tensiones acumuladas. A causa de los cambios sociales que representan los historiadores en la Atenas del s. V, de algún modo semejantes a nuestra vida cotidiana bajo el influjo de una modernización acelerada, muchas comedias de Aristófanes y gran parte de las ficciones contemporáneas solicitan a su audiencia que comience por poner entre paréntesis sus creencias, si quiere dejarse llevar por el encanto. Al igual que en un juego inofensivo, hacen *combinables* seres o situaciones que proceden de distintos modelos de mundo: en una situación real irrumpe lo fantástico para provocar suspense, o personajes de apariencia inverosímil se comportan con una familiaridad cotidiana, para dar lugar al contraste cómico.

Por su parte, la narración fantástica se ha ido diferenciando del cuento maravilloso, al menos desde que la literatura *gótica* dio inicio a una creciente atracción por los motivos de terror. La sorpresa sube de grado hasta que desborda los límites del mundo real o, por decirlo así, lo destruye por medio de la irrupción imprevisible de lo siniestro[105]: un misterio enemigo del ser humano. Podemos comparar la moda de lo fantástico/terrorífico, después de tres siglos, con la expectación apocalíptica en culturas sometidas a un estado de crisis permanente [106]. Trataremos sobre ese MM, que afecta a varios géneros, cuando estudiemos el concepto de lo sublime en la modernidad, al final de este capítulo.

El contexto social del s. I, tal como es representado por los evangelios, no es una cultura tradicional impermeable a los cambios. La crisis histórica provocada por la ocupación romana y el reinado de Herodes hizo tambalearse los pilares más positivos de la convivencia social, que analizaremos en la Segunda parte de la tesis. Por el contrario, las formas de legitimación del dominio y de la violencia sagrada estaban expuestas al cuestionamiento de muchas víctimas, como resultado de experiencias históricas todavía

[105] Vid. TODOROV, *Introducción a la literatura fantástica*, cit.

[106] En todo caso, habría que reconocer el límite patológico que ha sobrepasado el terror cuando se presenta en una figura convencional, como en las historias orales, literarias, audiovisuales o multimediáticas que idolatran la violencia. para obligar a que la audiencia se identifique con el peseguidor/destructor. Los films *Tarantino Blade* podrían ser una parodia, pero se quedan en una burla infernal. ¿Cuál sería el modo más eficaz para humanizar esa sensibilidad desgastada por la presión de la competencia y la escenificación cotidiana de la violencia? ¿El psicoanálisis, la ironía? Desde luego, el procedimiento de reducir la historia de Jesús a un espectáculo *hard-gore*, como en una película reciente de corte posmoderno, *La Pasión*, parece que sólo sirven para añadir leña al fuego.

recientes, incluso actuales. La ambición apocalíptica se enfrentaba mortalmente a quienes estuvieran dispuestos a pactar con el statu quo, que no eran pocos. En ese ambiente son comprensibles tanto la viveza de los recursos cómicos en el evangelio de Marcos (prácticamente despreciados por la interpretación durante siglos), cuanto la respuesta de Jesús a la fantasía apocalíptica y a las figuras de lo siniestro proyectadas sobre el rostro del Misterio. El anuncio de una catástrofe que tomará por *sorpresa* a los impíos es transformado por la palabra de Jesús en una forma de vigilia cotidiana: el servicio mutuo. Supongo que para eso nos hace falta, especialmente a quienes sirven de algo a alguien en este mundo, un motivo más profundo de (auto)estima. Trataremos de esa cuestión crucial a lo largo de toda la tesis.

i. La imaginación supera a la fantasía

El aprendizaje obtenido por medio de textos que transmiten una experiencia sobre *lo posible* recibe el elogio de Aristóteles (*Poética*, 1451a 36ss.), quien lo sitúa por encima de la investigación sobre las causas de los hechos reales –la *historía*, entendida con sentido griego-, de un modo que muchos de nuestros contemporáneos consideraría, al menos, exagerado. Cito de manera abreviada, aunque después lo trataré extensamente, cuando hablemos sobre los géneros:

> […] la poesía es más filosófica y esforzada empresa que la historia, ya que la poesía trata sobre todo de lo conjunto/universal, y la historia, por el contrario, de lo singular [107].

Lo que propongo comprender, en otra línea y en lenguaje contemporáneo, es que la imaginación entrañada dentro de la vida cotidiana supera a la fantasía. "Las humanidades tienen como temario implícito el cultivo de las hipótesis, el arte de generar hipótesis. Es en la generación de hipótesis (y no en su falsación) donde cultivamos perspectivas múltiples y mundos posibles que coincidan con las necesidades de esas perspectivas" [108]. En el

[107] ARISTÓTELES, *Poética*, 1451a 36 - 1451b 11, trad. de JUAN D. GARCÍA-BACCA.

[108] BRUNER, "Castillos posibles", 61. La declaración de Bruner debería ser matizada si tenemos en cuenta el hecho de que la *fantasía* puede ser tan convencional que se limite a reproducir y propagar el modelo de mundo donde los poderosos "siempre vencen": la épica del héroe que llega a ser rey, dejando a su paso un reguero de muerte e insensibilidad contra la vida, es terriblemente mecánica. Por el contrario, la *imaginación* es el cauce tra de la empatía, que nos permite aceptar al otro ser humano con sus necesidades y desarrollar una compasión activa, capaz de ser-con el otro.

capítulo sobre "Actuación e invención" podremos continuar este análisis hasta su raíz, para construir otra síntesis: la imaginación interpretante.

En el marco teórico de las ciencias modernas, una vez superado el *empirismo absoluto*, tanto por la física como por la hermenéutica, queda a la luz esa dimensión poética del aventurarse en la investigación que *interpreta signos*: ni los inventa como un demiurgo, ni puede reducirlos a una objetividad opaca y compacta. La universalidad de las leyes científicas, aunque sean el principio de incertidumbre y la lógica de probabilidades, no es menos necesaria ni contribuye menos a la formación del ser humano que la posibilidad abierta por la poesía. En el ámbito de las partículas elementales y de la microfísica, puede coincidir la hipótesis más arriesgada con la probabilidad real, como celebran con cierta ironía sus cultivadores haciendo uso de etiquetas tomadas de Joyce[109].

Sin embargo, el ajuste entre las mediaciones que construyen el conocimiento humano y el mundo objetivo no puede confundirse con una creación *ex nihilo*, como terminan por fantasear los modelos del constructivismo radical [110], los cuales se fundan en la teoría de

---

[109] En la medida que la ciencia moderna […] también incluye la generación de hipótesis, así como la comprobación de hipótesis, es afín a las actividades del humanista y el artista. Esto lo sabemos a partir del examen de los apoyos metafóricos con los cuales el buen científico intuitivo escala las montañas de la abstracción. Pero su objeto es siempre convertir esas densas metáforas en las transparentes y frágiles hipótesis de la ciencia, o en axiomas incomprobables que generarán hipótesis que, con suerte, pueden ser verificadas" ibid.

[110] La denominación de escuela ha sido propuesta por diversos autores y definida programáticamente por ERNST VON GLASERSFELD, *Radical Constructivism: A Way of Knowing and Learning*, Nueva York, Routledge, 2002, para referirse a sus propios estudios sobre la cognición, junto con los de teóricos como PAUL WATZLAWICK (ed.), *La realidad inventada: ¿Cómo sabemos lo que queremos saber?*, Barcelona, Gedisa, 1990 (1981); HUMBERTO MATURANA, *La realidad: ¿objetiva o construida?*, 1. *Fundamentos biológicos de la realidad*; 2. *Fundamentos biológicos del conocimiento*, Barcelona, Anthropos, 1995; *El árbol del conocimiento: Las bases biológicas del conocimiento humano*, Madrid, Debate, 1990 (1984); id., FRANCISCO VARELA, *De máquinas y seres vivos*, 1973. En la Tercera Parte: "Ritos de institución para el dominio total", haremos referencia a la escuela de Palo Alto (WATZLAWICK), al tratar la teoría de GREGORY BATESON sobre la esquizofrenia (*double bind*).
Como su propio nombre indica, el constructivismo radical pretende sacar sus propias consecuencias de la crítica kantiana a la metafísica, de algunos filósofos del lenguaje (WITTGENSTEIN), del constructivismo en psicología (PIAGET) y del impacto provocado por la teoría de sistemas en la teoría de las ciencias naturales y sociales (PARSONS, LUHMANN). Para conseguirlo, reduce cada una de esos modelos a unos principios comunes, los cuales, en realidad, no serían admitidos conjuntamente por muchos de los autores citados:
1) El conocimiento "es construido activamente por el sujeto cognoscente", a lo que añade la coletilla de que "no se recibe por medio de los sentidos" ("pasivamente") ni se obtiene por medio de la comunicación. De tal manera deja fuera de su esquema a la filosofía pragmática del lenguaje, el interaccionismo simbólico y el "constructivismo social" de VYGOTSKI, quienes han demostrado que el conocimiento subjetivo desde la primera infancia no puede desarrollarse ni organizarse sino gracias a la interacción social. Al axioma "la realidad es inventada" se opone la comprobación analítica de que la realidad es re-construida intersubjetivamente por el aprendiz, en relación con un par más capacitado. Así pues, el constructivismo radical, lo mismo que otros modelos sistémicos, tropieza con la dificultad de explicar el desarrollo infantil

sistemas para reducir la cultura a una entidad formalmente idéntica a la naturaleza (los sistemas biológicos como los sistemas físicos, el ser humano como cualquier ser vivo, el sistema social como x), o el que podríamos llamar "constructivismo lógico"[111], por haber invertido los términos del positivismo lógico, cuya culminación fuera el *Tractatus* de Wittgenstein [112]. Algo impensable para Wittgenstein sería dar por hecho que "lo que no

---

sin tener en cuenta la relación interpersonal, comenzando por los formatos que la madre proporciona al niño (BRUNER).

2) Otro supuesto discutible es que la función del conocimiento sea "adaptativa" en un sentido meramente "biológico", una vez más, sin reconocer la relevancia de la comunicación para "crear el órgano", es decir, la capacidad de relación social, sea a través de las emociones, sea por medio de lenguajes cada vez más complejos. El reduccionismo a lo biológico viene impuesto por la teoría de sistemas, por cuanto pretende demostrar una isomorfia desde lo simple a lo complejo, sin saltos cualitativos: el individuo humano es un sistema análogo a la célula. Tal presupuesto es francamente conservador cuando se extiende, incluso, a la comprensión del sistema social: el individuo tiene que "ajustarse" unilateralmente al sistema de forma "viable", sólo porque la teoría no sabe explicar un proceso mucho más complejo y radicalmente humano: cómo se adaptan los sistemas a las personas, gracias a las redes horizontales de comunicación y a la realidad sociosimbólica de los afectos (familia, comunidad, amistad, amor) y los valores (libertad, solidaridad, verdad).

3) Muchos autores estarían conformes con el aserto: "La cognición sirve a la organización del mundo experiencial del sujeto, no al descubrimiento de una realidad ontológica objetiva". Pero el modo en que lo maneja GLASERSFELD se acerca al sofisma. No es posible confundir el mundo objetivo de nuestras representaciones con una realidad ontológica invariable, puesto que si algo nos han informado las ciencias naturales es que el cosmos está en proceso continuo de transformación: la realidad objetiva está en devenir, al igual que la personalidad y la sociedad. Pero no tenemos por qué renunciar a una relación cognitiva con la realidad, aunque sea parcial e inestable. De otra manera, nos encerramos en una cárcel ya conocida: el dogmatismo, asociado al imperio de la mente, el egocentrismo, etc. Por el contrario, la alteridad de lo real pone siempre en cuestión nuestros esquemas y nos impulsa a salir de nosotros mismos (ego, género, etnia, modelos, etc.) para comprender, de forma radical, el Misterio.

4) La socialidad es reducida a la necesidad que tiene el ego de "una construcción conceptual" acerca de "los 'otros'". Es decir, que el individuo construye las otras subjetividades a partir de su campo experiencial. Esa postura puede parecer cómoda a un funcionario del saber, pero es completamente irreal si se compara con los estudios de las ciencias sociales, especialmente de la antropología, acerca de los modos en que se adquiere y se *dialoga* la identidad desde la infancia a la edad adulta. Habría que celebrar, más bien, los procesos sociales que han permitido a las personas liberarse de un condicionamiento muy riguroso por parte del colectivo (cf. la conciencia colectiva e incluso el inconsciente colectivo). Hagamos lo posible, en este momento, porque la teoría de sistemas no se haga dueña y configuradora de nuestra vida, bajo el disfraz del "individualismo radical". Nada hay más manejable por el sistema impersonal (económico, político, académico) que un sujeto que se cree "mónada" y se incapacita para el aprendizaje en relación interpersonal con los de "afuera".

El compañero de viaje estético de esta nueva ideología es la "cultura del simulacro"; pero carecen de esa fraternidad vital que tuvieron ideologías y compañeros en tiempos de cambio social. La teoría ya citada de JEAN BAUDRILLARD no es una crítica del simulacro y de la ficción que finge no tener fin (es decir, la simulación cibernética), sino su postrada adoración. ¿Es una patología? ¿Es sanable? Vid. el cap. siguiente: "Entre verdad y mentira".

[111] Vid. NELSON GOODMAN, *Maneras de hacer mundos*, Madrid, Visor, 1990 (1978); *Of Mind and Other Matters*, Cambridge, Harvard U.P, 1983.

[112] Vid. LUDWIG WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 1973 (1921), sostiene que "el mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas" § 1.1 A su vez "el hecho, es el darse efectivo de estados de cosas" § 2, mientras que dicho estado de cosas "es una conexión de objetos (cosas)" § 2.01. En

puede ser dicho no existe": la supresión de la mística por decreto lógico, al igual que su reducción a un lenguaje formal-proposicional [113].

Para que comprendamos la gravedad del "radical ex nihilo" tenemos que distinguir entre la analogía poética de la vida viviendo en cualquier ser, incluido el ser humano, con la pretensión de que los sistemas humanos se organizan como los sistemas biológicos, lo cual implicaría que mantuviéramos indefinidamente las injusticias para motivar el desarrollo, a imagen de la evolución natural. Esa petición de principio es una tentación para quienes viven en el centro de los sistemas, como egos autocentrados, y desearían que el universo se amoldara a sus deseos como una cebolla. Además, haría imposible cualquier progreso real que no consistiera en una repetición de la mismidad falseada, es decir, de un mundo subjetivo: el mundo del dominador, por muy bienintencionado y piadoso que sea.

Paradójicamente, la pretensión del creacionismo contemporáneo (la teoría del "diseño inteligente") tiene un efecto perverso muy similar, a causa de su incapacidad para reconocer las diferencias cualitativas entre las leyes del mundo físico y eso que podríamos llamar intuitivamente el plan divino sobre la creación. La validez de la teoría de la evolución natural, en su conjunto, es innegable cuando se dedica a explicar el devenir del mundo biológico. Pero sería una tremenda aberración utilizarla como significante de la voluntad divina en forma de un "diseño" que abarca la historia de las sociedades humanas y el aprendizaje personal, por muchas modificaciones que quieran introducir los adeptos de

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

consecuencia, el mundo será la totalidad del darse efectivo de conexiones entre objetos, las cuales sólo pueden ser representadas en forma de proposiciones atómicas. "La totalidad de las proposiciones es el lenguaje" (§ 4.001). En el mundo objetivo no hay sentido ni valor. WITTGENSTEIN concluye evocadoramente con la siguiente proposición: "*Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen*, De lo que no se puede hablar hay que callar" ibid., § 7. Sin embargo, ni su vida ni su investigación se detienen en el estadio lógico: su segunda obra está dedicada a anotar en una especie de cuaderno de campo el uso del lenguaje y a reflexionar sobre su práctica en la vida cotidiana, en forma de *juegos de lenguaje* (*Sprachspielen*) donde los interlocutores participan, aprenden y se entienden; donde las "proposiciones" adquieren sentido. Sus *Diarios* durante los años 30 (*Denkewegungen. Tagebücher 1930-1932/1936-1937*, Haymon-Verlag, Innsbruck 1997), antes de las *Investigaciones filosóficas*, México, UNAM, 1989 (1953), demuestra que su búsqueda también era mística.

[113] "*Die Grenzen meiner Sprache* bedeuten die Grenzen meiner Welt, *Los límites de mi lenguaje* significan los límites de mi mundo. La lógica llena al mundo: los límites del mundo son también sus límites. Nosotros no podemos, pues, decir en lógica: en el mundo hay esto y lo de más allá; aquello y lo otro, no. Esto parece, aparentemente, presuponer que excluimos ciertas posibilidades, lo que no puede ser, pues, de lo contrario, la lógica saldría de los límites del mundo; esto es, siempre que pudiese considerar igualmente estos límites también desde el otro lado. Was wir nicht denken können, das coñeen wir nicht denken; wir können also auch nicht *sagen*, was wir nicht denken können, Lo que no podemos pensar no podemos pensarlo. Tampoco, pues, podemos *decir* lo que no podemos pensar" WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 5, 6 – 5, 61.

tal doctrina para esconder la evidencia. Lo que ha sido válido hasta la aparición de la especie humana no tiene por qué continuar siéndolo, gracias a una diferencia cualitativa que atañe a la relación interpersonal con la alteridad *fuera del sistema*, aunque los dueños y privilegiados de este pequeño planeta quizá prefiriesen autodesignarse mandatarios sagrados de la creación.

Así pues, la tendencia al determinismo frente al reconocimiento de la libertad, y al totalitarismo epistemológico frente a la confesión de los propios límites, se ha dado durante siglos en distintas culturas. Está ocurriendo en parte de la comunidad científica, con otros principios, pero similares procedimientos que en las comunidades religiosas cerradas. La pretensión de que la ciencia tiene su propio *ethos*, y que se identifica con la verdad, de modo más sencillo y sistémico cuando se trata de *mi* verdad, es tan fundamentalista como suponer que el texto sagrado es literalmente inerrante y sólo tiene *una* interpretación verdadera. La tendencia a confundir las "versiones" que elaboramos con los mundos que les sirven de referente ineludible, *si es que tales versiones siguen necesitando demostración o falsación*, se basa en un deslizamiento (*slippering slope*): la indistinción entre el mundo construido por la cultura (mundo-3) y el mundo natural, necesariamente un mundo del tipo 1, en la clasificación de Popper. Dicho de otra manera, los éxitos acumulados/recursivos de la matemática para captar la estructura del mundo natural han hecho olvidar que todas nuestras fórmulas son cultura: la matemática en la misma medida, aunque de distinta forma, que los procedimientos simbólicos de las ciencias humanas y de la creación poética. Sea como fuere, el universo es suficientemente extenso, aunque no sea infinito, para poner en su justo lugar nuestras construcciones: un planeta que está en trance de ser ahogado por una/s cultura/s que se empeñan en actuar como una *energía ciega*. La "mano invisible" de Adam Smith es el ciego que guía a otro ciego.

Otro asunto es que la posibilidad de conocer la realidad se detenga en la frontera del Misterio: lo que no es resulta más fácil de conocer que lo que es, decía Tomás de Aquino. No damos por supuesto que el *noúmeno* coincida con el *fenómeno* construido por las formas de la sensibilidad y las categorías del entendimiento humano, dijo Kant. Pero hemos hecho una lectura de esas dos corrientes que arrastra al nihilismo: es imposible aproximarse al Misterio, así que declaremos "realidad" lo que podemos dominar.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

A diferencia de un realismo demasiado ingenuo, el cual se contentaría con explicar por medio de la predestinación la armonía entre el intelecto y la cosa, el sujeto y el objeto, el patriarcado y la divinidad, lo sagrado y el Misterio[114], hay formas de pensamiento que están unidas desde sus comienzos al cuidado y a la responsabilidad ética, aunque tal solicitud de respuesta sea formulada de distintas maneras: por medio de principios, a través de la apertura al dinamismo de la realidad desde la relación materno-filial (la "confianza básica") o gracias a la lógica abierta, libre y razonable del aprendizaje humano. El constructivismo de Kant, Piaget o Vygotski, la lógica de probabilidades en la física o un pensamiento ecológico global que atienda a las consecuencias de nuestras acciones en la realidad-otra (Hans Jonas), conducen de manera similar a la necesidad de distinguir entre todas las analogías meramente posibles, por medio de la razón práctica: el *criterio ético* consciente, aliado de una mística que busca la *semejanza con el amor divino*. No podemos juzgar a los leones ni personificar los terremotos como fuerzas del Enemigo; se trata de que no los imitemos. Somos capaces de reconocer una proporción mucho más profunda, que desmonta el esquema de la injusticia disfrazada de naturaleza, pero no reniega de ella. La naturalidad de la razón es metafórica.

Estamos llamados a responder de nuestros actos y a entrar en un proceso de diálogo con los otros seres, más allá de los límites predeterminados por la cultura: con el Misterio del ser no determinable. No podemos destruir ni dañar irremediablemente el hogar que nos ha sido dado para transformarlo por medio de la cultura y, especialmente, por el desarrollo tecnológico, sin privar como consecuencia de su libertad a quienes son más vulnerables. La libertad que no libera es una tiranía. Es un juicio irrebatible, *final*, cuando estamos hurtando su parte de los beneficios a la mayoría de la humanidad y condicionando gravemente las oportunidades de vida de las próximas generaciones, incluso la memoria de nuestra convivencia con miles de especies vivas. La esclavitud a la "ley natural" es un fatalismo trágico, incluso entre personas creyentes, que nos llevaría a cruzarnos de brazos, para que el planeta estalle de modo infalible, en vez de abrir espacios sociales y políticos a la *imaginación recreadora*.

Me presento a mí mismo como un "radical ex nihilo". Es decir, como quien fue tentado por el constructivismo radical, que pretende construir el mundo, el sujeto, incluso

[114] Lo cual puede ser usado para justificar cualquier bien o cualquier aberración, cf. la crítica de KARL POPPER al naturalismo, en *La sociedad abierta y sus enemigos*, cit.

la divinidad, a partir de la nada, por medio de la sola fantasía, hasta acabar cayendo, estrepitosamente, en el nihilismo. “No puedo hacer que el mundo se ajuste a mis deseos, pero si me ajusto a los deseos del centro del sistema, entonces todo encaja”. Esa falacia acaba por dejar insensible a la persona ante la injusticia, ante la lírica del ser vulnerable y sufriente, ante ese amor que consiste en descentrarse. Ahora, disfruto –supongo que ustedes también- la oportunidad de un *vivir ex nihilo* que vuelve a plantearse radicalmente las primeras preguntas, en diálogo con la tradición cultural y con el Misterio.

¿Para qué tengo la imaginación? No es el órgano específico del fingimiento, aunque la ficción necesite ser imaginada, claro está; ni una facultad inferior a cualesquiera otras en el ser humano, el entendimiento o la razón, como si fuera menos (o más) seria. Recordamos que la expansión del conocimiento en cualquiera de sus formas –científico, ético o estético- depende en gran medida de la imaginación reconstructiva que establece vínculos inesperados entre hechos aparentemente lejanos, llámese al acto *abducción* o simplemente *metáfora.* De similar modo, la narración histórica no puede prescindir de la imaginación para recrear una parte del mundo real, a partir de la memoria histórica o por medio de documentos (demasiado) impersonales, cuando pretende investigar un acontecimiento para comprenderlo y hacerlo inteligible.

A lo largo de nuestra búsqueda tendremos oportunidad de valorar en sus justos términos la potencia de los símbolos para abrir los límites de un mundo –el mundo tradicional o los mundos temáticos, la ficción verosímil o el mundo fantástico- a la presencia del Misterio. Por ahora, habremos de reconocer que cualquier narración histórica puede ser revisada y mejorada con ayuda de aportaciones provenientes de la investigación sobre su contexto o sobre “datos (demasiado) impersonales”, que adquieren personalidad gracias a la imaginación. Por poner un ejemplo, las imprecisiones de Lucas y Mateo acerca del nacimiento de Jesús no invalidan los hechos comunicados por la tradición acerca de su vida pública; pero las correcciones de los investigadores a una mera creencia tampoco pueden ser tratadas como *profanación* de un signo, el cual reclama fe en su sentido histórico-universal (*geschichtich*) a partir de su significante histórico-particular (*historisch*).

3. Actuación e invención

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Hablando con rigor, inventar o actuar son dos modos posibles de cualquier acción, en cuanto transforman un diseño o un programa previo. La invención, en sentido etimológico (lat. *invenire*), es el descubrimiento que sirve para desarrollar una posibilidad real, hasta entonces latente. La actuación (ing. *performance*) es la puesta en escena de una persona o su actividad en un espacio público. Sin embargo, cuando hablamos de la imaginación práctica, inventar significa descubrir otros mundos posibles para crear un texto nuevo, mientras que actuar corresponde al actor que interpreta personalmente un texto previo.

La imaginación se realiza en diferentes planos del lenguaje, que no deberían confundirse. Hemos convertido la *invención* en la forma prototípica de imaginar, por cuanto tenemos que reconocer y distinguir en la vida cotidiana el fingir del "hablar/obrar de veras". "Te lo estás inventando", le decimos a un/a niño que, efectivamente, finge. Por la misma confusión, la obediencia al bien se confunde con una causa física del primer principio, en lugar de una escucha atenta, una interpretación comprendiente, una actuación libre. Nuestra libertad comienza por escuchar; mientras que la imaginación comienza propiamente por *actuar* un texto, aun cuando sea rigurosamente histórico o esté integrado en el marco de un ritual. En la medida que actuamos, inventamos en alguna medida. Obviamente, un actor finge. Cada actuación es una interpretación nueva que saca a la luz aspectos latentes del texto. La invención (lat. *inventio*) tiene que ser actuada (lat. *actio*), al culminar la composición del texto; pero cualquier actuación implica una invención, es decir, construye un interpretante que saca a la luz el sentido latente. Es fácil confundir teóricamente actuar e inventar, lo cual produce una gran angustia a quienes están/estamos aprendiendo, porque tal confusión nos priva del valor y el sentimiento de veracidad. Donde se distinguen es en la práctica. La corrección mutua, en el diálogo vital, desarrolla un sentido práctico de la fe y de la hermenéutica comparable a quien interpreta una obra de Mozart.

La dinámica del espacio público a través de los medios de masas puede arrastrarnos a que olvidemos la diferencia entre ambas, como vino a señalar Habermas hace ya casi cincuenta años, mientras describía el ambiente social del capitalismo avanzado: la retorización extrema del discurso por parte de quienes se dedican a las *public relations* [115], es decir, todos los que habitamos una sociedad de mercado. Paradójicamente,

[115] Vid. JÜRGEN HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública*, 220 ss.

comprobamos que una actuación literalista de los textos de la tradición puede estar inserta en una forma de publicidad altamente retórica, de acuerdo con el principio de que cualquier tiempo pasado fue mejor. En consecuencia, tal tipo de actuación reinventa la historia del texto desde el principio hacia el final, como si Adán fuera nuestro prototipo, y no al contrario. ¿Es que no hemos aprendido nada, como se queja el *Eclesiastés*? ¿No estamos *a tiempo*? La vida de Jesús en los evangelios es leída a partir de la historia de Josué o las genealogías patriarcales del Génesis, mientras que la memoria actual es reprimida por el terror a inventar. "Lo sagrado se repite", dicen. Como ese rigor es imposible en la práctica (existimos), quienes más confunden invención con actuación son los fundamentalistas. De modo que (se) engañan cada vez que hablan, si se me permite la broma. No podrían reconocerlo sin *salir del molde*. Por su parte, quienes han consagrado la subjetividad, contra el diálogo y el aprendizaje humano, dicen: "Lo sagrado se inventa". "Con mi cuerpo hago lo que quiero". ¿Y con el de los demás? ¿Puedo inventarme el cuerpo y la palabra de los demás, o tengo que interpretarlo, a través de una escucha empática, reformuladora y comprendiente?

a. Competencia narrativa: actuación social y creatividad en un mundo globalizado

No obstante, antes de entrar en la crítica, comencemos por destacar la transculturalidad de esas dos formas de aprendizaje. En el desarrollo evolutivo del niño, especialmente durante la primera infancia, ambas prácticas constituyen dos capacidades que se intersectan, pero no se confunden:

> A medida que el niño va creciendo, va siendo capaz de diferenciar de una manera cada vez más clara la realidad objetiva de los deseos, las imágenes, los sueños, las intenciones, los juegos o los cuentos. Pero muchas veces por placer, y como ejercicio de la imaginación, los niños se complacen en crear mundos ficticios para su propio uso haciendo algo que constituye una curiosa prolongación del juego simbólico, pero que es más que eso, pues abre paso a la creación literaria [116]

Pero antes de adquirir un lenguaje simbólico que le permita inventar, el niño comienza *actuando*, no sólo por imitación, sino por hacer lo que sería esperable en situaciones programadas ("formatos")[117] y esperar respuesta a ciertas acciones. Bruner

[116] Vid. JUAN DELVAL, "La comprensión de la realidad y la fantasía", en id., *El desarrollo humano*, 356-378 (368).
[117] Vid. supra, el ya citado BRUNER, *Realidad mental y mundos posibles*, 58s.

explica que "los 'usos' más simples de la comunicación aparecen antes que el lenguaje propiamente dicho entre en escena. Pedir, indicar, aliarse" [118] son funciones que el niño aprende a realizar por medio del gesto, la vocalización y el lenguaje corporal[119]. Durante los dos primeros años de vida, la actuación tiene muy en cuenta el entorno parental para descubrir el sentido convencional de los actos más sencillos y cotidianos. Ese contexto es fundamental también para el aprendizaje de las emociones: la armonización y la contextualización en una cultura familiar [120]. Si algunas de estas emociones ("primarias") tienen relación con impulsos, es igualmente cierto que son moduladas ("rubricadas") por el contexto, matiza Bruner.

---

[118] ibid., 119.

[119] "For Hallyday, the beginnings of language are marked by the emergence of recognizable, stable, vocalisation-meaning pairs, and this, in the case of Nigel [su propio hijo] occurred at about the age of 9 months. What is particularly interesting is that the meanings atributed to that utterances by his aorents were entirely pragmatic, this is to say they were to do with the interpersonal purposes that they udged Nigel wished to achieve […]" GORDON WELLS, *Becoming a Comunnicator*, en id. et al., *Learning through Interaction: The Study of Language Development*, Cambridge, Cambridge UP, 1981, 73-115 (88 ss.). Éste es el cuadro de funciones interpersonales de los primeros enunciados según HALLYDAY (*Learning How to Mean*, Londres, Edward Arnold, 1975), aproximadamente en el orden con que va desarrollándose un "protolenguaje" que sólo entienden los padres. En la medida que se desarrolla en forma de lenguaje adquiere nuevas funciones, las cuales otros analistas comprenden en forma de actos de habla ("request", "protest", "calling", "greeting"):

Functional terms	Meaning glosses
Instrumental	"I want"
Regulatory	"Do as I tell you"
Interactional	"Me and you"
Personal	"Here I come"
Heuristic	"Tell me why"
Imaginative	"Le's pretend"
Informative	"I've got something to tell you"

A diferencia de los intereses paternos por enseñar palabras o similares, para el niño "it is the pragmatic function of their communication that has priority, for this s what provides the motivation for utterance", según C.G. WELLS (1975).

"As well as providing an opportunity for learning the relationships between particular utterances and aspects of the situations in wich they iccur, repetitive and ritualistic interactions also provide an oportunity to learn about of the structure of conversation, with its pattern of reciprocally related turns". Aunque puede distinguirse dos nieles de intersubjetividad, según TREVARTHEN, primaria (con el adulto) o secundaria (incluyendo a un objeto u otra persona), ciertamente las bases de la conversación están ocurriendo.

Pues bien, en las investigaciones de BRUNER a que nos referíamos, esas situaciones prefijadas (bañarse, ver un libro, jugar con un muñeco) proporcionan los "marcos estables de acción" (*standard action frames*) donde se hace patente el uso de unas señales u otras, la vocalización, signos verbales, con una transición perceptible.

[120] "Con el tiempo, el niño construye representaciones del mundo que él espera en diferentes situaciones, las construye a partir de los encuentros que tiene con los que le rodean, su "cultura" inmediata. La emoción empieza luego a adquirir un carácter cualitativo que se relaciona con las situaciones, y la madre puede decir sin equivocarse si el bebé tiene hambre, si está frustrado por un juguete, si se siente solo, etc." *Realidad mental y mundos posibles*, 119.

El niño va rompiendo la cáscara (¿el autocentramiento o la mera sensación?), en la medida que aprende a dar sentido a la deixis de los pronombres personales y los demostrativos en boca de otros [121]. Además, dada la rapidez con que "el bebé aprende a señalar los objetos y a seguir la línea de la mirada del otro", es muy posible que la referencia lingüística esté fundada en una "organización natural de la mente", que le permite concebir "mundos posibles":

> Si es así -y me parece difícil negarlo- los seres humanos deben venir equipados no sólo con los medios para calibrar las elaboraciones de sus mentes con respecto a las del otro [= una *teoría de la mente*], sino también para calibrar los mundos en los que viven con los sutiles instrumentos de la referencia [=reglas para construir el referente según un *modelo de mundo*]. En efecto, éste es el medio por el cual conocemos Otras Mentes y sus mundos posibles [122].

Mi hijo de cuatro años es quien marca el ritmo de este tema: acaba de demostrarme que un león, un cocodrilo y un perro pueden estar juntos en un circo. De tal manera, está describiendo implícitamente las reglas para construir un referente en virtud de un modelo de mundo gracias al cual es posible distinguir entre un circo, un zoológico, un hogar o una granja (animales domésticos) y la selva.

Ahora bien, el paso desde la imitación, en el más amplio sentido, a la invención de mundos ficticios parece estar unido al desarrollo del lenguaje y a la capacidad de narrar[123]. Así se percibe en los mal llamados monólogos infantiles[124], puesto que los niños no dejan nunca de dialogar con distintas figuras, como advirtió Vygotski [125]. La tesis de Bruner

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[121] BRUNER, *Realidad mental y mundos posibles*, 70ss. Otro asunto es hasta qué punto la persistencia e incluso la génesis de una perspectiva autocentrada sea producto de un aprendizaje temprano en un ambiente occidental y burgués. BRUNER ironiza sobre los "cuatro principios" que sustentan la hipótesis del "egocentrismo inicial": perspectiva egocéntrica, privacidad, conceptualismo sin mediación, tripartismo (cognición, afecto, acción), por cuanto parecen definir más bien la mentalidad del observador, y concluye por redefinirlos profundamente por medio de categorías interactivas, ibid. 67-79.

[122] ibid., 73. "La capacidad humana para captar perspectivas múltiples debe de estar presente de algún modo funcional para que el niño pueda dominar el lenguaje. Y dentro de cada una de las perspectivas que el niño puede captar (o que el adulto puede captar), tal capacidad puede imponer principios de organización que tiene una lógica interna" ibid. 115, basada en principios, con un sentido similar al constructivismo de PIAGET.

[123] Vid. el amplio y profundo estudio de BRUNER, "La entrada en el significado", en id., *Actos de significado: Más allá de la revolución cognitiva*, Madrid, Alianza, 1991, 75-99.

[124] Vid. los logros de Emily entre los 18 meses y los tres años, KATHERINE NELSON (ed.), *Narratives from the Crib*, Cambridge, Harvard U.P., 1989, apud BRUNER, "La entrada en el significado", 91-97.

[125] Vid. LEV S. VYGOTSKI, "Pensamiento y palabra", en id. *Pensamiento y lenguaje. Teoría del desarrollo cultural de las funciones psíquicas*, con comentarios críticos de JEAN PIAGET, Buenos Aires, La Pléyade, 1987, 159-197, acerca del paso desde el habla egocéntrica al lenguaje interior, como una interiorización del modo social de comunicarse. "[…] Subjetivamente, el lenguaje egocéntrico del niño posee también sus propias funciones peculiares; en ese aspecto es independiente del lenguaje social. Sin embargo, su

sostiene que "es el impulso humano para organizar la experiencia de un modo narrativo lo que asegura la elevada prioridad de [sus] rasgos en el programa de adquisición del lenguaje" [126]. La prueba consiste en que los cuatro componentes gramaticales de la narración se adquieren tempranamente en el desarrollo infantil:

1) Expresión de la agentividad [127]. Podríamos añadir en distintos momentos del aprendizaje todos los casos: agente – paciente, destinador – destinatario, sujeto – objeto.

2) Sensibilidad para lo que es canónico o habitual y lo que sorprende en la interacción humana [128].

3) Secuencialidad: es más o menos inherente a todas las gramáticas conocidas (Sujeto-Verbo-Objeto), dice Bruner. Pero el orden de tal secuencia varía notablemente (lo que no dice)[129] entre unas lenguas y otras.

En lugar de un orden entre sintagmas en un plano abstracto (lógico-proposicional), habría que reconocer la prioridad en la expresión de la secuencia enunciativa entre tema y rema o tópico – comentario, así como los procedimientos de "tematización" o "topicalización", por cuyo medio organizamos la linealidad del texto y las unidades que lo integran en cualquier acto verbal. Los niños utilizan mucho antes esas formas de organizar la información que la estructura sintáctica y morfológica de la lengua, por medio de la

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

independencia no es completa puesto que no es sentido como lenguaje interiorizado, y el niño no lo distingue del lenguaje de los otros. Objetivamente, también difiere del lenguaje social, pero tampoco totalmente, ya que sólo funciona dentro de situaciones sociales", a lo que habría que añadir "situaciones sociales imaginarias", como hace patente el estudio citado en la nota anterior. "Tanto subjetiva como objetivamente, el lenguaje egocéntrico representa una transición entre el lenguaje para los otros y el lenguaje para uno mismo. Aunque posee la función del lenguaje interiorizado, en su expresión permanece similar al lenguaje social", ibid. 180. Después describe el lenguaje interiorizado como una motivación funcional que desaparece al momento, una vez que el lenguaje es actuado socialmente y se exterioriza. No es un mero "diálogo interior", tanto como un punto en la génesis del lenguaje. "La palabra es el fin del desarrollo, la coronación del acto" 196.

[126] ibid. 85.

[127] "Una vez que los niños captan la idea básica de referencia, necesaria para usar cualquier lenguaje –es decir, una vez que pueden nombrar, señalar la recurrencia y registrar el cese de la existencia de algo- su principal interés lingüístico se centra en *la acción humana y sus consecuencias*, especialmente en *la interacción humana*. Agente y acción, acción y objeto, agente y objeto, acción y localización, poseedor y posesión cosntituyen la mayor parte de las relaciones semánticas que aparecen en la primera etapa del lenguaje" ibid., 83-84. Cf. la semántica de casos (CHARLES FILLMORE) o las recciones verbales.

[128] Pues bien, hasta los bebés "se sienten cautivados por lo inusual […] Por ello no es sorprendente que, al comenzar a adquirir el lenguaje, los niños dediquen sus efuerzos lingüísticos a lo que es inusual en nuestro mundo" ibidem. Cf. la topicalidad del lenguaje (tema-rema, tópico-comentario) según la escuela de Praga.

[129] En lenguas orientales y amerindias tanto el sujeto como el objeto sólo se anteponen para señalar el tema. La secuencia ordinaria es Verbo – Sujeto – Objeto.

entonación y la tematización de lo que les parece relevante. La sensibilidad ritual hacia lo canónico y el interés por lo sorprendente, la agentividad y las marcas de la voz en la enunciación se significan en la organización de la secuencia, antes que en la gramática.

4) La voz que narra o la perspectiva sobre la acción se expresa mediante el llanto y otros signos emotivos, mediante la entonación y la prosodia, "pero no cabe duda que se utiliza desde muy temprano"[130]. El "lloriqueo" o la gravedad que indica mayor certeza en la afirmación mientras narramos son actitudes sociales en el discurso del narrador. Esas actitudes se combinan para narrar distintas perspectivas en un relato.

5) Podríamos añadir otra dimensión, cuya percepción sólo es impedida por el prejuicio acerca del llamado "egocentrismo infantil": la relación dialógica y el reconocimiento del tú materno, que es progresivamente completado por otras marcas de la situación (deixis pronominal, espacial, temporal). Aunque la relación con el tú y con el contexto no se reduce al acto de narrar, es fundamental para comprender la actuación narrativa.

Entre los dos y los seis años, mucho antes incluso que pueda representar una sección del mundo con todos sus elementos, la imaginación infantil desarrolla una multiplicidad de mundos imposibles, en sentido lógico: actos y situaciones inventadas, aunque posibles en un mundo declaradamente fantástico[131]. A esa edad, los niños inventan sin mentir, por un impulso genuinamente artístico. Si reducimos esa creatividad a la medida de un egocentrismo, confundimos el ensayo infantil de situaciones sociales imaginarias, por muy primitivo que nos parezca, con una perspectiva asocial. Somos los adultos quienes nos comportamos de un modo egocéntrico cuando sostenemos los estereotipos contra la experiencia, hasta marginar a una minoría o hacernos sectarios contra la mayoría; o quienes prolongamos una ficción subjetiva hasta hacernos insociables, lo cual parece compatible con el éxito en las finanzas.

La escolarización temprana de algunos niños permite comprobar que, en condiciones distintas, la socialización puede anticiparse proporcionalmente. Cierto que el niño tiene que pasar por su perspectiva narradora todas las relaciones sociales para desarrollar sus capacidades, pero no significa que se muestre indiferente a la réplica de los demás,

[130] ibid., 85

[131] Cf. acerca del juego infantil, MARÍA DEL CARMEN MORENO, "Desarrollo y conducta social de los 2 a los 6 años", en JESÚS PALACIOS, ÁLVARO MARCHESI, CÉSAR COLL (comps.), *Desarrollo psicológico y educación*, 1. *Psicología evolutiva*, Madrid, Alianza, 1999, 305-326 (312-315).

comenzando por la madre o el entorno familiar, como es fácil comprobar. Al contrario, le importa tanto adaptarse a situaciones previstas o imprevistas, que está continuamente recreando sus relaciones a través del "habla espontánea" (¿egocéntrica?). Otro asunto es que por medio de las relaciones emotivas, motivadoras, lo que aprenda sea a no prestar atención a los demás (que no se la prestan a él/ella, excepto en respuesta a unos formatos egocéntricos).

Tanto la creatividad lingüística como la posibilidad de hacer hipótesis (p.ej. la teoría de la mente, propia y del otro) se fundan en una capacidad para comprender/generar narraciones y mundos, que no es en absoluto obstáculo para el aprendizaje en situaciones reales, durante la interacción social, sino que le sirve de instrumento. La diversidad de mundos que pueden ser distinguidos en el mundo de la vida cotidiana (mundos temáticos, MMs y esferas sociales de comunicación); la sutilidad para percibir distintas sensaciones, emociones y entonaciones sociales por medios *simbólicos* en el lenguaje interiorizado; la facticidad de discursos especializados en la cultura tecnológica, ha llegado a ser tan enorme, que los educadores/as y los propios niños tienden a estimular proporcionalmente la creatividad hasta un extremo que otras culturas habrían calificado de enajenación. Los niños llegan a parecer figuras proteicas que están una y otra vez cambiando de disfraz, a lo largo del día y de la semana, lo cual no deja de tener "riesgos controlables" o minimizables, a causa de la confusión resultante entre realidad y ficción; por el contraste inocultable entre un infinito de posibilidades y unas capacidades limitadas, es decir, el riesgo de acumular frustraciones y perder el disfrute de la obra bien hecha que tienen desde el comienzo de su aprendizaje.

La diversidad urbana de esferas sociales incide en la competencia comunicativa; las secciones del mundo objetivo que son accesibles a través de los *media* (con mediadores personales) ayudan a organizar la semántica y el léxico; la comprensión de las sensaciones y evaluaciones en *sí mismo como otro* da lugar desde muy temprano a una teoría de la mente, de modo que sea posible la adopción de perspectivas o la empatía. Pero la práctica de la ficción amplía esas variables para predisponer la conciencia del sujeto hacia modelos de mundo apenas intuidos, que pueden provocar sorpresas. La anticipación de lo nuevo en el desarrollo infantil, se multiplica, si cabe, en el aprendizaje adulto.

La diferencia principal entre el prejuicio que se conforma con estereotipos (tipos estáticos) y la creación razonable de escenarios o expectativas (tipos dinámicos) estriba en que tendamos a alimentar nuestra imaginación con cualquier pretexto, o bien que fundemos cualquier actuación/interpretación en la escucha atenta de la otra persona. En

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

síntesis: nos negamos a / somos proactivos en la tarea de interpretar la realidad. Sería un error atribuir a la genética una de las dos tendencias. Creo que ambas actitudes son fruto de la cultura, por lo que corresponde a los educadores/as la responsabilidad de haber reforzado una o la otra. Un-a niño de apenas treinta y seis meses demuestra ser capaz de escucha empática con su madre, cierto que en formatos más o menos previsibles, mientras busca aparcamiento, prepara el fin de semana o llora angustiadamente.

El modo en que podemos recuperar una imagen unitaria de esos procesos, tanto para la "construcción del *self*" como para nuestra relación interpersonal con un mundo de personas es precisamente la narración:

> En la medida que explicamos nuestras propias acciones y los sucesos humanos que ocurren a nuestro alrededor principalmente bajo la forma de una narración, relato o drama, es concebible que nuestra sensibilidad a la narrativa proporcione el principal vínculo entre nuestra propia sensación del *self* y nuestra sensación de los demás en el mundo social que nos rodea [132].

Podríamos añadir a esas sensaciones los vínculos tempranos del niño con una imagen virtual del Misterio, ya sea investida por el amor y la norma razonable, ya por diversos terrores. En los sueños de angustia, es aquello más conocido lo que se disfraza como desconocido, si durante la vigilia ha intervenido alguna represión. El lobo puede ser el padre; la bruja, la madre; en culturas donde se narren cuentos de lobas y de brujos podría ser distinto. También se hace evidente que las figuras de lo siniestro son producidas culturalmente, como todas las emociones, en un proceso de continua asimilación. Pero también hay una relación más consciente que empieza a resonar en el desarrollo del niño: símbolos concentrados de la cultura que se hacen presentes a través de interacciones en la familia, en rituales religiosos y cívicos que incluyen una dimensión reflexiva, es decir, que motivan un proceso de aprendizaje a través del diálogo, además de una iniciación mítica en el trato con el Misterio. El común denominador "puede ser provisto por las formas de la narrativa que la cultura nos ofrece", de acuerdo con Bruner [133].

Conforme avanza la maduración infantil, el niño aprende a usar ambas capacidades de forma coordinada, en coherencia con su entorno. La invención permite actuar con una inteligencia previa, más profunda, de la situación, para tomar en cuenta distintas posibilidades en un contexto social determinado; para integrar en su lenguaje un conjunto

---

[132] BRUNER, *Realidad mental y mundos posibles*, 78-79.
[133] ibidem.

referencial más amplio (o sea, diversos MMs) y para prevenir/provocar reacciones en sus interlocutores. La complejidad integrada en la *actuación* de nuestra vida social es una de las claves que dan sentido al conjunto de la persona, a través de un proceso de aprendizaje permanente (*Bildung*, *Longlife Learning*), más allá de la maduración de las capacidades genéticas.

En su sentido más positivo, el efecto de la diversidad de contextos en la construcción de identidades múltiples ha sido llamado por Amartya Sen *afiliación plural* (*plural affiliation*). Las reglas de interpretación prestablecidas por estructuras sociales, políticas o económicas, tales como la nación, el género, la clase, etc., pueden ser subvertidas por la comprensión de distintos MMs, así como por el desarrollo de una identidad que reconoce su fundamento en la relación persona a persona, contra la obligación de *sacrificar* al otro humano real en aras de una imagen virtual. La actuación/interpretación en la escucha activa de otra persona es la base para que podamos *inventar en común otro mundo posible.* La "justicia global" no es secundariamente abstracta, sino primordialmente interpersonal:

> We do need, I believe, a different conception of global justice – one that is neither as unreal as the grand universalism of one comprehensive "original position" across the world, nor as separatist and unifocal as national particularism (supplemented by international relations). The starting point of this approach – I shall call it "plural affiliation" – can be the recognition of the fact that we all have multiple identities, and that each of these identities can yield concerns and demands that can significantly supplement, or seriously compete with, other concerns and demands arising from other identities […] Individuals live and operate in a world of institutions, many of which operate across borders. Our opportunities and prospects depend crucially on what institutions exist and how they function. Not only do institutions contribute to our freedoms, their roles can be sensibly evaluated in the light of their contributions to our freedoms. To see development as freedom provides a perspective in which institutional assessment can systematically occur [134].

[134] "For example, a doctor could well ask what kind of commitments she may have in a community of doctors and patients, but the parties involved need not necessarily belong to the same nation. (It is well to remember that the Hippocratic oath was not mediated – explicitly or by implication – by any national contract.) Similarly, a feminist activist could well consider what her commitments should be to address the special deprivation of women in general – not necessarily only in her own country. The obligations that are recognized cannot, of course, each be dominant over all competing concerns, because there may well be conflicting demands arising from different identities and affiliations. The exercise of assessing the relative strength of divergent demands arising from competing affiliations is not trivial, but to deny our multiple identities and affiliations just to avoid having to face this problem is neither intellectually satisfactory nor adequate for practical policy. The alternative of subjugating all affiliations to one overarching identity – that of membership in a national polity – misses the force and far-reaching relevance of the diverse relations that operate between persons. The political conception of a person as a citizen of a nation –important as it is– cannot override all other conceptions and the behavioural consequences of other forms of group association"

En el primer capítulo de las conclusiones, comprobaremos hasta qué punto ese proceso de liberación por medio del aprendizaje interpersonal se hizo sensible en la vida de Jesús y perceptible para quienes relatan sus hechos y dichos, al menos en el evangelio de Marcos, hace casi dos mil años.

b. Adquisición de una retórica: inventio y actio en la narración infantil

Quien actúa ante una audiencia –aunque sea en la lectura solitaria, en diálogo consigo mismo- haciendo las veces del narrador-a y/o de los personajes, está fingiendo lo que no es y/o aprendiendo acerca de lo que no era. Una vez que asume el rol actuado como parte de su identidad, podríamos hablar simplemente de inter-acción social, aunque nunca deje de ser recreada con el concurso de la imaginación. En la tradición clásica, la pedagogía del orador tuvo muy en cuenta tales posibilidades, a través de los *progymnasmata*, es decir, los ejercicios de actuación que ponen en juego todos los tipos posibles de discurso en el oficio retórico [135]. Bruner muestra con ayuda de ejemplos "cómo los niños reconocen desde muy temprano que aquello que han realizado, o planeaban realizar, será interpretado no sólo por los actos mismos, sino también por el modo como lo cuenten" [136]. Es evidente que podemos poner en escena muchos más sentidos y provocar la empatía de la audiencia con una buena actuación, la cual presenta la historia en una trama bien hilada, inteligible y emotiva.

Los niños pueden jugar y jugar sin ningún perjuicio. Pero no dejan de asumir los valores que se hacen sensibles en ese plexo de interacciones, entre el caos y el orden canónico. Es propiamente en el ámbito de la familia y de la escuela donde se forman las actitudes básicas que llenan de sentido las meras "agencias" del relato: en qué consiste ser héroe/heroína, cómo y cuándo es necesario convertirse en ayudante o, en determinadas circunstancias, asumir el rol de oponente, cuál es la suerte del "falso héroe", etc.

AMARTYA SEN, "Global Justice: Beyond International Equity", en INGE KAUL et al. (eds.), *Global Public Goods. International Cooperation in the 21st Century*, Oxford, Oxford UP, 1999, 116-125, disponible en http://them.polylog.org/3/fsa-en.htm

[135] Vid. además de muchas obras de autores helenísticos, a las que haremos referencia infra, también QUINTILIANO, *Instituciones oratorias*, X.

[136] BRUNER, "La entrada en el significado", 86.

> La captación del drama familiar cotidiano se logra primero en la *praxis* […] Narrar se convierte entonces en un acto no sólo expositivo, sino también retórico. Para narrar de una manera convincente nuestra versión de los hechos, no se necesita sólo el lenguaje, sino también dominar las formas canónicas, puesto que debemos intentar que nuestras acciones aparezcan como una prolongación de lo canónico, transformado por circunstancias atenuantes [137].

En los evangelios, como en cualquier testimonio de cualquier víctima frente a sus agresores, son visibles los esfuerzos por adecuarse a la perspectiva de un "otro generalizado": insistir en los valores comunes, dar razón conforme a las tradiciones compartidas. Incluso en la presentación del *Jesús de Marcos*, cuya imagen es fruto de los dichos transmitidos junto con la perspectiva múltiple de los testigos que transmitieron los hechos, es perceptible el esfuerzo –también del redactor- por demostrar que sus respuestas eran proporcionales a las agresiones sufridas; que nunca transgredió la Ley, aunque defendiera a los transgresores; que siguió siendo judío, aunque solicitara una empatía y un amor universales. Hay un principio de solidaridad básico, a través del mundo vital en el que nos hemos gestado, que sólo podemos contradecir por buenas razones: lo que le sobra a Jesús.

Ahora bien, el modo en que los maestros de retórica enseñaban a usar el lenguaje en situaciones virtuales tiene que diferenciarse de otra capacidad muy distinta, a la que tendemos a confundir con el placer estético o con el juego que caracteriza al aprendiz en cualquier esfera social. "Mientras adquiere estas habilidades, el niño aprende también a utilizar algunos de los instrumentos menos atractivos del mercado retórico: el engaño, la adulación y demás argucias. Pero aprende también muchas de las formas útiles de interpretación y, gracias a ello, desarrolla una empatía más penetrante"[138].

Precisamente en el terreno de la narración es donde salta a la vista el riesgo de una perspectiva constructivista acerca de la realidad: la ilusión de que podemos construirla a nuestro antojo. La invención orientada al engaño podría haber comenzado por una *sobreactuación* que consigue un efecto imprevisto: ser aceptada por la audiencia. Incluso el diálogo entre perspectivas diversas puede convertirse en herramienta de un ego tiránico, si sustituye el aprendizaje por la mera invención. El perspectivismo hipotético no es suficiente para evitar que desplacemos, sustituyamos o neguemos aquellos hechos que no

[137] BRUNER, "La entrada en el significado", 91.
[138] ibidem.

encajan con mi/nuestra estrategia de dominio y de acumulación (dinero, prestigio, roles), en conflicto con otros intereses, a través de una *narratio* retórica [139], eficaz, de la *realidad inventada*.

Es necesario asumir como propia una voluntad de verdad que tenga por fundamento el bien común, en un continuo diálogo con el interlocutor/a adulto. Dicho de otra manera, no podemos prescindir de aquellas mediaciones simbólicas que desarrollan nuestra capacidad narrativa y creativa con sentido de la justicia, a través de la memoria compartida, para que tengamos en cuenta las necesidades y los deseos de los demás como equivalentes y equipotentes. El marco adecuado para adquirir y transmitir esa voluntad buena es la argumentación conforme a razones de los valores que decimos son tan importantes para nosotros. Pero, incluso en ese marco, la diferencia de capacidades entre las personas (niños de diferente edad o diverso ritmo de desarrollo) provoca injusticias, junto con el sentimiento de no ser incluido o comprendido.

La narración nos ayuda a darle sentido común a la demanda de justicia, en un mundo imperfecto y *sentimental*, por que ya no reserva la gracia y la dignidad a la fortuna, sino que propone su reconocimiento en todo ser humano, a través de una historia compartida. El paradigma de un ser descentrado de su privacidad, su individualidad y sus intereses *por amor* a la persona-otra es tan necesario como la forma misma de la narración o el procedimiento del diálogo racional. De lo contrario, nos puede ocurrir lo que a Platón, como ha denunciado Popper de forma significativa[140]: que nos convirtamos en sombras de lo mejor, en lugar de agentes del bien.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

---

[139] Vid. un estudio de JOSÉ MARÍA POZUELO YVANCOS, quien comienza citando la lamentación del humanista LUIS VIVES (*De causis corruptione artium. Liber IV qui est de corrupta Rhetorica*) por la extensión de la Retórica a todas las formas del lenguaje, no como una ciencia del discurso, sino de la "realidad inventada", "Retórica y narrativa: la *narratio*", *Epos*, 2 (1986), 231-252. El hecho de que el análisis retórico de la *narratio* utilizara elementos de la Poética (la verosimilitud aristotélica y el decoro horaciano) debería ser *elocuente* por sí mismo: el arte de inventar la realidad, en lugar de actuar la narración, sirve a una estrategia de comunicación que no admite réplica ni argumentación posterior. Cita a QUINTILIANO en varias ocasiones; reproducimos la siguiente: "De cualquiera de las dos [narraciones fíngidas] que nos valgamos, lo que se finja sea verosímil en primer lugar y además de eso corresponda a las circunstancias y guarde tal orden que se haga creíble: por último, si es posible tenga trabazón lo que fingimos con alguna cosa verdadera. Sobre todo debe evitarse un vicio harto común en los que fingen y es el que no se les escape alguna contradicción. Porque hay ciertas cosas que oídas en sí lisonjean al oído, pero después no dicen bien con el todo" *Instituciones oratorias*, IV, 2, 89-90, apud ibid. 242.

[140] Vid. infra, acerca de una pan-ideología que arrastra a confundir, en lugar de discernir: "¿Todo es mentira?".

c. Actuar es interpretar

Como no ha dejado de investigar la poética de la *performance* [141], el *subtexto* de cualquier texto, de las tradiciones, y concretamente aquellas en forma de historias sagradas, reclama una interpretación imaginativa por parte del intérprete, que puede proporcionar nuevos sentidos a la lectura convencional [142]. Un efecto irónico o una inferencia seguían latentes hasta que encontraron quién los representase de forma plausible, sobre todo si los contextos de producción y de recepción se habían alejado tanto que podían haberse hecho mutuamente ininteligibles durante siglos. Ese plano metacomunicativo debería distinguirse de otros, a los que ya hemos aludido: la actuación de un texto lo devuelve, por así decirlo, al mundo real, donde adquiere relevancia intersubjetiva. No es una acción idéntica al fingimiento de un mundo verosímil o de un mundo fantástico *como si fuera real*, sino un principio de convalidación, aunque la interpretación que hacemos del mundo ficticio lo ponga en contraste, queramos o no, con los supuestos de nuestro mundo de la vida. En castellano el doble sentido del campo léxico interpretar / intérprete / interpretación, etc. contiene ambas dimensiones: la actuación personal y la comprensión del texto sobre el trasfondo de un mundo de la vida que le proporciona sentido.

De poco o de nada nos serviría mezclar los planos para privar de legitimidad a un texto: inventar en vez de actuar el texto de otro, lo que supone una malinterpretación desde la raíz. Sería una argucia tan mendaz como la practicada por quien pretendía engañarnos conscientemente. Las apelaciones en las *historias sagradas* –no sólo en los evangelios- a nuestra capacidad para incluir en el mundo de la vida común o en las creencias sobre el mundo real aquellos hechos que no tienen una explicación inmediata, como los *milagros*, reclama que la investigación histórica reconozca sus límites, al igual que ha hecho la física sobre las partículas elementales o sobre el origen del universo. No se trata de que seamos crédulos para *inventar* que tenemos más fe, incluso más que el autor/a y que los protagonistas de la historia, como a veces ocurre, sino que incluyamos en

[141] Vid. LEO STRASBERG, en ROBERT H. HETHMON, *El método del Actor's Studio* (*Conversaciones con Leo Strasberg*), Madrid, Fundamentos, 1976; RICHARD SCHECHNER, *Performance Studies: An Introduction*, Londres, Routledge, 2002.

[142] Vid. acerca de la actuación/interpretación del evangelio de Marcos, RICHARD HORSLEY, JONATHAN A. DRAPER, JOHN MILES FOLEY (eds.), *Performing the Gospel: Orality, Memory, and Mark. Essays Dedicated to Werner Kelber*, Minneapolis, Fortress, 2006; DAVID RHOADS, "Performing the Gospel of Mark", id., *Reading Mark, Engaging the Gospel*, Minneapolis, Fortress, 2004, 176-201.

nuestros presupuestos una realidad que trasciende la *objetividad convencional*, por su referencia a otros valores, con ayuda de los símbolos.

d. ¿Fantástico o real?

El llamado "realismo fantástico" o "mágico" ha servido con plena conciencia para representar un modelo de mundo cultural en el que la relación con el Misterio forma parte de la vida cotidiana, no como una esfera diferenciada, sino como una investidura de la objetividad, de la sociedad y de la relación interpersonal. Pocos de los autores de estas ficciones [143] se declaran acordes con una etiqueta que demuestra, en cierto modo, la

---

[143] Así describe el "modelo de mundo" correspondiente a sus novelas GABRIEL GARCÍA MÁRQUEZ: "Yo he llegado a creer que hay algo que podemos llamar 'pararealidad', que no es ni mucho menos metafísica, ni obedece a supersticiones, ni a especulaciones imaginativas", aunque, por causa de "limitaciones científicas", "todavía no podemos llamarla realidad real. Hablo de los presagios, de las terapias, de muchas de esas creencias premonitorias en que vive inmersa la gente latinoamericana todos los días […]", ROQUE JIMÉNEZ URIOLA, *García Márquez en 300 citas*, Barranquilla, Antillas, 1995, 71. JOSÉ MIGUEL LEMUS CALLEJAS subraya la continuidad entre las dos novelas cortas de JUAN RULFO y la forma de narrar que ha identificado a GARCÍA MÁRQUEZ, por cuanto ambos exploran el mundo de la vida común y la presencia del Misterio en la vida cotidiana, aunque el crítico se empeña en buscar sus raíces en el romanticismo occidental en vez de encontrarlas en la narración oral de campesinos e indígenas, cf. "García Márquez: El prestidigitador de las palabras", *Latinoamérica*, 43 (2006), 37-57.
El primer novelista que convirtió en programa esa investigación sobre la realidad interpretada desde la cultura popular fue ALEJO CARPENTIER. De 1948 data el prólogo de CARPENTIER "De lo real maravilloso" al *reino de este mundo*; pero en aquella obra se hace patente aún la caracterización del universo popular (el vudú, el candomblé, etc.) como una realidad inquietante para el sujeto culto, muchas veces siniestra. El programa de ambos escritores tiene una doble fuente: en la cultura oral y en el subjetivismo romántico o el surrealismo. Uno dice partir de KAFKA (*Metamorfosis*, GARCÍA MÁRQUEZ) y el otro de ISODORE DUCASSE (*Los cantos de Maldoror*, CARPENTIER). De hecho, como expone CARPENTIER en diversos lugares, el término "realismo mágico" procede de la cultura europea: FRANZ ROH, *Realismo mágico. Postexpresionismo: Problemas de la pintura europea más reciente*, Madrid, Revista de Occidente, 1927, quien se refiere a las obras de George Grosz, por unos rasgos que serían llamados más tarde "Neue Sachlichkeit" (Nueva objetividad o coseidad). En cualquier caso, lo que focaliza el término es una cualidad de la percepción subjetiva (lo fantástico) o de la relación con los objetos. Sin embargo, en la novela hispanoamericana, una vez que ambas expresiones han pasado de moda, sigue actuando la capacidad de los narradores para traducir la historia oral en símbolos dialógicos, gracias a que su escritura deja entrar la profundidad iluminadora de las voces sociales que antes quedaban afuera.
Cf. un resumen de la crítica sobre el concepto en DONALD A. YATES (ed.), *Otros mundos, otros fuegos: Fantasía y realismo mágico en Iberoamérica*, Memoria del XVI Congreso Internacional de Literatura Iberoamericana, Michigan, 1973, East Lansing, Michigan State University, 1975, especialmente la introd. de EMIR RODRÍGUEZ MONEGAL "Realismo mágico versus literatura fantástica: un diálogo de sordos"; así como la poética de los propios narradores expuesta o analizada en diversas publicaciones. El origen de la nueva narrativa está en la superación tanto del indigenismo como de las vanguardias que habían arraigado en AL. ARTURO USLAR PIETRI lo narra en sus memorias, cuando trata del contacto entre MIGUEL A. ASTURIAS, CARPENTIER y él mismo, "Realismo mágico" (1985), en id., *Nuevo mundo, mundo nuevo*, ed. de JOSÉ RAMÓN MEDINA, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1998, 273-277. "Lo que se proponían aquellos escritores americanos era completamente distinto. No querían hacer juegos insólitos con los objetos y las palabras de la tribu, sino, por el contrario, revelar, descubrir, expresar, en toda su plenitud inusitada esa realidad casi desconocida y casi alucinatoria que era la de la América Latina para penetrar el gran misterio creador del

incapacidad del intérprete para dejar que el discurso del narrador –no sólo el de algunos personajes- abra la realidad a otras formas posibles de ser que provocan extrañamiento, pero no infunden terror.

Los verdaderos motivos de terror en *Cien años de soledad* o *Crónica de una muerte anunciada* de García Márquez, en *De amor y de sombra* de Isabel Allende, *Delirio* de Laura Restrepo, *Memorial del convento* de Saramago o *Beloved* de Toni Morrison, entre los ejemplos de mayor calidad, proceden de una sociedad organizada por la racionalidad del poder homicida, por la rivalidad mimética y por la venganza[144]. También tiene cabida la crítica del fanatismo religioso o de la superstición destructiva, como es el caso de la novela histórica de Vargas Llosa, *La guerra del fin del mundo* o *El reino de este mundo* de Alejo Carpentier. Pero anda de la mano con la sátira de un racionalismo criollo que ha

---

mestizaje cultural. Una realidad, una sociedad, una situación peculiares que eran radicalmente distintas de las que reflejaba la narrativa europea.
De manera superficial, algunos críticos han evocado a este propósito, como antecedentes válidos, las novelas de caballería, *Las mil y una noches* y toda la literatura fantástica. Esto no puede ser sino el fruto de un desconocimiento. Lo que caracterizó, a partir de aquella hora, la nueva narrativa latinoamericana no fue el uso de una desbordada fantasía sobrepuesta a la realidad, o sustituta de la realidad, como en los cuentos árabes, en los que se imaginan los más increíbles hechos y surgen apariciones gratuitas provocadas por algún poder sobrehumano o de hechicería. En los latinoamericanos se trataba de un realismo peculiar, no se abandonaba la realidad, no se prescindía de ella, no se la mezclaba con hechos y personificaciones mágicas, sino que se pretendía reflejar y expresar un fenómeno existente pero extraordinario dentro de los géneros y las categorías de la literatura tradicional. Lo que era nuevo no era la imaginación sino la peculiar realidad existente y, hasta entonces, no expresada cabalmente. Esa realidad, tan extraña para las categorías europeas, que había creado en el Nuevo Mundo, tan nuevo en tantas cosas, la fecunda y honda convivencia de las tres culturas originales en un proceso de mezcla sin término, que no podía ajustarse a ningún patrón recibido. No era un juego de la imaginación, sino un realismo que reflejaba fielmente una realidad hasta entonces no vista, contradictoria y rica en peculiaridades y deformaciones, que la hacían inusitada y sorprendente para las categorías de la literatura tradicional", ibid., 275. A esa poética narrativa, bastante más fiel a la "realidad de las novelas" la llama GUSTAVO GUERRERO "realismo mestizo", en "Uslar Pietri: Cronista del realismo mestizo", *Cuadernos hispanoamericanos*, 605 (nov. 2000), 54-62. Ambas refs. disponibles en www.cervantesvirtual.com.
Supongo que el cambio de "modelo de mundo" cultural tiene que ver con un cambio de perspectiva: en vez de asumir la prosopopeya del investigador occidental, el poeta romántico que se aventura en el inconsciente colectivo para devolver a su gremio y a su clase un producto de consumo fascinante, se trataba de escribir una especie de épica popular contra la violencia dominadora, a partir de la mentalidad descubierta y las esperanzas compartidas. Por eso, los personajes femeninos –de manera más significativa, aquellos construidos por las mujeres narradoras: ISABEL ALLENDE, LAURA ESQUIVEL, LAURA RESTREPO- tienen, si cabe, más poder para traspasar las fronteras entre cielo y tierra, profetizar (contra) la guerra, luchar contra el primer brote y contra la generalización de la violencia por medio de oraciones, conjuros o ensalmos, hacer los únicos milagros reconocidos (es decir, sanar a los enfermos), etc.
[144] LAURA RESTREPO, al recibir el premio Alfaguara el año 2004, declaró: "A raíz de toda la carga de violencia que trae la realidad, los escritores estamos hoy más cerca de *El coronel no tiene quien le escriba* (1958) [es decir, la primera etapa del narrador García Márquez] que de *Cien años de soledad* (1967), ícono del realismo mágico".

enterrado la memoria de las víctimas (Roberto Bolaño, *Nocturno de Chile*; Gioconda Belli, *La mujer habitada*), precisamente quienes constituyen el eje de la tradición recreada por los novelistas, a través de las presencias misteriosas, los personajes chamánicos, las voces siemprevivas.

La familiaridad con el Misterio diferencia radicalmente las historias latinoamericanas respecto del género fantástico en la literatura occidental, cuyas raíces se encuentran en el dualismo persa, en el amplio caudal de la literatura apocalíptica, así como en las tradiciones medievales que narran la lucha entre los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas. Su fin: legitimar las formas violentas de control social de que hicieron uso para reprimir las desviaciones frente a la norma teocrática, patriarcal y etnocéntrica: herejes, judíos, brujas. Lo fantástico tal como hoy lo conocemos, especialmente como género cinematográfico (desde las adaptaciones del *Golem* de Gustav Meyrink, *Frankenstein* de Mary Shelley y *Drácula* de Bram Stoker), fue definitivamente perfilado, mucho antes, por la novela gótica anglosajona: Horace Waldpole, Ann Radclife, *Vathek* de William Beckford y *El manuscrito encontrado en Zaragoza* de Jan Potocki; seguidos por los autores de cuentos E. T. A. Hoffman, Edgar Allan Poe o Lovecraft; en el ámbito hispano, algunos relatos fascinantes, pero siniestros, de Julio Cortázar, Borges y Juan Rulfo, así como la novela *El reino de este mundo*, antes citada[145]; lo mismo podríamos decir sobre el mundo espectral de grandes autores como Faulkner o Pamuk[146]. Está unido desde sus inicios a un concepto ambivalente de lo sublime (Burke), del que trataremos más adelante.

Por ahora, basta señalar en el *MM europeo de lo fantástico* que lo sublime es definido con los mismos rasgos que lo siniestro: una fuente de fascinación y de terror. En realidad, no podía ser de otra manera, por cuanto el dualismo implícito permite, o más bien exige, tal confusión: ambos principios, mal y bien, son rivales miméticos que hacen uso de la violencia sagrada. El predominio del "ejército del bien" implica la destrucción fascinante y cruel de los "hijos de las tinieblas". Así pues, la atracción que provocan las figuras de lo siniestro disfrazado de sublime consiste en un aprendizaje perverso, si se me

[145] Es llamativo el contraste entre la visión de los ritos y cultos afroamericanos que aparecen en esta obra, con la que nos ofrece TONI MORRISON, *Beloved*; y, sobre todo, el documental de FERNANDO TRUEBA, BEBO VALDÉS, CARLINHOS BROWN y MATEUS, *El milagro de Candeal*.

[146] En la cultura española contemporánea destacamos en este género (lo fantástico-siniestro europeo), profusamente desarrollado, los cuentos de JUAN BONILLA y las películas de ALEJANDRO AMENÁBAR. En un género fantástico más amigo de la convivencia con la alteridad dentro y fuera de la persona, es significativa la obra de los directores JULIO MEDEM y JOSÉ LUIS CUERDA.

permite la expresión, más allá de cualquier moralismo: la imitación de su violencia y de su poder destructor [147].

Tan descortés como etiquetar un producto para su malinterpretación sería que un público no creyente clasificara los *Hermanos Karamázov* de Dostoievski, *Diálogos de carmelitas* de Bernanos o la película *Ordet* de Carl Theodor Dreyer en el género fantástico, aunque siempre valdría la pena escuchar sus razones. De hecho, la audiencia potencial de estas obras participa de un mundo de la vida común, gracias al cual sus apelaciones simbólicas son inteligibles. Su MM permite e incluso demanda la argumentación racional: se hace cargo de los mundos temáticos (objetivo, social) a que se refieren nuestros actos cotidianos, dentro del marco de una ficción verosímil. ¿Por qué deberíamos torcer esa intención?

El diálogo con el Misterio o la relación implícita con la divinidad no podrían ser catalogadas como formas de lo fantástico, excepto si borramos la presencia y hasta las voces culturales de la alteridad [148]. Pues bien, aunque adoptásemos tal contra-modelo, tendríamos que catalogar a los autores/as latinos y afroamericanos citados, junto con las hagiografías medievales y buena parte del cuento folklórico, en el catálogo de lo "maravilloso", de acuerdo con la clasificación de Todorov antes anotada. No deberían considerarse relatos fantásticos, porque no dan pie a la ambigüedad acerca de "lo sobrenatural". La presencia misteriosa es tan natural como cualquiera de los personajes, si no es otro personaje, como la Virgen María en Gonzalo de Berceo. Quienes se relacionan con el Misterio son investidos de alguna manera para que actúen/interpreten su presencia, pero no son poseídos, sino fortalecidos frente al desastre, el caos de la guerra o la injusticia de la represión. Dedicaremos un capitulo a las formas de chamanismo, desde las que sanan a las que enferman. Pero la más radical y originante, además del evangelio, podría ser el *Nican Mopohua* en las culturas latinoamericanas: el diálogo con la Diosa madre-niña.

[147] No es casual que uno de los escritores más lúcidos en la crítica sobre la herencia cultural de los apocalipsis, que hoy manejan las élites globalizadas para inspirar terror, sea el chileno ROBERTO BOLAÑO, quien satiriza, por decirlo así, las figuras de lo sublime/siniestro.

[148] La negación de la alteridad puede consistir en el dualismo ya descrito –que impide la relación interpersonal, incluso la relación terapéutica con una patología individual o social- o en un monismo igualmente etnocéntrico: la prevalencia del criterio empírico sobre el criterio moral y místico. Dicho de otra manera, ¿importa más que un fenómeno sea reproducible en el marco de un experimento o que pueda ser narrado para que la experiencia se haga evaluable por la razón práctica, en virtud del bien personal y del bien común?

También los europeos somos capaces de recuperar esa perspectiva sanadora, como se hace patente en la figura de los locos/bufones y las mujeres extrañas de Heinrich Böll, en diálogo con la naturaleza, o el niño protagonista de *El tambor de hojalata.* Me parece que el género del cine español mejor desarrollado, hasta el logro estético, ha sido el de lo real maravilloso, a través de José Luis Cuerda y de Julio Medem, al que añado una obra des-encantadora del mestizaje hispano-latino: *El laberinto del fauno*, dirigida por Guillermo del Toro, quien construye una protagonista visionaria entre los rivales de la violenta posguerra española, para vencer sus ritos sacrificiales con su propia capacidad de amar hasta el fin.

La relación mística no puede ser apresada en un solo sentido, pero tampoco debería ser negada en un solo sentido. Por poner un ejemplo no tan infrecuente, si una persona se cura de un cáncer de manera imprevista o abandona el consumo de drogas, no podríamos hacerlo desaparecer, para que *todo* se ajuste a la norma de un modelo ideológico (excepto en un mundo posible no deseable), aunque tengamos derecho a cuestionar la interpretación del signo por distintas razones.

e. La dimensión terapéutica del aprendizaje

La mayoría de las ciencias tienen una dimensión terapéutica, orientada al bien de la persona y al bien común, junto a otras dimensiones que han sido colonizadas por el poder, el dinero o la violencia, en similar medida que el ministerio político, económico o religioso. Jesús aparece, por medio de sus *dynameis*, actuando al servicio de los enfermos y de quienes tienen necesidades físicas, además de servir a los pobres o a los esclavos de cualquier dominación, para que encuentren una comunidad liberadora donde dar y recibir vida. Si en la realidad hay abiertos mundos posibles como ventanas hacia el otro lado, gracias a las cuales las personas podemos sanar de nuestras pérdidas, traumas y abandonos físicos, entonces es difícil negar que el aprendizaje puede ser sanador. Como en los ritos chamánicos, son quienes han sanado de alguna muerte los que se dedican a servir como iniciadores/as en el Misterio.

En la historia del aprendizaje humano, el valor de los milagros narrados en los evangelios no ha estado en impedir el desarrollo de las ciencias, sino en orientarlas con la fuerza comunicativa del símbolo hacia el servicio de la persona concreta, del cuerpo sensible y del ser sufriente. La transmisión de la *dynamis* de Jesús a través de la historia no ha consistido en una herencia de poderes mágicos, de un sabio esotérico a otro, aunque la persecución por los poderes religioso-políticos obligara a ocultar una determinada

sabiduría y a rodearla de mayor misterio, como la medicina hermética en el Renacimiento (Paracelso); sino en la identificación de la comunidad científica con sus motivaciones, a través del diálogo con personas reales en una sociedad real.

Era absurdo que en nombre de ese humano, quien se atrevía a servir de mediador para la sanación de los excluidos sociales y la manifestación pública de la realidad infravalorada -la mujer, el ser esclavizado, el extranjero, el cuerpo-, se impidiera uno mismo o a otros investigar la estructura *intersubjetiva* de la naturaleza, hasta reducirla, por *odium theologicum*, a la insignificancia [149]. En cualquier caso, a nadie se le puede pedir que otorgue ni aun la mínima confianza a los hechos simbólicos de una presencia mística, cuando se refieren a valores que no podrían ser argumentados razonablemente, porque destruyen las bases de nuestro común mundo vital, como seres vulnerables que somos: contra los derechos humanos o contra la vida. El supuesto de que el Misterio irrumpe en el

[149] Cf. el vínculo de unión entre la valoración de la naturaleza por la espiritualidad franciscana y el comienzo del método científico a través de BUENAVENTURA, ROGER BACON, DUNS ESCOTO, PEDRO AUREOLO, GUILLERMO DE OCKHAM, GALILEO, FRANCIS BACON: la revelación comunicada por medio de *signos naturales* en el libro de la creación. La metafísica franciscana, inspirada por el propio FRANCISCO DE ASÍS, añade una categoría nueva a la ontología medieval de los *trascendentales*: la *singularidad* (*haeccitas* o *haecceitas*, según Escoto; la cosa singular, según Aureolo) junto a *res*, *bonus* (y *pulchrum*), *ens*, *quidditas*. Sucesivos autores radicalizan la perspectiva hasta dar pie a que cambie el paradigma junto con el sistema aristotélico.
Alrededor de esa conexión ha indagado UMBERTO ECO, *Arte e bellezza nell'estetica medievale*, Milán, Bompiani, 1987; "Historiografía medieval y estética teórica" en id., *La definición del arte*, Barcelona, Martínez Roca, 1983 (1968), 102-126; *El nombre de la rosa*, Barcelona, Lumen, 1983 (1980); *Apostillas al* nombre de la rosa, Barcelona, Lumen, 1984. ECO y COSTANTINO MARMO (eds.), *On the Medieval Theory of Signs*, Amsterdam, John Benjamins, 1989, distinguen varias semióticas medievales: la herencia estoica (Agustín, Abelardo, Francis Bacon); la tradición aristotélica, es decir, los comentarios sobre *Peri hermeneias* (*De interpretatione*); la gramática medieval (*modistae*), a la que podríamos añadir la tradición antes aludida, a pesar de su heterogeneidad. ECO se ha ocupado, concretamente, sobre el desarrollo del método inductivo a través de una nueva semiótica, *El signo de los tres: Dupin, Holmes, Pearce*, Barcelona, Lumen, 1989. Aunque quizá se haya fijado más en el carácter prospectivo de la inducción que en el diálogo posible con el Misterio del amor creador a través de los signos, como el que promueve el franciscanismo desde hace ocho siglos; y, en general, todas las formas de contemplación estética con un trasfondo místico: el *jaiku* japonés, el sufismo, el neoplatonismo, en la medida que no prescindan de la realidad concreta como de una cáscara.
La teoría medieval sobre la singularidad y su potencial para una hermenéutica fundada en la experiencia (*Beziehung*, además de *empeiría*), quedó enterrada bajo las graves deformaciones de la mentalidad epocal, como las que se hacían patentes en la apocalíptica, desde mucho tiempo atrás, pasando por el comentario del Beato de Liébana al Apocalipsis de Juan, a través de los milenarismos: la técnica rígida o engañosa del espejo (a diferencia del fenómeno semiósico, que hace presente al signo, al objeto y su interpretación; la especulación se cierra sobre el reflejo, el objeto y el espejo); el exceso de interpretación que producen los motivos meramente subjetivos, la historia abocada hacia el fin, etc. ECO ha investigado esas constantes en un plano más teórico que histórico-genético. Ha denunciado la persistencia de similar mentalidad entre nuestros contemporáneos: las teorías de la conspiración o la interpretación esotérica, que interfieren el desarrollo humano y revierten la posibilidad de una historia compartida de aprendizaje. Vid. *De los espejos; y otros ensayos*, Barcelona, Lumen, 1988; *Los límites de la interpretación*, Barcelona, Lumen, 1992.

mundo para destruirlo es, de ayer para siempre, objeto del relato (cuento, novela, cómic, cine, *play-station*) fantástico siniestro.

Los evangelios nos sitúan en una realidad distinta a la ficción de lo verosímil o a la fantasía, aunque su primer autor y sus redactores apelen a la "suspensión de la antigua creencia" para que comprendamos la realidad del conreinado de Dios-a: ante una asamblea de intérpretes activos. Como tendremos ocasión de comprobar durante el análisis del texto, nos proponen un aprendizaje que abre el mundo a la irrupción de lo inesperado: el Misterio en persona. Pero los medios de que hacen uso los protagonistas no repugnan a la razón humana, sino que la llevan a un *éxtasis*: la admiración ante la bondad y ante el amor en servicio a la vida en esta tierra. De otra manera, será inevitable –y deseable en cualquier cultura- que los pongamos en cuestión.

2. Entre verdad y mentira: Las operaciones simbólicas del aprendizaje narrado

Operaciones ideológicas

Si pretendiéramos elaborar una retórica de las *operaciones ideológicas* tendríamos a nuestra disposición un caudal ingente de instrumentos simbólicos al servicio de la dominación, elaborados a través de milenios, aunque durante los últimos dos siglos hayan sido transformados en herramientas de análisis del discurso.

Pero vamos a señalar dos autores de entre toneladas de rétores y analistas (me incluyo), dado que ambos han pretendido abarcar todos los discursos. El primer doble intento fue de Aristóteles, cuando dedica su *Retórica* a reconstruir los procedimientos de la persuasión, para lo cual puso el mismo empeño que había dedicado a la eficacia propia de la tragedia en su *Poética*: la catarsis. Su objetivo era que los oradores y los poetas hicieran su trabajo con la técnica más refinada en servicio al bien común, tal como estaba determinado por la ética de la polis en su mundo de la vida, mientras que los filósofos se dedicaban a sus propios asuntos: la pedagogía, la ciencia de los fines (ética y teleología) y el conocimiento o contemplación (*theoría*). Sin embargo, como hemos empezado a comprobar, la *paideia* helenística de los ciudadanos y, durante casi dos milenios, la formación de los gobernantes, se fundó en la institución de un ethos aristocrático con ayuda de la retórica. Los ataques de Platón dieron una mala fama a la democracia que sólo

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

parcialmente se merecía, porque los rétores –quizá con la excepción de Protágoras- servían exclusivamente a los poderosos, no al pueblo.

Freud analiza los mecanismos del desplazamiento y la sustitución de imágenes en los sueños, no para suprimir el deseo, sino para desvelar las operaciones represivas. Incluso sugiere que el mecanismo general de la represión consistiría, precisamente, en desplazamientos y suplantaciones simbólicas con el fin de hurtar la memoria a la (auto)interpretación, a diferencia de la *metáfora* que ilumina vínculos entre realidades aparentemente lejanas. La "universalidad del simbolismo en el habla" podría consistir, según Freud, en una temprana habilidad para sustituir un objeto por otro [150]; y, finalmente, engañar(se) y olvidar(se) de que lo construido es un simulacro. Hay que marcar en blanco esta tendencia a argumentar que todos los símbolos son inválidos: ¿Todo es mentira?

---

[150] La misma obra de FREUD nos proporciona el ejemplo: *Moisés y la religión monoteísta* (orig. Das Mann Mose und die monoteistische Religion, 1939; otro artículo en alemán, "Ernst Sellin's *Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte*"), id., *Obras completas*, XXIII, Buenos Aires, Amorrortu, 1980 (también en *OC*, IX, Madrid, Biblioteca Nueva, 1975); cf. RICHARD J. BERNSTEIN, *Freud and the Legacy of Moses*, Cambridge, Cambridge U.P., 1998. Es una "novela histórica" –así lo llama en una carta a LOU ANDREAS-SALOMÉ (6-1-1935)- que se funda en su mito explicativo sobre el origen traumático de lo sagrado en las culturas (*Tótem y tabú*, 1912), además de en la sugerencia de un reputado arqueólogo (ERNST SELLIN, *Mose und seine Bedeutung für die Israelitisch-Jüdische Religionsgeschichte*, Leipzig, Deichertsche Verlagsbuchhandlung, 1922), para fantasear con la idea de que el personaje fuera distinto, casi lo contrario de lo anunciado. Si Moisés no hubiera sido judío, sino un egipcio, servidor del Faraón (Akenatón), si hubiera introducido la religión monoteísta (de Atón) entre un pueblo de esclavos, junto con la circuncisión egipcia; si aquel pueblo se rebelara después contra la figura dominante de Moisés-Atón, si hubieran terminado asesinando a su jefe, para tropezarse después con la religión madianita de Yahvé, un dios de los volcanes, y acordar con los levitas –partidarios de Moisés- el invento de otro personaje homónimo. El desplazamiento del personaje de Moisés y la sustitución del Dios de Israel por Atón *en la imaginación de Freud* concluye en el invento del mito sobre el asesinato del Padre, a manos de la horda primitiva. ¿Qué ha sido ocultado por esa re-simbolización? Nada menos que el acontecimiento del Éxodo: Dios es el Redentor del pueblo que padecía servidumbre, quien les ha rescatado de la opresión/represión. FREUD, por el contrario, está convencido de que la represión es necesaria para que las masas no destruyan la cultura.
El mismo mecanismo es luego aplicado a "interpretar la interpretación" de Pablo sobre la Pasión. Jesucristo se habría sacrificado para borrar la culpa heredada en la filogénesis desde el asesinato primordial del Padre, por medio de la repetición del mismo hecho. Otra sustitución: el asesinado fue el Hijo, no el Padre. El desplazamiento: quienes le asesinaron fueron, precisamente los dominadores de Palestina, no la muchedumbre que le seguía pacíficamente.
En resumen: un sueño agitado por la *libido dominandi* de la Ilustración que hubiera preferido imponer el dominio de la conciencia desde el poder; y por el horror que provocaban los totalitarismos (¿el gobierno de las "masas" o de las ideologías fabricadas por los "monstruos" de la Razón?) durante los años treinta. Si lleváramos las teorías de Freud hasta sus últimas consecuencias, el código genético del asesinato originario tendría que ser extirpado por ingeniería para evitar que se repitiera: MARX y FREUD vienen a coincidir con la versión más *heavy* del pecado original. La conciencia está perdida: sólo nos salva la obediencia a un imperativo (teológico, ilustrado). Por el contrario, la ontogénesis nos ilustra sobre el hecho de que el desarrollo infantil comienza en el imperativo por razones funcionales; mientras que la conciencia, propiamente dicha, comienza en el diálogo.

1. Crítica e ideología

a. La ideología según Mannheim: la crítica convertida en ideología

¿Hay diferencia de géneros entre la crítica y la ideología? ¿No se trata, como sugieren diversos pensadores, de dos formas distintas del mecanismo ideológico?

Al estudiar las semejanzas y diferencias entre *Ideología y utopía*, poco antes del crack económico de 1929 [151], Mannheim revirtió la estrategia de la sospecha[152] acerca de los contrarios ideológicos, que caracteriza a la modernidad, sobre las teorías esgrimidas por los propios suspicaces:

> Hoy en día, ha dejado de ser privilegio exclusivo de pensadores socialistas el descubrir cimientos ideológicos bajo el pensamiento burgués y el desacreditarlo de ese modo. En la actualidad, grupos de diversas doctrinas esgrimen esa arma contra sus adversarios. A consecuencia de ello, estamos penetrando en una nueva época del desarrollo social e intelectual.

El resultado sería una era dominada por el relativismo, en la etapa agónica de un proceso que habría comenzado con la transición del feudalismo a la época moderna.

La unidad ontológica del mundo es puesta en cuestión por la Ilustración y sustituida por la unidad de la conciencia gracias a la crítica de Kant contra la metafísica medieval, quien se apoya en la formalidad de la mera razón para realizarla. Así pues, la pretensión de alcanzar el ser en sí del yo, del mundo y de Dios no sería más que un reflejo de las propias ideas; lo cual era un supuesto de la "teología negativa" –olvidado por la escolástica- para comenzar el conocimiento de lo que es por medio de lo que no es.

A su vez, Hegel cuestiona el formalismo kantiano para demostrar que la conciencia está traspasada radicalmente por la historia, como todo lo que existe. "El principio universal existe en el mundo y, por tanto, debe realizarse en el mundo, pues conoce el mundo"[153]. Es una necesidad intrínseca al proceso de la autoconciencia: el Espíritu tiene primero que objetivarse de forma progresiva, a través de cada uno de los pueblos. La "falsa

---

[151] Vid. KARL MANNHEIM, Ideología y utopía: Introducción a la sociología del conocimiento, México, FCE, 1987 (1929).
[152] Vid. acerca de los "maestros de la sospecha" (MARX, FREUD, NIETZSCHE), PAUL RICOEUR, *Freud: Una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1978 (1965).
[153] HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Madrid, Revista de Occidente, 1974, 114.

conciencia" –aunque no aparezca así formulada- sería sinónimo de la resistencia opuesta al despliegue del Espíritu en la historia de la libertad, sea porque la subjetividad no llega a objetivarse en el espíritu del pueblo, sea porque el pueblo no sale de su particularidad. Tal proceso se encamina por su propia lógica –la dialéctica- hacia la consumación en la autoconciencia del Espíritu absoluto.

Por último, Marx priva de sus poderes a la conciencia –aunque no sea ésa la interpretación de Mannheim- para otorgárselos a la historia de las fuerzas de producción, que de forma igualmente inexorable conducirán de nuevo a la unidad de un mundo sin trascendencia: la sociedad socialista. La ciencia de la realidad, el materialismo histórico, no haría más que acelerar el proceso por medio de la crítica.

Mannheim pretende diferenciar entre un "concepto particular", psicológico o individual, y un "concepto total" de ideología, para explicar la radicalización de la crítica hasta un punto en que se destruye a sí misma, por decirlo así, de modo que nos deja abandonados a la "desintegración de la unidad intelectual":

> El concepto particular de *ideología* analiza las ideas desde un punto de vista meramente psicológico. Si se pretende, por ejemplo, que un adversario está mintiendo, o que está ocultando o deformando determinada situación real, se acepta, sin embargo, que ambas partes comparten criterios comunes de validez; se supone asimismo que es posible refutar las mentiras y cegar las fuentes de error al referirse a criterios reconocidos de validez objetiva, comunes a ambas partes. La sospecha de que el adversario es victima de una ideología no llega hasta el punto de excluirlo de la discusión, cuya base habrá de ser un marco teórico común de referencia. Algo muy diferente ocurre con el concepto total de ideología. Cuando atribuimos a determinada época histórica un cierto mundo intelectual y a nosotros un mundo distinto, o si cierto grupo social, determinado históricamente, piensa en categorías distintas de las nuestras, nos referimos, no a los casos aislados del contenido del pensamiento, sino a sistemas de pensamiento divergentes y a modalidades de experiencia y de interpretación profundamente diferentes.

Mannheim denuncia el juego de la dialéctica, que no admite un mundo de la vida común para el diálogo. Pero reduce la denuncia de la mentira, en el proceso personal y social del aprendizaje histórico, a una dimensión psicológica, como si no hubiera otro camino para la crítica que transformarse a su vez en ideología. Estaba poniendo involuntariamente las bases para que la teoría de sistemas viniera a restablecer la unidad de mundo y conciencia sobre nuevos dogmas: la isomorfia de los sistemas físicos con los sistemas humanos, psicológicos y sociales. Sin embargo, tanto la hermenéutica como la teoría de la acción comunicativa han hecho lo posible para que el supuesto de la interpretación libre y la práctica del diálogo sean reconocidos, en la vida cotidiana igual

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

que en cualquiera de las esferas sociales especializadas, como un fundamento trascendente de cualquier acción humana. La búsqueda común de la verdad no puede prescindir de la realidad del otro para establecer en su lugar un modelo axiomático de humanidad, como había hecho el pensamiento idealista durante siglos. En tal caso, incluso las esferas limitadas donde es posible el diálogo no serían más que un escenario para la ideología.

En la visión de Mannheim, la pre-crítica de la ideología habría comenzado por sacar a la luz los prejuicios y los intereses que subyacen a *las ideas de los contrarios*, los cuales *deben ser corregidos* para que sea posible entenderse. Los *idola* de la tribu, de la plaza y del mercado obstaculizan el conocimiento de la verdad, según Bacon. Los intereses del "palacio" o de la "plaza" son la causa primera, protosociológica, de la diversidad de opiniones, según Maquiavelo, de modo que la única justicia posible sería la apuesta del más fuerte. Napoleón utiliza por primera vez el término *idéologues* para acusar a sus oponentes de falta de realismo político. La "concepción total" de la ideología racionaliza la crítica, con ayuda de la "filosofía de la conciencia" o contra ella, hasta negar cualquier derecho que no sea el impuesto por la política, en su peor acepción, es decir, por el crudo pragmatismo del poder y el dinero, el patriarcado o la violencia.

Ciertamente, Mannheim anuncia en 1929 el choque entre ideologías excluyentes que estaba cociéndose como resultado de una incapacidad radical para el reconocimiento humano y el aprendizaje. Pero su "sociología del conocimiento" describe una sucesión evolutiva de tipos y etapas sin analizar la parte de verdad que pudieran aportar los contrincantes cada vez más ciegos: el análisis de los intereses como motivaciones de la ideología, tanto en la obra del joven Marx como en la sociología de Weber, por contraste con las necesidades reales que no pueden ser reprimidas excepto por la aniquilación física del otro. Weber ha distinguido entre la pretensión de legitimidad que caracteriza a la autoridad/dominación (*Herrschaft*) y la capacidad de creer –la credulidad, a diferencia de la fe- que caracteriza a los súbditos, lo que nos permite a nosotros diferenciar dos caras en el símbolo ideológico: la significación que tenga 1) para quienes lo imponen y 2) para quienes lo interpretan; 1) el horizonte cerrado de su producción y de sus medios, por contraste con 2) su interpretación, ésta sí, intrínseca e inexorablemente abierta, como la de

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

cualquier símbolo en cualquier sociedad [154]. Conviene recordar esta asimetría entre cierre y apertura para no ignorar las estrategias del totalitarismo, incluso en una sociedad abierta; pero también para afirmar con suficiente certeza que tal pretensión no puede imponerse más que por medio de una violencia extrema [155]. El acto de interpretar es aún más libre que el acto creador: nadie puede predeterminarlo por completo. Basta con hacer memoria para comprobarlo: el testimonio recuperado de muchas mujeres en las edades oscuras, hoy mismo; Gandhi, Víctor Frankl, Van Thuan, etc.

b. Otras formas de ideología, además de la política

Ahora bien, el énfasis de Weber, Mannheim y Ricoeur en una hinchazón intrínseca al poder/dominación deja en la sombra otras facetas de la ideología. Cierto que sirve funcionalmente para la legitimación del poder político; sobre todo, para legitimar el uso de la fuerza en las fronteras del orden social. Pero las ideologías también colaboran en otorgar apariencia de legitimidad a la acumulación de poder económico, sea en el contexto de la proverbial escasez que caracterizaba los modos antiguos de producción, sea en la sobreabundancia del capitalismo. Además del poder y el dinero, también el legado genealógico del patriarcado y el ejercicio de la violencia se han apropiado de símbolos que los soportaran. En sentido contrario, el análisis sobre la *crítica deformada en ideología* nos

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[154] Como veremos en otros capítulos (p.ej., 3.2 "Un aprendizaje histórico"), HABERMAS ha subvertido en alguna medida lo que hubiera de carga ideológica en la sociología weberiana de la autoridad/dominación (*Herrschaft*), concebida como una estructura omnipresente y ahistórica de coacción, cuando explica que todos los actos humanos, no sólo los actos de quien ejerce el poder político, pretenden algo más racional que la mera creencia (*Vorstellung*, "representación imaginaria") en su legitimidad: validez subjetiva, objetiva y regulativa; la cual puede ser aceptada o rechazada por sus interlocutores, en un espacio público no condicionado por la amenaza de violencia.
Las ideologías, si entendemos bien el complemento de PAUL RICOEUR a WEBER –quien hablaba de legitimidad y procedimientos de legitimación del poder político-, actúan a manera de *móviles* para llenar con una *plusvalía política* la diferencia real entre una pretensión no suficientemente fundada y la respuesta previsible de su audiencia. Quienes tienen el propósito individual o colectivo de engañar, porque actúan en servicio únicamente de sus intereses y enmascaran *doblemente* sus estrategias, en lugar de arriesgarse a una demanda de fundamentación con arreglo a razones, fabrican un simulacro por medios que nos resultan conocidos con ayuda de la técnica retórica: una tópica de los prejuicios sociales que pueden incorporar, un armazón lógico que aparenta ser bien trabado (el entimema, el sofisma) y una psicagogía para motivar afectivamente la adhesión. Cf. PAUL RICOEUR, *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa, 1989 (1975), 229ss.

[155] Para que surja un espacio público sólo es necesario que los intérpretes puedan dialogar entre ellos y establecer redes de comunión; al principio, como nos cuentan muchas historias, en la clandestinidad, durante meses o décadas. Una de las tentaciones que deben superar estas redes germinales es la inclinación a convertirse a su vez en imitaciones del rival opresor, con la excusa de autoprotegerse: sistemas cerrados, esotéricos, opresores y excluyentes.

permite comprobar que las motivaciones no son unívocas: en rivalidad con la pretendida legitimidad del poder, encontramos la legitimidad a la que aspiran quienes lo ambicionan.

Si comprendemos bien la teoría weberiana sobre el significado del carisma y sobre el proceso de su racionalización –a los que nos referiremos más tarde-, es posible entender de forma dinámica la ideología como una simbolización inherente a la práctica injusta desde sus raíces hasta su fruto. La ideología niega reconocimiento al carisma de los otros, es decir, priva de sacralidad a la otra persona, en simultaneidad con una estrategia de apropiación que despoja al prójimo de sus dones y subordina sus capacidades, hasta que puede ocultar (imperfectamente) su presencia. El poder y el dinero, el patriarcado y la violencia se edifican sobre un progresivo despojo y una simultánea desvaloración del otro ser, que la ideología legitima paso a paso: no sólo la mujer inerme ante la violencia, sino también el esclavo que está expuesto a la muerte por el derecho de guerra o por el abandono; no sólo grupos sociales subordinados, sino también el medio ambiente que nos proporciona la materia prima y la energía; no sólo el mundo natural, sino también la persona divina de la que proceden los carismas. Cabe experimentar e imaginar en todos sus aspectos un proceso distinto, pero no podría consistir en una rivalidad por el control de los medios sin repetir los mismos pasos y dar lugar a resultados semejantes: grupos sociales subordinados, pueblos despojados, naturaleza depredada, divinidad incómoda, inajustable.

Lo que Mannheim considera una novedad: la "concepción total" de la ideología ha sido moneda común del imaginario social al final de los procesos de génesis y caída de los totalitarismos en rivalidad mimética, una vez que habían llegado a impedir cualquier otra salida que no fuera la aniquilación del otro. La oposición ideológica entre la Liga de Delos y la Liga del Peloponeso condujo a su *mutua auto-destrucción*, si cabe expresarlo con esa paradoja. Parece que el relativismo y el escepticismo dominaron a muchos de sus herederos, aunque fuera en la versión sofisticada de los cínicos. Algo semejante podríamos decir de las guerras de religión durante los ss. XVI y XVII, después que la Reforma y la Contrarreforma se convirtieran en estandarte de unos príncipes o aspirantes a rey contra reyes y emperadores.

c. ¿A quién serviría deslegitimar la crítica?

Así pues, no creo que deba confundirse la crítica con la ideología, no obstante podamos descubrir *motivos ideológicos* en su práctica, ni reducir las formas de crítica a

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

una especie de protoideología, por medio de un análisis sesgado del carisma, como veremos en el desarrollo de esta Primera parte.

No existe una clase social –a pesar de la legitimidad pretendida por el marxismo- ni una institución –por mucho que repitamos el mismo error, no es más legítimo- que sea portadora de la *ciencia* (¿la gnosis?), sin contaminación ideológica y sin necesidad de crítica. En la práctica, el Templo, las jerarquías, las naciones, las ideologías totalitarias, se han disputado con los imperios tal monopolio.

Tampoco una sola persona es la verdad ni posee la ciencia de la *gnosis* (valga la redundancia), sino que todas y cada una de las personas son la verdad última, escatológica, comenzando por la persona del Hijo de Dios-a que se ha hecho humana. Si hubiera una verdad previa a la existencia, preexistente, sería minúscula y provisional, en vez de consumada y plena. Si restamos mentalmente la comunicación al ser lo que nos queda no es la verdad ontológica, sino una proposión atómica, como las del positivismo lógico: "los entes son", sin olvidar que "el Ser es". Esa forma lógica designa la presencia sin decir nada de ella, en lo que vienen a coincidir todas las metafísicas. Una apelación a consentir el Misterio. Cuando Aristóteles y Tomás afirman que el Ser es acto puro no terminan de expresar que es acción comunicativa.

La razón de amor que obra en el trasfondo de la teología dogmática nos dice que el ser en sí mismo, anterior a la comunicación interpersonal, es una entelequia. Dios-a es comunión, ahora y siempre. Quién sea la persona sólo puede reconocerse en una comunidad permanente (eterna, si hablamos de Dios-a). El modo en que se revela la verdad plena es un proceso de aprendizaje, el cual nos resulta accesible a través de la vida narrada, hasta su autocomunicación en el símbolo de la total entrega. Pero esa confirmación histórica no supone la deslegitimación de la crítica, sino que manifiesta su necesidad en el diálogo. Un ser humano necesita de la crítica para conocerse a sí mismo. Dios-a necesita la crítica para conocernos a nosotros mismos. Ha aprendido a amarnos y, en mi humilde opinión, sigue aprendiendo. El cosmos ha pasado de funcionar como prueba ontológica o teleológica de la existencia de Dios, a servir de prueba crítica contra cualquier autoendiosamiento, contra la infalibilidad en cualquiera de sus expresiones ideológicas: patriarcal, teocrática, marxista, científica.

Con permiso de Mannheim, no es difícil percibir que la crítica de la ideología, así como el análisis de sus motivaciones, tiene unos antecedentes sólidos, que no se limitan al proceso histórico de la modernidad. En el marco de la historia de Israel, la crítica de los profetas se dirige a la ideología como idolatría, por cuanto los monarcas orientales y la

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

élite gobernante en los imperios esclavistas de su entorno –comenzando por los propios reyes de Samaria y de Judá- construyen autorrepresentaciones de su poder y de su riqueza para sustituir la memoria del pueblo acerca de sus orígenes: la liberación de Egipto, así como para legitimar algo más que su autoridad política: la dominación económica a través de prácticas que conducían a la desapropiación y la esclavitud de los pobres. Al menos desde el s. VIII, el movimiento *sólo-YHWH* reivindica el *valor real* de aquella divinidad que había rescatado al pueblo de caer bajo la dinámica de los imperios; pero está expuesto a su vez a una crítica de la ideología a causa de su afección por el poder y por el patriarcado, de lo que encontramos huellas suficientes en el caudal de tradiciones que componen el texto bíblico.

Si cruzamos las orillas del Mediterráneo, los ejemplos se multiplican: la crítica a la ideología de los aspirantes a acaparar el poder político en las tragedias áticas; la crítica de los motivos que impulsan la guerra del Peloponeso (Tucídides) e incluso –aunque superficialmente- de la democracia patriarcal en las comedias (Aristófanes, *Lisístrata*). De nuevo es posible encontrar una crítica sobre los críticos en el grupo de pensadores que analizaron pormenorizadamente las causas del desastre de Atenas en relación con la muerte pública de Sócrates, ya sea con la frescura de los diálogos socráticos y de Jenofonte, ya sea desde la perspectiva autoritaria del Platón más tardío.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

α) Transculturalidad del proceso crítico

No hay ninguna cultura que haya podido impedir la crítica, tanto en el pensamiento como en la práctica. La búsqueda de alternativas al sistema vigente está en gran medida vinculada a la posición de las personas en el orden social, económico, político y religioso. Aunque evitemos simplificar el dato por medio de una teoría sistémica, parece poco menos que imposible evitar que la libertad interpersonal problematice o ponga en cuestión la legitimidad de un constructo, en el ámbito de una realidad interpretable cuyo significado se construye intersubjetivamente. Mucho antes que la crítica o la legitimación se conviertan en un trabajo *dividido* de la vida social, al igual que otras mediaciones –la economía, la política-, la situación real comienza por ser expresada a través de quienes intervienen en ella como agentes y/o pacientes. Así lo interpretó Marx. Pero era patente en la historia de las tradiciones comunes y en la memoria que busca interpretación histórica. Lo veremos también en el momento de tratar sobre la cultura cómica popular.

Cada una de las situaciones de injusticia es potencialmente generadora de testimonios en su contra, desde la mera murmuración a las historias de vida, los cuales no pueden ser reprimidos ni por el peor de los totalitarismos. Sobre ese fundamento se construye la memoria histórica de cualquier pueblo, con independencia de que el espacio público sea capaz de proporcionar medios de difusión y reflexión o esté condicionado por los medios de control social, hasta el extremo de matar al mensajero y dinamitar el mensaje. En un segundo paso, aunque sean prácticamente simultáneos, las redes sociales de transmisión y solidaridad propiciadas por los testigos –admitamos que la mera pasión de las víctimas no se basta- pueden dar espacio-tiempo a comunidades donde se hacen realidad modos de vida autónomos respecto al orden político y económico que reproduce las injusticias.

En ese plano de la realidad tienen mucha más relevancia de la generalmente supuesta las posibilidades ofrecidas por las tradiciones religiosas, especialmente a través de las *historias sagradas* que se actualizan en rituales públicos. Lo acabamos de sugerir por referencia a las tradiciones bíblicas, a la tragedia y a la comedia áticas. Las historias de vida adquieren una significación que trasciende la propia experiencia y los intereses de grupo, incluida la clase social, cuando pueden ser interpretadas sobre el trasfondo del *mundo de la vida* común. Sólo de tal manera, aunque el proceso sea difícil y dilatado, mi/nuestra memoria puede propiciar un aprendizaje compartido.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

β) Diferencias en el uso del imaginario: de la crítica a la práctica

Es precisamente en ese momento cuando se hacen visibles las diferencias en el *uso* del imaginario social, entre los esfuerzos de quienes producen *ideología* para legitimar la conservación del orden y las acciones simbólicas de quienes aspiran a transformarlo; entre quienes ponen en práctica con su entorno humano unas relaciones más justas y quienes preparan un modelo a escala de su dominación futura. El recurso a la *utopía* como género es sólo una manifestación, quizás no la más representativa, de una actividad hermenéutica constante, la cual pretende demostrar por diversas mediaciones práctico-simbólicas que el orden injusto puede ser trascendido y que ya lo fue en otras etapas del proceso histórico.

La utopía se confunde con la ideología y se convierte en simulacro cuando no estaba apoyada en la memoria o cuando se encadena estratégicamente a una serie de mentiras. Es el caso de las "utopías platónicas" (¿contra Sócrates?), dado que sustituyen la memoria colectiva, tanto el mito irracional como la investigación de los historiadores, por un

simulacro de la *anámnesis*, que permite –aunque no fuera su intención inicial- la constitución de una secta ambiciosa por dominar la ciudad y el mundo. Quienes recordasen su origen divino estarían determinados a gobernar: los filósofos. Son curiosas las coincidencias con la mentalidad apocalíptica, como podremos analizar más adelante.

Los evangelios narran una Historia de historias en la que una persona se presenta como fuente de los carismas, pero no se los apropia, ni los subordina, sino que los reconoce y alienta a través de su propio aprendizaje. Tendremos oportunidad de comprobarlo paso a paso. La red de solidaridad creada por la práctica del servicio gratuito tropieza con impedimentos externos e internos, pero la crítica pone de manifiesto que el obstáculo principal para su despliegue comienza por ser personal, antes que estructural: los supuestos sabios no permiten la práctica incondicional y gratuita del amor, sino que la disfrazan de profanación (Mc 3, 22s.; 7, 1-23); los poderosos interpretan la búsqueda de verdad en la existencia como rivalidad mimética (Mc 6, 14ss.); los varones tratan a las mujeres como objetos (con valor de uso o de cambio, qué más dará) y las marginan de la vida pública (Mc 10, 2ss.; 14, 3-10); un hombre rico se demuestra incapaz de distribuir sus bienes entre los pobres.

Sin embargo, Jesús no se limita a criticar nuestra falibilidad, y aun la propia, frente a cualquier prejuicio: "¿Por qué me dices bueno? Nadie es bueno sino uno sólo, Dios" Mc 10, 18. Ama a quien busca la verdad con toda su vida (10, 21). Cuando se muestra falible, denuncia las causas de su hipocresía: el amor a las riquezas disminuye o suplanta el amor a las personas, a Jesús igual que a los pobres. El capital apropiado impide a quien lo posee hacerse corresponsable con Dios-a y ponerse al servicio de quienes no tienen. El pánico de los aprendices es realista: todos somos falibles, quién se salvará (10, 26). Jesús no anuncia la destrucción consecuente, sino que reafirma el valor de la fe liberadora: "todo es posible para Dios" 10, 17-27. No bastaría con destruir las estructuras para cambiar los modos de relación social, sino que la llamada a todos (el seguimiento de Jesús, Mc 8, 34 ss.) trata de la propia trans-formación y disponibilidad para construir una realidad nueva, por medio del aprendizaje. Son necesarias unas nuevas prácticas, como resultado de una opción libre, que consistan en el reconocimiento a través de la acogida, la escucha, el servicio constante (Mc 3, 33-35; 10, 28-31.41-45). Gracias a esa vida narrada, el amor significa para nosotros algo muy distinto al mero deseo de posesión: la libre entrega de sí mismo, la fidelidad hasta la muerte y la vida en comunidad interpersonal. El *eros* conduce a la *agapé*, cuando se ama a la persona sobre cualquier cosa.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

2. ¿Metanoia, inversión o dialéctica?

a. Operaciones de la crítica

Como hemos empezado por reconocer, la superación de la injusticia obliga a deshacer el espejismo de la ideología, puesto que la agencia del poder, el dinero o la violencia se presenta como si fuera justa y legítima. En este apartado me limito a describir los procedimientos habituales en la crítica de la ideología, para comprobar si son, a su vez, susceptibles de crítica.

1) La comedia popular critica la pretensión ontológica de la injusticia instituida por medio de la *inversión* imaginaria de los términos en un orden revolucionario. El mundo al revés se burla de la mentira oficial y saca a la luz sus contradicciones por medio de la caricatura, además de celebrar la posibilidad de un mundo alternativo. Pero corre el riesgo de sustituir al poderoso imitando sus prácticas. Hablaremos de la inversión cómica en un capítulo posterior, con mayor detalle.

2) La *dialéctica* convierte imaginariamente una relación unilateral, monológica, en la historia de una rivalidad fantástica. Aquellas acciones que el sujeto dominante ejerce sobre el objeto dominado sin posibilidad de réplica, donde una de las partes *sustituye* y *desplaza* la imagen de la otra, es decir, la explotación, objetualización y manipulación del otro/ humano, deberían ser transformadas por una interacción equitativa, en una relación de diálogo o, en el mejor de los casos, una forma de comunión.

Cuando la dialéctica critica la explotación, la relación que subordina al obrero y al siervo como instrumentos, el intercambio unilateral, el fetichismo del capital, al mismo tiempo, construye el relato de una rivalidad entre enemigos por hacerse con el control del mundo. Pero la realidad social de que parte no era esa, sino la injusticia de un sistema unilateral. La retórica del relato se dirige a institucionalizar la inversión, por medio de la violencia, en una segunda fase. Para conseguir su objetivo, la crítica se convierte de un modo u otro en ideología, si no lo era desde el principio.

En vez de transformar la cultura por efecto de un deseo comunicable, a través de la imaginación creadora (una sociedad utópica, una humanidad renovada), la dialéctica arrastra al grupo de los aspirantes al poder hasta que imitan el prototipo de la *Herrschaft* en su particular enemigo: la *devotio tecnológica* por el dominio de la naturaleza, la violencia como medio para la acumulación de capital.

3) Por último, la *corrección* pretende hacer ver al agente de iniquidad que la ideología es un error epistemológico o moral, una ineficacia práctica, una negligencia, una deformación

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

que le impiden reconocer los efectos de su acción injusta. Lo primero e imprescindible es que exista algún cauce para ser escuchada. Además, necesita una medida común a ambas partes, una norma o un canon con el que comparar la supuesta deformación. Quien corrige hace referencia al derecho, la ley moral, el dogma o una práctica ejemplar, por medio de la argumentación racional.

Como las otras dos, también esta forma de crítica es susceptible de deslizarse hacia la ideología, cuando obedece a una estrategia represiva contra quienes ponen en riesgo el *statu quo*. En tales casos, sirve de pantalla a una condena programada o a una figura del poder patriarcal que castiga al inferior, es decir, al hijo rebelde, al hereje, a la mujer insumisa. Cuando ocurre en el marco de una relación jerárquica, incluso la "corrección fraterna" puede deslizarse fácilmente al adoctrinamiento. Ya conocemos sus peores formas, las cuales Jesús denuncia como una estrategia retórica: la figura antes desconocida de la *hypocriseis*. "El les dijo: « Bien profetizó Isaías de vosotros, hipócritas, según está escrito: Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí. En vano me rinden culto, ya que enseñan doctrinas que son preceptos de hombres. Dejando el precepto de Dios, os aferráis a la tradición de los hombres ». Les decía también: « ¡Qué bien violáis el mandamiento de Dios, para conservar vuestra tradición!" Mc 7, 6-9. *Hipócrita* es el discurso que legitima la sociedad estratificada tal como es, cual si fuera natural, sagrada, divina (Mc 3, 22 ss.); la norma que prohíbe salvar (Mc 3, 4); el acto de dañar a una persona con el pretexto de que "es por su bien" (el Relato de la Pasión).

Pero hay otro modo de corregir que no es impuesto por un referente impersonal, sino que se comunica en la relación interpersonal, sobre el trasfondo de un Misterio próximo, comunitario, materno-fraternal (Mc 3, 33-35). La dignidad del ser negado, la vida y las capacidades del infravalorado, la realidad sagrada que estaba siendo profanada por medio de la violencia, salen a la luz por medio de la relación. En términos bíblicos (Éx 2, 23; 3, 7 ss.), hablamos del *clamor* del pueblo que *demanda realidad* al ser divino: un diálogo real, de escucha y respuesta recíprocas. Al mismo tiempo, Israel expresa *sus historias de vida*, para corregir las malas interpretaciones de quienes lo dominan. La existencia del pueblo dependía recíprocamente de Dios viviente: de otro modo, no era reconocido por nadie, o sólo de manera insuficiente, hasta el límite de la aniquilación.

Cualquier estudio que pretendiera explicar la sucesión histórica, antes y después de las filosofías de la Historia, podría descubrir aspectos distintos de una interrelación *real* entre el grupo social dominante y quienes padecen los efectos de sus privilegios, aunque sea reprimida de forma traumática, obligada al silencio y expresada con valor terapéutico

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

en la *pública intimidad*, con otros humanos y con el Misterio. La relación existe y tiene nombre: explotación, despojo, maltrato, abandono. Pero la ideología cambia el nombre u oculta la relación. El obrero es el hijo del patrón. La mujer es la esclava del Señor. La iniquidad no era mentira, pero la mentira se une inseparablemente a la iniquidad, en un signo retorizado.

Cuanto más terrible es la injusticia, más sublime/siniestra es la mentira, más poderosa parece su palabra, más lejos o más alto se sitúa el agente, más insiste en su demanda de silencio sacral, para evadir la interpretación crítica (la inversión, la dialéctica o la corrección). Desde luego, es posible fingir que la crítica misma es una injusticia, una profanación, un tabú, por medio del desplazamiento y la suplantación de imágenes en la producción de ideología: el victimismo de los apoderados desplaza y suplanta a sus propias víctimas. Por ejemplo, la imagen aterrorizante de la bruja hace suponer que fuera ella quien domina *por medio de la magia* una sociedad patriarcal, donde nunca podría gobernar, donde ni aun siquiera podría integrarse sin aceptar el sometimiento a un patrón subordinante. El maltrato a las mujeres acusadas de hechicería sólo podía ser superado por la sociedad en su conjunto si descubría la fuente del hechizo: la sociedad patriarcal.

b. Revolución del diálogo

No puede ser casual que la historia de las ideas en la modernidad esté asociada a las crisis históricas, ni que sea interpretada sencillamente –quizá demasiado- como una secuencia de revoluciones: Hegel invierte la crítica kantiana a la metafísica[156] para sostener un sistema totalizador, al borde del panteísmo[157]; Feuerbach, Marx y Engels invierten el idealismo hegeliano[158], para situar en el foco de nuestro tiempo la ilusión de

[156] Vid. IMMANUEL KANT, *Crítica de la razón pura*, trad. de MANUEL GARCÍA MORENTE, Madrid, Tecnos, 2002 (1781).
[157] Vid. GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, México, FCE, 1966 (1806).
[158] Vid. LUDWIG FEUERBACH, *La esencia del cristianismo: Crítica filosófica de la religión*, Madrid, Trotta, 1995, considera la religión un producto de la autoconciencia humana que se ha enajenado para proyectar su esencia fuera de sí; KARL MARX, *Manuscritos: Economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 1968 (1844), se inserta todavía en el hegelianismo de izquierda, el cual interpreta el concepto hegeliano de conciencia (*Bewußtsein*) como una (auto)representación (*Vorstellung*) de la humanidad enajenada en la religión y en el idealismo filosófico; id., FRIEDRICH ENGELS, *La ideología alemana: Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, Montevideo, Pueblos Unidos, 1970[3] (1845-46; 1902, 1926; 1932), revisa sus posturas anteriores y extiende la inversión al concepto mismo de conciencia, que es incluido en el ámbito de la

una ciencia capaz de dominar la materia y al ser humano como materia, de acuerdo con el espíritu de su época; la teoría-crítica de la Escuela de Frankfurt [159] invierte la idolatría materialista y positivista de la ciencia y la técnica [160], para situar de nuevo en el centro de la racionalidad al ser humano que se autotrasciende por medio del diálogo para vivir en sociedad [161]. Incluso esta tesis que tenemos entre manos podría ser entendida al modo de una inversión sobre el concepto asentado del Magisterio, para facilitar la autocomprensión y la práctica del ser humano como un-a aprendiz permanente. Quiere ser un poco más que eso: se funda en la experiencia cierta de que no sólo los enfermos, también el médico ha necesitado sanación.

La inversión tiene sus ventajas, si no hace uso de la violencia como medio, ni se enfrasca en la sustitución mimética del rival, como un fin en sí misma. Todas esas ideas-eje incluyen una axiología, refieren metafóricamente a la totalidad de un universo simbólico, están unidas a una praxis económica y a una configuración social nuevas. Han sido resultado, una detrás de otra, de un acercamiento a la realidad; no a cualquiera, sino precisamente a la realidad ocultada por el grupo social dominante en virtud de sus intereses, el cual hacía uso de instrumentos simbólicos que hemos venido a calificar, a partir de los escritos del joven Marx, como ideología. La revolución del diálogo consiste en un desvelamiento de lo que había sido reprimido, ocultado o negligido, muchas veces por medio del homicidio.

Por el contrario, aquellas versiones del método dialéctico que sólo se acercan a la realidad por medio de opuestos inconciliables, como premisa paradójica en la demostración de una síntesis imposible (la *concordia oppositorum*: el Estado liberal, la sociedad socialista, una comunidad ideal de meros hablantes), puede convertirse en un gran obstáculo, si no el principal, para romper la sucesión mimética. De acuerdo con

---

ideología, inscrita en la superestructura, por oposición tanto a la vida real del individuo y su trabajo, como a la infraestructura o base económica por la que es segregada.

[159] Vid. MAX HORKHEIMER y THEODOR W. ADORNO, *La Dialéctica de la Ilustración: Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 1998 (1944-47); JÜRGEN HABERMAS, *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982 (1968).

[160] Vid. HABERMAS, *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Tecnos, 1986 (1968).

[161] Desde luego, hay otras versiones de la posmodernidad filosófica y política que no se plantean siquiera esa posibilidad, como los herederos anti-antropológicos del estructuralismo francés, MICHEL FOUCAULT y JACQUES DERRIDA, en lucha contra los mitos del humanismo, la oralidad, el *logos*. Después de la segunda guerra mundial, HEIDEGGER, *De camino al habla*, Barcelona, Serbal, 1987 se plantea al menos la utopía de la comunicación con el enigmático *Sein* anterior al *Dasein*, por medio de la poesía.

Weber, la cadena de ideologías pretende eternizarse. Incluso antes de conquistar el poder, los rivales ya han fabricado otra legitimación para heredar la autoridad/dominación (*Herrschaft*).

La superación de la contrariedad entre sujetos, individuales o colectivos, no reside en el impuesto de un sueño de poder (vid. infra) que vendría a ser la amplificación retórica del propio discurso, sino en la consideración del otro como un verdadero interlocutor, en el marco de un diálogo que no se reduzca a un procedimiento formal: una relación entre personas, llena de contenidos que comprometan. Eso sí, debería comenzar por donde terminaron nuestros inmediatos antecesores en el uso de la palabra. Es decir, por esa formalidad sustancial que evita el uso de la fuerza para aniquilar, la amenaza para reprimir y hasta la mentira con el fin de engatusar a un/a interlocutor/a que tendría *algo que decir y/o algo que hacer*.

c. Contra la deformación de la realidad

Como empieza por sugerir Paul Ricoeur, quien ha proporcionado el último estudio y, hasta ahora, el más *integrador* sobre la ideología[162], habría que rescatar el sentido que tenía en el primer Marx: una deformación de la realidad. Digámoslo en términos freudianos: un desplazamiento o una sustitución de la *vida narrada*.

Subrayemos que no sería posible denunciar tal deformación si no comenzásemos por suponer una realidad oculta por la ideología, aunque no podamos comenzar a descubrirla más que por la negación de la deformación: p.ej., las personas con síndromes genéticos o adquiridos que afectan a sus capacidades no son inválidas o minusválidas. El siguiente paso, una vez desembozada, sería que la realidad personal del otro se expresara y desplegara por sí mismo. De nada sirve la liberación de Israel si no se expresa en forma de una nueva ley que sustituya al imperio del faraón; poco importa la defensa de los derechos

[162] Vid. un ciclo de conferencias convertido en libro, PAUL RICOEUR, *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa, 1989 (1975).

de los obreros si no pueden desplegar sus capacidades en forma de nuevas libertades; la opresión ancestral de las mujeres en las sociedades patriarcales no concluye si las seleccionan para ocupar el lugar de los patriarcas con sus mismas reglas, sino que se prolonga contra otras mujeres u otros seres vulnerables. La integración de los inmigrantes comienza por el reconocimiento de su capacidad para la participación política, en un espacio público ampliado, como empezaron todos los movimientos sociales.

Es notable que Marx saliera del terreno de la filosofía de la conciencia, para formular una teoría que se hacía cargo de intuiciones anteriores y preparaba otras, desde Luis Vives, Condorcet y Felicité de Lamennais, al personalismo posterior de Emmanuel Mounier:

> Las premisas de que partimos no son arbitrarias, no son dogmas, sino premisas reales, de las que sólo es posible abstraerse en la imaginación. Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado ya hechas, como las engendradas por su propia acción. Estas premisas pueden comprobarse, consiguientemente, por la vía puramente empírica [163].

En el marco de la teoría marxista, las condiciones materiales (determinismo, fatalismo) terminaron por devorar a las personas reales, a causa de un prejuicio anti-idealista contra la libertad personal. No obstante, el planteamiento aludido desborda el marco de esa "ideología crítica" que aspiraba a conquistar el poder, por cuanto refleja las motivaciones comunes que han dinamizado los movimientos por los derechos civiles, económicos y sociales durante los últimos siglos: una continua demanda de realidad. La antropología moderna, quiéralo o no el estructuralismo, trasciende la crítica de la injusticia y el espejo de la ideología en busca de las personas vivas.

Ni la teología ni la filosofía de la historia podían cumplir la finalidad específica de comprender y explicar a los seres humanos en sus condiciones materiales de vida, junto con los productos de su acción. Eran proyectos totalitarios que ocultaban más de lo que revelaban. Nos ha sido necesario recuperar las historias personales, en forma de tradiciones interpretables y una memoria compartible, para seguir buscando la verdad a

---

[163] "Die Voraussetzungen, mit denen wir beginnen, sind keine willkürlichen, keine Dogmen, es sind wirkliche Voraussetzungen, von denen man nur in der Einbildung abstrahieren kann. Es sind die wirklichen Individuen, ihre Aktion und ihre materiellen Lebensbedingungen, sowohl die vorgefundenen wie die durch ihre eigne Aktion erzeugten. Diese Voraussetzungen sind also auf rein empirischem Wege konstatierbar.
Die erste Voraussetzung aller Menschengeschichte ist natürlich die Existenz lebendiger menschlicher Individuen" MARX, "Feuerbach: Gegensatz von materialistischer und idealistischer Anschauung", en id., *Die deutsche Ideologie*, 20, en KARL MARX, FRIEDRICH ENGELS, *Werke*, t. 3, 5-530, Dietz Verlag, Berlin/DDR, 1969, http://www.mlwerke.de/me/me03/me03_009.htm.

través del contraste. Aunque no fuéramos del todo conscientes, la Historia de Israel consiste en muchas historias reveladas en el marco de la narración sagrada; el movimiento obrero ha sacado a la luz el drama de *Germinal*, *La forja de un rebelde, Manhattan Transfer, Madre Coraje, Tiempo de silencio*, junto con miles de vidas narradas; el movimiento por la liberación de la mujer ha hecho más hincapié, todavía, en que las historias no sean manipuladas por ninguna ideología para legitimar la conquista del poder, a imitación del patriarcado. El auge de la (auto)biografía y del *Bildungsroman* tiene una motivación profunda y cada vez más generalizada, a través de las redes de solidaridad global. Además de incidir por medio de un proceso interactivo de educación y aprendizaje en todas las dimensiones de la sociedad, han hecho posible la progresiva autonomía de las ciencias sociales respecto de las grandes ideologías que habían sustituido a la metafísica, gracias a la crítica, tanto como al método hermenéutico.

> Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero se trata de hombres reales y activos tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el trato que a él corresponde, hasta llegar a sus formas más lejanas. La conciencia [das *Bewusstsein*] jamás puede ser otra cosa que el ser consciente [das *bewusste* Sein], y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología, los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en la cámara oscura, este fenómeno proviene igualmente de su proceso histórico de vida […][164]

En consecuencia, las ideologías deberían ser explicadas como productos humanos en un marco histórico concreto, aunque la gravedad sea puesta por Marx/Engels casi exclusivamente en el desarrollo de las fuerzas productivas. Había que tener en cuenta todas las realidades vitales, como intentaron otros revolucionarios. Las relaciones de producción generan los agravios entre ricos y pobres desposeídos, programadores y trabajadores prescindibles, colonizadores del espacio público y muchedumbres silenciadas, sea en un

[164] "Die Produktion der Ideen, Vorstellungen, des Bewußtseins ist zunächst unmittelbar verflochten in die materielle Tätigkeit und den materiellen Verkehr der Menschen, Sprache des wirklichen Lebens. Das Vorstellen, Denken, der geistige Verkehr der Menschen erscheinen hier noch als direkter Ausfluß ihres materiellen Verhaltens. Von der geistigen Produktion, wie sie in der Sprache der Politik, der Gesetze, der Moral, der Religion, Metaphysik usw. eines Volkes sich darstellt, gilt dasselbe. Die Menschen sind die Produzenten ihrer Vorstellungen, Ideen pp., aber die wirklichen, wirkenden Menschen, wie sie bedingt sind durch eine bestimmte Entwicklung ihrer Produktivkräfte und des denselben entsprechenden Verkehrs bis zu seinen weitesten Formationen hinauf. Das Bewußtsein kann nie etwas Andres sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß. Wenn in der ganzen Ideologie die Menschen und ihre Verhältnisse wie in einer Camera obscura auf den Kopf gestellt erscheinen, so geht dies Phänomen ebensosehr aus ihrem historischen Lebensprozeß hervor" ibid., 26.

capitalismo del mercado, sea en otro capitalismo del Estado. Las necesidades sociales tienen que ser escuchadas; no basta con su reflejo estadístico para que encuentren respuesta. La frustración de las capacidades personales, si carecen de las oportunidades reales para desarrollarse en una situación determinada, conduce a la adopción personal de estrategias contra el bien común para encontrar satisfacción.

Las ideologías no son instrumentos eficaces para lograr objetivos *integradores*, ni aun siquiera en el así llamado "sistema cultural" (Parsons, Geertz): la ausencia de unas relaciones sociales –no sólo económicas- que se basen en el reconocimiento y el aprendizaje impide la satisfacción de las necesidades, obstaculiza el aprendizaje humano y provoca un desarrollo económico desigual y dependiente. Según Marx, son deformaciones conscientes, que "invierten" la imagen real –aunque estamos tratando desde el principio con una realidad simbólica: las vidas narradas- para que la idea preceda a la realidad. Por medio de esos axiomas/prejuicios, la perfección de la ideología justifica que el sistema prevalezca sobre la vida y que el pre-supuesto ideológico borre nuestra memoria. Es una obviedad: además de estudiar economía política, Marx debió de escuchar a miles de obreros. Él mismo no era un trabajador, sino un humano solidario. Pero no fue capaz de articular una teoría política que detuviera solidariamente la cadena de los sacrificios humanos.

Parece que Marx era más dado a invertir el sistema dominante bajo la figura de un rey de carnaval que a corregir la deformación. El olvido de la violencia padecida condujo a una violencia todavía mayor: la estrategia revolucionaria como una guerra mundial. La dictadura del proletariado consciente hizo más inconscientes a millones de trabajadores subordinados, hasta utilizarlos como chivos expiatorios de la economía planificada. La colectivización del deseo masculino, pregonada por Engels en un tratado espartano[165], daba lugar a nuevas sociedades patriarcales, donde el derecho social a la maternidad, es decir, el desarrollo de una capacidad, era sustituido por el aborto como medio anticonceptivo. La negación de cualquier responsabilidad sobre la vida fortalece el modelo

[165] "[…] las mujeres tenían en Esparta una posición mucho más respetada que entre los otros griegos. Las casadas espartanas y la flor y nata de las hetairas atenienses son las únicas mujeres de quienes hablan con respeto los antiguos, y de las cuales se tomaron el trabajo de recoger los dichos". Más adelante sentencia: "la manumisión de la mujer exige, como condición primera, la reincorporación de todo el sexo femenino a la industria social, lo que a su vez requiere que se suprima la familia individual como unidad económica de la sociedad". FRIEDRICH ENGELS, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884), cap. 2: "La familia", disponible en http://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/origen/index.htm

masculino como prototipo de la igualdad, en lugar de superarlo por medio del intercambio de roles, en beneficio del cuidado y de las relaciones interpersonales[166].

La revolución del diálogo, a través de los movimientos sociales, no tiene sus raíces en la dialéctica de Hegel, ni en la de Marx, aunque la sociedad se haya servido de sus teorías para privar de fundamento al sistema antiguo. La rivalidad entre amo y esclavo no puede resolverse por medio de una nueva clase de amos, que mimetizan el carácter heroico de los antiguos, para arriesgar su vida en la conquista del poder. Es patente que la mera sucesión en el dominio ha trasladado las formas de esclavitud desde el marco local o nacional a un terreno global. ¿Cómo romper la cadena?

Antes y después que ellos, los movimientos sociales no violentos buscan la realidad de la persona viva, en nombre de los derechos humanos, para colaborar en el desarrollo de sus capacidades. El método podría ser, está siendo, el siguiente: "Sabéis que los que son tenidos como jefes de las naciones, las dominan como señores absolutos y sus grandes las oprimen con su poder. Pero no ha de ser así entre vosotros, sino que el que quiera llegar a ser grande entre vosotros, será vuestro servidor, y el que quiera ser el primero entre vosotros, será esclavo de todos, que tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos" Mc 10, 42-45.

d. La "falsa conciencia" era una falsa crítica

Apenas pasaron cinco décadas cuando Engels[167] ya había regresado al terreno de la filosofía idealista, cuando definió la ideología como "falsa conciencia" en su *Carta a Mehring*:

> La ideología es un proceso cumplido por el así llamado pensador. Conscientemente, es verdadero, pero con una conciencia falsa. Las fuerzas realmente motivadoras le empujan a permanecer desconocido ante sí mismo; de otro modo, simplemente no se trataría de un proceso ideológico. En consecuencia, imagina motivos falsos o aparentes.

---

[166] De tal manera, la sexualidad femenina seguía siendo un lujo, que no cabe en ningún imperativo: ni en el de la reproducción, ni en el de la producción del placer masculino. El programa para destruir la familia y sustituirla por la guardia del colectivo impedía que surgieran otros modelos de familiaridad, gracias a historias de reconocimiento y libertad reales. Creo que ahora somos más conscientes, tanto varones como mujeres, si es que estamos cambiando la práctica de la vida y del amor, gracias al intercambio de los roles prefijados por el patriarcalismo: amar como ellas en la vida cotidiana, para madurar en la intimidad; ser amada como ellos, para promover el desarrollo público de la persona.

[167] En opinión de TERRY EAGLETON, *Ideology: An Introduction*, Londres, Verso, 1991, fue ENGELS, no MARX, el primero en utilizar ese concepto.

Lo que Engels describe es semejante a las figuras del Espíritu que Hegel describe en los primeros pasos de la *Fenomenología*: el ser humano vive engañado en medio de una realidad uniforme, amalgamada, todavía no puesta en cuestión, inmerso en la cual no es capaz de descubrir su alteridad, enajenarse y recuperarse a sí mismo. "El espíritu inacabado, una figura concreta, en cuyo total ser ahí domina una determinabilidad"[168].

Antes que Hegel y Engels endurecieran el juicio, la "falsa conciencia" en la vida práctica fue definida por la teología moral como no culpable: una *conciencia invenciblemente errónea* [169]. Todavía antes, el diálogo socrático había usado un concepto similar con la pretensión de ganarse la benevolencia del interlocutor, mientras le proponía una corrección a sus prejuicios, en la ambigua frontera entre lo tradicionalmente heredado y lo producido ideológicamente: quien no sabe no es realmente responsable. No obstante, como ciudadano tiene, no sólo derecho a la educación, sino también un deber social de aprender, por el bien de todos. Tanto la teología post-inquisitorial como el Sócrates pre-platónico estaban hablando de la conciencia moral, esa de la que nadie puede prescindir: cada persona es autónoma y responsable de sus actos, aunque toda la comunidad de interlocutores y aun la divinidad misma participen en su deliberación. Esa conciencia (heb. *leb*, "corazón", 1Sam 24, 5; gr. συνείδησις Rm 2, 14; en la filosofía medieval, "sindéresis",

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[168] HEGEL, Fenomenología del Espíritu, 21.

[169] Vid. CONC. VATICANO II, Const. pastoral *Gaudium et spes*, 16; MARCIANO VIDAL, *Moral de actitudes*, I. *Moral fundamental*, Madrid, Perpetuo Socorro, 1990[8], 559-60. Tal supuesto no tiene una aplicación universal, sino situacional: depende del contexto y, sobre todo, de la persona. Creo que es razonable el límite señalado por JOSEPH RATZINGER (BENEDICTO XVI), *Verdad, valores, poder: Piedras de toque de la sociedad pluralista*, Madrid, Rialp, 2000[3] (1993), 50 s., acerca de la culpabilidad en los responsables de genocidios como la Shoah o en otras situaciones de similar gravedad como las contemporáneas guerras entre civilizaciones, el terrorismo, la violencia doméstica, etc. El sentimiento de culpa no es un invento cristiano, sino una dimensión de cualquier conciencia humana que no sea psicótica, vid. CARLOS CASTILLA DEL PINO, *La culpa*, Madrid, Alianza, 1981[3] (1968). Ahora bien, la culpabilización de quien no cree en Dios –tantas veces a causa de nuestras simbolizaciones de lo divino- puede ser terriblemente agresiva.

un término inventado [170], semejante al actual "serendipity") no puede ser rebasada por ninguna teoría, ni sustituida por una abstracción colectiva [171].

Por el contrario, Hegel y Engels encierran la conciencia en la cárcel de la subjetividad. Más adelante comprobaremos que el sujeto individual no es confundible con la persona, por cuanto el sujeto está ligado gramatical y epistemológicamente a un objeto, mientras que la persona consiste y subsiste en la relación interpersonal. Además, ya hemos empezado a demostrar que el sujeto, agente o paciente, en cualquier narración, tampoco se identifica con la persona, ni siquiera con el individuo, ya que puede ser tanto individual como colectivo. El sujeto llamado Israel no es una persona, sino un pueblo, de quien podemos predicar tan sólo aquello que como pueblo le sea atribuible. Por ejemplo, la guerra de Irak no es atribuible al pueblo español, ni a las naciones que lo componen, sino a una élite gobernante. Sin embargo, la fobia contra musulmanes y gitanos, la violencia doméstica a causa de la minusvaloración de la mujer como objeto sexual, son realidades culturales que ponen en cuestión los valores compartidos. No es un problema nominalista, sino una reivindicación de las personas reales que emergen bajo los manejos de la ideología. Pues bien, Hegel habla de un sujeto colectivo, el pueblo, y considera que tal subjetividad *es la objetividad*: el espíritu objetivo consiste en la enajenación del sujeto individual en las estructuras sociales, políticas, económicas, culturales, cuyo artífice, paradójicamente, no son las personas, sino el sujeto pueblo.

La trampa debería hacerse evidente, al cabo de dos siglos. Esa objetividad no existe; se llama cultura y consiste en una construcción simbólica, que puede ser modificada por quienes la han construido, puesto que su textura es interpersonal. Ni la economía, ni la política, ni la lengua, ni el arte, son realidades naturales, sino dimensiones de la cultura humana, en la que cada uno participa de distinta manera, puesto que su soporte no es la naturaleza, sino las capacidades/carismas que hay en las personas. El trabajo no es "menos

[170] Al parecer, la transcripción errónea de συνείδησις por *synderesis* (cuyo análogo sería συντερειν, "observar cuidadosamente") en caracteres latinos procede de un copista. Podemos encontrar por primera vez la palabra *synderesis* significando discernimiento moral en el comentario de JERÓNIMO a Ezequiel (*Commentarium in Ezechielem*, I, 1, en MIGNE, *PL*, vol. 25, col. 22). El caso es que la teológía medieval (BUENAVENTURA, TOMÁS DE AQUINO, etc.) hizo uso de esos dos términos, *conscientia* y *synderesis* para distinguir entre la facultad intelectual (que discierne lo malo de lo bueno) y el deseo sensible o el hábito natural de hacer el bien. Vid. AUSTIN FAGOTHEY, "Conscience as Principle of Moral Action", en GEORGE F. MCLEAN (ed.), *Personalist Ethics and Moral Subjectivity*, Council for Research in Values and Philosophy, 1992, http://www.crvp.org/book/Series01/I-12/chapter_iii.htm

[171] Vid. un estudio profundo y exhaustivo (naturaleza, formación, normatividad) de la conciencia por MARCIANO VIDAL, *Moral de actitudes*, I, 498 ss.

cultura" que el canto, ni requiere de menos "espíritu" que la filosofía. Pero puede ser despersonalizado por unas relaciones económicas que impiden la comunicación entre productores y consumidores, de manera que sólo nos dejan tener un simulacro de relación con los fantasmas de la mercadotecnia o de la propaganda política [172]. El mercado *sería* libre, si fuera un medio al servicio de la persona y no ocultara la vida de quienes intervienen en los intercambios, para que ignoremos las condiciones impuestas por la globalización.

El sistema marxista-leninista a cargo de la revolución, al igual que todas las ideologías totalitarias, consideraba que la "falsa conciencia" no tenía sanación: debía ser eliminada junto con las estructuras injustas. Un burgués no puede comprender a un proletario. El autoengaño es una fatalidad estructural. Es decir, que la violencia homicida, incluso el genocidio, eran *necesarios.* Tal doctrina no representa al proletariado, sino la esencia del totalitarismo. Es la misma doctrina que gobierna una economía del capitalismo globalizado, cuando justifica el sacrificio de las masas para que una clase obtenga ganancias, las cuales, indirectamente, "beneficiarán" al sujeto colectivo.

Sin embargo, la primera versión de Marx no confundía tales términos: cuando critica la ideología no habla sólo de una tradición religiosa, asumida como factor de cohesión por un colectivo, sin derecho a réplica; ni únicamente de un conocimiento autocentrado que no tiene interés por salir de sí mismo. Ambos hechos son producto de una cultura donde las personas tienen prohibida la relación horizontal. Un/a niño desarrolla un ego autocentrado como consecuencia de una crianza que impide la relación con otros, si puede acaparar la atención de la madre para sí mismo. Todos los psicólogos, desde Piaget y Vygotski, están conformes en que la edad escolar trastoca ese esquema; luego no es universal, ni natural.

Marx se sitúa después de la Reforma y de la Revolución Francesa, en un contexto donde las figuras del Antiguo Régimen han sido empleadas para consolidar a la burguesía ascendente y la filosofía de la conciencia actúa como una cortina de humo premeditada: un romanticismo que exalta a los héroes góticos ante el pueblo, mientras desprecia las historias de vida *vulgar*. Para los historiadores que siguen la estela hegeliana, el clamor de

[172] El crecimiento del sector de servicios en la economía, así como las redes de solidaridad interpersonal que hacen posibles las TCI, *podría subvertir* esa estructura típica del capitalismo, aunque el 95% del dinero siga en manos de financieros que utilizan las redes informáticas exclusivamente para obtener ganancias a costa del sacrificio de las masas.

los obreros es un eco de la existencia inferior. La historia política de Bruno Bauer pertenece a ese ramo. Un heredero indirecto de Feuerbach, después que aquél hubo "robado" el fuego divino, podría ser el superhombre de Nietzsche, quien abomina al mismo tiempo del cristianismo y de los movimientos obreros, dado que interferían la posibilidad de que su autoconciencia dionisíaca obtuviera la gloria: el dominio desde la atalaya. Unas décadas más tarde, Max Scheler combina el análisis fenomenológico de los valores estéticos y morales con una admiración intensa por Cristo y un desprecio aristocrático hacia las expresiones del socialismo cristiano: "Es absolutamente extraña al espíritu del cristianismo la idea de que todos los hombres tienen el mismo valor ante Dios, y que toda diferencia de valor y todo lo que tiende a una aristocracia de los valores humanos procede de prejuicios […]"[173]. Scheler no ha alentado por esa vía ningún movimiento social para que sean reconocidos los derechos humanos, que son fuente de valor transcultural; luego parece cierto que los valores humanizantes pueden ser más o menos desarrollados, ocultados y hasta reprimidos en la práctica de los pueblos y de los filósofos, por un exceso de subjetivismo.

La demanda de *realismo* en *La ideología alemana* tenía que encontrar un suelo que no fuera la facticidad del poder, adonde se orientaron los más brillantes revolucionarios: una estrategia de la destrucción del enemigo. Poco importa que fuera la clase burguesa, un pensamiento sinuoso como el de Bauer, un cúmulo de contradicciones como Proudhon o, al final, cualquiera que no se hiciera prosélito de Marx. La vindicación marxiana, como primera premisa, del "individuo vivo" en sus "condiciones materiales" de subsistencia fue desplazada y suplantada por el materialismo dogmático: la ante-premisa del determinismo.

La conjunción de ambas ante-premisas es mortal: 1) todo pensamiento (hoy decimos: todo lenguaje) es ideológico; y 2) la infraestructura determina la superestructura, aunque pueda ser oportunamente transformada por una estrategia revolucionaria que obedezca a una determinación material todavía mayor, llamada "científica", la cual se identificaría con el *telos* inherente al desarrollo de las fuerzas de producción. La suma de ambas no dejaba otra salida que la *violencia destructora* de la conciencia, junto con el capitalismo. Dicho así, parece el programa del superrealismo, como lo entendió André Breton. Pero la supresión de la conciencia por decreto no libera la expresividad del inconsciente, sino que

[173] MAX SCHELER, El hombre del resentimiento, apud XAVIER TILLIETTE, Le Crist des Philosophes: Du Maître de sagesse au divin Témoin, Namur, Culture et vérité, 1993, 240.

prohibe el pensamiento, aniquila el discernimiento moral, reduce la moralidad a la eficacia pragmática de los medios. Es más, cabe interpretar que tal ideología sobre la ideología fue insuflada *a posteriori* por una causa instrumental. Para transformar la sociedad era ineludible, inexorable como un *fatum* provocado por el despliegue de las fuerzas productivas, la conquista violenta del poder. En lugar del Espíritu absoluto, después de eliminar la conciencia moral, quedaría el sujeto de una materia absoluta: la fuga de las partículas elementales.

e. La crítica a la ideología en los evangelios

En los evangelios encontramos las tres formas señaladas de crítica a la ideología. La trama dialéctica del relato marcano sitúa con toda claridad al héroe frente a sus oponentes ideológicos, aunque deberíamos haber percibido que la crítica en boca de Jesús denunciaba la estrategia simbólica de una de las partes para legitimar la eliminación de la otra (Mc 3, 22ss.; 12, 1-11). Por el contrario, es patente la tendencia de la tradición a imaginar una rivalidad dualista y metafísica, como había hecho la literatura apocalíptica: en el evangelio de Juan y en el Apocalipsis homónimo. La consecuencia evitable fue el aumento del antisemitismo, en respuesta a la atribución de la muerte de Jesús al pueblo judío, lo cual nunca fue la intención de Juan, ni de Mateo, ni mucho menos de Pablo. Para evitar tal justificación, era necesaria una crítica de esa estructura dialéctica en el relato construido y en su teología inmanente.

Como veremos en otro apartado, la mayoría de las parábolas proponen una inversión imaginaria de los caracteres, que destruye cómicamente la imagen del poder/dominación. Por medio de una interpretación más literal hubiera sido posible evitar que la autoridad/agencia de Jesús fuese confundida con la de un aspirante al dominio. La ironía de Jesús es un escudo contra las agresiones y desnuda las represiones que impedían percibir la realidad germinal del reino de Dios en cada uno de quienes “hacen su voluntad”: su con-reinado.

Por último, la *práctica solicitante* de la *metanoia* en la existencia de Jesús (Mc 1, 15) no puede ser reducida a una corrección moralista, impuesta desde el poder. No es un heredero ideológico del profetismo, como aquellos que “edificaron sepulcros” para los profetas, pero siguieron practicando la persecución en distintos momentos de la Historia de Israel (cf. Lc 11, 47-48 Q). Ni siquiera es un imitador de Juan Bautista, aunque comienza asumiendo los términos de su programa apocalíptico (el reino de Dios inminente), para

revertirlo en la práctica de la relación interpersonal: la comunidad, el servicio. El *cambio de mente* que Jesús propone ocurre a través de su propia persona, en forma de un aprendizaje *comprensible*, para fundar en relación con sus interlocutores una nueva humanidad (Lc 6, 39-42; 10, 21 Q; Mt 11, 28-30).

3. ¿Todo es mentira?

a. La madre del sentido

La *interacción social* entre personas vivas no ocurre únicamente como consecuencia de la necesidad que tienen de *producir su vida* cooperativamente para garantizarse la subsistencia. La vida de las personas comienza por la relación interpersonal y acaba si se hace imposible, a causa del abandono sufrido por personas vulnerables: en medio de la guerra o bajo la explotación provocada por un orden económico que sigue esclavizando a una parte de la humanidad, cuando priva a personas de capacidades y de relaciones humanas satisfactorias, además del producto de su trabajo.

En la familia igual que en el desempeño laboral, en la comunidad religiosa como en la empresa capitalista, ese principio de realidad: la interacción, siempre se manifiesta investido de placer: el sentido; o de dolor y sinsentido cuando no es realizado. La inmediatez sensible de sus consecuencias o de sus motivaciones no impide afirmar que cualquier acción es simbólica, según alegan contemporáneamente la hermenéutica de Ricoeur, la antropología de Geertz y la filosofía social de Habermas, desde distintos puntos de vista. La acción humana aparece siempre configurada en un marco comunicativo, interpersonal, es decir, por una estructura de capacidades y servicios, fuente generosa de sentido, mucho antes que por una estructura reseca de poder al borde del absurdo.

La relación entre madre e hijo no tiene por qué absorber las demás relaciones como un modelo jerárquico, pero es, sin duda, arquetípica y subsiste hoy, cuando la imagen patriarcal se va diluyendo en el proceso histórico para dar lugar a otras realidades vivas, donde padres y madres comparten sus roles. Con tal de no hacernos desagradables a una cultura postmetafísica, podríamos prescindir metodológicamente de ese supuesto –desde luego, no podremos prescindir de las madres. Quizá basta afirmar que la realidad es práctica y simbólica, tal como la conocemos, puesto que el sujeto del lenguaje es humano. Ahora bien, con esa formalidad no basta para que el sujeto humano de la acción *subsista*,

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

como denuncian en nuestro tiempo los movimientos sociales no-violentos, mientras promueven los *Objetivos de Desarrollo del Milenio*. Los ritos también son materiales: el ritual de la comida es alimento, la relación sagrada que sana requiere del cuerpo y de las ciencias médicas.

De algún modo habremos de re-conocer sensiblemente que el lenguaje, y todas aquellas competencias que se desarrollan socialmente, están al servicio de la persona *desde que comienza a existir*, como la ley es sometida al ser humano, o el trabajo está al servicio de las necesidades expresadas en forma de derechos fundamentales (Mc 2, 27-28; Jn 5, 17; Lc 10, 25-37; 1Jn 5, 16-17). El lenguaje *no es la realidad*, sino que la hace inteligible y la recrea: la cultura no puede separarse de la naturaleza, ni viceversa, como tampoco el significante se basta sin el significado, excepto en el sistema de una máquina carente de sensibilidad. Si una lengua no puede autogenerar el sentido como un sistema eterno, entonces es que el sentido se genera en la relación interpersonal, como han descrito desde hace un siglo el interaccionismo simbólico y autores de otras órbitas como Humboldt, Vygotski, Buber, etc. Si la relación necesita de signos materiales, es porque el sentido también era radicalmente corporal.

b. ¿Es posible engañar al cuerpo?

Así pues, siempre resulta posible una mayor cercanía a la realidad misteriosa del otro, pero tal imprecisión no hace ideológicos todos los discursos. No todo lo que existe en forma de símbolo es ideológico, a pesar de la tendencia de los últimos dos siglos hacia la ampliación del ámbito de la ideología hasta abarcar cualquier forma de pensamiento [174], en

[174] "El concepto de ideología puede ser lo bastante amplio para abarcar no sólo las deformaciones, sino todas las representaciones (Vorstellungen)", RICOEUR, *Ideología y utopía*, 117. De tal manera hace suya la confusión de ALTHUSSER entre ideología y humanismo, por cuanto el ser humano no puede dejar de imaginar(se). "La existencia de la ideología y el llamado o interpelación de los individuos como sujetos son una y la misma cosa" LOUIS ALTHUSSER, *For Marx*, Nueva York, Vintage, 1970. La superestructura = el imaginario social = la ideología, la cual se limita a reproducir el sistema, sea el Estado, aunque fuera la sociedad socialista, es puesto en contradicción permanente con la base infraestructural, el objeto digno de la ciencia paradigmática: la teoría marxista. A pesar de las obvias diferencias, la teoría económica neoliberal comete el mismo error cuando desprecia las exigencias humanitarias como distorsiones ideológicas contra el funcionamiento autorreflexivo del sistema. Tanto el marxismo estructural como la teoría de sistemas son susceptibles de crítica como estrategias racional-instrumentales de dominación que pretenden escapar a la exigencia de ser contrastadas en un espacio público de diálogo, HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, I. *Crítica de la razón funcionalista*, Madrid, Taurus, 1987. Diría más: tanto el estructuralismo

paralelo a la tendencia a considerar que cualquier uso del lenguaje es retórico o que cualquier acción es ficción [175].

---

como la teoría de sistemas han imitado el antiguo papel de una teología filosófica que despreciaba su "base antropológica" como si fuera una forma inferior de existencia.

No obstante, RICOEUR prefiere alinearse con la postura de CLIFFORD GEERTZ, "La ideología como sistema cultural", en id., *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1987 (1973), 171-202, quien llama ideología a la función sistémica de la cultura: asegurar la *integración*. Tal contenido llega a dejar sin sentido evaluativo el mismo concepto: "Por lo tanto, el término ideología no tiene necesariamente connotaciones negativas" RICOEUR, ibid. Es más, hace imposible distinguir –si no es con algún subtítulo- aquellas acciones simbólicas que sirven a una integración más horizontal, humanizadora y centrada en las personas, respecto de aquellos otros vehículos de integración que exigen la renuncia a la dignidad, a la identidad o a la guarda de la vida. Por poner un ejemplo, la idea de ciudadanía nacional permite que inmigrantes latinoamericanos reclamen la nacionalidad de sus antepasados españoles, pero exige a otros que ingresen en el ejército e incluso que contraigan un matrimonio fraudulento para conseguirla.

A estas alturas, si no podemos recuperar su primer sentido, habría que inventar otro término diferente para referirse a las deformaciones de la conciencia –la *falsa conciencia*, en un concepto hegeliano- que son provocadas por la pretensión de legitimar la propia posición social: la prevalencia patriarcal, el poder o el dinero, en una situación de injusticia *intersubjetiva*. Vid. FERNANDO ARIEL DEL VAL, "Falsa conciencia", en ROMÁN REYES (dir.), *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales*, Pub. Electrónica, Universidad Complutense, Madrid 2002, http://www.ucm.es/info/eurotheo/diccionario.

Digámoslo en forma de paradoja: la (auto)crítica de la ideología resulta mucho más funcional para la integración social que la ideología misma, siempre que no utilicemos la mentira para enfrentar la mentira: no es una ilusión, sino un presupuesto básico. Un ejemplo útil de crítica a la ideología nos lo ofrece RICOEUR cuando redefine la noción marxista por medio de la teoría weberiana: la ideología no es un reflejo mecánico de la base económica, sino que el ansia de poder (*libido dominandi*) o el ansia de acumulación actúan como *motivaciones* en quienes pretenden legitimar el *statu quo* (o su ambición aún no realizada) por medio de símbolos falsamente integradores. Una vez superada la retórica marxista sobre el determinismo de la clase o de la infraestructura, podemos considerar *viable* una conciencia liberada de la ideología, no ya por una pretensión de superioridad utópica, sino por el ejercicio de abajarse a comprender la situación de ese/a otro de quien me aleja su posición inferior, su carencia de dinero o de poder, su género o su etnia infravalorados, su ser agraviado o circunstancialmente agraviante.

[175] Esa tendencia es perceptible en los escritos citados de RICOEUR o de GEERTZ. Éste último parece confundir términos e incita a confusión, a causa de su reconocida labor como antropólogo *by the field*, cuando habla de la ideología en los mismos términos con que analiza la religión: un subsistema de la cultura funcionalmente determinado a lograr la integración. Es curiosa la influencia latente de FEUERBACH o de MARX en tal concepto. Pero se emplea en una dirección conservadora, mucho más que la de WEBER o de RICOEUR: impide percibir la dimensión crítico-utópica de las religiones, que se orienta a *cambiar la realidad* para establecer –o restablecer- la justicia social, como ha pretendido la acción profética desde sus orígenes.

En cualquier caso, la "universalización" de la ideología como parte de la superestructura es común al marxismo ortodoxo y al marxismo estructural de LOUIS ALTHUSSER. Vid. su aplicación al estudio sociocrítico de la literatura por EDMOND CROS, *Literatura, ideología, sociedad*, Madrid, Gredos, 1986; FREDERIC JAMESON, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Ithaca, Cornell U.P., 1981. Desde que fuera introducido por JULIA KRISTEVA, "Problèmes de la structuration du texte", en TEL QUEL, *Theorie d'ensemble*, Paris, Seuil, 1968, 297-316, otros herederos postestructuralistas del marxismo (CROS, JAMESON entre los más destacados) han utilizado el *ideologema* como categoría de análisis que pone en correlación la estructura del texto con otras estructuras en la sociedad, para interpretar su *intertextualidad* con otras obras, géneros, etc., al mismo tiempo que otros textos sociales (es decir, su contexto). Según JAMESON, es "una formación anfibia, cuya característica estructural esencial puede ser descrita como su posibilidad para manifestarse como una pseudoidea –un sistema conceptual de creencias, un valor abstracto, una opinión o un prejuicio- o como una protonarrativa, una especie de fantasía de clase acerca de los 'caracteres colectivos' que son las clases en oposición" *The Political Unconscious*, 87. CROS lo define así: "un microsistema semiótico-ideológico subyacente en una unidad funcional y significativa del discurso. Ésta

Hay muchas relaciones interpersonales que se basan en la gratuita reciprocidad o en la búsqueda común de la verdad. Sin duda, son relaciones poéticas, imaginativas, recreadoras, pero no engañan por principio. La diferencia entre la democracia esclavista de los ciudadanos varones, el capitalismo decimonónico y nuestras sociedades es que el ámbito de tales relaciones *entre iguales* no ha hecho más que ampliarse hacia los diferentes, a pesar de los condicionamientos impuestos por los medios de control directo: patriarcado y violencia, poder y dinero.

Tales medios son el *objeto despersonalizado* de la legitimación ideológica. El diálogo y la relación interpersonal son impedidos no sólo por el poder y el dinero, cuya adquisición permite a determinados agentes organizar unos subsistemas (económico y político) autonomizados, inasequibles a la crítica, como si fueran naturales, sagrados o semidivinos; también por una solidaridad masculina y por la violencia rivalizante que modalizan la competitividad de la sociedad *civil*. Como explica el sociólogo Pierre Bourdieu, los símbolos forman el cuerpo por medio de *habitus* sociales [176], pero no es

---

se *impone* en un momento dado en el contexto social con una recurrencia excepcionalmente alta", *Sujeto cultural: Sociocrítica y psicoanálisis*, Medellín, Universidad EAFIT, 2003[2], 112. El ejemplo ofrecido por CROS es el uso recurrente de la palabra *patrimonio* a finales del s. XX, que va trasladándose desde el discurso jurídico al religioso, humanista, científico, administrativo, ecológico, político.
La utilidad de la sociocrítica para la interpretación de la sociedad y para su transformación se demuestra en sus estudios. Sin embargo, lo que subyace al desprecio *indefinido* del analista contra los productos culturales es otro prejuicio –ideológico- sobre la superioridad de *una* ciencia por encima de los valores, la imaginación y aun la propia conciencia.

[176] "El capital simbólico es una propiedad cualquiera, fuerza física, valor guerrero, que, percibida por unos agentes sociales dotados de las categorías de percepción y de valoración que permiten percibirla, conocerla y reconocerla, se vuelve simbólicamente eficiente, como una verdadera *fuerza mágica*: una propiedad que, porque responde a unas "expectativas colectivas", socialmente constituidas, a unas creencias, ejerce una especie de acción a distancia, sin contacto físico", PIERRE BOURDIEU, "La economía de los bienes simbólicos", en id., *Razones prácticas: Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama, 1997, 171-172.
La teoría crítica de BOURDIEU distingue entre varias formas de capital que se adquieren a través de la lógica de la ganancia: capital económico (dinero e interés), social (las relaciones que marcan el estatus y el rol: el poder, la posición), cultural (la educación) y simbólico (el honor). Esta diversificación permite entender las distintas facetas de la crítica y las alternativas que las personas concretas ejercen sobre su entorno a través de una multiplicidad de interacciones.
Sin embargo, su teoría de la acción adolece de un "déficit hermenéutico", por su dependencia del método dialéctico: la diferencia entre los "campos" o estructuras objetivas (económicos, sociales, culturales, simbólicos) y el "habitus" o estructura subjetiva, es decir, la interiorización de las estructuras sociales. "[...] Todas las sociedades se presentan como espacios sociales, es decir estructuras de diferencias que sólo cabe comprender verdaderamente si se elabora el principio generador que fundamenta estas diferencias en la objetividad. Principio que no es más que la estructura de la distribución de las formas de poder o de las especies de capital eficientes en el universo social considerado —y que por lo tanto varían según los lugares y los momentos.

posible seguir engañando al cuerpo después de matarlo. Tampoco es posible borrar las huellas que la injusticia deja en el cuerpo, excepto si deja de sufrirlas. El cuerpo es el signo interpersonal sobre el que descansa cualquier sistema simbólico.

Al menos en una *sociedad abierta*, con términos popperianos [177], y en una sociedad plural *que no pierda la memoria*, cada vez resulta más difícil legitimar una imagen del

---

Esta estructura no es inmutable, y la topología que describe un estado de las posiciones sociales permite fundamentar un análisis dinámico de la conservación y de la transformación de la estructura de distribución de las propiedades actuantes y, con ello, del espacio social. Es lo que pretendo transmitir cuando describo el espacio social global como un *campo*, es decir, a la vez como un campo de fuerzas, cuya necesidad se impone a los agentes que se han adentrado en él, y como un campo de luchas dentro del cual los agentes se enfrentan, con medios y fines diferenciados según su posición en la estructura del campo de fuerzas, contribuyendo de este modo a conservar o a transformar su estructura" BOURDIEU, "Espacio social y campo de poder", ibid., 48-49.

Sin embargo, las transformaciones tendrían siempre que ser dialécticas para tener algún efecto, según tal esquema: un "campo de luchas". Por el contrario, la *memoria de las víctimas –memoria passionis*, dice el teólogo J. B. METZ- demuestra que la lucha sin otra forma de interacción simbólica sólo sirve para reproducir la estructura represiva y homicida a través de los sujetos que se turnan en el poder. El análisis que propone BOURDIEU de la educación y los procesos de aprendizaje (vid. P. BOURDIEU, *Capital cultural, escuela y espacio social*, México, Siglo XXI, 1977; id., JEAN-CLAUDE PASSERON, *La reproducción: Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Barcelona, Laia, 1972) apenas contempla los efectos transformadores que tienen las interacciones cotidianas en una comunidad o en una esfera social de comunicación. Tan sólo se fija en aquellos procesos que significan un reconocimiento del valor como tal valor (el capital simbólico), así como los procesos inconscientes por los cuales el sujeto internaliza y practica/reproduce elementos de un campo (el habitus).

Para dar cuenta de la construcción socio-simbólica –de su producción y su puesta en cuestión, no sólo de su reproducción- debería tener en cuenta la realidad intersubjetiva (el *mundo de la vida*, vid. infra: lenguaje, símbolos, tradiciones) y la realidad interpersonal que se produce *cara a cara* (la acción comunicativa) o que sigue actuando en la memoria: las huellas dialógicas de los otros que son apropiadas o revaloradas por el sujeto en su proceso de formación a lo largo de la vida. Vid. referencias bibliográficas infra.

[177] Vid. KARL POPPER, *La sociedad abierta y sus enemigos*, 2 vols., Barcelona, Orbis/Paidós, 1984 (1945), aunque el autor tiende a convertir en utopía el "siglo de Pericles" (la "Gran Generación", dice POPPER, hasta SÓCRATES), en su dialéctica contra el totalitarismo, cuando lo cierto es que estaba fundado –por una oportunidad histórica o por la acción de sucesivos programas- en la exacción de las ciudades aliadas por la Liga de Delos, en la subordinación de las mujeres en nombre de la fuerza y, sobre todo, en el trabajo de los esclavos, por el derecho de guerra. La "sociedad abierta", tal como aparece formulada en la oración fúnebre de PERICLES (ibid. 182s.) es un ideal que continúa vigente. Pero también un discurso ideológico que disfraza la realidad social.

Era necesario comenzar por una revolución no violenta en el hogar patriarcal, donde se establecen las jerarquías sociales como si fueran naturales, para llevar a la práctica una nueva forma de comunidad entre iguales, donde las diferencias sean valoradas de forma inclusiva, como capacidades al servicio del bien común. En la oración de PERICLES habría que introducir, a la vista de dos mil quinientos años, la práctica del amor: del *eros* platónico hasta el *agapé* cristiano. POPPER deja suponer, sobre la base de unas cuantas citas (HIPIAS, EURÍPIDES y los diálogos socráticos, apud ibid. cap. 4 n. 18; 5 n. 13; 10, n. 18), que Atenas estaba encaminada a abolir la esclavitud y que lo hubiera hecho de no ser por la guerra y por el influjo de una doctrina que consideraba naturales y aun metafísicas la diferencia entre griegos y bárbaros, amos y esclavos. Pero no dedica un tratamiento más extenso a dilucidar esta cuestión –sí a la justicia como igualdad o como desigualdad, ibid. cap. 6, IV, contra las ambigüedades del naturalismo-, como tampoco a la discusión del patriarcado en el marco de la democracia, quizás por un interés comprensible en poetizar la sociedad ateniense "mejor de lo que fue", en el marco de una fábula trágica.

sujeto despersonalizado, descorporeizado, parcelado, que pueda acaparar los medios de control social por sus derechos especiales o por sus deberes trascendentales: ni el alma ni el deber (idealismo, racionalismo), pero tampoco el deseo ni el placer (utilitarismo). Son bien conocidas las formas impersonales con que se invisten el poder y el dinero, el patriarcado y la violencia, como atributos del sistema-mundo, considerado en su totalidad: máscaras sin rostro del destino trágico y el azar cósmico, es decir, de nuestra peculiar cosmología contemporánea; todavía en algunas culturas religiosas, máscaras impersonales de la divinidad o fetiches de la tradición. Pero las redes sociales de solidaridad global sque controlan y limitan el ejercicio absoluto del poder, en coherencia con un mundo social de normas transculturales (la promoción de los derechos humanos, la exigencia de organización democrática, la lucha por contener los efectos del cambio climático), tienen una eficacia creciente. Sirvan como testimonio documentales de gran calidad, que son usados como pruebas en una argumentación a escala global: *La espalda del mundo*, *Fahrenheit 9/11*, *Darwin's Nightmare*, *The Road to Guantanamo*, *Invisibles.*

Por el contrario, la desigualdad económica y el agravio intersubjetivo entre pobres y ricos nunca fueron mayores en toda la historia de la humanidad. Nunca fue tan aparatoso el sistema cultural de legitimación para ocultar con una maraña de supuestos la iniquidad global, globalmente mostrada en las pantallas. Si estamos de acuerdo, con Marx y con Ricoeur, en que la ideología consiste en una deformación –o bien, parafraseando a Geertz, en un deseo *deforme* de *integración* sistémica, que se impone por la fuerza-, no será difícil ir juntos a la raíz para denominar de nuevo: *la mentira*.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

c. ¿Qué es mentira?

Supongo que ésa hubiera sido la pregunta de Jesús a Pilatos, en réplica a su "Qué es verdad" τί ἐστιν ἀλήθεια; Jn 18, 38. Un argumento puede ser falso sin consistir en una mentira, cuando se funda en premisas erróneas. El proceso global de argumentación racional, a través de la ciencia, la ética o estética, trata de una constante revisión de los supuestos a partir de nuevas experiencias. Pero el error deja de distinguirse de la mentira precisamente cuando se resiste a ser corregido, por la fuerza de quien lo ha convertido en legitimación simbólica de su *Herrschaft*: una autoridad deformante que impone el reconocimiento debido; o lo ha instituido en símbolo sagrado de sus privilegios: su tendencia deformante al acaparamiento, en perjuicio de la gratuidad que es perceptible en

otras formas de relación interpersonal y social, las cuales aportan mucho más y más concreto a la vida.

Si hacemos uso de categorías anteriormente definidas, la ideología = mentira es un fingimiento que ha perdido la gracia, que se impone como un instrumento de dominación, y se encadena con otras mentiras en una especie de gran *alegoría* –el gran teatro del mundo (Calderón), el circo mundial (Gómez de la Serna), las "metaficciones" sobre una divinidad destructora; la cual hace dudar, en consecuencia, de la misma realidad de lo real aunque/porque se afirma como verdad última.

A estas alturas deberíamos ser conscientes que incluso los textos sagrados contienen mentiras. El recurso a la autoría de un personaje afamado para que "preste" su autoridad a un texto podría ser considerado una ironía o un juego entre autor/a y lectores/as, cuando ambas partes estuvieran al tanto sobre el código del fingimiento. Pero los textos llamados *pseudoepígrafos* o pseudónimos por la exégesis histórico-crítica, en el Primer Testamento (p.ej., los Proverbios de Salomón), la literatura intertestamentaria (Libro de Henoc, Apocalipsis de Esdras, Testamentos de los Doce Patriarcas, etc.) y el Nuevo Testamento (cartas "deuteropaulinas", es decir, atribuidas a Pablo posteriormente; las cartas de Pedro y Judas), no obedecen a ningún contrato entre quienes participan del hecho comunicativo. Algunas de esas atribuciones (p.ej. los salmos a nombre de David o los Proverbios de Salomón) son meros referentes para la clasificación de las obras, en el proceso de su edición durante siglos. La división del canon entre la autoría de Moisés, los profetas y Salomón representa simbólicamente las tradiciones de Israel en su conjunto. Otros han sido planeados cuidadosamente para hacer creíble la argucia, como ocurrió a fines del s. XVIII con los cantos de Ossian. Cumplen una función similar a los textos apócrifos que no fueron asumidos por la asamblea conjunta (*ekklesía katholiké*)[178], a causa de sus presupuestos ideológicos. Pero éstos sí se colaron en el canon y han permanecido en él durante quince siglos, por lo que su efecto es irreversible, de igual modo que Ossian contribuye a explicar el gusto prerromántico. En cualquier caso, la razón principal para

[178] El primero en usar el término *ekklesía katholiké* es IGNACIO DE ANTIOQUÍA, para significar el conjunto de la asamblea cristiana: "Allí donde aparezca el obispo, allí debe estar el pueblo; tal como allí donde está Jesús, allí está la iglesia universa" *Smyrn.*, 8, 2, en DANIEL RUIZ BUENO (ed.), *Padres apostólicos*, Madrid, BAC, 1950, 65, 493. Poco después aparece también en el acta sobre el *Martyrium Polycarpi* (ibid., 672-687) escrito en forma de carta por la iglesia de Esmirna a la asamblea conjunta que se reúne en todo el mundo habitado, cuyo pastor es Jesús (*Martyr. Polic.* 19, 2).

tratemos sobre la pseudominia en los textos canónicos no es un pretexto para solicitar que sean borrardos o excluidos de las bibliotecas[179].

La eficacia del artificio depende de que no sea reconocido por quienes lo reciben. Pero el caso es que la investigación histórico-crítica ha desvelado el engaño, junto con sus intenciones probables en el contexto donde se produjeron[180]. Cierto que el estudio sobre la redacción de los textos sagrados (*Redaktionsgeschichte*) otorga mayor relevancia a la comunidad donde se escribieron, de acuerdo con la cultura de su época, que a una autoría individual admirada por el occidente moderno. Pero la pseudoepigrafía pertenece al catálogo de instrumentos falaces al servicio de la persuasión, junto con los sofismas que hacen suponer verdadera y veraz una conclusión a partir de una premisa que el autor/a sabía falsa[181]. Habrá que reconocerlo para no dejarse arrastrar a un trato general con los demás textos que fuera preformado por el supuesto de una "ficción piadosa". La hermenéutica posmoderna se resigna fácilmente a la disolución de la memoria en el

---

[179] Aunque nada menos que KURT ALAND se planteó seriamente el estatus que correspondía a algunos de esos textos, al mismo tiempo que se opuso a una ampliación del canon, por fidelidad a la tradición: "In spite of all the imperfections and uncertainties which surround the formation of the Canon, we must express our belief that the decision of the early Church cannot be bettered by any extension. It cannot be said of a single writing preserved to us from the early period of the Church outside the New Testament that it could properly be added to-day to the Canon: a revision of the New Testament Canon would be possible only by the suppression of what was then pronounced canonical, not by extending the Canon in any direction of our choosing", id., *The Problem of the New Testament Canon*, Londres, A. R. Mowbray, 1962, 24-25. La cuestión fue abordada directamente por ALAND en varios artículos, el primero de los cuales es "The Problem of Anonymity and Pseudonymity in Christian Literature of the First Two Centuries", *Journal of Theological Studies*, 12 (1961), 39-49, reimp. en ALAND et al., *The Authorship and Integrity of the New Testament: Some Recent Studies*, Londres, SPCK, 1965.

[180] Puede encontrarse un panorama completosobre la crítica, aunque no reciente, en DONALD GUTHRIE, "The Development of the Idea of Canonical Pseudepigrapha in New Testament Criticism" (1962) en ALAND et al., *The Authorship and Integrity of the New Testament: Some Recent Studies*, Londres, SPCK, 1965, 14-39, http://www.bombaxo.com/Guthrie.html; y una visión general sobre el problema de la falsificación en BRUCE M. METZGER, "Literary Forgeries and Canonical Pseudepigrapha", *JBL*, 91 (1972), 3-24.

[181] TERRY L. WILDER revisa los argumentos hasta la exégesis más reciente y analiza las cartas deuteropaulinas (Col, Ef, 2Tel, 1Tim, 2Tim) con la intención de averiguar si sus autores tenían o no la intención de engañar, "The Disputed New Testament Letters", en id., *Pseudonymity, the New Testament, and Deception: An Inquiry into Intention and Reception*, Lanham, UP of America, 2004, 217-244. Su conclusión es que, al menos, no puede afirmarse que no quisieran hacerlo. La comunicación epistolar era una extensión de la persona que la hacía presente casi físicamente ante su audiencia. Por tanto, solicita a sus receptores un alto grado de confianza. Aunque en el contexto romano-helenístico se dieron casos de pseudonimia no orientada al engaño, sino al juego estético, sin embargo, tales prácticas eran consideradas fraudulentas y rechazadas por las iglesias durante el s. II y, con toda probabilidad en el I. Dicho en román paladino, efectivamente, engañaron a su audiencia próxima y a la más lejana. "[…] it seems likely thar if an author were going to write a pseudonymous letter under Paul's mane, then he would need to put a lo of serious effort into the work than otherwise, and make it so that its pseudonymity could not be so easily detected. The suggestion was put forth that pseudonymous letters could not be written to substitute for the apostle's physical self without the use of deception on the part of the author" ibid., 235.

magma de la imaginación mitológica. El descubrimiento de que tal o cual carta sea un fiasco sirve de pretexto para juzgar que el conjunto del Nuevo Testamento sea ideología pura.

De hecho, el análisis de los evangelios durante varias décadas ha tendido hacia el extremo contrario a donde lo había llevado el dogmatismo durante muchos siglos; desde la sublime ignorancia sobre el contexto y la audiencia implícita del texto, hasta la indiferencia respecto a la intención de sus autores y transmisores, en el rastreo de unos cuantos dichos que puedan ser catalogados como *ipsissima vox/verba* de Jesús. ¿Es el Nuevo Testamento un servicio a la fundamentación en el proceso de la búsqueda compartida de la verdad, con ayuda de la fe y de la razón? ¿O es un envoltorio pegajoso que sólo el sabio gnóstico puede penetrar?

Los evangelios, comenzando por Marcos, recogen las tradiciones orales y se confrontan con la memoria de las comunidades. Las cartas de Pablo se dirigen a una red naciente de iglesias por el Mediterráneo oriental, incluyendo Roma. Nos ofrecen un panorama alentador sobre el dinamismo del Espíritu en el diálogo entre la predicación apostólica, las tradiciones orales sobre Jesús y una abundancia de carismas comunitarios que ejercen distintos servicios en las asambleas cristianas. No es casual que algunos textos pseudónimos pretendan introducir o amplificar temas y símbolos que parecían estar ausentes de los evangelios: el odio a los impíos, ante la expectativa inminente del fin del mundo (2Tes, Jud), la minusvaloración y sometimiento de las mujeres (cartas pastorales, 1Pe), la protología diluviana y la pedagogía del castigo divino (2Pe)[182]. Es un desembarco con armas y bagajes de las rivalidades miméticas y del apocalipticismo en la tradición cristiana. El hecho de que describieran una constante sociológica en la Iglesia no significa que estén libres de la crítica, como si fueran transcripción del mensaje divino. Nos ayudan a discernir, a través del contraste, la singularidad de la vida narrada de Jesús, así como su interpelación a las culturas contemporáneas, en medio de nuestras crisis y de una catástrofe ecológica no fantaseada.

[182] Es también cierto que las cartas reflejan una cristología desarrollada en algunos aspectos: el Cristo cósmico, la redención universal. Sobre todo, Ef, Col y 1Ped han proporcionado hermosas metáforas a la eclesiología. Ahora bien, lo que en Pablo son atisbos de autoritarismo, dulcificados por sus apelaciones personales, en esas cartas se han convertido en sistema, al mismo tiempo que ocultan una diversidad real, la cual no ha desaparecido nunca de las iglesias en dos milenios de historia.

La interpretación de los evangelios a lo largo de dos mil años ha colaborado gratuitamente –sobre todo si pensamos en el legado de generaciones pasadas que ya no están entre nosotros para disfrutarlo- a que nos acerquemos a los textos con más discernimiento. Pero en el texto mismo podemos encontrar las señales necesarias para sostener seriamente tal demanda: uno de los caminos para buscar la verdad, además de la práctica, además de la fe vivida y la razón argumentada, es la crítica de la mentira como primer elemento de la ideología, sobre todo aquella que no es producida para defenderse de una acusación, sino para ocultar la realidad subsistente en otras personas, hasta aniquilar incluso su memoria. La realidad de su padecimiento o de su gozo, de su capacidad reprimida, de su palabra-acción (heb. *dabar*) irreprimible, de su existencia doblemente oscurecida [183].

4. Utopía en forma de parábola

a. Los viajes de Tomás Moro (o los que hubiera querido hacer)

Tanto la palabra *utopía* como el prototipo del género literario que se dedica a su representación fantástica proceden directamente del genio de Tomás Moro (1516) en el marco del humanismo renacentista [184]. Sin embargo, no hace más que recoger las incitaciones de los primeros relatos de viajes a mundos exóticos: las navegaciones

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[183] RICOEUR culmina una reflexión sobre "la solidaridad entre totalidad, mentira y poder" proponiendo "las tareas de un espíritu de verdad": 1) "A nivel de la vida concreta de una civilización, el espíritu de verdad consiste en respetar la complejidad *de* los órdenes de verdad; es el reconocimiento de la pluralidad […]". 2) "La autonomía de la investigación científica […]". 3) "La repugnancia del arte y de la literatura respecto de la apologética clerical y política; no hay que precipitarse en prescribir una eficacia próxima a las artes; la mentira se introduce a través de esta pasión por ser útil o edificante […]". 4) Una reflexión sobre la relación entre el poder totalitario y la mentira tendrá que esbozar una crítica útil de la conciencia política […] Hay que desenmascarar como mentirosa la idea de una política como *ciencia* […]". 5) "Finalmente, los cristianos han de recobrar el sentido *escatológico* de la unidad de lo verdadero, el significado de aquel 'último día' que a la vez 'vendrá como un ladrón' y cumplirá la 'historia', 'recapitulando todas las cosas en Cristo' […] La escatología es la curación de lo clerical […]" id., "Verdad en la acción histórica. Palabra y praxis", 168.

[184] Vid. un panorama del género literario en RAYMOND TROUSSON, *Historia de la literatura utópica: Viajes a países inexistentes*, Barcelona, Península, 1995; todavía más abarcadora es la investigación monumental sobre el utopismo de FRANK E. MANUEL, FRITZIE P. MANUEL, *El pensamiento utópico en la cultura occidental*, 3 ts., Madrid, Taurus, 1984. Una obra a caba ello entre las dos anteriores, ROGELIO BLANCO MARTÍNEZ, *La Ciudad ausente: Utopía y utopismo en el pensamiento occidental*, Madrid, Akal, 2000. Hacemos uso de la ed. de HENRY MORLEY, THOMAS MORE, *Utopia*, Londres, Cassell & Company, 1901, disponible en www.gutenberg.net

atlánticas, después de cruzar las columnas de Hércules, que emprendieron el cartaginés Hannón costeando África hasta el golfo de Guinea, ca. VI a.C. (el *Periplo*), y el griego Piteas en busca de estaño a Britannia, hasta más allá de la Isla de Thule (¿Islandia?), alrededor del s. IV a.C., han sido recuperadas a partir de las citas de geógrafos posteriores, quienes no escondían su incredulidad ante detalles que nos parecen corrientes: los icebergs, los gorilas. En dirección hacia el Lejano Oriente, el diario de Marco Polo superó los límites de Alejandro Magno. Rumbo a occidente, quizás el testimonio reciente de Colón[185] y con seguridad otro más difundido en su época, el de Americo Vespuccio (1507), fueron conocidos por Moro. A estos clásicos de la aventura se suman las tradiciones populares en relatos maravillosos sobre los confines del mundo: la Isla de los Afortunados de San Brendán, el país de Jauja, el reino del Preste Juan.

b. La fantasía idealista de Tomás Moro (que él quiso burlar)

Todavía más influyentes en la inventiva de Moro debieron de ser los mitos antiguos acerca de la perfección perdida: la edad de oro según Hesíodo; los relatos sobre la Atlántida y sobre la Atenas arcaica, puestos en boca de Critias por Platón en el diálogo homónimo; la Arcadia bucólica que inventaron los poetas en la mayor urbe de su tiempo[186]. La imaginación de un mundo perfecto va de la mano con la tendencia a trasponerlo automáticamente desde el pasado –imaginario- al futuro –proyectado-, sea por medio de la mera representación, sea a través de un programa violento e imperativo contra los perjudicados (tiranía, exclusión, eugenesia, etc.), como hizo la *República* de Platón [187]. La nostalgia del paraíso perdido se hace sentir en la impronta fantástica con que el neoplatonismo se empeñó en diseñar una sociedad *a imitación de las ideas*: la *Ciudad del Sol* de Campanella; la *Nueva Atlántida* de Francis Bacon; y un largo etcétera[188].

---

[185] A través de PEDRO MÁRTIR DE ANGLERÍA, *De orbe novo Decades* (1511, 1516[2], etc.).

[186] Vid. HUGO FRANCISCO BAUZA, *El imaginario clásico: Edad de Oro, Utopía y Arcadia*, Santiago de Compostela, Univ. de Santiago, 1993.

[187] Vid. KARL POPPER, *La sociedad abierta y sus enemigos*, 93 ss. La *República* contradice la afirmación de un diálogo anterior, *Gorgias*: "la justicia es igualdad", como pensaban la mayoría de los atenienses (*isonomía* e *isegoría*) y concuerda "con la naturaleza misma", decía SÓCRATES. Cf. BENITA BENÉITEZ, "La ciudadanía de la democracia ateniense", *Foro interno*, 5 (2005), 37-58; ROBIN LANE FOX, *El mundo clásico: La epopeya de Grecia y Roma*, Barcelona, Crítica, 2007.

[188] Vid. acerca del urbanismo utópico, aunque se limita a sus primeras manifestaciones, F. E. MANUEL, F. P. MANUEL, "Una *Cittá Felice* para arquitectos y filósofos", en id. *El pensamiento utópico en el mundo occidental*, I, 214-257.

En buena medida, la *Utopía* de Moro, además de ser ocasión, durante su primera parte, para la crítica contra la injusticia instituida en el ámbito de la Cristiandad, contiene una parodia –autocrítica- de la fantasía idealista, la cual ha caracterizado a los aspirantes al poder con la pretensión de construir un mundo perfecto *desde arriba*. En el ámbito occidental, tal ideología había suplantado al conocimiento histórico sobre los procesos que pueden favorecer el desarrollo humano en una sociedad real [189].

Un ensayo del comparatista Cioranescu acerca de la utopía, situado en la cultura europea del segundo tercio del s. XX, aprovecha la ocasión para denunciar con ironía reconocible el constructivismo revolucionario, tanto en su versión capitalista como en la comunista:

> No será inútil señalar, como ya se ha hecho con frecuencia, el carácter totalitario de la ficción utópica. Entendemos por ello la organización piramidal de una república más o menos celosa de sus derechos, aunque regida en todo caso por una serie de principios que forman un sistema coherente que muy a menudo pueden ser reducidos a un solo principio fundamental. Por otro lado, existe una predilección manifiesta por las soluciones drásticas que no admiten ninguna excepción, por la supresión radical de la duda y de la oposición a los principios, por la perfecta conformidad del fin con los medios y de los gobernantes con los gobernados [… Por eso] la utopía incita a menudo a los críticos a comparar sus

[189] El filósofo prevalece sobre el viajero en la descripción que hace el autor de su personaje protagonista, a quien, como narrador, comienza a conocer: "Then," said I, "I did not guess amiss, for at first sight I took him for a seaman." "But you are much mistaken," said he, "for he has not sailed as a seaman, but as a traveller, or rather a philosopher. This Raphael, who from his family carries the name of Hythloday, is not ignorant of the Latin tongue, but is eminently learned in the Greek, having applied himself more particularly to that than to the former, because he had given himself much to philosophy, in which he knew that the Romans have left us nothing that is valuable, except what is to be found in Seneca and Cicero. He is a Portuguese by birth, and was so desirous of seeing the world, that he divided his estate among his brothers, ran the same hazard as Americus Vesputius". Luego el narrador apela a la admiración *platónica* de Hythloday, pero se hace notoria su renuencia a comprometerse en el consejo del rey: "your friend Plato thinks that nations will be happy when either philosophers become kings or kings become philosophers. It is no wonder if we are so far from that happiness while philosophers will not think it their duty to assist kings with their counsels." "They are not so base-minded," said he, "but that they would willingly do it; many of them have already done it by their books, if those that are in power would but hearken to their good advice. But Plato judged right, that except kings themselves became philosophers, they who from their childhood are corrupted with false notions would never fall in entirely with the counsels of philosophers, and this he himself found to be true in the person of Dionysius." El personaje de MORO parece identificarse con la llamada al compromiso, a diferencia del utopismo: "It is even so in a commonwealth and in the councils of princes; if ill opinions cannot be quite rooted out, and you cannot cure some received vice according to your wishes, you must not, therefore, abandon the commonwealth, for the same reasons as you should not forsake the ship in a storm because you cannot command the winds. You are not obliged to assault people with discourses that are out of their road, when you see that their received notions must prevent your making an impression upon them: you ought rather to cast about and to manage things with all the dexterity in your power, so that, if you are not able to make them go well, they may be as little ill as possible; for, except all men were good, everything cannot be right, and that is a blessing that I do not at present hope to see". Hythlodeo prefiere el idealismo de Platón y la fantasía utópica, aunque al exponerla demuestra no ser perfecta.

> estructuras con el círculo o la pirámide. Sería tal vez más exacto decir que el esquema de la república es un vasto organigrama. Todas las fuerzas vitales de la nación están al servicio de una empresa ideológica o de un *primum movens* considerado como la fuente de la felicidad; y el organigrama conduce a través de su cúpula, antes que a un jefe, a la ley o el triunfo que simboliza esta felicidad[190]

Cioranescu describe irónicamente el efecto de la racionalización burocrática y de la modernización sobre sociedades devoradas por el sistema político y/o por el sistema económico. La centralización sistémica y la ausencia de libertad en condiciones de artificiosa felicidad son tan características del socialismo real como de la empresa capitalista rigurosamente jerarquizada.

Pero la genealogía del utopismo se remonta a las primeras grandes planificaciones de la ingeniería social. En vez de ocuparse en una corrección de la democracia, como hizo Sócrates, la vía platónica consiste en su negación, junto con el mundo de la apariencia, para inventar una esencia desencarnada o desencarnable. Hasta el tiempo de Moro y aún después, la obra de Platón había pulido la lente deformante con que el medievo contemplaría la esperanza cristiana de justicia en la tierra, al menos a los ojos de las élites. A causa de esa refracción los gobernantes *capiti Christi* se resignaron a legitimar el feudalismo –a la manera de don Quijote- con categorías idealizadoras. El estamento

[190] "[…] En la empresa a través de la que hemos representado la república preocupándose exclusivamente por el bien común, la lógica impone la deducción evidente de que todos los ciudadanos están de manera natural y espontánea de acuerdo con el estado al que pertenecen. El voto es desconocido y, de hecho, inútil, puesto que no se trata de mayorías que gobiernan, sino de unanimidades […] En la sociedad utópica, compuesta por sujetos intercambiables, se respira un ambiente sumamente monótono. Tanto la vida social como la existencia personal parecen destinadas a una especie de aburrimiento virtuoso y solemne que se parece mucho a la felicidad de los muertos. La impresión de conjunto es la de un vasto convento. No hay lágrimas, estarían faltas de objeto; aunque tampoco ha sido prevista la risa, tal vez por carecer de la posibilidad de ser programada y repartida equitativamente […] La felicidad es la única preocupación y la razón de ser del Estado: todos sus esfuerzos de imaginación, todas sus hermosas construcciones simétricas no tienen otra finalidad. Diríamos que hay contradicción entre el hedonismo colectivo de la utopía y la apagada monotonía que acabamos de señalar […] En todas las utopías también resulta fácil descubrir la ausencia del principio de libertad, que se disimula a menudo bajo los razonamientos más engañosos. Esta ausencia sólo sorprende en la medida en que no entramos en el juego: una vez establecidos en un país utópico, nos percatamos de que la libertad ha llegado a ser inútil y que ha muerto, podríamos decir que ha muerto plácidamente […]
El país utópico se caracteriza también por su aislamiento que, a primera vista, no es más que un simple artificio literario […] Sin embargo, el aislamiento no es sólo geográfico, viene impuesto por la estructura misma de la utopía. Ésta tiene la fobia de la contaminación, ya que el contacto con sistemas diferentes sería una nueva infracción del principio de uniformidad y podría proporcionar al individuo pretextos para el resurgir de ideas como las de libertad y elección […] Esta actitud está aparentemente en contradicción con el proselitismo confesado latente en la utopía […] Hay que deducir de ello que el país de la Utopía, que carece de vocación de intercambios y que no admite con agrado las importaciones, está no obstante dispuesto a exportar, aunque sin contrapartida […]" ALEJANDRO CIORANESCU, "El proceso de la utopía: El porvenir del pasado", ed. de LILICA VICU BREU, en PEDRO AULLÓN DE HARO (coord.), *Teoría del humanismo*, 3 ts., Madrid, Verbum, en prensa.

clerical vendría a ocupar el piso otorgado a los filósofos en la ciudad ideal, entre los *bellatores* y los *laboratores* [191]. Los movimientos de vida monástica en occidente, a pesar de su constante preocupación por imitar las actitudes de Jesús y reflejar la comunión entre ángeles y santos en su comunidad ideal, vinieron a reproducir los hábitos económicos de la economía feudal, si no es que a agravarlos en muchos casos, que la historia social aplicada al medievo ha sacado a la luz.

También era posible a nuestro guía, Tomás Moro, encontrar precedentes clásicos para esta otra veta, desde la burla de los programas elitistas sobre la ciudad ideal en *Las aves* de Aristófanes; hasta la parodia de los viajes exploratorios y de los mundos inverosímiles que realizó Luciano de Samósata en *Relatos verídicos* (Αληθῶν διηγημάτων). Casi contemporánea de Moro es una visión grotesca de la fiesta aldeana, en las antípodas del urbanismo platónico, protagonizada por los gigantes Gargantúa y Pantagruel, donde aparece, además, la Abadía de Thelema: una alternativa humanista, entre burlas y veras, al monacato y la censura eclesiástica sobre las universidades, escrita por el médico François Rabelais. De tal manera, el autor se anticipa a todos los prototipos de "felicidad clausurada", jerarquizada, cristalográfica, que vinieron después: el grave y pétreo *Juego de los abalorios* de Hermann Hesse. Los últimos tres libros de la serie rabelaisiana parodian, directa o indirectamente, el viaje en busca de Utopía, al mismo tiempo que se burlan de la religiosidad penitencial (p.ej., cierto grupo que se gana el sustento pidiendo ser golpeados).

Mejor que "contra-utopías", como las que veremos oponerse en siglos posteriores a la ilusión cientifista del progreso, en tonos mucho más agrios, estas obras, incluyendo a Tomás Moro, dan cauce a una fantasía cómica que no pretende pasar por verosímil ni formular un programa, sino expresar deseos universales: una era de abundancia, libre de dominaciones en nombre de lo sagrado o de fanatismos en nombre del ideal. Añadamos a la lista el antes comentado *Persiles*, junto con algunas vetas de la novela griega en que se inspira[192].

---

[191] Vid. JACQUES LE GOFF, *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 1986 (1957); *La civilización del occidente medieval*, Barcelona, Paidós, 2002 (1962); GEORGE DUBY, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Madrid, Taurus, 1991 (1978); *El caballero, la mujer y el cura: El matrimonio en la Francia feudal*, Madrid, Taurus, 1982.

[192] Vid. Primera parte: "Historias sagradas"; CARLOS GARCÍA GUAL, *Los orígenes de la novela*, 150-151.

c. Apocalíptica, milenarismo y sueños de poder

Apocalipticismo es el término usado para designar las corrientes culturales, sociales y políticas en Mesopotamia y Persia, el mundo griego, helenístico y bizantino, el judaísmo, el cristianismo o el Islam que produjeron tanto las diversas formas de literatura apocalíptica, como el género de los apocalipsis propiamente dichos [193]. De éste último, por sus características peculiares, me ocupo en otros apartados de la tesis.

---

[193] Vid. BERNARD MCGINN, JOHN J. COLLINS, STEPHEN J. STEIN (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, 3 ts., Nueva York, Continuum, 1998; NORMAN COHN, *El cosmos, el caos y el mundo venidero: Las antiguas raíces de la fe apocalíptica*, Barcelona, Crítica, 1995 (1993). La utopía popular de los esclavos y nómadas (¿hapiru?) sobre un cambio revolucionario que exalte a los pobres y dé pan a los hambrientos es identificada por la tradición egipcia (*Profecías de Neferti, Admoniciones de Ipuwer*) como una imagen del caos frente al orden divinizado: *Ma'at*, divinidad que representa al estado jerárquico. Una serie de dioses/as velan por la conservación del orden a lo ancho de Mesopotamia, aunque los principales acaban siendo los propios monarcas, dentro de un panteón presidido por Marduk, el vencedor contra Tianmat (*Enuma Elish*). El orden sólo es destruido cuando el dios Erra convence a Marduk para que salga de su palacio, mientras él lo cuida en su lugar: es el momento de la guerra y la destrucción de Babilonia (*Poema de Erra*). La cosmogonía del Rig Veda, que tiene por trasfondo las invasiones indoarias en la India, alude al mito de la guerra entre los *adityas*, quienes desean "liberar las aguas", y los *rakshas/rakshashas*, encabezados por Vritra (simbolizado por la serpiente), que las retienen para evitar el nacimiento del cosmos ordenado. Los adityas son vencidos hasta la aparición de Indra, quien mata al enemigo con el rayo y ordena el mundo a partir de la montaña primordial: el *Asat* (caos) bajo tierra, el *Sat* dividido en tres partes: cielo, atmósfera (mundo intermedio), tierra. El principio de orden es *rita* (semejante al egipcio *ma'at*), que abarca tanto el orden natural como el cultural, cuya guarda estaba a cargo del dios Varuna y su asociado Mitra. El mundo subterráneo era el estatus asignado al pueblo llano, mientras que los fieles del *rita* continuaban su vida en el cielo.
COHN destaca que la cosmogonía del *Avesta* iranio (cuya sección más antigua son los cantos *Gathas*), atribuido a ZOROASTRO, tiene muchas similitudes con el Rig Veda (*asha = rita*), aunque el dios supremo, al que se atribuye una superioridad incomparable con otras mitologías antiguas, es Ahura Mazda, el "sabio señor". Éste es el creador y guardián del mundo ordenado por medio del Spenta Mainyu (Espíritu sagrado). Pero tiene un gemelo, Angra Mainyu (o Ahrimán), que pretende destruir el *asha* por medio del *drug* (la "mentira"). Ahura Mazda también repudia a su rival en los *Gathas*: "No coinciden ni nuestros pensamientos, ni nuestras enseñanzas, ni nuestras voluntades, ni nuestras elecciones, ni nuestros actos, ni nuestros fueros internos ni nuestras almas". Su campo de batalla es el mundo, según el plan de Ahura Mazda para combatir el desorden, aunque el tiempo está limitado ("tiempo de mezcla"). Al final, "Angra Mainyu será destruido, el *drug* quedará neutralizado, el *asha* prevalecerá de forma absoluta y ubicua, el cosmos quedará liberado de las fuerzas del caos" ibid. 99. Ahura Mazda ha creado a los seis *Amesha Spentas* ("Inmortales sagrados, generosos"), a su disposición, a quienes encarga el cuidado del cosmos, después de haberlo ordenado con su ayuda, hasta el punto que se unen simbólicamente a tales realidades: Buen Pensamiento (→ animales), Dominio justo (→ cielo), Devoción (→tierra), Totalidad (→agua), Inmortalidad (→plantas) y el *asha* ("orden" →fuego), mientras que el ser humano se encarga del propio Ahura Mazda o de su Espíritu. Los santuarios mazdeístas contenían un fuego sagrado que simbolizaba el orden, ante el cual rezaban. Las leyes de pureza no se referían solo a los sacerdotes que oficiaban los sacrificios, sino a cualquier aliado de Ahura Mazda: rehuir el contacto con los cadáveres, el óxido o los fluidos y excreciones humanas y destruir a los animales impuros, aliados de Angra Mainyu. De tal manera, los zoroástricos vivían apartados de los otros pueblos. Otros aliados de Ahura Mazda eran el ganado y los perros, así como las poderosas *fravashis* (espíritus de los antepasados muertos), Mientras que Angra Mainyu contaba con una hueste de demonios, de los que los más relevantes eran los *daevas* (según el *Vendidad*), al igual que las tendencias humanas a transgredir el *asha* (ira, envidia, pereza) y los males que ponen en peligro la vida. El contexto en el que surge Zoroastro parece ser la formación de jefaturas guerreras para robar el ganado y dominar a las demás: "Los malvados que aparecen como grandes señores y señoras también han destruido vidas; han robado la propiedad del heredero […] han arruinado la vida de la vaca", los que "con su lengua incrementan la furia y

En el conjunto de la literatura apocalíptica, que incluye poemas como los Salmos de Salomón, escritos legales como el Documento de Damasco o la Regla de la Comunidad de Qumrán, profecías como Is 23-27, los *Oráculos sibilinos*, etc., podemos rastrear formas y temas en común con las utopías antiguas (los mitos platónicos, la edad de oro), que podríamos denominar *serias*, y con la utopía cómico-carnavalesca, ambas posteriormente modeladas por la obra de Tomás Moro. Pero aun la misma temática cambia profundamente de color a causa de la investidura violenta: lo serio se viste de trágico, la burla se convierte en sátira destructora. Sea por medio de una guerra para la que se prepara un grupo de adeptos, sea a través de una catástrofe colosal, la violencia sagrada es uno de los núcleos ideológicos del apocalipticismo.

De ahí que Norman Cohn haya investigado sus raíces en las ideologías legitimistas que oponían el orden del estado (egipcio *ma'at*) al caos social, especialmente en la épica de los dioses fundadores de ciudades, para instaurar la monarquía (el *Enuma elish*, los Vedas). No obstante, las peripecias del *gran relato apocalíptico*, el cual subyace a las diversas manifestaciones de su temática, al igual que al género propiamente dicho, parecen haberse originado en la matriz irania: la profecía de Zoroastro, la cual puede proceder de ca. 1200 a.C., aunque su cauce de mayor difusión fueron los emperadores persas aqueménidas, quizá Ciro, con certeza de Darío en adelante: la creación del mundo ordenado por una divinidad superior (Ahura Mazda, Ormuz), durante un "tiempo limitado" (el "tiempo de la mezcla"), que se dedica a escenificar el drama de la lucha entre el bien y

---

la crueldad, los no pastores de entre los pastores". De ahí que el jefe de los *daevas* sea llamado Indra, el principal de los dioses invasores en la India.

El destino provisional de las almas se decidía sobre un puente: los que hicieron buenas obras podían cruzarlo, hacia el cielo con Ahura Mazda, pero aquellos a quienes pesaban más las malas obras caían en el abismo, lugar de castigo. Al final de los tiempos, las almas incorpóreas del cielo recibirían de nuevo su cuerpo. Dice Ahura Mazda: "porque, ten en cuenta, si creé lo que no existía, ¿por qué no puedo volver a crear lo que sí existía?". Habrá una gran prueba, por la que todo el universo fundido será atravesado por todos los seres humanos reunidos en una gran asamblea: los justos pasarán por encima, los malvados se hundirán. Triunfará el *asha* sobre el *druj*. Ahura Mazda oficiará en persona un último sacrificio del que los justos comerán. "La gran transformación recibe el nombre de la 'creación milagrosa' (*Frashokereti*), mientras que los libros pahlavis denominan a la eternidad consiguiente 'separación' a fin de distinguirla del 'tiempo de la mezcla'" ibid., 115-116. ZOROASTRO predice la llegada del Saoshyant ("benefactor futuro"), justo antes de la 'creación milagrosa', aunque iría a su vez precedido por un predominio aparente del *druj*. No obstante, la adopción del zoroastrismo por la dinastía imperial persa produjo modificaciones en tal esquema: la dialéctica entre Ormuz (A. Mazda) y Arihmán se extendería por varios periodos en un plan completo de 12000 años, del que todavía restaban en tiempo de Darío dos mil años. El emperador Darío estaba convencido de que su imperio manifestaba el *asha*, mientras que los males procedían de *drauga* (*druj*).

el mal, hasta su final, con la victoria de Ahura Mazda sobre su gemelo maligno (Angra Mainyu), la resurrección de los muertos y la "creación milagrosa". Muchos de los personajes que compusieron el drama en tradiciones posteriores ya estaban presentes: los arcángeles (Amesha Spenta), el diablo y sus ángeles, el escenario de una cosmología provisional (infierno, tierra, mundo intermedio, cielo) que es destruido por la prueba final.

> Se ha sugerido que Zoroastro se inspiró en el poderoso y ancestral mito del combate para crear un mito del combate distinto y aún más poderoso. Y su creación ha perdurado hasta nuestros días. El núcleo mismo del zoroastrismo ha sido siempre un mito del combate; de hecho, incluso el guerrero divino figura en él en forma de salvador futuro, el *saoshyant* Asvat-ereta. Pero el mito tradicional, tal como se conocía en el antiguo Oriente Próximo, se ha trocado en una fe apocalíptica [194].

Es interesante comprobar que el mito del combate y la fe apocalíptica, durante tres mil años, han elevado a una categoría semidivina determinados héroes que destacaron por su actividad beligerante contra el mal, ya sea en una lucha alegórica sobre las tendencias demoníacas en sí mismo, como el propio Zoroastro, ya sea en guerras de defensa y de conquista como las emprendidas por guerreros y emperadores, para sostener el orden del mundo. Lo difícil –aunque no imposible- es distinguirlos. El evangelio de Marcos nos ayuda a hacerlo, en la medida que el imaginario apocalíptico es profundamente redefinido.

Un análisis narratológico de las fábulas con que se construye el género popular de aventuras en la actualidad (cómic, juegos de rol, cine fantástico) daría por resultado que la mitología del combate apocalíptico sigue vigente, aunque se haya independizado, en apariencia, respecto de la actualidad histórica y de las grandes religiones. Sin embargo, la oratoria de los líderes mundiales que promueven salidas beligerantes a las crisis históricas se apoya en ese imaginario virtual para sostener como una fatalidad la re-sacralización de la violencia.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

α) Milenarismos

El Apocalipsis joánico sirvió de enlace entre el apocalipticismo de raíces orientales y sus nuevas versiones en el milenarismo cristiano, por cuanto daba pie a pronosticar una

[194] ibid. 132.

intervención divina en la Historia anterior al fin del mundo, con el propósito de establecer un "reino de mil años" [195], durante los cuales la tierra quedaría en poder de los justos:

> Luego vi a un Angel que bajaba del cielo y tenía en su mano la llave del Abismo y una gran cadena. Dominó al Dragon, la Serpiente antigua –que es el Diablo y Satanás- y lo encadenó por mil años. Lo arrojó al Abismo, lo encerró y puso encima los sellos, para que no seduzca más a las naciones hasta que se cumplan los mil años. Después tiene que ser soltado por poco tiempo. Luego vi unos tronos, y se sentaron en ellos, y se les dio el poder de juzgar; vi también las almas de los que fueron decapitados por el testimonio de Jesús y la Palabra de Dios, y a todos los que no adoraron a la Bestia ni a su imagen, y no aceptaron la marca en su frente o en su mano; revivieron y reinaron con Cristo mil años. Los demás muertos no revivieron hasta que se acabaron los mil años. Es la primera resurrección. Dichoso y santo el que participa en la primera resurrección; la segunda muerte no tiene poder sobre éstos, sino que serán Sacerdotes de Dios y de Cristo y reinarán con él mil años Ap 20, 1-6.

Muchos cristianos sometidos a persecución, desde el s. II hasta la interpretación histórica de Agustín en *De civitate Dei* [196], tendieron a transformar la expectación

---

[195] La periodización mítica evoca una imagen similar en el zoroastrismo, una vez que se hubo instalado el imperio de la dinastía persa aqueménida. Pero es más directa la referencia intertextual al libro de los Jubileos, donde comienzan a perfilarse las tradiciones apocalípticas judías, vid. GONZALO ARANDA PÉREZ, "Los mil años en el libro de los Jubileos y Ap 20, 1-10", *Estudios Bíblicos*, 57 (1999), 39-60. "En Ap 20, 1-10 encontramos eco de los tres temas de Jub [23, 26-31]: 1) La expresión "mil años" empleada en contexto escatológico, que, en su literalidad, sólo se encuentra en Jubileos antes que en Apocalipsis. 2) La privación de poder que durante ese tiempo sufre el demonio (cf. Ap 20, 1-3.7). 3) La exaltación de los fieles a Dios –o a Cristo- frente a sus enemigos (cf. Ap 20, 4-6)" ibid., 43.

[196] Los últimos libros *De civitate Dei* vendrían a corresponderse con las profecías de los textos apocalípticos, después de haber culminado una extensa revisión de la Historia hasta la vida de Cristo en los libros anteriores (libs. XI-XVIII), haciendo uso del Primer Testamento para narrar los hechos de la Ciudad de Dios; y de Varrón, principalmente, para rehacer en paralelo los hechos de la Ciudad terrena. Los tres primeros siglos de la Iglesia describen la memoria actual de sus contemporáneos, pero el resto del tratado agustiniano (libs. XIX-XXII) se dedica a interpretar la tradición judeocristiana sobre la escatología: el apocalipsis, el fin del mundo (el fin de las "dos ciudades", terrena = Roma, y celestial = la Iglesia), las "dos resurrecciones" (la segunda, para el juicio final y la condenación; la primera, para la gloria eterna), el *quiliasmo* (el reino de los mil años).

"Los que por las palabras de este libro [Ap 20] sospecharon que la primera resurrección ha de ser corporal, se han movido a pensar así entre varias causas, particularmente por el número de los mil años, como si debiera haber en los santos como un sabatismo y descanso de tanto tiempo, es a saber, una vacación santa después de haber pasado los trabajos y calamidades de seis mil años desde que fue criado el hombre, desterrado de la feliz posesión del Paraíso y echado por el mérito de aquella enorme culpa en las miserias y penalidades de esta mortalidad.

De forma que porque dice la Escritura «que un día para con el Señor es como mil años, y mil años como un día», habiéndose cumplido seis mil años como seis días, se hubiera de seguir el séptimo día como de sábado y descanso en los mil años últimos, es a saber, resucitando los santos a celebrar y disfrutar de este sábado. Esta opinión fuera tolerable si entendieran que en aquel sábado habían de tener algunos regalos y deleites espirituales con la presencia del Señor, porque hubo tiempo en que también yo fui de esta opinión. Pero como dicen que los que entonces resucitaren han de entretenerse en excesivos banquetes carnales en que habrá tanta abundancia de manjares y bebidas que no sólo no guardan moderación alguna, sino que exceden los límites de la misma incredulidad, por ningún motivo puede creer esto ninguno sino los carnales.

escatológica acerca del retorno de Jesús (la *parusía*), el rescate de la muchedumbre (Mc 13, 24-27 ss.) y el juicio final (Mt 25) en un reportaje de la venganza (judeocristiana: el juicio de condenación según *Ap Pedro* 20-33, *Ap Baruc* 13 y 16; que no se detiene ni ante la repetida plegaria del justo: *IV Esdras*) o en una ambición ansiosa de dominio. La instauración del "reino de los mil años" no tendría como agente al Hijo del hombre, sino las mismas potencias celestiales (ángeles vs. Satán) que protagonizaban la literatura apocalíptica *de resistencia* judía frente a la helenización forzosa, desde los ss. III-II a. C. (libro de Daniel, ciclo de Henoc).

El modo en que se concretasen tales figuras sólo podía ser un remedo de la *guerra total*, aunque quienes esperan el triunfo de los justos se coloquen en la situación de testigos no violentos, cuya única misión es resistir pasivamente hasta el final. La diferencia entre:

Los que son espirituales, a los que dan crédito a tales ficciones, los llaman en griego Quiliastas, que interpretado a la letra significa Milenarios. Y porque ser asunto difuso y prolijo detenernos e refutarles, tomando cada cosa de por sí, será más conducente que declaremos ya cómo debe entenderse este pasa de la Escritura. El mismo Jesucristo, Señor nuestro dice: «Ninguno puede entrar en casa del fuerte y saquearle su hacienda, sino atando primeramente al fuerte; queriendo entender por el fuerte al demonio, porque éste es el que pudo tener cautivó al linaje humano; y la hacienda que le había de saquear Cristo, son los que habían de ser sus fieles a los cuales poseía él presos con diferentes pecados e impiedades.

Para maniatar y amarrar a este fuerte, vio Apóstol en el Apocalipsis a un ángel que bajaba del Cielo, que tenía la IIave del abismo y una grande cadena en su mano, y prendió, dice, al dragón, aquella serpiente antigua que se llama Diablo y Satanás, y le ató por mil años, esto es, reprimió y refrenó poder que usurpaba a éste para engañar y poseer a los que había de pon Cristo en libertad. Los mil años, por lo que yo alcanzo pueden entenderse de dos maneras: [1] porque este negocio se va haciendo los últimos mil años, esto es, en el sexto millar de años, como en el sexto día, cuyos últimos espacios van corriendo ahora, después del cual se ha de seguir consiguientemente el sábado que carece de ocaso [… y 2] la quietud y descanso de los santos, que no tiene fin; de manera que a la final y última parte de ese millar, como a una última parte del día, la cual durará hasta el fin del siglo, la llama mil años por aquel modo particular de hablar, cuando por todo se nos significa la parte, o puso mil años por todos los años de es siglo, para notar con número perfecto la misma plenitud de tiempo" *De civitate Dei*, XX (Sobre el juicio final), 7, trad. de FRANCISCO MONTES DE OCA, disponible en www.librosclasicos.org. El comentario del pasaje citado (Ap 20) continúa durante los siguientes dos caps. (XX, 8 y 9). En resumen, el quiliasmo queda referido a la vida de la Iglesia desde la primera venida de Cristo hasta el juicio final. Pero no como un escenario de guerra apocalíptica, sino de acuerdo con los valores del evangelio: "Así que también la Ciudad celestial en esta su peregrinación usa de la paz terrena, y en cuanto puede, salva la piedad y religión, guarda y desea la trabazón y uniformidad de las voluntades humanas en las cosas que pertenecen a la naturaleza mortal de los hombres, refiriendo y enderezando esta paz terrena a la paz celestial. La cual de tal forma es verdaderamente paz, que sola ella debe llamarse paz de la criatura racional, es a saber, una bien ordenada y concorde sociedad que sólo aspira a gozar de Dios y unos de otros en Dios. Cuando llegáremos a la posesión de esta felicidad, nuestra vida no será ya mortal, sino colmada y muy ciertamente vital; ni el cuerpo será animal, el cual, mientras es corruptible, agrava y oprime al alma, sino espiritual, sin necesidad alguna y del todo sujeto a la voluntad. Esta paz, entretanto que anda peregrinando, la tiene por la fe, y con esta fe juntamente vive cuando refiere todas las buenas obras que hace para con Dios o para con el prójimo, a fin de conseguir aquella paz, porque la vida de la ciudad, efectivamente, no es solitaria, sino social y política" XX, 17. En ese y otros pasajes se funda LUIS VIVES durante su comentario a *De civitate Dei* para propugnar la *pax Christi* entre las naciones de su tiempo.

- los apocalipsis que anuncian un combate entre justos e impíos (*Apocalipsis de los animales*, en el *Libro de las visiones/sueños*, 1Hen 83-90[197]; *Apocalipsis de las (diez) semanas*: *Libro de enseñanzas y castigos*, 1Hen 93, 3-13; 91, 12-17[198]), al menos desde la época de la revolución macabea;
- y aquellos que contemplan en visión el poder de los ángeles (Dn 10, 1 – 12, 13; *Asunción de Moisés*; Apocalipsis de Juan) o el poder de Dios (*IV Esdras*) en su favor, no se distingue por los efectos (la aniquilación de los impíos), sino por la actitud de los mártires confiados en la resurrección y el juicio final [199].

Un análisis desconsiderado podría incluso identificar sus objetivos, aunque las visiones de IV Esdras (y parcialmente de Baruc) demuestran una solidaridad con la *masa damnata* hasta entonces desconocida; por lo cual superan el esquema dualista y reductor del apocalipsis juánico, a pesar de su imaginería sublime[200]. Todavía más grave es que ese raudal inventivo no permitiera un análisis de la realidad histórica para identificar las causas autóctonas del genocidio provocado por dos guerras sucesivas contra el imperio, así como los medios para responder a la política represiva del imperio romano contra los asambleas cristianas, que comenzó por otro genocidio anterior, en la Roma de Nerón, y se reprodujo en el oriente del imperio durante el gobierno del emperador Domiciano (ca. 90 d. C.). La

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[197] FEDERICO CORRIENTE, ANTONIO PIÑERO (eds.), *Libro 1 de Henoc*, en A. DÍEZ MACHO et al. (eds.), *Apócrifos del AT*, IV. *Ciclo de Henoc*, Madrid, Cristiandad, 1984, 109-123.
[198] ibid., 125-127.
[199] Vid. ADELA YARBRO COLLINS, "The Political Perspective of the Revelation to John", en id, *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*, Leiden, Brill, 2000, 198-217. "Both types of non-violent resistance which we have examined expect an eschatological battle in which the Lord or his angelic representatives will defeat the adversaries of the elect. In one type of non-violent resistance (Daniel), the elect have no role in the battle and can do anything to hasten its day. In the synergistic type (*Assumption of Moses*), the elect take no violent action, but they can take the initiative to bring on the Day of Wrath by sacrificing their lives and thus arousing the action od the deity to avenge them" ibid., 204.
Ambas formas, la revolución contra el poder impío y la guerra escatológica entre un ejército de ángeles y otro de demonios, entre los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas, se combinan en el imaginario de la comunidad de Qumrán (el Rollo de la Guerra, los pesharim, etc.); y, posteriormente, en el imaginario medieval de la Cristiandad.
[200] No es mi intención rechazar como si fuera espúreo el Apocalipsis de Juan, sino más bien llamar a la prudencia hermenéutica, para que podamos interpretar sus formas sin convertirlo en un arma de la violencia sagrada o del dominio sin fin, vid. XABIER PIKAZA (ed.), *Apocalipsis*, Estella, Verbo Divino, 1999. "Tomada aisladamente esta visión (Ap 4: el trono) pudiera hallarse en otros libros judíos: no tiene nada exclusivamente cristiano. Es más, incluso un pagano monoteísta, como aquellos que empiezan escuchando a Pablo en Atenas (Hch 17), podría aceptarla. El mismo emperador se podría sentir representado en ese Trono, rodeado por los delegados de la comunidad (Ancianos) y los poderes del cosmos (Vivientes).
Ésta es una visión ecuménica, cercana, por ejemplo, a la Bhagavad Gita XI, y sólo se vuelve cristiana a través del Cordero (cf. Ap 5) y del despliegue posterior del texto: de esa forma, el Dios que es aquí poder supremo se vinculará con el crucificado (cf. 11, 8) y los degollados de la historia" ibid. 78.

resistencia podía ser activa, de acuerdo con los evangelios, pero en tal caso tendría que consistir en un aprendizaje sobre los medios que pueden conducir al buen fin.

Si los medios para llegar a ese fin son confiados al lado siniestro del Misterio, a través de una proyección fantástica, entonces cabe asegurar con certeza que el fin nunca se realizará. No obstante, la utopía del reino milenario se nutre de una escatología *terrena*, cuyas imágenes proceden de la profecía exílica o del temprano postexilio (Deutero y Trito Isaías)[201]. Justino en el *Diálogo con Trifón* e Ireneo en su *Refutación* se apoyaron en la esperanza milenarista para soportar la tentación doctrinal del gnosticismo, como resultado de otra acción evasiva: el odio al cuerpo y al mundo imperfecto, la separación de una casta de "espirituales" que denigran las necesidades humanas y la humanidad necesitada como "carnales". La mayor parte de la patrística en el s. IV, con excepciones como Basilio, demuestra haber encajado esa influencia de raíces gnósticas, a través del impacto provocado por el monacato y el eremitismo en el desierto.

La dualización creciente de la esperanza, finalmente canonizada, no ha permitido que la imagen del reino milenario pudiera generalizarse. En gran medida, la transición del bajo imperio al medievo se representa simbólicamente a través del protagonismo desmesurado que alcanza el libro del Apocalipsis[202], en desmedro de los evangelios. Es comentado por el Beato de Liébana a principios del s. VIII (*Commentarium in Apocalypsin*, 776-786), en un contexto polémico dentro de la Iglesia visigótica, convertida en mozárabe dentro de una Hispania recién ocupada por un pequeño ejército bereber[203]. El recurso a la guerra contra los invasores se justifica en la violencia prescrita por el Apocalipsis, en el mito de Santiago caudillo de las tropas cristianas (cuya estancia en España había sido desmentida incluso

[201] De ella hablaremos separadamente en la Segunda Parte: "Ascetismo imperial y milenarismo".

[202] Vid. p.ej. un códice inglés del s. XIII, conservado en Portugal, *Apocalipsis Gulbenkian*, ed. facsímil, M. Moleiro, Barcelona, 2002, así como otras cuatro ediciones facsímiles en la misma editorial, cada una de ellas iluminaciones sobre el comentario del Beato de Liébana al Apocalipsis ("Beatos" de Cardeña, Girona, Fernando I y Silos). El Beato de Fernando I fue editado por UMBERTO ECO en 1972.

[203] Vid. FERNANDO GALTIER MARTÍ (coord), *El* beato *del abad Banzo del monasterio de San Andrés de Fanlo, un* Apocalipsis *aragonés recuperado. Facsímil y estudios*, Zaragoza, Caja Inmaculada, 2005; CARLOS LALIENA CORBERA, "Encrucijadas ideológicas. Conquista feudal, cruzada y reforma de la Iglesia en el siglo XI hispánico", en *La reforma gregoriana y su proyección en la cristiandad occidental. Siglos XI-XII*, XXXII Semana de Estudios Medievales de Estella, 2006, 289-333; MIREILLE MENTRÉ, *Illuminated Manuscripts of Medieval Spain*, London, Thames and Hudson, 1996; MARIA JOÃO MELO, MARIA ADELAIDE MIRANDA (coords.), *À descoberta da Iluminura Medieval com o Apocalipse do Lorvão e o Livro das Aves*, 2006, http://www.dcr.fct.unl.pt/upload/department/Cadernos%20em%20Anexo.pdf

por san Isidoro) y el supuesto de una herejía en la Iglesia de Toledo: el adopcionismo[204]. Además de las soberbias iluminaciones mozárabes al Beato, el apocalipsis impregna la imaginería románica, en las portadas de los templos, en los claustros de los monasterios, en los frescos del juicio final (muro de los pies), bajo la figura del Pantocrátor (ábside). La muchedumbre es aterrorizada por ser presunta víctima, en un círculo recursivo, mientras que el poder feudal es exaltado en su manifestación puramente dominadora y destructora, como un mensajero de la ira divina, al servicio del "buen fin".

Desde entonces y a lo largo de la edad media, las diversas formas de monacato se han identificado con esa minoría de justos a quienes estaba reservado el reino de los mil años, especialmente cuando el poder de algunas órdenes (Cluny, el Císter) llegó a disputar el control de Europa a reyes y emperadores, gracias a su influjo sobre la organización de la teocracia pontificia. El rezo litúrgico y los comentarios al Apocalipsis joánico celebran el reino de Dios en su espacio sagrado, frente al mundo impío: los musulmanes a las puertas de Europa, la masa de campesinos en un estatus inferior, inestable e impuro. La ilusión sanguinaria de las Cruzadas, a través de las cuales se canalizaba, hacia una muerte segura, el excedente de población que pudiera poner en peligro el orden feudal[205], fue un símbolo preferido por los artífices de tal cosmos, al que le faltaba la guinda de representar su majestad en Jerusalén. No es que en la tradición judeocristiana faltasen orientaciones para promover una reforma profunda del régimen feudal. Es que el mito del combate apocalíptico, de raíces persas, seguía siendo funcional para los asentados en un orden que se presumía profetizado, sagrado, estable.

Pero esas estrategias también produjeron su contrario, en una dialéctica ideológica de rivalidades violentas. Cuando más insoportable se hacía la presunción de que la estructura de una Iglesia feudal pudiera representar el reino divino en la tierra, *otros* milenaristas acudieron a la figura del mesías cesaro-papista Federico II. Los movimientos campesinos locales que pretendían liberarse de su *dominus* particular se ampararon en la misma

[204] La cristología del *homo assumptus* para explicar la Encarnación, que subraya la debilidad resistente y la pasión del Redentor bajo un poder extranjero, lo que en nuestro tiempo (tampoco en el suyo, después del concilio de Calcedonia) no era forzosamente herético.

[205] No se trata sólo de los miles de nobles sin herencia por el sistema del mayorazgo. Hay que considerar también las operaciones propagandísticas de predicadores que alentaron "la cruzada de los niños", "la cruzada de los pobres", para llegar antes al cielo.

profecía [206]. Durante esos periodos se cultivan las utopías, además de la profecía apocaliptíca, acerca de cómo sería el reino de los mil años [207], en beligerancia con quienes lo daban ya por establecido con el refrendo de las cruzadas. Entre ellas cabe destacar, por su prolongada herencia, la utopía de Joaquín de Fiore [208]; y, por su referencia directa a la Nueva Jerusalén, la revolución anabaptista en la ciudad de Münster, que comenzó por la expulsión violenta de los católicos, después de confiscarles sus bienes, y concluyó en su arrasamiento por un ejército común de católicos y protestantes.

En la mayoría de las culturas, el *cronotopo* de la aventura en dirección a una *terra incognita* (el viaje al trasmundo), junto con el *descubrimiento* de una sociedad perfecta, donde la recta justicia es aparentemente compatible con una sinuosa crueldad contra los enemigos (la perfecta sociedad celeste, junto con los abismos reservados a los impíos), sirvieron de acicate para alentar proyectos colectivos que hoy catalogamos bajo ese rubro difuso de *milenarismos*. Un producto genial de tal imaginario sería la *Divina Comedia*, por cuanto fue capaz de recrear la cosmología jerárquica de su época con una enorme diversidad de rasgos humanos y con un valor estético comparable a las catedrales góticas.

Finalmente, quienes investigan los procesos revolucionarios a la búsqueda de constantes históricas, en la línea de Norman Cohn [209] y Bryan Wilson [210], han tomado

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[206] Vid. NORMAN COHN, En pos del milenio: Milenaristas revolucionarios y anarquistas místicos de la Edad Media, Madrid, Alianza, 1981 (1957, 1970).

[207] Vid. XABIER PIKAZA, "Milenarismos cristianos", en ARMANDO J. BRAVO (ed.), *Apocalipsis, fin de la historia o utopía cristiana?*, Memorias del V Simposio Internacional, México, Universidad Iberoamericana, 1999, 169-196, trata de los diversos movimientos de tipo milenarista (vid. NORMAN COHN, infra) que se han sucedido en la Historia de la Iglesia. Los primeros, bajo el signo del (descenso del) Paráclito, que coinciden en situarse como profetas escatológicos: montanismo, maniquieísmo, Mahoma. Después, bajo el doble signo del Espíritu y el reino de los mil años: Joaquín de Fiore y los *fraticelli*, flagelantes, revueltas campesinas, Thomas Müntzer, la revolución anabaptista. Con más detalle, NORMAN COHN, *En pos del milenio*, cit.

[208] HENRI DE LUBAC centra su investigación en la estela del joaquinismo, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, 1. *De Joaquín a Schelling*, 2. *De Saint-Simon a nuestros días*, Madrid, Encuentro, 1989 (1979).

[209] ZOROASTRO "constituye el ejemplo más antiguo que se conoce de cierta clase de profeta, que suele recibir el nombre de 'milenario', y, al parecer, las experiencias que determinaron el contenido de su doctrina también fueron bastante típicas. Los profetas que prometen una transformación total de la existencia, un perfeccionamiento absoluto del mundo, encuentran con frecuencia inspiración en el espectáculo del sufrimiento, pero de un sufrimiento muy concreto, el que engendra la destrucción de un antiguo modo de vida con certidumbres y garantías conocidas" NORMAN COHN, *El cosmos, el caos y el mundo venidero*, 112, quien se refiere en esta cita a su propio libro *En pos del milenio*.

[210] Vid. la investigación del sociólogo de la religión BRYAN R. WILSON, especializado en el estudio de las organizaciones religiosas (*sect, cult*), *Magic and the Millennium: A Sociological Study of Religious Movements of Protesi among Tribal and Third-World Peoples*, Nueva York, Harper & Row, 1973, que interpreta bajo la etiqueta de milenaristas a los cultos cargo en Oceanía o al movimiento rastafari en Jamaica. Este investigador ha influido a su vez en los estudios sobre el contexto sociohistórico de los evangelios a

como tipo esa serie de ideologías que se basaron en el cumplimiento de la profecía apocalíptica sobre el fin de los tiempos –como hemos visto, después de un periodo idílico de mil años-, para adelantar el final o su intermedio a través de la violencia. En distintos momentos y contextos, el imaginario idealista de las élites se ha confrontado con una esperanza poco realista, que sólo catalogamos de popular por su medio de difusión, no por su ámbito de creación: un grupo de aspirantes al poder. En realidad, las visiones apocalípticas del cielo, los mundos intermedios, la tierra y el infierno, dentro de un universo rigurosamente jerarquizado, tienen una atribución compleja y refractaria, que será analizada al tratar sobre el chamanismo. No basta para explicarlas el sustrato del temor humano a la muerte[211].

---

cargo de JOHN-DOMINIQUE CROSSAN, *Jesús: Vida de un campesino judío*, Barcelona, Crítica, 1995 (1991), posteriormente revisada.

[211] Un buen ensayo de FRANK KERMODE se plantea como "objetivo principal la tarea crítica de hallar sentido a algunas de las formas radicales de hallarle sentido al mundo. El apocalipsis y los temas afines muestran una extraordinaria longevidad. Esto es lo primero que puede decirse acerca de ellos; en segundo lugar, cabe señalar que dichos temas cambian. El Apocalipsis de san Juan adquiere las características del apocalipsis sibilino y desarrolla otras ficciones subsidiarias que con el correr del tiempo cambian las leyes que asignamos a la naturaleza y, concretamente, al tiempo. Los hombres de toda clase actúan, y también reflexionan, como si esta distribución dictada al parecer por el azar de las opiniones y predicciones fuera cierta. Cuando resulta que no puede serlo, actúan como si fuese cierta en otros sentidos [enumera a Virgilio, *The Faerie Queen*, *La tierra baldía*, los personajes que han pretendido hacerse cargo de las etiquetas profetizadas: Isabel de Inglaterra, Hitler…] Los tipos apocalípticos –imperio, decadencia y renovación, progreso y catástrofe- se nutren de la historia y son la base de nuestras maneras de hallar sentido al mundo, desde el punto que ocupamos, el mismo medio" *El sentido de un final: Estudios sobre la teoría de la ficción*, Barcelona, Gedisa, 1983 (1966-67), 36-37. La apocalíptica es un modelo de mundo que se reproduce en situaciones de crisis, con la pretensión de proyectar "consonancia en la disonancia", como todas las ficciones, dice el autor (ibid. 62ss.). No obstante, la idea de que el apocalipticismo sea una respuesta cultural a la ansiedad ante la muerte me parece demasiado general; es más apropiado atribuir tal sentido al género trágico en cualquier cultura, como también hace KERMODE. La causa probablemente estribe en el deslizamiento del ensayo desde la crítica hacia el nihilismo, bajo el supuesto de que "la creencia final debe encontrarse en una ficción" (ibid. 43), para lo cual se refiere a HANS VAIHINGER y a NIETZSCHE, cf. *La voluntad de ilusión en Nietzsche* y *Verdad y mentira en un sentido extramoral*, respectivamente, Madrid, Tecnos, 1990. En un mundo eterno (¿), la tragedia de Shakespeare representa "finales falsos, periodos humanos". "Son investigaciones sobre la muerte en una época demasiado tardía para el apocalipsis, demasiado crítica para la profecía, una edad con mayor conciencia de que sus ficciones son ellas mismas modelos del diseño del hombre sobre el mundo" ibid. 91. KERMODE parece imitar de modo casi inconsciente el estilo retórico de los apocalipsis, para anunciar que "todo es mentira" (cf. infra en esta tesis), aunque debamos agarrarnos a la forma sin mitificarla, para no hundirnos en el caos. De hecho, lo que termina por hacer KERMODE es mitificar el caos, a diferencia del existencialismo creyente o ateo, que llama al compromiso de afirmar un proyecto de vida frente a la muerte.

β) Visiones y sueños de poder

Las visiones son apropiadas a los diversos géneros apocalípticos, aunque sean indispensables para la construcción de los Apocalipsis propiamente dichos, puesto que sirven de cauce para que actúe el narrador, a manera de médium entre el contexto de la vida cotidiana, el mismo de su audiencia, en medio de una crisis histórica, y el trasmundo (mundo celestial, mundo intermedio), acerca del cual proporciona un reportaje en forma de viaje fantástico, para confirmar las profecías antiguas y añadir otras adaptadas al contexto más inmediato. Como veremos, ese cauce procede de un marco ritual donde las visiones se producen en vivo y en directo: los ritos chamánicos.

A pesar de una terminología oscilante (p.ej. el Libro de las visiones/sueños en el ciclo de Henoc), los sueños y las visiones no se confunden. Para empezar, un sueño carece del espacio público donde pueda ser recibido por una audiencia. Por lo general, los sueños premonitorios atañen al individuo a quien van dirigidos, junto con las interpretaciones que puedan proponerse. Pero hay sueños significativos que sus portadores consideran válidos para interpretar la situación histórica en la que participan, junto con su familia, su comunidad o su pueblo. Los *sueños de poder* han constituido un subgénero en la literatura universal, en tanto servían para ilustrar las biografías de los héroes y de quienes imitaban los relatos heroicos. Los sueños de Alejandro Magno o de César, el *Sueño de Escipión*, los sueños con que Constantino justifica sus estrategias para conquistar el imperio, tanto en el plano religioso como en el militar, se alimentan de un imaginario narrativo en que los modelos de la subjetividad eran guiados por las divinidades al éxito de sus deseos o, por el contrario, al fracaso: los sueños de Gilgamesh, Aquiles y Odiseo, de los héroes trágicos, de Jacob y de José.

Aunque haya sido poco apreciado por la psicología profunda, el estudio de la *libido dominandi* [212] pone de manifiesto una tendencia común de los sueños de poder con las

[212] Vid. el modo en que concibe esa afección AGUSTÍN DE HIPONA para interpretar los móviles con que se ha construido el imperio romano (la "ciudad terrena") en *De civitate Dei*. A su vez, la teología de la historia de AGUSTÍN se nutre en la interpretación apocalíptica de la historia, de raíz judeocristiana y maniquea, originariamente persa. Pablo y Juan la adaptaron antes que él en sus teologías respectivas para comprender el acontecimiento del Evangelio: el anuncio del Reino de Dios en la persona del Crucificado por los poderosos

de este mundo. “Porque estimo que los sufrimientos del tiempo presente no son comparables a la gloria que se ha de manifestar en nosotros. Pues la ansiosa espera de la creación desea vivamente la revelación de los hijos de Dios. La creación, en efecto, fue sometida a la *falta de propósito* (o sinsentido, *mataiotés*) no espontáneamente, sino por *el dominante* (τὸν ὑποτάξαντα), en la esperanza (ἐφ’ ἐλπίδι) de ser liberada de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto […]” Rm 8, 18-22. Juan reduce la historia a una lucha con el “príncipe de este mundo” (ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου Jn 12, 31; 14, 30), lo cual ha dado pie a una mitología dialéctica.

Pero AGUSTÍN hace un análisis más profundo gracias a su estudio de los historiadores de Roma: las motivaciones que subyacen a la construcción del imperio. Aunque no llegue a completar una antropología política, al menos señala el vínculo entre la mitificación que sostiene los dioses romanos y las estructuras del imperio. En realidad, VARRÓN había hecho explícita esa relación genética, como vimos en su momento:

“An respondent, quod nisi assiduis sibique continuo succedentibus bellis Romanum imperium tam longe lateque non posset augeri et tam grandi gloria diffamari? Idonea uero causa! Vt magnum esset imperium, cur esse deberet inquietum? Nonne in corporibus hominum satius est modicam staturam cum sanitate habere quam ad molem aliquam giganteam perpetuis adflictionibus peruenire, nec cum perueneris requiescere, sed quanto grandioribus membris, tanto maioribus agitari malis? Quid autem mali esset, ac non potius plurimum boni, si ea tempora perdurarent, quae perstrinxit Sallustius, ubi ait: ‘Igitur initio reges (nam in terris nomen imperii id primum fuit) diuersi pars ingenium, alii corpus exercebant; etiamtum uita hominum sine cupiditate agitabatur, sua cuique satis placebant’. An ut tam multum augeretur imperium, debuit fieri quod Vergilius dedestatur, dicens: ‘Deterior donec paulatim ac decolor aetas’ Et belli rabies et amor successit habendi?

Quizá respondan que el Imperio romano no podía extenderse tanto por todo el mundo su dominio y ganar gloria y fama tan grande, si no es con las guerras continuas, que se sucedían sin interrupción las unas a las otras. ¡Menuda razón! ¿Cómo que para dilatarse el Imperio había de estar en guerra? Pregunto: en los cuerpos humanos, ¿no es más conveniente tener una pequeña estatura con salud, que llegar a una grandeza gigantesca con perpetuas aflicciones, y cuando hayáis llegado, no descansar, sino vivir con mayores males cuando son mayores los miembros? ¿Y qué mal hubiera sido, o qué bien no hubiera sucedido, si duraran aquellos tiempos que notó Salustio, cuando dice: ‘Al principio los reyes (porque en el mundo éste fue el primer nombre que tuvo el mando y el imperio) fueron diferentes: unos ejercitaban el ingenio, otros el cuerpo, los hombres pasaban su vida sin codicia, y cada uno estaba sobradamente con lo suyo?’. ¿Acaso para que creciera tanto el Imperio, fue necesario eso que aborrece Virgilio, diciendo ‘que enseguida vino la edad peor y achacosa, y sucesivamente la rabia de la guerra y la ansia de poseer?’” *De civitate Dei* III, 10.

“Fecerunt itaque ciuitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem uero amor Dei usque ad contemptum sui. Denique illa in se ipsa, haec in Domino gloriatur. Illa enim quaerit ab hominibus gloriam; huic autem Deus conscientiae testis maxima est gloria. Illa in gloria sua exaltat caput suum; haec dicit Deo suo: Gloria mea et exaltans caput meum. Illi in principibus eius uel in eis quas subiugat nationibus dominandi libido dominatur; in hac seruiunt inuicem in caritate […].

Así que dos amores fundaron dos ciudades; la terrena, el amor propio, hasta llegar a menospreciar a Dios, y la celestial, el amor a Dios, hasta llegar al desprecio de sí propio. La primera puso su gloria en sí misma, y la segunda, en el Señor; porque la una busca el honor y gloria de los hombres, y la otra, estima por suma gloria a Dios, testigo de su conciencia; aquélla, estribando en su vanagloria, ensalza su cabeza, y ésta dice a su Dios: “Tú eres mi gloria y el que ensalzas mi cabeza”; aquélla reina en sus príncipes o en las naciones a quienes sujetó la ambición de reinar; en ésta unos a otros se sirven con caridad […]” *De civitate Dei* XIV, 28, texto latino tomado de http://www.thelatinlibrary.com/augustine/civ14.shtml.

No es difícil reconocer que la fórmula de AGUSTÍN está en el origen de la teoría de NIETZSCHE sobre la *voluntad de poder* (*der Wille zur Macht*). Así lo explica HENRI LEFEBVRE, *Hegel, Marx, Nietzsche*, México, Siglo XXI, 2001, 31; aunque supone que la mediación entre ambos fue la lectura nietzscheana de JANSENIO. En cualquier caso, la genealogía de la moral sitúa la voluntad de poder en un trono absoluto, con la intención de explicar *toda construcción humana* (NIETZSCHE, *La genealogía de la moral: Un escrito polémico*, Madrid, Alianza, 1981, 1887). Apenas se interesa por otras formas de un deseo metafísico mal orientado a que se refería AGUSTÍN: la posesión como acaparamiento, el saber sin conciencia moral, etc. Considera imposible o una entelequia el *amor a Dios*, excepto como autolatría o sumisión de los débiles al superhombre. Únicamente el *Übermensch* tiene el valor de conocerse a sí mismo para dominar el mundo,

utopías y con la apocalíptica: la imaginación del triunfo individual reviste de una inquietante irrealidad incluso las más justas esperanzas y los deseos universales de la humanidad. La justificación de la violencia y la supremacía de unos grupos sociales sobre otros se apoya tanto en el *derecho de guerra* como en una líbido autocentrada, incapaz de reconocer las necesidades comunes. La repetición del ciclo imperialista, la parálisis del totalitarismo o la resistencia de las formas inhumanas de economía a los cambios pacíficos y graduales han conducido reiteradamente a la justificación de la *libido dominandi* por medio de la *voluntad de ilusión* o de ficción, en dialéctica con otros sujetos. Ejemplos de tal agonía (con mayor patetismo que don Quijote)[213], los tenemos en el Edipo de Sófocles, el Segismundo de Calderón, el Hamlet de Shakespeare, o, en su versión bipolar hasta el extremo, el Nietzsche de Nietzsche (*Ecce Homo*)[214].

---

según NIETZSCHE. Así pues la "muerte de Dios" escenificada como un asesinato conduce a la re-sacralización de la *libido dominandi* en el demiurgo que trata toda la vida y a todos los vivos como materia bruta de su creación. La neo-mitología que NIETZSCHE segrega como un portavoz del nuevo sistema se hace patente en la economía capitalista (incluiso el "capitalismo de Estado" soviético o chino) y en su teoría económica: la *destrucción creativa*. Un reciente ensayo de RAFAEL SÁNCHEZ FERLOSIO, *God & Guns: Apuntes de polemología*, Barcelona, Destino, 2008, utiliza ambos conceptos (*libido dominandi*, *Willt zur Macht*) con una intención crítica: desenmascarar la justificación de la violencia sagrada. Aunque sólo he podido consultarlo al terminar la redacción de la tesis, es patente la coincidencia en muchos de sus argumentos, aunque desde una perspectiva distinta.

También ha sido clave para nuestro análisis el uso que hace PIERRE BOURDIEU del concepto agustiniano para describir la ambición incorporada por los varones como un *habitus*: el dominio sobre las mujeres y la rivalidad con otros hombres. "Si bien las mujeres, sometidas a un trabajo de socialización que tiende a disminuirlas y negarlas, hacen el aprendizaje de las virtudes negativas de la abnegación, la resignación y el silencio, los hombres son también prisioneros e, irónicamente, víctimas de la representación dominante, por más que sea conforme a sus intereses: cuando logra instituirse completamente en la objetividad de las estructuras sociales y en la subjetividad de las estructuras mentales que organizan las percepciones, los pensamientos y las acciones de todo el grupo, el sistema mítico-ritual funciona como una representación autorrealizadora y no puede encontrar en él mismo, ni fuera de él, el menor desmentido. La exaltación arrebatada de los valores masculinos tiene su contrapartida tenebrosa en las angustias que suscita la feminidad y que son el origen del trato sospechoso que se da a las mujeres, en razón incluso del peligro que ellas hacen correr al pundonor masculino" BOURDIEU, "La ilusión y la génesis social de la *libido dominandi*", en id., "La dominación masculina", *La Ventana*, 3 (1996), 7-95, disponible en http://mazinger.sisib.uchile.cl/repositorio/pa/ciencias_fisicas_y_matematicas/b20027181431ladominacionmasculina.pdf.

[213] Vid. acerca de la "voluntad de aventura" que ORTEGA describe en el personaje de don Quijote, *Meditaciones del Quijote*, 98.

[214] "En un estado natural de las cosas el individuo, en la medida que se quiere mantener frente a los demás individuos, utiliza el intelecto y la mayor parte de las veces solamente para fingir, pero, puesto que el hombre, tanto por necesidad como por hastío, desea existir en sociedad y gregariamente, precisa de un tratado de paz y, de acuerdo con éste, procura que, al menos, desaparezca de su mundo el más grande *bellum omnium contra omnes* […] Las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado lo que son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora consideradas como monedas, sino como metal" NIETZSCHE, *Verdad y mentira en un sentido extramoral*

Después de este panorama, cabe una reflexión que discierna lo más perdurable de la imaginación apocalíptica. El fortalecimiento de la conciencia moral no consiste en representar por cauces fantásticos el premio a las obsesiones inconfesables, contra el enemigo interno o externo, sino en que los deseos reprimidos y proyectados en sueños, ensoñaciones o *utopías* puedan ser expresados a través de un diálogo abierto, para que la realidad se alimente de las capacidades personales, en estado aún germinal; y la *libido dominandi* pueda ser corregida por la crítica. La imaginación prepara el camino para una nueva cultura donde cada vez sea más sensible la justicia. Las utopías han contribuido decisivamente a tal proceso, pero no siempre demostraron aquella capacidad para la burla de uno mismo que tenían gracias a la experiencia de Aristófanes, Tomás Moro o Cervantes. Muchas veces han sido interpretadas con excesiva parcialidad, como es el caso de las imágenes sobre el reino de Dios.

d. La crítica de la duración social: parábolas subversivas

A pesar de todo lo dicho, es defendible un cierto parentesco entre el mundo narrado por los evangelios y el imaginario construido por el género de las utopías: el reino de Dios ha comenzado en algun rincón de la tierra [215]. Tal semejanza no consiste en la mera fantasía de un mundo imposible: un no-lugar, de lo que hacían burla pensadores afines a la Ilustración durante los siglos recientes, con la intención de enjuiciar libremente los absurdos de su entorno histórico, por medio de la comparación y de la parodia [216], en continuidad con la intención humorística de Tomás Moro: los viajes fantásticos de Jonathan Swift; los *Micromegas* de Voltaire; que a su vez inspiraron el *Erewhon* de Samuel Butler o el *Principito* de Saint-Exuspery, respectivamente. En realidad, tales

(1873), en F. NIETZSCHE, H. VAIHINGER, *Sobre verdad y mentira*, Madrid, Tecnos, 1990, 17-38 (20.25); HANS VAIHINGER, *La voluntad de ilusión en Nietzsche*, en ibid., 43-90

[215] Cf. un estudio del programa del Jesús histórico en el marco de la utopía por MARY ANN BEAVES, *Jesus and Utopia: Looking for the Kingdom of God in the Roman World*, Minneapolis, Fortress, 2006.

[216] Así se hace notar también en el caso de una utopía española, *Sinapia*, encontrada por el investigador STELIO CRO en la biblioteca del ilustrado CONDE DE CAMPOMANES, que concluye diciendo: "Así en el sitio como en todo lo demás, es esta península perfectísimo antípoda de nuestra Hispania", MIGUEL AVILÉS (ed.), *Sinapia: Una utopía del Siglo de las Luces*, Madrid, Editora Nacional, 1976, 134.

ejemplos preludian las grandes obras del género de la ciencia-ficción [217], las cuales no se dedican a inventar el futuro, tanto como a criticar el presente y a prevenir las consecuencias de los males estructurales.

La fantasía utópica, por un lado, y las novelas de H. G. Wells, Philip K. Dick o Stanislaw Lem, por otro, tienen el mismo efecto perlocutivo que el *realismo maravilloso* donde se representan en clave grotesca las formas reales de injusticia, con ayuda de imágenes tomadas de la cultura cómica popular[218]. Se dirigen a romper la inercia de los hábitos reproducidos que pretenden extenderse en el tiempo y el espacio, como si fueran irreductibles: la duración social.

Las parábolas de Jesús [219] introducen la parodia popular y el extrañamiento grotesco con la intención de poner en contraste dialógico las voces sociales inauditas con el imaginario fabricado por los códigos de pureza o por la representación simbólica de la honra en la casa familiar, donde sus componentes se preocupan más del decoro y del orden aparente que de la solidaridad y el reconocimiento personal (cf. Mc 3, 21.31-35). Concretamente aquellas parábolas donde los amos terratenientes se comportan

---

[217] ROBERT SCHOLES, ERIK S. RABKHIN, *La ciencia ficción: Historia. Ciencia. Perspectiva*, Madrid, Taurus, 1982, 44-46 (sobre ALDOUS HUXLEY), 84-88 (PHILIP K. DICK), 97-101 (STANISLAW LEM), 192-193.

[218] Las máscaras alucinantes y esquizoides de un falso afecto que encubre la represión organizada (MIGUEL DELIBES, *Parábola del náufrago*); la prosopopeya de la individualidad singular frente al pueblo (AUGUSTO ROA BASTOS, *Yo, el supremo*); los hábitos instituidos por el tirano (GARCÍA MÁRQUEZ, *El otoño del patriarca*); el apego a la tradición que define la identidad colectiva como si fuera íntima y natural (CARLOS FUENTES, *Terra nostra*); la parafernalia del poderoso (GONZALO TORRENTE BALLESTER, *Crónica del rey pasmado*); los mecanismos de la violencia generalizada entre rivales (LAURA RESTREPO, *Leopardo al sol*).

[219] Vid. BERNARD BRANDON SCOTT, *Hear Then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus*, Minneapolis, Fortress P., 1989; JOHN DOMINIQUE CROSSAN, "El Reino y la Sabiduría", en id., *Jesús: Vida de un campesino judío*, 313-351 (324ss.). El sistema de clasificación de los dichos de Jesús que ha elaborado CROSSAN es muy útil como instrumento de estudio, pero no nos obliga a asumir sus peculiares criterios para valorar cuáles son más "auténticos" y, sobre todo, cuáles serían más inauténticos, por medio de fórmulas cuasi-matemáticas.

DOUGLAS OAKMAN, BRANDON SCOTT y CROSSAN han señalado la ironía liberadora y subversiva de las parábolas del reino en muchas expresiones: el crecimiento de una semilla y de un fermento que son considerados nocivos por quienes pretenden dictar su propia ley a la creación. No es casual que la mostaza sea un arbusto considerado peligroso en estado silvestre (Mc 4, 30-32); ni tampoco que los pajarillos a quienes alberga una vez madurado sean los mismos que se comen las hortalizas sin consideraciones. Tampoco es un dato externo a la parábola de *la mujer que oculta el fermento dentro de la masa* –ni a la intención de Jesús enunciador (Lc 13, 20 Q)- el hecho de que la levadura sea considerada casi contaminante por un precepto anecdótico que concede primacía al pan ácimo en la celebración del éxodo de Israel para hacer memoria del hecho de la liberación. Es también significante que las mujeres y su vida cotidiana sean rodeadas por un seto a través de las reglas de pureza del Levítico y su ampliación en la Misná, para separarlas del modelo de pureza patriarcal y sacerdotal. Por fin, el acto realizado por la mujer con la levadura en la masa es descrito en griego con un verbo que produce extrañamiento: *en-kryptein*, "ocultar dentro". La intención subversiva parece clara.

amorosamente, contra cualquier expectativa razonable, de similar modo a las visiones humorísticas sobre el juicio final (el hombre rico, Lc 12, 16-21; Lázaro y Epulón, Lc 16, 19-31), critican de forma directa o indirecta la duración del patriarcado, mientras se burlan de los hábitos del poder y de la riqueza que se habían presentado con una apariencia semidivina. El *oikodespotes* que las protagoniza parece desconocer las reglas "naturales" de la economía: acoge de nuevo al hijo que ha gastado su hacienda; paga el mismo salario a todos los jornaleros; alaba al *oikonomos* que ha perdonado las deudas a sus clientes morosos. De tal manera no conseguirá enriquecerse, pero hace posible que los esclavos dejen de serlo, sin que otros ocupen su lugar, gracias a un desarrollo solidario de sus capacidades en libertad (Lc 15, 4-32; 16, 1-12; Mt 20, 1-16; 21, 28-32; 18, 23-35; Lc 19, 11-27 Q, etc.).

Lo que es transformado por medio de las parábolas es el carácter atribuido a la divinidad suprema en el ámbito de los imperios: una paternidad virtual, que representa los modales del patrón y del emperador; una casa y una familia ficticias, donde se hacen patentes las estructuras de dominación y las rivalidades por el poder. Al igual que se burla abiertamente de los rituales introducidos en la vida cotidiana por los *haverim* (el lavado de manos, la pureza externa), Jesús también desmonta por medio de la parodia la *publicidad representativa* del amo en la figura de un *pater familias* (o del Padre como el amo). Además, introduce un nuevo dinamismo en la relación de quienes ocupan distintos estatus en el *oikos* o en la hacienda esclavista. Lo que ese "amo ausente" desea –un amo que no es amo, sin dominio- no es que le sirvan a él como esclavos, sino que se sirvan los unos a los otros como hermanos (Mc 13, 34-35; Lc 12, 42-46 Q).

El ejemplo paradigmático de cómo es sometida la realidad económica y política a una crítica burlesca son las celebraciones de las bodas y del banquete (Lc 14, 16-24 Q; Mc 2, 13ss.; 6, 34ss.; 8, 2ss.; 14, 3-9; 14, 17ss.). Comienzan por representar un contexto propio de las relaciones entre patrones y clientes o entre amos y esclavos, servidos y servidores; pero acaban produciendo una comunidad de iguales. A causa de una metáfora en movimiento, los pobres y los discapacitados, las mujeres y los maldecidos por las reglas de pureza, a quienes se consideraba indecorosos para mostrarse en el espacio público (la mesa del banquete), por contraste con el puritano; defectuosos para entrar en el espacio sagrado (el Templo), a diferencia del sacerdote; e indignos para un ritual de comunión entre cualquier patrón y sus clientes; se convierten en protagonistas.

A diferencia de las tragicomedias sobre Heracles (el drama satírico *Alcestis*), los gigantes grotescos de Rabelais o la personificación de la miseria en la filmografía de Luis

Buñuel (*Viridiana*, *Nazarín*), la entrada de los pobres en el banquete no representa el desorden instituido o el caos destructor del *nomos*, sino que sacia la esperanza de justicia en signos corporales e intramundanos. Tales signos hacen patente un orden mucho más profundo, gracias a la expresión consumada de la comunidad nueva, con nuevas formas de relación.

Marcos no utiliza las parábolas narrativas antes enumeradas; quizá no las conoce, o quizá hay otros referentes que expresan lo mismo. Veamos lo que ha ocurrido en el acontecimiento del banquete de Leví, desde el principio del relato; en las dos liturgias multitudinarias, una con judíos, otra con judíos (los Doce) y gentiles; en el contacto sensual con la mujer que unge a su amado; por fin, en la entrega corporal de sí mismo durante la Última Cena. La práctica anticipada del reino de Dios es la respuesta desbordante a la esperanza de Israel, que llena de alegría a quienes participan del acontecimiento escatológico *con-reinando* (Lc 14, 15).

El mismo o similar sentido que nos comunica el *habla en parábolas* a través de narraciones subversivas y por medio de imágenes invertidas (la grandeza de Dios se revela en la semilla más pequeña, el fermento, un candil), también es comunicado, con toda la seriedad posible, por el relato de la Pasión. Cuando Jesús habla con el Padre llamándolo "Abbá" (Mc 14, 36), para rogarle que le libre de sus perseguidores, está situándose y poniéndonos en la situación de descubrir que no es un patrón ni el dueño del universo, al que manejaría conforme a su antojo. Aunque no deja de actuar, no va a hacerlo por medio de una intervención espectacular, que confirme su eminencia por el dominio. Su acto es el para siempre del amor definitivo y total. Su efecto es el fin de la duración fantástica, que eternizaba a los amos en figura divina; y el comienzo del fin de la duración social.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

e. Ideología y utopía

Paul Ricoeur desarrolla una incitación de Mannheim [220] para destacar el potencial de la utopía: en contraste con la ideología, que colabora a la legitimación del orden establecido, la utopía ofrece motivos para transformarlo y colabora de un modo u otro a su destrucción. La ideología es un producto de la élite dominante; la utopía, un símbolo de los

[220] Vid. RICOEUR, *Ideología y utopía*, 206ss., 289-302.

grupos sociales ascendentes. La utopía es juzgada irrealizable por aquéllos; las ideologías son denunciadas como simulacros por éstos. El mejor ejemplo de ese contraste lo hemos descrito al analizar los temas comunes al monacato y a las corrientes revolucionarias o mendicantes, entre el alto y el bajo medievo. El *milenio*, contemplado por el estamento jurídico de los orantes y curatores, simboliza sus privilegios, a la espera de entrar calmosamente al cielo; el *milenarismo*, en la imaginación utópica de quienes permanecen fuera o en las fronteras del orden feudal, representa sus esperanzas de redención en este mundo, contra el poder de la muerte.

Ahora bien, no es difícil notar que ese juego de espejos se produce en el marco de una dialéctica por la defensa vs. la conquista del poder, de tal modo que se ocultan y llegan a anularse los elementos necesarios de ambas posturas, los cuales habían sido *deformados* por esa especie de rivalidad metafísica:

- por un lado, el caudal de las tradiciones asumidas en el mundo de la vida común, que eran convertidas en tópica exclusiva y excluyente de la retórica conservadora (nacionalismos, integrismos, etc.);
- por otro lado, las nuevas prácticas que están abriendo el mundo para que la integración social pueda realizarse en un nuevo escenario, con quienes hasta entonces eran apartados de la mesa común y arrojados a un infierno predestinado, aunque los aspirantes a ocupar los puestos de privilegio no tardasen mucho en reproducir un indeseado Hades, por debajo de su Olimpo utópico.

Sin embargo, en las utopías reside una aspiración más universal y más profunda: un mundo *vivible* que se ha hecho real, en lugar de las pesadillas acostumbradas. Las ficciones acerca de viajes al septentrión o al trasmundo no tendrían sentido si no apelasen a una posibilidad realizada, con la intención de prefigurar el fin de esta era de iniquidad [221].

[221] Los socialismos utópicos han servido para anticipar formas de vida más humanas (la educación social, el cooperativismo), a pesar de la dureza con que fueron criticados por contraste con el -así llamado por MARX y ENGELS- "socialismo científico". Vid. la crítica a FOURIER, PROUDHON, etc., contenida en *La ideología alemana*, cit. La postura posterior de F. ENGELS llegó a ser todavía más refractaria, hasta identificar la utopía como un tipo de ideología, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, en id., *Obras filosóficas*, trad. de WENCESLAO ROCES, México, FCE, 1986. Un panorama general en DOMINIQUE DESANTI, *Los socialistas utópicos*, Barcelona, Anagrama, 1973; EDOUARD DÓLLEANS, *Historia del movimiento obrero*, I. *1830-1871*, Madrid, Zero, 1969; FÉLIX GARCÍA MORILLÓN, *Del socialismo utópico al anarquismo*, Madrid, Cincel, 1985. Las repercusiones más recientes del pensamiento utópico han superado esa dicotomía: en el sionismo, que dio lugar a la experiencia de los *kibuttzim*, MARTIN BUBER, *Caminos de utopía*, México, FCE, 1955; en la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, ADELA CORTINA ORTS, *Crítica y utopía: La Escuela de Frankfort*, Madrid, Cincel, 1985; en BLOCH y en el pensamiento teológico del s. XX, JÜRGEN MOLTMANN, LAENNEC

La literatura apocalíptica, en el marco de diversos milenarismos, había empleado el mismo artificio para engañar a una muchedumbre desposeída con la oferta de una destrucción global que hiciera triunfar *pronto* la justicia. Todavía en los ss. XIX y XX, distintas ideologías se aprovecharon de la desesperación con un fin semejante: diseñar una estrategia violenta para destruir el mundo viejo y construir otro nuevo [222], mientras se presentaban disfrazadas por mitos de la vida buena: la comunidad afectiva o *Gemainschaft*, el reino de la abundancia tecnológica.

Por el contrario, los evangelios entroncan desde su raíz con el humanismo de las utopías maduras, e interpretan sus convenciones formales de otra manera. Si los mejores deseos de los seres humanos y la sed de justicia han tenido un espacio-tiempo en el que realizarse, la memoria se convierte en motivo de la esperanza. A diferencia del experimento moderno, su eficacia no se basa en el mero voluntarismo de una secta, ni en un programa estatal de educación de masas, sino en la posibilidad real de que el ser humano desarrolle sus capacidades para la convivencia fraterna [223]. La forma que la utopía adquiere en los evangelios no podría confundirse, más que por lecturas parciales, con la institución ilusoria de una sociedad perfecta, ni un modo de producción o de acción infalibles, ni una comunidad aislada de su entorno para realizar el idilio[224], sino que

---

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

HURBON, *Utopía y esperanza: Diálogo con Ernst Bloch*, Salamanca, Sígueme, 1980. Una perspectiva integradora de todos estos aspectos nos la ofrece PAUL RICOEUR, *Ideología y utopía*, especialmente las tres últimas conferencias, dedicadas a MANNHEIM, SAINT-SIMON y FOURIER.

[222] Vid. las utopías genuinas de GEORGE ORWELL, *1984* y *Rebelión en la granja*, donde realiza una parodia eficaz de los totalitarismos en boga durante los años 30 del pasado siglo. Calificarlas de "anti-utopías" sólo es posible si ignoramos la ironía que caracteriza al género de manera central en la tradición humanista. En todo caso, habría que pensar si llamamos "utopías planas" a las que se desarrollaron en la línea (neo)platónica, es decir, a los programas racionales de una sociedad perfecta.

[223] Vid. la síntesis y el estudio histórico de JOSÉ MARÍA IRABURU, *Evangelio y utopía*, Pamplona, Fundación Gratis Date, 1998, aunque el modo antitético de presentarlo resulta parcial, p.ej. al considerar "no-cristianas" las utopías renacentistas (MORO, BACON, CAMPANELLA). Por el contrario, el influjo del modelo proporcionado por los *Hechos de los apóstoles* en los programas del socialismo durante la primera mitad de s. XIX (llamado "utópico" por MARX) es inocultable. Después de la tragedia colectiva que provocó la apoteosis del estado –una distopía- durante la Revolución Francesa y el imperio napoleónico, el socialismo utiliza otros medios: Icaria, los falansterios, además de la estrategia democrática.
No pueden olvidarse otros intentos, de mucho mayor alcance, por hacer viable un mundo acorde con los evangelios y con la dignidad humana, que han implicado a cientos de miles de personas, MANUEL M. MARZAL, *La utopía posible: Indios y jesuitas en la América colonial (1549-1767)*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992; SANTIAGO RIESCO, "Lukotola, donde otra vida es posible", *Humaniza sin piedad*, blog en www.religiondigital.com.

[224] Vid. la crítica a MARX por haber teorizado acerca de un concepto de acción *instrumental*, sin tener en cuenta la dimensión crítica de la interacción social que se realiza en forma de acción *comunicativa*, lo que conduce a una autovalidación mecánica de la técnica, JÜRGEN HABERMAS, *Conocimiento e interés*, cit.

simboliza la utopía en proceso de realizarse, que apenas ha comenzado a dar frutos. Así es narrado por medio de la acción comunicativa del héroe, tanto como por las parábolas sobre el crecimiento y la maduración del reino de Dios, que pretenden simbolizar *la utopía en proceso*.

En lugar de un programa, más allá de su propósito inicial, los cuatro evangelios narran, desde distintas perspectivas, los signos de ese dinamismo vivo, en medio de obstáculos y contradicciones: el germen de una comunidad de personas que son reconocidas en igualdad por Jesús, hasta que cada uno de ellos es capaz de tal reconocimiento; el inicio del diálogo, la escucha activa y la aceptación incondicional que hace posible el aprendizaje a lo largo de la vida; la práctica del trabajo liberado de cualquier estructura de dominación, cuando se convierte en servicio al otro ser humano, empezando por los pequeños y los excluidos; una distribución de los bienes motivada por el amor, que consiste en la gratuidad. Cada una de esas acciones significa la presencia consistente del Misterio en forma de amor, perdón y reintegración, a través de estructuras abiertas y distintas historias de vida en relación con Jesús. El símbolo de la comunión de las personas en un solo cuerpo, a través de las liturgias multitudinarias, es concreto y global: compromete a que las necesidades de todos sean asumidas junto con las capacidades de cada uno en servicio mutuo [225].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

f. ¿Idealista en grado extremo?: Una utopía descarnada

Gracias a la investigación sobre el Jesús histórico en su contexto está remitiendo la tendencia a sublimar la imagen del personaje que muestran los evangelios como un idealista en grado extremo, un inadaptado que busca la muerte para resolver sus contradicciones. A lo largo de la Tercera parte, comprobaremos que el Sanador también podía ser sanado: la relación interpersonal permite a Jesús modificar su programa para hacerse cargo de la realidad con mucha mayor profundidad que sus intérpretes convencionales, de modo que su secuestro y asesinato pueda ser entendido desde otra

[225] Tal imagen del cuerpo no representa a un soberano absoluto, como la oscura alegoría de HOBBES sobre el monarca, o aquellos ritos que representan el sistema de distintos imperios (romano, azteca), sino que simboliza la persona viva. La humanidad de Jesús es significante de su divinidad, no al contrario; es decir, que Jesús no es reconocible a través de una imagen sagrada del poder, el dinero, el patriarcado o la violencia triunfante, sino por su identidad *reveladora* del Misterio.

perspectiva. Jesús no quería inmolarse en la cruz, ni era un suicida caracteriológico, sino que fue creando vínculos humanos, relaciones intensas y afectuosas, estructuras alternativas que significaran el amor de Dios. La ansiedad por llevar adelante su misión para liberar al pueblo tiene que ver con el sufrimiento percibido en las personas de su entorno (cf. Mc 9, 14-29; 10, 39; Lc 12, 49-50), y con las amenazas que se ciernen sobre su futuro, no con una expectación apocalíptica sobre el fin inminente del universo. La subida a Jerusalén tiene como horizonte encontrarse cara a cara con los regentes del Templo, para desacralizar a los ojos de la muchedumbre el sistema que les impedía una relación directa con el amor divino (paterno/materno, fraternal), aunque le cueste la vida.

Durante mucho tiempo y desde distintas perspectivas se había confundido la antropología del *hombre perfecto* que procedía del platonismo y del gnosticismo con la concepción cristiana de la *humanidad nueva*. La hermenéutica moderna de los evangelios ha permitido comprender las imágenes sobre el *desarrollo humano* que antes permanecían ocultas por la mentalidad dualista y por un complejo psicosocial de la perfección jerarquizada. En el mundo social de los evangelios, donde antes sólo veíamos castas/estamentos, géneros y posiciones sociales, ahora se manifiestan las personas en relación de equivalencia. No obstante, una lectura reductora sobre el Jesús histórico como si fuera un iluso apocalíptico, ajeno a la realidad política de su pueblo, incapaz de transformar la sociedad real, poco parece haber contribuido a que se difundiera esa *buena noticia.*

El hecho de que lectores relevantes como Albert Schweitzer y Karl Jaspers durante la primera mitad del siglo pasado coincidieran en aquel prototipo –el iluso apocalíptico- se hace más comprensible en su contexto de interpretación: la Europa desgarrada por el fundamentalismo de las ideologías. Ambos imaginan a Jesús como un ideólogo bienintencionado, incapaz de analizar su entorno, absorbido por su ilusión del reino divino que sucederá a la catástrofe inminente. Para ocultar la contradicción entre tal imagen y la práctica del diálogo permanente con muy distintos tipos de personas en su vida pública, recurren a la paradoja. "Jesús no ofrece saber, predica fe" [226]. Podríamos añadir que Jesús se fía de su experiencia en la vida interpersonal, para que dejemos de fantasear una figura

[226] KARL JASPERS, "Jesús", en id., *Los grandes filósofos: Los hombres decisivos* (*Sócrates, Buda, Confucio, Jesús*), Madrid, Tecnos, 1993 (al. 1957, ing. 1962), 208.

esquizoide, obsesiva, un ciego-iluminado, aunque con un gran atractivo estético, tal como se le representa en la versión de Pasolini sobre *El evangelio según san Mateo*.

Sin embargo, Jaspers rechaza otro retrato de Jesús que ha tenido gran eco: el *resignado* que no puede reaccionar ante el poder del mal, como se lo figura el *Anticristo* de Nietzsche[227]. Si así fuera, serviría de correa de transmisión a la *voluntad de Herrschaft*,

---

[227] "¿Qué es la felicidad? El sentimiento de lo que acrece el poder; el sentimiento de haber superado una resistencia. No contento, sino mayor poderío; no paz en general, sino guerra: no virtud, sino habilidad (virtud en el estilo del Renacimiento, virtud libre de moralina). Los débiles y los fracasados deben perecer; ésta es la primera proposición de nuestro amor a los hombres. Y hay que ayudarlos a perecer.
¿Qué es lo más perjudicial que cualquier vicio? La acción compasiva hacia todos los fracasados y los débiles: el cristianismo" FRIEDRICH NIETZSCHE, *El Anticristo*, 2. El texto en alemán (*Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum*, 1888-89) está disponible en http://gutenberg.spiegel.de
"La compasión está en contradicción con las emociones tónicas que elevan la energía del sentimiento vital, produce un efecto depresivo. Con la compasión crece y se multiplica la pérdida de fuerzas que en sí el sufrimiento aporta ya a la vida. Hasta el sufrimiento se hace contagioso por la compasión; en ciertas circunstancias, con la compasión se puede llegar a una pérdida complexiva de vida y de energía vital, que está en una relación absurda con la importancia de la causa (el caso de la muerte del Nazareno). Éste es el primer punto de vista; pero hay otro más importante. Suponiendo que se considera la compasión por el valor de las reacciones que suele provocar, su carácter peligroso para la vida aparece a una luz bastante más clara. La compasión dificulta en gran medida la ley de la evolución, que es la ley de la selección. Conserva lo que está pronto a perecer; combate a favor de los desheredados y de los condenados de la vida, y manteniendo en vida una cantidad de fracasados de todo linaje, da a la vida misma un aspecto hosco y enigmático" ibid., 7.
"La castración, contraria a la naturaleza, de un Dios para hacer de él un Dios sólo del bien, estaría aquí fuera de toda deseabilidad. Hay necesidad del Dios malo tanto como del Dios bueno; no se debe la propia existencia precisamente a la tolerancia, a la filantropía... ¿Qué importancia tendría un Dios que no conociera la cólera, la venganza, la envidia, el escarnio, la violencia? ¿Que no conociera ni siquiera los fascinadores apasionamientos de la victoria y del aniquilamiento? Semejante Dios no se concebiría; ¿qué objeto tendría? Claro está que cuando un pueblo perece, cuando siente desvanecerse definitivamente la fe en su porvenir, la esperanza en su libertad, cuando la sujeción le parece la primera utilidad y las virtudes del esclavo son para él condiciones de conservación, entonces su Dios también debe transformarse. Entonces se hace astuto, miedoso, modesto, aconseja la paz del alma, el no odiar, la indulgencia hasta el amor del amigo y del enemigo" ibid., 16.
"¿Cómo es posible haberse rendido tanto a la simpleza de los teólogos cristianos, que se haya llegado a decretar con ellos que la evolución del concepto de Dios, del Dios de Israel, del Dios de un pueblo al Dios cristiano, al compendio de todos los bienes, es un progreso? Pero el mismo Renan lo decretó así. ¡Como si Renan tuviera el derecho de ser simple! […] Si, paulatinamente, Dios se rebaja hasta llegar a ser el símbolo de un báculo para los fatigados, un áncora de salvación para todos los náufragos: si llega a ser el Dios de los pobres, el Dios de los pecadores, el Dios de los enfermos por excelencia, y el predicado de salvador, redentor, queda, por decirlo así, como el predicado divino en general, ¿de qué nos habla semejante transformación, semejante reducción de la divinidad? En efecto; con esto el reino de Dios ha llegado a ser más grande. En otro tiempo, Dios sólo tenía su pueblo, su pueblo elegido. Después se marchó al extranjero, lo mismo que su pueblo, en peregrinación, y desde entonces no residió ya fijamente en parte alguna: desde que se encontró dondequiera en su casa, él, el gran cosmopolita, desde que no tuvo de su parte el gran número y la mitad de la tierra. Pero el Dios del gran número, el demócrata entre los dioses, no por esto se hizo un fiero Dios pagano; siguió siendo hebreo, siguió siendo el Dios de todos los rincones y lugares oscuros, de todos los barrios insalubres del mundo entero... Luego como antes, su reino mundial es un reino del mundo subterráneo, un hospital, un reino de ghetto... Y él mismo es tan pálido, tan débil, tan decadente..." ibid., 17.
"Lo que a mí me importa es el tipo psicológico del redentor. Éste podría estar contenido en los Evangelios a despecho de los Evangelios […] El señor Renan, este payaso in psicologicis, ha aportado para su explicación del tipo de Jesús las dos ideas más inadecuadas que a este propósito se pudieran imaginar: la idea de genio y

exactamente como correa: un ser arrastrado a la muerte y al fracaso por su dependencia o su heteronomía bajo el yugo divino, igual que bajo el yugo del superhombre. A Nietzsche, autoidentificado con el héroe que triunfa por la fuerza, le interesa un símbolo de la resignación, para acallar el clamor. Desprecia desde su atalaya el resentimiento revolucionario de los proletarios en su tiempo. Es claro que el rencor no es propio de Cristo; no es su camino, sino la libertad que procede del amor. Pero todavía menos el sometimiento al destino construido por los *astros*: las potencias rabiosamente subjetivas que están llevando a sus congéneres y a la vida que pretenden encarnar hacia una gloriosa destrucción. Nietzsche no quiere entender la vida narrada de Jesús: reconoce su rebeldía frente a la injusticia, pero ignora su coherencia intrínseca con la práctica de la no violencia, que Jesús desarrolla en relación con quienes aman plenamente, con toda su existencia. Le parece incompatible: una ilusión.

Por el contrario, Jaspers recurre a la *Fenomenología* de Hegel, además de a la exégesis de Schweitzer –a quienes nos referiremos con más detalle-, para ampliar el ámbito de su coherencia y evitar la infravaloración de su mensaje:

> Jesús se sale de todos los órdenes reales del mundo. Ve que todos los órdenes y prácticas han adquirido un carácter farisaico. Muestra el origen en el cual se fusionan todos. A toda realidad mundana quita de un modo absoluto y total el fundamento en que se asienta. Rompe absolutamente todos los órdenes, los vínculos afectivos y las ataduras de los preceptos, de las leyes morales racionales. Frente al imperativo de seguir a Dios al reino de Dios, todas las demás tareas humanas no cuentan. El trabajo para ganarse el sustento, los juramentos ante los tribunales, la defensa del derecho,

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

---

la idea de héroe (heros). Pero si hay una idea poco evangélica, es la idea de héroe. Aquí se ha convertido en instinto precisamente lo contrario de toda lucha, de todo sentimiento de lucha: aquí, la incapacidad de resistir se hace moral (no resistir al mal es la más profunda palabra del Evangelio, en cierto sentido es su clave), la beatitud está en la paz, en la dulzura del ánimo, en la imposibilidad de ser enemigos. ¿Qué significa la buena nueva? Significa que se ha hallado la verdadera vida, la vida eterna, no en una promesa, sino que ya existe, está en nosotros; como un vivir en el amor, en el amor sin detracción o exclusión, sin distancia. Cada uno de nosotros es hijo de Dios...; Jesús no pretende absolutamente nada por sí solo; cada uno de nosotros es igual a otro como hijo de Dios...” ibid. 29.

“Este dulce mensajero murió como vivió, como enseñó, no para redimir a los hombres, sino para mostrar cómo se debe vivir. Lo que dejó como legado a la humanidad es una práctica: su actitud frente a los jueces, esbirros, acusadores y cualquier clase de calumnia y de escarnio, su actitud en la cruz. No resiste, no defiende su derecho, no da un paso para alejar de si la ruda suerte, antes por el contrario, la provoca... Y ruega, sufre, ama con aquello, en aquellos que hacen el mal... No defenderse, no indignarse, no atribuir responsabilidad... Pero igualmente no resistir al mal, amarlo...” ibid., 35.

> de la propiedad, nada cuenta. El creyente debe morir a manos de las potencias de este mundo, sucumbir víctima de infortunio, persecución, violencia, humillación[228]

Y cita a Hegel: "Nunca antes ni después se ha hablado en términos tan revolucionarios, pues todo lo hasta aquí válido es declarado indiferente y privado de toda significación". Jaspers está agravando la admiración hegeliana por el héroe divino con un pavor comprensible hacia los fanáticos "consecuentes" en su propia época: "es aterrador"[229], enfatiza. Se esfuerza por presentar a Jesús bajo el manto ancestral de lo sublime: fascinante y terrible.

Más bien, lo que aterra en cualquier mundo que pudiéramos imaginar es un ídolo de la destrucción total, sacado con forceps de los evangelios por una lectura tendenciosa, sea la de Nietsche, sea la de un enajenado perseguidor y maldiciente. Tanto es así, que la investigación de las últimas décadas sobre el *Jesús de la comunidad Q* ha rechazado cualquier huella del imaginario apocalíptico (la denominación "Hijo del hombre", la expectativa del fin y el comienzo de un nuevo *eón*, etc.), en sentido exactamente contrario, para inventar un Jesús *exclusivamente* sapiencial. Ninguna de las dos (o más) parcialidades da cuenta de la vida narrada por Marcos.

En el dinamismo de los relatos evangélicos, el deseo humano consciente de acabar con el orden cósmico de la injusticia está íntimamente relacionado con el amor del Creador/a por sus criaturas, que se extiende, a través de la interacción humana, a toda la vida en este planeta gratuitamente entregado. Deberíamos conceder a los evangelios el derecho a comunicarnos ese Jesús que recorre un camino durante su existencia conocida, en relación intersubjetiva con todos los órdenes de la realidad de su tiempo, ante los cuales toma posición, sea para rechazarlos, sea para reinterpretarlos con una libertad inusitada. No escribe tratados de economía ni instituye una monarquía, sino que hace uso de los símbolos recibidos, con que su cultura ha investido los mundos temáticos del relato: la cosmología, la Ley, el patriarcado, la violencia y el dominio, el acaparamiento y clientelismo, el honor y la vergüenza, la identidad del profeta, la maldición de los

---

[228] ibid. 218.

[229] ibidem. En otro lugar, hablando de SÓCRATES, el mismo autor no acepta una lectura estética de la historia –precisamente la de HEGEL- que absolutiza la postura del Estado agresor y la de la víctima en un conflicto trágico. "Las acciones son enjuiciadas por un tribunal más alto que el de cualquier concepción de la historia. La línea divisoria entre lo verdadero y bueno y lo falso y vil no debe ser desdibujada en una perspectiva trágica" ibid., 124.

supuestos inferiores. Tendremos que analizarlos en su contexto para averiguar cuál es la respuesta *revolucionaria* de Jesús en cada caso.

Jesús lleva a la práctica el amor a los enemigos, antes de predicarlo, a través de conflictos interiores, que se expresan por sus emociones y reacciones. La máxima del amor no es un simple dogma, sino una forma transcultural del aprendizaje humano. El modo de la experiencia vivida con el otro se basa en su formación originaria, pero es todavía más patente su maduración en el camino. Ese mensaje, como la mayoría de sus dichos, puede ser mejor entendido si recuperamos a través del relato, en su contexto, la hermenéutica que Jesús hace sobre la memoria de un Israel torturado por el yugo de los imperios esclavistas y por los aspirantes endógenos a la *Herrschaft*, quienes han sacrificado una vez y otra al pueblo en el altar de sus ídolos. Jesús se interna en lo que Nietzsche llamaría el "reino inferior", para fortalecer a quienes eran sometidos a esclavitud por los fuertes. No es una proyección de mi dogmática: la biblioteca de Qumrán nos permite percibir las semejanzas y las diferencias en la expresión de los símbolos, entre Jesús y diversas corrientes del judaísmo, con mayor claridad que en tiempos de Nietzsche, Schweitzer o Jaspers.

Más allá de una criteriología extrinseca (discontinuidad vs. plausibilidad histórica)[230], es posible interpretar los textos para descubrir las distintas evaluaciones sociales de símbolos en apariencia idénticos: la plurivocalidad del relato marcano. En vez de repetir la caída en un juego ilusorio y autodestructivo de rivalidad mimética con nuestros propios personajes (el Héroe, el Soldado, el Trabajador, el Sometido), tenemos la

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[230] GERD THEISSEN formuló una crítica muy dura de los criterios de *novedad, desemejanza, discontinuidad u originalidad* (en realidad, prácticamente sinónimos) de los hechos y dichos de Jesús, que ERNST KÄSEMANN utilizó en su conferencia de 1953 para animar de nuevo a la investigación sobre la historia de Jesús, a la luz de la fe de la Iglesia después de la Pascua: la *New Quest*. Según G. THEISSEN, ANNETTE MERZ, *El Jesús histórico*, Salamanca, Sígueme, 1999, 140-143, no es en la discontinuidad entre Jesús y el judaísmo y entre Jesús y la Iglesia postpascual, sino en la verosimilitud o la plausibilidad de los hechos y dichos recogidos donde reside la verdad histórica de Jesús, con independencia de su verdad teológica. "Mientras el criterio de desemejanza exige que las tradiciones jesuánicas no se puedan derivar del judaísmo -cosa que nunca se puede demostrar con
el rigor suficiente-, el criterio de plausibilidad contextual histórica requiere tan sólo la prueba de unas relaciones positivas entre la tradición jesuánica y el contexto judío, es decir, entre Jesús y el paisaje, los grupos, las tradiciones y mentalidades del judaísmo de la época", ib id. 142.
Tal separación entre teología e historia nos retrotrae a una situación anterior a la conferencia de KÄSEMANN: nos obliga a separar en la realidad de los evangelios a un Jesús plausible para sus contemporáneos, verosímil como protagonista de un relato histórico, respecto del Cristo que hace irrumpir la escatología del reino de Dios para consumar la Historia y salvar a la humanidad por la fe y por el amor.
Aunque no fuera tal la intención de THEISSEN, sino reivindicar junto toda la Third Quest el judaísmo de Jesús, la aplicación metódica del criterio de plausibilidad conduce a una aporía desde el principio: Jesús no pudo hacer lo que los evangelios han anunciado que hizo.

posibilidad de comprender la trascendencia del Misterio radicalmente abierto hacia su alteridad humana, hacia nosotros, si reconocemos en la persona de Jesús, al menos como hipótesis razonable, un *aprendizaje real*, en diálogo constante con Dios-a Padre/Madre a través de los hermanos. Veremos qué puede enseñarnos todavía.

3. Razón y revelación: Esquema del aprendizaje histórico

1. El siglo pedagógico

Al cabo de tres siglos, las objeciones explícitas de los librepensadores Rousseau o Lessing –implícitas en filósofos sistemáticos, como Spinoza o Kant- contra la manipulación ideológica de los evangelios [231], hasta el punto de escandalizar a una conciencia fundada en principios universales, no pueden ser simplemente rechazadas como productos de una razón debilitada por el desvanecimiento de la metafísica.

El breve tratado de Lessing *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (La educación de la especie humana, 1778) adolece de la perspectiva ilustrada sobre una muchedumbre que debe ser instruida (*Erziehung*) en el uso de la razón, como si el mismo enunciador no estuviera necesitado de formación/aprendizaje (*Bildung*). En el tránsito desde el humanismo renacentista (Erasmo, Moro, Luis Vives, Cervantes, etc.), la Ilustración había perdido la memoria: las tradiciones populares ya no formaban parte del currículo promovido por la teoría pedagógica, ni la práctica se inspira en las formas folklóricas.

Jovellanos, Olavide y Moratín, en España, recurren al teatro como medio de adoctrinamiento, destinado a la masa urbana con el patrocinio del Antiguo Régimen: la comedia sentimental. Aunque con medios muy limitados, se desarrollan instituciones escolares para educar a los nobles y al pueblo: las Escuelas Pías en España. Muchos pensadores trabajan como instructores residentes en las mansiones de la nobleza o de una

[231] « Nous ne respectons pas précisément ce Livre Sacré comme Livre, mais comme la parole et la vie de Jésus-Christ. Le caractère de vérité, de sagesse et de sainteté qui s'y trouve nous apprend que cette histoire n'a pas été essenciellement altérée, mais il n'est point démontré pour nous qu'elle ne l'ait pas été du tout » JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Lettres écrites de la montaigne*, apud XAVIER TILLIETTE, *Le Crist des Philosophes*, 65.

burguesía acomodada, a quienes se dirige el género de la "novela pedagógica": el *Emilio* de Rousseau, que exalta la figura del pedagogo en la tarea de sacar a la luz el buen natural. Por el contrario, la experiencia pedagógica de Pestalozzi en la educación del pueblo llano, comparable al celo religioso de José de Calasanz o Juan Bautista la Salle, se vierte en la primera parte de *Leonardo y Gertrudis*, donde resalta el papel de la madre en la educación. Finalmente, los discursos de Lessing, Rousseau o Condorcet tienen sentido en un espacio público cada vez más abierto, donde se suceden los proyectos para transformar la sociedad desde el poder, hasta llegar al cataclismo de la Revolución francesa.

Después de un "siglo pedagógico", Schiller, Hegel y la generación romántica fueron más conscientes –aunque en un territorio reducido a la conciencia- de que la persona consiste en un proceso de formación. La utopía educativa tiene como base la ingenuidad de la razón natural que sirvió de inspiración a Rousseau para hacer una crítica radical de la cultura, pero hace suyo, con la anticipación de un siglo, el principio del aprendizaje constructivo. El destino del aprendizaje no es la institución, sino la persona misma.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

2. Esquema del aprendizaje histórico

En el centro de todos esos procesos, Lessing [232] ofrece un esbozo del aprendizaje histórico desde las culturas tradicionales a la modernidad, comparable al de Giambattista Vico entre sus antecesores y preferible, al menos por su concreción, a otras hipótesis más sofisticadas, las cuales conciben el proceso de secularización como una pérdida irreversible de sentido, por razones muy diversas (el positivismo, Max Weber, Karl Löwith). Aunque tendremos oportunidad de revisar esas posturas, ya es perceptible que

[232] No es casual que el mejor resumen de su pensamiento lo encontremos en una *Introducción a la exégesis del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 2001 (1994[4]), escrita por GEORG STRECKER y UDO SCHNELLE. LESSING "se planteó la relación entre razón y revelación con extraordinaria agudeza. En el ensayo "Vom Beweis des Geistes und der Kraft" (cf. 1Cor 2, 4), Lessing insiste en "que las noticias sobre profecías cumplidas no son profecías cumplidas: ni milagros las noticias sobre milagros". Lo que conducía inmediatamente a la fe a los hombres hace 1800 años, no puede lograrlo hoy del mismo modo si se parte de la mera noticia. "Si ninguna verdad histórica puede ser demostrada, tampoco puede demostrarse nada con estas verdades. Es decir: las verdades históricas contingentes jamás pueden convertirse en prueba de verdades necesarias de la razón". Con ello Lessing ni niega la verdad de la fe cristiana ni ataca a la revelación: lo único que niega es que las profecías y los milagros sean argumentos que puedan probarla. Combate la "bibliolatría", la absolutización de la letra inspirada, porque no reconocé la enorme distancia que media entre nosotros y los escritos bíblicos. Lessing distingue entre religión y Biblia: las verdades racionales necesarias han de asociarse a la religión (teología natural), mientras que las verdades contingentes de la historia han de asociarse a la Biblia. En "Erziehung des Menschengeschlechtes" (1780) muestra los aspectos positivos de esta distinción: la Biblia mantiene su puesto en el necesario desarrollo que va de la revelación a la razón. Sitúa las verdades históricas de la Biblia en el proceso transcultural de una pedagogía divina, en que surgirá de nuevo un evangelio eterno, prometido en el nuevo testamento, según el cual el hombre, guiado por su propia razón, practicará el bien por el bien", ibid, 13-14.
El ansia investigadora de LESSING podría confundirse con una forma de milenarismo, pero sería la más pacífica de todas. No está vinculada, ni puede estarlo, a ningún proyecto (cesaropapista) de imperio, aunque encaje demasiado bien en el orden de ideas de la Ilustración: su rechazo al dominio eclesial, su confianza en la razón, así como su valentía casi masónica para interpretar de nuevo la Historia, aunque el precedente de su escrito deberíamos buscarlo en el joven HERDER, *Auch eine Philosophie der Geschichte* (1774). Doscientos cincuenta años después, cabe responder con la memoria de las víctimas a su *pedagogía del Dios de la razón*, que pretendía haber superado la verdad histórica y estaba impelido a olvidarla. La secuencia de revoluciones, muchas de ellas violentas, bajo el imperio de la Ilustración se inscriben todavía en el esquema del viejo hombre, masculino, instru–mental, dominador.
Por el contrario, el "evangelio del Espíritu" que él buscaba en la guía de la sola razón –antecediendo la fórmula de KANT: la fe filosófica o racional- sigue siendo proclamado en el texto evangélico: en la vida de Jesús, como intuyeron HEGEL, SCHLEIERMACHER y los teólogos liberales (más bien filósofos e historiadores) que vinieron después. Sólo que esa vida no había sido "secuestrada" por la Iglesia ni por la tradición bíblica. Nos ha sido ofrecida en el marco de la tradición para transformar el proceso histórico en un aprendizaje. Si nos olvidamos de nuestros ancestros, esos bárbaros que cruzan el desierto y destruyen pueblos, hasta que son prácticamente aniquilados, volvemos de inmediato a repetir sus errores. Si olvidamos que somos esclavos rescatados por ese Dios de la razón del que habla LESSING, nos esclavizamos rápidamente a cualquier ídolo, en forma de voluntad de poder o de acaparamiento. Si nos olvidamos que somos cuerpo y que Dios se ha encarnado en nuestra historia/Historia, recaemos en la barbarie de la razón: las ideologías (marxismo, neoliberalismo hoy dominante) que tratan a los humanos como un material despersonalizado. En esta tesis intentamos sacar a la luz un paradigma escatológico: la humanidad de Jesús, para orientar nuestro aprendizaje hacia un ideal que parecía utópico (el "Evangelio eterno", etc.) pero *está realizado/realizándose*. Somos capaces del bien, capaces de convivir humanamente y capaces de Dios; si es que podemos, al mismo tiempo, hacernos cargo de nuestros errores (pecado, injusticia), es decir, si nos hacemos responsables de nuestra Historia para *aprender* a no repetirla.

están sacrificando algolguien en el camino, por una ambigua nostalgia de la unidad del mundo frente al pluralismo, lo que tiene por resultado que sean re-sacralizados los poderes de la ciencia, del estado o de los mesianismos violentos. La nostalgia rousseauniana del paraíso perdido, la armonía natural entre el ser humano y su entorno, que Schiller (*Über Naive und Sentimentalische Dichtung*) y Hölderlin (*Hiperion*) situaron en la antigüedad clásica, mientras el romanticismo se dedicaba a reinventar el medievo, conducían sinuosamente a soluciones totalitarias.

Por el contrario, autores posteriores a la segunda guerra mundial, como Blumemberg y, especialmente, Habermas, conciben el aprendizaje histórico al modo de un crecimiento, por analogía entre la filogénesis y la ontogénesis. Quizá fuera más realista una metáfora, al gusto de Blumenberg: el parto, que aparece en boca de los profetas (Is 21, 3; 26, 17; 66; Os 13, 13), para dar cuenta del dolor que está costando la Historia, junto con la experiencia agraciada de un "ser humano que ha venido al mundo" ιὰ τὴν χαρὰν ὅτι ἐγεννήθη ἄνθρωπος εἰς τὸν κόσμον Jn 16, 21.

En el breve tratado de Lessing encontramos por primera vez un esquema del aprendizaje histórico que asume el horizonte de la tradición judeocristiana, a diferencia del enciclopedismo. La intuición es crucial, porque la cultura ilustrada desconocía otra idea de desarrollo humano que no fuera el progreso técnico. En todas las demás dimensiones de la vida social, lo más apropiado era reconocer la superioridad del mundo clásico, para dedicarse a imitar sus modelos. Como revisaremos más adelante, la polémica entre antiguos y modernos en el terreno de la civilización era comúnmente decantada a favor de los antiguos, en gran medida porque los mejor adaptados a la *moda* eran aduladores de la monarquía absoluta y defensores de la literatura romance, desde sus raíces medievales.

Lessing abre la ventana a otra comprensión del proceso histórico, la cual se hace cargo del concepto lineal de la Historia que se manifiesta en el texto bíblico, desde el Génesis al Apocalipsis, aunque a través de crisis, recaidas y retrocesos, al mismo tiempo que asume el deber pedagógico de la Ilustración en su propio tiempo. El *curriculo* de la humanidad no es un ethos clásico, virtuoso, impasible y ahistórico, sino una historia de aprendizaje. La educación es para el individuo lo que la Revelación ha sido y está siendo para un pueblo (*Die Erziehung*, § 3).

En primer lugar, la relación de Dios con su pueblo, como el hecho educativo, al que Lessing considera su análogo, ocurre en forma de encuentro y relación dialógica. No era una noción que pudiera adquirir de la teología dogmática en su tiempo, aunque se hiciera manifiesto a los lectores/as de la Biblia, a partir de los modelos de la fe de Israel: Abrahán

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

y los patriarcas, Moisés, los profetas y, singularmente, la relación personal entre el Padre y el Hijo, según los evangelios. Lo han ido rescatando de la tradición bíblica tanto la teología dialéctica de Karl Barth, al hilo del personalismo emergido entre las dos guerras, como la constitución *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II[233], después de un periodo de profunda reflexión durante la posguerra mundial. Como descubre Lessing con ayuda del texto bíblico, el aprendizaje de Israel –el primogénito de los hijos- no estaba destinado únicamente a sí mismo, sino a formar maestros para los demás pueblos, después que también ellos hubieran aprendido en su relación con éstos; de lo cual es testimonio el profetismo expresado durante el exilio babilónico: el Deutero-Isaías.

La profundidad del plan divino sólo se revela en Cristo, el "primer Maestro". No obstante, el plan no se detenía en el hecho mismo de la Revelación, sino que estaba orientado al aprendizaje de la humanidad. Lessing comprende que en el texto de la Revelación, además del monoteísmo, del cual era portador Israel, y de la resurrección (o su versión filosófica: "la inmortalidad del alma"), que se anuncia en el NT, se contienen otras posibilidades, prefiguradas, para que la razón humana pueda educirlas por sí misma, en correspondencia con lo revelado [234].

Una de esas formas internas era la libertad humana. Más allá del concepto o del ideal moral, la libertad se manifiesta en el proceso histórico de las sociedades, a través de estructuras que la hacen posible: el espacio público de opinión, la democracia, la sociedad abierta, la economía de libre mercado. Sin embargo, no puede subsistir sino en equilibrio con otras formas cuyos legítimos portadores y agentes reales son las personas en relación con otras personas. No estamos tratando con ideas en el mundo de las ideas, sino con personas vivas capaces de aprender a través del diálogo desde el propio seno de las madres. Esas otras formas no son desconocidas, ni necesitan nombres de procedencia extraterrestre, como a veces imagina la ciencia-ficción. Podemos reconocerlas en las

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[233] « En consecuencia, por esta revelación, Dios invisible habla a los hombres como amigos, movido por su gran amor y mora con ellos, para invitarlos a la comunicación consigo y recibirlos en su compañía" *Dei Verbum*, 2.

[234] "So wie wir zur Lehre von der Einheit Gottes nunmehr des Alten Testaments entbehren können; so wie wir allmälig, zur Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, auch des Neuen Testaments entbehren zu können anfangen: könnten in diesem nicht noch mehr dergleichen Wahrheiten vorgespiegelt werden, die wir als Offenbarungen so lange anstaunen sollen, bis sie die Vernunft aus ihren andern ausgemachten Wahrheiten herleiten und mit ihnen verbinden lernen?" LESSING, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, § 72, http://www.gutenberg.org/etext/9160.

historias sagradas de nuestra cultura (o de otras culturas), aunque en los evangelios han adquirido una relevancia paradigmática: la justicia y el amor.

> It is at this historical juncture that the Council and the Church send forth again the Christian message of man's freedom. The message is as old as the Bible. The first thing that the Bible has to say about man is that he was made in the image of God. And Saint Thomas, following an exegesis that goes back to John Damascene and the Greek Fathers, interprets the phrase in the Prologue to his treatise on man and the moral life. Man, he says, "is made in the image of God; and by image here is meant that man is intelligent, free in his power of choice, and master of himself...the active source of what he does." The first biblical truth about man is that he is free. So too, in the New Testament, the first truth about Christ our Lord is that he is Liberator, the One who sets us free unto a higher freedom. Saint Paul says: "For the law of the Spirit of life in Christ Jesus has set me free from the law of sin and death" (Romans 8:2)[235].

John Courtney Murray, como otros pensadores y teólogos en el pasado siglo, completa el trabajo de Lessing en un momento de oportunidad histórica, después de la crisis más grave del capitalismo, el horror de la segunda guerra mundial y los genocidios del totalitarismo (la Shoáh, el exterminio gitano), cuando era necesario discernir entre alternativas posibles para la construcción de la sociedad:

> We know that freedom recedes beyond realization in a society which fails to reckon with the full truth about man—that man is a person, an ultimate value in the created order, and that all men are equal in their dignity as human persons. We also know that freedom is illusory in a society in which the essential exigencies of the order of justice among men are not met with some measure of human adequacy. We know, finally, that the noble phrase, "the free society," can have no more than an emptily formalistic meaning if love be lacking among the citizenry, if the body politic is rent with hatreds, whether racial or ethnic or religious. We understand, in a word, that freedom as the highest political end can be realized only in so far as society is based on truth, directed toward justice, and animated by love.
>
> Secular experience, moreover, has given us a better insight into the nature of freedom itself. Freedom is indeed man's natural endowment as a person and his rightful claim as a citizen. But, more importantly, freedom is an achievement. More exactly, it is the goal of a striving, an endless striving which forever falls short of the goal. There is no sudden leap into freedom, whether personal or social. In order to be free a man or a society must undergo a process of liberation. The process is never complete, and it is always precarious, subject to deflection or defeat. Man is never more than an

[235] JOHN COURTNEY MURRAY, "Freedom in the Age of Renewal", *American Benedictine Review*, 18 (sep. 1967), 319-324, disponible en http://woodstock.georgetown.edu/library/Murray/1967D.htm

> apprentice in the uses of freedom. Their mastery eludes him. The possession of freedom, like the possession of truth, is the term, always only proximate, of an arduous education.
>
> Secular experience has taught us all this, as the era of modernity has run its course. And if there be any who have not learned these lessons, it is because they have been absent from class, truants from the school of history. The point is that political discourse on freedom today must have more substance than the nineteenth century dreamed of, if it is to be taken seriously. The era of slogans is ended. The notion of human freedom as an absolute is today obsolete. Discourse on freedom must have some fullness of substance, if it is to be listened to. The practice of freedom must be disciplined by other values, if it is to be worthy of man[236].

Paradójicamente, la sociedad que ha valorado la libertad por encima de las demás formas de relación personal (la justicia, el amor), se ha dedicado durante las últimas décadas a limitar la libertad de otras culturas para que ensayen otros modelos, incluso aquellos que eran compatibles con los derechos humanos: una democracia socialista en América Latina, desde el amargo 1973 de Chile. No es que vivamos en el pasado, sino que la memoria es necesaria para evitar que la violencia vuelva a ser sacralizada por rivales en beligerancia. Formo parte de aquella masa organizada de jóvenes que rechazaron la doctrina de los bloques militares durante los años ochenta, ahora en situación de ceder paso a otras generaciones. Pero la herencia que traspasamos consiste en el dominio de potencias con armas nucleares sobre un planeta amenazado por la crisis ecológica, cuyos efectos se han hecho sentir desde hace tiempo sobre los campesinos pobres de América Latina, África y Asia; es decir, sobre la mayoría de la humanidad.

A consecuencia de ese desastre humanitario global, tanto como de las llamadas "guerras de baja intensidad", en conflictos locales estimulados por medio de una polarización ideológica (Martín Baró), ha sido prácticamente imposible que los esfuerzos locales e internacionales a favor del desarrollo durante cuarenta años dieran frutos, más que en situaciones excepcionales. Los fondos (cada vez más limitados, en proporción a la riqueza) procedentes de los países ricos, a través del sistema de Naciones Unidas, la cooperación bilateral o las redes globales de solidaridad (iglesias cristianas, organizaciones musulmanas, ONGs no confesionales, como la red OXFAM, cada vez más orgánicas), se han ido reorientando desde la ayuda al desarrollo hacia la ayuda humanitaria en situaciones de emergencia que se repiten y se agravan. Aunque las metodologías de intervención

[236] ibid.

social se han adaptado a las nuevas situaciones ("acción" humanitaria, resolución de conflictos, trabajo con víctimas, *targeting* de los desplazados internos, además de los refugiados en países fronterizos, incidencia política en defensa de los derechos humanos, nuevo derecho de intervención humanitaria), el aprendizaje que resulta de la experiencia histórica después de la caída del muro de Berlín debería dar cuenta de la globalidad, junto con la realidad de nuestras relaciones personales. El fracaso del amor y de la justicia, desde el plano de la familia a la globalidad, pasando por la comunidad de vecinos o la sociedad democrática, implica una desvaloración de la libertad, que disminuye las oportunidades de vida real: *development as freedom*.

3. La negación ideológica del aprendizaje

La supuesta amenaza de las religiones sobre la libertad se ha convertido en un tópico globalizado tras la desaparición del bloque soviético, sobre todo a partir del trauma provocado por el terrorismo difuso de la venganza integrista. El foco de ésta última, no puede olvidarse, se encuentra en el conflicto israelo-palestino, tan desconcertante y tan manipulado desde aquella reunión infausta del Consejo de Seguridad de la ONU en 1948, que cerró el paso a la constitución de un estado pluriétnico en la geografía de la actual Palestina.

El fantasma ideológico de la polarización global oculta los intereses puestos en juego por grupos concretos en situaciones determinadas, tanto creyentes como no creyentes: aquellas personas y organizaciones (sectas, partidos o naciones, agentes económicos) que no han asumido la realidad del aprendizaje histórico, mientras utilizan interesadamente los símbolos de la violencia sagrada, religiosa o secularizada, para absorber el caudal de las aguas crecientes en río revuelto[237]. Durante las dos últimas décadas, China y la Rusia postcomunista se han sumado a ese escenario sin introducir, hasta ahora, mayor racionalidad en las relaciones internacionales.

> La segunda modernidad [re-modernización], esta época comenzada a final de los años setenta como salida al ciclo posmoderno […], tras la sima moral de la segunda guerra mundial, nos hace que todos seamos emigrantes. Está removiendo las bases de todo, especialmente de los derechos laborales, para recontratar a todo el planeta en otras condiciones más favorables a la explotación neoliberal […] La

[237] Vid. acerca del concepto de "secularización", en esta Primera parte: "La secularización no es nueva".

> removilización de todo el planeta […] no es sólo contractual, sino que tiene un motor que está descomunitarizando la sociabilidad –está haciendo desaparecer las comunidades- a favor de un nuevo individualismo neoliberal; tiene otro motor que afecta al propio modelo de cambio social, por el que la sociedad pone en riesgo todo en cada nueva decisión […] y tiene una nueva vertiente cultural […] porque vacía la cultura de contenidos trascendentales y la torna en puro imaginario […][238]

Hemos puesto nombre a esa última tendencia, que se remonta a la vertiente ideológica de las vanguardias: "constructivismo radical". La apariencia de que la realidad fuera manipulable en su conjunto como una materia prima disponible para la acción de un sujeto racionalizador, estratégico, tuvo su centro en la planificación del estado soviético, hasta hace veinte años; hoy se ha situado en el núcleo "inteligente" de las redes económicas: la "fuerza de trabajo autoprogramable" (Castells) y, concretamente, aquellos que toman las decisiones en redes jerárquicas de información y comunicación, como las empresas transnacionales y el poder militar.

Las dificultades opuestas por el totalitarismo a la libertad y a la convivencia, todavía vigentes en China, Cuba o Corea del Norte y en países extremadamente ricos como Arabia Saudí o las potencias petrolíferas del Golfo, se reproducen ahora en forma de impedimentos a la libre circulación de personas que escapan de una desigualdad cuyas proporciones descomunales sólo recordamos sincopadamente. Una vez establecidos en el país de destino (USA, Europa occidental, las pequeñas potencias asiáticas, los países árabes del Golfo, Sudáfrica, la India), la población inmigrante se enfrenta a una negación sistemática de su realidad, comparable a la situación vivida, con otros parámetros, por los cristianos en Roma, por los judíos en Europa durante siglos, por los palestinos en un estado monoétnico: Israel.

> La gente va formándose en el seno de una familia y una comunidad religiosa y confiesa una fe, pero sólo hasta el momento en que se presenta públicamente con esa identidad, cuando vive su particular *prueba del Ángel*, es cuando sabe si le van a poder el vértigo, el miedo escénico o la vergüenza; si su religiosidad es una fe vivida o una institución de contexto. La fe se prueba en ese salto […], en la socialización de su identidad religiosa, cuando su fe es convivida [239].

La metáfora es obtenida por Julio Martínez y Fernando Vidal de una representación tradicional: el *Misteri d'Elx*. Los niños ilicitanos que harán el papel de "Ángel" son

---

[238] FERNANDO VIDAL, JULIO L. MARTÍNEZ, "Introducción", en id., *La prueba del ángel: Religión e integración social de los inmigrantes*, Madrid, UPCO, 2006, 21-31 (23-24).
[239] ibid., 22.

probados previamente para saber si sufrirán vértigo al ser descolgados desde la cúpula de la Basílica de Santa María. Con ayuda de esa metáfora, los autores interpretan 55 encuestas a inmigrantes de la Comunidad Valenciana, acerca de su vivencia religiosa. La investigación cualitativa permite sacar a la luz casi todos los sentidos implicados por la religiosidad personal y comunitaria en el proceso de socialización, dentro de sociedades cada vez más complejas, como las que están surgiendo de las migraciones planetarias.

Pero cabría subrayar uno de esos aspectos: el trauma provocado por pruebas que superan cualquier resistencia humana, también la de personas excepcionales, incluso la de comunidades religiosas perfectamente estructuradas. El efecto del trauma puede ser, sencillamente, una manifestación de clamor contra la injusticia. Pero en contextos cerrados, donde la acción comunicativa está sometida a represiones o, paradójicamente, donde la expresión libre sólo provoca una fría indiferencia (Simone Weil), el mareo del Ángel, sea el sujeto creyente, sea el *Angelus novus* del que hablaba Walter Benjamin, puede arrastrar a todo tipo de aberraciones ideológicas.

Sobre ese plano global, la dialéctica polarizadora entre Ilustración secularizante (laicismo) y religiones, entre culturas cristianas e Islam, podría ser tratada con mayor realismo. Las ideologías de la modernidad, comenzando por el capitalismo, no han sido revisadas más que por medio de una dialéctica con sus contrarios, que no produce ningún aprendizaje. Curiosamente, el liberalismo que ha procedido jurídicamente contra la crueldad política, para beneficio de la humanidad en su conjunto, también ha tolerado todas las crueldades imaginables del sistema económico, del patriarcado y del poder militar. En consecuencia, la actividad liberadora del movimiento obrero, del movimiento feminista y del movimiento pacifista o antibélico pueden inscribirse tanto en la historia de las tradiciones religiosas, si han servido de fermento para radicalizar el sentido de la libertad, como en la crítica de la propia Ilustración.

Por poner un ejemplo, la oportunidad vivida por las mujeres para que se integren en el mercado de trabajo en una imperfecta igualdad de condiciones debería hacer posible la reformulación de los roles masculinos y femeninos, especialmente en el ámbito de tareas que corresponden a la maternidad/paternidad y al cuidado, con el apoyo subsidiario del Estado social. El concepto jurídico de persona no es suficiente para conseguirlo, en la medida que esconde las diferencias y hace imposible su integración equitativa. De hecho, sólo ha ocurrido en algunos países nórdicos o, singularmente, en Irlanda, mientras que en el resto de Europa y en USA, aunque con diversos grados, se ha producido un aumento de

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

la crueldad, a causa de la presión social ejercida sobre una capacidad inalienable de las mujeres: la maternidad.

Los investigadores cuantitativos apenas se fijan en el hecho de que la procreación en países como España o Italia produce un efecto exactamente contrario entre mujeres y varones: ellas se ven obligadas a cuidar al hijo, además de trabajar, mientras que ellos, absurdamente, redoblan su productividad. A alguien le parecerá ejemplar, a causa de una mentalidad anclada en la pre-modernidad; pero en la práctica significa que los hombres huyen de la co-responsabilidad y arrastran consigo a las mujeres, hasta que las familias renuncian sencillamente a tener hijos. Los empresarios soportan la estructura del patriarcado con argumentos irracionales, dado que es la sociedad, a través del estado, la que se haría cargo de sostener el permiso de maternidad. Pocos hombres, dentro de la estructura de los sindicatos, se plantean la posibilidad de reivindicar la equidad entre géneros en el permiso de *maternidad/paternidad*, la solución que sería probablemente más adecuada. En Irlanda han recurrido a sostener a las madres a través de un subsidio directo, de modo que puedan legítimamente prescindir de la *carga paterna*, si fuera el caso.

Haciendo uso de la metáfora antes citada, la *prueba del ángel* en una sociedad re-modernizada supera todas las estrategias de afrontamiento que poseían las mujeres inmigrantes. Como resultado, al menos en España, un aumento del volumen de los insultos contra las mujeres que abortan (y contra quienes lo hacen técnica o jurídicamente posible) corre parejo con un aumento del número de abortos, año tras año. Pero nadie ofrece otra alternativa viable, que se haga cargo de la situación de estas mujeres y prmueva su derecho a la maternidad. Son tratadas como criminales por los grupos integristas, sin réplica. De tal manera, la institución católica soporta estoicamente que la utilicen como culpable de una crueldad generada por el sistema económico y por una *negación colectiva del aprendizaje*, por muy evidente que sea la experiencia histórica. Parece que ni aun la deserción masiva de los creyentes altera este esquema.

Las siguientes palabras de Murray acerca del catolicismo pueden aplicarse a todas las culturas, si rechazan el aprendizaje histórico que se obtiene a través de la convivencia entre grupos sociales y personas diferentes, en el horizonte de una comunidad cada vez más profunda y humanizadora:

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

> I should agree with Piero Barbaini that "the story of thought in general and of religious reflection in particular is there to demonstrate clearly how the arch of culture and the development of civilization in the last four centuries have been substantially nothing other than a movement toward freedom"[240]. Man as a person has been on pilgrimage towards his rightful freedom, religious and civil. Society too has been moving, since the close of the Middle Ages, towards its rightful autonomy, that is, its proper secularity. On the other hand, it is also true to say that the Church has not joined this human pilgrimage. On the contrary, it has opposed man's historical movement toward freedom. In this matter, however, historical judgment must be nice[241].

El concepto hoy vigente de la libertad como desarrollo de las capacidades humanas en un contexto social concreto, no en el mundo de las ideas, permite que afrontemos una nueva fase de aprendizaje histórico. Una persona no puede ser libre si carece de oportunidades y de capacidades para plantearse, al menos, una alternativa. A pesar de las enormes dificultades que se ven obligados a afrontar, millones de migrantes arriesgan incluso la vida por pasar al otro lado de la frontera y aprovechar las oportunidades (mucho más limitadas de lo que creían) que les ofrezca el mercado de trabajo. Pero esa alternativa visible llega a diluirse por completo cuando se trata del desarrollo de sus capacidades en su propio país o en el país de destino.

Hemos señalado apenas la presión brutal que recae sobre mujeres inmigrantes que se quedan embarazadas, sea porque han hecho solas el salto del ángel, sea porque han iniciado apenas el proceso de integración junto con sus familias, bajo el peso de una hipoteca o de una exigencia mucho mayor de la media en el puesto de trabajo. La generación "uno y medio" de menores y jóvenes inmigrantes sufre la misma falta de expectativas: el porcentaje de universitarios españoles/as se ha reducido drásticamente en menos de una década por el simple hecho de que los menores llegados a España no pueden visibilizar una alternativa que desarrolle sus capacidades para integrarse en la sociedad a través de la educación superior.

Nuestra sociedad podría plantearse alternativas que la hagan más libre, con el estímulo de la fe, las memorias compartidas en el discurso histórico, y con los medios de una racionalidad profundamente humana: las formas de relación personal (libertad, justicia, amor). De otra manera, los éxitos del totalitarismo en el terreno económico

---

[240] PIERO BARBAINI, La libertà religiosa: Storia e dottrina di un problema cristiano, Roma, Studium, 1964, 42 (n. del autor).
[241] MURRAY, "Freedom in the Age of Renewal", cit.

pueden ralentizar todavía más, sin necesidad de que medie ninguna guerra, el aprendizaje histórico. Desde luego, la clave del futuro no está cifrada en las estrellas ni en la guerra de las estrellas (*Star Wars*). El primer paso debería ser la renuncia al poder nuclear de destrucción masiva, que cualquier norteamericano, europeo, chino, indio, pakistaní o coreano podría topar en su propio país, casi a las puertas de su casa.

La historia de Jesús en el evangelio de Marcos no trata sobre la astucia del imperio para matar al Hijo de Dios, sino sobre el aprendizaje del Hijo, a través de una convivencia abierta a cualquier persona, para revertir la dinámica destructora de los imperios, con la única fuerza del amor y la insondable dimensión de la fe.

4. La humanidad común

Habermas ha solicitado recientemente a los creyentes que contribuyan al desarrollo humano a través de la secularización –en el mejor sentido de la palabra: la metáfora- de aquellos contenidos que podrían, y deberían, ser compartibles en una búsqueda común de la verdad, en servicio al bien común. Podemos añadir a esa solicitud, expresada con respeto, nada menos que el consejo de Jesús: tanto la Ley como la Revelación encarnada en su propia persona están al servicio del ser humano (Mc 2, 27; 10, 45). El conjunto de la tesis está dedicado a explorar la comunidad de vida, antes que de intereses, entre razón y revelación [242], ambas fundadas por la gracia y gratuitamente dadas en forma de carismas,

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[242] Vid. una excelente introducción que reduce a cinco modelos las explicaciones sobre la revelación en la historia de la teología, AVERY DULLES, *Models of Revelation*, Dublin, Gill and MacMillan, 1983, cap. 2: Revelación como doctrina (la neo-escolástica y el magisterio católico hasta el Vat. II, la doctrina reformada de la "Sola Scriptura"), como Historia (historia de la salvación, historia universal: C. H. DODD, OSCAR CULLMANN, W. PANNENBERG, J. B. METZ, IGNACIO ELLACURÍA y la teología de la liberación), como experiencia interior (modernismo, mística: F. SCHLEIERMACHER), como presencia dialéctica (KARL BARTH), como "nueva conciencia (*new awareness*)" (KARL RAHNER, PAUL TILLICH, TORRES QUEIRUGA), al que él mismo añade un sexto, no formulado como tal: "la mediación simbólica". A éste último haremos referencia en más ocasiones, por ser el más adecuado a la hermenéutica y a la fenomenología. "The symbolic communication may serve as a dialectical tool for transcending the differences between the models, correcting some of their deficiencies, and establishing a coherent theology not wedded to any one model". La revelación no ocurre sólo como una experiencia interior o como un encuentro inmediato con Dios, sino que está mediada por el símbolo: un signo externo, que se desempeña más allá de la conciencia y sugiere más de lo que pueda describir o definir. Es útil precisamente para "express and mediate God's self-communication". Los símbolos no se limitan a transmitir información sobre hechos, sino que invitan a participar en la experiencia. Podríamos decir que son mediadores de lo que significan ("realyzing symbols").
Sin embargo, la concepción más cercana a una historia de aprendizaje de los seres humanos con Dios –además de la narración bíblica por sí misma- sería la propuesta por ANDRÉS TORRES QUEIRUGA, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid, Cristiandad, 1987, con el nombre de "mayeútica

aunque emplearemos los términos actuales: lenguaje secular y lenguaje religioso [243]. De hecho, una persona creyente puede utilizar ambos discursos en situaciones distintas. Para Habermas es una asimetría que puede traducirse en servicio.

---

histórica". El autor nunca hace una definición, sino que se pregunta: "cómo una revelación que aparece en la palabra *externa* de la Biblia puede ser, de verdad, revelación *para nosotros*" ibid., 464. "El mediador despierta y genera la conciencia, pero ésta no queda prisionera de su palabra, sino que se dirige por sí misma al objeto: mediador y comunidad, una vez pronunciada y aceptada la palabra, quedan idénticamente referidos a la realidad. Ésta se convierte por sí misma en principio absoluto, en centro inmediato de la vivencia" ibid., 136. El mismo QUEIRUGA explica sus vínculos con la "educación" de LESSING, además de someterla a crítica (ibid., 147-152).

[243] Vid. el apdo. siguiente en esta tesis, "Lenguaje secular y lenguaje religioso". Acerca de la posibilidad futura y la realidad histórica de una "filosofía cristiana", la cual se apoya en la Revelación para orientar a la razón, trata ÉTTIENE GILSON en obras monumentales, *La filosofía en la edad media: De los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Madrid, Gredos, 1965[2] (1922, 1947[2]); *Reason and Revelation in the Middle Ages* (*Richards lectures*, 1937), Nueva York, Scribners, 1938; *History of Philosophy and Philosophical Education* (Aquinas Lecture to the Aristotelian Society of Marquette University, 1947), Milwaukee, Marquette University Press, 1948; *Dios y la filosofía*, Buenos Aires, Emecé, 1945; *Elementos de filosofía cristiana*, Madrid, Rialp, 1969. Junto con el prudente y brillante escritor JOSEF PIEPER, consideran que la metafísica y la epìstemología tomista siguen siendo paradigma de un pensamiento acorde con la Revelación: la "adequatio rei et intellectus". De tal manera, más que servir de mediadores de la tradición bíblica y de los evangelios con los lenguajes del espacio público donde estamos llamados y aun exigidos a dar razones, se esfuerzan por mediar entre el magisterio católico de su época, que seguía considerando el tomismo una institución católica, y el lector filósofo. Sin embargo, en nuestro tiempo ya no es necesario ser tomista para entender la Revelación, como reconocen la carta *Fides et ratio* y las primeras de BENEDICTO XVI, *Deus caritas est* y *Spe salvi*, aun cuando sigan haciendo referencia a Tomás a manera de prototipo en su contexto medieval. "Esta filosofía ha de ser el punto de encuentro entre las culturas y la fe cristiana, el lugar de entendimiento entre creyentes y no creyentes. Ha de servir de ayuda para que los creyentes se convenzan firmemente de que la profundidad y autenticidad de la fe se favorece cuando está unida al pensamiento y no renuncia a él" *Fides et ratio*, 79. En realidad, el concepto de *philosophia Christi* es planteado por primera vez en la obra de ERASMO, como incitación y sentido de la tarea planteada a los humanistas cristianos en su época: el trabajo por la paz, la práctica del perdón y de la reconciliación, la sabiduría de Cristo en la vida personal y pública.

"La denominación [filosofía cristiana] es en sí misma legítima, pero no debe ser mal interpretada: con ella no se pretende aludir a una filosofía oficial de la Iglesia, puesto que la fe como tal no es una filosofía. Con este apelativo se quiere indicar más bien un modo de filosofar cristiano, una especulación filosófica concebida en unión vital con la fe. No se hace referencia simplemente, pues, a una filosofía hecha por filósofos cristianos, que en su investigación no han querido contradecir su fe. Hablando de filosofía cristiana se pretende abarcar todos los progresos importantes del pensamiento filosófico que no se hubieran realizado sin la aportación, directa o indirecta, de la fe cristiana.

Dos son, por tanto, los aspectos de la filosofía cristiana: uno subjetivo, que consiste en la purificación de la razón por parte de la fe. Como virtud teologal, la fe libera la razón de la presunción, tentación típica a la que los filósofos están fácilmente sometidos. Ya san Pablo y los Padres de la Iglesia y, más cercanos a nuestros días, filósofos como Pascal y Kierkegaard la han estigmatizado. Con la humildad, el filósofo adquiere también el valor de afrontar algunas cuestiones que difícilmente podría resolver sin considerar los datos recibidos de la Revelación. Piénsese, por ejemplo, en los problemas del mal y del sufrimiento, en la identidad personal de Dios y en la pregunta sobre el sentido de la vida o, más directamente, en la pregunta metafísica radical: « ¿Por qué existe algo? »

Además está el aspecto objetivo, que afecta a los contenidos. La Revelación propone claramente algunas verdades que, aun no siendo por naturaleza inaccesibles a la razón, tal vez no hubieran sido nunca descubiertas por ella, si se la hubiera dejado sola. En este horizonte se sitúan cuestiones como el concepto de un Dios personal, libre y creador, que tanta importancia ha tenido para el desarrollo del pensamiento

Entre el lenguaje religioso y el lenguaje secular no hay diferencia de mundo ni de historia, como ha venido a mostrarse de manera cabal durante los últimos dos siglos, a través de la investigación histórico-crítica acerca del texto y del contexto de la tradición bíblica. Compartimos un mismo mundo de la vida, gracias al cual las tradiciones aportan sentido a nuestra interacción comunicativa: lengua, personalidad, historia [244]. La

---

filosófico y, en particular, para la filosofía del ser. A este ámbito pertenece también la realidad del pecado, tal y como aparece a la luz de la fe, la cual ayuda a plantear filosóficamente de modo adecuado el problema del mal. Incluso la concepción de la persona como ser espiritual es una originalidad peculiar de la fe. El anuncio cristiano de la dignidad, de la igualdad y de la libertad de los hombres ha influido ciertamente en la reflexión filosófica que los modernos han llevado a cabo. Se puede mencionar, como más cercano a nosotros, el descubrimiento de la importancia que tiene también para la filosofía el hecho histórico, centro de la Revelación cristiana. No es casualidad que el hecho histórico haya llegado a ser eje de una filosofía de la historia, que se presenta como un nuevo capítulo de la búsqueda humana de la verdad" *Fides et ratio*, 76.

Así pues, la proporción entre la persona humana y el Misterio de Dios podría encontrarse mucho mejor en el diálogo que compromete a quienes participan en el trabajo filosófico, como en cualquier esfera de la vida cotidiana (en la actividad económica, en la amistad y, sobre todo, en el amor humano), antes que por una mera adecuación entre intelecto y cosmos, que la física moderna ha transformado rotundamente. Toda la persona, intelegencia y emoción, entendimiento e imaginación, razón y fe, es llamada al encuentro con el Otro e interpelada por la realidad indominable del Ser. Esa integridad interpersonal, sobre la que se fundan los derechos y los deberes humanos, es siempre recuperada por la razón que dialoga con la fe, en una historia *abierta* de aprendizaje, como alternativa a la creencia irracional/positivista en el progreso tecnológico a cualquier precio.

"Es necesario que en la autocrítica de la edad moderna confluya también una autocrítica del cristianismo moderno, que debe aprender siempre a comprenderse a sí mismo a partir de sus propias raíces. Sobre esto sólo se puede intentar hacer aquí alguna observación. Ante todo hay que preguntarse: ¿Qué significa realmente « progreso »; qué es lo que promete y qué es lo que no promete? Ya en el siglo XIX había una crítica a la fe en el progreso. En el siglo XX, Theodor W. Adorno expresó de manera drástica la incertidumbre de la fe en el progreso: el progreso, visto de cerca, sería el progreso que va de la honda a la superbomba. Ahora bien, éste es de hecho un aspecto del progreso que no se debe disimular. Dicho de otro modo: la ambigüedad del progreso resulta evidente. Indudablemente, ofrece nuevas posibilidades para el bien, pero también abre posibilidades abismales para el mal, posibilidades que antes no existían. Todos nosotros hemos sido testigos de cómo el progreso, en manos equivocadas, puede convertirse, y se ha convertido de hecho, en un progreso terrible en el mal. Si el progreso técnico no se corresponde con un progreso en la formación ética del hombre, con el crecimiento del hombre interior (cf. *Ef* 3,16; *2 Co* 4,16), no es un progreso sino una amenaza para el hombre y para el mundo" *Spes salvi*, 22.

[244] Vid. HANS KÜNG, *Proyecto de una ética mundial*, Madrid, Trotta, 1991; REYES MATE, *De Atenas a Jerusalén: Pensadores judíos de la modernidad*, Madrid, Akal, 1999; JUAN MASIÁ, *El otro oriente: Más allá del diálogo*, Santander, Sal Terrae, 2006; FRANCISCO JAVIER DE LA TORRE, *El modelo de diálogo intercultural de Alasdair Macintyre: el diálogo entre las diferentes tradiciones*, Madrid, Dykinson, 2001; *Derribar las fronteras: Ética mundial y diálogo interreligioso*, Madrid, UPCO, 2004. Cf. el interés suscitado por la figura de PABLO DE TARSO, en el origen de la cultura occidental y de una "universalidad universal", REYES MATE, JOSÉ A. ZAMORA (eds.), *Nuevas teologías políticas: Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*, Barcelona, Anthropos, 2006. Además de los autores citados y quienes escriben, habría que recordar a HANNA ARENDT, de la que comentaremos su reflexión póstuma sobre PABLO. Al igual que el apóstol de Tarso, debemos recordar que no hay humanidad posible si no somos capaces de integrar a los judíos, pero también al Islam y esas "identidades de resistencia" frente a la globalización de que habla MANUEL CASTELLS. Sólo si tomamos seriamente en consideración la hermenéutica de las religiones y el diálogo intercultural (no sólo con expertos) acerca de una justicia global, podremos revertir el "occidente" de la violencia mundializada.

racionalidad comunicativa es tan relevante –incluso más, por sus raíces místicas- para creyentes adscritos a alguna de las grandes religiones o de las iglesias históricas, como para quienes han heredado de la revolución científica y de la Ilustración una comunidad organizada por la búsqueda de verdad y la única fuerza del mejor argumento. Los mundos temáticos (objetivo, social, subjetivo) hace tiempo que no son neutralizados por el lenguaje religioso, excepto en corrientes fundamentalistas o integristas que niegan validez al conocimiento científico y/o –es necesario subrayarlo en el contexto español- a una ética civil fundada en los derechos humanos.

Sin embargo, nos diferenciamos en cuanto al horizonte máximo, escatológico, con que los símbolos son interpretados. La persona de Jesús no es únicamente un sujeto histórico, ni aun siquiera el mero agente que ha construido el relato de los evangelios por la relevancia de sus hechos y dichos para una comunidad humana, sino el signo pleno de la presencia de Dios-a entre los humanos, quien nos permite conocer nuestro propio Misterio y, sobre todo, confiar en la realidad última, interpersonal del Misterio divino, que se ha revelado una comunión entre personas. Aun cuando lleguáramos a ser un solo sujeto, como ya lo son las personas divinas, con igual contenido de conocimiento, voluntad y sensibilidad, de todas maneras seguiremos siendo personas con una identidad histórica, un rostro corporal y unas capacidades propias que comienzan por la relación y llegan a su plenitud por el amor.

Como ya hemos argumentado anteriormente, no es necesario ni útil inventarse diferencias en cuanto a los modelos de mundo que regulan formalmente nuestras percepciones y lenguajes. Lo que resulta incoherente en un lenguaje secular, también lo es en un lenguaje religioso, y viceversa. Todavía más relevante: un acto humano malo o bueno es igualmente malo o bueno sea cual sea nuestra religión o nuestra ideología. La fe fundada en mentiras es una falsa fe; pero, en plena conciencia, podemos argumentar lo mismo que Jesús: si no he hecho nada malo, ni he mentido, ¿por qué me desprecias? En otro sentido, una racionalidad autosecuestrada, reducida a la técnica y esclavizada a fines egoístas por los sistemas político o económico, que pone entre paréntesis el derecho a la vida, la libertad religiosa y los valores universales cuando cuestionan sus prácticas, está necesitada de regeneración profunda por medio del testimonio acerca de la sacralidad misteriosa, trascendente, de cada persona, de su vida, de su ambiente y de su horizonte de desarrollo vital, desde que entra en relación con la madre, hasta que sólo tiene relación con Dios-a (desde luego, no con una máquina).

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

5. La naturalidad metafórica de la razón

Así pues, no es difícil reconocer que el contexto histórico (político, social, económico) en que se produjo la dialéctica entre Ilustración y apologética, desde mediados del s. XVIII, ha variado de fundamentos. Al menos, el nuevo contexto de comunicación en una sociedad abierta lo hace incomparablemente más sencillo, aunque tendamos a reproducir por motivos estéticos e ideológicos una solidaridad de grupo y aun de secta: laicismo vs. integrismo. Entre la diversidad de pensadores/as, como se trasluce en la historia de la filosofía, todos han participado en configurar nuestro mundo de la vida común, sea para tejer la fibra del aprendizaje, sea para destejer los prejuicios y las burdas legitimaciones de cualquier bando.

Es notorio que el legado más apreciable del Concilio Vaticano I, antes que concluyera violentamente por la entrada en Roma de las tropas del rey constitucional de Italia, haya sido el reconocimiento explícito del origen y los fines divinos de la razón, junto a la fe: la búsqueda de la verdad [245]. Las reiteradas apelaciones a su colaboración no tendrían sentido si no fuera respetada su autonomía. No se trata de una razón impuesta desde el poder, que la Ilustración pretendió situar en el sitial vacío del autoritarismo y la violencia sagradas, para gobernar férreamente la historia del progreso tecnológico hacia una sociedad perfecta, a precio de sangre; sino un concepto de raíces diversas, desde Sócrates hasta Rousseau, pasando por Tomás de Aquino, el *derecho de gentes* y el ambiguo/barroco iusnaturalismo: la razón natural.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[245] "La misma santa madre Iglesia sostiene y enseña que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana partiendo de las cosas creadas; "porque lo invisible de él se ve, partiendo de la creación del mundo, entendido por medio de lo que ha sido hecho" Rm 1, 20.
Sin embargo, plugo a su sabiduría y bondad revelar al género humano, por otro camino, y éste sobrenatural, a sí mismo y los decretos eternos de su voluntad, como quiera que dice el apóstol: "Habiendo Dios hablado antaño en muchas ocasiones y de muchos modos a nuestros padres por los profetas, últimamente, en estos mismos días, nos ha hablado a nosotros por su Hijo" Heb 1, 1-2" Const. Dogmática *Dei Filius*, cap. II. Vid. el comentario de BERNARD SESBOUÉ, "La Constitución dogmática *Dei Filius* del Concilio Vaticano I", en B. SESBOUÉ, CHARLES TEOBALD, *La palabra de la salvación*, t. 4, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1997, 205-245 (217s.). "Aquí radica el meollo dogmático de un *posible* conocimiento natural de Dios: la "naturaleza" no debe comprenderse sólo como creación –algo que resulta lógico en el contexto de la historia bíblica-, sino también al revés, es decir, la creación debe comprenderse como "naturaleza" –cosa que discutían algunos Padres conciliares cercanos al tradicionalismo. ¿Cómo encontrar, si no, un terreno común entre la Iglesia y la sociedad y cómo sostener que el hombre que no tiene a su disposición los medios para acceder a la revelación, puede sin embargo encontrar a Dios, una posibilidad que *lo obliga* en conciencia?" 219.

Tal concepto había sufrido una depuración –quizás percibida por miembros de aquel concilio, quizás sólo a medias-, a través de la Ilustración tardía, que lo situaba en las antípodas de la *Herrschaft* sagrada: una razón crítica con cualquier ideología que pretendiera cegar el corazón humano. El corazón tiene sus razones, dicen Pascal y Rousseau; la ciencia necesita de la razón práctica, traduce Kant. Gracias al "giro lingüístico" (*linguistic turnpoint*) efectuado por la filosofía desde la Ilustración alemana (Hamann, Herder, Humboldt), antes de lo que suele anotarse [246], podemos explicar los fundamentos de esa *naturalidad metafórica* en cada ser humano por medio de una capacidad para comunicar que se orienta al entendimiento en cada uno de sus actos [247].

El hecho de que los primeros estudiosos del lenguaje utilizaran el paradigma de la conciencia no significa que sus aportaciones hayan quedado invalidadas por las teorías de la comunicación, en la medida que encontraron anticipadamente la salida de la cárcel

---

[246] Vid. DONATELLA DI CESARE, "De la razón al lenguaje: el giro lingüístico en la filosofía de Humboldt", *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas*, Barcelona, Anthropos, 1999, 25-29; LUIS GARALZA, "Filosofía y lenguaje en la obra de Wilhelm von Humboldt", *Revista internacional de estudios vascos*, 48, 1 (2003), 237-248, esp. 244ss.

[247] Vid. JÜRGEN HABERMAS, "Introducción: Accesos a la problemática de la racionalidad", en id., *Teoría de la acción comunicativa*, I, 15-196. La racionalidad inmanente a la práctica comunicativa "se pone de manifiesto en que el acuerdo alcanzado comunicativamente ha de apoyarse en *última instancia* en razones". La disposición de la persona a dar razón de sus actos y responder a las críticas implica que "las manifestacions o emisiones racionales son también *susceptibles de corrección*. Podemos corregir las tentativas fallidas si logramos identificar los errores que hemos cometido. El concepto de *fundamentación* va íntimamente unido al de *aprendizaje*. También en los procesos de aprendizaje juega la argumentación un papel importante. Llamamos, ciertamente, racional a una persona que en el ámbito de lo cognitivo-instrumental expresa opiniones fundadas y actúa con eficiencia; sólo que esa racionalidad permanece contingente si no va a su vez conectada a la capacidad de aprender de los desaciertos, de la refutación de hipótesis y del fracaso de las intervenciones en el mundo" ibid., 36-39, aunque al introducir el concepto de "fracaso", HABERMAS está pasando del plano de la validez formal al de los valores, que requieren muchas veces un testimonio contrafáctico.

Los criterios con que una cultura considera una vida feliz, pueden no ser suficientes en otra. Ocurre que una misma actuación sea juzgada heroica por un sindicato y criminal por un empresario: p. ej., que un obrero detenga el funcionamiento de una hormigonera (de modo que su carga se inutilice) o una serie de trabajo en cadena para prevenir un accidente laboral. Para que los criterios puedan contrastarse será necesario un proceso de argumentación. Pero, así y todo, el obrero puede ser despedido por exceso de celo sin que sepamos nunca si su acción "fracasó" o no. Cierto que no hubo accidente, pero quizá no lo hubiera habido de todas formas… Es decir, que la disposición al entendimiento, a recibir críticas y a corregir los errores no produce resultados mágicos. Habría que tener en cuenta otras dimensiones en el acto humano: su simbolismo, su coherencia en una historia de vida, que desborda el marco del mero consenso. No podemos convertir a la razón comunicativa en un mero instrumento del consenso, dado que los acuerdos entre socios o aliados no son considerados universalmente válidos. La apertura al diálogo nos predispone a un encuentro con el Misterio, sobre todo si (sentimos que) somos juzgados injustamente, como ocurre en la mayoría de los casos, porque no todos los aspectos de la situación pueden ser resueltos argumentativamente (a veces ni siquiera los principales: p.ej. las prácticas necesarias para que el libre mercado no sea una pantalla para el abandono). Esa continua entropía del sentido sería parcialmente recuperable por medio de la memoria y de la narración.

subjetiva a donde nos había conducido la introspección desde Descartes, pasando por Kant, hasta la crisis agónica del idealismo. Quizá no seamos todavía conscientes del daño provocado por la "falacia epistemológica" desde los inicios de la modernidad, sobre la que Walter Benjamin nos puso sobreaviso: la relación unívoca entre sujeto y objeto, en la medida que reduce la psique a una máquina y la realidad-otra a un quantum de información. Creo que los monstruos descritos por Adorno/Horkheimer en la *Dialéctica de la Ilustración* podrían tener ese perfil concreto: la reducción de la diversidad significativa de la vida y del ser humano a una materia inerme ante las manipulaciones de la ingeniería subjetiva. Tal esquema ha funcionado en la educación de las élites europeas para enterrar el humanismo como información sobrante. Ni siquiera toma en consideración la agonía *patente* de la supervivencia, a través del rostro más próximo; pero tampoco es capaz de percibir el *pathos* sublime de nuestra vulnerabilidad, tal como es revelado por el valor estético logrado.

Así pues, más allá de una supuesta naturalidad de la máquina, resultado de una formación deshumanizante en quienes dirigían la globalización, como si el desarrollo técnico justificara toda clase de desmanes (positivismo, liberalismo económico, materialismo dialéctico), fue muy oportuno que Rousseau, Lessing, Herder o los hermanos Humboldt, cada uno a su manera, investigaran la *naturalidad metafórica* de la razón en varias dimensiones de *la persona capaz de relación*: en la razón práctica, aunque limitada al terreno abstracto de la conciencia (Kant); en el sentimiento y en la experiencia, a pesar de su marcado subjetivismo (Schiller, Schleiermacher); en la educación, para poner las primeras bases del libre aprendizaje (Rousseau, Humboldt); en el lenguaje (Herder, los hermanos Humboldt); en una historia transcultural del aprendizaje que no conduce a la sustitución del ser humano por la máquina o el sistema (Lessing), como, al contrario, llegó a ocurrir con las filosofías de la historia.

La capacidad innata para el lenguaje, así como la diversidad hecha posible por las culturas, ha sido investigada por la antropología a partir de los hermanos Alexander y Wilhelm Humboldt[248]: *energeia*, además de *ergón*; un dinamismo que precede y desborda

[248] La gramática generativa ha intentado formalizar esa capacidad con un éxito limitado, NOAM CHOMSKY, *El lenguaje y el entendimiento*, Barcelona, Seix Barral, 1986[4]; *El conocimiento del lenguaje: su naturaleza, origen y uso*, Madrid, Alianza, 1989; *Una aproximación naturalista a la mente y al lenguaje*, Barcelona, Prensa Ibérica, 1998; *New Horizons in the Study of Language and Mind*, Cambridge, Cambridge U.P., 2000; RAMÓN BAYÉS (ed.), *¿Chomsky o Skinner? La génesis del lenguaje*, Barcelona, Fontanella, 1977; MASSIMO

los productos de la actividad lingüística[249], la cual no se manifiesta únicamente en la creación poética, simbólica y metafórica, sino también en la comprensión del trabajo verbal. "Hablar con otro no es en modo alguno comparable a la transmisión de una cosa material"[250], sino de una intención y un estímulo para la acción. No es posible la autocomprensión sino a través de la acción comunicativa[251].

La teoría humboldtiana del lenguaje se desarrolla en el marco (¿antropológico o humanista?) de una visión sobre el ser humano irreductible a ninguno de los sistemas que se disputaban su control: el estado y el mercado. El ser humano no puede "ser sacrificado al ciudadano". La educación propugnada por Wilhelm von Humboldt está en las antípodas del modelo de socialización que terminó por imponerse a través del estado prusiano y,

---

PIATELLI (ed.), *Teorías del lenguaje, teorías del aprendizaje: el debate entre Jean Piaget y Noam Chomsky*, Barcelona, Crítica, 1983; aunque CHOMSKY reconoce no haber "inventado" nada, sino que reduce a un modelo asimilable en la era cibernética una reflexión mucho anterior y con más amplio horizonte. De hecho, el estudio que leí primero y con más atención fue *Lingüística cartesiana: Un capítulo en la historia del pensamiento racionalista*, Madrid, Gredos, 1969 (1966), donde al menos confiesa haber basado su modelo en una tradición, aunque reduce la diversidad de sus fuentes: LEIBNIZ y la gramática de Port-Royal (sin referencia al jansenismo) en un mismo lote con los hermanos HUMBOLDT. Algo similar hacen los teóricos del "constructivismo radical".

La mejor crítica a esa y cualquier otra tecnología del lenguaje puede encontrarse, probablemente, en MANUEL CRESPILLO, *Historia y mito de la lingüística transformatoria*, Madrid, Taurus, 1987, quien no ha dejado de trabajar en la recuperación de una memoria olvidada sobre las raíces de la filología en la hermenéutica, a través de las ediciones de E. ROHDE, *Psique: El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad de los griegos*, Málaga, Ágora, 1995 y de ARTHUR SCHOPENHAUER, *Parerga y paralipómena*, 3 vols., Málaga, Ágora, 1997.

En el ámbito de la psicología, la validez de la hermenéutica para la comprensión de la cultura y del aprendizaje ha sido asumida por JEROME BRUNER, especialmente en el estudio ya citado, *The Culture of Education*, donde ofrece una alternativa "culturalista" a la perspectiva todavía dominante en la psicología (cognitiva) norteamericana: el "computacionalismo"; al mismo tiempo que le reconoce un influjo real en la sociedad a través de las TICs.

[249] Vid. WILHELM VON HUMBOLDT, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, ed. de ANA AGUD, Barcelona, Anthropos, 1990. El autor publica esta obra en 1836, como introducción a un estudio sobre la lengua kawi de la isla de Java (*Einleitung zum Kawi-Werk*), vid. DONATELLA DI CESARE, *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas*, 4. Todavía es más sorprendente comprobar que las expresiones más apasionadas de HUMBOLDT contra una filología analítica que pretenda fijar las estructuras de una lengua como un fósil de su *energeia* eran una respuesta a su propio esfuerzo por describir el *kawi* (además de al positivismo filológico de sus contemporáneos). La lengua no es "el torpe producto inerte de la descomposición científica".

[250] ibid., 78.

[251] ibid., 77ss. Lo cierto es que el fervoroso individualismo de HUMBOLDT le impidió desarrollar un estudio más profundo de la *energeia* verbal en la relación interpersonal y de la realidad dialógica del lenguaje. Por el contrario, su sensibilidad ilustrada hacia la "unidad del género humano" le permite declarar lo siguiente: "Sin embargo, la comprensión no podría reposar en la actividad espontánea del interior de cada hombre, como hemos visto que ocurre, y el hablar unos con otros en comunidad tendría que ser cosa diferente de un puro despertar en el oyente su propia capacidad lingüística, si en la diversidad de los individuos no estuviese contenida la unidad de la naturaleza humana, meramente escindida en las individualidades discretas […]" 78-79.

finalmente, por el Tercer Reich. "La educación debe limitarse a formar seres humanos, y no a determinado tipo de ciudadanos". En nuestra época, el planteamiento es diferente, en la medida que el estado ha sido parcialmente domesticado por el reclamo de los derechos humanos, económicos y sociales durante dos siglos; mientras que el mercado ha dejado de ser libre para convertirse en omnipotente. El imperio global de los mercados financieros y la planificación de las transnacionales no es ningún fantasma del extremismo ideológico, sino la consecuencia de una colonización perceptible, cada vez más acentuada, del mundo de la vida común, tanto el espacio público de opinión como el espacio íntimo de relación, por los prototipos fabricados en el horno de los nuevos dueños, bajo la presión totalitaria que ejercen los centros del poder económico mundial.

La educación debería limitarse a formar las capacidades humanas de relación interpersonal y de inserción ecológica en el ambiente de la vida sostenible, "y no a determinado tipo de productores y consumidores". Aunque esa concepción idealista de la *Bildung* que ofrece W. Humboldt sea un producto evidente de la escisión sufrida por el varón burgués (en nuestro tiempo, también de la mujer emancipada), entre el escenario de su intimidad en la vida cotidiana, en la familia o en el círculo creador de cultura, respecto de su funcionalidad económica y política, sin embargo, nos permite recuperar el aliento para imaginar otras *posibilidades reales* en el desarrollo humano[252].

La búsqueda que emprendieron, en relación personal, Schiller y Humboldt, para indagar las raíces comunes a la sensibilidad pasiva y el entendimiento activo, apenas sugeridas por la crítica kantiana de la razón, llevó a este último a determinar el ámbito de la imaginación (*Einbildungskraft*), como una fuerza creadora/interpretadora[253]; mientras que sus investigaciones posteriores reconocieron (mucho antes que Sapir/Whorf) que el

[252] "Si queremos nombrar una idea que se haya hecho cada vez más visible a lo largo de la historia; si queremos alguna idea que demuestre la muy discutida, pero aun más veces mal entendida, superación de la humanidad: es la idea de que la humanidad aspira a eliminar las fronteras, causadas por prejuicios y pensamientos parciales, que se han colocado entre los hombres; y tratar a toda la humanidad independientemente de su religión, nación o color como una gran tribu de hermanos, como un todo, cuyo fin es el libre desarrollo de sus fuerzas interiores. Este es el fin último exterior de la sociabilidad y a la vez es la dirección natural del hombre hacia una ampliación indefinida de su ser" HERBERT SCURLA, *Wilhelm von Humboldt: Werden und Wirken*, Düsseldorf, Claassen, 1976.

[253] "Un poder sintético que proporciona una visión global del terrotorio explorado mediante el análisis y la crítica, permitiendo presentir lo que éstos no pueden alcanzar", JACQUES QUILIAN, *La anthropologie Philosophique de Guillaume de Humboldt*, Lille, PU Lille, 1991, 376.

lenguaje es "el órgano que forma el pensamiento"[254]. Pero ha sido necesario un siglo de investigación sobre el aprendizaje infantil para concretar el modo en que tal capacidad se manifestaría, con más simplicidad de lo construido por modelos matemáticos o computacionales, en unas estructuras, probablemente innatas[255], que hagan posible la adquisición de una semántica organizada a través de formatos, modelos de mundo y mundos posibles, sucesivamente, junto con un *estilo de comprensión narrativa* que podemos reconocer en las formas de organizar la memoria desde la primera infancia, incluso antes que se desarrolle la gramática del lenguaje: una secuencia lógica, un agente, un horizonte de expectativas (y su ruptura), la entonación social (voz, perspectiva, foco)[256]. Lo analizamos con detalle y gozo en la primera sección de la tesis.

Así pues, la intimidad entre razón y fe no sólo ocurre en la conciencia moral, como consecuencia de un largo proceso de desarrollo, sino también en la comprensión necesaria desde la primera infancia, para que la confianza no sea un producto de la idolatría/ideología. La imitación de las vidas narradas no consiste únicamente en un modelado social, sino en el reconocimiento de la persona en todas sus dimensiones, que la razón natural hace posible desde muy temprano. Además del aprendizaje *zonal*, descrito por el constructivismo (Vygotski), a través de la imitación del par más capacitado en esferas sociales concretas (el hogar, el juego infantil, la escuela, el trabajo, etc.), también habría que rescatar las formas de aprendizaje que hacen posible la integración de todos esos mundos dispersos en una trama viva, orientada por valores, el primero de los cuales, por orden de adquisición sería, precisamente, la sacralidad de la persona. Sobre el trasfondo del mundo de la vida común y en el horizonte a que da lugar, el paradigma que se nos ha ofrecido para integrar la comprensión de la persona ha sido el evangelio, tanto

[254] W. HUMBOLDT, Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad, 74. "En cada lengua está inscrita una manera peculiar de ver el mundo", ibid. 83.

[255] "En los niños no se da, pues, un aprendizaje mecánico del lenguaje, sino un desarrollo de su capacidad lingüística; lo prueba el hecho de que […], a despecho de la inmensa diversidad de circunstancias, todos los niños aprenden a hablar y a entender sobre poco más o menos a la misma edad, con un margen de variación muy estrecho" ibid. 80.

[256] Vid. supra las investigaciones de JEROME BRUNER en el apdo. de esta tesis: "Competencia narrativa: actuación social y creatividad".

para creyentes como para agnósticos o no creyentes [257]. De lo que se trata en este momento es de interpretarlo sin anteojeras.

6. La fuente femenina de la razón: *otra* metáfora

Si hubiera obviado esta categoría me habría quedado sin razones con que argumentar algo más que un estado de necesidad en el individuo o en el colectivo que reclaman la realización de sus derechos, con la intención de llevarlos a la práctica.

La vulnerabilidad es una dimensión *pasiva presente* en la vida y la relación de cualquier persona, sea del género que sea. Además de los factores habitualmente señalados para significar el ser vulnerable (necesidades comunes y necesidades especiales, situaciones de riesgo) habrá que reconocer el hecho de que los conflictos hacen vulnerables tanto a los agresores como a los defensores, a los rivales miméticos como a los chivos expiatorios, aunque aparentemente en menor grado. No es casual que la esperanza de vida de las mujeres en cualquier cultura, incluso en los países gravemente afectados por la pandemia del SIDA, sea mayor que los varones. Ahora bien, para que la vulnerabilidad de la población civil en una guerra, de las mujeres en el sistema económico capitalista, de los menores y las mujeres en familias desestructuradas, de los homosexuales, los extranjeros o las minorías étnicas en sociedades homófobas, xenófobas o etnocéntricas, de las personas que padecen enfermedades crónicas o degenerativas, va acompañada de una dimensión activa para que pueda expresarse en forma de derecho y de capacidad: la demanda de protección, aunque algunas personas la expresen y no sea escuchada (Simone Weil); el clamor organizado de quienes sufren opresión frente a las estructuras que les reprimen o les agreden; las formas de organización y participación que desarrollan las capacidades de quienes eran dejados sistemáticamente al margen por las estructuras dominantes.

Una de tales formas de organización participante es llamada por Elisabeth Schüssler-Fiorenza la *wo/men ekklesia*, es decir, una asamblea de mujeres que incluye a varones en situación de vulnerabilidad o por solidaridad. Ciertamente, ese núcleo de una resistencia

[257] Vid. una obra bastante equilibrada y todavía más profunda que nos va a servir de referencia en los próximos capítulos, XAVIER TILLIETTE, *Le Criste des philosophes*, especialmente en la Segunda Parte "El evangelio de Marcos: su lugar en la cultura moderna".

activa para transformar el orden de la injusticia y propiciar el reconocimiento de los derechos ha sido fundamental en la historia de cualquier cultura. Las tradiciones judeocristianas, como veremos han dejado testimonio, sea por autores en su mayoría masculinos, sea por autoras femeninas, del papel crucial de las *wo/men ekklesia*, mucho más eficaz para el logro de los derechos y el desarrollo de las capacidades que las revueltas de esclavos o de pueblos oprimidos contra el imperio. La épica guerrera de los oprimidos se imponía por medio de violencia, a veces indiscriminada, y era ahogada por una violencia todavía peor y aún más generalizada, a costa de las mujeres. No hace falta insistir en las violaciones, en las mujeres embarazadas hechas abortar y asesinadas, que ocurrieron en los primeros compases de todas las guerras (incluida la guerra civil española), porque van a ser finalmente incluidas en la memoria histórica durante los próximos años, sin excluir a ninguna persona por sus ideas o su posición social.

Pues bien, incluso en el Primer Testamento aparece la *wo/men ekklesia* actuando en estrategias culturales de afrontamiento para subvertir y revertir el poder del Faraón, especialmente durante los dos primeros capítulos del Éxodo. En todas las culturas que conozco, muchas de ellas en Latinoamérica, han sido las mujeres madres quienes se han responsabilizado de la resistencia civil en situaciones de crisis, desastre humanitario y guerra, junto con algunos varones. Pero también hay que reconocer sus roles, al principio infravalorados, cada vez más protagonistas, en las corrientes culturales de renovación: el chamanismo, los cultos mistéricos, las primeras comunidades y la literatura apócrifa cristiana, la mística femenina medieval, la antropología inclusiva del humanismo (Oliva de Sabuco, ya en el s. XVI), la opinión pública literaria de la Ilustración, los movimientos sociales desde finales del s. XVIII hasta los actuales: movimiento interclasista a favor de los pobres (cristiano), feminista, pacifista y antibélico, campesino, obrero, contra la esclavitud y el colonialismo, indígena, gitano, ecologista, antinuclear, inmigrante; las redes de solidaridad con los países pobres, la cooperación al desarrollo y la acción humanitaria, la defensa y promoción de la familia y de los homosexuales.

El uso de la mujer como materia prima del deseo masculino, a través de la objetualización de su imagen o de su maltrato físico y psicológico por la violencia patriarcal, ha tenido su representación en los códigos de pureza y contaminación, en la pornografía, en las formas obscenas del dominio que se recrean, por ejemplo, en las violaciones: el terrorismo, la limpieza étnica. La categorización de las mujeres como víctimas expiatorias del poder tiene sus propias historias y puede fundar con toda

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

legitimidad una historia sagrada de la emancipación femenina, como respuesta a las agresiones.

Pero cada una de esas historias está profundamente unida a la historia de los varones que son igualmente manipulados, violentados o tratados como chivos expiatorios de la rivalidad mimética entre el poder y sus aspirantes-replicantes. Precisamente porque la mayoría de las personas pobres en el mundo son mujeres; porque la mayoría de las víctimas de la violencia son mujeres, hasta el punto que la violencia doméstica es la causa principal de muerte entre las jóvenes, de 18 a 40 años, en muchos países desarrollados; porque el trabajo de las mujeres ha sido sistemáticamente infravalorado en el orden de cualquier sistema económico, hasta la fecha; la defensa de los derechos humanos, la no violencia activa y la historia de la libertad como desarrollo de las capacidades humanas (salud, educación, trabajo, participación política) tiene como protagonistas a las mujeres.

El movimiento feminista, desde Mary Wollstonecraft a fines del s. XVIII hasta la fecha, ha redundado en beneficio de toda la humanidad, incluida la otra mitad, en la medida que las víctimas eran reivindicadas por la memoria colectiva, a través de las mujeres, como se hace patente en el evangelio de Marcos, de manera contrafáctica y aun contra la ambigüedad del narrador. Además, el reconocimiento de los derechos de la mujer libera a los agresores de un pacto tácito con la estructura del patriarcado que les/nos hacía aborrecibles, en los términos utilizados por Jesús (Mc 8, 34s.; 9, 42ss.). En esto no hay razón natural ni metáfora alguna, excepto la irracionalidad de la fuerza física y de la violencia contra las relaciones personales que hacen posible la vida, en todas sus dimensiones.

¿A qué nos referimos entonces, en este apartado? La racionalidad metafórica que comunican las mujeres a través del diálogo humano se refiere a la maternidad, que ha sido a veces marginada del proceso emancipatorio, a causa de un mimetismo difícil de evitar. La moralidad del honor y la vergüenza, en las culturas mediterráneas, como en la mayoría de las culturas tradicionales (con excepción de sociedades matrilineales y matrilocales) se había apropiado de la capacidad femenina, bajo el dominio semántico de la fertilidad y de la virginidad. El símbolo de la fertilidad reducía la capacidad femenina a una analogía de la vida biológica, pre-cultural e infrahumana; el símbolo de la virginidad imponía a las mujeres jóvenes un sello de propiedad en el intercambio entre una familia patriarcal y otra, entre el padre y el esposo.

Sin la mediación de esos dos símbolos no podríamos explicarnos que muchas mujeres hayan recurrido al mantenimiento *voluntario* de la virginidad para escapar del

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

control de los varones. Tal estrategia ha sido parcialmente exitosa en el ámbito del cristianismo, desde los primeros siglos, por varias razones: la virginidad caracterizaba a la mujer libre frente a la esclava, como puede advertirse en las tramas de la novela griega, incluyendo las novelas de autores/as cristianos. Más relevantes por su impacto en la sociedad bajorromana y feudal fueron las comunidades de vírgenes que podían organizarse y regularse para garantizar el *empoderamiento* de las mujeres, sobre todo cuando el contexto de las asambleas cristianas hizo cada vez más difícil su participación en los ministerios de gobierno, así como el reconocimiento público de los ministerios del cuidado[258]. Partimos de una base sólida para confirmar la originalidad del proceso: en el evangelio de Marcos se afirma positivamente la *superioridad* del cuidado y del servicio persona a persona en la comunidad (Mc 9, 34 – 10, 45). Las alegorías posteriores para justificar el poder absoluto no hacen más que poner de manifiesto la contradicción con la vida narrada de Jesús.

La maternidad y el cuidado no están unidos por una necesidad biológica, ni únicamente por un impuesto cultural del patriarcado. Por el contrario, el desarrollo de una racionalidad fundada en el cuidado es crucial en la filogénesis de esta peculiar especie y en la ontogénesis de cada ser humano, como se ha revelado en el Evangelio a través del aprendizaje de Jesús y, a escala planetaria, por el efecto contraproducente del *descuido global*. Pero las formas culturales de la maternidad han permitido el desarrollo del cuidado contra la marea del dominio (*Herrschaft*), de modo que hasta los varones podamos aprender hoy a *tener entrañas* hacia cada ser vivo en singular. Mi mujer lleva embarazada

[258] Habría que diferenciar la estrategia adoptada por mujeres para hacerse cargo de sus propias vidas y de su misión en las iglesias, tal como nos es relatada en los *Hechos de Pablo y Tecla* (solidaridad entre mujeres casadas y célibes), pero también en otros contextos posibles (comunidades de mujeres vírgenes y viudas, a las que puede referirse IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Smyrn.*, 13, 1; mujeres profetisas en el montanismo, con una ideología milenarista, etc.), vid. E. SCHÜSSLER-FIORENZA, *En memoria de ella*, 90-91, respecto del encratismo propagado como una doctrina que desprecia el cuerpo y el matrimonio, de la que habla CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, entre la condena y la asimilación idealista, en su tratado sobre el matrimonio, vid. JEAN DANIÉLOU, "El encratismo", en id., *Teología del judeocristianismo*, Madrid, Cristiandad, 2004, 120-123. Otras muchas narraciones del conjunto de *Hechos apócrifos de los apóstoles* (*Pedro, Juan, Tomás*, etc.), procedentes de diversas regiones y periodos (entre la segunda mitad del s. II y mediados del III), recomiendan la continencia e incluso la separación de matrimonios por la fe, pero no describen redes de ayuda mutua entre mujeres, sino más bien un código de honor adscrito a la iglesia: Jantipa separada de su marido Albino, una concubina del prefecto Agripa (Hechos de Pedro), Maximila, separada del procónsul Egeato (Hechos de Andrés), Migdonia, quien abandona a su marido por denunciar a Tomás. "Han cambiado mucho los tiempos desde 1Pe 3, 1ss., donde se aconsejaba a la mujer aguantar, incluso en el caso del marido no creyente. Ahora se le propone como alternativa, con los riesgos que esta postura pueda conllevar, la virginidad como exclusividad divina" FERNANDO RIVAS REBAQUE, *Desterradas hijas de Eva*, 49.

siete meses, mientras yo trabajaba en esta tesis. Por eso me es un poco más fácil ser su aprendiz.

¿Es el amor de los amantes una realidad femenina? En gran medida lo es, a diferencia de una masculinidad que ha convertido la promiscuidad en signo de su dominio. No es casual que la lírica popular erótica comenzase por Safo en Grecia, por el Cantar de los Cantares en Israel y por las jarchas (así como sus estilizaciones masculinas: cantigas de amigo, lírica provenzal) en las culturas románicas medievales. A diferencia de una vivencia erótica del consumo de cuerpos, aunque pueda comunicar sentido estéticamente valioso, la perspectiva femenina sobre las relaciones entre sexos, desde la amistad al matrimonio, ha sido radicalmente integradora de todas las dimensiones humanas. Habría que insistir en que el descubrimiento de la sexualidad femenina ha sido fundamental para la emancipación de hombres y mujeres, a causa de patrones culturales que asociaban, por medio de prohibiciones e interdictos, la relación sexual con la procreación. Con o sin métodos anticonceptivos, el placer femenino puede ser compartido por los amantes sin que dé lugar necesariamente a la procreación.

Dicho esto, la defensa de la maternidad elegida y socialmente promovida, durante todos los años de minoridad infantil, frente a la tentación de instituir el aborto como un falso y doloroso método anticonceptivo, por muy barato que le resulte al Estado, compromete a ambos géneros en el desarrollo de capacidades para la responsabilidad, el cuidado y la educación de la nueva vida en relaciones humanas equitativas, equilibradas, gratificantes, gracias a los nuevos modelos de familia. No es posible categorizar la intimidad como un sacrificio cruento, a costa de la persona y el cuerpo de las mujeres, en aras de un modelo subordinante; sin duda es una consagración por el amor.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

7. Un diálogo que prescinda de los simulacros

La fe y la razón no son idénticas, ni es deseable que se confundan: la modernidad, más allá de la dialéctica, ha permitido distinguir ambas tradiciones, que llegaron a confundirse durante la Contrarreforma, a pesar de Tomás de Aquino. La hermenéutica está bien encaminada cuando solicita que los creyentes se hagan cargo de otras memorias en distintas tradiciones culturales, a través de la escucha y la libre argumentación sobre sus historias sagradas, al mismo tiempo que reconocen criterios compartibles para evaluar los hechos históricos: objetividad, eticidad y derecho, veracidad; a los que deberíamos añadir un concepto trascendente de la verdad, abierto al Misterio indeterminable.

La intención de esta tesis es demostrar que los evangelios –y concretamente el redactado por Marcos- han servido de paradigma para una *concentración de lo sagrado* en la persona viva: en la memoria de las víctimas, en la esperanza de su redención y en el testimonio público de la vida amenazada. El anuncio de la resurrección de Jesucristo es histórico para la historia sagrada y para la fe cristiana: no puede ser reducido a una historia política en la que dominan los agresores, sin que salga perdiendo toda la humanidad. El Jesús narrado por los evangelios no es un cabecilla apocalíptico fracasado. Tampoco se trata de una afirmación dogmática: podremos comprobarlo a través del análisis del texto marcano en las dos partes siguientes de la tesis.

A diferencia del esquema propuesto por Lessing, la historia del humano aprendizaje no aboca a la sustitución del Evangelio –ni de las historias sagradas en otras culturas religiosas- por un "evangelio eterno" que refleje los ideales de la razón, por obediencia al supuesto de que la Razón fuera el nuevo nombre del Espíritu divino [259]. La razón (metafóricamente) natural no puede evitar la historicidad, sino que le es constitutiva: el espíritu hegeliano con minúsculas, es decir, la historia común de la humanidad, sigue consistiendo en un diálogo abierto. Benedicto XVI subraya que las estructuras son siempre susceptibles de transformación por la libertad en el encuentro y el paso de una generación a otra. El progreso moral, a diferencia del progreso técnico, no es acumulativo, sino que consiste de manera radical e irreductible en un aprendizaje que no puede ser sustituido por ningún capital [260]. Nos es necesario actualizar la memoria y abrir el futuro a las demandas de las víctimas, sin caer en la *criminal* racionalización de la venganza.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[259] Vid. infra otras referencias a HENRI DE LUBAC, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, 1. *De Joaquín a Schelling*, 2. *De Saint-Simon a nuestros días*, Madrid, Encuentro, 1989 (1979), así como una síntesis sobre el diálogo más actual entre razón y fe en MASSIMO BORGHESI, "Cristianismo y filosofía, entre modernidad y posmodernidad", *Communio*, jul.-sep. 1999, 310-324.

[260] "Ante todo hemos de constatar que un progreso acumulativo sólo es posible en lo material. Aquí, en el conocimiento progresivo de las estructuras de la materia, y en relación con los inventos cada día más avanzados, hay claramente una continuidad del progreso hacia un dominio cada vez mayor de la naturaleza. En cambio, en el ámbito de la conciencia ética y de la decisión moral, no existe una posibilidad similar de incremento, por el simple hecho de que la libertad del ser humano es siempre nueva y tiene que tomar siempre de nuevo sus decisiones. No están nunca ya tomadas para nosotros por otros; en este caso, en efecto, ya no seríamos libres. La libertad presupone que en las decisiones fundamentales cada hombre, cada generación, tenga un nuevo inicio. Es verdad que las nuevas generaciones pueden construir a partir de los conocimientos y experiencias de quienes les han precedido, así como aprovecharse del tesoro moral de toda la humanidad. Pero también pueden rechazarlo, ya que éste no puede tener la misma evidencia que los inventos materiales. El tesoro moral de la humanidad no está disponible como lo están en cambio los instrumentos que se usan; existe como invitación a la libertad y como posibilidad para ella. Pero esto significa que:

En el marco de la tradición cristiana y en el horizonte místico de la Revelación, el Evangelio de Jesucristo tampoco es un invento sustituible por otra fantasía utópica de mayor alcurnia: es el comienzo concreto, corporal, material y vital de la nueva humanidad, que no podía haberse dado en un tiempo mitológico, antes de la Historia de historias y antes de la relación interpersonal en una comunidad análoga a la *divina koinonía*. La Encarnación es irreversible, pero está situada en la Historia. Ocurre en la condición humana del aprendiz y del amante.

8. ¿Justificación del mal?

a. Lo sobrenatural es la persona

Para una conciencia *superior*, la noticia de un accidente que hubiera provocado víctimas (una, decenas, miles) daría pie a una reflexión sobre la caducidad de la existencia humana y la aspiración a un estado perfecto, sobrenatural, en el que fuéramos libres de la contingencia por ser parte de este universo físico: materia, cuerpo, pasibilidad. De ahí que

---

a) El recto estado de las cosas humanas, el bienestar moral del mundo, nunca puede garantizarse solamente a través de estructuras, por muy válidas que éstas sean. Dichas estructuras no sólo son importantes, sino necesarias; sin embargo, no pueden ni deben dejar al margen la libertad del hombre. Incluso las mejores estructuras funcionan únicamente cuando en una comunidad existen unas convicciones vivas capaces de motivar a los hombres para una adhesión libre al ordenamiento comunitario. La libertad necesita una convicción; una convicción no existe por sí misma, sino que ha de ser conquistada comunitariamente siempre de nuevo.

b) Puesto que el hombre sigue siendo siempre libre y su libertad es también siempre frágil, nunca existirá en este mundo el reino del bien definitivamente consolidado. Quien promete el mundo mejor que duraría irrevocablemente para siempre, hace una falsa promesa, pues ignora la libertad humana. La libertad debe ser conquistada para el bien una y otra vez. La libre adhesión al bien nunca existe simplemente por sí misma. Si hubiera estructuras que establecieran de manera definitiva una determinada –buena– condición del mundo, se negaría la libertad del hombre, y por eso, a fin de cuentas, en modo alguno serían estructuras buenas.

Una consecuencia de lo dicho es que la búsqueda, siempre nueva y fatigosa, de rectos ordenamientos para las realidades humanas es una tarea de cada generación; nunca es una tarea que se pueda dar simplemente por concluida. No obstante, cada generación tiene que ofrecer también su propia aportación para establecer ordenamientos convincentes de libertad y de bien, que ayuden a la generación sucesiva, como orientación al recto uso de la libertad humana y den también así, siempre dentro de los límites humanos, una cierta garantía también para el futuro" BENEDICTO XVI, *Spes salvi*, 24-25.

Ahora bien, si no podemos eludir la tarea de cada generación, en resumidas cuentas, hacernos cargo de nuestra vida junto con una ambigua herencia que debemos discernir, males y bienes *globales*, también es cierto que la historia en su conjunto tiene sentido a la luz de la razón y de la fe, como una continua incitación al aprendizaje: un aprendizaje que trata de lo mismo que el Evangelio, ser persona en relación con los demás, dentro de un pueblo cuyas estructuras son, desde el principio, comunes, y con el Misterio de Dios en cada ser, tal como el Hijo "tuvo que aprender". El "aprendizaje de la esperanza" (en sus lugares místicos: la oración, el actuar y el sufrir, el juicio), como todavía más el del amor, tienen una historia.

las mentes privilegiadas infravalorasen los esfuerzos por transformar la materia en un hogar habitable para esos seres vulnerables que tienen las horas contadas.

Por el contrario, la posibilidad de convertir al ser humano en una máquina inoxidable o someterlo al poder de las máquinas ha llegado a convertirse en imágenes por medio de la ciencia-ficción, sobre todo en aquellos autores que sacan a la luz el *currículo oculto* de la modernización, para denunciar el horror a que nos están conduciendo.

Ambos polos no se anulan, sino que coinciden paradójicamente en despreciar a las víctimas para exaltar a los dominadores. ¿No hemos imaginado a la divinidad durante milenios como una supermáquina caracterizada por su *inhumanidad*: su impasibilidad, su perfección, su todopoder creador y destructor? Las antiguas cosmologías que imaginaban una jerarquía entre dioses, criaturas eternas y seres mortales; la teología natural, dedicada a simbolizar la divinidad por medio de lo eminente en el orden cósmico; la metafísica *preocupada* por las propiedades del ser perfecto, inmutable y eterno, por la negación de todo lo finito, mutable e imperfecto, tuvieron su momento en la historia transcultural de aprendizaje. Venían a sustituir las imágenes antropomórficas de dioses proyectados como dobles humanos, ambivalentes (*doppelgänger*): en continua rivalidad con otros dioses y hombres de poder; figuras psíquicas, encarnaciones de nuestros deseos, ambiciones y temores.

Pero quizás estuviéramos sacrificando una parte crucial del buen sentido a través de los símbolos más antiguos, cuando mostraban a algunos dioses compasivos en relación íntima con los humanos. Quizás estábamos imaginando a una divinidad insoportable para el ser finito, cuando hacíamos uso de argumentos que provocan terror, en lugar de amor. El resultado fue que tanto la filosofía como la teología se hicieron insensibles a la corporalidad y la concreción de la vida humana en cada persona, a la situación de quien padece injusticia a causa de una limitación física o de su posición social. Las esperanzas de llegar a ser como los dioses exigían renunciar a la vinculación con la humanidad, a la compasión por las víctimas y al trabajo por la justicia.

La novela *Solaris* de Stanislaw Lem, y su versión cinematográfica por Steven Soderbergh, nos permiten compadecer a los presos de una promesa de eterna felicidad para unos pocos, al mismo tiempo que nos predisponen para que los deseos más profundos del corazón humano puedan ser reconocidos universalmente. El deseo de una vida buena no puede ser alienado respecto de la esperanza de una buena vida; el ansia de eternidad en el amor no puede ser separada de la sed de justicia en la tierra; sobre todo, no podemos separar el *cuidado* de la *libertad*, como si hacerse cargo de la contigencia, de la

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

vulnerabilidad y del dolor humanos restringieran la libertad divina y la libertad humana o privaran a algunos de participar en la perfección y la impasibilidad *sobrenaturales*. Ha ocurrido al contrario: la ambición perfeccionista ha absorbido el escenario de lo humano, además de impedir el desarrollo equitativo de las capacidades que manifiestan el misterio de la libertad en cualquier persona, a través de un infinito de relaciones.

Lo que las religiones han definido como la dimensión sobrenatural del ser natural, la aspiración al infinito del ser finito [261], no puede consistir en un desprecio del cuerpo, del

---

[261] "Cum autem omnes creaturae factae sint propter Deum, juxta illud: "universa propter semetipsum operatus est Dominus" (Prov., XV, 4), solo creatura rationalis facta est ad fruendum Deo, et ut beatificetur in Ipso, quae sola est ad imaginem" (Buenaventura, In 2Sent., dist. 19, art. 1, q. 2).
De esta forma –una vez más, una consideración del todo simple- el querer de Dios es aquí lo primero, y por consiguiente la libertad divina es total. Es este querer o Voluntad lo que queda primero en cada instante de cada una de nuestras existencias, y las previene. Su libertad soberana envuelve nuestros lazos de inteligibilidad que descubrimos entre la criatura y su destino, al mismo tiempo que los desborda y los causa. De este modo únense lo natural y lo sobrenatural, sin que por otra parte se confundan por nada del mundo. "Finis naturae rationalis est summum bonum, quod est supra naturam" (Alejandro, Summa theologica, Secunda Pars, n. 510, ad sextum). La criatura racional no tiene en ella misma su fin sino en Dios. Verdad que con los mismos términos expresan [… otros muchos escolásticos] y que Santo Tomás de Aquino repite muchas veces con términos análogos: "Homo factus est ad videndum Deum: ad hoc enim fecit Deus rationalem creaturam, ut similitudinis suae particeps esset, quae in ejus visione consistit" (De Veritate, q. 18, art. 1) […] ¿Qué puede decirse de más simple y claro? Creemos que el doble aspecto de esta verdad viene puesta perfectamente en la célebre fórmula relativa a la visión de Dios, tan concisa y sustanciosa: "Non est aliquid naturae, sed naturae finis" (Prima, q. 62, a. 1)" HENRI DE LUBAC, "Donum perfectum" en id., *El misterio de lo sobrenatural* (*Le Mystère du Surnaturel*), Madrid, Encuentro, 1991 (1946, 1965), 115-116.
"Esta doctrina de los antiguos teólogos, lo repetiremos, nos parece todavía admisible. Creemos que es algo más que un "sistema yuxtapuesto al dogma", como decía el padre Pierre Rousselot a propósito de santo Tomás […] Dadas estas explicaciones, si luego se afirma que no cabe imaginar, en concreto, para la naturaleza espiritual creada, *la nuestra*, una finalidad puramente natural, no es con ánimo de reducir en lo más mínimo –lo que debe quedar del todo claro- la libre y soberana gratuidad de los dones de Dios. Y aun cuando se llegue a decir que para este espíritu creado, para este existente, ha llegado a ser imposible toda finalidad puramente natural, no podrá jamás entenderse de esto un juicio absoluto, sino únicamente *ex suppositione*. El espíritu del que se va a hablar será siempre considerado (si uno se atiene a esta palabra) en su "naturaleza histórica", en su *natura instituta*, o, si se prefiere (para hablar esta vez como el padre K. Rahner), en su realidad "existencial" […] De este modo uno se hallará en conformidad con los sostenedores de la moderna "naturaleza pura" en aquello que motivó su teoría, pero dentro de una fidelidad más estricta a la tradición anterior, en el espíritu y en la letra […] Sobre un punto, sin embargo, continuamos separados […] No se trata pues de negar "la existencia de las naturalezas, ni siquiera en el mundo de los espíritus". Pero cuando se trate de la naturaleza espiritual, y más particularmente del hombre, el cual no es ni simple viviente ni espíritu puro, este vocablo "naturaleza" tendrá inevitablemente dos sentidos parcialmente diversos": lo animal y lo espiritual. "[…] El padre Karl Rahner ha demostrado muchas veces su importancia a este respecto. Por su misma naturaleza, ha escrito, el espíritu posee una "trascendencia ilimitada", que da al horizonte humano "un carácter infinito", y esta especie de infinitud constituye precisamente la "definición" del hombre y su "frontera":
"…Uno debe preguntarse solamente por qué se puede fijar un fin sobrenatural al hombre, sin suprimir con ello su naturaleza, y por qué Dios no puede hacerlo con una naturaleza infrahumana […] En toda ontología formal de la naturaleza, del fin, etc., no pueden utilizarse estos conceptos sino de una manera analógica" (KARL RAHNER, "Naturaleza y gracia", en *Escritos teológicos*)"
"[No obstante …] santo Tomás ya formula las correcciones analógicas que desea el padre Rahner […] Orígenes ya decía que nuestra participación de la imagen de Dios es "nuestra sustancia principal", esto es, lo

mundo y de la relación personal, sin caer en la *fábrica del monstruo* que sustituye al Misterio por una supermáquina. Nada humano me es ajeno (Catulo, Dostoievski), aunque me mueva a compasión, a indignación, a un amor que reconoce la presencia del Misterio en cada ser. La "purificación de las pasiones" no consiste en su eliminación por medio de la *ascesis*, tanto como en su humanización por medio de la *estética*. No es casual que ambas palabras tengan la misma etimología: sensibilidad.

Al menos en las sociedades occidentales, los psicólogos que se preocupan sensiblemente por afrontar la realidad con su investidura emotiva, acompañar a las víctimas, sanar los traumas y sus secuelas (el síndrome postraumático), trabajar el *duelo* por medio de la acogida, la aceptación incondicional y la recuperación de las capacidades de relación personal, junto con el tejido social destruido por un desastre humanitario, sin utilizar parches ideológicos (las doctrinas del olvido y de la apatía), pueden enseñarnos mucho más que las teorías más sublimes sobre la supermáquina.

En un plano más general, el evangelio de Marcos no pretende ocultar los cambios internos y externos del héroe. Jesús vive sentimientos enfrentados ante una muchedumbre

---

esencial de nuestra naturaleza. Más tarde Berulle se hará eco de esta enseñanza al constatar que el hombre "no ha sido creado "para permanecer en los límites de la naturaleza" (Opuscules de piété, 132, c. 3) […]
"Poco importa el grado de barbarie o de cultura: ya la primera vez, *en el acto simple más rudimentario, el salvaje, el niño, o el más civilizado, todos*, según expresión de Aristóteles, dominan, exceden, abarcan y contienen el mundo entero. Cualquier pensamiento devora por decirlo así la universalidad de los hechos, se libera de ellos, pone en su lugar su propia creación, y no es él mismo, no se conoce, ni se despliega sino con la condición de vivir esta trascendencia" (Maurice Blondel, *Dialogues sur la Pensée*, diálogo 8, Paléonéos) […] "Mens superior existat mundo." No es posible, por tanto, aplicar sin trasposición alguna a la naturaleza humana las leyes que tienen valor en el interior del cosmos, y que rigen íntegramente los "seres naturales", si se considera en aquélla no ya solamente lo que la constituye "una forma en su lugar correspondiente, dentro de la jerarquía de las formas"[…] "Nuestra especie (dice Bernanos…) no es misteriosa a causa de su destino, sino a causa de su vocación" (*Les grands cimetiéres sous la lune*, p. 85) […] ¿En qué consiste pues exactamente esta vocación? […]", LUBAC, "La paradoja cristiana", ibid., 117-125.
"No es una presunción prometeica, sino la audacia de su esperanza […] Los cristianos han oído la palabra: "Deus habitat lucem inaccessibilem"; pero otra palabra ha resonado igualmente a sus oídos: "Accedite ad Eum, et illuminamini". Del mismo modo que creen humildemente en la primera, también otorgan su confianza a la segunda, en la noche de este mundo. Una misma fe les da seguridad de que las Profundidades de Dios son inescrutables al espíritu del hombre, y que ellas son conocidas por el Espíritu de Dios que ha querido comunicarse al hombre; puesto que "el Verbo, Hijo único del Padre, comunica a los santos una suerte de parentesco con la naturaleza de Dios Padre y con la suya propia, al darles el Espíritu" (san Cirilo de Alejandría, In Joannem, 1.10, c. 2). Por ende todos saben que "subiendo a la cumbre del corazón" encontrarán al Dios que los ha hecho para Él: "Homines videbunt Deum ut vivant, per visiones inmortales facti, et pertingentes usque in Deum" (san Ireneo, Adv. haer., 1.4, c. 20).
[…] En la antigüedad clásica, por el contrario, del mismo modo que no se da una inmortalidad real, fuera de la naturalmente divina, tampoco existe el "retorno a Dios" de un alma que no poseyese de antemano la esencia divina" LUBAC, "La paradoja ignorada por los gentiles", ibid., 141-142.

que le comunica sus necesidades (Mc 1, 32-34.38; 6, 30ss.) o ante la solicitud de los enfermos (1, 40ss.; 7, 27ss.; 9, 19ss.). Pero hace patente durante su misión, de muchas maneras, los signos de una preocupación viva y profunda por el empoderamiento de los más vulnerables en el conreinado de Dios-a (5, 19.34.41; 6, 34; 7, 29; 8, 2; 8, 15ss.; 9, 35ss.). Así hasta el punto de convertir esa inversión revolucionaria en el símbolo de su incidencia sobre el orden del mundo[262], de manera definitiva, en el tiempo escatológico: "Pero muchos primeros serán últimos, y los últimos, primeros" 10, 31. "El Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y dar su vida en rescate por muchos" 10, 45. Frente al tópico de la misericordia (gr. *eleos*) ejercida de arriba abajo, individualmente, Jesús expone con claridad el sentido antiguo y nuevo del amor (heb. *hanum we rahum*; *hesed we 'emet*, expresado en comunidad, gr. *agapé*) que reconoce, valora y promueve la persona del otro, en correspondencia con el amor sentido de Dios-a, Padre/Madre, por el Hijo *agapetós* (1, 11).

Tal es el signo visible de la presencia personal del Misterio, que trasciende los límites del cosmos, llámese sobrenatural o, en términos más concretos y explícitos: libertad, amor relacional y autotrascendente, vida más allá del sistema[263]. En nuestro entorno mediático, un científico y teórico de la ciencia como Stephen Hawking, mientras interpreta y explica los orígenes del cosmos, sus leyes constantes, aunque variables en distintos sistemas de referencia, a la vez que se muestra vulnerable hasta el extremo en una

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[262] Aunque exija una investigación más amplia, a través de los demás evangelios, a mí me impresiona este dato. El mismo Jesús que aprovecha durante su predicación –probablemente en la primera fase de su vida pública- las noticias sobre una masacre cometida por Pilato contra galileos, o sobre la torre de Siloé que mató en su caída a muchos jerosolimitanos, para amenazar a quienes no aprovechen el tiempo presente y cambien de mente (Lc 13, 1-5), es quien cambia su propia actitud hasta el punto de conmoverse en las entrañas por la muerte de Lázaro (Jn 12), antes de entrar por última vez en Jerusalén para celebrar la Pascua y enfrentarse a la conspiración que pretende asesinarlo.

[263] ANTONIO GONZÁLEZ, *Teología de la praxis evangélica*, Santander, Sal Terrae, 1999, realiza un análisis muy pormenorizado del "esquema de la ley" (con independencia de la validez de su imagen del hombre) en todas las culturas, que pretende identificar al ser humano por sus méritos o por su éxito en este mundo. De la esclavitud a un sistema de "enmascaramiento" (GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano*, Santander, Sal Terrae, 1987) que denigra al fracasado y al pobre para establecer un reino de la mentira según la lógica cosmocéntrica de los *kosmokratores*, puede redimirnos la fe en Jesucristo, si acepta y reconoce a la persona amada.

En esta época, donde se hace patente la inquietud por "***lo*** sobrenatural" a través de la penumbra, se hace más necesario recuperar el sentido de "***el-la*** sobrenatural" en la persona del Resucitado, la persona eterna del Hijo, y la vivificación del Espíritu en las iglesias que participan del Misterio de Cristo (*simmetoja*) tal y como lo anuncia Pablo: oculto y ahora revelado para la evangelización de los otros y de mi propio ser-otro, incrédulo y rebelde a la Ley (Rm 16, 25-27; Ef 3, 3-6). Cf. la tradición sinóptica sobre el "misterio del reino de Dios", revelado a los sencillos en el seguimiento de Jesús, según la fuente marcana (Mc 4, 11; Mt 13, 11 en pl.); y según Q en Lc 10, 21-24.

silla de ruedas, al límite del silencio, está sirviendo como signo espontáneo del Misterio en cada uno de nosotros. No es un "cristiano anónimo". Es un ser humano, que sufre la iniquidad al tiempo que la trasciende. Por eso plantea paradojas incitadoras.

La última entrevista que le hicieron tardó varias semanas en contestarla. "La cuestión es: ¿el modo en que comenzó el universo fue escogido por Dios por razones que no podemos entender, o fue determinado por una ley científica? Yo estoy con la segunda opción". El hecho de que el universo sea comprensible intelectualmente, pero moralmente inaceptable y espiritualmente indigno de ser imitado, nos sitúa ante un panorama completamente distinto a quienes admiraban la cosmología teleológica de Aristóteles o, posteriormente, la física unidimensional de Newton. Las leyes del cosmos no son sublimes ni misteriosas. La necesidad de conocerlas remite una y otra vez a la viabilidad de la vida en este pequeño planeta[264]. ¿No es suficiente motivo para investigar?

b. No hay quien justifique el mal, excepto la teodicea

Quizás ahora sea posible atender a las quejas de quienes no soportan la contradicción entre sus convicciones más profundas y la justificación de los males del siglo por medio de alguna especie de "saber sobre lo divino" (teosofía, teodicea) [265]. Concretamente, los muchos intentos de justificar a la divinidad, como si fuera análoga al cosmos o como si la creación se diera por conclusa, tienden una y otra vez a confundir la fábrica del ser humano con la creación: cultura y cosmos.

Las teodiceas están presentes en todas las culturas, allí donde la religión se ocupa de racionalizar el mundo como una burocracia, según Weber[266]: cosmologías sagradas,

[264] La expectativa de un desastre planetario no es una ley científica. La predicción fatal es una forma de religión como cualquier otra, que puede cegar a una sociedad acerca de las causas culturales de la injusticia; y de la solidaridad divina para afrontarlas. Supongo que el origen aparentemente arbitrario del universo no nos determina a ser arbitrarios. Podría servirnos para contrastar la libertad con que podemos actuar. Sin embargo, tal libertad, la libertad de HAWKING o de mi madre afectada por un ictus cerebral, tiene otro origen: trasciende el cosmos que la hace (im)posible.

[265] Vid. algunos ecos del trauma provocado por la violencia religiosa (antisemita) en la obra de LESSING, *Natán*; el monólogo de Iván Karamázov en DOSTOIEVSKI, *Los hermanos Karamázov*. También es notable la reacción moral ante el sufrimiento por el médico Rieux, a diferencia de la teodicea de Paneloux, ALBERT CAMUS, *La peste*.

[266] Vid. infra, en esta Primera parte: "Sociología de un aprendizaje histórico".

"teología natural", teología negativa. Pero han sido sometidas a crítica filosófica [267], de manera que la metafísica de raíces persas o griegas (como hemos visto en el apartado anterior) no pueda servir nunca más para justificar los males como un complemento de los bienes, ni un medio para obtener el buen fin (un bien mayor), ni una consecuencia de la caída precósmica o del pecado original, ni una motivación objetiva para la bondad del predestinado, en los diversos modelos que subyacen a la actual teoría de sistemas[268].

Precisamente porque la historia común de la humanidad ha dejado de aspirar a la perfección de la máquina, adonde todavía la conduce una racionalidad instrumental sin capacidad de diálogo, sería posible cambiar los modelos sistémicos de legitimación (culpa y compensación; predestinación: Agustín y Calvino; teleología: Tomás; lógica: Leibniz; motivación: Malthus, etc.) por el paradigma de la relación personal con el Misterio divino, que consiste en reconocer al ser libre la capacidad de autodeterminar su desarrollo, pero

---

[267] Vid. JOSÉ GÓMEZ CAFFARENA, *Metafísica fundamental*, Madrid, Cristiandad, 1983[2]; JOHANN BAPTIST METZ (ed.), *El clamor de la tierra: El problema dramático de la teodicea*, Estella, Verbo Divino, 1996; JUAN ANTONIO ESTRADA, *Dios en las tradiciones filosóficas*, 1. *Aporías y problemas de la teología natural*, Madrid, Trotta, 1994; *La imposible teodicea: La crisis de la fe en Dios*, Madrid, Trotta, 1997; CARLOS DÍAZ, *Preguntarse por Dios es razonable: Ensayo de teodicea*, Madrid, Encuentro, 1988.

[268] Como es sabido, la misma revolución interna que supuso Auschwitz en la filosofía de la historia y en la teología de las tradiciones judeocristianas, fue producida en el teísmo/deísmo filosófico que adoraba el orden cósmico bajo el patronazgo de LEIBNIZ (*Theodicee*), POPE ("Todo está bien", *Essay on Man*, 1733) y de NEWTON, cuando ocurrió el terremoto de Lisboa (1-11-1755). Los argumentos filosóficos acerca del problema del mal (metafísico, físico y moral, en el orden de LEIBNIZ) cambiaron profundamente de tono, hasta dar pie a la superación de la teodicea leibniziana por KANT, *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*, Madrid, UCM, 1992 (1791). En el curso de Filosofía Moderna de la UPCO (1996-97), fue uno de los temas transversales que nos hicieron reflexionar, de la mano de ALICIA VILLAR, quien había editado un libro (*Voltaire-Rousseau: En torno al mal y la desdicha*, Madrid, Alianza, 1995) con los principales documentos de la polémica entre ROUSSEAU (teísta, inspirado en AGUSTÍN y LEIBNIZ, acababa de clamar contra la civilización por la perdida naturaleza en el *Discurso sobre las ciencias y las artes*) y VOLTAIRE, un deísta que se hizo escéptico, hasta narrar en el satírico *Cándido* las desgracias de un personaje optimista que se ha formado con LEIBNIZ en el "mejor de los mundos posibles". Otro artículo posterior de ALICIA VILLAR radicaliza la perspectiva humana sobre el mal físico, que produce un mal moral: el sufrimiento humano, y provoca terror acerca de la posibilidad de un "mal metafísico": "El sufrimiento y las catástrofes naturales: una reflexión filosófica", *Cuenta y razón*, 136, 2 (2005), 13-27, disponible en http://www.cuentayrazon.org/. Comentando el *Poema sobre el desastre de Lisboa*, dice: "Las víctimas inocentes, la muerte de los niños cierra toda posible discusión, pues se exige el silencio que acompaña a los duelos. Es un escándalo puro y duro. ¿Cómo pensar siquiera que el desastre podía ser merecido? Entonces, ¿por qué afectó el terremoto a los habitantes de Lisboa y no a los de Londres o París? Las absurdas consideraciones de los predicadores no merecen dedicarles más tiempo, y Voltaire volverá de nuevo a interpelar a los filósofos optimistas. a ellos les reprocha elucubrar con excesiva calma y paz las causas de las tormentas, explicable por no haber sido afectados directamente por el sufrimiento, pues cuando el dolor nos alcanza nos hacemos sensibles y humanos. Entonces, la queja es inocente y los gritos legítimos. Estos versos explican por qué Voltaire se llamaba a sí mismo el nuevo Job: es humano y legítimo protestar ante el sufrimiento. No es posible explicar racionalmente la impotencia, o la inacción de Dios ante las víctimas. Este es el gran enigma", ibid. "El nuevo Job" concluye el poema con una virtual paráfrasis del libro bíblico: "Instruido por el dolor y la vejez, / Lamentando la debilidad de los desdichados humanos, / Mi corazón compadece y gime sin murmurar, / Sin acusar al Dios al que debo implorar".

también de autolimitarse, a diferencia del mundo físico; perdonar al otro imperfecto y vulnerable, salir de sí para aprender a amar amando. Por cuanto esta relación personal puede reconocer la analogía entre el ser humano y el ser divino, cuando ama y respeta la libertad del ser amado, también está en condiciones de clamar y esperar respuesta, en la situación de Job o del Israel sometido a servidumbre, azotado hoy por las plagas de un Egipto globalizado[269], sin escape, como han hecho los creyentes *después de Auschwitz*[270]; como hacen muchas mujeres ante una imagen patriarcal de lo divino; como hizo Jesús en el lugar universal de la Pasión, primero en Getsemaní, después en la cruz del imperio.

Desde luego, la lectura paulina sobre la justificación del pecador (*dikaiosis*, δικαίωσις ζωῆς; Rm 1-7) no tenía por objetivo justificar el mal ni justificar hipócritamente a Dios como un socio en el poder, sino más bien liberar a la persona hasta que pueda hacerse cargo de su vida con capacidad/autonomía suficientes para tomar opciones fundamentales, construir actitudes nuevas, rehabilitar a los damnificados y reparar el mal provocado en la medida que sea posible; amar sin crear un doble vínculo de odio.

Aquello que la razón humana, en un diálogo intracultural o intercultural, reconoce justo –sea por medio de la Ley recibida de la tradición, revelada a sus antecesores; sea por el testimonio actual de la conciencia moral (Rm 1, 14-15)-, no podría ser realizado por una humanidad presa en la cárcel interior del sujeto, que enjuicia todo y a sí mismo sin esperanza de redención (Rm 7, 15-25). Necesita de ese interlocutor: el Tú trascendente y eterno, que se acerca incondicionalmente para dar testimonio de su amor; se ha hecho inmanente e histórico para transformar la muerte en vida. De tal manera, no quedó invalidada la condición humana ni la conciencia moral, sino la condena (Mc 11, 25). El perdón de Dios es eficaz por la fe de una comunidad en la resurrección de su Hijo; pero

---

[269] Vid. GUSTAVO GUTIÉRREZ, Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job, Salamanca, Sígueme, 2001[4] (1986); JON SOBRINO, Terremoto, terrorismo, barbarie y utopía: El Salvador, Nueva York, Afganistán, Madrid, Trotta, 2002.

[270] "Al concienciarme de la situación de *después de lo de Auschwitz*, me asediaba el problema de Dios en su más notable, en su más antigua y discutida versión, en la frma precisamente del problema de la teodicea, y no ciertamente en su talante existencialista, sino –en cierto modo- en su talante político: el hablar de Dios como clamor por la salvación de los otros, de los que sufren injustamente, de las víctimas y los vencidos en nuestra propia historia" METZ, "Un hablar de Dios sensible a la teodicea", en id (ed.), *El clamor de la tierra*, 7-28 (8).

Antes de Auschwitz, el problema se planteaba en un plano filosófico, más que teológico, como ya hemos anotado. KANT no sigue a ROUSSEAU para construir un ensayo de teodicea, sino más bien su apelación última a la conciencia moral. Promueve la sustitución de la teología natural y de la metafísica por un *teísmo moral*, que CAFFARENA explica con claridad en el tratado ya citado.

también puede serlo, indirectamente, a través de una historia de aprendizaje que permita a la sociedad salir del dominio de unas estructuras injustas, de la espiral de violencia, trauma y venganza o de una mentalidad persecutoria. Cuando la conciencia moral es rescatada de la cárcel subjetiva para relacionarse con la realidad personal, en sí mismo y en los otros, no debería ser tratada con prejuicios contra exreclusos.

Con toda certeza, la eternidad no consiste en la exaltación del dominio, ni en la supresión de la memoria. Nuestras historias en la Historia humana no son prescindibles, ni la Historia del universo en su conjunto podría ser reducida a una especie de metaficción cósmica. No es posible ni deseable un reportaje sobre lo sobrenatural (la vida eterna, los redimidos, el juicio de Dios), sino más bien una fe que pueda reconducir mi razón hacia el servicio a las personas concretas y hacia el compromiso por la justicia con los seres humanos y con la vida en un hogar habitable, como nos enseña la *Carta de la tierra*. Antes de conceptuar el mal, necesitamos aprender una radical empatía con las víctimas, desde las entrañas del Misterio:

> El sufrimiento de las víctimas hace urgente transitar desde la compasión y los sentimientos humanitarios a la solidaridad, aunque sólo sea porque las personas que se sienten parte de un grupo solidario, superan mejor los infortunios que quienes se encuentran absolutamente aislados. Y es que, en los momentos de peligro, la voluntad de seguir teniendo esperanza, a pesar de todo, se hace mayor[271].

La *gnosis* ha demostrado ser un afecto patológico, enajenado, hacia la máquina de la mente humana; mientras que el amor tiene por sujeto el propio Misterio, quien nos ha amado hasta ese extremo. El *Logos* que nos redime no es una traducción estoica del cosmos, sino la razón amante.

---

[271] ALICIA VILLAR, "El sufrimiento y las catástrofes naturales", conclusión. La autora ha explorado el proceso humanizante a que dan lugar los sentimientos de solidaridad y compasión: "Para terminar, habría que recordar que la compasión, como emoción, no da solución a los problemas, pero impulsa nuestras decisiones morales. La emoción debe estar acompañada por una visión auténtica de lo que sucede, pero ¿por qué negar la influencia de los afectos? Prescindir de los sentimientos supone negar maneras de ver el mundo que parecen esenciales para comprenderlo con plenitud. La compasión nos lleva a situarnos en el punto de vista de las víctimas, pero no nos condena a la desesperación. Cuando se sabe que se es algo para otros, se evita pensar que se es totalmente superfluo. Además, la comprensión compasiva contribuye al desmantelamiento de los estereotipos en los que se apoya el odio colectivo (Martha Nussbaum)", "La compasión ante las víctimas: Una reflexión filosófica", *Cuenta y razón*, 134, 1 (2004), 21-26. Vid. A. VILLAR, MIGUEL GARCÍA BARÓ (coords.), *Pensar la solidaridad*, Madrid, UPCO, 2004; idem (eds.), *Pensar la compasión*, Madrid, UPCO, 2008.

9. Más allá de la mera credibilidad

Las objeciones contemporáneas a la credibilidad de los milagros se basan en la misma demanda de veracidad a quienes compartimos la condición humana, vulnerable y radicalmente necesitada. Ciertamente, el universo es una criatura en gestación, de la que no se puede predicar perfección contra sus víctimas. Pero en nuestra época también es patente, gracias a la crítica, que las sociedades existen en estado de aprendizaje, tanto más cuanto más disponibles para renovar sus estructuras en servicio a las personas que la integran.

El hecho de que los milagros fueran usados –todavía hoy- como pruebas para soportar un poder injusto o para sacralizar un sistema ideológico, como si fuera la *perfecta societas*, impedía que pudiéramos reconocer su sentido. Tan absurda era la situación, que podía resultar comprensible hasta el que alguien pidiera a Dios que dejara de hacer milagros mientras no dejaran de ser manipulados sus signos; o bien, lo que es prácticamente igual, que el racionalismo rechazara los argumentos apologéticos sobre la credibilidad del cristianismo por medio de los milagros. Según veremos al analizar el relato de Marcos, Jesús pedía a quienes eran sanados que no lo difundieran, es decir, si interpretamos bien, que no le atribuyeran el hecho como un signo de poder, aunque ellos celebrasen de todas maneras su nueva condición como un testimonio del amor de Dios-a en relación con ese humano singular.

¿Cómo distinguir la magia respecto del milagro, los prodigios (*thérata*) respecto de los signos (*semeia*), e incluso unos signos de otros? A contracorriente con las inercias del positivismo, en el discurso común a apologetas y contradictores, el criterio de distinción no reside en lo empírico, sino en el significado de esos actos singulares. La aparente naturalidad con que se usan para acreditar a los autores de milagros frente al resto de los mortales, es decir, para la canonización de santos y santas, produce en la audiencia un efecto ambiguo. Comunica una fría y estratégica indiferencia hacia las personas que son sanadas, al mismo tiempo que son reducidas por el discurso a objetos meramente pasivos del don, como si la gracia estuviera condicionando la pasividad. Precisamente por esa causa los signos llegan a confundirse con la magia, cuya pragmática consiste en demostrar la potestad del agente.

¿Eran esas actitudes las que caracterizaron a quienes estaban en relación, sanador/a y sanado, en cada caso? ¿O tal impresión es provocada por un sistema de referencia, el cual otorga un sentido convencional a hechos que tenían un valor mucho más profundo en sí mismos? El extremo de ambigüedad ocurre en el caso de las sanaciones diferidas, es decir,

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

cuando quienes están afectados por un mal demuestran una fe suficiente para ser sanados únicamente a través de la oración. De hecho, son los casos que resultan más atractivos como causas de canonización, porque acreditan automáticamente la santidad del intermediario desde el trasmundo. Pero deberían servir justamente como prueba de que, sea cual sea el bien que ocurra, depende sobre todo de la relación entre la persona creyente y el Misterio personal.

Así pues, en la medida que determinados signos instituyen un carisma de dominación[272], ajeno incluso a sus portadores, por su funcionalidad en un sistema político, era necesario prevenirnos sobre su irracionalidad: los efectos colaterales de la estratificación hierocrática (el foco sobre la potestad de un agente virtual), las formas de violencia implícita contra los excluidos (los no-sanados, los no-santos, los no-canonizados), la legitimación de la *Herrschaft*.

Por el contrario, en el relato de los evangelios el signo es inseparable de la persona sanada y, todavía más, de la relación interpersonal entre la persona divina y el ser humano, en el marco de un proceso existencial, vivo y personalizador: un diálogo siempre actual. Al igual que los principios racionales de la conciencia moral, los *deseos humanos* pueden obtener un reconocimiento universal, que no obedece sólo al positivismo del *genoma*, sino a las condiciones objetivas, subjetivas y sociales de la vida humana en este planeta: la igualdad de oportunidades, el desarrollo de las capacidades, los derechos civiles, económicos y sociales, comenzando por el derecho a la salud y a la vida. La investigación genética debería tenerlo en cuenta. Podemos cambiar nuestro código genético. La cuestión es que seamos capaces de orientar los cambios con una justicia mayor que la ley selectiva de la evolución.

Pues bien, la relación de Jesús, como un sanador popular, con quienes salen a su encuentro, se caracteriza por su acogida, su apertura incondicional, la ausencia de discriminación. Como veremos en el análisis de Marcos, la interpretación del hecho por Jesús y por la persona sanada aún producen extrañamiento: “Tu fe te ha salvado” (Mc 5, 34), “A través de tu palabra” (7, 29), etc. La relación establecida no sólo afecta al paciente, sino también al médico, quien descubre y hace público el objetivo de sus interacciones: devolver su dignidad pública, el control de su vida y la plena confianza en el amor divino a

[272] Vid. las diferentes teorías sobre el carisma en esta Primera parte: “Ritos de aprendizaje: Carisma”.

quienes sufrían iniquidad (Mc 3, 4.22ss.; 5, 19, etc.; Lc 7, 22-23 Q). "¿Es lícito en sábado hacer el bien en vez del mal, salvar una vida en vez de destruirla?" Mc 3, 4.

En consecuencia, ¿quiénes están haciendo signos del amor divino entre nosotros? ¿Quiénes son mediadores de la *dynamis* que sana a los enfermos, rehabilita a los excluidos, reconoce el valor humano de los minusvalorados, promueve la vida desde su comienzo, *durante su desarrollo*, hasta su final? Me parece que son todas y cada una de las personas puestas en relación de servicio y la comunidad a que dan lugar. La pregunta sobre el sentido de los signos nos conduce inevitablemente a cuestionar las estructuras que los manipulaban. Pero aún sería mejor que nos permitiera descubrir la miriada de pequeños o grandes signos del amor humano-divino a través de personas abiertas al Misterio, e incluso quienes nunca admitirían ser clasificados dentro de la categoría "milagro", quizá porque ellos mismos hacen uso de la palabra con una valoración social positivista y (anti)apologética.

En la situación de quien acoge, escucha y acompaña, cualquiera podría comprobar, a través de la intimidad de una o millones de personas, que el clamor humano se dirige a una divinidad personal para que revele a cada ser, a todos y de una vez para siempre, la proximidad de su amor. Hemos superado imperceptiblemente el complejo cultural de la resignación a la desgracia como un destino o un castigo divino, la cual era dominante en tiempos de Jesús; todavía hace menos de un siglo, ante un terremoto; incluso ahora, en culturas tradicionales[273]. Aunque la imagen de la voluntad divina en ámbitos sectarios siga atada a la antigua columna, el bálsamo contra el dolor humano ya no consiste en predicar la apatía, sino en reconocer los motivos humanizadores, personales, de ése que soportó la

[273] "Una de las necesidades humanas prioritarias para poder enfrentar una crisis sin derrumbarse es poder darle una explicación lógica que no deje a la persona con la sensación de vivir en un mundo impredecible, en el que su capacidad para controlar la realidad es nula. Buscar lógica a las cosas es el primer elemento de fortalecimiento y control personal y comunitario.
Las explicaciones que la gente atribuye a lo ocurrido oscilan entre argumentaciones míticas o religiosas, y aquellas que ofrecen una explicación centrada en los problemas ambientales como producto de la intervención humana. Otras, afirman que estos eventos se suceden cada 8 o 10 años sin que puedan encontrarle sentido a lo ocurrido…
"Allá donde me muevo nos pasa algo. Sólo espero que allá a donde vayamos no nos vuelva a castigar Dios de nuevo".
Entre las personas que entienden lo ocurrido como producto de la destrucción de la naturaleza, ofrecen y solicitan opciones para tratar de prevenir nuevos acontecimientos, como avanzar en la reforestación, recabar información antes de que sucedan las cosas para poder evitarlas, así como permanecer unidos para afrontar nuevas desgracias"
Situación psicosocial de los sobrevivientes del huracán Stan, Programa psicosocial de Chiapas, Octubre 2005.

Pasión. ¿A quién puede extrañar en nuestra era que los ciegos quieran ver, los sordos oír, los cojos andar, es decir, que cualquier persona pueda reclamar igualdad de oportunidades con el fin de participar en una comunidad universal, incluso cuando la sociedad en que ha nacido no dispone de los recursos para garantizarla?[274]

Más allá de cualquier orden propagandístico, del menguante criterio de credibilidad o de la simple tentación contra la libertad, el medio más adecuado de tal proximidad sería el compromiso libre de los hijos de Dios con una sociedad humana *cosmopolita*, para promover el bien común; comenzando por facilitar el desarrollo de quienes son privados de capacidades a causa de cualesquiera condicionamientos. Lo cual no puede significar que las personas con necesidades especiales sean abandonadas en el límite de su desarrollo físico, sino que todos seamos reconocidos capaces de relación humana por una sociedad re-estructurada gracias al principio de inclusión.

Una red de estructuras de servicio necesita, en primer lugar, que la sociedad civil se autorregule a través de códigos deontológicos; la responsabilidad corporativa o los convenios entre empresarios y trabajadores. Pero esas reglas de juego no son suficientes, sino preparatorias para que el conjunto de la sociedad, por incitación de los movimientos sociales, crezca en mayor comunicación hacia los márgenes.

Si compartimos la memoria de quienes padecen las injusticias es más fácil fundamentar, en una conciencia distribuida entre todos (no "colectiva") y en un mundo de la vida (*Lebenswelt*) intercultural, aquella legislación concreta que convierta en derechos los principios de la ética civil. También se hará plausible la apertura del conocimiento científico hacia personas con rostro conocido. Como ya hacen algunos medios de comunicación, de acuerdo a sus propios objetivos, celebraríamos el signo de la persona rehabilitada e incluida por su sociedad, de modo que pueda vivir *tal como es* y quiere ser, sin perjuicio contra nadie. Como hace tiempo que intentan distintos grupos y personas (Francisco de Asís, Carlos de Foucald, Jean Vanier, Movimiento Cuarto mundo, Madre

[274] La dialéctica heredada de un pasado funesto sigue impidiendo el diálogo entre razón y fe acerca del valor de la vida, como si la esperanza de bienestar pudiera ser un pretexto para negar tal valor o la defensa de la vida desde el seno de la madre pudiera limitar los derechos sociales de la mujer. Es justamente al contrario: la maternidad es un derecho inalienable de quien es engendredadora (no "portadora", sic), que ya no depende del poder masculino sobre su cuerpo. Debe ser promovido por la sociedad en su conjunto, con independencia de la buena o mala disposición paterna. Una cultura coherente con la sacralidad de la persona viva no debería desacralizar la vida misma; una religión que defienda la vida tendría que reconocer la autoridad de la madre sobre su propio cuerpo, para salir de la hipocresía calculada.

Teresa, Pueblo de Dios / Brotes), propiciríamos, sin fabricar víctimas, la transformación visible de las comunidades religiosas en comunidades sanadoras. Las historias concretas de vida nos hacen comprensible la actualidad de la *dynamis* que Jesús ejerce en los evangelios; pero resultan inasimilables por ideologías totalizadoras, especialmente por los usuarios del terror, todavía menos cuando pretenden acotar la imagen divina y ocultarla en un espacio sagrado.

No intento producir otra vuelta de tuerca en el discurso de la apologética, sino reconocer con simpleza que la realidad puede ser transformada por los valores; la acción simbólica incide en el mundo, a través de la cultura; la búsqueda de la verdad y del bien es motivada por la esperanza creyente. La utopía es formulada por Jesús y por las tradiciones orales en forma de ficciones que toman una situación cotidiana por metáfora de otro mundo posible: las parábolas. Pero la existencia histórica de Jesús es intrínsecamente utópica, más allá de la *ambición de apocalipsis* o de una fantasía dialéctica entre amigos y enemigos. La relación de Jesús con su entorno humano sigue alentando a cualquier persona y orientando a una comunidad socialmente estructurada (familias, centros educativos y universidades, hospitales, ciudades, naciones u organizaciones internacionales, movimientos sociales, redes de solidaridad global, microestructuras de servicio) para que pongamos nuestras capacidades y recursos al servicio de los pobres y los excluidos de un bienestar al que todos tenían derecho [275].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[275] Vid. JOHANN BAPTIST METZ, *Memoria passionis: Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Santander, Sal Terrae, 2007; AMARTYA SEN, *Development as Freedom*, Nueva York, Anchor, 1999; CONC. VATICANO II, Const. pastoral *Gaudium et spes*, 1965; BENEDICTO XVI, *Dios es amor*, 2005; MARCIANO VIDAL, *Moral de actitudes*, Madrid, PS, 1995[8]; *Nueva moral fundamental: El hogar teológico de la ética*, Bilbao, Desclée, 2000; *Para comprender la objeción de conciencia y la insumisión: Propuestas éticas y materiales de reflexión*, Estella, Verbo Divino, 1995; *Para orientar la familia posmoderna*, Estella, Verbo Divino, 2001; *Orientaciones éticas para tiempos inciertos: Entre la Escila del relativismo y la Caribdis del fundamentalismo*, Bilbao, Desclée, 2007; JUAN MASIÁ, *La gratitud responsable: Vida, sabiduría y ética*, Madrid, UPCO, 2004; *Tertulias de bioética: Manejar la vida, cuidar personas*, Santander, Sal Terrae, 2005; id. (ed.), *Ser humano, persona y dignidad*, Bilbao, Desclée, 2005; ADELA CORTINA, *Ética civil y religión*, Madrid, PPC, 2002; *Por una ética del consumo: La ciudadanía del consumidor en una mundo global*, Madrid, Taurus, 2002; *Ética de la razón cordial: Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Oviedo, Nóbel, 2007; id. (ed.), *Construir confianza: Ética de la empresa en la sociedad de la información y las comunicaciones*, Madrid, Trotta, 2003; REYES MATE, *Mística y política*, Estella, Verbo Divino, 1990; *Justicia de las víctimas: Terrorismo, memoria, reconciliación*, Barcelona, Anthropos, 2008; XABIER ETXEBERRÍA, *La ética ante la crisis ecológica*, Bilbao, Univ. de Deusto, 1995; *Ética de la ayuda humanitaria*, Bilbao, Desclée, 2004; CONSTANTINO QUELLE, *Derechos humanos y cristianismo: Comentarios patrísticos y textos pontificios*, Madrid, PPC, 2005; FRANCISCO JAVIER DE LA TORRE, *Deontología de abogados, jueces y fiscales: Reflexiones tras una década de docencia*, Madrid, UPCO, 2008; id. (ed.), *Dignidad humana y bioética*, Madrid, UPCO, 2008; LUIS GONZÁLEZ CARVAJAL, *Con los pobres contra la pobreza*, Madrid, Paulinas, 1991; *Entre la utopía y la realidad: Curso de moral social*, Santander,

10. Lenguaje secular y lenguaje religioso: una perspectiva actual

Frente a la desfundamentación de la ética en una *secularización descarrilada*, Habermas reconoce que la justificación de nuestras acciones es una regla de juego que ha nacido de la religión y no puede ser reducida al discurso científico. Aunque pueda explicarse intersubjetivamente por una demanda del interlocutor/a, para que el sujeto dé razón de sus acciones, queda pendiente la herida de la injusticia:

> Los lenguajes seculares, cuando se limitan a eliminar y tirar por la borda lo que se quiso decir en los lenguajes religiosos, no hacen sino dejar tras de sí irritaciones. Cuando el *pecado* se convirtió en no más que *culpa*, se perdió algo. Pues la búsqueda del perdón de los pecados lleva asociado el deseo, bien lejos de todo sentimentalismo, de que pudiera darse por no hecho, de que fuese reversible el dolor que se ha infligido al prójimo. Pues si hay algo que no nos deja en paz es la irreversibilidad del dolor pasado, la irreversibilidad de la injusticia sufrida por los inocentes maltratados, humillados y asesinados, una injusticia que, por pasada, queda más allá de las medidas de toda posible reparación que pudiera estar en manos del hombre. La pérdida de la esperanza en la resurrección no hace sino dejar tras de sí un vacío bien tangible […] Las sensaciones morales que hasta ahora sólo en el lenguaje religioso han encontrado una expresión suficientemente diferenciada, pueden encontrar resonancia general tan pronto como se encuentra una formulación salvadora para aquello que ya casi se había olvidado, pero que implícitamente se estaba echando en falta. El encontrar tal formulación sucede raras veces, pero sucede a veces. Una secularización que no destruya, que no sea destructiva, habrá de efectuarse en el modo de la traducción. Y esto es lo que Occidente, es decir, ese Occidente que es hoy un poder secularizador de alcance mundial, puede aprender de su propia historia [276].

En una reflexión reciente, durante el diálogo con Joseph Ratzinger acerca de la fundamentación del Estado liberal, Habermas ha reconocido la relevancia de la traducción de símbolos religiosos en ese proceso de aprendizaje que ha transgredido los hábitos de la así llamada "secularización". Una vez que el mundo ha sido descargado de su valor

---

Sal Terrae, 1998; id., VICTOR RENES et al., *Pobreza y exclusión social: Teología de la marginación*, Madrid, PPC, 1999; id., FERNANDO VIDAL et al., *Medios de comunicación y religión en España: Una investigación sobre el estado de la comunicación mediática Iglesia-sociedad*, Madrid, SM, 2005; F. VIDAL, *La agenda de investigación en exclusión y desarrollo social*, Madrid, Cáritas, 2007; JULIO L. MARTÍNEZ (ed.), *Exclusión social y discapacidad*, Madrid, UPCO, 2005.

[276] JÜRGEN HABERMAS, "Fe y saber" (*Glaube und Wissen*), Discurso de agradecimiento pronunciado en la *Pauslkirche* de Frankfurt el día 14 de Octubre de 2001, con motivo de la concesión del "premio de la paz" de los libreros alemanes.

sagrado, en beneficio de la investigación científica, la pretensión de hacer lo mismo con la persona y con el Misterio ha desvelado sus límites[277].

La racionalización de las tradiciones religiosas tiene sentido mientras el diálogo entre razón y fe transcurre en la *vida narrada* de la persona que (se auto)comprende y en el espacio público de opinión donde participa[278]. En ese plano, la relación interpersonal puede servir para liberar a los creyentes de aquellos contenidos que repugnan a la razón (metafóricamente) natural: la publicidad de la violencia sagrada, la legitimación del poder/dominación, la reproducción del patriarcado.

Sin embargo, la tendencia a revalorizar la virtud de los poderosos o de los aspirantes al poder por medio de una apropiación del carisma, en forma de *capital simbólico*, han resultado amenazantes incluso a quienes deseaban despojar a las religiones de todo valor por medio de una profilaxis racional. Apreciarse de ignorar la mística del amor y los cauces de relación interpersonal y social con el Misterio tiene sus riesgos *para los demás*.

Durante los apartados anteriores nos dedicamos a comprobarlo a través de un análisis de los conceptos de imaginación y fantasía, actuación/interpretación e invención, dado que podrían ayudarnos a evitar las trampas del enmascaramiento ideológico. Sus modos de actuación son semejantes –de algún modo, los prefiguran- a los mecanismos represores en el sueño: el desplazamiento y la sustitución de la persona por sus fragmentos (metonimia barroca y vanguardista) o por una alegoría (drama barroco, vanguardias históricas); la construcción de la realidad en su conjunto como una materia de la subjetividad dominadora (constructivismo radical). Pero no estamos hablando en este momento de aquellas configuraciones oníricas que son producto de la represión o del trauma, sino de

---

[277] Vid. un resumen acerca del marco más amplio del debate: la religión en el espacio público de la sociedad pluralista, más allá de los parámetros de la secularización, JULIO L. MARTÍNEZ, "Ciudadanía, religión e integración social", en id., FERNANDO VIDAL, *La prueba del ángel*, 65-151; en el marco de la filosofía de la religión, ARIE L. MOLENDIJK, "A Challenge to Philosophy of Religion", *Ars Disputandi*, 1 (2001), 1-16, disponible en http://www.arsdisputandi.org/

[278] CHARLES TAYLOR enfatiza ese aspecto en el surgimiento de un espacio público secular, como resultado de la reflexión, a través de la discusión, para reflejar un consenso logrado activamente. La esfera pública trasciende a los tópicos del discurso, a manera de "metatópica", de manera que podamos llegar a tomar postura políticamente. La "secularidad radical" del espacio público no sólo contrasta "with a divine foundation for society, but with any idea of society as constituted in something that transcends contemporary common action" TAYLOR, "Liberal Politics and the Public Sphere", en id., *Philosophical Arguments*, Cambridge, Harvard, 1995, 257-287 (267). Esa perspectiva puede explicar el surgimiento de una nueva comunidad (como enfatizan las generaciones jóvenes, los movimientos de vanguardia, los modernos vs. los antiguos, etc.), pero deja en la sombra el proceso de reinterpretación del mundo de la vida (tradiciones, símbolos) que se realiza en la acción comunicativa.

una retórica propia del pensamiento egocéntrico, elaborada de manera consciente como una estrategia de dominio, aunque motivada de modo casi inconsciente por la *libido dominandi*, en algún grado patológico.

Como veremos en un capítulo posterior, la razón comunicativa (metafóricamente "natural") ha colaborado para que el valor social de lo sagrado se concentre sobre las personas, de modo que no sean dañadas por las estructuras o por la falta de ellas, ni por un modelo de aprendizaje *heroico* o *picaresco*, que hubiera prescindido de la vocación ética a la vida buena, como si fuera *demasiado humana*:

> En contraposición con la abstinencia ética de un pensamiento postmetafísico al que necesariamente tiene que escapársele todo concepto de vida buena y ejemplar que se presente como siendo universalmente obligatorio para todos; en contraposición, digo, con lo que sucede en una posición postmetafísica, resulta que en las Sagradas Escrituras y en las tradiciones religiosas han quedado articuladas intuiciones acerca de la culpa y la redención, acerca de lo que puede ser la salida salvadora de una vida que se ha experimentado como carente de salvación, intuiciones que se han venido deletreando y subrayando sutilmente durante milenios y que se han mantenido hermenéuticamente vivas. Por eso en la vida comunitaria de las comunidades religiosas, en la medida en que logran evitar el dogmatismo y la coerción sobre las conciencias, permanece intacto algo que en otros lugares se ha perdido y que tampoco puede reconstruirse con sólo el saber profesional de los expertos. Me refiero a posibilidades de expresión suficientemente diferenciadas y a sensibilidades suficientemente diferenciadas en lo que respecta a la vida malograda y fracasada, a patologías sociales, al malogro de proyectos de vida individual y a las deformaciones de contextos de vida distorsionados. A partir de la asimetría de pretensiones epistémicas (la filosofía no puede pretender saber aquello que la religión se presenta sabiendo) se puede fundamentar una disponibilidad de la filosofía a aprender de la religión, y no por razones funcionales, sino por razones de contenido, es decir, precisamente recordando el éxito de sus propios procesos "hegelianos" de aprendizaje[279] […]

[279] "Con esto de "procesos hegelianos de aprendizaje" quiero decir que la mutua compenetración de cristianismo y metafísica griega no sólo dio lugar a la configuración espiritual y conceptual que cobró la dogmática teológica, y que esa mutua compenetración no solamente dio lugar en suma a una helenización del cristianismo, la cual no en todos los aspectos fue una bendición. Sino que, por otro lado, fomentó también una apropiación de contenidos genuinamente cristianos por parte de la filosofía. Ese trabajo de apropiación cuajó en redes conceptuales de alta carga normativa como fueron las formadas por los conceptos de responsabilidad, autonomía y justificación, las formadas por los conceptos de historia, memoria, nuevo comienzo, innovación y retorno, las formadas por los conceptos de emancipación y cumplimiento, por los conceptos de extrañamiento, interiorización y encarnación, o por los conceptos de individualidad y comunidad" HABERMAS, *Fundamentos morales prepolíticos del Estado liberal*. El debate organizado por la Academia Católica de Baviera, celebrado en enero 2004, junto con otros textos antecedentes (HABERMAS, "Fe y saber"; RATZINGER, "La crisis del derecho", 1999), ha sido traducido –con escasa simpatía, pese a su esfuerzo- por MANUEL JIMÉNEZ REDONDO en www.avizora.com/publicaciones/filosofia/textos/0071_discusion_bases_morales_estado_liberal.htm.

> Ese trabajo de apropiación transformó el sentido religioso original, pero no deflacionándolo y vaciándolo, ni tampoco consumiéndolo o despilfarrándolo. La traducción de que el hombre es imagen de Dios a la idea de una igual dignidad de todos los hombres que hay que respetar incondicionalmente es una de esas traducciones salvadoras (que salvan el contenido religioso traduciéndolo a filosofía). Es una de esas traducciones que, allende los límites de una determinada comunidad religiosa, abre el contenido de los conceptos bíblicos al público universal de quienes profesan otras creencias o de quienes simplemente no son creyentes,

de lo cual serían ejemplos Walter Benjamín, Hanna Arendt o Johann Baptist Metz, como veremos.

Además, Habermas solicita la participación, en igualdad de condiciones, de los creyentes en el debate ciudadano para hacer frente a una "colonización" del mundo de la vida por la racionalidad instrumental que impera en el mercado –el interés egoísta disfrazado de eficacia, los derechos subjetivos como armas contra otros derechos, económicos y sociales- y está dominando la globalización. El poder y el dinero también oscurecen la solidaridad en las sociedades europeas:

> Sobre la base de esta experiencia –la liberalización secularizada de potenciales de significado que, por de pronto, están encapsulados en las religiones- […] resulta también en interés del propio Estado constitucional el tratar con respeto y cuidado a todas aquellas fuentes culturales de las que se alimenta la conciencia normativa de solidaridad de los ciudadanos […] Una cultura política liberal puede esperar incluso de los ciudadanos secularizados que arrimen el hombro a los esfuerzos de traducir del lenguaje religioso a un lenguaje públicamente accesible aquellas aportaciones (del lenguaje religioso) que puedan resultar relevantes.

La única condición –de acuerdo con John Rawls- es que las tradiciones religiosas acepten la racionalidad democrática y universal del derecho, así como una ética civil igualitaria[280]. No obstante, la postura favorable de Habermas a una participación de los creyentes en el espacio público supera los límites que John Rawls solicitaba para garantizar la imparcialidad de la justicia y de la "razón pública", frente a una diversidad de

[280] "El orden jurídico universalista y la moral social igualitaria han de quedar conectados desde dentro al *ethos* de la comunidad religiosa de suerte que lo primero pueda también seguirse consistentemente de lo segundo. Para esta "inserción" John Rawls ha recurrido a la imagen de un *módulo*: este *módulo* de la justicia mundana, pese a que esté construido con ayuda de razones que son neutrales en lo tocante a cosmovisión, tiene que encajar en los contextos de fundamentación de la ortodoxia religiosa de que se trate. Esta expectativa normativa con la que el Estado liberal confronta a las comunidades religiosas concuerda con los propios intereses de éstas en el sentido de que con ello les queda abierta a éstas la posibilidad de, a través del espacio público-político, ejercer su influencia sobre la sociedad en conjunto" HABERMAS, *Fundamentos morales prepolíticos del Estado liberal.*

razones privadas. Según Rawls, las identidades del ciudadano y del creyente deberían escindirse por la frontera entre público (identidad del ciudadano libre e igual, como miembro de la sociedad) y privado (identidad no institucional, comunitaria, asociativa, etc.), de acuerdo con los presupuestos de la Ilustración, incluso con efectos retroactivos[281]. La conversión de Pablo no afectaría a su identidad pública[282].

---

[281] Vid. JULIO L. MARTÍNEZ, *Consenso público y moral social*, donde presenta una extensa explicación de la teoría de la justicia y del liberalismo político según RAWLS. "The political conception is a module, an essential constituent part, that in different ways fits into and can be supported by various reasonable comprehensive doctrines that endure in the society regulated by it" RAWLS, *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia UP, 1993. HABERMAS coincide con RAWLS en solicitar a las religiones que participen de la racionalidad pública; que sean "reasonable comprehensive doctrines" (aunque se diferencie de HABERMAS al pedir que su trasfondo sea cubierto por un "velo de ignorancia", por motivos más bien técnicos: reducir los temas de discusión a la justicia en el marco de su "constructivismo político"). El ejemplo que pone RAWLS se refiere implícitamente a aquellos grupos sectarios dentro de las religiones que pretenden reconquistar o colonizar el espacio público, aunque no entra a juzgar sus doctrinas: "Given the existence of a reasonably well-ordered constitutional regime, two points are central to political liberalism. First, questions about constitutional essentials and matters of basic justice are so far as possible to be settled by appeal to political values alone. Second, again with respect to those same fundamental questions, the political values expressed by its principles and ideals normally have sufficient weight to override all other values that may come in conflict with them.
Now in holding these convictions we clearly imply some relation between political and nonpolitical values. If it is said that outside the church there is no salvation, and therefore a constitutional regime cannot be accepted unless it is unavoidable, we must make some reply". A la vista de las condiciones necesarias para un "overlapping consensus", "we say that such a doctrine is unreasonable: it proposes to use the public's political power (a power in which citizens have an equal share) to enforce a view bearing on constitutional essentials about which citizens as reasonable persons are bound to differ uncompromisingly. When there is a plurality of reasonable doctrines, it is unreasonable or worse to want to use the sanctions of state power to correct, or to punish, those who disagree with us.
Here it is important to stress that this reply does not say, for example, that the doctrine *extra ecclesiam nulla salus* is not true. Rather, it says that those who want to use the public's political power to enforce it are being unreasonable. That does not mean that what they believe is false. A reply from within a comprehensive view (the kind of reply we should like to avoid in political discussion) would say that the doctrine in question is a misapprehension of the divine nature, and hence not true" RAWLS, *Political Liberalism*, 138. Por el contrario, pone como ejemplo de razonabilidad (conforme con el "módulo" de una constitución democrática, aunque haya de permanecer en el trasfondo), la doctrina del Concilio Vaticano II acerca de la libertad religiosa, cuyo impulsor principal fue JOHN COURTNEY MURRAY.

[282] JOSÉ CASANOVA ha defendido una interpretación distinta del papel de las religiones en el espacio público, al mismo tiempo que participa activamente como mediador en el diálogo entre la sociedad civil, los gobiernos y las religiones, p.ej., "Religion, European secular identities, and European integration", *Transit: Europäische Revue*, 27 (2004), disponible en http://www.eurozine.com/articles/2004-07-29-casanova-en.html. Aunque trataremos más adelante sobre las formas de secularización (Primera parte, "Sociología de un aprendizaje histórico"), podemos adelantar la opinión de CASANOVA, que viene a coincidir con BERGER, como veremos. Hay tres modelos principales de secularización, inconfundibles, "very different, uneven and unintegrated propositions: [1] secularization as differentiation of the secular spheres from religious institutions and norms, [2] secularization as decline of religious beliefs and practices, and [3] secularization as marginalization of religion to a privatized sphere" *Public Religions in the Modern World*, Chicago, Univ. of Chicago, 1994, 211. CASANOVA está de acuerdo en la generalización del primero de ellos, a causa de un proceso de racionalización que veremos descrito por WEBER y otros autores, como HABERMAS. Pero la realidad histórica de la sociedad postsecular no ha confirmado la validez de los otros dos. Las religiones y, concretamente, la Iglesia católica, puede evolucionar desde un modelo de ocupación del estado a otro modelo de relación con la sociedad: "The active role of the Catholic church in processes of democratization

Ese conflicto latente entre esferas de comunicación y modelos de mundo debería ser tematizado expresamente[283], con ayuda de conceptos como el ya referido de Amartya Sen: la *afiliación plural* (*plural affiliation*). Si la identidad personal se despliega por la intervención del sujeto en relaciones mediadas simbólicamente, cuyo trasfondo es el mundo de la vida común, al mismo tiempo que se integra en la sociedad, habría que reconocer la posibilidad de que el aprendizaje interpersonal tenga como resultado una actuación/interpretación novedosa de las tradiciones. Aunque hemos determinado los procedimientos para que los símbolos del mundo vital se hicieran temáticos a través de la argumentación racional, en forma de discursos (ética, estética, ciencia), no habíamos prestado la misma atención a los procedimientos de aprendizaje por medio de la memoria personal y colectiva, que concluye por ser asumida (parcial o completamente) en el

---

in Spain, Poland, and Brazil marks the passage from a nonmodern etatist (Spain), representational (Poland), or corporatist (Brazil) form of publicity to the modern public sphere of civil society" ibid., 231.

[283] De hecho, la nueva actitud de HABERMAS también desborda planteamientos anteriores del propio autor, cuando diferenciaba entre una identidad relevante para la integración *ética* o cultural sobre el trasfondo del mundo de la vida, y una identidad formateada por el marco político, cuyo trasfondo específico serían las tradiciones nacionales y los principios constitucionales. Creo que, aun sin participar de ese trasfondo más que superficialmente, el respeto a los derechos humanos, en el marco de una ética civil, debería bastar para la mutua inclusión en una sociedad política más englobante, que las instituciones europeas están traicionando de distintas maneras (directiva sobre repatriación de inmigrantes, incumplimiento del 0'7 y de los ODM).
Sin embargo, su comprensión hermenéutica de la cultura ya le había llevado a propugnar "la protección de las tradiciones de vida que conforman las identidades", HABERMAS, *La inclusión del otro: Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999, 210, de modo que sea posible el reconocimiento interpersonal. "El igual respeto de cada cual no comprende al similar, sino que abarca a la persona del otro o de los otros en su alteridad. Y ese solidario hacerse responsable del otro *como uno de nosotros* se refiere al flexible "nosotros" de una comunidad que se opone a todo lo sustancial y que amplía cada vez más sus porosos límites […] Inclusión no significa aquí incorporación en lo propio y exclusión en lo ajeno. La 'inclusión del otro' indica, más bien, que los límites de la comunidad están abiertos para todos, y precisamente también para aquellos que son extraños para los otros y quieren continuar siendo extraños" ibid., 23-24.
Uno de sus colaboradores en la cátedra de Frankfurt, AXEL HONNETH, había trabajado sobre esta cuestión, haciendo historia de la lucha por el reconocimiento en los movimientos sociales. No obstante, parece abstraer los vínculos entre el reconocimiento social y la relación interpersonal concreta en un proceso de aprendizaje interpersonal. Infravalora al psicólogo MEAD por "naturalista", a diferencia del dialéctico HEGEL, pero el primero de ellos puede explicar los cambios, además de presuponer un esquema: amor, derecho, solidaridad. De hecho MEAD, aunque trabaje más de un siglo después, no se basa en un escrito del joven HEGEL, como deja entender HONNETH. Cf. AXEL HONNETH, *La lucha por el reconocimiento: Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Grijalbo, 1997 (1992). Dicho de otra manera, la lucha por el reconocimiento puede darse a través de una reformulación del mundo de la vida común que hacen posible las vidas narradas. MEAD pone el ejemplo de Jesús, quien amplía el horizonte social sobre el "otro generalizado", si es que nos relacionamos personalmente con su vida. En las historias de reconciliación se reproducen las condiciones de una interacción simbólica para que la autodefinición de ambos interlocutores se transformen por medio del diálogo, siempre que se garanticen las condiciones adecuadas (mediadores, ausencia de constricciones, terapia del stress postraumático). Es claro que la víctima deja de serlo cuando puede confrontarse con su agresor y comprobar, si puede, que ya no la percibe como víctima (ni tampoco como vengador).

discurso de la historia. Más allá del estrecho positivismo que caracterizaba al discurso histórico y a sus formas de manipulación retórica, la narración dialógica permite que la historia no despersonalice las memorias diversas, sino que reconozca su fuente interpersonal[284].

De tal manera, es perfectamente posible que reconozcamos la demanda de identidad unitaria que reclaman las religiones, en el marco de un diálogo trascendental con el Misterio, junto con las condiciones de racionalidad en el espacio público: la concreción y actualidad de un diálogo no manipulado. "Con lo que se topa de frente el liberal es con la dinámica de la fe religiosa –en general de cualquier religión- que tiende a englobar toda la existencia de la persona, incluyendo también la participación del creyente en la vida de la sociedad secular"[285]. Pero también el creyente se topa de modo no simétrico, sino en su perspectiva, con una realidad que no puede reducir a la negatividad del pecado o a la insignificancia del azar: las voces de las otras personas que le ayudan a interpretar su propia tradición desde mundos desconocidos, es decir, que también participan de ese Misterio que le da vida. La pluralidad está contenida en la unidad, y viceversa (la relación en la persona, la persona en la comunión), a través de un aprendizaje histórico que abarca tanto la construcción de la identidad personal como las idas y venidas en un proceso de encuentro entre las culturas (interculturalidad). La unidad fundamental de ese proceso son las vidas narradas, que necesitan ser interpretadas en común, para orientarnos mutuamente en el camino. Sin embargo, no sólo el espacio político liberal, sino también las reglas no

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[284] Me parece que Habermas podría aceptar el argumento anterior, si consideramos esta reciente declaración: "Due ordini di motivazioni parlano in favore di questa liberale apertura. In primo luogo, bisogna permettere di partecipare – anche in lingua religiosa – alla formazione politica della volontà anche alle persone che non sappiano, o non desiderino, scindere le loro convinzioni morali e i loro vocabolari in una componente profana e in una componente religiosa. In secondo luogo, è opportuno che lo Stato democratico non riduca preventivamente la complessità polifonica delle diverse voci pubbliche, in quanto esso non può mai sapere se, così facendo, non stia privando la società di risorse utili alla fondazione del senso e dell'identità. Soprattutto riguardo a settori vulnerabili della convivenza sociale, le tradizioni religiose dispongono della capacità di articolare in maniera convincente sensibilità morali e intuizioni solidaristiche" "Per ché siamo postseculari?", *Reset*, 108 (2008). La manera convincente en que articular su sensibilidad moral y sus razones las personas vulnerables suele ser en forma de vidas narradas.

[285] "[…] El caso esque sigue habiendo personas dentro de las sociedades occidentales pluralistas y embebidas de globalización que, para vivir y sin dejar de contribuir a una sociedad más habitable y humana, comparten la visión del que Rawls propone como ejemplo de irracional e insano modo de proceder [un español en *A Theory of Justice*, probablemente san Ignacio]. No podemos menos que preguntarnos: ¿Por qué tal concepción articulada en torno a un fin definido de vida se tiene por ta ajena a la razón? ¿Qué tiene de irracional?" JULIO L. MARTÍNEZ, "Ser ciudadanos y creyentes en una sociedad dmocrática, pluralista y multicultural: Liberar a la religión de su asociación con la incivilidad y la irracionalidad", en el cap. "Ciudadanía, religión e integración social" de la investigación conjunta con FERNANDO VIDAL, *La prueba del ángel*, 125-128.

escritas del espacio académico, en ocasiones, dificultan notablemente la escucha y la (mutua) inclusión *personal* del otro.

No considero que el aprendizaje de Habermas sea alguna forma de oportunismo, por cuanto su teoría de la acción comunicativa y su crítica al *ethos* de la tecno-ciencia, junto con las estrategias de dominio que gobiernan los sistemas económico y político, me han acompañado en mi propio aprendizaje[286]. Dedico esta tesis a reconstruir el trasfondo de un *mundo de la vida transcultural* en gestación, internamente plural, que se está configurando gracias a la experiencia de las vidas narradas y a las formas de comunicación planetaria, comenzando por las religiones. Considero que en cualquier tradición religiosa es posible un trabajo hermenéutico al servicio de la comprensión entre voces que permanecían latentes, pero adquieren actualidad en nuestras propias vidas. Tendremos oportunidad de comprobarlo, con un valor transcultural, en el relato del Evangelio de Marcos.

De tal manera podríamos atravesar el *velo* de una historia despersonalizada, hasta hacernos cargo de las memorias personales y colectivas sin sacrificar el sentido de la justicia, ni bloquear la gratuidad del perdón, que *no puede imponerse*, gracias a la rehabilitación de las víctimas en el espacio público. El tiempo que exija ese proceso no puede ser más largo que el de *esta generación* (Mc 8, 12.38; 9, 19; 13, 30). En caso contrario, nos dejamos la tarea pendiente para el trasmundo.

A la exposición recién escuchada de Habermas, el entonces cardenal Ratzinger, contestó directamente, en el capítulo de conclusiones:

> ¿Qué hacer, pues? En lo que respecta a las consecuencias prácticas estoy en profundo acuerdo con lo que el señor Habermas ha expuesto acerca de la sociedad postsecular[287], acerca de la disponibilidad a aprender y acerca de la autolimitación por ambos lados.

---

[286] Para percibir el cambio en la línea seguida por HABERMAS, nos sirve el estudio de JUAN ANTONIO ESTRADA, *Por una ética sin teología: Habermas como filósofo de la religión*, Madrid, Trotta, 2004, acerca de sus posturas anteriores a esa fecha.

[287] "Not the least significant decision on the part of Habermas was the one to make use of the term post-secular—a concept used nowadays in the most different traditions. It can be found in Hindu (Pranakrishna Das, who is also known as Dr. Frank Morales), Buddhist (Debjany Ganguli), Judaic (Eliezer Schweid and James Diamond), Protestant and Catholic (John Polkinghorne and Thomas Oden), and post-Marxist (Slavoy Žižek) contexts and even in quite serious philosophy; thus it is used occasionally by the great Canadian philosopher Charles Taylor, who, as said before, enjoys justly a very high standing among contemporary normative philosophers. Irrespective of the specific ways in which post-secular is defined, the common denominator of its different usages is a denial of the ideologized claims of purely rationalistic science and a refusal to keep science on some kind of pedestal, as a supreme and unshakeable
expression of truth against any other type of discourse. This is one of the curious consequences of the post-modernist relativism (as deplored by many, not least by Benedict XVI): a skepticism pursued consistently

Antes había articulado una reflexión lúcida acerca de las insuficiencias –es decir, la mutua necesidad- de la religión y de la razón secular: la ciencia carece de un *ethos* propio, por lo que está necesitada de la filosofía; el fanatismo religioso se ha convertido en un poder violento contra el derecho, por lo que necesita "tutela" de la razón; la "cría y la selección del hombre" es ejemplo de una razón que también necesita vigilancia; el "derecho natural" no tiene fundamento ni puede ofrecerlo como consecuencia de la certeza moderna sobre la evolución natural, luego los derechos humanos necesitan fundamentarse por otra vía, junto con los deberes[288].

Reproducimos precisamente sus conclusiones, porque en ellas se hace patente el reconocimiento de un aprendizaje histórico en el que colaboran razón y fe:

> 1.- Habíamos visto que hay patologías en la religión que son altamente peligrosas y que hacen necesario considerar la luz divina que representa la razón, por así decir, como un órgano de control, desde el que y por el que la religión ha de dejarse purificar y ordenar una y otra vez, cosa que era por lo demás la idea de los Padres de la Iglesia [289]. Pero en nuestras consideraciones hemos obtenido también que (aunque la humanidad no sea por lo general hoy consciente de ello) hay también patologías de la razón, hay una hybris de la razón que no es menos peligrosa, sino que representa una amenaza aún mayor a causa de su potencial eficiencia: la bomba atómica, el hombre como producto. Por tanto, y a la inversa, hay también que amonestar a la razón a reducirse a sus límites y a aprender y a disponerse a prestar oídos a las grandes tradiciones religiosas de la humanidad. Si la razón se emancipa por completo y se desprende de tal disponibilidad a aprender y se sacude tal correlacionalidad o se desdice de tal correlacionalidad, la razón se vuelve destructiva […] [290]

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

---

and honestly must end up by denying itself", VIRGIL NEMOIANU, "The Church and the Secular Establishment: A Philosophical Dialog Between Joseph Ratiznger and Jürgen Habermas", *Logos*, 9, 2 (prim. 2006), 17-42 (33-34).

[288] Hace poco, BENEDICTO XVI hacía un repaso sobre un proceso histórico de dos mil años para analizar la construcción de Europa y plantear seriamente el riesgo de que su decadencia se acelere, si no es capaz de reinterpretar su tradición, en cuyo centro hemos situado el Evangelio y la sacralidad de la persona. La defensa y promoción de los derechos humanos y de la familia se insertan en ese núcleo, si no me equivoco. Dentro de ese contexto redaccional, comenta la cercanía de los católicos en Europa al socialismo democrático: "in many respects, democratic socialism was and is close to Catholic social doctrine and has in any case made a remarkable contribution to the formation of a social consciousness", "Europe and its Discontents", *First Things*, 15, 9 (en. 2006), 20.

[289] Vid. RATZINGER (BENEDICTO XVI), *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca, Sígueme, 2005 (nota del autor).

[290] "Karl Hübner planteaba no hace mucho una exigencia similar diciendo que en tal tesis no se trataba inmediatamente de un "retorno a la fe", sino que de lo que se trataba era de que "nos liberásemos de esa obcecación de nuestra época, conforme a la que la fe no podría decir ya nada al hombre actual porque la fe contradiría a la idea humanista de razón, Ilustración y libertad que ese hombre tiene"[290]. Yo hablaría, por tanto, de una necesaria correlacionalidad de razón y fe, de razón y religión, pues razón y fe están llamadas a

> 2.- Esta regla fundamental debe hallar concreción en el contexto intercultural de nuestra actualidad. Sin duda dos importantes intervinientes en esa correlacionalidad son la fe cristiana y la cultura secular occidental. Y esto puede decirse y debe decirse sin ninguna clase de eurocentrismo. Pues ambos (cultura secular occidental y fe cristiana) determinan la actual situación mundial en una proporción en que no la determinan ninguna de las demás fuerzas culturales. Pero esto no significa, ni mucho menos, que se pueda dejar de lado a las otras culturas como una especie de "quantité négligeable" (de magnitud despreciable). Para ambos grandes componentes de la cultura occidental es importante ponerse a escuchar a esas otras culturas, es decir, entablar una verdadera correlacionalidad con esas otras culturas. Es importante implicarlas en la tentativa de una correlación polifónica, en la que ellas se abran a sí mismas a la esencial complementariedad de razón y fe, de suerte que pueda ponerse en marcha un universal proceso de purificaciones en el que finalmente los valores y normas conocidos de alguna manera o barruntados por todos los hombres lleguen a recobrar una nueva capacidad de iluminación de modo que se conviertan en fuerza eficaz para una humanidad y de esa forma puedan contribuir a integrar el mundo[291].

Habermas ya había dialogado de buen grado con teólogos como Johann-Baptist Metz, para reconocer una doble tradición en el proceso de la cultura europea y debatir, más concretamente, sobre los fundamentos de una "razón anamnética" que haga justicia a las víctimas de la Historia [292]. Las raíces de ese diálogo pueden encontrarse en la Escuela de Frankfurt, en la apertura de Horkheimer hacia la tradición judía y en los símbolos inquietantes de Benjamin: el *angelus novus* de la modernidad que corre hacia delante con los ojos vueltos hacia la ruina de la historia, a causa de un progreso destructor.

Es evidente para muchos que los símbolos religiosos y las referencias de la acción comunicativa a la dimensión *última* de los valores siguen vigentes; lo eran en el mundo reconstruido por el relato de Marcos. De modo cada vez más claro, también en una sociedad *postsecular*. Los símbolos no son irracionales ni están fuera del alcance de quienes los usan, sino que son reconstruidos socialmente y pueden alterarse a través de un proceso de aprendizaje que ya no cabría llamar simplemente "secularización", por una dialéctica que mimetiza el poder religioso, ni tan sólo "desmitificación", por la más que

---

limpiarse y purificarse mutuamente y se necesitan mutuamente, y ambas tienen que reconocerse mutuamente tal cosa" RATZINGER (BENEDICTO XVI), *Fundamentos morales prepolíticos del Estado liberal.*

[291] Hay que reconocer que los comentarios a HABERMAS por entablar un diálogo con las religiones sobre tales bases han sido positivos en su mayoría, al menos en el espacio público; lo mismo podríamos decir desde el terreno católico. Vid. VIRGIL NEMOIANU, "The Church and the Secular Establishment: A Philosophical Dialog Between Joseph Ratizngер and Jürgen Habermas", cit.

[292] Vid. HABERMAS, Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad, Madrid, Trotta, 2001.

dudosa superioridad del positivismo. Tanto en el discurso teológico como en cualquier otra actividad humana simbólica hay zarpazos de una ambivalencia aterrorizante –la pretensión de legitimar el mal (¿a fuerza de bien?), una historia de la *destrucción creadora*, el *doble vínculo* de amor-odio con el padre o la madre- que solía asociarse al pensamiento mítico o las culturas etiquetadas de "primitivas", hasta que fue objeto de crítica por la Ilustración y las ciencias sociales en las grandes religiones [293]. En una línea similar cabe entender el discurso de Benedicto XVI ante la universidad de Ratisbona (*Fe, razón y universidad*, 12 sept. 2006), aunque se eche de menos la autocrítica respecto a la historia de la Iglesia católica y sus confusas relaciones con los imperios que se denominaban a sí mismos cristianos.

La necesidad de que los *portadores* de una tradición hicieran su propia crítica fue primeramente adoptada por la Escuela de Frankfurt durante su peculiar análisis de los mitos/ideales de la Ilustración, en simultaneidad con el horror de la segunda guerra mundial. Desde entonces a esta parte, la Iglesia católica ha pasado por varios procesos de revisión histórica: el Concilio Vaticano II superó para siempre la intolerancia religiosa (Declaración *Dignitatis humanae*, 1965); la doctrina social ha llegado a adoptar principios considerados heréticos un siglo antes; el más reciente Jubileo quiso promover un examen profundo de la memoria[294], abierto a la opinión pública a través de congresos y documentos acerca de la Inquisición, el proceso contra Galileo, la ejecución del checo Jan Hus, etc., pero ha quedado de nuevo interrumpido por motivos circunstanciales.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[293] Vid. la síntesis de BRIAN MORRIS, *Introducción a la antropología de la religión*, Barcelona, Paidós, 1993, quien resume el tránsito desde los humanismos ateos del s. XIX a los modelos de la antropología estructural y simbólica que explican los procesos de construcción e interpretación de los símbolos religiosos en cuanto representan estructuras sociales o las ponen radicalmente en cuestión. XABIER PIKAZA ha dedicado varios ensayos al diálogo interreligioso que revela, también, la autocrítica de la violencia y la injusticia en las religiones, *Violencia y diálogo religioso. Una propuesta de paz*, Santander, Sal Terrae, 2004.

[294] JUAN PABLO II, *Tertio milennio adveniente*, 1994, quien declara que la Iglesia "no puede atravesar el umbral del nuevo milenio sin animar a sus hijos a purificarse, en el arrepentimiento, de errores, infidelidades, incoherencias y lentitudes. Reconocer los fracasos de ayer es un acto de lealtad y de valentía", ibid., 33. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL (CTI), "Memoria y reconciliación: La Iglesia y las culpas del pasado. Sentido y alcance del reconocimiento de las culpas históricas", 1999. "Esta Iglesia, que abraza a sus hijos del pasado y del presente en una comunión real y profunda, es la única madre en la gracia, que asume sobre sí el peso de las culpas también pasadas, para purificar la memoria y vivir la renovación del corazón y de la vida según la voluntad del Señor. Ella puede hacerlo en cuanto que Cristo Jesús, de quien es el Cuerpo místicamente prolongado en la historia, ha asumido sobre sí de una vez para siempre los pecados del mundo" ibid., "Introducción". El documento, aunque escrito en un lenguaje poco asequible, recupera la necesidad de una "renovación continua" y reconoce los males mayores en cuatro ámbitos: la separación de los cristianos, el uso de la violencia, la persecución antisemita, así como los males actuales.

Incluso la verdad puede resultar incómoda cuando nos exige que abandonemos nuestros prejuicios y tópicos arraigados. Esto vale tanto para las Iglesias, las comunidades eclesiales y las religiones, como para las naciones y las personas. Sin embargo, la verdad que nos hace libres del error es también la verdad que nos hace libres para amar; y el amor cristiano ha sido el horizonte de cuanto vuestra Comisión ha tratado de realizar. Vuestro trabajo significa que una figura como la de Jan Hus, que fue objeto de gran controversia en el pasado, puede convertirse ahora en tema de diálogo, de confrontación y de profundización común [295].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[295] JUAN PABLO II, *Reconciliación y unidad en Cristo*, Discurso al simposio ecuménico sobre Jan Hus, 17-12-1998.

II. El aprendizaje literario

géneros de la mímesis	I (prefiguración);
mythos y *ethos* de la mímesis	II (configuración);
sentimiento estético, identificación, imitación: variaciones de la mímesis	III (refiguración)

i. Formas de la vida humana, formas en crisis

Lo primero que debemos reconocer es que ninguna de las teorías cerradas con que hemos clasificado los géneros pueden dar cuenta de la realidad: las formas filosóficas (mimesis/diégesis, poesía/historia, a las que deberíamos añadir el ensayo moderno), la retórica clásica del discurso (político/jurídico/didáctico), completada por una teoría moderna de la argumentación (ciencia, ética, moral/derecho, estética), la poética clásico-moderna (lírica, épica y drama), la teoría clásica y neoclásica del *mythos* (tragedia, comedia y epopeya). Las propuestas sobre una teoría abarcante de los géneros literarios, como la de Pedro Aullón de Haro, nos ayudan a completar el mapa[296].

Pero los límites y aun el centro del esquema siguen difusos a causa de la diversidad contextual, la creatividad de la cultura oral y para-literaria, que no deja de adaptarse a nuevas esferas sociales de comunicación, así como los desarrollos complejos que se han dado en la historia de cada una de las culturas. No cabe ignorar que los géneros son estructuras socio-simbólicas y que, por tanto, varían de forma proporcional con las sociedades a las que representan en sus distintas dimensiones.

[296] Vid. PEDRO AULLÓN DE HARO, *Teoría del ensayo: como categoría polémica y programática en el marco de un sistema global de géneros*, Madrid, Verbum, 1992; "Las categorizaciones estético-literarias de dimensión. Género/ Sistema de géneros y géneros breves / Géneros extensos", *Analecta malacitana*, 27, 1 (2004), 7-30; "Teoría para un Sistema Retórico de Historia de la Literatura y de los Valores Literarios", en id. (coord.), *Teoría de la historia de la literatura y el arte*, Madrid, Verbum, 1994, 347-358; "El género ensayo, los géneros ensayísticos y el sistema de géneros", en MARÍA DOLORES ADSUAR FERNÁNDEZ, BELÉN HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, VICENTE CERVERA SALINAS (coords.), *El ensayo como género literario*, Murcia, Univ. de Murcia, 2005, 13-24.

Si hacemos caso a los ensayos de Bajtín, como a otros autores más sistemáticos (p.ej. S. J. Schmidt), los géneros surgen como formas de vida sociales, discursivas, con unos fines comunicativos propios y unas valoraciones en diálogo o en dialéctica, que corresponden a esferas sociales de comunicación concretas. Así pues, es bastante lógico que el aprendizaje a través de la literatura se haya fundado en géneros de la cultura oral o en géneros mixtos que hacen mucho mayor énfasis, si cabe, en la centralidad del ser humano y de la vida narrada. Ha ocurrido con los evangelios, cuyo prototipo es el relato dialógico de Marcos, que pretende integrar las tradiciones orales con su dinamismo y sus valoraciones originarias/originantes.

> De uno u otro modo, es siempre el hombre el tema esencial del arte. Y los géneros entendidos como temas estéticos irreductibles entre sí, igualmente necesarios y últimos, son amplias vistas que se toman sobre las vertientes cardinales de lo humano. Cada época trae consigo una interpretación radical del hombre. Mejor dicho, no la trae consigo, sino que una época es eso. Por esto, cada época prefiere un determinado género[297].

Ortega fue consecuente con esta teoría cuando, en el plazo de una década, su interés por el Quijote, todavía en el marco de la generación del 98, derivó hacia el programa estético de la deshumanización en el arte y, concretamente, de una novela que sirviera para explorar los límites de lo humano[298] (autopsia, morosidad narrativa). El paso desde el realismo a las vanguardias no fue provocado por Ortega, sino por una nueva fase en la racionalización instrumental de los sistemas político y económico; una ciega esclavitud del ser humano al desarrollo de las fuerzas productivas que se había manifestado con terrible violencia desde 1914, en la primera guerra mundial y en la revolución rusa. Ni siquiera el contexto español se libró del impacto, a causa de la última y desastrosa guerra colonial en el protectorado de Marruecos. De hecho, las mejores novelas de aquella época (Arturo Barea, *La forja de un rebelde*; Ramón Pérez de Ayala; Valle-Inclán; Gabriel Miró;

[297] JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Alianza/Revista de Occidente, 1981 (1914), 79. Lo expresa con similar intención e intensidad MIJAIL M. BAJTIN, "Autor y héroe en la actividad estética", en id., *Hacia una filosofía del acto ético*, Barcelona, Anthropos, 1997, 82-105. "La creación estética supera tanto la infinitud ética y cognoscitiva con su carácter planteado [zadannost'] en el momento de referir todos los momentos del ser y de proyección [zadannost'] del sentido a la concreta dación [dannost'] del hombre, en cuanto acontecer de su vida, en cuanto su destino. Un hombre dado [dannyi] es el centro axiológico concreto del objeto estético; en torno a él se actualiza la singualridad de cada objeto, su plurigeneidad [mnogoobrazie] global y concreta (fortuita y fatal [¿] desde el punto de vista del sentido), así que todos los objetos y momentos concurren en el todo espacio-temporal y semántico del acontecer concluso de la vida" 104-105.

[298] Vid. ORTEGA Y GASSET, "La deshumanización del arte", "Ideas sobre la novela" (1925) y "Espíritu de la letra" (1927), en *Obras completas*, III, Madrid, Revista de Occidente, 1946; reimp. Madrid, Alianza, 1983.

Francisco Ayala) corresponden al prototipo de las *Ideas sobre la novela*, entre Dostoievski, Proust y una "nueva objetividad" que impidiera la fácil identificación de la audiencia con el héroe/heroína.

A través del extrañamiento provocado por la forma, el "hombre deshumanizado" había perdido en empatía lo que parecía haber ganado en reflexividad[299]. Esa fase radical-constructivista no fue solamente un patinazo sobre la superficie helada, sino que dio oportunidad para que se desarrollara extraordinariamente la reflexión por medio del arte, gracias a la investigación consciente: el distanciamiento grotesco para radiografiar el mundo burgués, según Bertold Brecht; las grandes alegorías narrativas, que pretenden destruir el monstruo de la violencia sagrada (Joyce, Beckett, Faulkner); lo sublime como siniestro (*Bajo el volcán*) el dominio vestido de militarismo (*Tempestades de acero*), la deshumanización estructural de la burocracia y el dinero (Kafka, Alfred Döblin), la ruina del esteticismo (*En busca del tiempo perdido, El cuarteto de Alejandría, El Gran Gatsby*), la hipocresía patriarcal (Virginia Woolf). La búsqueda profunda de comunión a través del desastre se hace patente en la potencia humanizadora del ritual dramático, gracias a las obras de Lorca (*El público, Comedia sin título*), entre otros.

Como veremos en su momento, la forma del aprendizaje ha sido profundamente transvalorada a lo largo de esa crisis, lo que se hizo prácticamente imposible en su primera fase. De la subjetividad mitológica a las actuales historias de formación hay un salto cualitativo, que definiremos más adelante como una *concentración de lo sagrado*. Sin la experimentación de las vanguardias habrían sido imposibles muchas obras después de la segunda guerra mundial, que sobrepasan el esquema habitual del género: en España, *Tiempo de silencio* de Luis Martín Santos; las novelas del así llamado realismo fantástico latinoamericano, de quienes destacamos a Laura Restrepo; así como autores y obras reconocidas internacionalmente de Toni Morrison, Kenzaburo Oé, Naghib Mafouz, Orhan Pamuk, Emine Sevgi Özdamar (*La vida es un caravasar*), Gao Xingjian (*La montaña del alma*), Rabih Alameddine (*Yo, la divina; El contador de historias*), etc. En la mayoría de ellas, el cruce de formas provocado por las vanguardias se ha descargado de un sujeto individual en ruinas, agónico, para nutrirse de la relación interpersonal y de las voces que emergen del pasado-presente: la memoria colectiva y la ironía popular.

[299] Vid. la obra teatral de RAFAEL ALBERTI, *El hombre deshabitado*, que parece haber influido de manera muy positiva en el teatro de LORCA.

Los géneros mixtos son mucho más abundantes en culturas donde las clasificaciones son *menos sagradas* que los ejemplares mismos[300], aunque terminen por dar lugar a un nuevo sistema de formas, a un ritmo más o menos sincronizado con la emergencia de grupos sociales, los cuales son portadores de la novedad hasta que llegan a ser dominantes. La novela no es el único género de la burguesía (cf. la comedia sentimental, la ciencia-ficción, etc.), pero ésta fue su portadora hasta que llegó a una forma convencional –la novela realista- y, después, volvió a diversificarse en una multiplicidad de nuevos géneros, los cuales seguimos incluyendo en la misma denominación por comodidad editorial y lectora. La lírica popular –sin confusión posible con sus muchas sedimentaciones escritas- ha tardado siglos en ocupar el espacio público por medio de la cultura juvenil, para explotar casi inmediatamente en otras mil *reformas*.

Los evangelios constituyen un género –o subgénero- mixto que ha sido circunscrito por el canon, en razón de su finalidad. Pero han dado lugar, por su enorme difusión, a muchas otras formas de diverso valor y distinta significación: una exégesis ingente, como en el caso de otros textos sagrados, y la teología que se funda en ella; las formas apócrifas que imitan -o se contraponen a- su valoración canónica en culturas esotéricas o en grupos excluidos por los transmisores oficiales de los textos. Éstas serían las más evidentes, aunque no sean las más relevantes en la primera fase de nuestra investigación. Tenemos que dar cuenta de otras formas, con las que los evangelios estaban emparentados desde su origen: las *formas para aprender*.

Hay múltiples formas *de enseñar*: no caben en ningún esquema, por muy amplio que sea, como saben los especialistas en didáctica y, todavía más, en la educación permanente o el *aprendizaje a lo largo de la vida*. Los géneros propiamente didácticos, desde la literatura sapiencial en las religiones hasta el ensayo moderno, son contenidos de alguna manera en cada evangelio a través de los dichos jesuanos. El famoso documento Q –si existió- o su huella en el Evangelio de Tomás pertenecerían a la historia de tal género, como la literatura rabínica que empezó a fraguarse en su tiempo. Pero en este capítulo nos

[300] Una perspectiva renovada sobre la estética idealista de la obra única, como acto comunicativo o acto ético responsable, la encontramos en MIJAIL M. BAJTÍN, *Hacia una filosofía del acto ético*, Barcelona, Anthropos, 1997; CESARE SEGRE, *Principios de análisis del texto literario*, Barcelona, Crítica, 1985, 290-292. Vid. infra, 2.7: "¿Pobreza de la experiencia?", acerca de la ruptura que WALTER BENJAMIN plantea en *La obra de arte en la era de la reproductibilidad técnica*, contra ese postulado que las vanguardias no habían puesto en cuestión, aunque lo sometieran a la parodia del *objet trouvé* (MARCEL DUCHAMP) entre los desechos urbanos.

ocupamos de la virtualidad que ofrecen los géneros como *formas para aprender*; un tipo concreto de discurso: la narración; y un género específico: los evangelios.

En el mapa de los géneros, entre la narración inespecífica y un género histórico como los evangelios, encontramos un tronco que todavía aporta savia, aunque parecía fosilizado a causa de una dificultad de enfoque: las *historias sagradas*. Como iremos desgranando en lo que sigue, las biografías y las autobiografías, al igual que uno o varios subgéneros de la novela, comparten una significación más profunda: además de servir para un *aprendizaje de la vida*, nos ayudan a comprender que la vida y las personas mismas son sagradas. De tal manera, los evangelios nos están descubriendo, por su perfil de género, unos significantes culturales que permanecían semiconscientes.

Precisamente esa dificultad para *enfocar* la forma en un marco de comunicación concreto nos predispone para el análisis de nuestra capacidad para *interpretar la forma*, más allá de las categorías de género: formas son, también, el soporte significante que nos permite distinguir entre memoria y olvido, entre poesía e historia, entre ficción y suplantación, entre productos de la imaginación y de la fantasía, entre actuación e invención, entre crítica e ideología, verdad y mentira. Más allá de cualquier oposición binaria, podemos interpretar el territorio común entre razón y revelación, lenguaje secular y lenguaje religioso, Biblia, romance y novela. Pues bien, cada uno de esos signos portadores de valor tiene una virtualidad que explicaremos en las narraciones que nos cuentan un aprendizaje y, de modo paradigmático, en los evangelios.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

ii. Paradigmas normativos, formas transculturales, sistema estructural

La teoría de los géneros literarios ha oscilado entre el estudio de los paradigmas normativos en una época determinada –p.ej., la novela de caballerías- y la investigación sobre formas transculturales[301]: lírica, épica, dramática[302], incluso el *romance*, en su

[301] Vid. CHRISTINE BROOKE-ROSE, "Géneros históricos / Géneros teóricos: Reflexiones sobre el concepto de lo fantástico en Todorov" (1981), en MIGUEL A. GARRIDO GALLARDO (ed.), *Teoría de los géneros literarios*, Madrid, Arco, 1988, 49-72.
[302] Vid. la hermosa síntesis de GÉRARD GENETTE, "Géneros, tipos, modos" (1977) en ibid., 183-233.

acepción anglosajona[303]; entre el sistema estructural de los mitos[304], o una suerte de competencia comunicativa trascendental, y una competencia culturalmente determinada[305]; entre el origen de los géneros en los actos de habla cotidianos[306] y, en sentido contrario, la influencia de los géneros en la vida del hablante.

En el estudio moderno de los evangelios también se manifiesta esa dualidad. Por un lado, la crítica ha intentado explicar las "formas" (*Formgeschichte*), es decir, sus unidades menores (dichos sapienciales, materia narrativa), por referencia a la tradición de Israel, mientras que la investigación más reciente sobre el macrotexto en su conjunto recurre a la tradición retórica de la biografía. Ambas propuestas pueden enseñarnos algo sobre el contexto y la función comunicativa de los evangelios, así como sobre las tradiciones orales con las que se han compuesto, según analizaremos con detalle. Por el otro lado, una suerte de comparatismo ha pretendido reducir el mundo del relato evangélico a la órbita de los grandes mitos, de modo que la unidad de la historia se escinde en un conjunto de motivos[307]. El trasfondo de tal lectura puede ser la psicología individual o la psicología profunda, lo que no parece muy adecuado en el caso de textos que no pueden atribuirse exclusivamente a un autor, sino a testigos, comunidades transmisoras y redactores, por este orden. A pocos lectores/as se les escapa que cada uno de los evangelios pone en juego un amplio abanico de formas menores, las cuales desbordan el marco de los tipos de discurso

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[303] Vid. PAUL HERNADI, *Teoría de los géneros literarios*, Barcelona, Bosch, 1978. Acerca de NORTHROP FRYE, vid. en esta Primera parte: "Biblia, romance y novela".
[304] Vid. CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *Mitológicas*, I, *Lo crudo y lo cocido* (1964); II, *De la miel a las cenizas* (1966), México, FCE, 1968 y 1972; III, *El origen de las maneras de mesa* (1968); *El hombre desnudo* (1971), México, Siglo XXI, 1976.
[305] Vid. HANS-ROBERT JAUSS, *La historia de la literatura como provocación*, Barcelona, Península, 2000 (art. orig. 1967); "El lector como instancia de una nueva historia de la literatura" (1975), en M. A. GARRIDO GALLARDO (ed.), *Estética de la recepción*, Madrid, Arco, 1987, 59-85 (esp. 76ss.). Una teoría distinta, de base lingüística, sobre la competencia en el reconocimiento de los géneros, que pone en relación la conversación cotidiana (y su análisis) con la comunicación literaria. Uno de sus presupuestos es que "las categorías genéricas son culturalmente dependientes". MARIE LAURE RYAN, "Hacia una teoría de la competencia genérica (1979)", en M. A. GARRIDO GALLARDO (ed.), *Teoría de los géneros literarios*, 253-301.
[306] La deriva de las formas de comunicación oral hacia los géneros de la comunicación literaria es quizá más clara en el caso de la narración, vid. KATE HAMBURGER, *Die Logik der Dichtung*, Stuttgart, Ernst Klet, 1968[2] (1957).
[307] Los motivos destacados por la historia comparada de las religiones y la antropología cultural (el nacimiento maravilloso del héroe, según OTTO RANK, *El mito del nacimiento del héroe* (1909), Barcelona, Paidós, 1981; el chivo expiatorio, estudiado por RENÉ GIRARD, vid. infra; símbolos de la psicología profunda (JUNG); otros intentos a medio camino entre el análisis de la mitología y la teosofía (JOSEPH CAMPBELL). De casi todos ellos daremos cumplida noticia a lo largo de la investigación.

en la retórica de su tiempo –lo veremos- y las categorías a que estábamos acostumbrados, al menos en la inteligencia del canon literario[308].

La "jerarquía genérica" que describe Alasdair Fowler en la estructura del canon literario de occidente[309] fue radicalmente trastocada por la irrupción de los evangelios, especialmente por Marcos, aunque su efecto haya sido anestesiado durante largos periodos de la tradición occidental. La "variabilidad del gusto" no es arbitraria, sino que responde a las lentes utilizadas por los lectores autorizados, primero el clero, mientras se encargó exclusivamente de la teología y del magisterio, después los portavoces de un público cada vez más amplio. Dentro del propio canon del NT se establecieron, durante distintas etapas, jerarquías entre los cuatro evangelios: la prioridad de Mateo en la edición del canon, por su "eclesialidad", desde el s. II hasta la fecha; la superioridad de Juan como el más teológico de los cuatro, en lo que coincide la teología alejandrina con Bultmann; la completez de Lucas y Hechos, en el ambiente católico del s. XX, gracias a un concepto renovado de la "Historia de salvación". Bajo todos esos criterios, Marcos salía perjudicado. Sin embargo, el auge de la investigación sobre el Jesús histórico, desde la segunda mitad del s. XIX, ha cambiado de manera sorprendente la subordinación interna entre los evangelios. Basta revisar el volumen de la exégesis en los últimos veinte años para comprobar que los comentarios sobre Marcos son los más abundantes. Como llegaremos a concluir en el último capítulo de la Segunda Parte, el relato de Marcos ha adquirido una relevancia que no se limita a un supuesto carácter "documental", sino a la manera en que fue confeccionado.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[308] Vid. ALASDAIR FOWLER, "Género y cánon literario", en M. A. GARRIDO GALLARDO (ed.), *Teoría de los géneros literarios*, 95-127.
[309] ibid., 100-105, 108-116.

4. El mapa de los géneros orienta el aprendizaje: Situación de los evangelios

1. Mimesis y diégesis

La separación entre *mímesis* y *diégesis*, tal como las definió Platón en el libro III de la *República*, vendría a oponer la imitación de la palabra hablada a la voz del poeta. La exposición platónica no es lineal, sino que trata sobre la mímesis en distintos planos. Comienza por distinguir el modo dramático (es decir, la *mímesis* del *logos* y el *ethos* de los personajes) respecto del modo narrativo (que combina *mimesis* y *diégesis*, es decir, la imitación de otras voces con la propia del poeta, según los términos propios de Platón), a diferencia de la sola voz del poeta en los *ditirambos* (sólo *diégesis*: *República* III, 392d – 394d). Puesto que la imitación del lenguaje de *los otros* pretende asimilar su *ethos*, el filósofo se preocupa de dictar una ética que obligue a los *imitadores* (*mimetai*) a practicar la *mímesis* de un solo carácter o exclusivamente de aquellos *ethoi* dignos de ser aprendidos. Platón –en mayor medida que Sócrates- excluye de modo humillante a las mujeres presentadas por Eurípides, a los esclavos o a hombres sin virtud, a los artesanos y a los animales (ibid. 394e y 395c – 396b). En consecuencia, prefiere que el hombre de bien se emplee en la narración y deje poco espacio a la imitación, tanto de los caracteres que no conoce como de los inferiores o no virtuosos (396c y ss.).

Pero termina asignando a la *mímesis* un valor metafísico. La *mímesis*-1 divina produce los arquetipos. Se distingue de la imitación-2, realizada por el artesano sobre el tipo; y, por último, de la *mímesis terciaria* que practica el artista sobre la mera apariencia, es decir, sobre las reglas de "juegos de lenguaje" (*Sprachspielen*) en los que no está realmente versado (ibid., libro X). Dado que no es posible a una persona dominar todas las técnicas y conocer todos los *ethoi*, ni Homero ni poeta alguno pueden servir para la educación del pueblo (ibid. 598b y ss.).

Otras versiones sobre la mímesis en Platón comienzan por este punto y la explican en el marco de su ontología: la mímesis artística imita las apariencias, a su vez originadas como una réplica de las ideas, por lo cual sería una copia de la copia[310]. Ahora bien, tendríamos que tomar en serio los términos de Platón si queremos reinterpretarlos hoy, en

[310] Cf. WLADISLAW TATARKIEWICKZ, *Historia de seis ideas*, Madrid, Tecnos, 1988, 301-345.

contra de su axiología aristocrática: el poeta imita un *logos* que recibe de su interacción con el mundo social y de su participación en el mundo de la vida común. Esto es lo que Platón desprecia, al fin y al cabo: que pretende "saberlo todo" simplemente por asimilar el *logos* de distintas esferas sociales de comunicación, pero carece de un saber fruto de la experiencia y del aprendizaje en cada una de ellas. En el campo donde más errores transmite el poeta sería precisamente en el de la filosofía: la comprensión eidética de la verdad y de la justicia.

Muy al contrario, en nuestra época la teoría sobre la *mímesis* nos ayuda a reconocer que lo real sólo es cognoscible rectamente a través del lenguaje: la realidad es simbólica. Más allá de las categorías platónicas y de la mera lógica, la hermenéutica (Ricoeur), la psicología (Vygotski, Bruner), la filosofía del lenguaje (Bajtin/Voloshinov) han coincidido en determinar que todas las narraciones se fundan en la *mímesis*. Es más, el desarrollo infantil y el aprendizaje de cualquier adulto que se inicia en una esfera social de comunicación *tiene que* comenzar por los rudimentos de la imitación, a través de su cercanía con otros "pares más capacitados". En vez de condenar a los poetas, deberíamos reconocer sus límites con realismo: nos dan la oportunidad de asomarnos a distintos mundos como espectadores y aprendices, antes de profundizar por medio de la experiencia directa.

Otro asunto sería que confundiéramos, en calidad de intérpretes, el ejercicio literario de la fantasía, que prescinde de cualquier otra experiencia que no fuera la invención de un mundo posible, con la mímesis propiamente dicha, sea la narración histórica, sea la ficción por cuyo medio una persona llega a tomar conciencia sobre la realidad en su conjunto[311].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

---

[311] Según explica TOMÁS ALBALADEJO, *Semántica de la narración: La ficción realista*, Madrid, Taurus, 1990: "El punto de partida de la mímesis […] es la *res* extensional, pues es lo que queda representado en la obra de arte verbal, signo lingüístico literario en el que existe una relación de interdependencia entre sus componentes *verba* y *res* intencional. La realización de la mímesis está, pues, vinculada a la operación de *inventio* y a la intensionalización del resultado de la misma como proceso complejo en que se establece un conjunto referencial y éste es representado en un texto verbal artístico. Como es sabido, por la *inventio* son obtenidos los materiales semántico-extensionales que el texto reproduce, por lo que la propia *inventio* es mímesis cuando los materiales por ella obtenidos son semejantes a la realidad efectiva [dicho de otro modo, cuando podrían ser reales, en sentido aristotélico], pero distintos de ésta, siendo representada o 'imitada' en tal caso dicha realidad, pero no es mímesis cuando los materiales que se obtienen proceden en su totalidad de la propia realidad efectiva o cuando no son semejantes a ésta" ibid. 35, es decir, cuando consisten en una experiencia directa o cuando no pretenden representar nada más que la propia inventiva.
Sin embargo, como defiende BRUNER (vid. infra), sería necesario añadir a las categorías semánticas una reformulación que tuviera en cuenta la pragmática del texto (intención ilocutiva, tipo de acto de habla, interpretación), si queremos distinguir entre la representación de mundos que se efectúa por medio del

Tal discernimiento parece muy simple a nuestros contemporáneos, pero ha sido el resultado más llano de vivir en una sociedad abierta, donde la búsqueda de validez/verdad es compartible por cualquiera de los participantes, sin otra restricción que las condiciones formales de un acto de habla o de la conversación [312]. Tanto la expresión lírica (si nos avenimos a reconocer la existencia de tal género), como la fantasía artística, incluso en el ámbito de las vanguardias, nos dan acceso a un mundo subjetivo que no deja de ser real; en tal medida, podrían ser comprendidas como una forma de mímesis. Incluso sirven a los intérpretes para el re-conocimiento de sus propias experiencias, no sólo en los términos de una psicología profunda, sino por la reflexión estética que inducen sobre sus sentimientos y sus pasiones. Pero no pueden eliminar la objetividad ni suplantar el terreno de la intersubjetividad donde se forma cualquier persona, a través del diálogo social. De otro modo, nos convertiríamos en esclavos de las *apariencias*, en un sentido no platónico: súbditos de cualquiera que pretenda inventar la realidad *ex nihilo*, con atributos sagrados.

En cierta medida, eso es lo que ha ocurrido en la tradición occidental a cuenta de la filosofía platónica, como ha criticado Popper: el fantaseo de una *ideología sobre las ideas* que pretendía ser "el pensamiento único". El monologuismo de un solo discurso, un solo mundo –es decir, una sola mediación simbólica con el mundo real-, no deja conocer la realidad del Otro, ni aun el ámbito común de las tradiciones en el mundo de la vida, a través de distintas perspectivas y diversos lenguajes. Podremos comprobar más adelante cómo el artificio retórico terminó, paradójicamente, por producir un *sermo nobilis* al gusto de Platón (ibid. 397b s.), practicado por una élite de *vires* y sabios.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

---

discurso científico, la cual nunca pierde su carácter hipotético –de acuerdo con POPPER, siempre es susceptible de *falsación*, como nuestras mismas sensaciones, a diferencia de la realidad externa-, y la mímesis que efectúan las humanidades (la historia y la narración: BRUNER las agrupa, contra ARISTÓTELES), las cuales pretenden captar lo universal incluso en lo positivamente ocurrido, tanto como en lo que pudo haber sido.

[312] Es oportuno recordar las máximas de la conversación según GRICE (cantidad: información, cualidad: verdad, relación: relevancia, manera: claridad, bajo el principio general de la cooperación), *Studies in the Way of Words*, Cambridge, Harvard UP, 1989, que funcionan a modo de presuposiciones para asegurar una comunicación exitosa. Pero las situamos en el marco de una pragmática universal como la propuesta por HABERMAS, para describir las normas/reglas asumidas por cualquier interlocutor en cuanto adquiere una competencia comunicativa (cooperación, orientación al entendimiento, pretensiones de validez), junto a otras condiciones sintácticas: la gramaticalidad que resultaría del uso de nuestra competencia lingüística; así como algunas condiciones semánticas: la coherencia, la no-contradicción, etc.

El evangelio de Marcos coincide con la narración realista en el esfuerzo por representar la persona dentro de su situación comunicativa y mostrar su punto de vista, en diálogo con otros. Es uno de los aspectos en que se anticipa a la novela moderna. Como al fin y al cabo también había hecho Platón en sus diálogos, contra su programa, especialmente durante su primera etapa (los diálogos "socráticos") y en el *Symposion* [313]. Sin embargo, los evangelios no podrían ser confundidos con ficciones sin que los privásemos de su relación prístina con la realidad que representan: la *praxis* y el *logos* de una persona, a través de la memoria de sus interlocutores.

Sea como fuere, la búsqueda del (arque)tipo a través de la forma no es extraña a los evangelios, por cuanto reflejan con una cierta secuencia, desde Marcos a Juan, pasando por las alternativas distintas de Mateo y Lucas, a pesar de su semejanza y su sincronía, un proceso vivo que precede a la reflexión teológica posterior: la intuición de un paradigma en la *mímesis* de la persona de Jesús. Marcos pretende representar a Jesús con sus palabras, tomadas de la tradición, mientras reconstruye paso a paso su punto de vista en la narración: lo saborearemos después de analizar el texto, en las conclusiones finales. Juan comienza por la abstracción acerca del *Logos* hecho *sarx* para demostrar lo mismo que Marcos: ese mediador de la vida divina que se pone a sí mismo en relación comunicativa con una diversidad de interlocutores reales está revelando el fondo del Misterio. Quien hace sensible y comprensible el amor de Dios y dialoga con el Padre es Dios mismo. La persona consiste en la relación, más allá de cualquier relativismo.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[313] Vid. EMILIO LLEDÓ, *La memoria del logos*, Madrid, Taurus, 1984. Incluso en la *República*, no deja PLATÓN de elogiar la imitación dialógica del gran poeta, "capacitado por su inteligencia para adoptar cualquier forma e imitar todas las cosas", aunque lo despide amablemente de su ciudad ideal (*República*, III, 398a s.). Ningún autor de narraciones puede dominar todos los saberes ni conocer todos los caracteres, pero *es capaz de ponerlos en relación*, como ningún otro técnico podría hacerlo, ni siquiera el filósofo.

2. Poesía e historia

Para Aristóteles, la oposición antes señalada en Platón tiene otro sentido, puesto que la *diégesis* en la epopeya no es más que otra forma de la *mímesis* artística [314]. Por el contrario, distingue entre poesía e historia, así como, dentro de la poesía, entre epopeya, comedia y tragedia, además de aludir a otros géneros: poesía elegiaca (*threnoi*), ditirambos, etc.

> De lo dicho resulta claro no ser oficio del poeta el contar las cosas como sucedieron, sino como desearíamos hubieran sucedido [o podrían haber sucedido, opt. gr. ἂν γένοιτο] y tratar lo posible según verosimilitud o según necesidad. Que, en efecto, no está la diferencia entre historiador (*historikós*) y poeta (*poietés*) en que el uno escriba con métrica y el otro sin ella –que posible fuera poner a Herodoto en métrica y, con métrica o sin ella, no dejaría de ser historia-, empero diferéncianse en que el uno dice las cosas tal como pasaron y el otro cual ojalá hubieran pasado [o podrían haber pasado, de nuevo ἂν γένοιτο] Y por este motivo la poesía es más filosófica y esforzada empresa [φιλοσοφωτερον και σπουδαιοτερον] que la historia, ya que la poesía trata de lo universal [τὰ καθόλου "las cosas según el conjunto"], y la historia, por el contrario, de lo singular [τὰ καθ' ἕκαστον "las cosas según cada uno"]. Y háblase *en universal* [ἔστι δὲ καθόλου] cuando se dice qué cosas verosímil o necesariamente dirá o hará tal o cual, meta a la que apunta la poesía, tras lo cual impone nombres [a personas]; y *en singular* [καθ' ἕκαστον], cuando se dice qué hizo o qué le pasó a Alcibíades, *Poética*, 1451a 36 – 1451b 11[315].

Si atendemos al texto, más allá de la traducción habitual, habría que poner en correlación este fragmento con 1459a 21-29, donde traza las diferencias entre *epos* e historia: "Y no han de asemejarse las composiciones a narraciones históricas (ἱστορίαις), en las que se ha de poner de manifiesto, no una acción, sino un periodo de tiempo, es decir, todo lo que en tal lapso pasó a uno o a muchos hombres, aunque cada cosa en particular tenga con otra pura relación casual". Justo antes había definido las *diegematikés*

---

[314] PLATÓN, *República*, 393b s., condena la *mimesis* del habla de otros personajes en el contexto de la *diégesis* de Homero; pero diferencia claramente entre ambas (cuándo "habla Homero", cuándo imita el habla de otros personajes). La diferencia con la concepción aristotélica es que la *Poética* está hablando de una imitación de acciones (mimesis *praxeos*), no de la imitación hecha sobre la voz, el lenguaje y el saber de otro. Por tanto, es fácil identificar epopeya y tragedia por el hecho de que construyen un *mythos* a través de la imitación de una acción (vid. *Poética*, 1459a 17-20), a diferencia de la historia, que representa todo lo ocurrido en un periodo de tiempo (ibid. 21ss.). Al margen de esta distinción crucial, tanto PLATÓN como ARISTÓTELES (cf. *Poética*, 1460a 5s.) coinciden en una concepción ingenua del discurso del narrador, como si fuera atribuible inmediatamente al autor, es decir, como si no fuera también un tipo de *mímesis.*

[315] ARISTÓTELES, *Poética*, trad. de JUAN DAVID GARCÍA-BACCA, México, UNAM, 1946, 13-14.

"narraciones", con rasgos comunes a la tragedia: "componer las tramas o argumentos dramáticamente y alrededor de una acción unitaria, íntegra y compleja, con principio, medio y final, para que, siendo a semejanza de un viviente, *un todo* (ἐν ὅλον), produzca su particular deleite" 1451a 16-20.

Al contemplar todos los rasgos de la tragedia aquí resumidos, nos damos cuenta que *kat-holou* y *en holon* se refieren al conjunto de la mímesis (unitario, articulado, orgánico), además de a los "universales" (los rasgos semánticos del nombre 'ser humano' y la coherencia de la condición humana). Ambas dimensiones deben ser tenidas en cuenta para comprender el concepto de Aristóteles.

De tal manera, los evangelios, y especialmente el de Marcos, comparte con la historia su dedicación a una persona durante un periodo de tiempo determinado, así como su preocupación por hechos en apariencia singulares. A la vez, tiene que ver con la poesía por el hecho de haber construido un relato mucho más unitario y coherente (al menos Marcos y Juan) que los historiadores griegos o helenísticos, con excepción de aquellos biógrafos que hacen un sumario de la vida del personaje: los filólogos alejandrinos. Pero no es tal el modelo del dramatismo y la poeticidad en el texto evangélico, como veremos. La apelación de los hechos y dichos a la condición humana, hacia todos quienes escuchan, es tanto o más acusada en el evangelio de Marcos que en la poesía trágica. Hay que tomar en serio la hipótesis de que la forma final de los evangelios sea resultado de una exigencia interior: la forma de la historia y de las tradiciones.

Por lo que respecta a la intención de sus redactores, los evangelios son más afines a la Historia (gr. *historía*, "aprendizaje por medio de investigación"), tal como es concebida por sus contemporáneos [316], que a la *poesía*. Han tomado en cuenta la perspectiva de

[316] Vid. ἱστορία según el LIDDELL-SCOTT *Lexicon*: "1) un aprendizaje por medio de investigación", de acuerdo con HERÓDOTO y PLATÓN; "2) el conocimiento obtenido de tal forma, información", según HERÓDOTO; "3) un relato de las investigaciones de alguien, una narración, historia", tal como lo usa ARISTÓTELES. La discusión entre los exegetas se ha centrado en si los evangelios –concretamente, el de Lucas, que expone sus objetivos en el prólogo a Lc/Act- deberían considerarse más cercanos a la biografía antigua (*bios*) o a la historiografía. Vid. a favor de la biografía CHARLES H. TALBERT, "Once Again: Gospel Genre", *Semeia*, 43 (1988), 53-73; en defensa del género histórico, DAVID P. MOSSNER, "And Once Again, What Sort of 'Essence'?", *Semeia*, 43 (1988), 75-84. Hay cierto consenso acerca de que el libro de Hechos sea historia: DANIEL MARGUERAT, *La Première Histoire du christianisme: Les Actes des apôtres*, Paris/Ginebra, Cerf/Labor et Fides, 2003[2], hace uso del análisis narrativo y de la hermenéutica para preguntar al texto qué modelo historiográfico, de los señalados por PAUL RICOEUR, fue escogido por el autor (historia documental, explicativa o poética) y con qué intenciones. ÉTIENNE TROCMÉ, *Le Livre des Acts et l'histoire*, Paris, PUF, 1957, se sitúa en línea con la *New Quest* de ERNST KÄSSEMANN, "El problema del Jesús

interlocutores reales, preferiblemente testigos directos (vb. ἱστορέω), acerca de los hechos que han sido narrados [317]. Hacen uso de tradiciones que han sido sometidas a un proceso selectivo, de acuerdo con criterios más o menos explícitos: coherencia, secuencia, contextualización [318]. Aunque la redacción de sus autores configura tanto la *mimesis* como

---

histórico (1953)", en id., *Ensayos exegéticos*, Salamanca, Sígueme, 1978, 159-189 (171-72) y de HANS CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit: Studien zur Theologie des Lukas*, Tubinga, Mohr, 1964, los cuales consideran a Lucas un historiador *protocatólico*, a diferencia de los demás evangelios (al. *historisch* vs. *geschichtlich*), aunque ambos siguen a su vez la interpretación de MARTIN DIBELIUS sobre Lucas. Por su parte, WILLEM CORNELIS VAN UNNIK, "Luke's Second Book and the Rules of Hellenistic Historiography" en J. KREMER, *Les Actes des Apôtres: Traditions, rédaction, théologie*, Lovaina, Leuven U. P., 1979, 37-60, se apoya en las ocho reglas dadas a la historiografía por DIONISIO DE HALICARNASO, que atañen al moralismo de la historia, a la construcción del relato, al trabajo de las fuentes, a la variedad y la viveza del estilo y a la inserción de discursos en el relato, para verificar que los Hechos se ajustan al modelo helenístico de historia. Sin embargo, es patente y distinta su intención teológica: convalidar la actuación del Espíritu de Dios en la historia de las primeras comunidades, en continuidad con la misión de Jesús. Los paralelismos de las actitudes de Pedro y del camino de Pablo con las actitudes y el camino de Jesús, hasta su éxodo, son conscientes.

[317] Vid. sobre las formas de investigación histórica, DONALD R. KELLEY, *Faces of History: Historical Inquiry from Herodotus to Herder*, New Haven, Yale U.P., 1998. "Para justificar la preferencia por la historia casi contemporánea se aducían principios de método. Heródoto subrayó la importancia de registrar lo que uno había visto y oído, y en definitiva daba preferencia a lo que había visto. Tucídides hizo de la experiencia directa la primera condición de la historiografía propiamente dicha. También Polibio hizo hincapié en la habilidad para interrogar a los testigos de los acontecimientos y la experiencia directos (XII, 4c, 3; 25b, 4); afirmaba que el periodo principal de su propia historia estaba dentro de la vida de personas a las que podía someter a interrogatorios cruzados (IV, 2, 2) […] Aun el más reticente de los historiadores latinos no tenía ninguna duda acerca de los métodos testimoniales del historiador contemporáneo o casi contemporáneo. Basta recordar cómo interrogaba Tácito a su amigo Plinio *el joven* sobre los acontecimientos de los que este último estaba mejor informado (Plinio el joven, *Ep.* VI, 16; VII, 33)" ARNOLDO MOMIGLIANO, "La tradición y el historiador clásico" (1972), en id., *Ensayos de historiografía antigua y moderna*, México, FCE, 1993 (1977), 140-154 (141-142). Más adelante añade: "Los historiadores trabajaban en una atmósfera de expectativa de cambio y registraban los hechos del cambio [consignan guerras y revoluciones…] No eran custodios de la tradición. No se consideraba que registraran los acontecimientos de conformidad con las normas o su desviación" ibid. 144-145. En el contexto de los cambios en las sociedades mediterráneas surgen los historiadores, quienes en algunos casos, como HECATEO DE MILETO y HERÓDOTO, revisan críticamente los mitos griegos. "De la fusión de revolución política y cambios religiosos surgió la interpretación histórica de la edad clásica: una interpretación aristocrática, pero favorable a la democracia y hostil a los viejos mitos en que se asentaba la sociedad de la realeza y de la oligarquía" JOSEP FONTANA, *Historia: Análisis del pasado y proyecto social*, Barcelona, Crítica, 1999 (1982), 18-19. Este hecho tiene otro sentido sobre el trasfondo de la *paideia* aristocrática, que surgió en la polis del s. V, de apariencia democrática, cuyo modelo de la *areté* sigue siendo el homérico. Los historiadores pretenden *racionalizar* los procesos de cambio, para orientarlos hacia un mayor logro, sobre todo en las guerras contra persas y lacedemonios, posteriormente contra los enemigos de Roma. Pero no son partidarios de un proceso histórico hacia mayor democratización, sea en el sentido trascendente de SÓCRATES, sea en el de los demagogos. En el evangelio de Marcos, la opción favorable al cambio es mucho más radical, al mismo tiempo que claramente discernida de la violencia.

[318] Es al menos sorprendente que las sucesivas investigaciones acerca del Jesús histórico no hayan comenzado discerniendo los criterios usados por cada uno de los redactores de los evangelios en el proceso de su reconstrucción imaginativa. Cf. JOHN P. MEIER, "The Present State of the 'Third Quest' for the Historical Jesus: Loss and Gain", *Biblica* 80 (1999), 459-487. "I would suggest that, if we are to continue to use the problematic category of "unique" in describing the historical Jesus, perhaps it is best to use it not so

la *diégesis* del relato, sin embargo, las tradiciones (gr. *parádosis*) que reciben, a través de las comunidades donde estaban arraigadas, no son meros motivos folklóricos, como tampoco documentos objetivos. En realidad, si trascendemos la mentalidad platónica, los evangelios –sobre todo los sinópticos- consisten sustancialmente en una *mímesis* del *logos* transmitido (*logia, logoi* [319]). No estamos hablando de un mero compendio de fábulas locales, sino sobre el peculiar modo de recepción que los redactores hicieron de tradiciones sobre hechos ocurridos de cuatro a ocho décadas antes.

Las comparaciones entre la narración bíblica, los historiadores antiguos y la redacción de los evangelios, han solido basarse en un solo paradigma: los procedimientos de investigación y composición que aplicaron los autores clásicos, desde Heródoto hasta Tácito o el cristiano Eusebio de Cesarea, aunque debería quedar en evidencia su diversidad. Desde comienzos del siglo pasado, gracias a los estudios correspondientes a la Historia de las tradiciones y de las formas, surgió un segundo paradigma, procedente de la etnografía: la transmisión y la recopilación de tradiciones orales, antes o al mismo tiempo que transcurría su escritura. Tal paradigma-2 ha resultado especialmente fructífero en la descripción histórico-crítica de los relatos del Primer Testamento, aunque quizá no tanto en su comprensión como textos narrativos coherentes (ἐν ὅλον), hasta hace relativamente poco. Incluso ha servido para reconocer la similitud, desde distintos puntos de partida, entre la Historia compuesta por Heródoto, Polibio o Tito Livio y las "Historias de Israel": la narración construida por la corriente deuteronomista, la Historia de los orígenes (Génesis) y la Historia de Moisés –van Seters la llama "vida" y, en algunas de sus

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

---

much of individual sayings or deeds of Jesus as of the total *Gestalt*, the total configuration or pattern […] It is this total and astounding configuration of traits and claims that makes for the uniqueness of Jesus as a historical figure within 1st-century Judaism" ibid., 476-477. Pues bien, en razón de ese criterio gestáltico, la asamblea de asambleas cristianas durante los tres primeros siglos terminó por reconocer, al menos, cuatro imágenes plausibles de Jesús. En consecuencia, podríamos empezar por interpretar y discernir cada una de ellas, en su contexto social y cultural, en vez de reducir la diferencia de perspectivas a una lista de dichos (p.ej. Q) o a una imagen previamente decantada, por muy general que sea, como la que ofrece MEIER: "[…] this Jew who proclaimed the present yet future kingdom, who was also an itinerant prophet and miracle worker in the guise of Elijah, who was also a teacher and interpreter of the Mosaic Law, who was also a charismatic leader who called disciples to follow him at great price, who was also a religious personage whose perceived messianic claims wound up getting him crucified by the Roman prefect, in the end, a crucified religious figure who was soon proclaimed by his followers as risen from the dead and Lord of all […]".

[319] Vid. cap. específico infra, Segunda Parte: "El género de los evangelios", esp. "La diversidad de la tradición oral: génesis de la memoria sobre Jesús".

dimensiones, lo es [320]. Aunque el estudio de la historiografía clásica siga considerando la Biblia como un espejo deformado de sus virtudes, no obstante, empieza a reconocer que padecían algunos de sus condicionamientos, para bien o para mal: la incorporación de tradiciones locales, el uso de la imaginación para reconstruir los hechos, su función en el marco de la religión política, etc.

Esos condicionamientos, que podemos hacer conscientes, pueden también convertirse en "abusos de la memoria" [321]: en la esfera de lo patológico-terapéutico, la memoria impedida; en la esfera de lo práctico, la memoria manipulada; en la esfera de lo ético-político, la memoria obligada o dirigida de modo abusivo. Ricoeur se declara lógicamente afectado por el impulso actual de distintas memorias (personales o colectivas[322]) a evitar y suplantar el proceso argumentativo que da lugar al discurso histórico, a causa de un "impulso de conmemoración memorial"[323]. Vamos a tener muy en cuenta esa demanda: el trabajo del duelo tiene su propio ámbito, irreductible, que no puede forzar el proceso del recuerdo hacia la representación de la historia, para privarla de su

---

[320] Vid. JOHN VAN SETERS, *The Life of Moses: The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Louisville, Westmister, 1994. Acerca de las relaciones entre biografía e historiografía antiguas, así como su carácter literario, vid. ARNALDO MOMIGLIANO, *The Development of the Greek Biography: Four Lectures*, Cambridge, Harvard, U.P., 1971.

[321] Vid. PAUL RICOEUR, *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta, 2003, 81-124, quien se preocupa (lo comentaremos en el primer capítulo de la Segunda parte) por reconocer tanto los límites de la memoria como del olvido (ibid. 576-591).

[322] RICOEUR distingue dos escuelas sobre la memoria (ibid., 125-173): la "mirada interior" (las confesiones, la introspección) y la "mirada exterior" (DURKHEIM, HALBWACHS), reflexividad vs. objetividad. Como consecuencia "se oponen como rivales memoria individual y memoria colectiva. Pero no se oponen en el mismo plano, sino en universos de discurso extraños entre sí" ibid. 127. El puente que tiende RICOEUR, por medio de un análisis fenomenológico, es considerar que ambas son formas de *atribución* de la memoria a un sujeto: además del yo y de los colectivos, añade el sujeto de "los allegados". "Las dos series de discusión que preceden sugieren la misma conclusión negativa: ni la sociología de la memoria colectiva, ni la fenomenología de la memoria individual logran derivar, de la posición fuerte que poseen, la legitimidad aparente de la tesis adversa: por un lado, la cohesión de los estados de conciencia del yo individual; y por otro, la capacidad de las entidades colectivas para conservar y recordar los recuerdos comunes […] Propongo […] explorar los recursos de complementariedad que ocultan los dos enfoques antagonistas, recursos enmascarados [por el prejuicio idealista de Husserl y por el prejuicio positivista de la sociología en sus inicios]. El lenguaje ordinario […] ofrece aquí una ayuda preciosa, con la noción de la atribución a alguien de las operaciones psíquicas" ibid., 163, y, concretamente, de la memoria. La sociología del conocimiento ha permitido extender tales atribuciones a la esfera social, a través del mundo de la vida común, que incluye referencias a los antecesores y a los sucesores, desde la perspectiva contemporánea. Entre el sujeto de la memoria personal y el sujeto de la memoria colectiva se sitúan los allegados, para quienes es relevante mi nacimiento y mi muerte, es decir, el sujeto de la memoria compartida. Con todo respeto a RICOEUR, los allegados pueden llegar a hacerse impersonales, mientras que una comunidad abierta, donde se forme la capacidad de escucha, puede sobrepasar la mera dependencia y la opresión del colectivo.

[323] Citando a PIERRE NORA, ibid., 124.

especificidad interpretativa[324]. El "deber de memoria", en demanda de justicia, tampoco puede disociarse del perdón[325], ni puede ser anulado por un olvido impuesto. Pero hemos de reconocer formas de memoria que demandan la libre argumentación histórica, frente a los poderes que abusan del olvido (p.ej., sacralizan violentamente el silencio), en una sociedad oprimida por la jerarquia; o frente a quienes se niegan a reconocer un proceso de aprendizaje común, histórico, en una sociedad abierta.

---

[324] Vid. RICOEUR, "Historia/Epistemología", dividida en "la memoria archivada", el proceso de explicación/comprensión y la "representación historiadora", 177-376.

[325] Vid. RICOEUR, "El perdón difícil", ibid., 595-657. "El perdón, si tiene un sentido y si existe, constituye el horizonte común de la memoria, de la historia y del olvido. Siempre en retirada, el horizonte huye de la presa. Hace el perdón difícil: ni fácil, ni imposible. Pone el sello de la inconclusión en toda la empresa" 595. Muchas formas de violencia (el "dominio total") nos han demostrado, más allá de cualquier ingenuidad, que hay crímenes "imprescriptibles". Según concluye RICOEUR, el perdón no es simétrico de la promesa, puesto que no es posible institucionalizarlo, a diferencia del castigo. Pero sí puede "desligar al agente de su acto".
Sin embargo, en distintos momentos de la Historia de historias se ha llegado a articular el perdón en instituciones mediadoras, entre las víctimas (protegidas) y los agresores (expuestos). Un ejemplo todavía actual es el tratamiento especial a los presos toxicómanos, aunque ha encontrado muchos y poderosos frenos. Por el contrario, el perdón puede ser radicalmente falseado a través de instituciones violentas, que imponen una memoria/olvido manipulada, como se hace visible en símbolos ambivalentes: la Cruz de los Caídos, que ha presidido mi niñez, hasta llegar al proceso actual de recuperación de la memoria histórica. ¿Servirá para que la representación histórica se haga memoria compartida en una comunidad mejor reconciliada? ¿O seguiremos esgrimiendo unas víctimas contra las otras?
A mi pobre entender, la clave del perdón puede ser interpretada en el marco del dinamismo humano (y divino). Estamos siempre en proceso de aprendizaje. Durante siglos y siglos hemos sacralizado e imitado los mismos crímenes en el yo/"nosotros" que condenábamos en los otros. Nadie se ha librado de esa terrible hipocresía. La posibilidad del desarrollo humano tiene como horizonte el perdón, pero no en el último capítulo: la disyunción entre la persona y el daño contra la persona es fundamental, genuina. De otra manera, tendemos a condenar a la persona y a imitar las prácticas que le dieron el éxito, en un ciclo inacabable. Sin perdonar, es más fácil que nos convirtamos en rivales miméticos del agresor, hasta ocupar su lugar.

Durante los últimos años, los "estudios culturales" [326] sobre las sociedades antiguas han puesto en boga una fórmula relativamente nueva sobre el valor y el sentido de la tradición en forma de "memoria cultural", de cuyos aspectos más ventajosos trataremos en la Segunda Parte de esta tesis. Las religiones son analizadas como formaciones de la memoria (no sólo depósitos, también fermentos), y los rituales como repeticiones que hacen posible una interpretación oportuna en cada momento. De tal manera, es subrayado el hecho de que la memoria garantiza la identidad personal y colectiva; pero resulta evidente, al mismo tiempo, el hecho de su maleabilidad por el sistema político con el fin de autolegitimarse, como no podía ser menos después que hemos dedicado varios siglos a la crítica de *la tradición en el poder*. El valor de los mitos sobre el origen remoto (cosmogonías, sociogonías) de las sociedades con estado, crecientemente estratificadas y sometidas a un monopolio de la violencia y al riesgo de la catástrofe, en forma de rivalidades internas o externas, reside principalmente en consolidar el statu quo; pero también son míticas las convocatorias para destruirlo enteramente, a imitación de las catástrofes naturales, en lugar de participar activamente en cambios reales.

Por tanto, cada generación está abocada a la libertad de hacer suya la tradición, al mismo tiempo que la interpreta novedosamente, en relación con su *memoria actual* (*mémoire vécue*, "memoria vivida", dice Halbswachs): la identidad que resulta de las relaciones interpersonales y sociales; la ocasión (*kairós*) de las opciones fundamentales que tomamos en nuestra vida personal. Eliminar la tradición es tanto como destruir la

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[326] Esta última dimensión ha obtenido un marco epistemológico definido gracias a los estudios de los egiptólogos JAN y ALEIDA ASSMANN, quienes se apoyan en los estudios de MAURICE HALBWACHS sobre la memoria colectiva (de quien trataremos al inicio de la Segunda Parte) para explicar la función *mnemónica* de los rituales y de la religión, en general, dentro del sistema político de las culturas antiguas, así como, por analogía, en cualquier cultura, para configurar, reproducir o preservar la identidad personal y colectiva, vid. JAN ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Munich, 1992; *Egipto: Historia de un sentido*, Madrid, Abada, 2005 (1996); *Religion and Cultural Memory*, Stanford, Stanford UP, 2006. De especial interés puede resultar su investigación sobre la significación de Moisés en la memoria colectiva de las religiones monoteístas: el paso de una cultura pluralista ("cosmoteísmo") a la exclusión de otras culturas a través del símbolo del Dios único, cf. J. ASSMANN, *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, Madrid, Akal, 2006. El autor no considera que "la distinción más decisiva sea la distinción entre el dios único y los muchos dioses, sino la distinción entre verdadero y falso en la religión, entre el dios verdadero y los dioses falsos". Por ahora, basta anticipar que un monoteísmo político de rasgos totalitarios era prefigurado por las diversas formas de culto al poder, tanto en el Próximo y Medio Oriente, como en el Mediterráneo. No es en absoluto el rasgo específico de la memoria de Israel sobre el Dios que le ha rescatado de Egipto. Sin embargo, la distinción entre verdadero y falso, no en términos lógicos, sino entre un símbolo que remite a *otra realidad* y un símbolo ficticio que sólo se refiere a la psique (como explicaría MARTIN BUBER) es una de las claves que debemos interpretar en el conjunto de la tradición, antes de aceptarla o de rechazarla, como hace J. ASSMANN.

identidad de un grupo social. Pero llamar "memoria" al mito es confundir los términos. De lo que tenemos memoria es de nuestras interpretaciones, quizá desde la primera sensación en el seno materno; con mayor seguridad sobre cualquier forma de relación social que hayamos aprendido, incluidos los rituales religiosos, a los que dedicaremos el próximo capítulo. Tampoco podríamos recordar/olvidar nada en lo que no hubiéramos participado simbólicamente. En cualquier caso, podemos cambiar nuestros hábitos como resultado de un aprendizaje *significativo* y de una creatividad innata, sin olvidar *de dónde venimos* [327].

Habrá que reconocer que la indistinción puesta en boga entre tradición y memoria actual, "memoria" e "historia", ficciones e interpretaciones, actuación e invención, retórica y diálogo, conduce, más pronto o más tarde, a la encrucijada: ¿De cuál prescindimos? ¿Es necesario anular una para afirmar la otra, o tienen espacios diferentes? ¿De qué aprendizaje hablamos, si únicamente nos preocupa explicar la adaptación del individuo al sistema social, por medio de una dependencia transferida a la memoria impersonal, en lugar del apego a las personas vivas? Ese aprendizaje existe, pero se llama condicionamiento o mera obediencia al imperativo. Lo vivimos durante una infancia que se va haciendo menos humillante, conforme se extiende la pedagogía de la comunicación de normas razonables, en cuanto es posible. Ni el monoteísmo político, ni el antiguo "cosmoteísmo" (en términos de Jan Assman) [328], podrían haber motivado por sí solos la

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[327] A lo largo de la investigación haremos uso de un ejemplo grato a ASSMANN: el Deuteronomio. Su lectura, para cualquier persona es traumática. Si dejara de serlo, a causa de un feroz adoctrinamiento o de una lectura alegórica, perderíamos el contacto con la realidad que representa: el Misterio que clama por manifestarse a través de filtros muy poderosos. No es posible comprender los evangelios sin tener en cuenta esa tradición, como demuestra Pablo en sus cartas. Pero una de las motivaciones del siglo que acabamos de vivir y la guerra en que todavía estamos implicados se ha incubado en esa semántica del horror, que ordenó la muerte de Jesús.

[328] La postura de ASSMANN fue precedida por una diatriba de ODO MARQUARD contra el cristianismo a cuenta de la filosofía de la historia, como si la secularización no fuera un proyecto autónomo ni sus errores dieran lugar a una responsabilidad en términos históricos. La critica contra la filosofía de la historia como una metafísica es razonable. Pero el supuesto de que las filosofías de la historia sean teodiceas encubiertas sólo vale en el caso de HEGEL. La alternativa que propone es un retorno al politeísmo como base cultural para una modernidad liberada del mito único (¿para ser presa de muchos mitos?): "El mito único absoluto en singular, que en cuanto segundo final de la polimitología prohíbe la pluralidad de la historia, porque sólo permite ya una única historia: el monomito de la historia revolucionaria que produce la felicidad en exclusiva. Allí donde esa nueva mitología se apodera del mundo presente, queda liquidado aquello de la mitología que ciertamente era libertad: la pluralidad de las historias, la división de poderes en el absoluto, el gran principio humano del politeísmo" ODO MARQUARD, "Lob der Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie", en id., *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart, Reclam, 1981, 91-116 (103), apud JOSÉ A. ZAMORA, "Monoteísmo, intolerancia y violencia: El debate teológico-político sobre la 'distinción mosaica'" (Simposio *Crisis de la política y religión: Nuevas lecturas*, Madrid, sep.-oct. 2004, 5, en REYES MATE (coord.), *La Filosofía después del Holocausto*, http://www.ifs.csic.es/holocaus/textos/zamora.pdf. Es oportuno citar aquí el análisis genealógico de la

sed de justicia gracias a la cual se hace posible el contraste de las voces, más allá de la voluntad de venganza.

Lo que llamaremos *memoria histórica* no es una contradicción en sus términos, sino la disposición de un grupo social o de muchos a que *su* memoria colectiva (*social memory*, prefiere llamarla una corriente de estudiosos norteamericanos[329]) sea puesta en relación con *otras* memorias, para que se resuelva argumentativamente su "pretensión de validez", en un espacio de comunicación libre de violencia: veracidad, justicia, verdad. ¿Encontramos esa actitud en los historiadores antiguos? ¿Hasta qué punto? ¿Y en los historiadores contemporáneos de distintos entornos culturales?

Un concepto de historia que resulta más cercano a los evangelios ha sido propuesto por Oswyn Murray [330] y desarrollado posteriormente por un grupo de relevantes historiógrafos, quienes admiten que Heródoto no sólo recurrió a fuentes tradicionales, sino

---

libertad que hizo, en su obra póstuma, HANNA ARENDT, *La vida del espíritu*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984 (1975), especialmente la segunda parte, dedicada al análisis de la voluntad, en diálogo con PABLO DE TARSO. No podemos regresar a una memoria politeísta, un seno indiferenciado, para evitar la madurez del "hombre interior", que se reconoce autónomo y paradójicamente incapaz de hacer el bien que quiere. La libertad de obrar conlleva una constante *reflexividad*. Podríamos añadir: una constante reinterpretación de la memoria, individual y colectiva, que sólo así puede personalizarse en nuevos proyectos de vida, sin huir de la responsabilidad.

[329] Vid. JAMES FENTRESS, CHRIS WICKHAM, *Social Memory: New Perspectives on the Past*, Oxford, Blackwell, 1992, viene a reformular con otros términos la teoría de MAURICE HALBWACHS, de lo cual no han dejado de apercibirse quienes defienden este "nuevo modelo", cf. JEFFREY K. OLICK, "Collective Memory: The Two Cultures", *Sociological Theory* 17, 3 (1999), 333-348. "I advocate here […] to use collective memory as a sensitizing term for a wide variety of mnemonic processes, practices, and outcomes, neurological, cognitive, personal, aggregated, and collective. A better term for such an approach would be social memory studies. Unlike collective memory studies, social memory studies does not raise confusions about its objects of reference. And unlike another candidate –social studies of memory, which sounds as if the social component is outside of memory, that is, in the study of it- it remains presuppositionally open to a variety of phenomena while pointing out that all remembering is in some sense social, whether it occurs in dreams or pageants, in remembrances or in textbooks", ibid., 346. Es como si por llamar "conciencia social" a la "conciencia colectiva" (DURKHEIM) quisiéramos descargarla de una impersonalidad que no puede dejar de señalarse. La "memoria social colectiva" sólo llega a ser personal a través de la libre reflexión y autodeterminación. Tampoco la memoria individual, aislada, como en las ásperas novelas de SAMUEL BECKETT, se confunde con una memoria personalizada.

[330] Vid. OSWYN MURRAY, 'Greek Historians', en JOHN BOARDMAN, JASPER GRIFFIN, OSWYN MURRAY (eds.), *Greece and the Hellenistic World*, Oxford, Oxford U. P., 1998, 180-197 (180); SIMON HORNBLOWER, *Thucydides*, Londres, Duckworth, 1987, 13, 17-18. Según MICHAEL GRANT, tanto HERODOTO como el propio TUCÍDIDES deben mucho a la narración homérica, *Greek and Roman Historians: Information and Misinformation*, London, Routledge, 2000, 25-27. Es relativamente sencillo comprobarlo por el contraste de la estructura compositiva del relato con las narraciones bíblicas: el aire de familia procede de HOMERO. Aunque los historiadores, especialmente TUCÍDIDES, estén explícitamente motivados para desechar los *mythodes* (fabulaciones), tanto el orden de los hechos como los brillantes diálogos y peroraciones se atienen a su modelo.

que se basó fundamentalmente en la tradición oral [331]. Aún así, no cabe olvidar que Heródoto elabora un discurso exento para construir su *diégesis*: la perspectiva de un narrador omnisciente que *monologa* sobre los hechos, o introduce discursos reconstruidos sobre una base poético-retórica. ¿Es inevitable esa reducción? Ya que la total objetividad del discurso sería una falacia, ¿cómo podremos mitigar la tendencia del narrador a retorizar la historia, desde una sola perspectiva? Parece que la mera comparación de la Biblia con una historiografía modélica –entre cuyos prototipos el supuestamente más "científico" sería Tucídides, y el más confiado en la tradición oral, Heródoto-, así como la aplicación de la Historia de las formas (*Formgeschichte*) al análisis de los evangelios, como si fueran almacenes de tradiciones comunitarias, no dejaba que saliera a la luz un *tercer paradigma* en la construcción del discurso histórico.

El evangelio de Marcos tiene la factura de un *relato dialógico* que se nutre principalmente de la interacción mantenida por el héroe con personas y tipos sociales de su entorno. Guarda mucha mayor semejanza con las pautas de investigación que hoy serían comunes en el estudio de distintas memorias sobre una persona, incluidas las de sus detractores, con el fin de *narrar una vida*, o en el trabajo de participar activamente durante el proceso de la *historia oral* [332]; antes que con los recursos de la retórica –a excepción de la sencillísima *chreia*- o con los procedimientos formularios de la narración homérico-clásica y del relato deuteronomista. En el evangelio de Marcos, como en los biógrafos griegos y romanos, los diálogos que esclarecen los hechos [333] son frecuentes, mucho más

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[331] Vid. NINO LURAGHI (ed.), *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*, Oxford, Oxford UP, 2001, esp. OSWYN MURRAY, "Herodotus and Oral History" (1987), 16-44 y "Herodotus and Oral History Reconsidered", 314-325, quien comienza por revisar los trabajos de JAN VANSINA y RUTH FINNEGAN sobre la utilidad de la tradición oral para los historiadores. La introducción de LURAGHI, ibid., 2-3, pone en relación secuencial este último redescubrimiento de la oralidad por la historiografía griega con el anterior interés por la cultura oral (la "revolución oral", dice él) en otros campos de los estudios clásicos, a los que haremos referencia indirecta al estudiar las relaciones entre oralidad y escritura, Primera parte y Segunda parte. Además, LURAGHI traza una penetrante síntesis de la moderna historiografía griega, desde JACOBY, quien separa a los historiadores griegos de sus antepasados en un medio religioso (los "cronistas" pre-literarios de eventos), pasando por el énfasis que MOMIGLIANO concede a los testimonios orales en las fuentes (vid. nota supra, en este apdo.), hasta llegar por medio de las sugerencias de este último a MURRAY. "In fact, it might be posible that Jacoby, especially in *Atthis*, had in mind the work in oral tradition behind the Gospels", ibid. 9, que los teólogos alemanes habían desarrollado poco antes. De cualquier manera, las referencias a la tradición oral solo han sido investigadas en profundidad a partir de MURRAY.

[332] Vid. infra, Segunda Parte "Testimonio, historia y justicia".

[333] Entre esos diálogos compuestos como resultado de un aprendizaje retórico (*progymnasmata*), destacan las *chreiai* por su semejanza con los diálogos de los evangelios. Tendremos ocasión de estudiarlas más adelante, para señalar similitudes y diferencias. Vid. Tercera parte: "Llamado a hacerse real", así como "La ironía de Jesús en los diálogos".

que en la narración protobíblica. Sin embargo, no han sido sencillamente inventados a partir de un cúmulo de datos procedentes de distintos medios [334], sino que, al menos de modo general, reproducen el esquema de las interacciones tal como fueron conservadas por la memoria oral, aun cuando incorporen otros dichos y hechos a la situación dramática, cual es el caso de aquellos añadidos por su tema al relato del *banquete con los pecadores* que celebraron Jesús, los aprendices y los publicanos en casa de Leví (Mc 2, 13ss.; ¿en Cafarnaún, en Tiberias?). Durante su actividad redactora, Mateo y Lucas también utilizan el recurso de insertar dichos o agruparlos por temas, pero tal procedimiento resulta mucho más notorio por su decisión de hacerse cargo de *casi* todo el material disponible [335] (la/s fuente/s o el/los documento/s Q).

Siguiendo este hilo, nos topamos con un obstáculo que había soslayado la historiografía positivista, hoy acríticamente supervalorada por el supuesto común de que los medios de información masiva se limitan a "contar hechos" [336]. La definición de las diferencias entre poesía e historia, según Aristóteles, identificaría a ésta última con la crónica objetiva de sucesos singulares, que evita el modo optativo (lo posible o deseable) de las acciones representadas en la poesía:

> Se diferencian en que el uno dice las cosas tal como pasaron y el otro cual ojalá hubieran pasado [o podrían haber pasado, opt. gr. ἂν γένοιτο]. Y por este motivo la poesía es más filosófica y esforzada

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[334] En esto se diferencian con suficiente claridad los historiadores clásicos de los autores de biografías, griegos y romanos: "Since the earliest biographers were principally concerned with the development of moral carácter, biography was regarded as primarily ethical and rhetorical, while the writing of history demanded research and analysis. In some eras biography might approach each other, and authors like Xenophon and Tacitus wrote in both genres" RONALD MELLOR, "Roman Biography", en id., *The Roman Historians*, Nueva York, Routledge, 1999, 132. El autor compara ese acercamiento con nuestra propia época, cuando la biografía ha adquirido método y fiabilidad histórica.

[335] Lucas y Mateo incorporan la mayor parte de las tradiciones disponibles, de lo que es prueba el alto grado de coincidencia en los materiales usados, además de los que Marcos había previamente seleccionado y los que cada uno aportaron de fuentes propias. El esfuerzo inclusivo de ambos tuvo su efecto en la estructura del relato originario, ya sea por la organización de un amplio caudal de dichos en forma de cinco discursos sucesivos, como hizo Mateo, ya sea por la amplificación inverosímil de la subida de Jesús a Jerusalén, donde Lucas decidió insertar la mayoría de ellos.

[336] Cf. el paso desde el supuesto de una objetividad inmediata en la mirada sobre el acontecimiento contemporáneo, a un reconocimiento de las mediaciones en el conocimiento histórico, empezando por cómo se configura su discurso, JORGE LOZANO, *El discurso histórico*, Madrid, Alianza, 1987. No obstante, el análisis del autor se centra con tal exclusividad en las "estrategias discursivas" y "persuasivas" del discurso histórico, a semejanza de la propaganda, que ha dejado de lado las formas de construir el texto que pueden garantizar una mayor intersubjetividad (en vez de retorizar una imposible subjetividad), por medio de la forma dialógica, el contraste de puntos de vista y de valoraciones sociales, el respeto máximo a las fuentes, etc.

> empresa [φιλοσοφωτερον και σπουδαιοτερον] que la historia, ya que la poesía trata de lo conjunto [τὰ καθόλου], y la historia, por el contrario, de lo singular [τὰ καθ' ἕκαστον][337]

Esa crónica en esqueleto que Aristóteles llama historia es el relato que intentarían *conseguir*, por motivos pragmáticos, los detectives y quienes los representan en la ficción, cuando investigan incansablemente (no es menos esforzada la tarea) con la principal finalidad de añadir hechos y construir secuencias durante el sumario previo a cualquier juicio. Así pues, lo específico de la poesía no parece residir en la mera ligazón causal de las acciones representadas (*mythos*), ni aun siquiera en la tipicidad de los caracteres (*ethos*). Los expertos en retórica judicial saben que tanto las relaciones de causa-efecto, como las connotaciones de los tipos humanos, que Teofrasto, un discípulo de Aristóteles, quiso catalogar para tales usos, son igualmente necesarias en la *narratio* orientada a persuadir que en la poesía. No es necesario engañar; basta con apoderarse de la lógica[338].

Por el contrario, la tarea de la audiencia, no sólo del juez, es radicalmente distinta. Una vez reunidas todas las voces posibles, con sus memorias bien o mal entramadas, las pone en contraste a través de una presentación pública, como el medio más adecuado para aproximarse a la verdad. Todos tienen derecho a intervenir y argumentar. Todas las pruebas pueden ser significativas e interpretables. Sólo se exige respetar unos principios formales de comunicación, que podríamos resumir en las máximas de Grice: cooperar en el desarrollo del tema. Aunque no fuera así, intervienen. En tal situación ¿estamos practicando la poesía o la historia? Según el esquema aristotélico de la narración, esos procedimientos no encajarían en ninguna de las dos alternativas: ralentizan la acción, confunden los tipos, exigen una deliberación. La audiencia –formal o informal- no se limita a secuenciar las acciones e identificar las peripecias, ni busca solamente reconocer el tipo de los personajes, sino que, por propia definición, está dispuesta a escuchar. ¿Tendremos que prohibirles, de nuevo, esas libertades? ¿No debería, más bien, el discurso histórico cambiar de métodos y de modelos, para adecuarse a la realidad del diálogo, de modo que el proceso durante el que contrastamos la veracidad, la justicia y la verdad de distintas memorias, por medio de la narración y de la argumentación, no sea suplantado

[337] ARISTÓTELES, *Poética*, 1451b, 4-7, trad. modificada.
[338] Si procediéramos con ese método, no habríamos comenzado a domesticar a ningún animal, porque su ethos y la lógica de sus acciones nos convencerían de su posible imposibilidad.

por una retórica de la objetividad que lo sabe todo o, por el contrario, del relativismo que no enseña nada?

Más adelante volveremos a considerar esa cita de Aristóteles para obtener otros detalles. Por ahora señalamos que la historiografía contemporánea, en gran medida por las exigencias de la hermenéutica, tanto de idealistas como de materialistas, no se resigna a reconstruir los hechos en una narración supuestamente objetiva, al estilo de quien toma nota de una denuncia. Pretende interpretar el sentido del acontecimiento para descubrir sus valores en el mundo de la vida común, donde había mucho más de lo que era funcional. La historicidad del punto de vista no implica su cierre, sino una apertura cada vez mayor, que tenga en cuenta la relevancia de muchas perspectivas antes desconocidas o despreciadas. No se trata de dilatar el juicio racional, ni de escribir una tesis. De hecho, los textos que vamos a describir son muy breves, pero extraordinariamente concentrados, casi tanto como los artículos de la prensa literaria, en nuestro tiempo, sobre un suceso cotidiano. Se trata de aproximarse mejor a la realidad, para que la objetividad no sea un esqueleto: la economía no consiste en leyes, sino en personas. La memoria neuronal es un pálido sustrato de la memoria colectiva y personal. El cosmos no existe en forma matemática, ni siquiera en objetos, sino en seres no clausurados. La vida no son sucesos, sino relaciones.

El hecho de que los evangelios estén situados en una cultura donde la relación con el Misterio forma parte de la vida cotidiana, a manera de otra realidad, no implica que carezcan de valor para un/a lector/a actual. Más bien, nos obligan a integrar en nuestro concepto de lo posible (el *conjunto*) un haz de sentidos que la Ilustración había recortado por motivos detectivescos, a la manera en que algunos formatos de reproducción audio (p.ej. el *mp3*) eliminan la mayor parte del espectro de frecuencias por leyes económicas, sin que, aparentemente, se note la diferencia. Los teóricos de la inteligencia emotiva pretenden recuperar parte de esas frecuencias olvidadas. Quienes critican a los occidentales, desde distintas tradiciones, por haber censurado la sensibilidad y la inteligencia religiosas, hasta convertirlas en un inconsciente, nos dan motivos para recuperar un sentido más integrador de la verdad *en proceso*. De otro modo, estaremos condenados a repetir las supersticiones colectivas en forma de *patologías sagradas* (privadas, sectarias).

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

3. El tiempo de nuestra vida

Paul Ricoeur ha culminado un doble proceso de investigación sobre el discurso narrativo de la historia y sobre la estructura del relato, en su sentido más amplio, por medio de un estudio que compara el tiempo de la historia y el tiempo de la ficción para destacar lo que tienen en común[339]: la *mímesis* de un mundo estructurado por el tiempo interno del *mythos*, en tres etapas poético-retóricas, desde la *inventio* prefiguradora del autor hasta la *inventio* refiguradora del intérprete, pasando por la configuración (*dispositio*) propiamente dicha del relato. La figura de la identidad es re-construida por el relato junto con el tiempo, por la reunión posible entre pasado, presente y futuro, dentro de una forma significante: la secuencia causal objetiva entre unos hechos y otros; la duración subjetiva, que detiene o acelera el tiempo.

En el caso del evangelio de Marcos, a pesar de mostrar una organización narrativa lineal, como si se tratara de un cuento maravilloso, la complejidad de las relaciones temporales es más semejante a una novela de vanguardia en la que se perciba un cruce de tiempos externos e internos, prefigurados y configurados por la mímesis.

Para empezar, hay una cosmología subyacente que representa el ciclo desde el nacimiento a la muerte, aunque sea finalmente subvertida por el tiempo interno del relato. Esa radical puesta en cuestión no permite que reduzcamos el tiempo aparente a una cronología física, ni a una repetición metafísica (el "eterno retorno"), sino que nos impulsa a distinguir bajo su apariencia, desde el principio, distintas simbolizaciones sociales (*cronotopos* [340]) en contraste: la visión saducea y sacerdotal del tiempo sagrado en el orden del Templo, el cual representa la imposibilidad del cambio y la conservación del *statu quo* como si fuera natural; el tiempo apocalíptico, entre la esperanza del fin y la estrategia para adelantarlo, que se precipita anticipadamente hacia el martirio y hacia la resurrección.

Más allá de esa tensión dialéctica, puesto que la cosmología saducea y la catástrofe apocalíptica se enfrentaban en todos los terrenos, hay otras prefiguraciones culturales del tiempo que influyen en su *duración*:

---

[339] Vid. PAUL RICOEUR, Tiempo y narración (Temps et récit), I. Configuración del tiempo en el relato histórico; II. Configuración del tiempo en el relato de ficción, Madrid, Cristiandad, 1987 (1983-84); III. Le temps raconté, Paris, Seuil, 1985 (El tiempo narrado, México, Siglo XXI, 1996).

[340] Acerca de la noción de *cronotopo* (BAJTÍN) como espacio-tiempo construido socialmente, vid. Tercera parte.

1) El tiempo del anuncio profético y su cumplimiento (Mc 1, 2; 1, 7-8; 1, 15; 7, 6-7; 9, 11s.; 9, 48; 11, 17; 13, 14; 13, 29; 14, 62), que provoca suspense en la audiencia y prefigura, además, un oyente capaz de interpretar los signos, en presencia del interlocutor trascendente (4, 12; 8, 18, etc.)

2) El tiempo del recuerdo activo, concentrado en la Pascua, que sirve de enlace intertextual entre el relato de una vida y el macrorrelato del pueblo de Israel (Mc 6, 32ss.; 8, 17s.; 10, 32; 12, 17; 12, 26; 12, 29; 14, 1-26). Actualiza el pasado en el presente y transmite confianza en la liberación futura de la servidumbre que padece el pueblo, por la realización de una esperanza contrafáctica. Este sentido tan evidente nos había sido ocultado por una lectura sacerdotal del tiempo cosmológico que convertía a Jesús en chivo expiatorio del orden establecido.

3) El tiempo de las mujeres, a diferencia del tiempo patriarcal, es prefigurado por la historia (¿o configurado por Marcos?) de tal modo que se nos hace perceptible su orientación escatológica. Es un tiempo de resistencia contra la muerte, gracias a unas relaciones enriquecidas por los afectos y por actitudes humanizadoras (1, 31; 5, 28 ss.; 7, 26 ss.; 12, 42; 14, 3 ss.; 15, 41; 16, 1ss.).

4) El tiempo de Jesús, en el eje de las prefiguraciones, permite adivinar un conflicto interior entre la distensión utópica (1, 14-15; parábolas) y el camino sintópico (1, 38, etc.). La relación dilatada, trascendente y confiada con el Padre (1, 9-11; 9, 1 ss.; 11, 22 ss.; 14, 32 ss.) contrasta con el drama acelerado de su *vida pública*, en fricción con la amenaza de muerte impuesta por sus oponentes (8, 31; 9, 31; 10, 32-34; 14, 2s.; 14, 27 ss.).

5) El tiempo sincopado de quienes se cruzan en su camino y detienen su carrera (1, 29-34.40; 2, 1 ss., etc.), hasta convertir el relato principal del camino en una secuencia de historias y desenlaces[341]. Los sucesivos encuentros nos permiten abrir la percepción del tiempo hacia múltiples perspectivas simultáneas: el que sana también puede ser sanado de una ansiedad mortal, pendiente desde la temprana condena de los letrados (Mc 3, 6 ss.) y todavía antes, a causa de las expectativas sobre una violencia/dominio total (1, 24); el que enseña se nutre con lo que aprende.

Por si fuera poco, la *configuración* mimética del relato no comienza, ni termina, por la actividad del redactor, puesto en relación privilegiada con la subjetividad del héroe, sino

[341] Vid. Tercera parte.

por una diversidad de tradiciones, las cuales nos dejan comprobar el efecto de la relación con Jesús a través de *los pliegues del tiempo externo*, en distintos contextos interpersonales y sociales.

Aunque sea posible reconstruir un *mundo de la vida* común, con ayuda de modelos históricos y antropológicos, el desafío de la interpretación nos empuja a penetrar por cada una de estas ventanas sin perder el hilo del sentido en *el tiempo de nuestra vida*. La refiguración mimética de la audiencia y de cada uno de los intérpretes convierte esa historia, de sencilla apariencia, en un aprendizaje que pone en juego todas nuestras capacidades, cuestiona todos nuestros presupuestos y, a pesar de todo, los simplifica (Mc 11, 24-25; 12, 29-31; 13, 33-37).

4. ¿Una tragedia perfecta?

¿Podemos utilizar la *Poética* de Aristótéles de forma laxa, con el fin de interpretar el género de un *mythos* que consiste en reunir la memoria sin traicionarla, es decir, en reconstruir una historia donde no se ocultan sus materiales, sino que rezuma la tradición oral? En tal caso, percibimos que el relato cuenta una tragedia formalmente perfecta (1452a 1ss.), no obstante su interés por los episodios: contiene un cambio de fortuna que es dramáticamente acentuado por los anuncios del héroe, además de por los acontecimientos; concluye en un reconocimiento inesperado, a pesar de que formaba parte del anuncio, tanto por el modo en que se produce como por quienes lo protagonizan, tres mujeres hasta entonces elididas en el relato: “Bellísimo es el reconocimiento (*anagnórisis*) que se logra mediante la peripecia” 1452a 32-33, dado que está implicado en el *mythos* y en la acción trágica. No hay un doble desenlace para los buenos y para los malos, sino que todo el sentido se concentra en la identificación con el héroe, hasta el extremo de la empatía (1453a 30s.).

Sin embargo, en el evangelio de Marcos no aparenta realizarse un aspecto esencial de la tragedia ática: el carácter propio de un héroe cuya peripecia nos produce “compasión y temor”. Jesús no pertenece a una familia ilustre –a diferencia de los relatos de Mateo y Lucas, que insisten en su crianza dentro de una familia davídica-, sino que es denominado según su origen: Jesús de la aldea galilea de Nazaret (Mc 1, 9), un lugar sin relieve en las tradiciones. Tampoco podría ser reducido a la convención del semejante, alguien que “sin distinguirse peculiarmente por su virtud y su justicia, se le trueca la suerte de buena en mala […] por un error” 1453a 7-10. Ciertamente, así es construido el personaje principal

de muchas novelas y películas de éxito. Aristóteles explica el mecanismo: "Porque [el temor] nos sobreviene ante el inmerecidamente desdichado y [la compasión] respecto de nuestros semejantes" 5-6. Puede ser que el evangelio tenga otro fin muy diverso: vencer el temor ante la injusticia, aunque se represente vestida de sacral fatalidad; llevar la compasión por el semejante más allá de los límites de una identidad egocéntrica, hasta nuestro enajenamiento por amor. Quizá sólo de esa manera, gracias a una identificación tan profunda con la persona que nos permita traspasar la costra dura de su condena, podríamos aprender lo que ningún héroe mitológico era capaz de enseñar, ni aun siquiera de experimentar.

5. Épica, lírica y drama

La clasificación tripartita de la lírica junto con la épica y el drama, aunque procede de la tradición clásica, no fue definida con claridad ni por Platón ni por Horacio en la *Epistula ad Pisones*, donde hace elogio de la poesía griega. El desarrollo de la poesía en lengua romance contribuyó en gran medida a que fuera determinada por los autores, antes que por la teoría poética, a través de un arduo proceso.

El afloramiento de la lírica europea, junto a los modelos clásicos (epopeya, drama), permitió que fuera llevada a un plano universal por la dialéctica hegeliana en sus *Lecciones de Estética*: por este orden [342], la objetivación narrativa del espíritu del pueblo (épica); la expresión subjetiva del poeta, separada del "todo sustancial de la nación" (lírica), y la síntesis de ambas en la poesía dramática [343]. Sin embargo, en los evangelios, especialmente en el de Marcos, la narración tiene una cualidad dramática y la sabiduría una expresión lírica, que se propone a la identificación del pueblo: las parábolas del reino.

Podríamos formular nuevamente los términos de la historia de los géneros por referencia al esquema dinámico que nos ofrece Hegel. Para empezar, la categorizada objetividad de la épica, según el sistema hegeliano, se refiere a la integridad de un acontecimiento y a la totalidad de una acción divina o humana; lo que se objetiva es el

[342] Vid. esquemas muy similares, pero con otra sucesión, como el propuesto por SCHELLING (lírica, épica, dramática), apud GENETTE, "Géneros, tipos, modos", 210 s.
[343] Vid. una exposición general sobre el trasfondo filosófico de la teoría hegeliana de la poesía, en su estética del "arte bello" (es decir, no el arte ancilar del mero entretenimiento, sino el arte libre, según si finalidad y medios), en contraste con la mera filología, según PETER SZONDI, "La teoría hegeliana de la poesía", en id., *Poética y filosofía de la* historia, I, Madrid, Visor, 1992 (1974), 153-284.

"espíritu del pueblo", no la subjetividad del poeta [344]. Sin embargo, esa "realidad cerrada", separada del sujeto poético, no se realiza cabalmente en la epopeya, tanto como en la cosmogonía y la sociogonía que empiezan relatándose por medio del ritual chamánico, hasta culminar con las historias sagradas del judaísmo, el hinduismo y el Islam. Por el contrario, en los evangelios y, sobre todo, en Marcos, tal objetividad ha sido sustituida por la interpersonalidad en sus manifestaciones primordiales: la epifanía de la persona en la comunidad y de la comunidad en las personas. Lo cual se manifiesta de manera armónica en la forma del contenido, en la forma de la expresión y en las realidades que son intensionalizadas como referentes por las tradiciones orales. Jesús no aparece en solitario más que una ocasión, cuando intenta sostener su programa inicial en Cafarnaún (Mc 1, 35). Todas y cada una de las formas que integran el relato están traspasadas por el hecho dialógico. Las relaciones interpersonales que van construyendo la comunidad, también construyen el ethos del héroe.

La subjetividad no es una cualidad exclusiva del individuo, sino que puede ser atributo de un pueblo, de una clase o de una época, como en las formas sociales que no se distinguen de la tradición, sino que se identifican y hasta se camuflan en ella [345]. Lo veremos de nuevo cuando tratemos sobre la "memoria colectiva", que, obviamente, tiene un sujeto transindividual. Pues bien, es de sobra sabido que el "espíritu del pueblo", como decía Hegel, no sólo se ocupa de transmitir noticias, sino que un núcleo fundamental de la tradición, el que tiene más consistencia a lo largo del tiempo, es lírico. Las canciones populares no son flor de un día. Tampoco son una creación de la colectividad, sino una apropiación: las personas y comunidades transmisoras pueden transformarlas, pero en ese caso lo que el intermediario produce es un canto nuevo.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[344] Vid. GEORG W. F. HEGEL, (Lecciones de) *Estética*, 8. *La poesía*, trad. ALFREDO LLANOS, Buenos Aires, Siglo veinte, 1985 (2ª. ed. 1842), 108, 116s.

[345] La historia de la formación del soneto en los siglos de oro, como un despliegue simultáneo de tópicos y de nuevas entonaciones, a pesar de su sentimentalidad exquisita, sólo es explicable si consideramos que la subjetividad que expresa no se reduce al individuo, sino al tronco de un grupo social que participa de sus convenciones, vid. ANTONIO GARCÍA BERRIO, "Construcción textual en los sonetos de Lope de Vega: tipología del macrocomponente sintáctico", *RFE*, LX, 1978-1980, 23-157; "Macrocomponente textual y sistematismo tipológico: el soneto amoroso español de los siglos XVI y XVII y las reglas de género", *ZrP*, 97, 1/2, 1981, 146-171; "Definición macroestructural de lírica amorosa de Quevedo. (Un estudio de "forma interior" en los sonetos)", VV.AA., *II Homenaje a Quevedo. Actas de la II Academia Literaria Renacentista*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1982, 261-293.

Desde hace tiempo los expertos en arameo han señalado que detrás de los dichos de Jesús en griego se hacen manifiestos los recursos de la oralidad [346]: los paralelismos, el ritmo [347]. A diferencia de las normas legales, e incluso de la experiencia que se transmite en los proverbios del Primer Testamento, la sabiduría de Jesús no es fruto de una institución, sean los jueces a las puertas de la ciudad, sean los sabios que educan a cortesanos y funcionarios, sean los ancianos de un consejo, sino de una práctica interpretativa sobre la cultura tradicional a partir de la experiencia (inter)personal. Su precedente más directo en la tradición judía serían los profetas y el *Qohelet*; en la cultura helenística, podrían ser los cínicos; pero se diferencia radicalmente de los unos y de los otros porque su voz no se ha separado de la colectividad para sentenciar el pasado, ni para anunciar un futuro objetivo, sino para realizar en el marco de su enunciación, con su audiencia, aquello que enuncia. No sólo las parábolas de Jesús, sino la mayoría de sus dichos, sirven para interpretar el acontecimiento del reino de Dios en germinación. Sería injusto suponer que tratan exclusivamente de su propia acción: la *autobasileia* (Orígenes)[348] se refiere a las relaciones comunitarias que están surgiendo por su iniciativa,

---

[346] Vid. el estudio más general de WERNER H. KELBER, "The Generative Force of Memory: Early Christian Traditions as Processes of Remembering", *BTB*, 36 (2004), 15-22, quien se apoya en los estudios sobre la "memoria cultural" o "social" (en el ámbito anglosajón: ASSMANN) para poner en evidencia la cualidad oral de los textos transmitidos, así como su relevancia en la construcción de la identidad social por las comunidades; en sentido contrario al que presuponía un énfasis excesivo e hipotético sobre la tradición escrita.

[347] De modo más concreto, es de gran interés comprobar la pervivencia de huellas aramaicas en la tradición sobre Jesús que nos transmite Marcos, MAURICE KASEY, *Aramaic Sources of Mark's Gospel*, Cambridge, Cambridge UP, 1998, precedido por la investigación de JOACHIM JEREMIAS duranre varias décadas. Lo analizaremos con detalle más tarde.

[348] ORÍGENES, *Commentarium in Evangelium secundum Matthaeum*, XIV, 7; *PG* XIII (1862), 1197: "katho [ho Christos] autobasileia esti."

« Ὡμοιώθη, φησίν, ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, » καὶ τὰ ἑξῆς. Εἰ δὲ βασιλεῖ ὡμοιώθη τοιῷδε καὶ τοιάδε πεποιηκότι, τίνα χρὴ λέγειν ἢ τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ; αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ βασιλεὺς τῶν οὐρανῶν· καὶ ὥσπερ αὐτός ἐστιν ἡ αὐτοσοφία (9), καὶ ἡ αὐτοδικαιοσύνη, καὶ ἡ αὐτοαλήθεια, οὕτω μήποτε καὶ ἡ αὐτοβασιλεία. Βα-

7. « Assimilatum est, inquit, regnum cœlorum, » et cætera ; si regi tali, taliave agenti assimilatum est, quidnam illud esse dicendum est, nisi Filium Dei; ipse enim cœlorum rex est, et quemadmodum is ipsa sapientia est et ipsa justitia , et ipsa veritas, annon pari ratione et ipsum regnum est? Regnum

"*The kingdom of heaven*", He says, "*is likened*", etc. But if it be likened to such a king, and one who has done such things, who must we say that it is but the Son of God? For He is the King of the heavens, and as He is absolute Wisdom and absolute Righteousness and absolute Truth, is He not so also absolute Kingdom?", trad. ing. de JOHN PATRICK D.D. (ed.), *Origen's Commentary on the Gospel of Mathew*, en PHILIP SCHAFF (coord.), *ANF*, vol. 9, 406-512 (498), disponible en www.ccel.org.

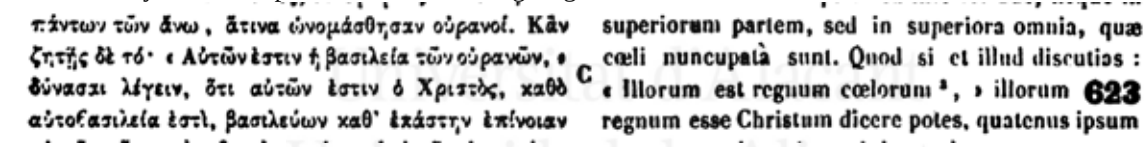
"El reino de los cielos, dice, es semejante a… etcétera. La condición de ser semejante a un rey tal y que tales cosas ha hecho (*pepoiēkoti*, part. perf. dat. vb. *poiein*), ¿de quién es necesario que hable más que del Hijo de Dios? Pues él es rey de los cielos, e igualmente es la autosofía (la sabiduría en sí mismo), la autojusticia, y la autoverdad, ¿no podía ser también la autobasileia (el reino en sí mismo)?".

junto con muchas personas que no son figuras de un *casting*: p.ej. los niños (Mc 10, 14). Gracias a las continuas indicaciones (*deixis*) sobre la situación, le era posible a Marcos reconstruir su camino como una génesis de la nueva comunidad y del nuevo Israel.

La lírica, desde Safo hasta Gil de Biedma, puede contener una estructura narrativa y se pone en escena dramáticamente. Las parábolas de Jesús son ficciones líricas, narrativas y dramáticas, que podrían ser cantadas, actuadas por uno o varios personajes, e incluso danzadas. De hecho, las actuaciones/interpretaciones posteriores lo han puesto de manifiesto. La secuencia de distintos interpretantes en la tradición cristiana, desde los comentarios patrísticos, que en general tendieron a alegorizar los símbolos, hasta las lecturas actuales, que destacan de diversas maneras su valor estético, no hacen más que subrayar la radical apertura de los textos [349], sin que perdamos de vista que tal creativid

---

La cita aislada ha dado lugar a malentendidos, porque ORÍGENES está comentando nada menos que la parábola sobre el siervo incapaz de perdonar (el primer verso de Mt 18, 23-35), la atribución del reino de los cielos a los pobres (Mt 5, 3) y la semejanza del reino de Dios en Jesús como en los niños (Mt 19, 14, par. Mc 10, 14). Así pues, el contexto de este comentario son los dichos de Mateo sobre la comunidad, aunque a veces se haya utilizado para decorar una teología egocéntrica. Veamos cómo continúa:


πάντων τῶν ἄνω, ἅτινα ὠνομάσθησαν οὐρανοί. Κἂν ζητῇς δὲ τό· « Αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, » δύνασαι λέγειν, ὅτι αὐτῶν ἐστιν ὁ Χριστὸς, καθὸ αὐτοβασιλεία ἐστὶ, βασιλεύων καθ' ἑκάστην ἐπίνοιαν

C

superiorum partem, sed in superiora omnia, quæ cœli nuncupata sunt. Quod si et illud discutias : « Illorum est regnum cœlorum », » illorum regnum esse Christum dicere potes, quatenus ipsum

623

"Y si [κἂν] investigas lo siguiente: "De ellos es el reino de los cielos" [αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν], puedes decir: "De ellos es Cristo", ya que él es la autobasileia […]".

"[…] But if you enquire into the meaning of the words, "Theirs is the kingdom of heaven" you may say that Christ is theirs in so far as He is the absolute Kingdom […] And if I say, reigning in every thought, I mean something like this, reigning as Righteousness and Wisdom and Truth and the rest of the virtues in him who has become a heaven […]", ibid.

[349] Vid. una síntesis en A. J. LEVORATTI, "Las parábolas como ficciones poéticas", *RB*, 57, 1 (1997), 45-61, donde termina comentando el libro de CHARLES W. HEDRICK, *Parables as Poetic Fictions. The Creative Voice of Jesus*, Peabody, Hendrickson, 1994. "Si más de cien años de investigaciones críticas no han logrado asignar a las parábolas de Jesús significados únicos, perdurables y aceptados por todos, quiere decir que la exégesis tiene que cambiar sus métodos y plantear preguntas nuevas. Esta renovación debería tomar en cuenta, ante todo, algunos resultados negativos. Sorprendentemente, sólo unos pocos relatos parabólicos conservan (dentro de lo que se considera su forma original) indicaciones que sugieren interpretaciones autoritativas. Y aunque es indudable que las historias han sido construidas para provocar una respuesta (es decir, para suscitar un sentido en el oyente o lector), ellas mismas no dicen de qué modo han de ser entendidas. Esto hace pensar que es por lo menos dudoso atribuir a las parábolas un sentido "original". Las parábolas no son in-significantes, pero tampoco ocultan un significado único, último y excluyente. Un significado tal no podría derivarse del texto mismo. El significado específico proviene más bien de la interacción entre la parábola pronunciada y oída en su contexto histórico y la capacidad imaginativa del oyente o lector. Por lo tanto, los relatos están abiertos potencialmente a varias interpretaciones" ibid. 58-59. Ésta es una de las razones por las que les ha resultado tan difícil a los redactores, comenzando por Marcos, localizar las parábolas en una situación específica. Marcos ha de hilar muy fino –con verdadero genio-, probablemente con alguna indicación de testigos, para identificar el lugar y el momento en el encuentro de Jesús con los Doce y con la muchedumbre, a las orillas del mar de Galilea, en plena efervescencia de su

es, por sí misma, una proclamación de la libertad humano-divina y una propuesta de motivos para la esperanza creyente en la posibilidad de transformar la vida.

La cualidad dramática del relato construido por Marcos ya ha sido comentada en el apartado anterior. Los límites del drama, como queda suficientemente claro en la *Poética* de Aristóteles, no se distinguen de la narración en cuanto a su *mythos*, excepto por la especifidad del ritual en que consisten las *historias sagradas*, con el fin de ejercer una *catarsis* en el espectador. En otro marco religioso, el ritual puede tener un sentido muy diverso, pero no deja ser una puesta en escena de la realidad originaria. Durante el proceso generador de los formas, tal como hoy las conocemos, el ámbito de la poesía dramática ha sido ocupado por el diálogo en todas sus dimensiones: la dialogización de la lírica y de la narración concede cada vez mayores recursos al enunciador para que las voces de los otros, especialmente la de su interlocutor-a directo, sean presentadas a través de la primera persona. A lo largo de la investigación comprobaremos al menos la probabilidad de que los evangelios hayan intervenido decisoriamente en ese proceso desde sus comienzos.

Hemos asistido en los últimos dos siglos –sea por una demanda de pureza estilística y espiritual, sea por una poética del realismo material, sea por la investigación de las vanguardias- a una *desretorización* de la estética verbal, contra las convenciones clásicas o modernas, de modo que la forma poética fuera cada vez más *única en su género*, aunque su interpretación exija, en correspondencia, la puesta en juego de múltiples relaciones con otros textos, esferas de comunicación y códigos sociales. Pues bien, la *ruptura del decoro* y la subversión del lenguaje oficial (estilo, estatus, preceptiva, unilateralidad) [350], de modo que todos los registros y todas las variedades de expresión puedan participar del hecho comunicativo, se hace patente en la diversidad que existe entre los evangelios y aun entre las unidades que los integran. Cada actuación del texto tiene que dar lugar a interpretaciones diversas en contextos cambiantes; lo cual justifica, además, el interés de

misión. Pero lo que sitúa no son tanto las parábolas, como el acto de "hablar en parábolas". Vid. acerca del mundo construido por las parábolas, Primera parte: "Utopía en forma de p.". Acerca del género discursivo (forma+esfera social de comunicación) del "habla en parábolas", Tercera parte: "Enseña en p. a la muchedumbre".

[350] Vid. en esta Primera parte, infra: "La ruptura del decoro".

las comunidades, desde el tiempo de Marcos, por fijar los límites textuales[351], de modo que no fuera alterada la función primordial de los evangelios: la memoria histórica de/sobre Jesús.

Así pues, en nuestra época, gracias a una competencia diversificada por el contacto entre culturas, clases y códigos diversos tenemos la oportunidad de volver la vista atrás para reconocer la poligénesis de las obras que precedieron a la institución de la preceptiva poética y las reglas de la retórica que caracterizaban el gusto dominante de los letrados. Las obras clásicas, fundadoras de géneros, muestran todas sus luces después de haber limpiado la patina de las convenciones. Lo mismo nos está ocurriendo al leer los evangelios. Lo comprobaremos durante el estudio del texto de Marcos.

6. Géneros contextuales

La historia de la preceptiva sobre los géneros en occidente es mucho más discontinua de lo que parece, como han señalado los historiadores de la poética [352]. No obstante, podemos señalar dos constantes que nos atañen: primero, los modelos preceptivos desde el Renacimiento a la Ilustración interpretan los textos de teoría poética (tanto Aristóteles como Horacio) como si fueran normativos. Segundo, tal interpretación es fruto de una mentalidad autoritaria que se enfrenta a la poética implícita en la literatura de sus contemporáneos o, por el contrario, propugna la negación del pasado para afirmar su

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[351] Vid. el cap. de la Segunda parte sobre la formación del canon: "Los evangelios, ¿una historia canónica de aprendizaje?".

[352] Aunque la rigidez de la poética clasicista y neoclásica contra los nuevos géneros de la literatura vulgar no es ningún invento, sin embargo, la teoría poética ha vuelto a anquilosarse después de la profunda reflexión de la estética sobre la creación literaria durante el pre-romanticismo y el idealismo romántico (p. ej., acerca del *Bildungsroman*, vid. infra). "El exceso de nominalismo [... así como] el privilegiado éxito de la metateoría como principio de análisis es a la vez la causa y el efecto de la más desafortunada mácula de la teoría de los géneros desde el Romanticismo: la progresiva separación entre Teoría poética y Literatura. Hipotéticamente —aunque esto es discutido— se trataría en una Poética de géneros de dar cuenta e iluminar la realidad literaria, las obras como tales. Pero la teoría de los géneros ha obedecido a exigencias distintas y en gran medida intrínsecas a la propia Poética [...] De hecho, la Poética de géneros viene siendo desde el siglo XVIII impermeable a las evoluciones propias de la creación literaria y esta alarmante realidad contrasta con la sensibilidad mostrada por la denostada poética normativa clasicista, que, cuando menos, veía removidos sus cimientos por la aparición de géneros nuevos o de realizaciones revolucionarias", JOSÉ MARÍA POZUELO YVANCOS, "Teoría de los géneros y poética normativa" (1985), en id., *Del formalismo a la Neorretórica*, Madrid, Taurus, 1988, 69-80 (70-71). Un panorama todavía útil sobre las tensiones entre poética implícita, artes poéticas y teoría poética en el clasicismo en ANTONIO GARCÍA BERRIO, *Introducción a la poética clasicista: Cascales*, Barcelona, Planeta, 1975; *Formación de la teoría literaria moderna*, I. *La tópica horaciana en Europa*, Barcelona, Planeta, 1977; II, *Teoría poética del Siglo de Oro*, Murcia, Univ. de Murcia, 1980.

predominio; entre la conservación y la innovación. Como veremos a lo largo del presente estudio, el empeño de algunos exponentes de la *Third Quest* por encajar las formas de los evangelios en la tradición retórica –más allegable, en apariencia, que la poética- como si fuera normativa, aun cuando resulte interesante por las analogías que ha sacado a la luz, nos impide situar las formas contenidas en los evangelios dentro de las esferas sociales de comunicación donde adquieren pleno sentido [353].

Así pues, no parece razonable que identifiquemos la norma preceptiva sobre los géneros con las reglas formales que permiten comunicarse en una cultura históricamente situada, aunque ambos planos coincidan en algunos ámbitos: la formación de los letrados y los oradores en las escuelas, el peso del canon oficial por su valor sagrado en una u otra cultura. Conviene, más bien, fijarse en el primer plano, para contrastar después otros relieves en el paisaje.

a. Géneros y estilos de la tradición judía

Atendamos a los tipos proporcionados por las tradiciones narrativas, legales, litúrgicas, sapienciales y proféticas en la historia de la religión de Israel, a los que deberíamos añadir los géneros de la literatura intertestamentaria: los libros apocalípticos y los *midrashim* a los profetas en su misma onda (el *pesher*); otros *midrashim*, de manera específica la *haggadáh* y la *halakhá*, comentarios narrativos o legales a la *Torá*, respectivamente; las paráfrasis del texto bíblico, como el libro de los Jubileos sobre el Génesis (el más parafraseado, por las causas que veremos)[354] o el *Targum*, que hace una versión de los textos en arameo [355].

Los evangelios ofrecen ejemplos de todos esos estilos, aunque fueran sometidos a una profunda renovación y reunidos en el marco de un relato principal con entidad propia [356]. Marcos hace uso de un *pesher* en la entrada a la primera escena del evangelio (1, 2-3), probablemente a partir de la tradición cristiana anterior (catálogos de *testimonia* tomados

[353] Comprender esas formas como "tipos de actos de habla" y "géneros discursivos" es el propósito de la Tercera parte: "Las formas del relato dialógico"; así como de las conclusiones: "La perspectiva de los otros".
[354] Vid. Segunda parte: "Los reinos inferiores".
[355] Vid. RAMÓN TREVIJANO, Orígenes del cristianismo: El trasfondo judío del cristianismo primitivo, Salamanca. Univ. Pontificia, 1995.
[356] Vid. el impresionante haz de relaciones *intertextuales* trazado por JULIO TREBOLLE BARRERA, "Biblia y la literatura occidental: el vínculo judío" (2006), www.aeehj.org/Trebolle2006.htm, para reivindicar de modo erudito la raíz judía de la cultura europea.

del PT), para presentar la figura de Juan Bautista como quien introduce el tiempo en que se cumplen las promesas: la escatología de Jesús [357]. Durante su conversación con Pedro, Santiago y Juan, mientras descienden del monte de la oración (o de la Transfiguración, Mc 9, 11ss.), Jesús hace un *midrash* más profundo y crítico sobre la profecía de Malaquías acerca –nuevamente- de los últimos tiempos, la cual cerraba el canon hebreo (Mal 3, 23s.), antes que se añadieran los *Ketubim*, los "demás escritos" (Salmos, sabiduría y narraciones). Jesús da a entender que la "vuelta de Elías" se refería a Juan Bautista, mientras que la noticia del Hijo del hombre y de su pasión a manos de los poderosos es anunciada por otros (Is 53, 3 y Sal 22, 7), con rasgos muy distintos al dominio apocalíptico.

En dos diálogos, con un rico que se acerca a preguntarle sobre los medios de salvación (Mc 10, 17ss.), y con un letrado realmente inquieto por conocer a Jesús (Mc 12, 28-34), éste realiza sendos comentarios a los códigos de la Torá (*halakhot*), aunque desbordan el ámbito de la letra y del contexto, para sintetizar lo más común y trascendente de los mandatos divinos: no dañar al hermano, sino compartir todos los bienes con los pobres y quedar libre para seguir a Jesús (= entrar en el reino de Dios, corresponsabilizarse de la justicia en este mundo); amar a Dios con todo el corazón y al prójimo como a sí mismo. Además, durante sus debates con los letrados más celosos, muestra una visión de la Ley extraña a los reglamentos sobre los códigos de pureza que preocupaban a fariseos, saduceos y esenios/qumranitas (Mc 2, 16ss.; 7, 1-23). En lugar de paráfrasis o *targumim* de textos (cf. Lc 4, 16ss.), lo que encontramos en Mc (además del ya citado 9, 11ss.) son comentarios narrativos (*haggadot*) al conjunto de la Historia de Dios con su pueblo, empezando por el anuncio del tiempo cumplido (1, 15). En concreto, la parábola de los viñadores homicidas (12, 1-12) se hace cargo del proceso histórico hasta la llegada de Jesús, a la vez que comenta la imagen de Israel como una viña plantada por *el amado*, en el primer Isaías (Is 5, 1-4).

Las unidades menores que integran el evangelio de Marcos, es decir, narraciones, diálogos y dichos, están configuradas en las mismas o similares categorías de la cultura

[357] Sigue resultando curioso, hasta misterioso, que la cita de Isaías por Marcos sea imperfecta: una combinación de Éx 23, 20 y de Mal 3, 1, en una versión distinta de los LXX, seguida de Is 40, 3-5.

oral donde ocurrieron los hechos [358], aunque los textos fueran reelaborados en distinta medida –lo veremos en la Segunda parte- durante el proceso de la tradición, comenzando por la expresión en griego *koiné*. Los hechos de que se habla eran interacciones. Aquello de que se habla era lenguaje en su origen y lo sigue siendo durante su transmisión. No hay una *materia previa* a su elaboración literaria.

Para concluir, es oportuno que hagamos referencia a la mentalidad de los contemporáneos de Jesús, a través del filtro de la cultura oral, pero también de las interpretaciones dominantes entre quienes presentaban la tradición bíblica al pueblo, en lengua vulgar. Hemos encontrado pistas para conocer cuáles podrían ser esos focos temáticos de interés en el ambiente de Jesús. Además del *Targum* palestinense (*Neofiti*), de fecha más tardía, hay otras fuentes más cercanas y concretas. No debe ser casual que los textos arameos encontrados en la biblioteca de Qumrán sean precisamente una traducción del libro de Henoc, un Génesis apócrifo y un targum sobre Job, los cuales se relacionan por muchos motivos con la predicación de Jesús a un pueblo que espera la catástrofe inminente (preanunciada por las paráfrasis del Génesis: el diluvio) y que sufre en su carne los efectos de la iniquidad. Lo subrayamos porque va a ser también nuestro foco en el estudio de la *memoria de Jesús*, durante la Segunda parte. ¿Cómo respondió Jesús a ese imaginario prefigurado y a los sufrimientos reales del pueblo/Job?

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[358] Vid. la serie cada vez más nutrida de investigadores que se han interesado por la textura aramaica de las tradiciones orales sobre Jesús, no tanto por la hipótesis de un "escrito original en arameo", la cual es finalmente asumida por M. CASEY, *Aramaic Sources of Mark's Gospel*, 1-72. El jesuita MARCEL JOUSSE no fue bien comprendido cuando argumentaba sobre los rasgos psicolingüísticos de la oralidad que facilitan el el recuerdo y la transmisión, a partir de un análisis de los arameísmos en los evangelios: el ritmo (*rythmo-mimisme*), mediante el cual el ser humano imita y hace suyas las experiencias de interacción con la realidad; el formulismo (*formulisme*, por una tendencia a la estereotipicidad que facilita la comunicación y da lugar a almacenes de fórmulas); los bilateralismos (*bilatéralisme*, conforme a una simetría humana bilateral: izquierda-derecha, etc.), como en el *masal* tradicional, paralelístico y bimembre, dentro del marco global de una teoría antropológica sobre el origen del lenguaje y la cultura, basada en las coincidencias entre pueblos muy diversos, vid. EDGARD RICHARD SIENAERT, "Marcel Jousse: The Oral Style and the Anthropology of Gesture", *OT*, 5, 1 (1990), 91-106, aunque su análisis, como el de autores más recientes (la "escuela escandinava"), termina por referirse a la mnemotecnia de los rabinos para "asegurar" la fiabilidad de la tradición, lo cual resulta, por el contrario, mucho menos extensivo. JOACHIM JEREMIAS, *Teología del NT*, I, Salamanca, Sígueme, 1985 (1971), 13-57, destaca algunos rasgos como el uso de la "pasiva divina", al menos en el discurso escatológico de Mc 13, cuyo referente más cercano sería la literatura apocalíptica, para comunicar el carácter misterioso "de la actuación de Dios al final de los tiempos […] Tiene su Sitz im Leben en la instrucción esotérica de los escribas" ibid., 26. Otro rasgo fundamental es el "paralelismo antitético" (ibid. 27 ss.), aunque no es privativo de la cultura semítica, sino que aparece en las tradiciones orales de distintas culturas. En todo caso, el uso hiperbólico de la antítesis, p.ej. en las parábolas, así como la simetría de los textos, están orientados a facilitar su recuerdo (no su memorización al pie de la letra) y su transmisión.

b. El retrato ausente

Los evangelios no reciben ni transmiten descripciones físicas de Jesús ni de su entorno, como era relativamente habitual en la historia y en la biografía antiguas [359], sino situaciones interpersonales. Tampoco las inventan, a diferencia de algunos autores sectarios. La iconografía de Jesús tiene una historia propia y digna de ser contada, pero no se contiene en el texto sagrado: su imagen no consiste en un *retrato* [360]. Esto tiene su

---

[359] No sólo en las narraciones biográficas encontramos *retratos*, ya sean ya diversas y pintorescas como las de PLUTARCO, ya austeras como las de SUETONIO. Prácticamente todos los Césares son retratados con rasgos corporales paradójicos, más o menos grotescos: Tiberio, 68; Calígula, 50; Claudio, 30; Nerón, 51; Vitelio, 17; Vespasiano, 20; Galba, 21; Otón, 12; Domiciano, 18; e incluso de Julio César, 45). Mientras que elude el retrato de AUGUSTO y lo sustituye por imágenes alusivas en los presagios de su ascenso al poder, cuando era niño (*Vida de los Doce Césares*, "Octavio Augusto" 94).
También por medio de los diálogos es posible y, de alguna manera, se les hace necesario a los autores –a diferencia del espectáculo teatral- introducir la descripción del protagonista a través de otros personajes. Así es el caso con la paradoja vital de Sócrates en el *Symposion* de PLATÓN, en boca de Alcibiades (alma bella, feo aspecto, etc.), y los *Apomnemoneumata*, VI, 1-3, de JENOFONTE, en boca del sofista Antifón. El retrato de SÓCRATES, aunque fuera fingidamente grotesco, se convirtió en prototipo del filósofo durante el helenismo, al menos para dos de sus corrientes: cínicos y estoicos (a diferencia de los epicúreos). "No inquiry into the image of Hellenistic philosophers can pass over Socrates; he is the first philosopher who is vividly described by a variety of sources. In fact, we are told a lot about the way he behaved, dressed, and acted, and we are made to feel that this is connected to and explained by his philosophical attitude. Moreover, it is well known that the contemporary authors who described him have been enormously influential [la nota 6 de la autora es muy interesante: sobre el influjo de Sócrates o el "tipo socrático" en el desarrollo de la biografía helenística y romana]. Irrespective of their relative historical value, they acquaint us with a philosophical character whose name was Socrates, and whose typical features passed to the Hellenistic age via Attic comedy and the works of the Socratic philosophers […]
In the biographical literature the information collected about external features and behavior is often related to the philosophical theory, either as showing the consistency of the philosopher or as showing a gap between theory and action. We find plenty of remarks of this kind in the biographies of Hellenistic philosophers, revealing a particular interest in the practical and pedagogical role of the philosopher. The occurrence of this theme is not just a sign of a widespread literary fashion; and even if in some cases the details about the philosophers' behavior look highly implausible, they must not be considered complete fiction. It is more reasonable to think that they reflect an actual tendency on the part of the philosopher to adopt and display a certain way of life, and the expectation by the nonphilosophers that he do so. The influence of Socrates' life and Socratic literature on the later tradition must never be underrated" FERNANDA DECLEVA CAIZZI, "The Porch and the Garden: Early Hellenistic Images of the Philosophical Life", en ANTHONY BULLOCH, ERICH S. GRUEN, A. A. LONG, ANDREW STEWART (eds.), *Images and Ideologies: Self-definition in the Hellenistic World*, Berkeley, Univ. of California, 1994, 304-330 (304-5). disponible en http://www.escholarship.org/editions/view?docId=ft4r29p0kg;brand=ucpress. Incluso la figura de PABLO DE TARSO, no en las cartas, sino en las ficciones que lo toman por protagonista, como esa novela (del género "griego" o de aventuras) que llamamos *Hechos de Pablo y Tecla*, hacen su retrato con una peculiar semejanza de SÓCRATES: desgarbado, vestido con desaliño, feo, etc. (el particular rasgo "cejijunto" merecería una tesis aparte, para explicar su extensión post hoc desde Pablo al propio Jesús…).

[360] El evangelio de Juan, en mayor medida que los sinópticos, da oportunidad para que podamos reconstruir un *ethos* de Jesús a partir de las descripciones en boca de quienes dialogan, no del narrador. Si leemos la segunda parte de los *Apomnemoneumata* de JENOFONTE (es decir, las conversaciones de SÓCRATES) encontraremos un recurso muy similar, que sitúa a la persona detrás de un telón fabricado por sus acusadores, mientras que la persona le basta manifestarse a través de su palabra y de sus actos, para rasgarlo. En Juan, Jesús está continuamente autorevelándose, de distintas maneras (Hijo del Padre, Buen Pastor, Hijo del hombre, Hijo de Dios). En tal sentido, cabe interpretar que hace su propio encomio ante los *vituperia* de

particular relevancia[361], que podemos apreciar si comparamos el distinto efecto y difusión de las figuras de Sócrates (junto con su estirpe cínica [362]) y de Jesús, a pesar de sus aparentes semejanzas.

---

sus enemigos. Vid. JEROME H. NEYREY, "Encomium vs. Vituperation: Contrasting Portraits of Jesus in the Fourth Gospel", *JBL*, 126 (2007), 529-552. En algunos pasajes de Marcos, especialmente en los relatos de controversias, encontramos escenas muy similares. Pero la tradición oral y el redactor no han amplificado la discursión, hasta que pudiéramos hablar de "retrato". Lo que resalta es la amenaza y la indefensión de Jesús ante los oponentes, aunque no deja de manifestarse la persona a través de la acción.

[361] Vid. acerca de la frecuencia y tipicidad del retrato en las biografías, en la literatura griega y helenística, incluido el judaísmo intertestamentario, M. J. EDWARDS, SIMON SWAIN (eds.): *Portraits. Biographical Representation in the Greek and Latin Literature of the Roman Empire*. Oxford, Oxford UP, 1997. Es interesante el análisis de la caracterización narrativa de Daniel en el libro homónimo, de los mártires en la literatura judía intertestamentaria, y de Simón el Mago, que ofrecen, respectivamente, ROBIN LANE FOX, "The Life of Daniel", 175-226; TERESA RAJAK, "Dying for the Law: The Martyr's Portrait in Jewish-Greek Literature", 39-68; id., "Simon Magus, the Bad Samaritan", 69-92. Toda crítica a la ideología proyectada en los estereotipos es útil. Pero ambos historiadores no parecen fijarse en ese aparente detalle sin importancia: la caracterización ética en la literarura que comentan es anicónica, a diferencia de los retratos helenísticos romano, empezando por la figura de Ulises en la Odisea.

Es curioso que en este mismo trabajo editorial aparezca un artículo de LEOFRANC HOLFORD-STREVENS, "Aulus Gellio: The Non-Visual Portraitist" 93-112, con un apéndice sobre las fuentes del desaparecido tratado de POLEMO, Φυσιογνωμονικά, "Fisiognómica", que fuera atribuido erróneamente a Aristóteles. La excepción de AULO GELIO confirma la regla citada. La biografía helenística hace retratos (un ej. famoso: el sutil retrato de Alejandro por PLUTARCO, a partir de las estatuas fundidas por Lisipo, la pintura de Apeles y las memorias o *Comentarios* de Aristóxeno), sobre la base de un código bien conocido en su tiempo: la fisiognómica. POLEMO de Laodicea distingue tres categorías del "juicio fisiognómico": *zoológica*, *etnológica* y *patognómica*. La misma "ciencia" fue cultivada por LAVATER o DARWIN (hasta los genios se equivocan) y culminó en los ultranacionalismos violentos y etnocéntricos, tanto en el caso vasco; como en el nazismo. Vid. RICHARD T. GRAY, *About Face: German Physiognomic Thought from Lavater to Auschwitz*, Detroit, Wayne State UP, 2004, quien denuncia el uso ideológico de tal "ciencia", especialmente en el marco del antisemitismo europeo y alemán. JULIO CARO BAROJA, *Historia de la fisiognómica: El rostro y el carácter*, Madrid, Istmo, 1988[2], ofrece un repaso acrítico de la cuestión. Mientras que la conocida obra de GALIENNE y PIERRE FRANCASTEL, *El retrato*, Madrid, Cátedra, 1988[2], delimita su ámbito de estudio exclusivamente al retrato pictórico, sin ni siquiera entrar a considerar las relaciones entre la imagen escultórica, el retrato poético y el pictórico, que se hacen patentes en el mundo clásico, para representar, sobre todo, a las figuras semidivinas del poder (Alejandro Magno, Augusto).

Pues bien, hacia el extremo contrario de la tradición judía se sitúan los panegíricos sobre los emperadores, en el marco del culto imperial, donde es sabido que el uso de la iconografía (especialmente la escultura y, todavía más, en el espacio ritual de los teatros y circos, dentro de las polis romanas) fue muy relevante, con el fin de propiciar su adoración, vid. MARY WHITBY (ed.), *The Propaganda of Power: The Role of Panegyric in Late Antiquity*, Leiden, Brill, 1998. También es posible detectar cómo se construye un nuevo poder, a partir de Constantino, que utiliza como referente de imitación y comparación otras figuras bíblicas: ya no Daniel o Susana, sino Moisés, vid. CLAUDIA RAPP, "Comparison, Paradigm and the Case of Moses on Panegyric and Hagiography", ibid., 277-298. El contexto de esos nuevos prototipos es ofrecido por ANDREA STERK, *Renouncing the World. Yet Leading the Church: The Monk-Bishop in Late Antiquity*, Cambridge, Harvard UP, 2004, no precisamente en personajes corruptos, sino en los defensores de un poder servicial y desprendido del rostro/retrato imperial (BASILIO, GREGORIO NAZIANCENO, JUAN CRISÓSTOMO). Así pues, el hecho de que tanto los panegíricos a los emperadores cristianos (*Vita Constantini*, Teodosio II) como las hagiografías en la pluma de BASILIO, GREGORIO DE NISA (*Vida de Moisés*; *Vida de Gregorio el Taumaturgo*), PALADIO (*Diálogo sobre la vida de Juan Crisóstomo*) o los modelos de imitación confesados por diversos padres (CRISÓSTOMO, ATANASIO, TEODORO ALEJANDRINO) se refieran a Moisés como

¿A qué se debe el aniconismo de las tradiciones orales sobre Jesús, prácticamente sin excepción? Si aparcamos por ahora cualquier hipótesis, lo que se hace sentir de tal manera es el influjo de la cultura judía y judeocristiana, de un modo que necesita ser interpretado. La "memoria cultural" de judíos y cristianos, incluso después que comenzaron a proliferar los iconos en las iglesias orientales, a partir del s IV, tiene como fundamento la representación práctica de la persona en acción. No sólo en los evangelios, también en las tradiciones narrativas del Primer Testamento está ausente el retrato humano, en correspondencia directa con la manera en que es representado el Misterio de Dios (cf. el ídolo-imagen, heb. פֶּסֶל Éx 20, 6; Lev 26, 1; Dt 5, 8; Is 45, 20, etc.). Una divinidad que manifiesta su interior por medio de sus obras, en relación social con su pueblo, está en consonancia con una humanidad que se autorrepresenta por medio de la narración. El pueblo judío tiene conciencia de que su divinidad no se deja atrapar sencillamente en los símbolos "fabricados por manos humanas" (gr. LXX, en pl., χειροποίητα, heb. אֱלִילִים, "objetos sin valor"; según el NT, los templos, cf. Mc 14, 58a; Hch 7, 48), sino que está siempre poniéndolos radicalmente en cuestión.

No es solamente una añagaza por parte de las élites para situar las construcciones simbólicas en un plano superhumano, inasequible a los cambios sociales, como empezó a ponerse en boga por influjo de la metafísica griega, hasta llegar a la neo-mitología de la teocracia medieval. El término teológico *ajeiropoeitos* (no-manofacturado, no hecho por manos humanas, a diferencia de las imágenes) se refiere a la persona misma de la divinidad (Mc 14, 58b; 2 Cor, 2, 51; Col 2, 11), la cual ha decidido expresarse a través del acontecimiento definitivo, escatológico: su hacerse humano, es decir, un obrar reflexivo

---

paradigma no significa que ambas formas sean idénticas (desde luego, no en esa época), sino que hacen visible *una tensión dialógica entre distintas valoraciones sociales*.

[362] He aquí la nota 6 de FERNANDA DECLEVA: ALBRECHT DIHLE, *Die Entstehung der griechischen Biographie*, Göttingen, 1956, esp. 13ss.* "rightly ascribes to the figure of Socrates and to the *logoi Sokratikoi* a decisive impulse to the birth of biographical literature, even if some sketches of earlier biographical work may be found in the fifth century. What perhaps still need to be more investigated are the models or patterns which Socrates himself evoked and through which his pupils saw him and described him, but this subject would take us away from the Hellenistic age. This important point was missed by G. BÖHME, *Der Typ Sokrates*, Frankfurt a.M., 1988", ibidem. [*la autora parece confundir dos obras de DIHLE, *Die Enstehung der historischen Biographie*, Heidelberg, Winter, 1987 y *Studien zur griechischen Biographie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1956].

que se descubre a sí mismo en la relación social, hasta la comunión con el otro; un obrar ético y estético que revela el ser personal antes oculto *en* la relación interpersonal.

Por tanto, el Misterio no podía "resolverse" en la figura de un patriarcado o de un megapoder eterno. Agustín se sorprende de que Varrón, un filósofo estoico, considere natural que los dioses sean instituidos por la ciudad[363]. Nosotros tenemos el mismo derecho a sorprendernos por la ingenuidad con que Pablo o Agustín pretendían elevar a un rango metafísico el *ethos* de su grupo social: la costumbre judía sobre si el hijo no podía casarse con la segunda mujer de su difunto padre o si las mujeres debían cubrirse la cabeza en las asambleas; la costumbre de los cristianos rigoristas en Norteáfrica, acerca del uso controlado de la sexualidad como un foco de inestabilidad social (contaminación, impureza), incluso en el matrimonio. Sentían una fobia "sagrada".

El mensaje "ser imagen de Dios" (wayyiḇrāʾ ʾĕlōhîm ʾeṯ-hāʾāḏām bəṣalmô בְּצַלְמֹו֙ וַיִּבְרָ֤א אֱלֹהִים֙ אֶת־הָאָדָ֔ם Gén 1, 27a; καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ᾽ εἰκόνα θεοῦ LXX; "Santificaos, pues, y sed santos, porque yo soy YHWH vuestro Dios" Lev 20, 7; Lc 6, 27-36 Q; Mt 5, 43-48), dirigido a los humanos, no era únicamente un santo y seña para reforzar la cohesión de un grupo, una casta, una etnia, un imperio, y la identidad social de sus miembros. Está provocando la inversión radical del poder que han tenido los dueños de este mundo para imponer su dominio por medio de la legitimación religiosa. De otro modo sería incomprensible que el texto fabricado por una sociedad patriarcal y jerárquica tuviera un sentido transcultural y antijerárquico, para incluir a toda persona sin distinción de origen, a la mujer y al hombre (zāḵār ûnəqēḇāʰ bārāʾ ʾōṯām בָּרָ֣א אֹתָ֑ם זָכָ֥ר וּנְקֵבָ֖ה Gén 1, 27b)[364], en una igualdad que reconoce las capacidades humanas como derechos inalienables y deberes con los demás, incluida la maternidad (cf. la razón de Tamar ante Judá, Hagar ante Abrahán, Ana ante el sacerdote Elí, etc.). Además, sin recaer en un ambiguo naturalismo ni en un platonismo aristocrático, tal acto de habla no impone una norma *post factum*, como si fuera natural, sino que describe la tendencia humana

[363] Vid. un comentario al respecto infra, 1.1.g: "Historias sagradas".
[364] El texto griego de los LXX (ἐποίησεν αὐτόν ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς) simplifica el paralelismo (un calambur) con que el TM refleja una doble construcción: 1) creó al ser humano a su imagen; 2) a imagen de Dios (Elohim) los creó varón y mujer (macho y hembra).

(¿innata, social?: misteriosa) a imitar el arquetipo o, en categorías científicas, el *otro generalizado* (Mead), por ser hijos, aprendices, seres en proceso [365].

Más allá de la norma social, el desarrollo personal nos ha llevado a trascender el ámbito de la conciencia colectiva, incluso la noción instrumental de progreso, de lo cual trataremos en el penúltimo capítulo de la tesis. En realidad, nunca dejamos de aprender a través de los demás, aunque perdamos el referente *deíctico* acerca de quién nos está enseñando intersubjetivamente: qué persona. La ventaja del diálogo con una persona misteriosa, de perfiles *no determinables*, no es, obviamente, que podamos fantasear lo que nos venga en gana, como si no hubiera sentido que interpretar con los demás o como si el Misterio no tuviera historia. Tampoco es pura metafísica, sino una condición incondicional, inmanente y trascendente, que no podria proporcionarnos, en la mayoría de los casos, un interlocutor que busque sus propios fines, una vez superada la confianza infantil en la bondad parental.

El diálogo místico –en un sentido más cotidiano de lo que suelen enseñarnos actores interesados en fabricar tipologías y jerarquías- nos descubre que la persona-otra, detrás de la convención, más allá del imperativo, es inmanipulable e irrebasable. Tenemos que entendernos con esa realidad que sale al encuentro y se ofrece sin otra condición que su misma incondicionalidad en el amar, de manera que nuestro aprendizaje no se estanque en la mera instrumentalización técnica de mí mismo o del otro. El desafío provoca perplejidad: ¿hay vida más allá del instrumento? La con-vivencia real, la gratuidad confiada y las oportunidades para la comunión empiezan por ese desafío, como le pasó incluso a Jesús en los primeros pasos de su vida pública. ¿De qué misión y de qué reino estoy hablando?

Así pues, no es que la Biblia carezca de una imagen del Misterio, como estudiaremos interpretando los textos: al contrario, tiene varias imágenes verbales, muchas metáforas, que necesitan ser reconciliadas. Lo que ocurre es que sólo el dinamismo de la narración puede representar a Dios y a los humanos: la historia oral, la vida narrada, el devenir interpersonal humano o la revelación interpersonal divina. Más allá de una estructura mental supersticiosa, y a rachas totalitaria (la *iconoclastia*), Jesús ha destacado en forma de parábola popular esa singularidad de la tradición judía y su valor transcultural, en uno de

[365] Más adelante trataremos sobre los efectos que produce una orientación del deseo metafísico hacia la imitación del maestro o del poderoso, en forma de rivalidad mimética, según explica RENÉ GIRARD.

sus dichos: "Cada árbol se conoce por su fruto" Lc 6, 44a Q [366]. La mayoría de sus parábolas son signos de la vida cotidiana para imaginar a Dios-a. La comprensión profunda de la propia tradición que puedan comunicarnos personas de distintas culturas nos dará acceso a otros sentidos potencialmente universales, más allá de un escenario fabricado por las élites dominadoras para *apoderarse de la identidad social*. Pero será necesario, en cada situación, que abramos nuestra "memoria cultural" para que se convierta en "memoria histórica".

c. Otras consideraciones: oralidad y performance

Los evangelios canónicos, en contra de lo que podríamos suponer, no eliminan secciones de la tradición, como Marción hizo cuando escogió a Lucas y eliminó a sus "competidores"; o, a su manera, Taciano, al sintetizar en un solo texto los cuatro evangelios, a costa de suprimir las diferencias. Sus fuentes no son registros burocráticos, sino acciones comunicativas en lengua aramea, inmersas en la tradición judía, con

[366] Después de esa constatación, podemos añadir otras explicaciones. Un *código restrictivo* como el descrito, puede estar fundado en la lucha de los profetas y el movimiento que da origen al monoteísmo contra las formas culturales de la monarquía sagrada, así como de las élites en su entorno. La Historia deuteronomista se ocupa de legitimar esa reacción por medio de un rechazo a los dioses extranjeros y a las imágenes que los representan. Pero el comienzo de la actividad profética –ya que Elías y Eliseo no se dedicaron a destruir imágenes-, en el Israel del norte, dirige su iconoclastia hacia las imágenes que representan el poder y la fuerza del propio YHWH, en tiempos de Jeroboán II. Podríamos explicarnos ese movimiento como un rechazo contra la sacralización de las diferencias sociales entre israelitas, en lugar de la interpretación funcional que los profetas hacen de la misión del monarca: un servidor de YHWH. Pero ese principio de subversión apenas estaba comenzando a formularse. A lo largo de la Segunda parte investigaremos las líneas de su desarrollo para comprender "la memoria de Jesús".
Ciertamente, la subversión de las imágenes físicas y morales del poder también se hizo sentir en la cultura griega. Las maravillas de la escultura cúltica y su ideal de belleza humano-divina acabaron por traicionar los ideales de la armonía ática (*kalós kai agathós*), en la medida que sirvieron para representar a unos hombres que pretendían ser dioses por medio de la fuerza y la violencia. La escultura helenística, al igual que el retrato literario, se escinde entre la imagen del rey palaciego y la imagen del filósofo callejero, junto a una diversidad de formas de expresión. Pero la conexión entre el filósofo y la cultura popular era mínima: las comedias representan ese extrañamiento. Los filósofos representan un papel público que se dirige a los principales, no al pueblo. Según DIÓGENES LAERCIO, el famoso cínico DIÓGENES, en pugna con la fatuidad de ALEJANDRO, acabó muriendo el mismo día que el emperador. Vid. varias secciones de A. BULLOCH et al. (eds.), *Images and Ideologies*: R. R. R. SMITH, "Kings and Philosophers", 203-212, con un espléndido elenco de imágenes. El uso de estelas a la manera oriental –también ilustradas en el texto- es significativo: "[…] we may note that the worshipers in the course of the Hellenistic period seemed to experience an increasing verticality in their relationship with the gods, not unlike the position of subjects to an absolute ruler. The same phenomenon has been observed by scholars who have studied the epigraphical and literary evidence, and it has been explained as a reflection of the contemporary society. At the same time, at the lower end of this vertical relationship, on the human level, horizontal relationships in the form of socioreligious clubs became more and more important" FOLKERT VAN STRATEN, "Images of Gods and Men in a Changing Society: Self-identity in Hellenistic Religion", 249-265 (264-265).

categorías comunes al mundo oriental y mediterráneo (los imperios, la familia patriarcal, el esclavismo) y en contacto con la cultura helenística (la *polis*). Tanto Jesús como los demás personajes hablan en estilos formales e informales; utilizan el paralelismo lírico y sapiencial, que aparece en la tradición bíblica tanto como en la cultura popular mediterránea; usan la ironía y un humor más próximo a la comedia popular que a la literatura sapiencial. La pragmática y la semántica de la oralidad en el relato de Marcos será objeto de nuestro análisis, primero desde la perspectiva del género, después en el texto concreto, durante la Segunda y la Tercera partes.

Los evangelios –especialmente el de Marcos- son escritos para ser *actuados* ante una asamblea litúrgica. El dramatismo de las escenas no era únicamente fruto de la inventiva de sus redactores, sino de situaciones agónicas en contextos reales. Ciertamente, esos aspectos también fueron incorporados por la *mimesis* de los grandes autores de la antigüedad que elaboraban su propia experiencia y eran representados ante otras asambleas: fueran historiadores, a la manera fabulosa de Heródoto o al modo riguroso de Tucídides, fueran dramaturgos y poetas, que se fundaban en su memoria emotiva. Los evangelios –como el teatro griego- hacen presente por medio de cada una de sus actuaciones una realidad misteriosa que es introducida ante la audiencia: son *historias sagradas* que se ofrecen a la comprensión pública de la divinidad, por medio de signos claros y evidentes, aunque necesariamente susceptibles de interpretación.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

7. Historias sagradas

Tal concepto necesita definición para no resultar confuso. En los orígenes de la cultura escrita, todos los hechos dignos de consignarse eran sagrados, es decir, todo menos la vida de la mayoría de las personas: eso que Unamuno llamó la *intrahistoria* [367] o que la

[367] El concepto de *intrahistoria* de UNAMUNO aparece primero en *En torno al casticismo*, cinco ensayos publicados en *La España moderna*, de febrero a junio de 1895. y después publicados con su forma definitiva en 1902 por la Biblioteca Moderna de Ciencias Sociales en Madrid, vid. MIGUEL DE UNAMUNO, *Obras completas*, VIII. *Ensayos*, Madrid, Turner/Fundación Alfonso de Castro, 1994, www.cervantesvirtual.com, en publicación. Entre sus comentaristas destacan MARIO J. VALDÉS, "La intrahistoria de Unamuno y la nueva historia", *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 21, 1 (otoño 1996), 237-250; PETER G. EARLE, "Unamuno and the Theme of History", *HR*, 32, 4 (oct. 1964), 319-339. "El término es traducción del hegeliano «innere Geschichte». Unamuno establece una oposición entre historia e intrahistoria; ésta es la sustancia, universalidad, tradición eterna; aquélla, ola pasajera de superficie. La intrahistoria la encarna el pueblo enraizado en la tierra, ajeno a las novedades y bulla de los políticos. El pueblo ignora las fronteras

historiografía actual ha denominado *vida cotidiana* [368], frente a la historia de los dioses y los héroes, el cosmos y los grandes hechos políticos. En la *pre-literatura*, tal como reflejan las tradiciones orales y testimonios mixtos como la Biblia, todos los sucesos de la vida eran potencialmente sagrados, en mayor medida que las cosas [369]. Incluso desde una perspectiva fenomenológica, las realidades llegan a ser más significativas cuanto mejor pueden servir como medio para el encuentro con el Misterio: como ha advertido la sociología del conocimiento, los hechos de la vida interpersonal dan sentido a las cosas, antes que los símbolos representen por sí mismos un esquema de relaciones sociales [370]. Para una pareja enamorada, los lugares de sus primeros encuentros llegan a significar el conjunto de su relación.

Ahora bien, conviene recordar que la memoria de Israel, a pesar del protagonismo que se dieron a sí mismos los letrados, o a causa de ellos, introduce criterios éticos, a veces en conflicto, sobre los hechos narrados. No basta con que los poderosos triunfen para que reciban una legitimación religiosa, como hicieron todavía más visible las iglesias cristianas bajo la represión del imperio romano. Por el contrario, la *historia sacralizadora* en el

---

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

nacionales y vive en honda comunicación con todos los pueblos". Sin embargo, "la concepción hegeliana es opuesta. El primitivismo es para Hegel algo prehistórico, natural; espíritu, igual a historia e historiografía, porque la historia escrita es la historia real hecha conciencia; la universalidad unamuniana de origen krausista y socialista, es en Hegel un sueño del entendimiento abstracto: el espíritu sólo se realiza en nacionalidades; y la oposición entre historia e intrahistoria es falsa. Lo que en Unamuno es oposición entre sustancia y apariencia, en Hegel es continuidad entre la sustancia y su aparición o manifestación. Unamuno, sin embargo, abandonó pronto aquella amalgama confusa de krausismo, naturalismo y socialismo, y cuando pretende extraer de Don Quijote o del Cristo de Velázquez la religión nacional de los españoles, está siguiendo la línea hegeliana. Hacia 1918 Unamuno abandona el misticismo intrahistórico: la historia, producto de la conciencia y cruzada por la libertad, es lo único humano; lo que no es historia, es naturaleza, barbarie", CIRIACO MORÓN ARROYO, "Unamuno y Hegel", *AIH. Actas*, IV (1971), 311-318 (313).

[368] La *Histoire de la vie privée* es un correlato de la *Nouvelle Historie*, de la escuela de los Annales y de la Historia de las mentalidades, con la intención de reconstruir los estilos de vida en su contexto histórico concreto, a partir de la combinación de fuentes arqueológicas y documentales, vid. PHILIPPE ARIES, GEORGES DUBY, *Historia de la vida privada*, 5 ts., Madrid, Taurus, 1988-89. Podemos relacionarla con la pasión actual de la *Third Quest* por reconstruir el contexto de la vida de Jesús y de las primeras comunidades en Palestina, de la que daremos noticia más adelante, vid. JOHN DOMINIQUE CROSSAN, JONATHAN L. REED, *Jesús desenterrado*, Barcelona, Crítica, 2003.

[369] Cf. la perspectiva de MIRCEA ELIADE sobre lo sagrado en las culturas pre-literarias, de la que hablaremos *infra*; así como la feliz fórmula de LEONARDO BOFF, *Los sacramentos de la vida*, Santander, Sal Terrae, 1977, para devolver su sacralidad potencial a los seres por el solo hecho de existir.

[370] Vid. PETER BERGER, THOMAS LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1968, herederos de la sociología fenomenológica cultivada por ALFRED SCHÜTZ.

ámbito de la Cristiandad medieval, prolongada por el barroco [371], desempeñó una función en la sociedad comparable a la *teología política* en el orden de la República romana, según Varrón [372]: la representación legitimante del poder sagrado, cuyo instrumento había sido, en diversa medida, la obra de historiadores tan serios como Heródoto o Polibio, antes de Varrón. Se atribuyera o no el nombre de Historia, se nos ha legado una *crónica fantástica* en que continuamente intervienen poderes sobrenaturales a favor de los caudillos, sea César, sea Fernando el Santo, en la fundación de santuarios o, de otra manera, en las vidas de los santos [373].

---

[371] Recuérdense las obras magnas de ISIDORO DE SEVILLA, *Historia de regibus Gothorum, Vandalorum et Suevorum, junto con la Chronica majora o Chronicon de sex aetatibus* (desde la creación hasta 615); BEDA EL VENERABLE, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, desde la época de Julio César hasta el 731. Sirve de ejemplo crítico el estudio de MARÍA INMACULADA RODRÍGUEZ MOYA, "Fernando III el Santo: Iconografia de la Historia Sacra de los reyes de España", en *IV Coloquio Internacional del Grupo Europeo de Investigación Histórica "Potestas" (Religión, Poder y Monarquía), Memoria y olvido de la Historia*, Castellò i Vinarós, 8-11-2004.

[372] La obra monumental de VARRÓN, *Antiquitates rerum humanarum et divinarum, libri XLI*, dedicada al estudio de la cultura romana, nos es conocida por AGUSTÍN DE HIPONA, *De civitate Dei*, libros I-V, 2 vols., trad. LORENZO RIBER, Barcelona, Alma Mater, 1953-58. Según un comentarista moderno, ERIC VOEGELIN, *La nueva ciencia de la política: Una introducción*, Buenos Aires, Katz, 2006 (1951), la actitud de AGUSTÍN "respecto de la teología civil [o política: *civilis*] de Varrón parecía la de un intelectual iluminista en relación con el cristianismo: simplemente no podía entender que una persona inteligente pudiera sostener con seriedad tal tontería. Sorteó esa dificultad al suponer que Varrón, el filosofo estoico, no podía creer en las divinidades romanas y que, amparándose en un discurso respetuoso, lo que quería era exponerlas al ridículo. Será necesario escuchar al propio Varrón […] El punto elusivo es algo sobre lo que Agustín se informó con gran cuidado: evidentemente, le desconcertaba. En sus *Antigüedades*, Varrón había hablado primero de las "cosas humanas" y sólo después de las "cosas divinas" [*sacra rei*] de Roma. En primer lugar debe existir la ciudad; luego proceder a instituir sus cultos. "Así como es primero el pintor que la tabla pintada, el arquitecto que el edificio, así son primero las ciudades que las instituciones que ordenaron estas mismas". Esa concepción de Varrón de que los dioses fueron instituidos por la sociedad política irritaba a Agustín, que no la comprendía. Al contrario, insistía, "la verdadera religión no la fundó ninguna ciudad de la tierra", sino que el Dios verdadero, el inspirador de la religión verdadera, "fundó la ciudad celestial". La actitud de Varrón parecía especialmente criticable porque las cosas humanas a las que daba prioridad ni siquiera eran universalmente humanas, sino sólo romanas [*Civitas Dei*, VI, 2-4]", ibid. 110. Ese desconcierto podría haberse repetido ante el hecho manifiesto de que los cronistas y hagiógrafos medievales estaban inventando un imaginario acorde con la sociedad en que vivían, aunque utilizasen símbolos cristianos a modo de pilares en la construcción.

[373] Vid. GEORGES DUBY, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Madrid, Taurus, 1992 (1978), quien describe las funciones de la representación imaginaria como « membrure », « structure latente », « image simple » de la organización social, en unos términos vecinos de la antropología socio-simbólica. ÁNGELES GARCÍA DE LA BORBOLLA GARCÍA DE PAREDES, "Lo maravilloso en la hagiografía medieval hispana", *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, XLVII (1999-2000), 335-353, especialista en las hagiografías del s. XIII, sostiene que el mensaje de las vidas de santos podría ser formulado sintéticamente: "La ley de la eficacia sobrenatural en virtud de la proximidad física de lo sagrado", id., *La "praesentia" y la "virtus": La imagen y la función del santo a partir de la hagiografía castellano-leonesa del siglo XIII*, Santo Domingo de Silos, Abadía de Silos, 2002, 220. La hagiografía recrea "espacios imaginarios" donde puede producirse lo maravilloso, de similar modo a como actúan los cuentos fantásticos. Tales espacios son los santuarios, puesto que la proximidad física de los santos (sus reliquias) hace presente el cielo en la tierra. Así se hace manifiesto en las *vitae* latinas, pero también en la colección de GONZALO DE BERCEO (*Vida de san Millán de la Cogolla, Vida de santo Domingo de Silos, Poema de santa*

Dentro de la cosmovisión antigua había entrelazadas otras dos dimensiones de la teología y de la narración, a las que Varrón hace referencia por separado: la teología *natural*, cuyo significante es el universo físico y cuya historia es relatada en las cosmogonías; la teología *mítica* que representa en el teatro y en la épica las vidas de los dioses y de los héroes. Cuando Agustín de Hipona se preocupa por imitar a Polibio o a Tito Livio, con la intención de reconstruir la Historia política universal, pretende haber prescindido de las otras dos, al menos como fuentes para su trabajo: escribe la Historia de dos ciudades, profana y sagrada; Roma, que está a punto de acabarse, y la Ciudad de Dios, que es eterna. De tal modo, Agustín concluye un proceso de interpretación de la Historia que los cristianos bajo el imperio habían fundado en las *historias sagradas* de personajes bíblicos, *tipos* o *antitipos* del Jesucristo narrado por los evangelios (José, Daniel, Susana, etc.; Ireneo, *Adv. haer.*, III, 20, 1; 21, 7. 8), a través de los cuales se manifestaba una relación personal con Dios y una profecía anticipadora del *Logos* hecho carne. Justino incluyó entre tales precedentes a las semillas del *Logos* en la antigüedad clásica: no los poderosos que eran confirmados por el triunfo o sancionados por el fracaso como un sacramento del poder, en las biografías históricas a las que aún seguimos acostumbrados (Augusto entre los *Doce Césares* de Suetonio, las *Vidas paralelas* de Plutarco, etc.), sino el Sócrates condenado por la polis, confiado en la inmortalidad (Justino, *Apol.* II, 10).

En suma, aunque resulta evidente que *De civitate Dei* no se limita a narrar los hechos políticos como significantes de su teología, sino que propone un *mythos* para interpretar la Historia bajo la forma de una doble predestinación –de dioses y demonios, por analogía: el Olimpo y el Hades-, sin embargo, confirmó el basamento teórico de la historiografía moderna que ya había sido llevado a la práctica y reconocido por modelo: Tucídides. La *historia civil* debía ser separada del ritual en cuyo marco se narran las *historias sagradas.* Al menos, ofrecía la oportunidad de que los poderosos fueran desacralizados. Los

---

Oria, Martirio de san Lorenzo) o en las vidas de santos mendicantes (fray Pedro González, santo Domingo de Guzmán, san Antonio de Padua). También se componían relatos de milagros *post mortem* y textos relacionados con la *inventio et translatio* de las reliquias. Por último, distingue otro grupo de obras consagradas a santos episcopales (san Isidoro de Sevilla o san Ildefonso de Toledo). El valor historiográfico de tales obras es más perceptible para una *historia de las mentalidades*: historias ejemplares donde lo maravilloso, en el contexto del mundo real, compartido por la audiencia, sirve como prueba –paradójicamente- de la santidad del personaje, con el fin de propiciar la *imitatio*.

historiadores renacentistas [374], en los albores de la modernidad (Vives, Bauduin y Bodin, hasta Vico), se hicieron eco de ambas influencias: el humanismo clásico de Tucídides, cuando investiga las causas de los hechos narrados; el humanismo cristiano de Agustín, cuando separa los hechos que conducen a la salvación: el amor y el servicio cívico; de los que conducen a la perdición: la *libido dominandi*. A pesar de las apariencias, la debilidad de Roma ante los bárbaros era consecuencia de su *imperium*.

Esa dicotomía: ciudad profana, ciudad divina; *Ekklesía* vs. *imperium*, se convirtió en una dialéctica entre poderes dentro del edificio de una Cristiandad no prevista por el Nuevo Testamento, de manera que sólo podía ser subvertida por su mensaje o, al contrario, asimilada por una nueva "teología de Sión", para convalidar al rey cristiano. La cadena jerárquica de Roma y de la Nueva Roma, Constantinopla, pretendió incorporar a su engranaje ambas ciudades. Tal pretensión, luego denominada "cesaropapismo", no consiguió inmediatamente su objetivo; pero produjo, al cabo de varios siglos, un trastorno mayor. La identificación entre Cristiandad e Imperio, en herencia de la teología puesta al servicio de Constantino el Grande, convino al papado en sentido inverso, al hilo del segundo milenio, como una solución de urgencia para liberar a la Iglesia (*libertas ecclesiae*) de la tutela feudal. El derecho canónico, además del establecido por los concilios, nace de la misma *cronología fantástica* que las historias fabulosas: la donación territorial de Constantino, el traspaso de los emblemas imperiales al Sumo Pontífice. Pero la monarquía papal y su autoconcepto alienado, la suprema *potestas* (*plenitudo potestatis*), no acabaron con el feudalismo, sino que sirvieron de modelo para que emergieran los imperios europeos, en el horizonte de una anticipada dominación del mundo [375].

[374] Sobre las formas de investigación histórica, así como su recuperación de la mano del humanismo renacentista, DONALD R. KELLEY, *Faces of History: Historical Inquiry from Herodotus to Herder*, cit.; *Fortunes of History: Historical Inquiry from Herder to Huizinga*, New Haven, Yale UP, 2003; acerca de las interrelaciones entre ciencia natural (especialmente la medicina) e historia en el s. XVI, GIANNA POMATA, NANCY G. SIRAISI (eds.), *Historia: Empiricism and Erudition in Early Modern Europe*, Cambridge, MIT, 2005.

[375] "La tesi che ho avanzato molti anni or sono e che mi sembra essere ancora valida è che il papato abbia fornito con questo percorso un "prototipo" per le moderne monarchie assolute, con un esempio dell'unione tra potere spirituale e temporale e con la trasformazione della politica stessa da mero atto d'imperio a un nuovo potere che tende a formare e disciplinare l'uomo dalla nascita alla morte" PAOLO PRODI, "Introduzione: Papato e Cardinalato", en id. (ed.), *Forme storiche di governo nella Chiesa universale* (Jornadas con ocasión de la última lección del prof. GIUSEPPE ALBERIGO, 31 oct. 2001), *Quaderni di discipline historiche*, 18 (2003), 7-17 (11), donde cita en nota su estudio anterior *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bolonia, Il Mulino, 1982.

Una vez que Europa había sido "cristianada" prácticamente sin historias de cristificación, por medio de ritos *cuya consistencia era la potestad del agente*, el vínculo entre la *Historia sacra* de la Ciudad de Dios y el Misterio que lo sustenta, la Encarnación del *Logos*, dejó de ser necesario y simbólico, para convertirse en arbitrario y convencional. Hicieran lo que hicieran los poderosos en proyectos considerados cristianos por su potestad redundante, si triunfaban, *sería* que eran santos. Esa prototipicidad se refleja en la adaptación a lengua romance de las leyendas procedentes del acervo helenístico[376]. El *Libro de Apolonio* [377], de gran influencia en las culturas europeas hasta Shakespeare, narra la historia de la sorprendente providencia a través de la vida de un rey, Apolonio de Tiro, quien sufre varias desgracias en cadena, hasta que vuelve a encontrarse al final con sus familiares y recupera su poder multiplicado, mientras los culpables son castigados. El *Libro de Alexandre*[378] relata la educación cristiana y las hazañas del gran Alejandro (sic), aunque acaba sucumbiendo a causa de sus transgresiones. El *Libro del caballero Zifar*[379] está basado en una hagiografía de san Eustaquio, a su vez tomada de una (o muchas) novela(s) griega(s). Narra la peregrinación del caballero hasta encontrar a su mujer y sus dos hijos perdidos, uno de los cuales se convierte en emperador. Las tres obras fueron compuestas en castellano durante el s. XIII, con la intención de moralizar a los nobles a través de *exempla* que demuestran el poder sancionador del destino sobre la moralidad, en

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[376] Vid., en general, NORTHROP FRYE, *La escritura profana: Un estudio sobre la estructura del romance*, Caracas, Monte Ávila, 1980 (1976), 56 (Shakespeare), el Libro de Apolonio, narración de la fortuna causal ("por lo tanto"), 61-66; los Reconocimientos pseudoclementinos, 161-163; Barlaam y Josafat, 19-20, 163; etc., sobre el que tratamos en un cap. específico de esta Primera parte: "Biblia, romance, novela". CARLOS GARCÍA GUAL dedica un capítulo breve en *Los orígenes de la novela*, 303-307, a los *Reconocimientos* (*Anagnóriseis*) integrados en la literatura pseudoclementina. Esos procedimientos narrativos eran comunes al menos desde el s. IV, en la composición de los Hechos apócrifos de los apóstoles, sobre los que hablaremos más tarde. Por tal medio, la mitología helenística y mediterránea acerca del poder arbitrario de los dioses, aunque vestidos de demonios, así como la potencia de la magia, aunque convertida en hechizo diabólico, sigue aterrorizando la mentalidad de la audiencia.
Todavía soportamos el dominio de esa tradición en muchos ámbitos, en confusión con la memoria de los antepasados y la creencia en el trasmundo, como si fueran inseparables unos de otros. En el trasfondo, lo que late es una cosmología sagrada, que sitúa a los difuntos en la ambigüedad (limbo, purgatorio), de modo que cualquier forma de ritual en memoria de los muertos está "contaminado" por el terror al inframundo. Desde luego, esa mentalidad no es general, pero sí muy asumida por los medios de masas y por algunos ministros de la Iglesia que se dedican a hacer exorcismos con un ritual tomado de Simón en vez de acompañar y comprender las relaciones humanas con el Evangelio.
[377] Vid. DOLORES CORBELLA (ed.), *Libro de Apolonio*, Madrid, Cátedra, 1999, en cuya edición se basa la versión disponible en www.cervantesvirtual.com
[378] Vid. FRANCISCO MARCOS MARÍN (ed.), *Libro de Alexandre*, Madrid, Alianza, 1987, disponible en www.cervantesvirtual.com.
[379] Vid. JOAQUÍN GONZÁLEZ MUELA (ed.), *Libro del caballero Zifar*, Madrid, Castalia, 1990; una versión modernizada está disponible en www.cervantesvirtual.com

el marco de una ley cósmica de la retribución que caracteriza a las culturas estratificadas[380]. Habría que incluir una parte de la literatura sapiencial y la Historia deuteronomista en el Primer Testamento, por contraste con el sorprendente libro de *Job*, cuya lamentación en diálogo con el Misterio es interferida a causa de falsos apologetas de la providencia retributiva[381]. El poder se sostiene por la intervención de los dioses o del único Dios; si ocurre alguna desgracia, sería que el poder estaba conrrupto. En caso contrario, es santo.

Desde los papas Inocencio III a Bonifacio VIII eran excepción quienes no pactaron con la autoridad de Roma. Después de la apropiación del papado por el rey francés Felipe IV, el cisma de occidente señala la deriva de la teocracia hacia una seña decorativa de la potencia europea dominante en el momento. Al igual que en la Historia Deuteronomista –y a diferencia de los evangelios-, la historia de los reinos mundanos, la monarquía papal entre ellos, pretendía rellenar de nuevo el espacio-tiempo de lo sagrado: resacralizar el cosmos, el poder y hasta el dinero. En las crónicas de la Reconquista, las Cruzadas, la Conquista de América y, durante el barroco, la guerra contra el turco, las batallas eran ordalías sobre la Cristiandad en su conjunto; los héroes se elevaban sobre un montón de cadáveres. No quedaba espacio para la distancia crítica que adoptó el profetismo respecto de la monarquía instalada en Israel y Judá. El altar de la potestad que se había ido desplazando de oriente a occidente, de Babilonia a Roma, de Roma a París, Madrid, Viena, Berlín, Londres, etc., lo impedía por la fuerza, mientras no hubiese un espacio público de opinión (*Öffentlichkeit*) donde fuera audible.

Basten en nuestro contexto dos ejemplos. Los documentos fabricados por los bandos en conflicto acerca del *sacco di Roma* (1527) hacen difícil una reconstrucción de los hechos terribles, aunque dejan fuera de toda duda la crueldad de los asaltantes. No sólo las crónicas de sus contemporáneos, sino la perspectiva de historiadores beligerantes al cabo

---

[380] Vid. ANTONIO GONZÁLEZ, *Teología de la praxis evangélica: Ensayo de una teología fundamental*, Santander, Sal Terrae, 1999.

[381] La correlación entre la vida de *Job* (no moralizada ni absorbida por la doctrina) y la forma del aprendizaje en el evangelio de Marcos no es directa, pero sí permite recuperar una trama de aprendizaje histórico que compromete al pueblo de Israel en un cambio de expectativas: en lugar de la providencia retributiva, la esperanza apocalíptica en la resurrección. Vid. GUSTAVO GUTIÉRREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente: Una reflexión sobre el libro de Job*, Salamanca, Sígueme, 2001[4] (1986); RAINER ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en tiempos del AT*, 2 vols., Madrid, Trotta, 1999, 697 ss.; LUIS ALONSO SCHÖKEL, JOSÉ LUIS SICRE (eds.), *Job: Comentario teológico y literario*, Madrid, Cristiandad, 2002[2].

de muchos siglos, no encuentran dificultad en anteponer el prejuicio a la narración [382]. La opinión dominante de la época es que "Dios no había defendido a Roma", a causa de la corrupción reinante, a excepción de unos pocos que cuestionan la sacralidad de la violencia en cualquier sentido, empezando por el crítico Erasmo de Rotterdam [383]. Por el contrario, el poder "espiritual" que jugaba Roma durante la Edad Media como árbitro superior entre poderes cristianos, tanto en el bando conciliarista (la *respublica christiana*) como en el papalista (la *sacra potestas*), fue sustituido después de tal catástrofe por la ciega determinación de la fuerza y la exaltación sagrada del monarca, católico o

---

[382] Vid. el historiador italiano contemporáneo FRANCESCO GUICCIARDINI (1483-1540), *Storia d'Italia*, Libro 18, caps. 8-14, quien sitúa el hecho en el desenlace de una tragedia: la unidad imposible de Italia y su servidumbre al imperio; ANTONIO RODRÍGUEZ VILLA, "El saco de Roma y la coronación del emperador Carlos V", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 29 (1896), 70-90, donde aparecen citados el *Diario di Marcello Alberini* (1521-1536), partidario del papa Clemente VII y de Francisco I, junto con la *Genealogía y historia de los heroicos hechos. . . que dentro y fuera de su patria han tenido los Barones y Condes de la Casa y apellido de los Queuenhillers*, narrada por el barón FRANCISCO CRISTÓBAL QUEUENHILLER DE AICHELBERG, uno de los asaltantes; una recopilación de textos italianos de la época está disponible en http://www.nuovorinascimento.org/n-rinasc/testi/wword/sacco/sacco.htm. Vid. la revisión historiográfica de ANDRÉ CHASTEL, *El saco de Roma. 1527*, Madrid, Espasa-Calpe, 1986. El escritor erasmista, secretario del emperador, ALFONSO DE VALDÉS, *Diálogo de Lactancio y un arcidiano* o *de las cosas acaecidas en Roma* (JOSÉ F. MONTESINOS (ed.), *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*, Madrid, Espasa-Calpe, 1969, disponible en una versión modernizada www.cervantesvirtual.com), se hace eco de la interpretación pseudorreligiosa que adoptaron tanto amigos como enemigos de la Liga papal de Cognac: un castigo divino a la perversión de las costumbres en Roma, bajo el supuesto deuteronomista de que "Dios no la defendió"; aunque manifiesta su sobrecogimiento a causa de la crueldad demostrada por el ejército: no sólo el despojo, sino también asesinatos, torturas y violaciones. Las contradicciones de un directo colaborador del imperio se hacen patentes en esa obra: un ejército imperial no podía ser instrumento de conciliación, sino todo lo contrario. En general, la repercusión literaria del *Sacco* no tiene parangón en la historia del Antiguo Régimen, según ANA VIÁN HERRERO, "Versos europeos del saco de Roma: Subgéneros y significados de una poesía noticiera", *1616. Anuario de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada*, X (1996), 141-152. Del acontecimiento procede el nombre *pasquín* para el libelo satírico en verso, por obra de PIETRO ARETINO. En lo que todas las fuentes parecen acordes es que el saqueo fue un crimen evitable. La población romana sufrió las consecuencias de la muralla de odios entre los reinos cristianos, entre nobles y estamentos subordinados, clero y burguesía, a causa de una guerra casi indiferenciable de las que posteriormente asolaron a Europa con un pretexto religioso. Apenas tres años después, el emperador fue coronado por el papa, pero los pueblos europeos no se libraron de la guerra, a pesar de las esperanzas generadas por la *confesión de Augsburgo*. LUDWIG VON PASTOR, el respetado historiador de la Universidad de Innsbruck, declara lo siguiente: "todas las relaciones convienen en que los soldados españoles, entre los cuales se hallaban muchos judíos y "marranos", manifestaron mayor inventiva para sonsacar los tesoros y excogitar martirios", *Historia de los Papas*, t. IV, vol. IX, versión de la cuarta edición alemana por RAMÓN RUIZ AMADO, Barcelona, Gustavo Gili, 1911, 323 y ss. ¿Convienen las relaciones en que eran judíos y conversos, como se deduce del texto, o simplemente soldados que practicaban el saqueo contra la población civil, con un hábito formado durante años de "servicio"? ¿No cometieron las mismas ferocidades contra luteranos y judíos durante las guerras de religión posteriores?

[383] "Vemos a Roma capturada con mayor crueldad que por galos y godos. Vemos a Clemente, cabeza de la Iglesia, tratado de modo inclemente. Y a los dos reyes más poderosos emulándose en odio implacable y luchando entre sí por dominar el mundo", ERASMO (1528), t. VII, nº 2059, 1909-1912, apud ÁNGEL ALCALÁ GALVE, "Erasmo, Alfonso de Valdés y el Saco de Roma a cuenta de Dios", en *Erasmo en España: La recepción del humanismo en el primer Renacimiento español*, SEACEX, 80-95 (93), http://www.seacex.es/catalogo.cfm?idExposicion=33

protestante, la cual culminaría un siglo más tarde en la teología del absolutismo (Bossuet, Donoso Cortés, Carl Schmitt) o en el legitimismo del poder papal frente al nuevo régimen (Joseph de Maistre, Bonald, la primera obra de Lamennais).

Un segundo ejemplo: La *Storia della colonna infame* de Alessandro Manzoni, cuando hace uso de las fuentes originales del s. XVII (1630), dos siglos después de los hechos (1842) [384], no hace más que resaltar el reino de la arbitrariedad en el mundo ciudadano de Milán bajo el poder de un *feudalismo barroco*. El desprecio a la condición humana se hace patente durante el simulacro de investigación acerca de las causas de una epidemia de peste, cuyo único objetivo era designar arbitrariamente a las víctimas del rito expiatorio: propiciar una ciega sed de venganza en la masa y representar la ejecución pública del castigo. En ese universo no había lugar para investigar las causas e impedir nuevas catástrofes *culturales.*

Más adelante trataremos sobre otro concepto nacido en la modernidad, a raíz de una interpretación nueva de la *historia de Jesús* por las iglesias cristianas: la *Historia de la salvación* en el marco de la *Historia común.* Paradójicamente, el primer paso hacia esa hermenéutica madura, gracias a la cual los signos discretos pueden revelarnos el sentido global de la Historia, fue reductor: una vuelta al agustinismo y a la distinción entre *Historia sacra vs. profana* en reacción contra la historiografía o la simple epopeya medieval. En el ámbito de la Reforma y de la Contrarreforma, el concepto de *Historia sacra* se aplicó a la narración *separada* de los hechos de Israel y de la Iglesia, comenzando por las tradiciones narrativas de la Biblia [385].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

---

[384] Como es conocido, los datos de esta obra histórica fueron obtenidos por MANZONI mientras se documentaba para la redacción de su *romanzo storico*, *I promessi sposi: Storia milanesa del secolo XVII (scoperta e rifattta di…)*, en el mismo año. Vid. su poética del género novelesco, *Del romanzo storico e, in genere, de' componimenti misti di storia e d'invenzione* (1845), en id., *Scritti di teoria letteraria*, ADELAIDE SOZZI CASANOVA (ed.), introd. CESARE SEGRE, Milán, Rizzoli, 1981.

[385] El primer contexto de la *Historia sacra* en ambos bandos es polémico. Los reformadores comienzan por publicar las *Centurias de Magdeburgo* (Basilea, 1559-1574) y el *Catalogus testium veritatis* (Basilea, 1556 y Estrasburgo, 1562) o la *Ecclesiastica historia integram ecclesiam Christi ideam*, las dos últimas de MATTHIAS FLACYUS ILLIRICUS, vid. GREGORY B. LYON, "Baudouin, Flacius, and the Plan for the Magdeburg Centuries", *JHI*, 64, 2 (abril 2003), 253-272. A éstos responden los contrarreformadores, principalmente jesuitas (PEDRO CANISIO, JERÓNIMO NADAL), en contra de la intención inicial de los primeros en la Compañía, quienes prefirieron no publicar, vid. JOSÉ MARÍA IÑURRITEGUI RODRÍGUEZ, "*Conffessio Augustiniana:* Literatura católica y certamen confesional", *Espacio, Tiempo y Forma,* IV (*Historia Moderna*), 13 (2000), 165-181. La defensa planteada tiene un sesgo imperial y tridentino: "la proyección de una *Ecclesia* como *Monarchia*". J. M. IÑURRITEGUI hace uso de categorías recientemente difundidas para designar los fenómenos de teologización de la política y politización de la religión en la alta modernidad: *Konfessionsbildung* y *Konfessionalisierung,* "que precipitan la superación de aquellos marcos conceptuales

En el plazo de dos siglos, la dialéctica hegeliana y sus continuadores, de derechas o de izquierdas, pan-teísta o pan-atea, construyó otra forma de totalitarismo: la hipóstasis del Estado [386]. Pero no vamos a centrarnos ahora en Hegel, sino en un teórico aún vivo de la Historia Sagrada. A semejanza de Hegel, el teólogo Pannenberg ha aprovechado algunos conceptos de la hermenéutica en su tiempo: la tradición está siempre reinterpretándose a sí misma; la verdad se ofrece siempre investida por las historias. Un concepto narrativo del conocimiento llevaría a suponer que la Historia en su totalidad sólo puede ser conocida *desde su final*, por lo que toda doctrina que *pretenda verdad* debe anticipar de algún modo el fin [387]. Lamentablemente, tal perspectiva disminuye el sentido de aquella realidad –los signos *tanteadores* de salvación- que no se autoafirme como absoluta; y "premia" a

---

que venían siendo utilizados para el estudio de los complejos desarrollos de cambio político y cultural del XVI", cf. WOLFGANG REINHARD "Disciplinamiento sociale, confessionalizacione, modernizzacione. Un discorso storiografico" y HEINZ SCHILLING, "Chiese confessionali e disciplinamiento sociale. Un bilanco provisorio della ricerca storica", en PAOLO PRODI (ed.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della societá tra medioevo ed etá moderna,* Bolonia, Il Mulino, 1994, 121-123 y 125-169. Para los escritores que están obligados a inculturarse en tal contexto, la *Bildung* de los cristianos es un objetivo prioritario, aunque esté sometida a un marco doctrinal más cercano a la pedagogía medieval que a la experiencia moderna. "Las palabras de Alfonso Pisa asignando una intencionalidad a la labor literaria, *edificatione della fede et costumi christiani*, evidenciaban una sensibilidad e insinuaban ciertas implicaciones. La constatación trascendía en ese sentido al propio episodio que la motiva. El entendimiento de la cuestión, la interiorización de una tratadística, significativamente se transfería hacía una esfera de mayor entidad. La atención a unos *escritos*, desde su óptica, resultaba indisociable de la preocupación nodal en la *tradición* jesuítica: la *Bildung*" J. M.IÑURRITEGUI, ibid., 171.

[386] Después de haber comprendido la *historicidad* de la salvación y su hermenéutica por medio de las *historias sagradas*, tal como se refleja, después de la segunda guerra mundial, en la teología bíblica de OSCAR CULLMANN, la teología existencial de KARL RAHNER, la teología bíblico-pastoral del Concilio Vaticano II (*Verbum Dei, Gaudium et Spes*) y la teología de la liberación según GUSTAVO GUTIÉRREZ o IGNACIO ELLACURÍA (historia de salvación vs. historia de iniquidad) en el contexto latinoamericano, todavía hemos asistido a una reversión hacia el concepto de Totalidad: la teología histórica de WOLFHART PANNENBERG. Vid. la estupenda exposición de ANTONIO GONZÁLEZ, "La historia como revelación de Dios según Pannenberg", *RELaT*, 25 (1992), 59-81.

[387] Vid. WOLFHART PANNENBERG, *Teología sistemática*, 3 vols., Madrid, UPCO, 1992-2007; id et al., *La revelación como historia*, Salamanca, Sígueme, 1977 (1968). PANNENBERG no es original al plantear dicha solución. Antes que él, las teologías y las filosofías de la Historia ya habían pretendido *salvar* teóricamente el mal con esquemas anticipatorios del mundo perfecto aún por venir: el propio HEGEL lo hizo con un Estado producido por la historia de la libertad; MARX "salva" el apocalipsis violento que ha de traer la justicia; los moralistas *escoceses* (ADAM SMITH, RICARDO, MALTHUS) hacen teología con ayuda de una teoría económica para "salvar" el Mercado global, aunque tenga muy poco de libre.

En realidad, la única salvación del Estado o del Mercado –en ningún caso de la violencia- estaría en el proceso de su humanización como instrumentos al servicio de la humanidad: el control democrático sobre los mismísimos medios de control social (poder y dinero); así como un control no dogmático desde dentro de la *asamblea conjunta* que constituye la *ekklesía katholiké*, para que sus estructuras sigan cambiando. El único dogma eclesiológico que pueda fundarse en los evangelios es la *koinonía*, que en el contexto actual podría expresarse con el lenguaje y los procedimientos de una sociedad abierta, en proceso actual en/hacia el conreinado de Dios-a.

quienes sustituyen la experiencia interpersonal del amor por una peculiar forma de idolatría: la teoría.

Por el contrario, los evangelios enseñan que los únicos signos que anticipan el sentido total de la Historia son las historias que llegan hasta su final. Consecuentemente, el único signo absoluto –si así cabe nombrarlo, sin trastocar su sentido- sería el que ha abierto las fronteras de cualquier totalitarismo por medio de un final *abierto por completo al Misterio*, como es subrayado en el relato de Marcos: la resurrección de Jesús. En esto venimos a coincidir con Pannenberg; pero el sentido de la resurrección en el evangelio es incomprensible si no se hace cargo de la persona histórica de Jesús. No es un final que invalida la vida, sino la muerte. Por cuanto la muerte –y la injusticia en todas sus formas- es histórica, no todo lo histórico, ni aún menos lo abocado hacia un final absoluto, tiene sentido[388]: la angustia de Jesús –su fiebre por acabar cuanto antes (Mc 9, 19; Lc 12, 50)- es tan absurda y real como la de cada uno de quienes sufren la amenaza de la muerte en situación de injusticia. La práctica irrevocable de su amor y la apertura infinita de su fe al diálogo con Dios-a Padre/Madre nos ha librado de la esclavitud a la muerte y a cualquier forma de iniquidad, pero no ha acabado con nuestras historias vulnerables. No es suficiente anticipar con la imaginación el mundo perfecto: estoy necesitado de una infinita compasión para colaborar en minimizar la vulnerabilidad como participante de una comunidad de amor, llámese solidaridad global u opción preferencial por los pobres.

Si hablo –casi- siempre en plural de *historias sagradas* no es con la intención de relativizar su valor de verdad frente a las legitimaciones del absoluto, como si la verdad estuviera condenada a absolutizarse; o, por el contrario, a desaparecer en un magma de autoafirmaciones e interpretaciones subjetivas. Se trata más bien de continuar comprendiendo la profundidad del Misterio que se revela históricamente. La verdad tiene sentido, pero sólo puede ser comprendido en el proceso de su búsqueda, a través de las historias, como narran los relatos dialógicos de aprendizaje y, en su primera forma, el Evangelio.

---

[388] Vid. IGNACIO ELLACURÍA, "Historicidad de la salvación cristiana", y "Utopía y profetismo", en id., JON SOBRINO (eds.), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la liberación*, I, Madrid, Trotta-UCA, 1990, 323-372 y 393-442; JON SOBRINO, "La salvación que viene de abajo: Hacia una humanidad humanizada", *Concilium*, 314 (2006), 29-40.

Hay más de una *historia sagrada* porque todas las historias interpersonales lo son. Las historias son *cada vez más sagradas*, por cuanto nuestro mundo de la vida ha sido abierto a un entendimiento nuevo: la *metanoia* desde el odio al amor centrado en la persona. Veremos que la sacralidad es un valor social, el cual llama la atención de manera fascinante sobre un objeto considerado inviolable, para que sea cuidado, respetado y protegido por la sociedad. Pero no basta para que comprendamos *de quién se trata.*

A lo largo de nuestro estudio nos van a ayudar las tradiciones religiosas reinterpretadas, los imperativos de la razón práctica, la formación estética de la sensibilidad humana, los acontecimientos que promueven el cambio de paradigma. Podemos anticiparnos a esa investigación si atendemos a la semilla que se ha ido desplegando simultáneamente al proceso histórico, desde una sacralidad que simbolizaba las estructuras sociales y era segregada por el *inconsciente colectivo*, en términos de Durkheim, hacia el reconocimiento cada vez más consciente de lo sagrado en todas y cada una de las personas.

8. ¿Biografías o vidas sagradas?: Las figuras destructivas de la individualidad

En el próximo capítulo analizaremos los temas fundamentales de la antropología de la religión, la sociología y la estética en la tarea de comprender el proceso por cuyo medio las *vidas narradas* han llegado a tener para nuestros contemporáneos un valor muy superior al que tenían en culturas tradicionales y en el mundo donde se insertan los evangelios. En capítulos posteriores contrastaremos lo que nos cuenta la Historia de las ideas: el surgimiento de la individualidad en la edad moderna, desde el Renacimiento hasta la filosofía idealista.

Tal era la tesis preferida por Jacob Burckhardt en su obra *La cultura del Renacimiento en Italia* [389], aunque lo que se hace de ver en el conjunto de sus estudios sobre la cultura occidental, además de un cierto complejo eurocéntrico, es una hipótesis más *neoclásica* incluso que la visión de humanistas como Erasmo de Rotterdam: la

[389] Vid. JACOB BURCKHARDT, *La cultura del Renacimiento en Italia*, Madrid, Akal, 1992 (1860).

autoconcepción moderna del individuo es una herencia del genio griego, la cual fue circunstancialmente interrumpida por el intermedio de una nueva edad oscura [390].

Erasmo no se mostró cautivado por la Italia del quattrocento, ni por el evergetismo de príncipes y papas, a pesar de su aborrecimiento de la escolástica medieval, sobre todo a causa de los obstáculos que imponía al desarrollo humano, tal como se venía gestando desde hacía dos siglos. El universalismo de la *respublica christiana* debía fundarse en el respeto a la libertad, una ética de la frugalidad en servicio de la justicia social y un compromiso inquebrantable por la paz entre los pueblos, antes que en el *revivalismo* de la *furiosa* ambición de poder –por usar el término de Giordano Bruno- que arrastró a los antiguos a la conquista del mundo, además de al fratricidio. Aunque no queramos tomar conciencia de tal extremo, la gélida *paideia* del príncipe propuesta por Maquiavelo también se fundaba en modelos clásicos. Tanto Erasmo como Tomás Moro y Luis Vives no son tan ingenuos que no distingan en la armonía de las formas clásicas las diferencias entre la *areté*/*virtus* nobiliar, la ética estoica (Séneca, Plutarco, etc.) y la utopía popular. Sobre todo los dos primeros, hacen uso de la libertad cómica (*Querella pacis*, *Elogio de la locura*, *Utopia*), con el fin de criticar la fuerza y la violencia entronizadas en singular confusión por la *paideia* helenística y por la épica medieval. Pero los tres apelan a la ética de los evangelios –llamada *philosophia Christi*, para distinguirla de la escolástica- en el intento de una pedagogía contrafáctica para la educación de los príncipes. Por su parte, Carlos V, Enrique VIII, Francisco I, los papas contemporáneos, demuestran una apatía similar a la de Alejandro Magno ante la ética de Aristóteles, con la excepción del breve pontificado de Adriano VI y los esfuerzos de la generación de Paulo III (el católico Contarini, en *coloquium* con el protestante Melanchton) por detener el desastre subsiguiente.

Bruno invoca los heroicos furores para llenar el espacio de la jerarquía celestial con nuevas estrellas; Maquiavelo racionaliza los medios de la soberanía regia para un uso *eficacísimo* del poder terreno. Al final, las guerras de religión consagraron esas mismas virtudes –el furor de la venganza, la racionalización del poder- tal y como podríamos encontrarlas análogamente en la tradición bíblica. El orden social y político de la época no estaba maduro para que una ética del laico cristiano, inspirada por las bienaventuranzas

[390] Vid. especialmente la cuarta parte, dedicada al ideal griego de humanidad, de la obra póstuma de BURCKHARDT, *Historia de la cultura griega*, Madrid, Revista de Occidente, 1935 (1898-1902).

para la tranformación del orden terreno, tuviera alguna concreción, aunque fuera compartida por una red de humanistas a lo largo de Europa, incluso cuando el absolutismo ya había formulado su primera y muy relevante teoría de la secularización (Hobbes, Bossuet). Continúa actuando a través de Spinoza, Leibniz y aun después, si es que Lessing, Herder y Kant tuvieron una noción clara de *los* humanismos renacentistas. Sin embargo, esa ética encarnada y corporal, personal y social, tuvo un reflejo extraordinario en la *respublica literaria*: *Don Quijote* y el nuevo género del *Bildungsroman.* El medio de transmisión, antes que una ciencia erudita, fueron los evangelios.

Las ventajas que proporcionaron nuevas condiciones materiales al espíritu europeo: primero, la tecnología usada en la era de los "descubrimientos", tanto en la agricultura como en los transportes; segundo, la técnica militar, cada vez más destructiva; por último, desde mediados del s. XVIII, la revolución industrial, fueron subordinadas a la *hegemoné* de los gobernantes y la *metis* de los comerciantes (la sombra de Alejandro y de Odiseo, respectivamente) en dos grandes etapas. La primera, coincidiendo con el auge del absolutismo político, estuvo marcada por los imperios español y portugués [391]; la segunda es contemporánea de Burckhardt, con el intermedio de las revoluciones burguesas: el imperialismo de las demás potencias europeas, entre las cuales Inglaterra se lleva el gato al agua. Especialmente durante el segundo periodo, el paraguas ideológico de una "helenización" del mundo conocido parecía más funcional y dialéctico que los restos de la sacralidad medieval durante la primera fase expansiva.

Desde mediados del s. XIX hasta 1989, la ideología occidental del héroe[392]: las figuras del *Self-Made Man* (el capitalista) [393], el Trabajador, el Soldado [394], fueron

[391] Vid. IMMANUEL WALLERSTEIN, El moderno sistema mundial, I. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI; II. El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea, 1600-1750, Madrid, Siglo XXI, 1979.

[392] Vid. el estudio de UMBERTO ECO, *El superhombre de masas: Retórica e ideología en la novela popular*, Barcelona, Lumen, 1995, acerca de cómo se construyó la ideología del héroe que actúa de arriba (clase alta, varón, etc.) hacia abajo en la escala jerárquica en *Los misterios de París*. El escritor argentino MANUEL PUIG añade unas notas muy particulares sobre esa trampa ideológica durante el diálogo entre los protagonistas de *El beso de la mujer araña*: la novela del héroe nazi.

[393] Vid. un análisis de la figura por MIGUEL DE UNAMUNO en una novela corta, *Nada menos que todo un hombre*. Ha sido el tipo de personaje más común en la novela moderna, tanto para exaltarlo como para denigrarlo. Quiza los más representativos en el intento de comprender el concepto moderno del individuo y de su desarrollo sean los héroes de HENRY JAMES, en la fase ingenua del capitalismo norteamericano. Una versión española del mismo paradigma la encontramos en ARTURO BAREA, *La forja de un rebelde.*

[394] Cf. los extremos en la figuración: la interpretación desdramatizada, psicótica, que hace ERNST JÜNGER, *El trabajador: Dominio y figura*, Barcelona, Tusquets, 1990; *Tempestades de acero*, Barcelona, Tusquets,

asumidas por el imaginario tanto del bando liberal como del bando totalitario, como en su tiempo el culto olímpico era común a espartanos y atenienses. No es un argumento despreciable: todavía estamos inmersos en la era de la "segunda olimpíada". Aún más convincente resulta comprobar que la sucesión de movimientos estéticos en la crisis irresuelta del idealismo ha desplegado distintas valencias o isótopos de los mismos elementos. La continuidad en la discontinuidad resuelta muy visible a través de la historia de la narración, en la novela, en el cine y hasta en el ensayo. El superhombre de Nietzsche podría ser llevado a escena por cualquiera de esos tres personajes dramáticos: el *Self-Made Man*, el Trabajador, el Soldado, aun cuando muchas personas, ni obreros ni forzados, no encajaran en tal diseño. Por poner un ejemplo de apariencia impertinente, los jóvenes de un barrio obrero en Madrid o en Alicante nos denunciamos unos a otros con el apelativo de "Máqui(na)": es decir, ojo, que estás barriendo el suelo como una máquina.

El cambio provocado por las vanguardias de principios de siglo en los medios de la comunicación artística no ha afectado más que superficialmente a esas figuras idénticas a sí mismas desde los orígenes de la cultura occidental[395]. Incluso hoy, cuando el escenario de una guerra del Peloponeso entre la apoteosis revolucionaria de las masas y la exaltación liberal del individuo ha sido completamente superado por el proceso histórico, las mismas figuras siguen provocando una fascinación inquietante. Después del atentado contra las Torres Gemelas de Nueva York, el militarismo occidental pretendió hacerlas valer en la justificación de una nueva guerra contra los bárbaros, hasta descubrir finalmente que los supuestos bárbaros tienen los mismos ídolos.

El uso de las nuevas tecnologías de información y comunicación no ha dado lugar a una "multiplicación del hombre", como predicaba el futurista Marinetti, sino a una repetición de la identidad deshumanizada, si se quiere, en dimensiones descomunales. En todo caso, ahora se hacen más visibles los efectos de esas figuras obscenas del poder/dominación, el dinero, el patriarcado y la violencia, en la textura delicada de la vida: además de cargar sobre sus espaldas aquellos homicidios que no se explican por causas

---

1989; a diferencia de otras muchas, quizá la mayoría, donde se destaca la angustia provocada en quienes no encajan en el molde ideológico o entre los que padecen sus efectos colaterales.

[395] Vid. el panorama de la cultura occidental ofrecido por SALVADOR BATAGGLIA, *Mitografia del personaggio*, Milán, Rizzoli, 1968,

pasionales, desde el principio han amenazado la mera posibilidad de vida en el planeta y reducido progresivamente su diversidad. Son imágenes de una mismidad mortal.

Las identidades del *Self-Made Man*, el Trabajador y el Soldado son tan funcionales para los subsistemas económico y político, abandonados a sí mismos, que no necesitan un soporte humano. En correcta medida, lo están destruyendo. Podrían ser desempeñadas con mayor eficacia por máquinas cibernéticas, como nos han puesto sobreaviso las mejores obras de ciencia-ficción: el *Blade Runner*, un perseguidor de malas copias sobre aquellos tres paradigmas (los clones "replicantes"), es un humano pesaroso que guarda memoria de las víctimas y que se bloquea si las deja hablar. Intuitivamente, al menos, podemos lanzar esta hipótesis alternativa: *si las víctimas pudieran contar su historia* antes de ser aniquiladas, quizás el organismo humano vivo tuviera la oportunidad de reaccionar. Esa situación dramática, aunque sea agriamente humorística, nos permite deshacer el hechizo, para que podamos renunciar a la bipolaridad que nos enajena.

Estamos confrontando en sustancia, con un sentido fuerte, dos paradigmas de la identidad; en realidad son los puntos más alejados de una escala que categoriza lo sagrado en la comprensión del individuo. En un extremo, el individuo es sagrado porque cumple una función en el sistema y de tal modo llega a ser absorbido por una apariencia de eternidad sin historia. En el otro extremo, la persona *debe contar una historia de vida* como una exigencia metafísica para que se haga real la interhumanidad, sea bajo el dominio de un sistema o en una situación liberada de cualquier dominio, sea en este mundo o en cualquier mundo posible. Su vida es sagrada *para todos*, querámoslo o no. En el medio, ni justo ni injusto, de esos dos polos, hay un terreno para la indiferencia, la incomprensión y la insensibilidad, que se resiste a adoptar la forma sistémica: un individuo a quien su identidad y la de todos los demás le resulta indiferente. Quizá sea la figura ya analizada por Albert Camus: el colono *extranjero*. La subjetividad amoral y apática comparte con las tres figuras de la identidad sistémica su sinsentido, sin sentir. De hecho, no podemos llegar a ser funcionales sin pasar por esta fase intermedia.

Así pues, esta tesis significa una opción consciente por la sacralidad de las vidas narradas frente a las figuras sistémicas de la auto-biografía occidental. Pero no es fruto del voluntarismo, sino de un órgano o facultad humana a la que habíamos dedicado muy escasa atención: la escucha. Lógicamente, bajo el dominio del *Self-Made Man* (SMM), el Trabajador (T) y el Soldado (So), no hay en absoluto tiempo para escuchar al otro humano. Es funcional, eso sí, recibir información de un otro-yo que transmita el *feed-back* adecuado para que me autorregule reflexivamente con ayuda de su imagen-espejo. Hasta ahí llega la

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

profundidad de tal autorreflexión: a conseguir la identidad sagrada conmigo mismo, la cual, al fin y al cabo, será la misma de cualquier otro *SMM*, *T* o *So*, como en otras épocas otros modelos para el ajuste sistémico (Bellator, Curator, Laborator). Sobre esa apariencia hay mucha metafísica, mucha autorreflexión y mucha literatura: no es nuestro objeto. Basta reconocer que es un programa imposible. Nadie puede ser perfecto.

Comenzamos por una pista que nos ofrece Hegel, sin contradecirla por ahora. Según él, los héroes antiguos simbolizan la "autonomía de la libertad" y la individualidad en grado pleno, que no se pliega a la exigencia del Estado legalmente ordenado, ni aun a la ley moral: "más bien, los guía solamente la justicia de una necesidad interior, que se individualiza vivamente en caracteres especiales, en casualidades y circunstancias exteriores y sólo en esta forma se hace real. En esto se distingue el castigo de la venganza". El tiempo de los héroes no es ideal; pero ellos tampoco: "en general, el ideal no excluye el mal, las guerras, las batallas, la venganza, que con frecuencia constituyen el contenido y el suelo del tiempo heroico, mítico. Ese contenido aparece en forma tanto más dura y salvaje, cuanto más distan estos tiempos de una formación legal y moral" [396]. Puede que el ideal heroico no sea más que la configuración tópica de esas (tres) figuras que no se dejan erosionar por la Historia, mientras no deshagamos por medio de la crítica el diamante del poder/dominación, el dinero, el patriarcado y la violencia que las hacía inexpugnables:

> a la manera como el estado ideal del mundo corresponde preferentemente a determinadas épocas, así también el arte elige para sus figuras un determinado estamento preferido, el de los *príncipes*. Y esto, no por aristocracia y amor a lo distinguido, sino en aras de la perfecta libertad de la voluntad y de la producción que se encuentra realizada en la representación de lo principesco. Así, por ejemplo, en la tragedia antigua encontramos el coro como el suelo general, carente de individualidad, en el que radican las maneras de pensar, representar y sentir y que ha de servir como trasfondo de la acción. Desde este suelo se alzan los caracteres individuales de las personas en su acción, los cuales pertenecen a los dominadores del pueblo, a las familias reales [monárquicas] [397].

Habremos, pues, de interesarnos por el suelo nutricio, no como un sujeto colectivo –clase, coro-, sino como una Historia de las historias de vida. De otra manera es imposible, ni siquiera en el plano de la conciencia, que se realice el amor, tal como lo definía Hegel:

---

[396] HEGEL, "La autonomía individual: el tiempo de los héroes" en id. *Lecciones de Estética*, I, Barcelona, Península, 1989, 2 vols., 164-165, 170.
[397] ibid., 170-171.

"el retorno reconciliado desde su otro hasta sí mismo" [398]. Sólo por amor es posible aprender lo que otra persona es, más allá de mi propia imagen. Es más, sólo por amor descubrimos *que hay realidad al otro lado* del espejo, fuera de mi control: una realidad dotada de rostro y entrañas, que no es un producto de la especulación, sino que me interpela [399].

9. Biografía y autobiografía en la antigüedad

a. Formas de la biografía griega y romana

Los evangelios se sitúan en el cruce de casi todos los caminos en el proceso. Ya hemos aludido a su ubicación formal entre la poesía y la historia clásicas, del lado de esta última. Luego hablaremos de su lugar entre los géneros escritos, los de raíz académica (la oratoria, la literatura sapiencial) y las formas de la cultura oral (la memoria), aunque su valor específico podemos reconocerlo en el marco ritual de una asamblea.

Tenemos que tratar ahora sobre su parentesco con la biografía antigua, al que estudiosos como David Aune o Burridge le han dado una importancia entomológica, como si se tratara de ejemplares todavía sin clasificar entre especies ya conocidas [400]. Es muy probable que la tenga, como podemos comprobar desde el primer vistazo a las narraciones compuestas por Mateo y Lucas. El esfuerzo de ambos autores porque la vida de Jesús

[398] HEGEL, "El círculo religioso del amor romántico", en ibid, II, 113.

[399] Así pues, la ética del infinito que se revela en el rostro humano, como dice EMMANUEL LÉVINAS, *Ética e infinito*, Madrid, Visor, 1991 (1982), con una exigencia que me extraña, me descentra y hace salir de la cárcel subjetiva, sería infinitamente irrealizable si no fuera por el amor que me habita desde la primera intuición o desde la primera visión. El amor es la condición indispensable de la comunicación interpersonal, porque empieza a convertirme desde el principio en lo que yo no era, con el otro. Ahí es donde reside la inspiración, desde mi pobre punto de vista.

[400] Vid. CHARLES H. TALBERT, *What is a Gospel? The Genre of the Canonical Gospels*, Filadelfia, Fortress, 1977; "Biographies of Philosophers and Rulers as Instruments of Religious Propaganda in Mediterranean Antiquity", WOLFGANF HAASE (ed.), *Religion* (*Heidentum: Römische Religion. Allgemeines*), ANRW, II, 16.2, Berlin, Walter de Gruyter, 1978, 1619-1651; PHILIP H. SCHULER, *A Genre for the Gospels: The Biographical Character of Matthew*, Filadelfia, Fortress, 1982; DAVID E. AUNE, "Greco-Roman Biography", en id. (ed.) *Greco-Roman Literature and the New Testament*, Atlanta, Scholars Press, 1988, 107-126. La argumentación más completa, después de una revisión histórica y teórica sobre el género atribuido a los evangelios, corresponde a R. A. BURRIDGE, *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*, Cambridge, Cambridge U. P., 1992, 2004. En su segunda edición incorpora un cap. (11) para responder a las críticas realizadas a su hipótesis.

satisfaga las convenciones de la biografía retórica y, en sentido más amplio, un modelo prefigurado de *ethos* (superioridad, lenguaje elevado, autodominio), incluso un origen mitológico[401], resulta más fácil de reconocer, al menos, que en el relato de Marcos. Es conveniente señalarlo, al mismo tiempo que hacemos notar la iniciativa del redactor, en un sentido o en otro. El evangelio de Juan es una creación con características propias: tiene más de diálogo filosófico-teológico que de biografía.

Aunque hay otros puntos de referencia en la investigación actual [402], el estudio que ha señalado las categorías en uso por muchos investigadores son las lecciones de Arnaldo Momigliano sobre la biografía griega [403]. Momigliano diferencia con claridad la historiografía de la biografía, en razón de los orígenes y desarrollo de la primera, por cuanto la actividad de los historiadores pretende dar cuenta de los cambios sociales, aunque sea en un sentido predeterminado: guerras y revoluciones violentas. También hay que investigar las raíces diversas que dieron lugar a la segunda: la base retórica del *enkomion*, desde Isócrates[404]; la publicación de colecciones de cartas; el anecdotario, la

---

[401] Comparable al nacimiento de Ciro y de Augusto, según Heródoto y Suetonio, respectivamente. La cuestión está en compararlo, de hecho, para advertir las diferencias, en vez de negar las aparentes semejanzas que cualquier lector percibe.

[402] P.ej., B. MCGING, JUDITH MOSSMAN (eds.), *The Limits of Ancient Biography*, Swansea, Classical Press of Wales, 2006, trazan un mapa de géneros necesario para orientarse en la literatura clásica, entre biografías exentas y biografías insertas en la historiografía; también entre relatos de viajes, biografía e historia, vid. J. MOSSMAN, "Travel Writing, History and Biography", ibid., 281-303. Desde la introducción, queda definido lo que sería el prototipo del género: "an account of the life of a man from birth to death is what I call biography", ibid., xi, tomado de MOMIGLIANO. Sin embargo, los límites en una obra concreta pueden ser más difusos o servir para que distingamos su articulación en partes, como es el caso de los *Hechos de los apóstoles* (primera parte, la historia de la comunidad de Jerusalén; segunda parte, viajes de Pedro; tercera parte, biografía y viajes de Pablo). Cf. JUSTIN TAYLOR, "The Acts of the Apostles as Biography", en MICHAEL ERLER, STEFAN SCHORN (eds.), *Die griechische Biographie in hellenistischer Zeit*, Actas del Congreso Internacional en Würzburg (26-29 jul. 2006), Berlin, Walter de Gruyter, 2007, 77-88.

[403] Vid. ARNALDO MOMIGLIANO, *The Development of Greek Biography*, Cambridge, Harvard UP, 1993^2 (1971).

[404] MOMIGLIANO considera separadamente el *enkomion*, a cargo de la retórica, respecto de la biografía helenística sobre filósofos y monarcas, a cargo de la filosofía, ibid. 100-102. Sin embargo, sería necesario subrayar las formas retóricas comunes que están en la base de ambos, vid. DUANE REED STUART, *Epochs of Greek and Roman Biography*, Nueva York, Biblio and Tanen, 1928, esp. cap. 3, "The Prose Encomium of Historical Personages", 60-90. "Deads and excellences are the basic ingredients, of course, of a ellour surviving specimens of Greek prose encomium of historical personages. How noble the man was, how glorious his exploits are the warp and the woorf of composition […] Taken by and large, the ancient biographer was addicted to formal patterns of presentation. Hence it is, as Leo [*Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form*, Teubner, Leipzig, 1901] has shown, that the extant lives of Greek men of letters, the *Lives* of Nepos, and the biographies of emperors and literary men written by Suetonius are so susceptible to diagrammatical analysis. Even Plutarch's *Lives*, the high-water mark of ancient biographical aptitude, are made over calculated frameworks, however casually the narrative seems to flow. So the fourth-century encomiast, dealing with a form that in its main outlines had been fashioned by poetry before it was codifies by rhetoric, was bound to follow certaine grooves", 63-64.

doxografía, el recuerdo *diadoquista* (cf. *diadoké*, "sucesión" en una serie: la escuela) de las máximas heredadas, y hasta el chismorreo sobre personajes famosos, aunque Momigliano subraya que era necesario pasar "el puente" desde la mera anécdota al *bios*[405]. También hay rastros helenísticos de lo que sería una biografía histórica, construida a partir de la investigación sobre testimonios directos (*autopsy*), como la obra de Neantes de Cízico, *De los varones famosos* (ἐνδόξων ἀνδρῶν) [406].

Queda en un segundo plano la distinción entre biografía y autobiografía. En cuanto a la construcción, tanto la literatura epistolar cuanto algunos géneros menores, o subgéneros, como la presentación de sí mismo en un relato histórico (Pablo de Tarso ante sus jueces) y en una ficción (Odiseo ante la corte de los feacios [407]), son más allegables a la autobiografía. Sobre todo en el periodo romano, la autobiografía y la biografía de personajes famosos (políticos, filósofos, literatos) coinciden en hacer uso del *encomio* o del *vituperio*, como ya ocurría con Isócrates en sus comienzos.

Pero la pragmática del discurso es distinta. Los protagonistas de las biografías son elogiados o denigrados como los dioses olímpicos, una vez que ya han alcanzado la fama, por autores que, de hecho, comienzan por reconocerla, y por una audiencia que hace simétricamente lo mismo. Parafraseando a Philippe Lejeune, ese "pacto biográfico" tiene un carácter ritual: los personajes biografiados son paradigmas o "institutos" de valores sagrados.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

b. El pacto de no me olvides

Por el contrario, la autobiografía sirve para sacar a la luz pública una historia que, de otro modo, habría pasado inadvertida: las vidas narradas de quienes no se han insertado en las esferas sociales donde se construye la fama, como los viajeros (comerciantes, navegantes, peregrinos) o personajes de menor eco (poetas, filósofos). Además, otras

[405] ibid., 71.
[406] Vid. STEFAN SCHORN, „"Peripatetische Biographie" - "Historische Biographie": Neanthes von Kyzikos (FgrHist 84) als Biograph", en M. ERLER, S. SCHORN (eds.), *Die griechische Biographie in hellenistischer Zeit*, 115-156.
[407] Vid. BERNHARD ZIMMERMANN, „Anfänge der Autobiographie in der griechischen Literatur", en M. ERLER, S. SCHORN (eds.), *Die griechische Biographie in hellenistischer Zeit*, 3-9. Ambos tipos de autopresentación inserta, sea en el discurso histórico, sea en el ficticio, están en la base de lo que llegará a ser el género de las *Confesiones*, gracias a AGUSTÍN DE HIPONA, quien añade un énfasis clarísimo en la veracidad, que desborda los límites del decoro clásico.

autobiografías más convencionales sirven para que la persona se defienda de la mala fama que le haya tocado cargar: la *apologia pro vita sua* [408], en un contexto jurídico o polémico. Quizá sea a este subgénero al que le corresponda en mayor medida la definición pragmática de Lejeune sobre *le pacte autobiographique*, desde las Confesiones:

> […] l'autobiographie ne se définissait pas seulement par une forme (récit) et un contenu (vie), récit et contenu que la fiction pouvait imiter, mais par un acte, qui l'en différenciait radicalement : l'engagement qu'une personne réelle prenait de parler sur soi dans un esprit de vérité – ce que j'ai appelé le « pacte autobiographique ». Entre cela, et le contrat de fiction, il existe certes une série de positions intermédiaires, mais elles ne se définissent que par rapport à ces deux pôles. C'est donc du côté de la pragmatique, du côté des actes de langage, que j'ai situé le trait dominant du genre. Une autobiographie, ce n'est pas un texte où quelqu'un dit la vérité sur soi, mais un texte où quelqu'un de réel dit qu'il la dit. Et cet engagement produit des effets particuliers sur la réception. On ne lit pas un texte de la même manière selon qu'on croit que c'est une autobiographie ou une fiction. Le pacte autobiographique a des effets excitants (curiosité, crédulité, engagement direct) mais aussi des effets effrayants [409]

Su finalidad no es confirmar ante la ciudad el mérito de uno de sus ciudadanos (varones, famosos, poderosos; militares, filósofos, rétores o evergetas que costean/costeaban los rituales cívicos), sino al contrario, ganarse un puesto en el espacio público. Podría ser el caso del evangelio joánico, por cuanto está fundado sobre el testimonio del *discípulo amado*, de quien sólo sabemos con certeza que tenía una íntima relación con el Maestro: ¿Juan u otro? ¿mujer o varón? Sea como fuere, ese discípulo a quien Jesús confía sus secretos, probablemente el más joven, no era el más poderoso ni el de mayor impacto público después de la resurrección. Su anonimato le hace próximo de las mujeres sin nombre en los sinópticos o de una muchedumbre de seguidores/as que participan de una identidad *diádica* (con términos de Malina) en las comunidades.

Se me dirá que no hay nada más contrario a la forma de los evangelios que el supuesto de que fueran autobiográficos. Pues bien, fijémonos con atención en cada una de las situaciones donde *Jesús aparece acompañado de otras personas*. No contamos únicamente los Doce, ni la muchedumbre personalizada y los opositores impersonales,

---

[408] Tomamos la etiqueta de la autobiografía escrita por el pensador y teólogo convertido al catolicismo, JOHN HENRY NEWMAN, y del poeta S. T. COLERIDGE.

[409] PHILIPPE LEJEUNE, "De l'autobiographie au journal, de l'Université à l'association: itinéraires d'une recherche", Conferencia en la Univ. Ain Chams (Le Caire), 28-3-2005, disponible en http://www.autopacte.org/Itin%E9raires_d%27une_recherche.html

sino, una a uno, más de cuarenta *alterprotagonistas*, que demuestran ser vivamente afectados por su interacción con Jesús[410]. ¿Cómo lo mostraron? Por medio de relatos *autobiográficos* (en Mc 5 hay tres sucesivos) o, por mejor decirlo, los *memorabilia* donde ellos mismos significan la relación interpersonal con Jesús[411]. Las tradiciones orales, suficientemente investigadas por una miriada de exegetas e historiadores, a quienes nos referiremos más adelante, están asociadas a sus primeros portadores en el origen como testigos de un acontecimiento, aunque fueran posteriormente elaboradas en sus comunidades.

Así pues, la autobiografía antigua incluye una diversidad de géneros contextuales, en razón del autor y de sus intereses, políticos y/o privados [412]. Ni Julio César ni Cicerón la practicaron en su forma directa, sino que prefirieron presentar sus glorias a través del

---

[410] Vid. Tercera parte, "Continua emergencia".

[411] Acerca de la peculiar forma que tienen los *apomnemoneumata* en la obra de JENOFONTE y en la vida cotidiana, vid. supra: "Géneros contextuales" e infra, Segunda parte: "Memorias, memorial: apomnemoneumata, anámnesis"; y "La exégesis de Pablo sobre las tradiciones orales de Jesús".

[412] "Historical records or achievements, imaginary forensic adresses or rhetoric declamations, systematic or epigrammatic description of carácter, lyrical poetry, prayer, soliloquy, confessions, letters, literary portraiture, family chronicle and court memoirs, narrative wether purely factual or with a purpose, explanatory or fictional, novel and biography in their various styles, epic and even drama: all these forms have been made use of by autobiographers; and if they were persons of originality they modified the existing types of literary composition or even invented new forms of their own" GEORG MISCH, *A History of Autobiography in Antiquity*, I, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1950, 4. Sirve para contrastar las referencias de todo lo que sigue.

La autobiografía guarda muchas semejanzas con la novela antigua, en paralelo a la cual se desarrolla mientras intercambian temas y motivos: en el *Asno de Oro* es usado por primera vez el *artificio autobiográfico* para prestar verosimilitud a la ficción. En otras ocasiones, el discurso autobiográfico tenía lugar ante los tribunales, para que el acusado diera razón de su vida hasta el presente; entre otros muchos, destaca la obra prototípica de Demóstenes, *Sobre la corona*, quien se dirige no sólo a la asamblea sino a todos los atenienses pasados y futuros. Antes que él, Isócrates, contemporáneo de Platón, decidió aplicar las reglas compositivas de la biografía laudatoria (gr. *enkomion*), en la que era experto, a su propia persona en la *Antidosis*, para defender el modelo de formación retórica frente a la academia filosófica. De acuerdo con tal plan, finge responder a una acusación por los mismos cargos que se atribuyeron a Sócrates: corromper a la juventud. Todavía dentro de la tradición clásica, las *Confesiones* de Agustín significan la obra estética de mayor valor –con todos los recursos de la retórica- que podía lograr una forma autobiográfica nueva, la cual había sido propiciada por la extensión del cristianismo. Conviene recordar que las confesiones hechas por solicitantes de entrada o reingreso en las asambleas cristianas no adoptaron el marco privado de relación entre un sacerdote y un confesor hasta la alta edad media. Su audiencia potencial, al menos, era toda la asamblea y aun toda la Iglesia.

La literatura autobiográfica durante la "edad media latina" siguió alimentándose de ambas fuentes, la oratoria culminada por la *Antidosis* de Isócrates y el diálogo espiritual de las *Confesiones*, aunque también dio lugar a versiones paródicas del género confesional, como la de Eneas Silvio Piccolimini. El humanismo renacentista subvierte las reglas y hace parodia del lenguaje retórico, común a Isócrates y a Agustín –salvando sus diferencias-, por medio del *Lazarillo de Tormes*: un ser humano *teóricamente* libre, nacido en los márgenes externos de la España imperial, quien sólo puede hacerse cargo de su vida como un constante buscador de provecho que se esclaviza no a uno, sino a muchos amos.

artificio: la tercera persona del narrador histórico o una intimidad beligerante, chismosa, en la literatura epistolar.

El recuento de la propia vida con Jesús es protagonizado por personajes intermedios en la escala social [413], aunque tuvieran cierta repercusión pública dentro de sus respectivas profesiones (Leví, el archisinagogo, un letrado, José de Arimatea), por lo que se hacen más allegables al género moderno, desde san Agustín: la defensa de su vida y de su dignidad, la recuperación de una identidad disgregada. A partir del Renacimiento, ya sea en forma de parodia contra las vanidades del imperio, ya sea en diversas formas de testimonio, las autobiografías han servido para reivindicar la persona ocultada por los prejuicios vigentes en la representación del sujeto [414]. Durante el cambio de milenio, la progresiva apertura del

[413] El primero de ellos, ION DE QUÍOS, de cuyo recuento de viajes y relaciones (con Pericles, Sófocles, Cimón) nos han quedado fragmentos. Otros libros de viajes a los que aludiremos más adelante podrian incluirse en esta categoría, hasta el famoso viaje de la peregrina EGERIA, ca. s. IV d.C. También contamos con el género de los "auto-epitafios" que cultivaron los poetas helenísticos, p.ej. MELEAGRO DE GADARA, una de las ciudades de la Decápolis en Transjordania, vid. IRMGARD MÄNNLEIN-ROBERT, "Hellenistische Selbstepitaphien: Zwischen Autobiographie und Poetik", en M. ERLER, S. SCHORN (eds.), *Die griechische Biographie in hellenistischer Zeit*, 363-383. Nos sirve –valga la broma- para situar en un contexto cultural extraño al personaje del enajenado, habitante de las tumbas, en el relato de Marcos (Mc 5, 1): un posible lector de epitafios.

La *Vita* de FLAVIO JOSEFO es el último de sus escritos: una defensa vientre arriba contra quienes le acusan de haber traicionado a su pueblo o al César. Tenía difícil convencer a ambos. Cf. JEROME H. NEYREY, "Josephus' *Vita* and the Encomium: A Native Model of Personality", *JSJ*, 25 (1994), 177-206, quien defiende que la obra sea adscrita al género del *encomio*, es decir –aunque el autor no parezca verlo claro-, a la biografía convencional de base retórica. En eso no se diferenciaría de las autobiografías helenísticas y romano-republicanas. Parece que coinciden en la situación de personajes públicos que han fracasado total o parcialmente durante su conquista de la fama, por lo que deciden no esperar a que otros hagan su elogio: se encargan ellos mismos.

Por último, deberíamos destacar la figura de PABLO DE TARSO en esta serie, quien hace uso del género epistolar con los mismos o parecidos enfoques que CICERÓN o PLINIO EL JOVEN: la condena sin juicio de los enemigos, el pretexto para el autoelogio, etc., que podríamos reconocer en centenares de literatos posteriores. Pero las ventanas a la propia vida tienen una dimensión autocrítica que conecta –es una obviedad- al autor con el género de las *Confesiones.*

[414] Vid. varias historias de la autobiografía, a través de sus clásicos: la primera, desde una perspectiva idealista, KARL WEINTRAUB, *La formación de la individualidad* (*The Value of the Individual*), Madrid, Megazul-Endymion, 1993 (1978), quien da algunos apuntes sobre (auto)biografía clásica para comenzar con las *Confesiones* de AGUSTÍN (yo propio) y terminar por *Vida y poesía* de GOETHE (yo *y* mundo), pasando por PEDRO ABELARDO, PETRARCA, B. CELLINI, GIROLAMO CARDANO, MONTAIGNE, SEUSE – SANTA TERESA – MDME. GUYON (búsqueda interior de los místicos), BUNYAN – BAXTER – FRANKLIN (personalidad puritana), VICO – GIBBON (historicismo sobre el desarrollo personal), ROUSSEAU (yo vs. mundo). La segunda, aunque no en relevancia dentro de la literatura comparada, sería la perspectiva formal y pragmática de PHILIPPE LEJEUNE, *El pacto autobiográfico y otros estudios*, Madrid, Megazul-Endymion, 1994 (1975 et al.). Su preocupación durante una etapa de su investigación por las vidas narradas en los entornos mediáticos (*Je est un autre*), en la historia oral (*Moi aussi*, 1986) o en los diarios (*Cher cahier*; *Cher écran*, 2000; *Un journal à soi*, 2003) nos sirve de estímulo para plantear un cambio de paradigma.

espacio público (literatura, mass-media, internet) ha conducido a una explosión de la memoria [415]. Y no deja de crecer [416].

Al hilo de los cambios sociales en la modernidad, ha cobrado relevancia especial la autobiografía femenina, en la medida que las mujeres siguen siendo agredidas y empujadas a la desagregación para que el poder se concentre en las manos –y las historias- de los varones [417]. La autobiografía les ha permitido recuperar el control del discurso que todavía

---

[415] Vid. varios números de la revista *a/b: Autobiography Studies*: WILLIAM L. ANDREWS (ed.), *Afro-American Autobiography*, *a/b*, 2, 3 (ot. 1986); JAMES ROBERT PAYNE (ed.), *Multicultural American Autobiography*, *a/b*, 3, 2 (ver. 1987); RICHAD D. WOODS (ed.), *Mexican Autobiography*, *a/b*, 3, 4 (ver. 1988); HERTHA D. WONG (ed.), *Native-American Identities and Autobiography*, *a/b*, 7, 2 (ot. 1992); TIMOTHY DOW ADAMS, BARRY N. OLSHEN (eds.), *Terms of Identity: Essays on the Theoretical Terminology of Lifewriting*, *a/b*, 10, 1 (prim. 1995).

[416] En contra de los supuestos de una "historia de la individualidad", occidente no tiene el monopolio sobre las formas autobiográficas. Vid. la introducción de LEIGH GILMORE, *The Limits of Autobiography: Trauma and Testimony*, Itaca, Cornell UP, 2001, 1-2. "Contemporary writers find themselves working among a variety os autobiographical models. Autobiographical writing has a richly experimenteal past. Not only do autobiography's canonical heavyweights such as Augustine and Rousseau appear now less as dictators of form than as instigators of diverse practices, historically more proximate precursors speak to the range of forms within which self-representations emerges. Modernists such as Gertrude Stein with her audacious *Autobiography of Alice B. Toklas* and *Everybody's Autobiography* shadow such recent efforts as Vladimir Nabokov's *Speak, Memory*, Mary McCarthy's *Memories of a Catholic Girlhood*, Frank Conroy's *Stop-Time*, Lillian Hellman's *Pentimento: A Book of Portraits* and *An Unfinished Woman*, and Maxine Hong Kingston's *Woman Warrior*. In their interest in and ability to combine fiction and non-fiction, one also recalls Charlotte Brontë, who subtitled *Jane Eyre* an "autobiography", and Henry Adams, whose *Education of Henry Adams* demonstrates considerable ambivalence toward the autobiographical "L". Even the close historical companions reveal the dispersed locations from which this movement builds: from the self-conscious and artful shaping of *testimonios* by Rigoberta Menchú and Domitila Barrios de Chungara to the literary experiments of Michelle Cliff, Assia Djebar, and Clarice Lispector. In acknowledging this multiplicity, my study contributes to the ongoing historization of the autobiographical motif in wich a self-representational "I" emerges in a range of genres […]

The cultural work preformed in the name of autobiography profoundly concerns representations of citizenship and the nation. Autobiography's investment in the representative person allies it to the project of lending substance to the national fantasy of belonging […] The contemporary self-representational texts […] articulate the relationship between representativeness and a range of more local notions and experiences of the personal, in terms both of what it means to aspire to and achieve personhood and of explorin the interpretation of the private and the public […They] are skeptical of dominant constructions of the individual and the nation [… and] concerned with the interpenetration of the private and the public, and how its impact is registered in personal, aesthetic, and legal terms" ibid., 10-13.

De acuerdo con GILMORE, los "límites de la autobiografía", especialmente en lo que el género tiene de testimonio, se encuentran en las heridas abiertas por el trauma. Es imposible solicitar al género una representación objetiva o una verdad literal, a diferencia de las confesiones. Es significativo que el evangelio de Marcos –al igual que la literatura testimonial o el cine documental- recurra a una forma lo más distante posible del artificio autobiográfico para representar la Pasión (vid. infra, Tercera parte); pero también lo es que la recuperación del recuerdo sea parte fundamental de la terapia para sanar el síndrome postraumático.

[417] Vid. ESTELLE C. JELINEK (ed.), *Women's Autobiography*, Bloomington, Indiana U.P., 1980; *The Tradition of Women's Autobiography: From Antiquity to the Present*, Boston, Twayne, 1986; BIRUTÉ CIPLIJAUSKAITE, "La novela femenina como autobiografía", *AIH*. Actas VIII (1983), 397-405; *La novela femenina contemporánea* (*1970-1985*): *Hacia una tipología de la narración en primera persona*, Barcelona, Anthropos, 1988; SIDONIE SMITH, *A Poetics of Women's Autobiography: Marginality in the Fictions of Self-Representation*, Bloomington, Indiana U.P., 1987; SUSAN GROAG BELL, MARILYN YALOM (eds.), *Revealing*

conservaban las biografías o las novelas biográficas de autoría masculina y protagonismo femenino [418].

La crítica feminista ha permitido desvelar los símbolos del patriarcado en la construcción de los evangelios escritos por varones, así como revelar las huellas del discurso femenino en las tradiciones que los integran: el testimonio de las mujeres compañeras en el ciclo de la Resurrección; otras mujeres que salen al encuentro de Jesús y lo desplazan hacia una realidad nueva. Ni aun siquiera habíamos advertido que esa relación liberadora era uno de los motivos principales en el relato de Marcos para que el Mesías *de ellas* fuera condenado por el celo de algunos varones y, concretamente, por Judas (Mc 14, 9-10). Justo después del conflicto vivido durante la unción de Jesús por una mujer, "[entonces Καὶ] Judas Iscariote, uno que era de los Doce, salió hacia los archisacerdotes (ἀπῆλθεν πρὸς τοὺς ἀρχιερεῖς) para entregárselo".

c. La antigua historia del sujeto biográfico

Aparentemente lejos del mundo social de los evangelios –aunque también participan en él- quedarían el *enkomion*, las "memorias" y las autobiografías epistolares, en primera persona (Platón, Cicerón, Plinio el joven, incluso Pablo de Tarso), además de los retratos contenidos en la historiografía grecorromana. Todos se habían centrado en personajes pertenecientes a las clases privilegiadas, que hablaban el sermo *sublimis* o *nobilis* de los oradores y eran asimilados a los dioses, como figuras terrenas de su poder/dominación, su

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Lives: Autobiography, Biography and Gender, Nueva York, State University of New York, 1990; LEIGH GILMORE, *Autobiographics: A Feminist Theory of Women's Self Representation*, Ithaca, Cornell U.P., 1994. En la antigüedad también encontramos ejemplos, aunque escasos, de (auto)biografía con personajes femeninos: el relato ya dicho de la virgen Egeria; narraciones entre la fantasía y la búsqueda de encuentro espiritual, como las que aparecen en las hagiografías de monjas habitantes del *éremos* en Tebas, Siria o Palestina, Mª SIRA CARRASQUER PEDRÓS, ARACELI DE LA RED VEGA (eds.), *Matrología*: *Madres del desierto. Antropología, prehistoria, historia*, Burgos, Monte Carmelo, 2000.

[418] Vid. la reivindicación de la historia y las formas de vida de las mujeres, además de la crítica a la construcción social de los paradigmas femeninos, BIRUTÉ CIPLIJAUSKAITÉ, *La novela femenina contemporánea* (1970-1985): *Hacia una tipología de la narración en primera persona*, Barcelona, Anthropos, 1994; NANCY ARMSTRONG, *Deseo y ficción doméstica: Una historia política de la novela*, Madrid, Cátedra, 1991 (1987). También infra, sobre la novela de formación con protagonista femenino, Primera parte: "Los géneros que narran el aprendizaje".

patronazgo económico-político, su posición jerárquica patriarcal y su violencia arbitrariamente desatada [419].

En el amplio mundo helenístico, desde el Mediterráneo al Índico, al cual vino a asimilarse el imperio romano, un judío como Flavio Josefo, parcialmente helenizado, se presentaba a sí mismo como un aspirante a la supremacía. Pero ha reconocido, finalmente, la divinidad de sus amos, lo mismo que hizo Herodes antes que él. El derecho de guerra (exJosefo, el derrotado) y la relación clientelar (neo-Flavio, el ahijado) le exigen adorar a los vencedores en una especie de ordalía.

El sujeto biográfico podía ser individual, como Ciro, Alejandro Magno, Julio César, Tito; o también colectivo: los varones griegos, la democracia ática y los "iguales" de Esparta, la República romana y Cartago, la estirpe de los doce Césares. Los personajes biografiados son en su mayoría políticos, pero también filósofos, poetas y santos; de estos tres últimos grupos toma Burridge la mitad de los diez ejemplos analizados para extraer las convenciones más allegables a los evangelios: Sátiro, *Eurípides*; Filón, *Moisés*; Cornelio Nepote, *Ático*; Plutarco, *Catón el menor*; Filóstrato, *Apolonio de Tiana*.

En cualquier caso, conviene subrayar que la gran mayoría de las biografías antiguas están dedicadas a héroes que producen admiración sobre el trasfondo de una axiología aristocrática. En ellos pueden aparecer notas de generosidad/evergetismo, fidelidad a los pactos, honradez con los enemigos, pero son señas ideológicas que facilitan el reconocimiento de su poder/dominación; o, por el contrario, vicios y debilidades que lo hacen ineficaz, como en los casos de Marco Antonio y los descendientes de la dinastía Julio-Claudia, tal como los describen, p. ej., Flavio Josefo y Suetonio. La cultura de las élites en la antigüedad clásica tiene una teología política en común.

Dentro de la visión unificada del mundo que se fragua con el imperialismo helenístico, las vidas de filósofos que desafían el orden establecido, cínicos o estoicos (cf. los libros respectivos de Diógenes Laercio), también eran funcionales. No son interpretados como proponentes de un mundo alternativo en el espacio público, ni utopías ni programas sociales, sino que representan un temperamento y un ethos *desgraciado*, como se hace patente a través de los retratos biográficos: máscaras tragicómicas. La plebe

[419] No estamos hablando solamente de la figura disputada y restringida del *theios aner*, sino del *ethos* romano-helenístico que situaba en el eje del espacio público a quienes demostraban aptitudes para el dominio, especialmente en la práctica militar, pero también ante una asamblea multitudinaria.

urbana los percibe, si nos fiamos de su reflejo en la "comedia nueva", al menos durante la época helenística, como la sombra envidiosa del héroe mitológico, semidivino, dominador; la imagen del fracaso inerme bajo el príncipe jovial, apolíneo o dionisiaco, que se ha apoderado hasta del destino.

En el ámbito del imperio romano, la tensión entre las instituciones romanas conduce a una exaltación enajenada de los valores aristocráticos, sin lugar siquiera para la piedad con el vencido, la cual se refleja con trazos bruscos en la *Vida de los doce Césares*: tenían el poder de los dioses sin serlo. Tal es la impresión que causa la obra: arbitrarios, crueles, forjadores del poder de Roma entre rivalidades olímpicas. Durante un largo periodo de crisis que es significado por la presión externa de los pueblos bárbaros y por la extensión e irreductibilidad interna de los judíos, primero, y de los cristianos, después, al orden de la religión política, el centro del sistema necesita rebuscar entre sus atributos tradicionales una vestimenta más decente para la legitimación.

El desafío que plantea la vida de Apolonio de Tiana –escrita en el s. III por Filóstrato, aunque fuera casi contemporáneo de Jesús- al orden del *mal imperio* es significativo. Puede que no fuera un derivado de los evangelios, como hizo sospechar Eusebio de Cesarea, en polémica con Hierocles y, en general, con el neoplatonismo. Parece que surge de las raíces helénicas, como el emperador Adriano o la nueva sofística. Se inscribe en el cruce de tradiciones distintas (platonismo medio y neoplatonismo, neopitagorismo, hermetismo, gnosis) a las anteriormente vigentes: una religiosidad sincrética sobre la que ilustran Lucano o Apuleyo, junto con un aumento de los cultos mistéricos[420]. Eran ritos de la diversidad que podían encajar en el marco de la cohesión impuesta por el culto al emperador, en una sociedad cada vez más estratificada y más desigual [421].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[420] Vid. próximos caps. en la Primera parte: "Ritos de la cohesión y de la diversidad"; Segunda parte: "Ascetismo imperial y milenarismo".

[421] Vid. GRAHAM ANDERSON, *Sage, Saint and Sophist: Holy Men and their Associates in the Early Roman Empire*, Londres, Routledge, 1994. La categoría del "hombre divino" (*theos aner*), posiblemente adoptada por grupos cristianos de la cultura clásica, según la propuesta de BULTMANN y la historia comparatista de las religiones, reformulada más tarde por MORTON SMITH, es tan ubicua que sólo puede servirnos, como sugiere ROBIN LANE FOX, para que la crítica contra la religión pagana sea menos acerba. Un grupo de historiadores la ha aplicado de manera específica al estudio de las hagiografías, a partir del s. IV, lo que parece más verosímil, como veremos en próximos apartados.

LANE FOX se ha constituido en defensor de la cultura clásica frente a la apologética cristiana (de los ss. II al IV), comenzando por su obra *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine* (subt. de la primera ed.: *Religion and the Religious Life from the*

El modelo de la *paideia* que procedía de la Grecia clásica, inscrito desde su origen bajo la dominancia del patriarcado [422], fue reelaborado funcionalmente al servicio de los sucesivos imperios [423], aunque pretendamos idealizarlo para quedarnos con la figura de Sócrates. Desde la época de Adriano y Marco Aurelio, los defensores de la religión imperial intentaban construir un modelo de "culto racional" al emperador, protector de la filosofía y de una "fe filosófica" cuyos rasgos se retrotraen al más puro helenismo.

Lo más común entre los cultivadores de la "segunda sofística" era pretender el poder y la fama a través del *cursus honorum*: implantarse en la estructura de la polis o del imperio, tal como reza el título de *hombres* o *filósofos famosos* (*endoxoi*) [424], de la mano con la tradicional *areté* de los héroes [425]. Los sofistas hacen alegorías y correcciones sobre

---

Second to the Fourth Century A.D., When the Gods of Olympus Lost Their Dominion and Christianity, with the Conversion of Constantine, Triumphed in the Mediterranean), Londres, Penguin, 1988 (1986), donde argumenta la tesis de que la Cristiandad es un invento de Constantino (lo cual podría ser cierto si no estuviese hablando también del *cristianismo*); y continuando por un ataque global contra la historicidad de la Biblia, cf. id, *The Unauthorized Version: Truth and Fiction in the Bible*, Nueva York, Knopf, 1991. Podría haber tenido más en cuenta los aportes del método histórico-crítico para comprender y explicar las diferencias con que están construidos los textos y los géneros.

[422] Vid. la investigación de MAUD W. GLEASON, acerca de la formación del orador *viril* (p.ej. la educación de la voz, la fisiognómica), desde una perspectiva de género, pero también sobre la *paideia*, la *grancitas* y la *romanitas* como marcas de estatus, *Making Men: Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome*, Princeton, Princeton UP, 1994.

[423] Vid. un estudio de sus distintos aspectos por especialistas en BARBARA E. BORG (ed.), *Paideia: The World of the Second Sophistic*, Berlin, Walter de Gruyter, 2004.

[424] Vid. TIM WHITMARSH, *The Second Sophistic: Greece and Rome*, Oxford, Oxford UP, 2005; SIMON SWAIN, *Hellenism and Empire. Language, Classicism and Power in the Greek World*, 50-250 d.C., Oxford, Clarendon, 1996; JAAP-JAN FLINTERMAN, *Power*, Paideia *& Pythagoreanism: Greek Identity, Conceptions of the Relationship between Philosophers and Monarchs and Political Ideas in Philostratus's* Life of Apollonius, Amsterdam, J. C. Gieben, 1995.

[425] Vid. OWEN HODKINSON, "Sophists in Disguise: Rival Traditions and Conflicts of Intellectual Authority in Philostratus' *Heroicus*", Lampeter, Univ. of Wales, 2007, disponible en http://www.lamp.ac.uk/classics/workingpapers/documents/Hodkinson_1.pdf. En realidad, los heroes serían los únicos virtuosos en tal axiología, una vez reciclados y caracterizados como verdaderos filósofos, de similar modo al divino Apolonio, mientras que las "vidas de los sofistas" como hombres famosos continúan alimentándose de anécdotas y chismorreos.

"Another way in which Philostratus demonstrates the importance of his 'second' sophistic is to emphasise its antiquity and its continuity with the classical heritage considered so important in his own archaising, Atticizing time. In the *Lives of the Sophists* he does this by introducing his sophistic precisely as 'second' and not 'new': "for it is old (ἀρχαία)" (481); and by marking its continuity with the first sophistic, founded by Gorgias. The sophistic aspects of the *Heroicus* can be read as emphasising this continuity and thus validating the second sophistic in two (overlapping) ways: first, by representing mythical characters from epic and tragedy as sophists, and by choosing the most sophistic characters and episodes as represented in these canonical genres (especially the lost tragedies on the theme of Palamedes and Odysseus), Philostratus locates sophistic behaviour within texts of central importance to classicising Greeks. Secondly, the central episode of the *Heroicus*, the rivalry between the sophistic inventor-figures Odysseus and Palamedes, and the disguising of sophists under the name of heroes, were themselves themes of classical sophistry, as

las historias inmorales de los antiguos dioses y héroes (Hesíodo, Homero), para evitar el escollo de la irracionalidad mitológica, de una manera similar a como la patrística quiso hacerse cargo del Primer Testamento, sin someterlo más que superficialmente a la crítica, a pesar de la actitud mostrada por el propio Jesús frente a la pureza externa, la *cosificación* del sábado, los mandatos de la violencia sagrada. Quizá no fuera posible tomar mayores distancias respecto a la Torá, por una especie de miedo a la anomia, que ha reaparecido en otros momentos de la historia de occidente. El caso es que el "paradigma socrático", en manos de la sofística, sufrió las mismas o similares deformaciones que el paradigma de Jesús, durante el proceso hacia una Cristiandad totalitaria [426].

La ceguera del centro imperial para comprender lo ajeno siguió manifestándose a pesar de su apertura al cristianismo, por cuanto se empeñaba en asimilarlo a su estructura, primero por la vía de los concilios, donde chocó frontalmente con la autonomía política de las asambleas cristianas (*ekklesiai/ecclesiae*), una y otra vez, prácticamente hasta el fin del milenio; después, por la vía jurídica y burocrática: la declaración de unicidad y exclusividad de la religión cristiana (Teodosio) contra las demás, tanto los cultos romano-helenísticos y de otras etnias, fusionados bajo la impertinente etiqueta de "paganismo", como, para desgracia nuestra, el judaísmo.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

represented by Gorgias' *Palamedes*, ps.-Alcidamas' *Odysseus*, and as shown by Plato's playful references to sophists disguised as heroes", ibid. 43-44.

Apolonio de Tiana es un personaje de autoridad que se hace patente en sus palabras, pero no por medio de la retórica, sino a través de un discurso mántico u oracular, vid. IAN H. HENDERSON, "Speech Representation and Religious Rhetorics in Philostratus'*Vita Apollonii*", *SR*, 32/1-2 (2003), 19-37. Nuevamente, el influjo del personaje de Jesús en los evangelios es bastante probable, aunque deberíamos tomar en consideración un desarrollo independiente a partir de las formas de comunicación de tipo chamánico (profetismo, oráculos), de las que hablaremos en el siguiente capítulo.

[426] Vid. a manera de testimonio sobre los conflictos entre las tendencias a la adaptación y el oficio profético a través de las iglesias, obispos y concilios, JOSÉ IGNACIO GONZÁLEZ-FAUS, *Vicarios de Cristo: Los pobres en la teología y la espiritualidad cristianas*. Antología comentada, Madrid, Trotta, 1991. Acerca de otros contextos eclesiales donde las mujeres, los pobres e incluso personas de otras religiones fueron reconocidas, ELIZABETH A. JOHNSON, *Amigos de Dios y profetas: Una interpretación teológica feminista de la comunión de los santos*, Barcelona, Herder, 2004; ISABEL GÓMEZ ACEBO (ed.), *La mujer en los orígenes del cristianismo*, Bilbao, Desclée, 2005; CAROLYNE WALKER BYNUM, *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley, Univ. of California P., 1982; LEONARDO BOFF, *San Francisco de Asís. Ternura y vigor*, Santander, Sal Terrae, 1982; LESTER K. LITTLE, *Pobreza voluntaria y economía de beneficio en la Europa medieval*, Madrid, Taurus, 1980; LOUIS CHÂTELLIER, *La religión de los pobres: Europa en los ss. XVI-XIX y la formación del catolicismo moderno* (*The religion of the poor: Rural missions in Europe and the formation of modern Catholicism, c.1500-c.1800*), Bilbao, Desclée, 2002; ENRIQUE DUSSEL, *Historia de la Iglesia en América Latina: Medio milenio de coloniaje y liberación* (1492-1992), Madrid, Mundo Negro, 1992[6] (1967); SERGE GRUZINSKI, *La colonisation de l'imaginaire: Sociétés indigenes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVIe – XVIIIe siecle*, Paris, Gallimard, 1988.

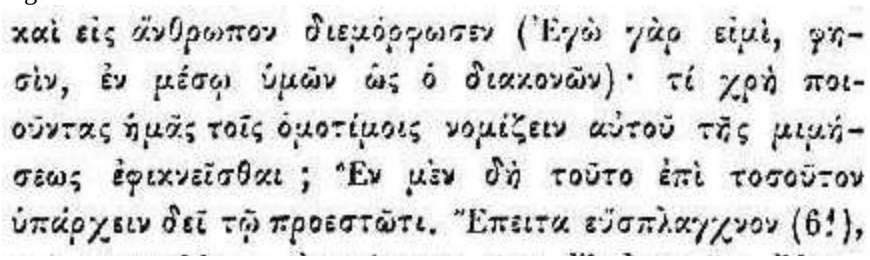
En la orilla del occidente mediterráneo, los pueblos bárbaros tuvieron que vencer a legiones de mercenarios más semejantes a ellos que a los romanos, sin que se diera ocasión a otras salidas posibles: la ampliación de la ciudadanía, la liberación plena de los esclavos, la transformación de las estructuras políticas donde vivir la "libertad cristiana".

d. Alternativas posibles

No es que nadie pensara en tales alternativas. Si comparamos las *constituciones* de Basilio de Cesarea, en oriente, o de Benito de Nursia, en occidente [427], con el modelo de

---

[427] En rigor, no es apropiado tal nombre ("constitución") para los consejos de BASILIO DE CESAREA sobre la vida en comunidad (aprox. 358-364), en la forma típica de la catequesis: pregunta y respuesta, los cuales fueron agrupados en dos libros, el *Askétikon* mayor y el menor, no por ser más breve (*PG*, 31, respectivamente, 889-1052 y 1080-1306), sino por tratar los asuntos del detalle (penitencias, conflictos, etc.), mientras que el "mayor" trata sobre los mandamientos, la caridad, la atención, lo realmente necesario, la gracia de la comunidad, la renuncia y a qué, el servicio, etc.). RUFINO, compañero y luego rival de JERÓNIMO, los tradujo al latín a finales del s. IV como *Regulae sancti Basilii episcopi Cappadociae ad monachos*, por lo que es bastante probable que sirvieran de inspiración a BENITO DE NURSIA, aunque tuvo ocasión de aprender por su experiencia previa en la vida monástica y en el *éremos*, para componer un catálogo de reglas que responden, en cierta medida, a la mentalidad jurídica latina y subrayan tanto la autoridad patriarcal del abad como la obediencia de los hermanos. No era novedoso que la comunidad de hermanos eligiera al superior/a o el abad/esa, aunque llegó a convertirse en un lugar (teológico) irreductible de la participación democrática, una vez que el dominio imperial y feudal deshizo tales estructuras en la gran Iglesia. Lo que puede sorprender o incluso extrañar es el modo en que se previenen las relaciones intracomunitarias para que los superiores/abades estuvieran obligados al encuentro reiterado y a la convivencia interpersonal, horizontal, con cada una de las personas sobre la que tenían responsabilidad, para escuchar sus necesidades y sus opiniones, así como para impedir el desmedro del amor y el daño contra los demás. Sin embargo, BASILIO declara que el amor "no se puede ordenar".
Según expone BASILIO con belleza y verdad en la cuestión 43 del *Asketikón* mayor (PG, 31, 1028-9), el paradigma del servicio fraterno es Jesucristo mismo, mientras cita Mc 10, 45. El superior debe configurarse según ese modelo.


καὶ εἰς ἄνθρωπον διεμόρφωσεν (Ἐγὼ γὰρ εἰμί, φη-
σίν, ἐν μέσῳ ὑμῶν ὡς ὁ διακονῶν)· τί χρὴ ποι-
οῦντας ἡμᾶς τοῖς ὁμοτίμοις νομίζειν αὐτοῦ τῆς μιμή-
σεως ἐφικνεῖσθαι ; Ἓν μὲν δὴ τοῦτο ἐπὶ τοσοῦτον
ὑπάρχειν δεῖ τῷ προεστῶτι. Ἔπειτα εὔσπλαγχνον (6!),

BENITO regula el modo de tratar "asuntos de importancia": "convoque el abad a toda la comunidad, y exponga él mismo de qué se ha de tratar. Oiga el consejo de los hermanos, reflexione consigo mismo, y haga lo que juzgue más útil. Hemos dicho que todos sean llamados a consejo porque muchas veces el Señor revela al más joven lo que es mejor", *Regla* 3. Pero es finalmente el abad quien decide. Ambas formas de comunidad coinciden en lo esencial, sobre todo en la humildad de quien las emite, así como en proveer con sus palabras una "escuela del servicio divino", BENITO, "Prólogo". Habrá que escuchar seriamente su apelación reiterada a tomar como regla total el Evangelio: "porque tanto el siervo como el libre, todos somos uno en Cristo, y servimos bajo un único Señor en una misma milicia, porque no hay acepción de personas ante Dios", BENITO, *Regla* 2.

monacato estratificado que terminó imponiéndose a la par que el feudalismo, es posible perfilar, al menos en hipótesis, una síntesis entre la formación clásica de ambos fundadores durante su juventud, uno en Atenas, el otro en Roma, con la tradición de las comunidades cristianas. La forma helenística de la *politeia* (*isegoría, isonomía*), a diferencia del *feud* germánico, era más allegable al paradigma de la comunidad de iguales, cuyo horizonte máximo se anuncia en el Evangelio: la *koinonía.* Aun cuando también pueden percibirse desemejanzas entre las fórmulas jurídico-morales de Benito *romano* y las formas místicas de Basilio *griego*, tal síntesis pretendía aprovechar la oportunidad histórica para vivir públicamente de acuerdo con la fe cristiana: la relevancia política del cristianismo en las ciudades, en desafío constante al imperio de oriente, a fines del s. IV; los puentes entre el campo y la ciudad a través de la organización eclesial, cuando estaban desintegrándose aceleradamente los núcleos urbanos en occidente, durante el s. VI.

También podríamos poner en contraste el lento pero implacable proceso que dio paso a la economía feudal, con la forma jurídica y económica de la *enfiteusis* [428], entre otras

---

Acerca de la vida en comunidades religiosas de mujeres, creo que pueden servir como ejemplo las *Constituciones* de TERESA DE JESÚS, inicialmente escritas para el primer convento que fundó, el de San José en Ávila. "La tabla del barrer se comience desde la Madre Priora, para que en todo dé buen ejemplo. Téngase mucha cuenta con la que tuviere el oficio de ropera, y provisora: provean a las hermanas con caridad, ansí en el mantenimiento, como en todo lo demás; no se haga más con la Priora, y antiguas, que con todas las demás, como lo manda la Regla [carmelitana, de san Alberto], sino atentas las necesidades y a las edades, y más a la necesidad que a la edad, porque algunas veces habrá más edad, y menos necesidad. En ser esto general haya mucho miramiento, porque conviene por muchas cosas […]".

[428] "De origen griego, el derecho romano definió jurídicamente la enfiteusis como una forma de ceder el usufructo diferente de la del arrendamiento, que consistía en la creación de un derecho sobre la propiedad de la tierra. Gracias a este derecho, el enfiteuta podía disponer de la tierra que era propiedad de otro a cambio de una pensión anual. En su forma clásica medieval, la enfiteusis halló su base jurídica en la división de dominios de una finca: el dominio directo o eminente y el dominio útil. Cuando no coincidan ambos dominios en una misma persona existía una propiedad enfitéutica [...] Formalmente, la concesión de una tierra en enfiteusis implicaba el compromiso del enfiteuta de pagar una pensión anual y de mejorar la tierra durante un periodo temporal -como en el caso de los foros gallegos o el de la rabassa morta catalana- o perpetuamente -los establecimientos de Cataluña y el País Valenciano-. En la práctica, los foros y rabassas fueron considerados durante mucho tiempo como perpetuos" MIGUEL ARTOLA (dir.), *Enciclopedia de la Historia de España*, 5. *Diccionario temático*, Alianza, Madrid, 1995, 467.
La palabra procede del griego y significa "hacer plantación". Parece ser que sus rasgos principales han permanecido desde sus orígenes en época griega arcaica, a lo largo del tiempo, aunque sólo haya pruebas de tal denominación desde tiempos de Septimio Severo: "la facultad del concesionario de vender, dar en prenda y disponer por testamento de los fundos ocupados, permitirían configurar al derecho como un *ius perpetuum.* Esta característica peculiar unida a la obligación del concesionario de cultivar el fundo confluirá después en la enfiteusis romana postclásica y en la justinianea. Frente a diversos autores que apuntan la existencia de un corte histórico entre la enfiteusis helena y la romana, entendemos que tal institución constituye el producto de una evolución secular cuyos rasgos esenciales sí se pueden considerar que permanecen con el decurso del

alternativas posibles. Tal forma de uso de la tierra, de origen helenístico y romano, con un derecho casi permanente sobre el *ager publicus*, fue desarrollada por iglesias del Bajo Imperio y el alto medievo, con el fin de fundar *par-oikíai* en el campo, a través del sistema de *collationes*, al mismo ritmo con que iba creciendo y dispersándose la población rural. Tal organización persistió en la periferia, donde fue adoptada por culturas de una tradición peculiar: Galicia, Irlanda y Gran Bretaña.

e. Monacato y hagiografía

La historia convencional de la Iglesia ha valorado sobradamente el rol del monacato ascético durante esos siglos. Es bastante probable que las comunidades de célibes y

---

tiempo", como ha resumido LUIS RODRÍGUEZ ENNES, "El foro galaico: Una derivación natural de la enfiteusis greco-romana", *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, XXIX (2007), 357-372.

Durante el periodo romano, la enfiteusis comienza por funcionar para la concesión del uso de las tierras (*ager publicus*) no cultivadas, prácticamente a perpetuidad, después de la conquista de Italia. Posteriormente, también fue usado por personas privadas, sobre todo en la época del Bajo Imperio. Es relevante subrayar este punto, porque la enfiteusis era muy beneficiosa para quienes recibían la facultad de cultivar la tierra y transmitir tal derecho en herencia, excepto si no cumplían sus compromisos. Por tal razón, hubiera impedido –excepto por la violencia- la pérdida del dominio por parte de los cultivadores. En la práctica, allí donde fue usada, ya en época medieval, como alternativa al arrendamiento y a la servidumbre, otorgó unas garantías evidentes a los campesinos; aunque también pudiera dar lugar a abusos (subarrendamientos). En cualquier caso, las relaciones feudales de protección y homenaje, a causa del monopolio señorial de la violencia, exigían una contrapartida económica; pero probablemente no hubiera sido necesaria la humillación de los "siervos de la gleba". En el ámbito de Al-Andalus, parece ser que se puso en práctica una forma jurídica musulmana, emparentada con la enfiteusis, bajo el nombre de *iqta*, la cual resulta coherente con las disposiciones del Corán a favor de pobres, peregrinos y soldados de la yihad, vid. RICARDO GUSTAVO ESPEJO, "Aproximaciones al señorío en el cercano oriente musulmán", en FERRÁN IZQUIERDO BRICHS, THIERRY DESRUES (coords.), *Actas del Primer congreso del Foro de Investigadores sobre el Mundo Árabe y Musulmán (FIMAM)*, 17-19 mar. 2005, Barcelona, Fimam, 2005, http://www.fimam.org/Ricardo%20Gustavo%20Espeja.pdf.

En la zona de Cataluña y Valencia, la política ilustrada se sirvió de la enfiteusis para la colonización de nuevos terrenos, como es el caso del proyecto para la desecación y cultivo de la Vega Baja, o en otros como el descrito a manera de ejemplo por JUAN ROMERO GONZÁLEZ, "La enfiteusis como forma de colonización en el mayorazgo castellano del marquesado de Espinardo: Los señoríos de Albatana y Ontur (1751-1893)", *Investigaciones geográficas*, 5 (1987), 27-65, http://rua.ua.es:8080/dspace/handle/10045/605. Gracias a la relación enfitéutica, el proceso de transformación desde el dominio señorial a la propiedad privada, a diferencia de los grandes latifundios en Andalucía o Extremadura, no convirtió al señor en propietario, sino que permitió, por medio de las leyes promulgadas, que los enfiteutas "rescataran" el dominio directo de las tierras, después de pagar de forma colectiva al titular del señorío. "Dio lugar al acceso definitivo a la propiedad plena a la totalidad de los enfiteutas y, por consiguiente, a la desaparición del dominio directo que había permanecido intacto en manos de la casa señorial hasta 1893" ibid.

Lo que en nuestra época sería inaplicable o contraproducente, excepto para garantizar derechos fundamentales como la vivienda, durante el proceso de desintegración del imperio romano podría haber servido de alternativa para propiciar la integración no violenta de los pueblos bárbaros en las tierras imperiales, así como para proteger la persona jurídica de los campesinos, cuando las ciudades se estaban despoblando rápidamente y las familias más poderosas se repartían el botín público.

vírgenes fueran las mejor situadas para heredar el patrimonio material y espiritual de las *ekklesíai/ecclesiae*, al menos en occidente. Pero apenas hemos comenzado el esfuerzo de investigar los patrones con que juzgaron y filtraron la tradición de los siglos anteriores. Grandes personalidades como Atanasio, Jerónimo, Rufino y las patricias romanas (las dos Melanias, Paula), Martín de Tours, Juan Casiano, etc., consiguieron refrendar un estilo de vida que procedía de las primeras comunidades de vírgenes[429]. Sin embargo, las categorías con que organizaron, en mejor posición, el conjunto de la Iglesia dieron lugar a un derecho estamental, fácil de negociar con las monarquías bárbaras, cuyos signos de distinción social eran el ascetismo y el celibato.

Los pasos intermedios en tal proceso concurrieron a una profesionalización del servicio ministerial, junto con una degradación simétrica del nombre y la categoría de laico[430]. En primer lugar, la carta de Clemente romano a los corintios (1Clem) y las cartas pastorales coinciden en la estrategia de excluir del ministerio visible a las mujeres, aunque no debió de ser tarea fácil, a juzgar por los variados testimonios en su contra incluso hasta la edad media. En segundo lugar, se produce una separación cada vez más estricta entre quienes desempeñan los ministerios y los llamados laicos, a quienes todavía Tertuliano exhortaba para que estuvieran disponibles en cualquier servicio. En tercer lugar, aun dentro del amplio número de quienes eran sostenidos por el conjunto de la comunidad, se diferencia entre jerarquía y clero bajo (junto a viudas e indigentes). Esa frontera ss reajusta, a causa del rápido aumento de las asambleas en el s. IV, por la la ordenación

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[429] Vid. entre muchas otras fuentes, DAVID KNOWLES, *El monacato cristiano*, Madrid, Guadarrama, 1969, que incluye un cap. sobre el monacato anglosajón; GARCÍA M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, 2 vols., Madrid, BAC, 1974. Una síntesis breve y accesible de GEORGE VALSAMIS, *Origins of the Western Monasticism in the 4th and 5th c. A.D.*, http://www.myriobiblos.gr/texts/english/valsamis_origins.html. Una visión histórico-profética sobre la continuidad de las *wo/men ekklesiai*, ELISABETH SCHÜSSLER-FIORENZA, *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Bilbao, Desclée, 1989. La relevancia del testimonio ofrecido por las mujeres ascetas de clase noble en Roma durante el s. IV (aunque su origen es muy anterior), hasta su "éxodo" a Palestina, explicada por FERNANDO RIVAS REBAQUE, "Ascetismo femenino en Roma", en id., *Desterradas hijas de Eva: Marginación y protagonismo de la mujer en el cristianismo primitivo*, Madrid, San Pablo, 2008, 205-229.

[430] Vid. ALEXANDRE FAIVRE, Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clérical, Paris, Beauchesne, 1977 ; Les laïcs aux origines de l'Église, Paris, Centurion, 1984 ; Les Premiers laïcs : Lorsque l'Église naissait au monde, Estrasburgo, Éditions du Signe, 2002. Un resumen acorde con nuestra investigación es Une identité en construction : Acteurs et structures du champ religieux chrétien, en G. ALBERIGO, G. RUGGIERI, R. RUSCONI (dirs.), L'Atlante del Cristianesimo (Atlas of Christianity), Turín, UTET, 2006, 1-67, por cuanto describe el proceso histórico de la construcción de una identidad colectiva (por medio de la memoria colectiva y la invención de los orígenes), así como la necesidad de revisar con mayor reflexividad nuestras propias raíces, si queremos aprender de la "memoria histórica".

sacerdotal de los presbíteros, que fue instituida bajo esa figura en el s. V[431]. Por último, todos los ministerios (obispos, diáconos, presbíteros, subdiáconos, acólitos, exorcistas, lectores, porteros) son insertados como piezas (*ordines*) en el *cursus honorum* que daba derecho a honorarios y a un ascenso social acorde con los méritos hechos por los aspirantes[432]. La dificultad que entraña el proceso no consiste en la organización de las asambleas locales, junto con las formas de comunión intereclesiales, sino en los recursos para legitimar la exclusión (contra las mujeres, a su vez insertas en el cuerpo de los laicos) y una invención doctrinal de los orígenes, como la describe Alexandre Faivre. A causa de esa tendencia fabuladora, el clero es asimilado, de modo cada vez menos alegórico, a la categoría de los levitas y sacerdotes veterotestamentarios (Cipriano, León Magno)[433]; mientras que la jerarquía es comparada con la figura de un poder absoluto (el Señor), superior al poder temporal, y con las potencias arcangélicas, p.ej., por el PseudoDionisio Areopagita. Era lógico que la asamblea fuera perdiendo todo relieve ante un poder que procede directamente de la divinidad, sin mediaciones humanas, excepto en la sucesión y la comunión jerárquica. Sólo que esa figura llega a confundirse como un doble idéntico, aunque complementario, con el *imperium.* Lo sagrado encubre e incluso suplanta al Misterio, como en el sancta sanctorum del Templo[434].

De similar manera, la separación de estamentos jurídicos a través de los cánones conciliares y las disposiciones imperiales, a partir de los ss. IV-V, tenía que ir acompañada, inevitablemente, por la representación simbólica de una excelencia

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[431] PAUL DE CLERCK, « Croissance démographique et évolutions théologiques : Eucharistie(s) et ministères à la fin de l'Antiquité chrétienne », *www.catho-theo.net*, 2006 / 2, 228-249, disponible en http://www.catho-theo.net/Croissance-demographique-et

[432] Para lo cual se inventan los escritos del papa Pseudo-Simaco e incluso dos concilios.

[433] Así hasta el punto de regresar al mundo simbólico del sacrificio ejercido por un medium divino en el Templo. No es casual que la carta a los Hebreos fuera una de las últimas en sumarse al canon.

[434] "En Occident, la question du célibat se cristallisera autour du culte et de la notion de sacré. Elle marquera ainsi de son empreinte l'image des ministres principaux de l'eucharistie. Dans un premier temps, elle contribuera à faire des anciens ministères de lecteurs, d'exorciste, d'acolyte, et de sous-diacre, qui ont tendance à se vider de tout contenu, des étapes de préparation (*tempora*) plutôt que des fonctions réelles [FAIVRE, *Naissance d'une hiérarchie*, 308-370). A la fin du IVe siècle, tandis que le clergé s'organise en fonction du culte qui devient quotidien, la règle de la continence, basée pour une bonne part sur le principe de pureté rituelle [R. GRYSON, *Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècles*, Gembloux, Duculot, 1970], conduit à une nouvelle problématique et un nouvel équilibre, bien exprimé par ce titre : « de la continence et de ceux qui manipulent les choses saintes ». Suivant que l'on accorde ou refuse au sous-diacre de toucher les *sacra mysteria*, on le situe dans le groupe des lévites ou celui des simples clercs. Au milieu du Ve siècle, Léon le Grand systématisant le modèle *sacerdotes/levitae* et la pratique courante, présentera une structure ministérielle ternaire : les prêtres (évêques et presbytres), les lévites (diacres et sous-diacres), les simples clercs" *Une identité en construction*, 30.

sobrehumana (o de su contrario), que se hace nuevamente cargo de los códigos de pureza; ya no sólo aquellos del Levítico, sino los que proceden de modelos más cercanos. Una vez que el gnosticismo había dejado de ser una amenaza para la comunión de las iglesias y, sobre todo, cuando los perseguidos por el imperio se convirtieron en privilegiados, siempre que se plegaran a los fines de una burocracia englobante (cf. la lucha de los nicenos, Juan Crisóstomo, los papas enfrentados a los emperadores orientales, la disputa sobre los iconos, etc.), las demostraciones de pureza empezaron a adquirir un mayor prestigio incluso entre el pueblo y, concretamente, las mujeres, a quienes se iba privando de visibilidad en la institución. Un signo ostensible es la imitación de la tonsura monacal por la tonsura clerical, ya en el s. V, acompañada de la *oratio ad clericum faciendum*[435].

Como antes anotábamos respecto de la inculturación germánica, el auge del monacato modelado por ascetas y célibes consiguió lo que el gnosticismo y el encratismo no habían logrado durante los cuatro primeros siglos: basar la sucesión de los apóstoles en un privilegio de pureza. Se apropiaron el legado de las primeras asambleas cristianas, representado por Lucas en el prototipo de la comunidad de Jerusalén: la comunicación de bienes y la vida en común. Quizá fuera inevitable, como respuesta a la crisis provocada en las iglesias locales por el cambio de estrategia en la autoridad imperial, durante los ss. IV-V: dominar la Iglesia desde dentro; quizá contribuyeran a agravar la crisis, dada la proclividad de los monjes a intervenir sobre el poder político para defender sus propios intereses[436]. De un modo u otro, mutilaron inopinadamente la memoria colectiva para que la llamada y la vocación, la comunidad y la vida evangélica o consagrada se convirtieran

[435] "Cette coupe particulière des cheveux montre que l'homme qui veut se vouer à la cléricature sort de l'état laïc pour entrer dans un autre état, l'état clérical, où il devra montrer ses capacités à observer la continence. En même temps, cette ritualisation du cursus, que l'on souhaite *per gradum* et non selon les besoins de la communauté (*per saltum*) devient la garantie de la perfection morale et religieuse de celui qui l'a parcouru. Il est le symbole de la bonne préparation du futur prêtre ou évêque. Ayant « reçu » (et non exercé) les ordres inférieurs, le futur prêtre a le pouvoir d'exercer toutes les fonctions nécessaires à la vie de l'Église. Cette ritualisation du cursus aboutit au principe de substitution et d'emboîtement des pouvoirs : le « supérieur » pouvant faire tout ce que fait l'inférieur. Il faudra attendre le *Pontifical romano-germanique du Xe siècle* pour que ces désirs réformateurs passent dans la pratique liturgique et constituent, pour un millénaire, dans l'Occident chrétien, la structure théorique du clergé. Dans l'Église catholique en effet, ce n'est que le motu proprio « ministeria quaedam » du 15 août 1972 qui abolira, par une sorte de demi révolution cette idée de cursus *per gradum* et déplacera la frontière clerc/laïc au niveau du diaconat.
Être clerc tend ainsi à signifier « être membre actif dans l'Église ». D'ailleurs le terme *ecclesiasticus*, ecclésiastique, qui désignait tout membre de l'Église devient synonyme de clerc. Dans ce contexte, le *simple* laïc est renvoyé définitivement du côté du profane : c'est la personne mariée, l'illettré, le non-clerc" ibid., 33.
[436] Vid. SILVIA ACERBI, "Il potere dei monaci nei concili orientali del V secolo: il costantinopolitano Eutiche e il siro Bar Sauma", en AA.VV., *Cristianismo y poder en la antigüedad*, *Studia Historica. Historia antigua*, 24 (2006), 291-313.

en el privilegio de unos pocos. Agustín de Hipona, en sus discusiones con los pelagianos (especialmente Casiano), parece que intentaba evitar esa deriva, pero el modo de abordarla desde una moral originariamente estoica y una teología maniquea o "dialéctica" no hizo más que legitimar la nueva constitución estamental.

De hecho, ésa es la diferencia más acusada entre los modelos de comunidad oriental (Basilio) y el prototipo occidental (Benito). A pesar de la diversidad de reglas, lo que caracteriza la vida religiosa en occidente es, precisamente, la regla. Aunque en ambas orillas existe el monacato celibatario, en las iglesias orientales no es posible reducir el concepto e incluso la realidad comunitaria en la Iglesia por medio de un prejuicio de origen gnóstico y estoico: enemigo y controlador del cuerpo físico como símbolo del cuerpo social[437]; ansioso contra las mujeres no sujetas (p.ej., las beguinas)[438]; celoso de la sexualidad hasta en el matrimonio; exclusivo contra las comunidades laicas. Peculiarmente en la iglesia occidental, la sanción canónica ha excluido cualquier otra posibilidad que no sea la imitación de tales prototipos[439].

Los *bioi/vitae* de Antonio, Martin de Tours, Macrina, Melania, etc., el poema de Prudencio *Liber Peristephanon* (que incluye un relato sobre Eulalia de Mérida), muy influyentes en su época, son representativos de un paradigma que se presenta como alternativa a las virtudes imperiales en el periodo de transición hacia el feudalismo. Las claves que los acercan a los evangelios se fundan en la *imitatio Christi*, como veremos en

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[437] El rechazo gnóstico aparece combinado en diverso grado con una estrategia estoica de control sobre el cuerpo físico como símbolo del cuerpo social, en los términos que describe la antropóloga MARY DOUGLAS. Vid. la obra impresionante de PETER BROWN, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Nueva York, Columbia UP, 1988, quien analiza la literatura cristiana durante los primeros siglos en tres partes: 1) De Pablo a Antonio; 2) Ascética y sociedad en el imperio oriental; 3) De Ambrosio a Agustín: la fábrica de la tradición latina, con un epílogo dedicado a los efectos de la ideología ascética sobre el rechazo/control del cuerpo social a lo largo de la edad media, entre la libertad reclamada contra la "cadena del ser" y la jerarquía demandada sobre la sociedad. Se echa de menos una correlación entre el contexto social y cultural del helenismo y el contexto político del imperio con los fenómenos estudiados en la cultura cristiana. He intentado señalar esas interdependencias en la Segunda Parte: "Ascetismo imperial y milenarismo".

[438] Vid. ISABEL GÓMEZ-ACEBO (ed.) *La mujer en los orígenes del cristianismo*, Bilbao, Desclée, 2005; MAR MARCOS SÁNCHEZ, "El lugar de las mujeres en el Cristianismo: uso y abuso de la Historia Antigua en un debate contemporáneo", en AA.VV., *Cristianismo y poder en la antigüedad*, 17-40.

[439] La gravedad psicológica del dato es que considera cualquier alternativa comparable al anarquismo y retroalimenta la polarización con un laicismo que ya ni siquiera se preocupa de la vida comunitaria. La impronta de los carismas institucionales se ha resuelto en una herencia material: reproducir el prototipo para ser reconocido heredero de bienes, haciendas y autoridad.

la Segunda parte de la tesis[440]. Sin embargo, la distancia cultural nos permite percibir hoy el sello de las formas de la publicidad representativa en el mundo grecorromano, que categorizan a los héroes filósofos por su ejemplaridad en el ejercicio de un catálogo de virtudes ascéticas (Porfirio, Jámblico). Tanto los héroes de la *areté* como los filósofos y los ascetas representan ideales inaccesibles para la común humanidad. Sirven de emblema para la legitimación de grupos sociales determinados y sus estilos de vida peculiares como castas inalterables en una axiología de lo sagrado, con derecho a administrar autoritativamente la sacralidad sobre los demás[441].

Precisamente a causa de esa tipicidad extrema, era fácil que mártires y ascetas se convirtieran en figuras fantásticas sin apenas conexión con la vida cotidiana, excepto el delgado hilo que sirve de soporte a una serie entretenida de aventuras o a la representación del trasmundo, como en la literatura apocalíptica. Así ocurrió después del s IV, a través de distintas colecciones: martirologios, calendarios o menologios (*menaion*). Durante la edad media, la tendencia a la exaltación fantástica se acentúa notablemente[442], de la mano de obras como la *Menología* de Simeón Metafraste en oriente y la *Legenda aurea* de Jacobo de la Vorágine en occidente, así como las formas que se desarrollan en paralelo con la épica y el *romance*: desde los *Hechos apócrifos de los apóstoles* (entre ellos, Pablo y Tecla, Tomás, Felipe, Pedro y los Doce apóstoles, etc.) hasta el *Barlaam y Josafat.* A partir

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[440] Vid. FERNANDO RIVAS REBAQUE, Terapia de las enfermedades espirituales en los Padres de la Iglesia, Madrid, San Pablo, 2007.

[441] Vid. PETER BROWN, "The Rise and the Function of the Holy Man in Late Antiquity", *Journal of Roman Studies*, 61 (1971) 80-101; PATRICIA COX, *Biography in Late Antiquity: A Quest for the Holy Man*, Berkeley, Univ. of California, 1983; PEDRO CASTILLO MALDONADO, *Cristianos y hagiógrafos. Estudio de las propuestas de excelencia cristiana en la Antigüedad tardía*, Madrid, Signifer, 2002; RAPP, CLAUDIA "Comparison, Paradigm and the Case of Moses on Panegyric and Hagiography", en MARY WHITBY (ed.), *The Propaganda of Power: The Role of Panegyric in Late Antiquity*, Leiden, Brill, 1998, 277-298; MICHAEL ROBERTS, *Poetry and the Cult of the Martyrs: The Liber Peristephanon of Prudentius*, Ann Arbor, Univ. of Michigan, 1983; RUBÉN FLORIO, *Transformaciones del héroe y el viaje heroico en el "Peristephanon" de Prudencio*, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur, 2001. Concretamente, AVERIL CAMERON, "Form and Meaning: The *Vita Constantini* and the *Vita Antonii*", en THOMAS HAGG, PHILIP ROUSSEAU (eds.), *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, Berkeley, Univ. of California, 2000, ilustra los paralelismos (¿vidas paralelas?) entre la *Vita Constantini* de EUSEBIO DE CESAREA y la todavía anómima *Vita Antonii.*

[442] Vid. la tesis de ANDRE VAUCHEZ sobre la canonización y la santidad en la edad media, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge (1198-1431),* Roma, École française, 1981 ; y obras posteriores de gran interés para comprender el efecto de los prototipos en la vida social, *Les laïcs au Moyen Âge: Pratiques et expériences religieuses*, Paris, Cerf, 1987; *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir du surnaturel au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 1999.

del s. XVII, el jesuita Jean Bolland y los bolandistas, continuadores de su empresa, se ocuparon de recoger y editar las tradiciones en forma de *Acta Sanctorum*[443].

No es sólo que sea imposible la universalización del tipo celibatario, como argumentaban los enemigos del monacato para impedir su reconocimiento por las iglesias durante los ss. IV-V. De hecho, tampoco el matrimonio era/es generalizable, a causa de muchas circunstancias sociales, por mucho que nos empeñemos. Más allá de un contexto polémico y excluyente, el paradigma ascético monacal tiene raíces profundas en la biblioteca de Nag-Hammadi, todavía más que en el género de los evangelios; lo cual quizá podría ayudar al diálogo entre gnósticos y católicos conservadores en el mundo actual.

De cualquier forma, la recuperación de otras fuentes para la vida cristiana, junto con el reconocimiento de la diversidad en las iglesias, no pueden perjudicar a la vida religiosa, sino más bien liberarla de un cierto onfalismo que sólo podía sostenerse por privilegios jurídicos. No es posible seguir sosteniendo que la alternativa a los males de este mundo y la única puerta del cielo es la renuncia al matrimonio, la desconfianza/ignorancia contra la sexualidad y el placer, o un rigor maldiciente que coloca a la estructura por encima de la persona. En similar sentido, el compromiso con la justicia social no se reduce a una determinada forma de comunicar los bienes, por *intranet*, sino que puede también realizarse en *internet*, a través de organizaciones que asumen los Objetivos para el Desarrollo del Milenio o la DSI. El sentido del sacrificio cristiano radica sustantivamente en el amor, es decir, el reconocimiento y el compromiso con un misterio que vive en las personas, aunque no fuera más que la memoria de su gestación en sus vidas narradas.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

f. Los divinos vengadores

En el resto del continente, un orden feudal cada vez más estructurado se dedicaba a patrimonializar las iglesias bajo el modelo de las *eigenlichen Kirchen*: las capillas y los sacerdotes soportados por el señor en su dominio, en cierta continuidad con las formas de religión doméstica que habían promovido los *oikodéspotai* más poderosos en la cultura romano-helenística. Aunque la organización de los clanes germánicos condicionara tal forma de organización religiosa, habrá que reconocer también una estrategia racional por

[443] Vid. HIPPOLYTE DELEHAYE, sj, *The Legends of the Saints: An Introduction to Hagiography*, Univ. of Notre Dame, 1961 (1907), disponible en http://www.fordham.edu/halsall/basis/delehaye-legends.html

parte de los *domines* para apropiarse como botín el ritual cristiano, junto con el discurso de aquellas iglesias que se autoproclamaban en los concilios defensoras de los pobres y los mansos frente a los abusos señoriales.

La inculturación forzada por los nuevos dueños consiguió lo que no habían logrado ni el imperio romano, ni el bizantino: reconfigurar la vida narrada de Jesús junto con los cantares de gesta, por medio de un ritual que representa con nuevos nombres los antiguos mitos góticos, francos o germánicos (Beowulf, los Nibelungos, Rolando, los reyes *gothicorum*). Es la era de las crónicas de Isidoro y Beda, la consagración de Recaredo o de Clodoveo, la mediación de las mujeres nobles, quizá las más capaces de identificarse con la historia desafiante del redentor divino. La figura del *Pantocrátor* se convierte en símbolo de los vencedores, patrón de los guerreros, emblema de su inmortalidad, mientras que los continuamente vencidos lo interpretan de un modo muy distinto, como veremos en la Segunda parte. La imagen de la *cruz* comienza a ser usada en la imaginería sacra alrededor de esta época (ss. VI-VIII), aunque su primer establecimiento es atribuido a la madre de Constantino el Grande, patrocinadora de la Basílica del Santo Sepulcro, e incluso a las visiones del propio emperador. Sin embargo, el símbolo de la cruz era valorado socialmente con muy diversas connotaciones desde la perspectiva de las élites y de los oprimidos, entre el rito expiatorio y la reivindicación de una *passio* actual por la muchedumbre.

En el plazo de pocos siglos, una forma de monacato hierocrático vino a disputarse el control de la sociedad y del territorio con los señoríos, en nombre de la *libertas ecclesiae*, bajo el supuesto de ofrecer una mejoría en el trato a sus vasa ellos y, sobre todo, "mayor gloria a Dios"[444]. A manera de preludio a las sucesivas reformas del orden monacal, la teología carolingia marca el primer intento de unificar en un solo sistema todas las representaciones. Al mismo tiempo, los mitos heroicos son lentamente desplazados y tratados como ficciones al gusto caballeresco, o bien sometidos a una cierta moralidad, como ocurre con el tipo del *Mío Cid*: un emblema de la lealtad feudal, finalmente premiada. De tales ancestros proceden las formas del romance hispánico, por la

[444] Vid. GEORGES DUBY, "El monaquismo y la economía rural", en id., *Hombres y estructuras de la Edad Media*, Madrid, Siglo XXI, 1993[4], 127-287.

disgregación de los cantares de gesta, y la materia romántica de la caballería, gracias a la imaginación de sus creadores letrados[445].

A través de esas dos vías, la religión política llegó a ser heredera directa de virtudes añejas, aunque no idénticas: el sistema de la "publicidad representativa" de los *bellatores* y de los *curatores*, héroes dominadores y filósofos, sobre el cual trataremos más adelante. Por el contrario, "los feligreses, habitualmente siervos y colonos de un señor feudal, no tenían derechos, sino únicamente deberes, por ejemplo, el de pagar el diezmo y aportar las oblaciones" [446]. Es más, ni siquiera tenían derecho a la vida, puesto que los siervos, su cosecha y sus bienes podían ser utilizados legalmente como chivos expiatorios de la venganza y la restitución del honor entre los señores[447].

Entre los guerreros (o los arúspices) aqueos de Homero y los nobles góticos o germánicos de los cantares de gesta había grandes coincidencias[448]: la tradición oral, el orden de la autoprotección y la solidaridad en la guerra, el predominio legítimo del más fuerte, la pirámide del homenaje; el fundamento del *feud* (al. *Fehde*, literalmente, "venganza", pero también "odio, beligerancia"), mitigado únicamente por los pactos de vasallaje y la humillación visible del inferior; la representación pública del poder en el escenario religioso; así como una economía correspondiente, donde tanto los siervos como los libres demandan ser protegidos de/por el *feud* y se someten en distinto grado al dominio señorial.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[445] El universo simbólico del *amor cortés* comenzó por la imitación del *amor udrí* en la nobleza hispanoárabe (IBN HAZM, IBN ZAYDÚN, etc.), a través de la frontera política y cultural, por entonces situada en la Marca hispánica y la Provenza. Introdujo nuevos temas en el imaginario de la nobleza feudal, pero no modificó las relaciones sociales. La terrible represión contra los albigenses en el s. XI, más allá del pretexto ofrecido por la herejía cátara –un eco deforme del neplatonismo común entre los primeros adaptadores del legado clásico-, pone freno a la creatividad de comunidades libres, preurbanas, donde las fronteras entre los estamentos pudieran disolverse.

[446] M. D. KNOWLES, *La Iglesia en la Edad Media*, en L. J. ROGIER et al. (dir.), *Nueva Historia de la Iglesia*, Madrid, Cristiandad, 1977, 57.

[447] Para que nos hagamos idea, se hallarían en una situación jurídica comparable al estatus de las víctimas civiles iraquíes, mientras guerrean el Señor presidente de USA y el Señor Bin Laden o los deudos de Sadam Hussein.

[448] Sirve de ejemplo el carácter modélico que siguió conservando la figura y la vida del gran Alejandro a través de varias versiones medievales, singularmente el anónimo *Libro de Alexandre*, que lo representa como un héroe cristiano y un asombroso guerrero, de acuerdo con el patrón medieval de los *exempla virtutis*. Sin embargo, su figura tiene en esta obra un carácter ambivalente: su final trágico es explicado como efecto de un castigo divino por desobedecer la buena doctrina con que se formó. La difusión medieval de la biografía de Alejandro no se apoyó tanto en la *Anábasis* del helenista Flavio Arriano Jenofonte en el s. II (a imitación de la homónima del primer JENOFONTE), ni en las *Vidas paralelas* de PLUTARCO, como en la *Novela de Alejandro* del PSEUDO CALÍSTENES (*Vida y hazañas de Alejandro de Macedonia*, ed. de CARLOS GARCÍA GUAL, Madrid, Gredos, 1987), en el s. III.

Si lo pensamos bien, el *sujeto biográfico* del imperio había sido trasplantado a un nuevo contexto por la identidad de los héroes nobles. La estampa semidivina de los dioses olímpicos, Aquiles, Alejandro, los césares, triunfadores y conquistadores de la *oikoumene* por sus hechos, más allá de cualquier vínculo o derecho, más allá de la comunidad humana, regresa para legitimar las hazañas guerreras. Los dioses se vengaron de Cronos y de los titanes; Aquiles se vengó contra los troyanos; Alejandro vengó a los griegos del "bárbaro" oriental; los césares vengaron a Roma contra una serie de agresores reales o imaginarios, externos o internos; los jefes germanos se vengaron contra el imperio que los había aplastado; don Pelayo o Santiago se vengaron de los musulmanes; últimamente, hay quien pretende continuar la cadena alrededor del cuello planetario, a coro con los dioses vengadores de todas las culturas.

La transmisión de esa *virtus* no ocurrió a través del testimonio de los apóstoles, ni mucho menos por la memoria de las víctimas, sino por la sucesión del poder entre las élites [449]. Todavía hoy, Europa se identifica con los héroes homéricos, pero siente un sagrado pavor ante el espectro de sus deudos, como los aqueos ante Casandra. El fuego de otro orden sagrado seguía y sigue brillando en la oscuridad, por expresarlo al gusto romántico.

La existencia de cientos de miles, millones de siervos, con una esperanza de vida menor de treinta y cinco años, vuelve a la *memoria actual*: "Nada ha sucedido en secreto, sino para que venga a ser descubierto" Mc 4, 22.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[449] Los estudios del historiador austriaco OTTO BRUNNER han intentado explicar lo más específico de la *oikonomia* medieval, a partir de su continuidad/discontinuidad con el mundo antiguo y con la modernidad, de modo que pudiéramos entender con sus propias categorías el orden del poder y la violencia sagradas (la *Fehde*, "venganza"; cf. un capítulo de exégesis en la Segunda Parte de la tesis, sobre la memoria violenta, 2.2.c), que todavía siguen disputándose el terreno global con los nuevos paradigmas: *Land und Herrschaft* (1939); *Adeliges Landleben und Europäischer Geist* (1949); *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte* (1956/1968); *Inneres Gefüge des Abendlandes* (1958/1978), la única obra traducida al español como *Estructura interna de occidente*, Madrid, Alianza, 1991 Podemos encontrar un resumen de las demás en dos artículos de VICTOR ALONSO TRONCOSO, quien las interpreta desde la perspectiva de su posible utilidad para el historiador clásico, "Otto Brunner en español y los estudios clásicos, 1", *Gerión*, 11 (1993), 11-36; y la segunda parte, de la que hemos tomado una extensa nota en el Prólogo.
Lo paradójico, si se me permite señalarlo, es que la primera obra de BRUNNER, publicada en 1939, que sirvió para legitimar históricamente la brutalidad del nazismo como una continuación de la *Fehde* aria, pueda ser ahora usada *para denunciar su herencia*: el dominio globalizado del más fuerte en este planeta torturado.

g. ¿En qué se diferencia la biografía de Jesús?

Las *bioi/vitae* comparten un tema, mucho más que una forma, según admite Burridge. Aparte de coincidir en la narración de una vida, sobre el trasfondo de un/os *ethos* estructurado/s jerárquicamente por la *areté/virtus*, las variaciones son la norma. Si consideramos, en esos razonables términos, que los evangelios constituirían un *subgénero* del género greco-latino *bioi/vitae*, en tal caso habría que interpretar el valor significante de sus diferencias, después de haber dedicado dos décadas a enfatizar las similitudes.

Una parte de la exégesis tiende hoy a reducir la axiología de los textos sobre la *vida de Jesús* a los valores dominantes en el imperio que le crucificó (patriarcado, honor, relación clientelar, culto al poder politico), de un modo que roza la legitimación ideológica. El fantasma del "mundo tal como es" tiene un rostro realmente cruel, que se reviste de idealismo (es decir, por medio de una teodicea) para imponer la adaptación de los márgenes al centro del sistema [450], sin que el sistema sea transformado recíprocamente por la participación de los márgenes. Es decir, el centro de gravedad impone la identidad de la no-identidad social, el estatus del no-estatus, y el reconocimiento de no ser reconocidos. En el ámbito del cristianismo naciente, la tensión entre el mensaje de Jesús y la presión sistémica se resolvía predicando diversas formas de resignación a quienes eran condenados a la no-validez. La lectura de los dichos de Jesús se fue escorando desde temprano hacia ese naufragio en las sombras, que hoy ya no resulta soportable para la casta de quienes "estaban en el mundo" sin derechos civiles, sociales o económicos.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[450] Hay motivos suficientes para detectar ese *deslizamiento* en el lenguaje de Mateo y Lucas cuando elaboran las tradiciones orales, aunque también se hagan patentes los esfuerzos de ambos redactores por superar la mentalidad de su tiempo. El filtrado de los rasgos "vulgares" en las tradiciones; las repetidas muestras de adoración a Jesús como a un patrón evergeta; su porte señorial y distante con quienes le interpelan, la abundante apelación al poder del Padre son constantes de la redacción en ambos autores sobre las tradiciones narrativas. En realidad, tal lenguaje estaba condicionado por la tradición y por la traducción de los LXX: *kyrios*, *doxa*, *pater*, *proskynesis*, etc. En el lugar oportuno comprobaremos si esa red simbólica era idéntica al culto del emperador, o significaba su radical inversión. Por ahora, basta señalar que los actos de habla en boca del Jesús lucano y mateano siguen desafiando el orden imperante, hacen parodia de las relaciones jerárquicas, vueltas del revés, y ponen las bases de una comunidad de servidores en una sociedad de iguales, con mayor énfasis en muchos aspectos que son revelados por la "fuente de los dichos" Q. No es que Mateo y Lucas "traicionen" la herencia de Jesús, sino que tantean la posibilidad de extender el mensaje, como había hecho Pablo, entre el judaísmo grecófono, que necesita reconocer a Jesús como el legislador escatológico (Mateo), o entre gentiles necesitados de iniciación en las polis mediterráneas (Lucas). La figura de Jesús no deja de ser revolucionaria, aunque se parezca más al *ethos* dominante, a causa de una estrategia retórica cuestionable. Vid. acerca de ese proceso la explicación de RAFAEL AGUIRRE MONASTERIO, *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, Estella, Verbo Divino, 2001. Más detalles cuando tratemos sobre la sociología del carisma (Primera parte) y la memoria de Jesús (Segunda Parte).

El relato de Marcos representa la vida pública del Hijo de Dios (Mc 1, 1). Sin embargo, no asume las convenciones pre-operativas (*intellectio*) del género *bioi* reconstruido primorosamente por Burridge, excepto el rasgo de la frecuencia estadística con que aparece el nombre Jesús. Mucho más relevante –perdonen la obviedad- es el modo en que aparece. Usa un lenguaje contaminado por registros populares. Introduce signos paradójicos, comenzando por el origen bajo y oscuro del héroe y su reiterada disposición al encuentro con todo tipo de personas. Jesús recorre un camino inconfundible con el ascenso al poder de un líder militar (el rey David o el César), aún menos con el prestigio creciente de sabios y oradores, fueran Platón y Cicerón o fuera un letrado fariseo que prosperó, como Josefo. Pasa su vida pública atravesando aldeas, montes y orillas de Galilea. El relato evita presentar al héroe aclamado a su entrada en una ciudad, hasta que decide subir a Jerusalén entre la expectación ambiciosa de sus partidarios, el reconocimiento agradecido de quienes comparten su línea de acción o desean su presencia, y el anuncio de que su firme decisión de renunciar a toda violencia le va a acarrear la muerte.

Las biografías de Sócrates (Platón y Jenofonte) también manifiestan la paradoja de la debilidad, junto con su confianza en la inmortalidad. Casi un tercio del extenso libro de Filóstrato sobre la vida de Apolonio de Tiana está dedicado a su prisión, juicio y muerte. Aunque todos los *bioi* tienen una relación tangencial con las *historias sagradas*, si las insertamos en la tradición del discurso fúnebre greco-helenístico (la famosa oración de Pericles o la parodia de Platón, *Menexeno*), a estas biografías les convendría sobremanera tal consideración, en razón de su cualidad y del marco ritual en que debieron de ser presentadas ante su primera audiencia. Como veremos en la Segunda parte de la tesis, dentro de ese subgénero temático y ético que protagonizan los héroes de la *eudaimonía* (Sócrates, Apolonio), no casualmente víctimas del mecanismo sacrificial que gobierna la polis y el imperio, respectivamente, podemos encontrar el pariente más próximo a los evangelios: las *Memorias* (*Apomnemoneumata*) de Jenofonte sobre Sócrates.

Aún así, el desafío que el evangelio de Marcos plantea a su audiencia en el ritual de *hacer memoria* es singular: un "pacto histórico", es decir, la renovación de la Alianza, formulado por el cap. 13 y realizado en la Última Cena; la convocatoria a participar, por medio de la mímesis, en un movimiento social y religioso, público y político, aunque ajeno a las convenciones del poder religioso-político –indecoroso, para ser más exactos-, el cual era integrado por comunidades serviciales y asambleas de iguales. Quienes hacen suyo el anuncio de Jesús, comenzando por reconstruir de forma activa, en su propia existencia, el aprendizaje real del héroe; es decir, quienes soporten el tiempo de la maduración, en medio

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

de persecuciones por parte de *falsos* líderes y estructuras de dominación aparentemente divinas (Mc 13, 9-13), se hacen testigos suyos, al igual que quienes participaron en el primer acontecimiento. Lo que plantea el Evangelio es la radical invalidez de las estructuras injustas y sus símbolos pasajeros de lo sagrado (sacrificios, César, *areté/virtus*), al mismo tiempo que celebra el infinito y misterioso valor de la vida en el paradigma humano de Jesús, "Mesías e Hijo de Dios" Mc 1, 1.

10. Investigar la singularidad

El siguiente argumento de Burridge puede servirnos para situar los evangelios, al menos su motivación original, en un puesto equidistante entre los anecdotarios de las vidas de los filósofos cínicos; los dichos recogidos por la literatura rabínica, que apenas dejan lugar para los hechos; y las biografías antiguas que se dedican a los héroes constructores de la (in)civilización imperial:

> The shift from unconnected anecdotes about Jesus, which resemble rabbinic material, to composing them together in the genre of an ancient biography is not just moving from a Jewish environment to Graeco-Roman literature. It is actually making an enormous Christological claim [...] No rabbi is that unique [...] Writing a biography of Jesus implies the claim that not only is the Torah embodied, but that God himself is uniquely incarnate in this one life, death and resurrection[451]

La cuestión, así planteada, nos sigue obligando a *investigar* esa *singularidad* con sentido universal y trascendente [452]. Si la vida narrada de Jesús no es un mito, ¿por qué no es idéntica a las historias cotidianas? ¿Será más bien un *anti-mito*, como Adonis, Osiris, Quetzalcoatl, el ave Fénix o quién sabe? Puede que esa última hipótesis sea resultado de nuestra aversión o nuestros excesos de prudencia contra la memoria. Pero tiene algo de cierto. En la historia de Jesús ocurre un significante más profundo, que remueve los pilares del sentido común y lo fundamenta sobre otras bases. Tiene una significación *histórica*, además de factual:

> Tener simplemente conciencia de la historia (*Historie*) que vamos arrastrando detrás de nosotros no le da todavía a ésta, en cuanto tal, ninguna significación histórica (*geschichtich*), aun cuando esté llena de maravillas y de milagros. En todo caso, no es más que un paisaje lunar, que no está ciertamente

[451] BURRIDGE, What are the Gospels?, 304.
[452] No se trata de que pongamos una proposición con valor universal en boca de un personaje singular, como hacen los poetas; sino de que investiguemos el modo en que lo universal se ha manifestado en lo singular, más allá de la mera secuencia causal entre hechos.

> desprovisto de aspectos maravillosos y milagrosos. La historia (*Geschichte*) no posee una significación histórica más que en la medida en que, *por sus cuestiones y por sus respuestas, habla en nuestro tiempo presente*, encontrando por tanto unos intérpretes que entiendan esas cuestiones y esas respuestas para nuestro tiempo y se las presenten. Así es precisamente como la cristiandad primitiva transmitió la historia (*Historie*) únicamente en el *kerigma* [453]

Después de varios genocidios (amerindios, armenios, judíos, gitanos, ucranianos, camboyanos, kurdos, bosnios, tutsis y bantúes, iraquíes) de los que hemos recuperado la memoria, sobre todo después de la *Shoah*, no podemos reducir la pregunta a los límites que prefiera imponer una teoría de la fe como la de Rudolph Bultmann. No podríamos excluir al personaje de los evangelios por su *excesiva* historicidad y negar el valor de la tradición que acarrean los textos. En sentido diverso, casi contrario a la teología dialéctica (Evangelio vs. mundo: Bultmann, Barth), tampoco es suficiente una teoría de los géneros como la de Burridge, o un modelo antropológico sobre las culturas mediterráneas, para encajar el relato evangélico en un *ethos* sociohistórico que no ofreciera novedad alguna.

Por el contrario, los evangelios –incluso los más convencionales: Mateo y Lucas- son el testimonio final de una investigación durante varias décadas, que sólo resultaba necesaria a quienes reconocieran el valor paradigmático y decisorio de la toma de postura ante el acontecimiento de Jesús, confrontado a los poderes que le habían crucificado. Las preguntas más sencillas, pero actuales, podrían ser:

1) *¿Qué divinidad está detrás* de esa historia y de la Historia de historias*?*: ¿La de los sacrificadores? No es cuestión que el acontecimiento de la Pascua *produjese la fe* en los aprendices y seguidores/as de Jesús, sino que la *transformase*. En una medida sustancial, la disposición de Jesús a no huir ante la amenaza de muerte, por amor a sus amigos, tiene como consecuencia la desacralización de los ídolos que presentan una divinidad violenta y sacrificadora, cuya semejanza secular habían sido precisamente los violentos y los sacrificadores. El modo en que se representan no eran únicamente los toros y las águilas, sino también eso que la exégesis feminista (Phyllis Trible) ha llamado "relatos de terror" en la Biblia. La opción que toman los evangelios (Marcos y Juan, especialmente) no se confronta de modo general a las ficciones, sino a una concreta estrategia para suplantar la vida de una persona por explicaciones teológicas (transgresión-maldición, condena-

[453] ERNST KÄSEMANN, "El problema del Jesús histórico" (1953), en id., *Ensayos exegéticos*, Salamanca, Sígueme, 1978, 159-189 (164-165), que corresponde a la edic. revisada por el autor en *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964, 187-214. El sydo. es mío.

expiación, etc.) y *cerrar el acceso* abierto al Misterio, con la invención de símbolos que representen la fuerza o el dominio de los poderosos: varones, patriarcas, jefes, apoderados del Templo, cuerpo de clientes y masa adoctrinada.

Los evangelios no se redactan con el fin de servir como legitimaciones de una estructura religioso-política, sino para dar testimonio contra todas ellas, en distinta medida, incluso frente a la Cristiandad por venir (los "falsos mesías", Mc 13). La crítica de la injusticia y la desacralización del dominio están radicalmente unidas a la afirmación alternativa de que Dios-a amor (inter)actúa en la persona de Jesús y de su interlocutor *Abbá.*

2) *¿Por qué ese ser humano?* y no todos o cualquiera. Ambas preguntas tenían que ser contestadas simultáneamente. La primera no podía serlo sin la segunda. El trabajo de los evangelistas es el último paso –históricamente irreversible- de un conjunto de testimonios sobre los hechos y dichos de Jesús que las primeras comunidades, originariamente judías, transmitieron y elaboraron de diversos modos.

Es sabido que la *New Quest*, después de la segunda guerra mundial y de la Shoah, por inspiración directa de Ernst Käsemann –e indirectamente del propio Bultmann-, abrió el camino para una nueva fase en la investigación sobre el Jesús de la Historia [454]. La referencia a la Shoah no es casual, sino causal: los testimonios de los supervivientes han transformado el mundo de la vida común, tanto las certezas históricas como los motivos de la fe entre sus contemporáneos.

Sin embargo, Käsemann puso mucho interés en distinguir entre el valor documental y circunstancial de la historiografía (*Historie*) y el significado existencial, único, del acontecimiento (*Geschichte*) que provoca la vuelta de los aprendices y seguidores/as de Jesús a Galilea, para re-conocer a esa persona que se había revelado plenamente en la Pascua [455]. ¿Por qué? Explícitamente, para no repetir el error que Schweitzer había

---

[454] Vid. la discusión por extenso de estas cuestiones en JAMES M. ROBINSON, *The New Quest of the Historical Jesus*, Londres, SCM, 1968[2] (1959); ANDRES TORNOS, *Escatología*, 2 ts., Madrid, UPCO, 1989-91; OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret: Aproximación a la cristología*, Madrid, BAC, 1993[3], 135ss.

[455] "El descubrimiento de los hechos históricos y de su causalidad no es capaz de ayudarnos sin más ni más en nuestra propia historia […] Sólo su interpretación hace manifiestas a nuestros ojos la interpelación y la exhortación que llevan consigo. La historia (*Historie*) es una historia (*Geschichte*) fijada, cuya significación histórica no se ha revelado del todo todavía, al ser constatada y transmitida. Al contrario, la transmisión de los *bruta facta* puede ser precisamente un obstáculo para una comprensión auténtica. La continuidad histórica con la tradición sólo la conoce de verdad aquel que se deja situar por ella en una responsabilidad

señalado en las biografías liberales del s. XIX: la invención de una serie sucesiva de personajes de ficción que representaban a sus propios autores, junto con el olvido de la escatología –el anuncio del fin- que dejaba en suspenso todos los presupuestos.

Ahora bien, lo que ocurre en la elaboración de los evangelios desde el primer testimonio compartido en comunidad no es ni una cosa ni la otra: ni un mero *enunciado* del *kerigma* apostólico, como el *anunciado* esquemáticamente por Pablo en sus cartas, sobre un trasfondo mucho más amplio, ante el cual, por entero y por partes, es necesario tomar postura con un acto de fe, contra la iniquidad del mundo construido por los sacrificadores; ni una investigación sobre datos documentales para elaborar un relato histórico y emitir un juicio supuestamente imparcial acerca del *ajuste* de los signos a un sistema, sea el sistema cultural, sea el modelo de interpretación.

La obra de los evangelios, cada uno de ellos, es una *historia sagrada* que da respuesta a las preguntas cruciales: *porque* ese humano nos ha manifestado en su propia persona a una divinidad de dimensiones desconocidas, incluso, para los profetas que le precedieron. El Dios de Israel ha sido discernido de los ídolos del poder y del dinero, pero también de la violencia y del patriarcado, gracias a su presencia singular, existencial, en ese humano y –tendríamos que añadir- en esa comunidad de relaciones *singulares, transformadas*. La fe transformada por el amor no se tradujo en venganza, a diferencia de otras situaciones históricas donde el horror se disfrazó de fe.

Así pues, a través de los evangelios, la fe ha estado guiando a la razón para que investigara el modo en que lo universal y trascendente se ha hecho presente en la Historia factual, no por simple acumulación de signos (milagros, *maravillas,* etc.): en el significante que es la persona misma. De tal manera, nos está formando para que seamos

---

nueva, pero no aquel que se interesa por su causalidad o su finalidad, o que sigue arrastrando simplemente el peso de la tradición. En lenguaje teológico diríamos que solamente en la decisión de la fe o de la incredulidad es donde esa historia (*Geschichte*) fijada de la historia (*Historie*) de Jesús puede convertirse de nuevo en historia (*Geschichte*) viva. Pero ésta es la razón de que no sepamos nada, a no ser a través del kerigma de la comunidad. La comunidad no podía ni quería separar esa historia de su propia historia […]
Al identificar al Señor rebajado con el Señor elevado la cristiandad primitva manifiesta que no se siente capaz de describir su historia haciendo abstracción de su fe. Pero al mismo tiempo declara que no tiene la intención de sustituir la historia por un mito, de colocar a una criatura celestial en lugar del Nazareno" KÄSEMANN, ibid., 167-168. Habría que añadir, una vez escapados de la cárcel de la conciencia y del sujeto autocentrado, que ese proceso de interpretación no sólo atañe a mi privada y particular autoconciencia creyente, llamada fe *subjetiva*, sino a mi descubrimiento del Misterio en el Otro, en cualquier otro, en la comunidad y en la humanidad concreta.

capaces de re-conocer la sacralidad en la historia de cualquier persona, si contemplamos activamente, por medio de la aceptación y la escucha, el Misterio que habita en ella. Para traspasar ese límite, más allá de la bonachonería o de la banal legitimación del acto malvado ("la banalidad del mal", decía Hanna Arendt acerca de la biografía de un encausado por *genocidio administrativo*), tenemos algo que descubrir en la mirada de Jesús: cómo reconocía la presencia del Misterio en quienes le salen al encuentro.

11. La fe narrada

Aunque en un capítulo posterior trataremos acerca de las características diferenciadas del *género evangelio*, podríamos empezar por establecer una de ellas, al hilo de lo argumentado. Los evangelios sinópticos, comenzando por Marcos, son el primer testimonio maduro de un género mixto que apenas había empezado a manifestarse en la cultura escrita.

Son *historias sagradas* que no pueden ser reducidas al mito sobre los orígenes, a pesar de muchos intentos (la cosmología de la literatura apocalíptica y la teogonía *ad hoc* del gnosticismo), porque narran una vida recientemente ocurrida, de la que es posible dar razón a partir de testimonios. Pero tampoco podrían ser fácilmente expurgadas de materia sobrante por una argumentación acerca de lo verdadero, ni aun sobre lo verosímil, porque describen un acontecimiento extraordinario.

Proceden de la cultura oral, como la mayoría de las tradiciones que se recogen en textos sagrados: el Primer Testamento, el *Popol Vuh*, la *Ilíada* y la *Odisea*, el *Mahabharata.* Sin embargo, la forma de su relato tiene muchas más concordancias en los testimonios pasados y actuales de las víctimas que en la épica de los dominadores. Podremos contrastar este dato cuando analicemos la peculiar sublimidad del *sermo humilis*[456].

Tal como se ocupó de dilucidar una generación de intérpretes e investigadores después de la segunda guerra mundial, la teología de aquellos redactores debió de ser acorde con la de sus comunidades. Los textos aluden a la situación de las

[456] Vid. infra cap 1.5.a, "La ruptura del decoro".

iglesias/asambleas locales y al contexto sociohistórico en que fueron escritos [457]. No obstante, el conjunto de motivaciones que explica el acto de la tradición y el trabajo de sus compiladores/redactores, tiene dos caras, que no pueden ser consideradas la una sin la otra.

La primera cara, cronológicamente, aunque recién afirmada por la *Third Quest*, responde al *efecto* o impacto *pragmático* de los hechos y las palabras de Jesús en quienes se encargaron de transmitirlas, antes y después de la Pascua [458]. "The Synoptic tradition provides evidence not so much for what Jesus did or said in itself, but for what Jesus was *remembered* as doing or saying by his first disciples, os as we might say, for the *impact* of what he did and said on his first disciples"[459].

La segunda, magníficamente planteada por la *New Quest* desde 1953 [460], tiene que ver con el impacto *hermenéutico* de la pasión y la resurrección de Jesús, que se revela en la estructura del así llamado *kerigma* [461] (del vb. *keryssein*, "predicar, anunciar") desde las primeras comunidades, pasando por las cartas paulinas, hasta el diálogo teológico que compusieron las comunidades de Juan. Es importante subrayar que estos autores,

---

[457] Vid. los criterios de la Historia de la redacción en el artículo sumario de ROBERT H. STEIN, "Redaction Criticism", *ABD*, Nueva York, Doubleday, 1992.

[458] Vid. JAMES D. G. DUNN, "History, Hermeneutics and Faith", en id. *Jesus Remembered*, Grand Rapids, Eerdmans, 2003, 99-136.

[459] ibid., 130. En sus conclusiones DUNN, destaca tres aspectos de esa aserción:

"a) The primary formative force in shaping the Jesus tradition was the impact made by Jesus during his mission on his first disciples […] The initiating impact was the impact of the pre-Easter call to faith […] The impact itself, in large part, took the form of tradition […]

b) [Acerca de las modalides de la tradición oral, es más realista pensar, en términos históricos y por referencia a grupos o iglesias en una sociedad de predominancia oral, que] all these groups/churches all having quite extensive repertoires of Jesus tradition, overlapping with that of other groups/churches and regularly shared by those (apostles, prophets and teachers) who moved among these gropus/churches […]

The tradition's continuing identity was given in the first formation of the tradition and is to be seen as evidence of the impact made by the words or events thus recalled […]

c) [La metodología seguida por el autor no ha consistido en discutir la historicidad de los fragmentos, sino el cuadro amplio (Gestalt), enfocando "the characteristic motifs and emphases of the Jesus tradition". En consecuencia] a characteristic and relatively distinctive feature of the Jesus tradition is most likely to go back to the consistent ans distinctive character of the impact made by Jesus himself [En lugar de explicar la continuidad formal como resultado de sucesivas redacciones, es mejor hacerlo] in terms of the oral character of the tradition and/or the oral mode of transmission (even of read/heard written texts [p.ej., los *testimonia* sacados del PT]), where concern was for theme and core and where subsidiary details were treated as subject to the freedom of performance variation" ibid., 882-884.

[460] Vid. supra: "Investigar la singularidad".

[461] Parafraseamos el título de un libro de MARTIN KÄHLER, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (1882), escrito a su vez en respuesta a la oposición que planteó STRAUSS entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe, como título de una de sus obras. Tan falsa como la oposición entre dos figuras a las que accedemos a través de testimonios creyentes, antes y después de la Pascua, es la que se ha dado entre el *kerigma* y aquello que designa. La persona de Jesús no es distinta del *credo* de las primeras iglesias; sencillamente, lo precede, con tal valor de precedencia que puede corregirlo. La fe de los seguidores es transformada por el Evangelio: la vida narrada de Jesús. El relato hace memoria de esa transformación.

concretamente Willy Marxsen, comentarista del evangelio de Marcos, ya no secundan las elucubraciones motivadas por la Historia de las religiones en tiempos de Bultmann, Schreiber y Bousset, desde finales del s. XIX. Para el Bultmann que escribe la *Historia de las tradiciones sinópticas*, el kerigma que sirve de inspiración a Marcos era un mito (no comparable sino) idéntico al de las religiones mistéricas. Marcos quiso unir el "kerigma helenístico de Cristo, cuyo contenido esencial es el mito de Cristo, como lo conocemos por Pablo (especialmente, Flp 2, 6 ss; Rom 3, 24), con la tradición sobre la historia de Jesús", aunque el propio Bultmann se sorprende de que no hubiera representado la faceta más mítica del supuesto mito: la preexistencia. Por el contrario, Marxsen y los teólogos de su generación (la *New Quest*) comprenden la predicación de Pablo y de las primeras comunidades como una respuesta de la fe al acontecimiento de la Resurrección, que no propende hacia el mito *porque* se orienta primordialmente a una búsqueda de Jesús en la memoria compartida, susceptible de hacerse historia; con una actitud no tan distinta a la de un contemporáneo nuestro. La vida narrada de Jesús lo es en el contexto de un debate público, ciertamente arriesgado, frente a quienes habían hecho uso de la conspiración para apresarlo, de la mentira para condenarlo y del sistema religioso-político, donde el mito sacrificial y expiatorio tiene su funcionalidad cohesiva, para exhibir su muerte infamante contra la esperanza de la muchedumbre.

Sin embargo, ambas caras coinciden en que es posible hablar de *fe* para describir *un conjunto de motivos*:

aceptación incondicional
atención y escucha activa
diálogo inmanente/trascendente
interpretación de actos simbólicos
participación en una historia abierta
identificación narrativa y redefinición de la propia identidad
promesa, compromiso y esperanza
amor centrado en la persona
memoria y actualización (*anámnesis*) en un contexto político que prohibía cualquier expectativa de liberación

La plena confianza *en* Jesús, de acuerdo con los evangelios, no podemos aprehenderla de esos discípulos que titubean y proyectan ambiciones sobre el camino, las cuales son mostradas con una claridad (auto)crítica, sino *del* mismo Jesús: la confianza

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

activa en el amor de Padre/Madre, que se manifiesta de modo revelador en medio de su agonía, en Getsemaní, cuando lo llama *Abbá* (Mc 14, 32-42); y en el dolor inimaginable de la cruz, cuando clama de nuevo a Dios-a como a una madre frente a "la maldición de la Ley" (Gál 2-3) y los vituperios (Mc 15, 29-34).

Así pues, habría que subrayar de nuevo, al menos, dos aspectos en la *fe narrada* que han pasado casi ocultos hasta tiempo reciente.

En primer lugar, a continuación de lo expuesto, muchos de esos motivos ya estaban actuando en la persona de Jesús y siguieron haciéndolo a través de los relatos o de los *logoi* en la tradición oral; es decir, que la fe confesada por las primeras comunidades ofrece un *testimonio histórico y público de la fe vivida* –en otros términos, la mentalidad- *por Jesús*. Cualquier juicio sobre la historicidad de las tradiciones y de los relatos tiene que reconocer la condición de la persona para no reducirla a un modelo sistémico o un prejuicio, incluso el de la *estricta contextualidad* o la mera plausibilidad de los datos: un sistema *etic*, fabricado por los investigadores, no *emic*, es decir, inaceptable e incomprensible para los investigados [462].

La crítica que los evangelios hacen de las actitudes en los aprendices o en la muchedumbre ha sido aludida de modo apologético para demostrar que los redactores, desde Marcos hasta Juan, realizaron una investigación rigurosa. Habría que añadir, gracias al específico relato de Marcos, que las tradiciones, junto con el primer evangelista, fueron igualmente capaces de comprender las imperfecciones de Jesús para interiorizar su camino de aprendizaje. De otro modo, algunas paradojas irreconciliables en los dichos jesuanos del documento Q –esos que Marcos se abstuvo de recoger- nunca recibirían sentido: serían eliminadas por medio de un argumento arqueológico como la "estratificación" de distintas capas de la tradición, sin coherencia interna. Por el contrario, es posible y hasta necesario reconocer que Jesús tiene historia.

El Jesús que bebe de las actitudes apocalípticas con que profetiza Juan Bautista es la misma persona –pero no el mismo sujeto- que adapta su programa hasta abrirse a la realidad del reino presente, a través de la sanación y de la comunidad de iguales, donde no haya roles de hombres vs. roles de mujeres, de esclavos o de amos, de indefensos o de violentos. El Jesús que elige a los Doce para representar a las Doce tribus (Mc 3, 13ss.

[462] Excepto quizá para los más conservadores, que en este caso serían el grupo jerosolimitano de Santiago, hermano del Señor.

par.; elidido por Juan) es el mismo que los destrona simbólicamente (Mc 9, 33ss.; 10, 35ss. par.; Jn 13), cuando les pide que se hagan servidores de los esclavos, y niños como los niños, que amen como él les ha amado; después de haber vivido con ellos y con los demás una experiencia irreversible: el camino. Con todo respeto por muchas situaciones concretas, la generalidad que ofrecen dos mil años de historia de la Iglesia es suficiente para ratificar el *testimonio necesario* de ese aprendizaje. En las siguientes partes de la tesis (segunda y tercera) intentaremos explicarnos el trasfondo simbólico de ese proceso en la memoria *de* Jesús y cómo fue actualizado en el memorial *sobre* Jesús durante dos mil años.

En segundo lugar, las diversas hermenéuticas de los participantes, posteriores testigos, así como de las comunidades y de los redactores, reconocen la significación de aquellos acontecimientos que tuvieron un efecto profundo en su primera audiencia, es decir, que podían convertirse en símbolos de lo sagrado. No les parecía necesario ampliar los perfiles sobre la vida cotidiana de Jesús, para hacerlo más verosímil. El resultado lógico es un relato cuajado de *signos* y maravillas [463], que nosotros necesitamos poner en contexto, como quien escribe una novela –o una tesis- a partir de los signficantes transmitidos, para poner en conexión los distintos horizontes de sentido: el de Jesús, el de la audiencia marcana, el del texto y el nuestro. Ahora bien, el hecho de que Marcos no necesitara mostrar todo el andamiaje (psicológico, antropológico) del mundo de la vida en

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[463] Los "milagros de naturaleza" podrían interpretarse de modo más llano sin perder sentido, gracias a la relativa ingenuidad con que se muestran los hechos transmitidos. Son tradiciones que se originan en los aprendices y que manifiestan sus reacciones. La supuesta adivinación de Jesús acerca del burro sobre el que iba a entrar en Jerusalén describe su astuto empeño por realizar una acción simbólica, para expresar su mansedumbre ante el pueblo (Mc 11, 1-7). Astuto, porque tiene en cuenta la hospitalidad jerosolimitana y los signos sociales de respeto. Algo similar ocurre durante la preparación de la Última Cena (Mc 14, 12-16). Los aprendices interpretan los hechos como mejor les parece. Puede que Jesús apareciera nadando a través del lago, en medio de la noche, ante los aprendices estupefactos, lo cual sería de por sí un signo de *sublimidad-grandeza* (Mc 6, 45-52). Con toda probabilidad se sintió confiado en que su destino no era morir ahogado antes de cumplir su misión, a pesar de la tormenta (Mc 4, 37-41). Es posible que la visión del monte Tabor, la cual no es contemplada por Jesús, sino por los aprendices, fuera un símbolo alucinatorio, reconstruido por Marcos, del modo en que los más cercanos lo comparaban con Elías y con el propio Moisés. De hecho, Marcos recoge la crítica de Jesús contra esos paralelismos, justamente después (Mc 9, 2-8.9-13). El símbolo del Bautismo es mucho más simple y desborda todo eso: "Tú eres mi Hijo amado" expresa el sentido y el sentimiento de la relación filial que Jesús mantuvo hasta el fin.
No obstante, sobre cada uno de los milagros consistentes en exorcismos y curaciones no podemos dar explicaciones generales, ni racionalizaciones *ad hoc*, porque sólo llegaron al redactor a través de decenas de tradiciones independientes. La pretensión de las "vidas de Jesús" o aun del propio Bultmann desmitificador: reducir el personaje de los evangelios a un mito, sea para construir otra historia, sea para sustituirlo por el escueto *kerigma*, hoy nos parece una postura ideológica, tanto como su reducción a un dogma.

una sociedad mediterránea no afecta a su valor objetivo como testimonio de muchas memorias en un primer intento de escribir la historia de Jesús.

Así pues, la *historia sagrada* en que todas y cada una de las comunidades engarzaban esas tradiciones orales debió de ser una y otra vez rememorada para que los motivos de Jesús, un ser humano fiel hasta soportar la cruz, es decir, los ejes de su coherencia interna y externa [464], fueran comunicados a quienes tenían que arriesgarse a sostener una realidad *tan* peligrosa y amenazada. Los símbolos del relato (la vocación, el camino, el cruce de fronteras, el seguimiento, la subida, el desafío al poder, la represión y el asesinato público, la fidelidad, la resurrección, el miedo) son acordes con estructuras y relaciones nuevas. La identidad es redefinida por el testimonio, en la medida que el testimonio es adoptado por una opción personal. Lo contrario sólo tendría sentido por sumisión a un poder represivo. Todavía era pronto para tales deformaciones.

Como se hace ver en sus cartas, Pablo no se deja configurar por los predicadores de la Ley, pero confiesa sus límites por no haber participado de la historia desde el principio (cf. 1Cor 15, 3ss.). También él necesitaba de la tradición oral, como sus interlocutores corintios. Pablo no suplanta a Jesús, ni Jesús se reduce al *kerigma* de Pablo, ni a un lenguaje mítico que hubiera prescindido de la historia (expiación colectiva, inmutabilidad, impasibilidad), sino que Pablo deseaba identificarse con quien no conoció a través de una comunión con sus motivos: la esperanza creyente, el amor. Más tarde nos detendremos en describirlos con mayor extensión, como signos comunicantes del *fuego divino*.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

12. Género mestizo

El cruce de géneros, en lugar de una taxonomía cerrada, es lógicamente propiciado por la relación intercultural e intergrupal. Las comunidades cristianas eran espacios de encuentro entre personas de distintas procedencias, sin acepción de origen. Aun así, por muy abiertas que fueran –o menos- para integrar y hacer sentirse incluidos a los diferentes, el evangelio de Marcos nos permite experimentar que el despliegue de realidades diversas

[464] Resulta llamativo el intento por deshacer la coherencia en quienes interpretan el relato de Marcos como una ficción y sólo se fían de algunos dichos: ya sean los dichos sapienciales, ya sean los apocalípticos. En cualquiera de los dos casos, la persona de Jesús se convierte en un personaje arrastrado por los vientos, un símbolo del azar, mientras que la fe transmitida por el relato queda en el aire. El resultado es un ocultamiento que nos hace más fácil la incoherencia ideológica: ocultar la pasión de millones de personas a causa de la injusticia, olvidar una sabiduría que trastoca nuestros cultos al poder, la violencia y el patriarcado.

en y entre las iglesias estaba focalizado por la vida misma de Jesús. A lo largo del camino, la reunión de la muchedumbre a su encuentro hace posible una *diáfora*: una lengua nueva, en permanente diálogo y con distintas metáforas, gracias a la cual podrían entenderse personas de cualquier condición, quienes incorporan símbolos enriquecedores a la relación: a sí mismos como símbolos del sagrado.

El término de comparación más adecuado quizá sea la realidad del *mestizaje* en distintas regiones del planeta, a causa de una mundialización que ha terminado por tocar los límites del mundo (la *oikoumene* helenística y romana, el mundo "descubierto" en el s. XVI, el imperio británico, el nuevo imperio americano), aunque ha sido concretamente investigada en la historia latinoamericana [465]. El resultado del cruce simbólico no es necesariamente un caos ni una pérdida de sentido, si la experiencia es suficientemente profunda para que afloren los universales humanos, a diferencia de las constantes imperiales: estratificación, jerarquía piramidal o sistema (centro-periferia).

Los evangelios constituyen un género mestizo, en el que confluyen varias lenguas y culturas: hebreo, arameo, griego y latín. Pero están dotados de una estructura fuerte y perceptible, que sitúa a todas las personas en el camino desde lo que no sabían a una novedad *última*, incluyendo al propio Jesús. Tal modo de *hacerse humanos* y de interpretar las historias de los otros es una alternativa revolucionaria a la mentalidad pro-dominante, que se muestra incapaz de asimilarse a la novedad con rostro, aunque la asimile a sí mismo

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[465] Vid. entre otros muchos autores, SERGE GRUZINSKI, *El pensamiento mestizo*, Barcelona, Paidós, 2000, así como varios estudios de mis amigos investigadores en literatura latinoamericana, JOSÉ CARLOS ROVIRA (ed.), *Jose María Arguedas: Indigenismo y mestizaje cultural como crisis contemporánea latinoamericana*, monográfico de *Anthropos*, 128 (en. 1992); MÓNICA GARCÍA IRLES, *Recuperación mítica y mestizaje cultural en la obra de Gioconda Belli*, prol. de CARMEN ALEMANY, Alicante, Univ., 2001.
"Desde el Renacimiento, la expansión occidental no ha dejado de provocar mestizajes en todos los confines del mundo, así como reacciones de rechazo, como el repliegue de Japón sobre sí mismo a principios del siglo XVII, que es sólo el ejemplo más espectacular. Los primeros mestizajes de proyección planetaria surgen así ligados a las premisas de la globalización económica que se inició en la segunda mitad del siglo XVI, un siglo que —así se le vea desde Europa, desde América o desde Asia— fue, por excelencia, el siglo ibérico, igual que el nuestro se convirtió en el siglo americano.
Este retorno hacia atrás es sólo un modo de hablar del presente, pues el estudio de los mestizajes de ayer hace surgir una serie de interrogantes que siguen siendo actuales. He aquí unas pocas planteadas al azar: ¿Experimentan las mezclas desencadenadas por la expansión occidental una reacción a la dominación europea? ¿O son una repercusión ineludible de ésta, tal vez incluso una manera astuta de arraigar nuestras formas de ser entre las poblaciones sometidas? ¿Hasta qué punto puede una sociedad occidental tolerar la explosiva proliferación de expresiones híbridas? ¿En qué momento intenta obstaculizarlas, a qué precio logra controlar el fenómeno y tomarlo como base de su supremacía? ¿Qué sentido, qué límites y qué trampas encierra la metáfora tan cómoda de la mezcla? En fin, ¿cómo se desarrolla, si se admite que existe, el pensamiento mestizo?" GRUZINSKI, "Entender el mestizaje", *Letras libres- Convivio*, jun. 1999, disponible en http://www.letraslibres.com/index.php?art=5838

y a su alrededor en forma de círculos concéntricos, a manera de una cosmología autocentrada. Supongo que cualquiera podría saberlo por experiencia, aunque no fuera *el pecado original*, como viene a decir Pannenberg[466].

Si el héroe del relato se descentra para servir a los últimos, entonces el universo simbólico puede dar cabida a todos los rostros sin jerarquizarlos, al menos no de manera apriorística, antes que se manifiesten por sus obras y, sobre todo, después de sentirse gratuitamente acogidos. La clave de una nueva lectura comienza por renunciar a los esquemas egocéntricos con que hemos comprendido *cualquier herocidad.*

Ese género mixto comparte los objetivos y los criterios de la investigación *histórica*, dos mil años antes que nosotros, a pesar de las objeciones alegadas por Käsemann contra una mera concatenación de causas y efectos para describir el Misterio[467]. Relatan una historia sagrada, por lo cual es indispensable una trama *hermenéutica* –no mecánica- que disponga los hechos y los dichos en una secuencia. Pero no puede pensarse que esa necesidad no existiera en la tradición oral: es probable que la secuencia general proceda de un relato admitido por muchos, incluso por testigos todavía supervivientes en tiempo de Marcos. Desde luego, parece que las mujeres, en especial, no permanecieron pasivas ni se resignaron a "desaparecer del kerigma".

Además, un evangelio escrito después de la destrucción de Jerusalén necesitaba recuperar el contexto original donde se representan conflictos distintos (aunque semejantes en germen) a los propios de su época, poco antes o después del 70: la organización de la guerra contra el imperio, la limpieza étnica contra los enemigos, la potencia destructora de los legionarios romanos. Aquí es condenado un mesías que no era militar ni insurgente, aunque su práctica fuera revolucionaria, como les había ocurrido poco antes a los

[466] PANNENBERG se refiere a la intrínseca apertura en cualquier sistema natural, físico, biológico o económico, hacia una mayor perfección. Los sistemas abiertos tienen mucho más que ver con la forma de vida de Dios para los hombres que los sistemas cerrados. De esta manera, está proponiendo una metáfora continuada (una alegoría) desde la antropología filosófica, donde se hace patente que el ser humano autocentrado y cerrado sobre sí mismo (*incurvatus in se ipsum*, dice Agustín) no puede recibir a Dios ni entrar en relación con Él, vid. WOLFHART PANNENBERG, *Antropología en perspectiva teológica*, Salamanca, Sígueme, 1993, 99ss. Similar es el fundamento con que escribe JUAN LUIS SEGUNDO el capítulo "Del egocentrismo al amor. De Eros a agapé", en id., *¿Que mundo, qué hombre, qué Dios?*, Santander, Sal Terrae, 1993, 177ss. También coincide con esa línea la carta encíclica de BENEDICTO XVI, *Dios es amor*, 2005, aunque no separa radicalmente el eros del agapé, sino que los integra en el proceso del amor humano y del aprendizaje por amor.

[467] Vid. supra, 1.1.j: "Investigar la singularidad".

cristianos de Roma, el año 64. Es un relato coherente que hace comprensible esa vida narrada a su audiencia.

En la práctica, ha servido de paradigma universal para elaborar una nueva literatura: una historia que reconozca la sacralidad de las víctimas, sobre la base de la *memoria que demanda historia*, y que desacralice el poder de sus agresores, a partir de un relato de corte más objetivo donde se denuncian las estrategias y los crímenes cometidos: la Pasión. Aunque ese planteamiento tenga una virtualidad suasoria, no oculta los hechos bajo la corteza de un conflicto entre rivales, sino que propone una hermenéutica.

Para conseguirlo, los evangelios no se conforman con hacer uso de las reglas convencionales en la composición de la *noticia*: responder a las preguntas sobre el qué, quién, cuándo y cómo con ayuda de los propios medios de expresión. Además de tomar la memoria sobre los hechos como referente extensional en las operaciones correspondientes a la invención y la disposición del discurso, hacen lo posible por respetar las formas de la tradición oral en su *elocutio*, tal como las han recibido (cf. 1Cor 11, 23; 15, 3), aunque introduzcan variantes fáciles de reconocer, de acuerdo con su peculiar hermenéutica. En el caso de Marcos, la sencillez de la composición incluso hizo dudar sobre si el autor habría hecho algo más o menos que disponer en yuxtaposición un cúmulo de tradiciones preformadas. Luego veremos que la redacción marcana se hace sentir de muchos modos, a través del análisis del relato.

La *mixtura* de la que hablamos no ha perdido su capacidad de sorprender a una audiencia contemporánea, puesto que nos obliga a saltar por encima de las convenciones que clasifican los géneros en un sistema de opuestos, lo cual ha conducido a eliminar uno de los términos. Cuando tratemos sobre las “formas del aprendizaje”, entonces sí nos sentiremos exigidos alegir entre dos opciones que no son meramente formales. Pero los géneros son estructuras significantes: pueden interactuar y hasta solaparse en una misma obra.

Son textos narrativos que incorporan el diálogo social incluso en el discurso del narrador. Muestran una cualidad dramática y hasta lírica en alguna de sus partes. Son relatos históricos, aunque su dinamismo y sus formas estén profundamente influidas por su actuación (*performance*) en el ritual de una asamblea litúrgica, la cual nunca ha perdido su dimensión política. Comprendemos que sean historias sagradas, no porque representen fronteras simbólicas que separan a una clase de hombres, sino porque las sobrepasan para dejar lugar al encuentro con el Misterio, hasta la resurrección de Jesús, en un final *completamente abierto*.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Entonces, ¿no estamos ante un texto posmoderno, sin límites: una metaficción? Me parece que afirmar tal cosa sería reductor, no alguna especie de progreso. Los evangelios son obras de la imaginación reconstructiva, pero no meras ficciones; profundamente marcadas por su intención crítica hacia las figuras del poder/dominación, pero no creo que fuera justo confundirlas con productos ideológicos. Si han proporcionados motivos y procedimientos a la fantasía popular acerca de lo maravilloso, tanto como a las novelas que construyen una historia de formación, no quedan reducidas por sus interpretantes, con valor retroactivo, a la especie de lo fantástico o a la materia mítica.

5. El aprendizaje a través de la literatura

1. La participación del ser humano en la cultura

El mero hecho de interesarnos por el aprendizaje a través de la literatura o, de modo más general, en el marco de la cultura, nos sitúa en un terreno anterior y posterior a una ciencia objetivista de la conducta e incluso al cognitivismo en sentido estricto[468]. La "mente" que aprende por medio de una historia o de un poema no puede ser comprendida sino por su continua trans-formación a través del diálogo que le da sentido y permite explicar su *génesis*, en su acepción meramente psíquica y en otra que la trasciende: la relación interpersonal.

Cuando comparamos el desarrollo de la especie (filogénesis) con el del individuo (ontogénesis) somos capaces de establecer analogías que corresponden grosso modo con la

[468] Vid. los diez postulados con que JEROME BRUNER, *La educación, puerta de la cultura* (*The Culture of Education*), Madrid, Visor, 1997, resume la "psicología cultural", como alternativa más o menos complementaria de los modelos computacionales para explicar el aprendizaje (p.ej. la regla "redescribir"), con la intención de promover la "metacognición" en quienes participan de la educación: el postulado perspectivista; el postulado de los límites (lenguaje, categorías culturales); el postulado del constructivismo; el postulado interaccional; el postulado de la externalización (las "obras" o referentes colectivos); el postulado del instrumentalismo (es decir, el pragmatismo de talentos y oportunidades); el postulado institucional (hacia una antropología institucional de la escuela); el postulado de la identidad y de la autoestima; el postulado narrativo. BRUNER desarrolla algunos más que otros (la hermenéutica, la interacción, la narratividad) en los siguientes capítulos de su libro. A lo largo del desarrollo de esta tesis nos serán útiles otros textos de BRUNER que trantan sobre la construcción de la identidad por medio de la narración, además de los ya citados.

experiencia de la maduración de unas capacidades heredadas en nuestro genotipo, durante la infancia y la adolescencia, las cuales pueden sufrir trastornos leves o graves por causas físicas: el lenguaje, las emociones. Pero a la ciencia empírica le resulta difícil reconocer, y, por tanto, explicar y comprender los modos en que la cultura puede contribuir al desarrollo de esas y otras capacidades: la conciencia moral, la identidad, la relación personal y social, el encuentro con el Misterio en el otro humano. De similar manera, permanece entre paréntesis la posibilidad de que determinadas personas puedan contribuir a saltos cualitativos en el desarrollo humano, o bien es un tema confiado a la filosofía (los *místicos* de Bergson[469], la *grandeza* según Jaspers[470]) y confinado a la elucubración parapsicológica.

El capítulo que dedicaremos a la teoría/crítica del carisma debería servir para romper el molde ultraconservador en que se ha fraguado la secularización de la cultura religiosa, sin que tal salida consista en un borrado de la tradición, por medio de un modelo que prescinde de los significados culturales –sea el conductismo, sea el cognitivismo, sea la *epojé* cartesiana o fenomenológica, sea el materialismo dialéctico- con la ilusión macabra de reducir al ser humano a una "máquina natural" o una "inteligencia artificial", para perfeccionarlo *definitivamente*. Un individuo humano abandonado a sí mismo –lo cual es de por sí un hecho traumático para el sujeto- o que tratase la vida del otro como un objeto –traumático para el interlocutor- no podría desarrollar un lenguaje ni construir una identidad: no tendría historia que compartir. La relación con el Misterio necesita de las

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[469] BERGSON diferencia dos morales o, mejor dicho, dos fuentes que se entremezclan: la moral cerrada por la presión social y la obligación; la moral abierta de quienes han orientado sus vidas con valores de alcance transcultural, más allá de la norma inmediata. El ideal moral actúa por una llamada, no por obligación; se sienten movidos por el ejemplo, no por la presión social. Así lo hace ver en personas como SÓCRATES y JESÚS. En paralelo a estas dos morales distingue dos formas de religión: una religión estática que resulta de la *fonction fabulatrice* como reacción frente a cualquier elemento disgregador, que imagina una divinidad todopoderosa que rige el destino y consagra las instituciones (por decirlo así, la religión según DURKHEIM); una religión dinámica que viene a coincidir con la mística. "Dios es amor y objeto de amor: He aquí la aportación de la mística". Los místicos por antonomasia, según BERGSON, serían JUAN DE LA CRUZ y TERESA DE JESÚS, en quienes descubre el realismo, el equilibrio, la capacidad de acción y de relación, la humanidad, que prolongan el impulso del devenir histórico (el *élan vital*). Vid. HENRI BERGSON, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, ed. de JAIME SALAS y JOSÉ ATENCIA, Madrid, Tecnos, 1996 (1932); JORGE USCATESCU, "Bergson y la mística española", *Torre de los Lujanes*, 18 (1991), 19-36.

[470] Vid. KARL JASPERS, *Los grandes filósofos*, 25-40. El hombre grande "es un reflejo de la totalidad del ser". La grandeza "es un todo universal incorporado a la realidad insustituible de una figura históricamente única" ibid., 26. Habrá que reconocer que esa capacidad de integración ha sido referida por la filosofía a una mente ambiciosa de sistema, en lugar de a una práctica de relación interpersonal que se hace cargo de la situación real de los otros, a través de la empatía y de la contemplación activa. En lugar de utilizar como un fetiche el término "universal", habría que recuperar el sentido del aprendizaje que lleva a la grandeza como a una humanidad integrada e integradora, liberada y liberadora.

mediaciones simbólicas que ofrece la cultura y, todavía más, de las relaciones interpersonales que hace posible el amor activo en una comunidad. El ser humano solitario es un náufrago que reproduce sus propios fantasmas, aunque sean fantasmagorías geniales.

En poco más de un siglo, hemos pasado de una teoría del aprendizaje supuestamente natural, en todas sus variantes, ya sean las conductas observables que pueden ser condicionadas como en un cobaya –es decir, maleables para la instrucción debidamente organizada-, ya los símbolos "naturales" de la psicología profunda –es decir, los fantasmas subjetivos-, hacia una comprensión hermenéutica de la historia común en forma de aprendizaje interpersonal. Tal forma de acceso nos permite reconocer que la persona es un ser social en todas sus facetas: lenguaje, identidad, condiciones materiales de supervivencia, relación con el Misterio. La socialización por medio del símbolo, es decir, la iniciación de la persona en una tradición cultural, de un modo crítico y creativo, se realiza de manera muy especial por medio de las narraciones y, concretamente, las historias sagradas. Cualquier cambio de las condiciones sociales pasa por el discernimiento de los símbolos que nos configuran en un mundo de la vida común, de modo que el aprendizaje sea compartible e irreversible.

En el ámbito de una psicología post-cognitiva, Jerome Bruner ha ofrecido una teoría constructivista de la creación e interpretación de mundos por medio de la narración[471] y, especialmente, la construcción de la identidad en las autobiografías, desde la mera confesión, pasando por el *blog*, hasta los modelos literarios:

> La participación del ser humano en la cultura y la realización de sus potencialidades mentales a través de la cultura hacen que sea imposible construir la psicología humana basándonos sólo en el individuo […] Dado que la psicología se encuentra tan inmersa en la cultura, debe estar organizada en torno a esos procesos de construcción y utilización del significado que conectan al ser humano con la cultura. Esto no nos conduce a un mayor grado de subjetividad en la psicología,

aunque tal fuera la tendencia dominante en una psicología del *inconsciente colectivo*, que ha fascinado a muchas mentes, como si fuera posible una cultura sin relación y sin persona, la cual se limitaría a sacar a la luz símbolos universales de un insondable patrimonio genético. Las pulsiones no están investidas naturalmente por símbolos, como demuestra la cruda realidad de un "niño salvaje", incapaz de expresión:

---

[471] JEROME BRUNER, Realidad mental y mundos posibles, cit.

> Es exactamente todo lo contrario. En virtud de nuestra participación en la cultura, el significado se hace *público y compartido*. Nuestra forma de vida, adaptada culturalmente, depende de significados y conceptos compartidos, y depende también de formas de discurso compartidas que sirven para negociar las diferencias de significado e interpretación[472].

Habría que insistir, con Bruner y un poco más allá de él, con Ricoeur, en la dimensión histórica de la tradición donde nos iniciamos y en la virtualidad de la forma narrativa para dar cuenta de un aprendizaje que es re-construido por la persona durante todo su desarrollo, no sólo en aquellas etapas condicionadas por un código genético. No existe esa construcción dialéctica de las mentes ilustradas, como un enemigo a batir: la "psicología popular" (*Folk psychology*), así denominada por Bruner[473], a modo de materia que debiera ser formada desde el poder por la instrucción educativa. Lo que existe son personas situadas históricamente que comparten un *mundo de la vida* común y son portadoras, no sólo de capacidades comunes, sino también de necesidades/deseos universalizables, cuya validez transcultural ha sido asumida con enormes dificultades por las estructuras políticas y económicas, primero a través de las éticas de fundamento religioso (la mayéutica de Sócrates, el sermón del Monte, el *ius gentium*)[474] y una voluntad

---

[472] BRUNER, "El estudio apropiado del ser humano", en id., *Actos de significado: Más allá de la revolución cognitiva*, Madrid, Alianza, 1991, 19-45 (29).

[473] Vid. BRUNER, "La psicología popular como instrumento de la cultura", en id., *Actos de significado*, 47-73. Hace un gran esfuerzo por integrar los conceptos de la sociología del conocimiento y la hermenéutica (ALFRED SCHÜTZ), desde la perspectiva de una cultura concreta: la psicología cognitiva en USA. Pero el cognitivismo desprecia metódicamente los significados que la masa no especialista atribuye a sus acciones. "El concepto de persona es en sí mismo un componente de nuestra psicología popular y, como señala Charles Taylor, se atribuye de forma selectiva, y a menudo se les niega a quienes forman parte de un grupo distinto del nuestro" ibid. 52. De hecho, ese peculiar etnométodo de los científicos cognitivos no reconoce que nadie sea capaz de manejar el sistema, excepto los "programadores": sólo ellos poseen como un capital la autonomía de la persona. Sin embargo, el concepto de fondo que nuestro mundo de la vida comparte, después de, aunque haya otras acepciones con otras evaluaciones sociales, reconoce que todo ser humano –incluso otros seres de otra naturaleza- son personas capaces de relación y que son lo que son porque se relacionan. No hay contradicción en constatar que una persona no se comporta como tal cuando no se relaciona con otros seres o los somete a su dominio.

[474] En este momento es oportuna la siguiente cita, que da cuenta del trabajo del humanismo cristiano en una teología práctica, antes que se desatara el horror de las guerras de religión:
"El Dios Sublime amó de tal modo a la especie humana que Él creó al hombre de manera que pudiese participar, no sólo del bien que otras criaturas disfrutan, sino que también le dotó con la capacidad de encontrar al inaccesible e invisible Dios y de relacionarse con Él cara a cara; y dado que el hombre, de acuerdo con el testimonio de las Sagradas Escrituras, ha sido creado para disfrutar vida y felicidad eternas, las cuales nadie puede obtener salvo a través de la fe en nuestro Señor Jesucristo, es necesario que poseyera la naturaleza y las facultades que le capacitan para recibir esa fe […] Por tanto, Cristo, quien es la Verdad por sí misma, que nunca ha fallado y que nunca puede fallar, dijo a los predicadores de la fe a quienes había escogido para tal oficio: "Id y enseñad a todas las naciones". Él dijo todas, sin excepción, puesto que todos son capaces de recibir las enseñanzas de la fe […]

regulada por la razón práctica (el imperativo kantiano); después, por un estado de derecho, dotado de instituciones democráticas que reconocen garantías individuales; y, finalmente, por la comunidad de naciones, en forma de un corpus universal de derechos humanos (civiles, económicos y sociales)[475].

La falta de aplicación de los Objetivos de Desarrollo del Milenio, así como las nuevas exigencias que proceden de la desigualdad creciente entre países ricos y pobres, las redes transnacionales de enriquecimiento virtual y, concretamente, el cambio climático producido por el calentamiento global, justifican el hecho de que otras redes interculturales de solidaridad, y cada vez más personas, pongan en cuestión las reglas de juego que impiden la consecución de objetivos comunes, comenzando por la vida y las capacidades en cada ser humano. Las estrategias racionales de dominio, coherentes con fines particulares o meramente nacionales, no podrán ser nunca generalmente aceptadas, aunque ocupen por la fuerza el escenario público. Sólo consiguen triunfar a través de la combinación corrosiva de la violencia con el impuesto de unas relaciones económicas desiguales.

En un mundo interdependiente, la teoría de sistemas nos ha acostumbrado a percibir que los agentes locales producen efectos globales. Otra cosa muy distinta es que podamos predecir tales efectos, como pretende, por razón de método, la ciencia empírica. El único modo de someter a un sistema las causas y los efectos de las acciones humanas sería un condicionamiento de la conducta que anulase la libertad personal. Es lo que han pretendido técnicamente los totalitarismos que se autoproclamaban científicos, mientras duraron. Pero también es el objetivo inherente al despliegue de una tecnología destinada a la institución exclusiva del mercado en el escenario mundial, contra cualquier forma de participación

---

En cuanto deseamos prever amplio remedio para estos males, definimos y declaramos … que, a pesar de lo que cualquiera haya dicho o pueda decir en contra, estos indígenas y todos los pueblos que sean encontrados por cristianos, no puedan en ningún sentido ser privados de su libertad o de los bienes de su propiedad, incluso aunque no participen de la fe de Jesucristo; y que ellos pueden y deben, libre y legítimamente, disfrutar de su libertad y de los bienes de su propiedad, ni deben ser de ninguna manera esclavizados; si ocurriera lo contrario, tal acto será nulo y no tendrá ningún efecto" PAULO III, enc. *Sublimus Dei*, 28-5-1537.

[475] Vid. GREGORIO PECES-BARBA MARTÍNEZ, EUSEBIO FERNÁNDEZ GARCÍA (dirs.), Historia de los Derechos Fundamentales t. I: Tránsito a la Modernidad, Siglos XVI y XVII; t. II. Siglo XVIII (3 vols.), vol. I, El contexto social y cultural de los derechos. Los rasgos generales de evolución; vol. II, La filosofía de los derechos humanos; vol. III, El Derecho positivo de los derechos humanos. Derechos humanos y comunidad internacional: los orígenes del sistema, Madrid, Instituto de Derechos Humanos "Bartolomé de las Casas" – Dykinson, 1998-2001; CONSTANTINO QUELLE, Derechos humanos y cristianismo, 113-124, 221-225.

política democrática (Naciones Unidas, Foro Social Mundial), que interfiera en el sistema, excepto las fuerzas que protegen el proceso de acumulación[476].

La tecnología educativa que se orienta al *expertising* y la formación de competencias instrumentales, con el fin de que los individuos puedan ajustarse a las exigencias del sistema económico, ha demostrado su eficacia *retórica*, en el marco de sociedades abiertas, pero no tiene siquiera la intención de aprovechar el aprendizaje que hace posible la relación creciente entre personas y culturas, excepto para estimular la movilidad de los capitales financieros o *humanos* (la mano de obra barata) en un mapa trazado por la búsqueda del mayor beneficio. Contra toda lógica que no sea la de la acumulación, la mayor parte de los bienes y de las capacidades de los más pobres están destinadas a los más ricos, por una fuerza centrípeta aparentemente ciega.

2. ¿Aprendizajes con valor transcultural?

Para comprender los "actos de significación" (*acts of meaning*) que hacen posible el aprendizaje con validez transcultural nos van a servir de ayuda, a lo largo del análisis posterior:

- tanto el constructivismo de Piaget como la psicología social de Mead y de Vygotski, si adoptamos la perspectiva del individuo creador de su propio aprendizaje, en virtud de sus potencialidades y/o en relación con otros;
- tanto la tradición estética como la (pos)moderna teoría de la recepción, si pretendemos explicar el aprendizaje como un desarrollo de la sensibilidad en relación con símbolos dados;
- tanto la tradición hermenéutica como la teoría de la acción social y, en concreto, la acción comunicativa, si reconocemos que los actos de significación son interpretables de forma creativa.

[476] La exclusividad del mercado parece arrastrar a toda la humanidad a una socialización negativa: la realización de fines particulares por medios cruelmente inmorales; la corrupción legal o fraudulenta que provocan nuevas formas de clientelismo, a causa de la brecha creciente entre pobres y ricos; el genocidio activo o pasivo de una inmensa muchedumbre. Todos los fines sociales, incluso el horizonte de cualquier bien común, son supeditados a objetivos claramente inconciliables, con los resultados siguientes: el aumento brutal de la desigualdad y la vulnerabilidad de cada vez más personas, al tiempo que los fuertes se hacen más fuertes; la agresión contra el medio ambiente que hace sostenible la vida.

La teoría hermenéutica sobre el aprendizaje a través de la cultura se mueve entre dos polos. Los hermeneutas clásicos (Gadamer) asumen los cánones de la cultura oficial para comprender el depósito dinámico de la tradición modelada por los grandes autores (*clásicos*), de modo paralelo a la relevancia que tiene en la *sacra historia* de las iglesias cristianas la tradición patrística, el magisterio conciliar y papal, Lutero o Calvino. Por muy creativa que sea la interpretación, parece asentarse sobre valores incuestionables, ontológicos, por lo cual no deja espacio visible al relativismo. Sin embargo, corre el riesgo de provocarlo a causa de un déficit creciente de comunicación entre las culturas. a ellos haremos referencia al tratar sobre la *Bildung* y sobre el diálogo escenificado en la cultura filosófica.

Al otro extremo, el pragmatismo norteamericano, en la estela de Charles Sander Pearce[477], asume que los signos son por naturaleza interpretantes de otros signos, en una corriente orientada teleológicamente por el valor de verdad (y los demás valores transculturales), aunque nunca puedan obtener una plenitud de sentido: el aprendizaje no concluye nunca. Pero puede producir el efecto contrario a la corriente anterior: el acomodamiento del aprendiz en una búsqueda de la eficacia, que no se detiene siquiera en defender la propia posición, ni en comprender la del otro. Su síntesis serían los modelos de aprendizaje por *trial and error*; cuando se aplican al ámbito del mundo social, producen víctimas que van quedando atrás, junto con una experiencia acumulable.

Además de esas dos vías de transmisión cultural: el canon de obras logradas y un infinito potencial de interpretantes, las cuales no deberían excluirse mutuamente, la teoría de la acción comunicativa reconoce a cada persona la oportunidad de intervenir en el espacio público de diálogo con sus actos de habla, sin salir del marco de la vida cotidiana; o con una solicitud de razones para contrastar la validez de tales actos, que da lugar necesariamente a un proceso de argumentación racional, a no ser que sea eludido de forma violenta. Tal como ha puesto en práctica la pedagogía contemporánea, el *aprendizaje significativo* no se produce por medio de la instrucción unilateral, sino por el esclarecimiento inter-personal y personalizador de los significados que estaban latentes en el mundo de la vida: saberes nocionales o procedimentales, normas, actitudes y sentimientos.

[477] Vid. CHARLES S. PEIRCE, *Obra lógico-semiótica*, ed. de ARMANDO SERCOVICH, Madrid, Taurus, 1987 (1857-1914).

Por supuesto, en nuestra cultura también existen modos de pensamiento escéptico, pero nos van a servir de poca ayuda si no asumen siquiera la posibilidad de un aprendizaje histórico. En otro sentido, el llamado "constructivismo radical" se funda en la teoría de sistemas para reducir la realidad a una teoría de la mente (absolutizada), es decir, a su construcción subjetiva e intersubjetiva (intersistémica). No cabe la alteridad en tal esquema. El ser humano, además de habitar sistemas físicos, biológicos y sociales, es él mismo un sistema: tiene que instruirse como aquellos o, dicho de otra manera, convertirse a ellos. Esa peculiar forma de escepticismo, a pesar de su grandilocuencia, no permite que el aprendizaje *trascienda el sistema dado* en una relación interpersonal, e impide que reconozcamos los límites de nuestras proyecciones cuando pretendemos asimilarnos el misterio de otro ser, por medio del prejuicio.

Un ejemplo evidente es la construcción social de la realidad del pobre y del vulnerable, como un ser dependiente y menos capaz, especialmente de la mujer por el varón, del inmigrante por el autóctono. A pesar de las *pruebas utópicas* que recibimos a lo largo de la vida sobre el desarrollo de las capacidades en una situación de mayor igualdad, entre personas de distinto origen étnico, distinto género, incluso entre quienes manifiestan distintas aptitudes o necesidades especiales, la *intrascendencia* nos hace difícil aprender de tales signos. Dos de mis mejores amigos padecen enfermedades crónicas que en una organización burocrática son prejuzgadas como incapacitantes: esclerosis múltiple y un síndrome degenerativo. En parte debido a la falta de tiempo social disponible para integrarlos en el ejercicio de una profesión acorde con sus capacidades, han tenido tiempo para dedicar a la amistad. De tal manera, me han enseñado a aprender a convivir y a ser en comunidad.

Las instituciones que promueven la educación en redes globales de solidaridad (UNESCO, ONGs internacionales como *Entreculturas*, centenares de organismos locales) insisten en la relavancia de esas tres dimensiones en el aprendizaje: ser, convivir, hacer; identidad, socialidad y habilidades técnicas. Sin embargo, la psicología social y de las organizaciones ha supeditado hasta el extremo de la caricatura las dos primeras a la última. El valor social y cultural de la palabra *aprendiz* (gr. *mathetés*) se ha ido reduciendo en el ámbito de la empresa hasta la fabricación de un instrumento. Ahora bien, un instrumento no es capaz de corresponsabilidad ni de participación en una democracia; no podría dar razón de sus actos, excepto como formas de ajuste al sistema. Es un ser humano traicionado, condenado al aislamiento y el fracaso emotivo cuando pretende formar una familia o integrarse en una comunidad; tan vulnerable socialmente como una mujer en una

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

familia patriarcal o un refugiado en medio de una guerra que no parece tener fin. Un ser misteriosamente capacitado para vivir una historia de redención a través de un encuentro que le convierta, de nuevo, en *aprendiz*.

3. ¿Aprender imitando?

a. Raíces clásicas del concepto: un modelo ideológico

> hoc illud est praecipue in cognitione rerum salubre ac frugiferum. omnis te exempli documenta in inlustri posita monumento intueri; inde tibi tuaeque rei publicae quod imitere capias, inde foedum inceptu foedum exitu quod uites[478]

Hemos comprobado, gracias a un somero repaso sobre la teoría de los géneros, que la antigüedad grecorromana categorizó ampliamente el aprendizaje por medio de la literatura en forma de *mímesis* o *imitatio.* Si tuviéramos que resumir las formas de mímesis/imitatio en un esquema de categorías y géneros, podría ser el siguiente:

1) La imitación de *exempla virtutis* (gr. *paradeígmata*) que son propuestos principalmente por medio de las biografías o ensalzados en los panegíricos, desde el *parádeigma* de Sócrates afrontando la condena injusta de la ciudad (Platón, Jenofonte) hasta el *exemplum* de *Carità romana* en una hija que amamanta a su padre encarcelado (Valerio Máximo), por referirme sólo a dos que tienen un valor actual y transcultural.

2) "Historia magistra vitae": el aprendizaje selectivo que puede hacer el conocedor de la historia de un pueblo, ayudado por el historiador (y su retórica), a manera de lección sobre lo que puede ser imitado como honroso y lo que provoca vergüenza (*inde tibi tuaeque rei publicae quod imitere capias, inde foedum inceptu foedum exitu quod uites*). El consejo de Livio fue generalmente aplicado a toda la literatura clásica por Basilio de Cesarea, en un famoso tratado sobre el uso que los jóvenes cristianos podían hacer provechosamente de su formación retórica: la imitación de la virtud y el desprecio del vicio[479].

---

[478] TITO LIVIO, *Ab urbe condita*, prefac., 10, disponible en http://www.perseus.tufts.edu
La trad. ing. de FOSTER dice así: "What chiefly makes the study of history wholesome and profitable is this, that you behold the lessons of every kind of experience (omni … exempla documenta) set forth as on a conspicuous monument; from these you may choose of yourself and for your own state what to imitate, from these mark for avoidance what is shameful in the conception and shameful in the result".

[479] BASILIO DE CESAREA, A los jóvenes, sobre el provecho de la literatura clásica, Madrid, Gredos, 1998.

3) La perspectiva de Platón sobre la mímesis en los libros III y X de la *República*, que fue generalmente interpretada como una crítica de la creación poética y una exaltación de la filosofía, por su capacidad para remontarse al primer modelo: el mundo de la ideas.

Cuando hoy utilizamos el término paradigma, dentro de un modelo teórico del aprendizaje, estamos haciendo uso de esas tres formas de concebir la imitación de un prototipo, aunque tengamos que ofrecer, necesariamente, una dimensión reflexiva sobre el modo en que operan. De otra manera, repeteríamos el mismo error que quienes confundían la construcción social del valor con una norma totalitaria. En consecuencia, impidieron desarrollar, comprender o tolerar otras posibilidades en personas concretas.

Aunque el concepto platónico sea el de mayor alcance, no obstante, el uso moralizador que hace Platón en obras como *La República* contribuyó a que su sentido se restringiera a la formación del rétor o del político en la tradición retórica (Isócrates, Cicerón, Quintiliano), según especificaremos poco más adelante; o, por el contrario, se espiritualizara como una *mímesis* de la belleza en la filosofía neoplatónica, de manera cabal en la obra de Plotino. Ahora bien, ni la retórica ni el neoplatonismo plotiniano se fundan propiamente en una teoría de la persona, sino en una idolatría/ideología de la excelencia (*areté/virtus*) que priva de sentido a la mayoría de las historias de vida.

Quizá Sócrates concibiera de un modo más abierto la realidad social de la imitación en el aprendizaje, antes que surgiera en la mente de Platón el doble techo del mundo de las ideas. Al igual que Platón, Sócrates debió de diferenciar entre la iniciación del aprendiz en un género discursivo y una esfera social de actividad determinada (los oficios ciudadanos), respecto de los ámbitos comunes (incluso más allá de la ciudadanía: esclavos, extranjeros… y las mujeres, ausentes en los diálogos), transculturales, en que cualquier persona puede iniciarse a través de la *anámnesis*: un aprendizaje significativo, motivado y orientado a trascender el contexto cuando se refiere a los valores sagrados (*filía* "amistad", según el pálido *Lisis*; *sofrosyne* "sensatez" en el *Cármides*; *andreía* "valentía, virilidad" en el *Laques*). Pero los *Diálogos socráticos* y de transición no conducen desde ese punto a la construcción de una metafísica, sino que escenifican el proceso de la ironía, contra los prejuicios asentados[480], a manera de introducción cómica, seguido por una *mayéutica* cuyo

[480] "Si tienes, pues, el mismo carácter que yo te interrogaré con gusto; si no, no iré más lejos. Pero, ¿cuál es mi carácter? Soy de los que gustan que se les refute cuando no dicen la verdad y refutar a los otros cuando se apartan de ella, complaciéndome tanto en refutar como en ser refutado. Considero, en efecto, que es un bien

fundamento es la voluntad de entendimiento y la intención de llegar a un acuerdo[481]: es decir, el sustrato de la acción comunicativa en la vida cotidiana. La comparación entre la capacidad de cualquier persona para comprender la geometría (*Menón*) y su derecho/deber de participar en la búsqueda cooperativa de la verdad, acerca de la virtud (*ibid.*, *Protágoras*), de la justicia (*Apología, Critón, Gorgias*), de la reverencia exigible a lo sagrado (*Eutifrón*)[482], más allá del interés estratégico, elimina de raíz los presupuestos que examinamos en el cap. anterior: la *areté/virtus* como investidura axiológica de quien domina por la fuerza, a imagen de la mitología (p.ej. Calicles en el *Gorgias*); la *dikaiosine* como privilegio distribuido entre una clase o un estamento (*aristoi*, ciudadanos); la piedad (*eusebeia*: la reverencia ante lo sagrado) como efecto del interés o la expectativa de retribución. Por ese camino la filosofía estaba ejerciendo un servicio pedagógico a la democracia en ciernes.

El imaginario cultural llega a ser desolador cuando es desolado por la *libido dominandi* de los rivales en/por el poder, de la manera que describe René Girard en sus estudios de la tradición occidental, a través de aquellas obras que han contribuido a desvelar la mecánica del *deseo mimético*: el celo entre los padres y los hijos, los maestros y sus discípulos, incluso entre los amantes, tal como se representa en la tragedia antigua, en el drama moderno y en la novela europea[483]. Una versión ingenua del modelo mimético nos lo ofrece Plutarco en sus *Vidas paralelas*: Roma imita/disputa a Grecia y el mundo helenístico sus *virtudes* para ejercer el *imperium*, hasta la (misma) autodestrucción. Las biografías antiguas, a las que hicimos referencia, construyen un paradigma de lo humano que oscila dramáticamente entre el dominio del mundo –la mayoría de ellas- o el desprecio

---

mucho mayor el ser refutado, porque es más ventajoso verse libre del mayor de los males que librar a otro de él" PLATÓN, *Gorgias*, en CARLOS GARCÍA GUAL (ed.), *Diálogos*, Madrid, Espasa-Calpe, 1988, 56.

[481] "De que tienes además todo lo que es necesario para hablarme con toda libertad y no disinularme nada por vergüenza lo has dicho tú mismo, y el discurso que acabas de dirigirme testimonia también de ello. Una vez las cosas así, es evidente que lo que me concedas en esta discusión acerca del asunto que nos separa habrá pasado por una prueba suficiente de tu parte y de la mía, y que no será necesario someterlo a un nuevo examen. Porque tú no me lo habrás dejado pasar por falta de luces ni por exceso de vergüenza y tampoco confesarás nada por deseo de engañarme, siendo, como dices, mi amigo. Así será el resultado de tus opiniones y las mías la plena verdad […] Y si después de que la cosa esté decidida entre los dos, descubres más tarde que no me atengo fielmente a lo convenido, tenme por un hombre sin corazón" ibid., 91.

[482] Siendo así que Eutifrón iba camino de los tribunales para denunciar a su padre.

[483] Vid. RENÉ GIRARD, *Mentira romántica y verdad novelesca*, Barcelona, Anagrama, 1985 (1961); *Literatura, mímesis y antropología*, Gedisa, Barcelona, 1984 (1976); *Shakespeare. Los fuegos de la envidia*, Anagrama, Barcelona, 1995 (1990).

cínico, estoico y gnóstico de la humanidad (el cuerpo, la sociedad) junto con el mundo. En el capítulo siguiente trataremos sobre una alternativa real a la sublimidad clásica, que se funda en otro paradigma. Seguiremos hilando la misma trama: es posible imitar el Misterio del Otro, pero no poseerlo ni reproducirlo, excepto como una copia defectuosa.

La mayor parte de los analistas que pretenden hacer ciencia sobre el desarrollo humano, aun cuando sea hermenéutica, como el citado Bruner, no se hacen cargo de la mímesis mediada por el símbolo en un marco interpersonal. No es que prescindamos del concepto de imitación ni de su práctica, puesto que cualquier psicólogo del desarrollo describe tal capacidad en los niños a partir de dos años; y, sorprendentemente, en los bebés durante el primer mes, probablemente por una adaptación genética de las criaturas a las demandas de vivacidad o de empatía por parte de las madres, que pudiera asegurarles la supervivencia. Pero la psicología contemporánea ha reducido el estudio de la imitación al modelado social de comportamientos y de actitudes, como veremos en el próximo apartado.

Casi nadie trata sobre la *imitación de la persona*, aunque se haga evidente la relevancia del aprendizaje interpersonal. Quizá consideren que el concepto es demasiado ingenuo, o que tal habilidad está asociada a la cultura tradicional, donde la imitación de modelos tenía un carácter idealista y normativo; un moralismo de la virtud o un espiritualismo misántropo, que dejó también su impronta ambivalente en la tradición cristiana. Con razón, el acceso feminista al aprendizaje del género ha criticado la imitación prescrita del padre por el primogénito o la transmisión de patrones entre madres e hijas para reproducir su estatus. Pero encasillar la mímesis de *persona a persona* en tales esquemas significaría renunciar a la más profunda humanidad, para que fuera la máquina, el sistema, el procesamiento computacional de información objetiva, los que liberasen al ser humano de su dependencia, su heteronomía o de su reproducción mecánica. Nada más lejos de la realidad.

Por el contrario, si profundizamos en las propias tradiciones encontraremos formas alternativas que desarrollar por medio de la interpretación[484]. Nos sorprenderá descubrir

[484] "One is stimulated to follow Christ by the sight of his personal worth as Love Incarnate. This love, which is truly directed to our own person, arouses in us a reciprocal love. This makes us perceptive of personal values and stimulates respect and care for others; it diffuses a warm light which makes all individual values glow. Love likewise guarantees that discipleship will not degenerate into slavish imitation, for in love every human person feels himself being taken seriously and discovers his own best potential.

que la historia de Israel –como cada una de las demás culturas- contiene dimensiones subversivas, las cuales habían sido enunciadas por el profetismo, pero fueron desarrolladas todavía más en direcciones hasta ahora marginales: las entrañas del amor divino hacia el clamor humano, la renuncia a la violencia y al dominio subjetivo. Podríamos reconocer que la relación Padre-Hijo en los evangelios desborda completamente el marco de la transmisión del poder patriarcal y convoca otros sentidos en primer plano: una revolución contra el patriarcado que no prescinda del ejercicio de la autoridad, sino que lo haga visible en la comunidad de iguales, a través del conreinado de los hijos de Dios-a, gracias a carismas que son originalmente horizontales.

Ciertamente, la responsabilidad individual(ista) es un constructo cultural de occidente, que no se corresponde con la realidad de la interacción social. Por medio de ese modelo la historia común se convierte en la genealogía de una secuencia de líderes, que construyen imperceptiblemente nuestro destino, como portadores del carisma y únicos responsables. Pero el aprendizaje a partir de esas bases no consiste en hacernos irresponsables, además de individualistas, sino en admitirnos corresponsables, a través de lo que hacemos cotidianamente: la imitación persona a persona, la creación a partir de la interpretación sobre lo aprendido con otras muchas personas. La clave del "salto epistemológico" podría consistir en que nos ayudemos mutuamente a superar el orden de la rivalidad y a fortalecer la integración a través de la acogida incondicional, la escucha activa, el compromiso interpersonal, el cuidado mutuo, la memoria compartida; la valoración de la fidelidad, la autenticidad, las posibilidades de mutuo desarrollo, junto con los valores que ya reconocemos transculturales (la libertad, los derechos humanos). Si nos fijamos un poco, todas esas actitudes infravaloradas remiten a las actitudes específicamente religiosas: esperanza creyente, amor confiado. Comencemos por no

---

In discipleship all values are inter-personal; everything is invested with the aura of a dialogue between persons. Christ's own admiration of the lilies of the field is prompted by his vision of them as a message from God, a symbol of his glory and paternal solicitude. The aesthetic value here is no mere sensible delight but rather the joy that derives from really seeing and seizing the beautiful. This joy is the more earnest and serene the more that beauty is integrated into the full symphony of the dialogue between persons" BERNHARD HÄRING, "Christianity and Moral Values: A Clarification of Their Statues and Priority, Hierarchy and Application", en GEORGE F. MCLEAN (ed.), *Personalist Ethics and Moral Subjectivity*, Council for Research in Values and Philosophy, 1992, http://www.crvp.org/book/Series01/I-12/chapter_xvi.htm

limitar el aprendizaje a una reproducción técnica de competencias, que ni siquiera hacen sentir agradecimiento, a no ser una vaga sensación de pertenencia al sistema.

b. ¿Hasta dónde soy modelado?

Parece relativamente sencillo explicar, por medio de la teoría del *modelado social*, aquellos comportamientos que pretenden ser virtuosos en un grado singular. El aprendiz detecta el prototipo marcado por su grupo social y lo reproduce, incluso con una tipicidad mayor que el modelo real [485]. Pero tal explicación es independiente del valor del modelo: no sirve para fundamentar su transculturalidad[486].

---

[485] Vid. ALBERT BANDURA, Aprendizaje social y desarrollo de la personalidad, Madrid, Alianza, 1974; Teoría del aprendizaje social, Madrid, Espasa-Calpe, 1987[3] (1977); Social Foundations of Thought and Action: A Social Cognitive Theory, Englewood-Cliffs, Prentice Hall, 1987. Un antecedente directo de la obra de BANDURA, cuando él trabajaba en la universidad de Iowa, sería NEAL ELGAR MILLER, JOHN DOLLARD, Social Learning and Imitation (1941), donde el modelado social todavía es descrito en la forma de un condicionamiento instrumental (instrumental conditioning).

[486] Los neurólogos VITTORIO GALLESE y GIACOMO RIZZOLATTI descubrieron durante los años noventa que una parte del cérebro (la sección F5 del córtex pre-motor) se muestra dinámica tanto cuando el sujeto actúa como cuando observa la misma acción en un congénere. Son las "neuronas espejo", cuyo funcionamiento podría ser la base orgánica de la actividad mimética en los seres humanos, vid. SCOTT M. GARRELS, "Imitation, Mirror Neurons and Mimetic Desire: Convergence Between the Mimetic Theory of René Girard and Empirical Research on Imitation", *Contagion*, 12-13 (2004), 47-86, disponible en http://girardianlectionary.net/covr2004/garrelspaper.pdf.

Desde luego, esas mismas neuronas están actuando en la difusión de la teoría mimética del antropólogo y crítico literario RENÉ GIRARD, concretamente en el ámbito de la psicología empírica. A sus obras nos referiremos en diversos lugares de la tesis. Sin embargo, no era su objetivo elaborar una teoría del desarrollo humano por medio de la mímesis, sino más bien, acerca de sus patologías.

Para elaborar una teoría general sería también necesario ocupar otras zonas del cerebro, hasta reconocer simultáneamente las aportaciones de diversas corrientes de investigación en orden a que comprendamos y expliquemos la mímesis dentro de un contexto global (personal, interpersonal y social), además de en el estrecho esquema del "deseo triangular" que ha trazado GIRARD: la relación de dos sujetos, maestro y aprendiz, con un objeto de valor. Hay otras formas de la mímesis que se hacen intuitivamente perceptibles:

- la imitación mediada por símbolos, para la adquisición de un lenguaje, que no sitúa al par más capacitado en una relación dialéctica frente al aprendiz, como "posesor del objeto";
- la imitación persona-persona, que no se centra en un objeto, sino en la práctica simbólica del Tú en todas sus manifestaciones;
- la imitación de el/a otro como agente de una práctica compartida en una esfera social de comunicación: no sólo un sistema simbólico, sino cualquier regla en un juego de lenguaje.

Por supuesto, también esas formas pueden perder su realidad personal o hacerse conflictivas, pero la perversión no dependerá necesariamente del esquema triangular: es decir, la imitación del deseo del otro (deseo mimético) o el deseo "metafísico" de suplantar al posesor del objeto, a través de un proceso de rivalidad y violencia crecientes. El daño a la integridad del otro puede consistir en tratarlo como un objeto manipulable, despersonalizarlo como a una máquina, identificarlo con el colectivo, es decir, privarlo del afecto y de los valores emotivos que son sustanciales en la relación interpersonal. La mayoría de nuestras relaciones sociales pecan por falta de deseo, no por exceso. La psicosis del burlador contra la víctima expiatoria tiene esa doble raíz: la proyección de una violencia arbitraria, generada por los rivales, y la infravaloración extrema de su persona.

La teoría social cognitiva del desarrollo sirvió de puente entre el conductismo social y la explicación cognitiva: el aprendizaje se realiza 1) por medio de la observación, 2) pero también a través del modelado social de la conducta, gracias a una secuencia de refuerzos (el modelo, una tercera persona, la imitación). Sin embargo, Bandura subraya que el aprendizaje puede producirse aunque la observación del sujeto no se refleje en el comportamiento en forma de imitación. Las consecuencias de esta afirmación son múltiples: 1) No basta el método conductista, sino que es necesario admitir categorías cognitivas para explicar tal aprendizaje: atención, ensayo, memoria; 2) Es posible aprender, en parámetros semejantes a la sabiduría tradicional, tanto por la propia experiencia como por la experiencia simbolizada a través de la memoria oral y de la literatura. Bandura formaliza el sentido común acerca de los condicionamientos sociales sobre el aprendiz: el refuerzo y el castigo procuden expectativas en el aprendiz, cuyo comportamiento futuro es modelado con arreglo a las consecuencias, siempre que sea consciente de la situación (p.ej. a través del sentimiento de vergüenza).

Ahora bien, a ese sencillo esquema deberíamos añadir la sabiduría narrativa de un cuento sufí sobre el personaje ingenuo (niño, sabio, bufón) de *Nasrudín*: castigo y refuerzo social pueden ser contradictorios en distintas situaciones. Nasrudín y su padre van al mercado con su burro. La primera vez su padre se sienta en el burro y él le acompaña caminando. La segunda vez, Nasrudín va sentado y su padre camina. La tercera vez, el burro sólo lleva la carga y ambos caminan. Una vez se ríen y critican unos, otra vez otros, y así sucesivamente, por lo que Nasrudín se siente continuamente avergonzado, hasta que propone a su padre llevar juntos el burro y la carga. Es el momento que el padre aprovecha para obtener una moraleja jocosa. La persona aprende a discernir por sí misma qué modelos le parecen mejores con el fin de adecuar su comportamiento gracias a un criterio autónomo, con independencia del refuerzo. La historia podría ser más larga e incluir episodios de refuerzo positivo, frustraciones después de ensayos cargados de expectativas, etc. Es la historia subyacente a muchas novelas, donde el autor no quiere sustituir el trabajo de la audiencia por medio de moralejas.

La superación del condicionamiento social comienza a ser posible por medio de la internalización de la norma, así como por su cuestionamiento crítico, junto con la búsqueda de principios válidos en distintos contextos, los cuales no dependen

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

exclusivamente de la mecánica de la prueba y del error para ser convalidados. Los periodos del desarrollo moral han sido estudiados por Jean Piaget [487], por George H. Mead[488] y por Lawrence Kohlberg[489], en distintas dimensiones: el desarrollo de esquemas lógicos (Piaget); los procesos para internalizar la norma en relación con el otro significativo y, después, con el "otro generalizado" (Mead); la superación del pensamiento convencional y la universalización de los principios en la construcción de máximas morales (Kohlberg). Todos ellos fueron precedidos por la peculiar pedagogía de Kierkegaard acerca de los "estadios en el camino de la vida" [490], que traspasan incluso el ámbito del razonamiento ético, con arreglo a una norma, gracias a un "salto escatológico": la confianza en la relación personal con el Misterio, que permite a la persona asumir el

[487] Vid. JEAN PIAGET, *El criterio moral en el niño*, Barcelona, Fontanella, 1971 (1932). Las ideas infantiles acerca de la justicia cambian notablemente con el desarrollo, a causa de factores intelectuales y sociales: el paso de un estadio cognitivo "preparatorio" en el que la mente infantil utiliza representaciones pre-operatorias (simbólicas: de 3 a 7 años) y, posteriormente, operaciones concretas (7-11 años), al estadio de las operaciones formales que permite considerar distintas perspectivas sobre un problema moral o de cualquier tipo; y, además, es más frecuente la participación del niño en actividades cooperativas (como el juego) que se establecen entre iguales sobre reglas compartidas. Los niños juzgan de distinta manera los mismos casos morales cuando pueden tomar en consideración la intención del agente, la equidad y el sentido de la norma con cierta autonomía, que cuando todavía están sometidos a una moral heterónoma, por acatamiento o por justicia retributiva, en la medida que no pueden entender su sentido.

[488] Vid. GEORGE HERBERT MEAD, *Espíritu, Persona y Sociedad desde el punto de vista del conductismo social* (*Mind, Self and Society*), Buenos Aires, Paidós, 1959 (1934). Más adelante nos referiremos de nuevo a esta obra.

[489] Vid. LAWRENCE KOHLBERG, Psicología del desarrollo moral (Essays on Moral Development), Bilbao, Desclée, 1992.

[490] Vid. SÖREN KIERKEGAARD, *Etapas en el camino de la vida*, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1952 (1845), editado por un pseudónimo ("Hilarius encuadernador"), traza un impresionante panorama de la vida adulta a partir de tres variaciones sobre el tema del matrimonio con otros tres pseudónimos que retratan distintas personalidades:

- *In vino veritas* por "William Afham" rechaza tal posibilidad a través de un diálogo entre cinco amigos estetas.
- *Palabras sobre el matrimonio en respuesta a las objeciones* describe la belleza del matrimonio desde el punto de vista de un esposo anónimo.
- *¿Culpable? ¿No culpable? Una historia de sufrimiento* ("Experiencia psicológica por el Frater Taciturnus"), es un diario –y una carta final- que narra la angustia provocada por el rompimiento de un compromiso a causa de la melancolía y los conflictos religiosos del protagonista.

De esta manera, en perspectiva vital, describe KIERKEGAARD tres "estadios" existenciales: el estético, el moral y el religioso. El paso del estadio estético al moral viene anunciado por el descubrimiento del alma bella y la belleza de los ideales realizados. El paso de cualquiera de los dos al estadio religioso ocurre como *el salto de la fe*. En este punto coincide la meditación de "Johannes de Silentio" sobre la fe de Abrahán ante el absurdo del sacrificio de Isaac (*Temor y temblor*). Pero aparece descargado de la crueldad con que se revestía tal símbolo. Aún así, lo que le falta a ese salto sublime para que siga teniendo sentido entre nosotros es la corresponsabilidad: ¿por qué no plantear la dificultad en un diálogo abierto con la mujer amada? Quizá el salto condujera entonces a otro terreno muy distinto, que acabamos de perfilar: la aceptación incondicional, el compromiso interpersonal, el aprendizaje mutuo.

riesgo de amar a pesar de las amenazas del entorno social y, también, más allá de las contradicciones entre principios.

c. La "ley genética del desarrollo cultural": el aprendizaje interpersonal

Deberíamos poner mayor énfasis en una dimensión crucial: la relación interpersonal es el cauce común del aprendizaje en cualquier cultura [491], gracias a la así llamada por Vygotski "Zona de Desarrollo (más) Próximo (*zona blizhaishego razvitiya*)"[492], que permite imitar al par más capacitado en una esfera de comunicación social o un juego de lenguaje [493]. Lo que ocurre normalmente no es que "sigamos una regla" despersonalizada, sino que reconozcamos la validez de una norma a través del testimonio práctico de personas concretas, en distintas esferas de comunicación. La trascendencia de la norma depende del contexto en que aparece y de que pueda generalizarse a otros contextos, al menos en el curso del desarrollo infantil: los niños son capaces de distinguir entre los valores estéticos del vestido, los hábitos de comer o de dormir y principios tales como no dañar a otra persona [494]. Pero la percepción de su validez más allá del contexto inmediato

---

[491] Vid. LEV S. VYGOTSKI, *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*, Barcelona, Crítica, 1979 (1929-1934); JAMES V. WERTSCH, *Vygotski y la formación social de la mente*, Barcelona, Paidós, 1988. WERTSCH destaca la relevancia que otorga VYGOTSKI a las relaciones interpersonales al estudiar el origen social de los procesos psicológicos superiores, concretamente en la llamada "ley genética general del desarrollo cultural":
"Cualquier función, presente en el desarrollo cultural del niño, aparece dos veces o en planos distintos. En primer lugar, aparece en el plano social, para hacerlo luego en el plano psicológico. En principio, aparece entre las personas y como una categoría interpsicológica [*interpiskhicheskii*, "interpsíquico, intermental"], para luego aparecer en el niño como una categoría intrapsicológica. Esto es igualmente cierto con respecto a la atención voluntaria, la memoria lógica, la formación de conceptos y el desarrollo de la volición. Podemos considerar esta argumentación como una ley en el sentido estricto del término, aunque debe decirse que la internalización transforma el proceso en sí mismo, cambiando su estructura y funciones. Las relaciones sociales o relaciones entre personas subyacen genéticamente a todas las funciones superiores y a sus relaciones", VYGOTSKI, apud WERTSCH, 77-78.

[492] Es definida por VYGOTSKI en los siguientes términos: la distancia entre "el nivel del desarrollo real del niño tal y como puede ser determinado a partir de la resolución independiente de problemas" y el nivel más elevado de "desarrollo potencial tal y como es determinado por la resolución de problemas bajo la guía del adulto o en colaboración con sus iguales más capacitados" VYGOTSKI, apud WERTSCH, 84.

[493] La zona de desarrollo (más) próximo es investigada por VYGOTSKI en el ámbito escolar, pero no se restringe a éste, puesto que el proceso de "enseñanza-aprendizaje" (rus. *obuchenie*) está vinculado al desarrollo "desde el primer día de la vida del niño", apud WERTSCH, 88.

[494] A diferencia de los dilemas demasiado formales de PIAGET o KOHLBERG, E. TURIEL, *El desarrollo del conocimiento social. Moralidad y convención*, Madrid, Debate, 1984, con su equipo, han demostrado que los niños a partir de cuatro años son capaces de distinguir entre los "dominios" del mundo social: personal (p.ej. el vestido o el peinado), socio-organizativo o convencional (p.ej. las formas en la mesa) y moral (normas que promueven la ayuda o prohíben la violencia o el daño a otras personas). Esto se explica por la variedad de las interacciones en que intervienen –que difieren cualitativamente- y por la experiencia social que resulta. Las

(su transculturalidad) también depende del marco narrativo en que aparece encarnada por la vida de una persona. Habría que añadir un problema de enfoque, en este caso: la validez transcultural de la norma es vista a través de la memoria oral de las personas más próximas, al menos hasta que el aprendiz pueda contrastar diversas memorias por medio del discurso histórico[495].

Además, las formas de apego influyen decisivamente en el proceso, puesto que las emociones son configuradas por las relaciones y, especialmente, por las figuras parentales. Las relaciones personales pueden provocar frustración, hasta un grado traumático, tanto como ayudarnos a superar la dependencia, como le ocurre a Nasrudín acompañado por su padre. Si las personas más cercanas son causa de constante frustración es bastante lógico que el niño considere universal la regla del escepticismo.

La conclusión del desarrollo personal no tiene por qué derivar hacia la epifanía del absurdo, es decir, el voluntarismo de Sísifo a sabiendas de que todos los proyectos se encaminan al fracaso; o hacia el cinismo deshumanizado: no es posible fiarse de nadie, excepto de mi perro. De tal manera nos haríamos incapaces de continuar nuestro aprendizaje por medio de la imitación consciente que sólo es posible gracias al amor, más allá de la rivalidad mimética, de la dependencia humillante o de la pretensión exclusiva de originalidad (la *autopoesis*) que arrastró a las vanguardias artísticas e ideológicas a privar de sentido común tanto la conciencia moral como la relación liberadora con el Misterio. La amistad y el amor reconocen el atractivo de una persona que ofrece respuestas coherentes (teóricas, prácticas, teórico-prácticas) a los problemas comunes.

Pero cualquier persona en la función de maestro debería tomar conciencia de su propio co-aprendizaje, de manera que no se convierta en objeto de una emulación imposible, es decir, una ciega ansia de fusión gobernada por las transferencias de una rivalidad desesperanzadora. La vida narrada puede ser la forma de comunicar un proceso de desarrollo con valor universal, si permite compartir las fuentes del aprendizaje a través

---

convenciones son conductas uniformes que sirven para coordinar la vida social pero pueden ser alteradas: son arbitrarias, como muchos signos, y consensuadas por el grupo. Pero el ámbito de la moralidad no depende del consenso: no se altera de un contexto a otro ni por medio de un acuerdo. Lo que progresa con la edad significativamente –en cada dominio y en su coordinación- es la capacidad para considerar distintos aspectos de la situación y resolver los conflictos.

[495] Confieso que ese fue mi caso cuando pude contrastar las memorias sobre la guerra civil española, sobrecargadas de ideales en pugna, con las magníficas obras que han escrito historiadores extranjeros.

de muchas relaciones interpersonales. Tal es la diferencia crucial entre el estilo épico de la emulación, que sólo sirve para representar la superioridad del modelo, y el paradigma hermenéutico de la imitación a través del símbolo, que "instruye" sobre la necesidad de reinterpretarlo en nuevas situaciones.

d. La reproducción particularizadora

Como antes sugeríamos, el modelado social puede ser patológico. Una persona que pretenda reproducir el tipo hasta un extremo particularizador, ya sea porque esconde sus defectos o porque sobrevalora sus propios aciertos, vuelve a ocultar el proceso histórico de relación interpersonal que lo hizo posible. De tal manera, impide a su vez el desarrollo de los demás. La mitificación del héroe oculta la génesis *agraciada y gratuita* de la persona por medio de una ideología.

No hay ningún modelo de creatividad que no esté fundado en el diálogo y en el aprendizaje mutuo, como se hace patente en las historias sagradas, a través de una interpretación post-fundamentalista. Los evangelios ofrecen muchos testimonios contra tal pretensión. Desde que inicie la Tercera parte de la tesis, dedicada a la génesis de la pedagogía de Jesús, lo comprobaremos con mayor detalle. Pero podemos anticiparlo de manera intuitiva, a través de los ecos que nos provocan los dichos de Jesús: "no dejéis que os llamen maestro (ῥαββί)", "padre", "instructores, guías" (καθηγηταί), etc. (Mt 23, 8-11). "El aprendiz no es mayor (ni menor) que el Maestro" Lc 6, 40 Q, sino que está llamado a vivir un proceso de aprendizaje. La fuente de esa plena apertura hacia el desarrollo en relación interpersonal está en el diálogo con el Misterio.

El sesgo doctrinal que adoptó el cristianismo durante una prolongada era hierocrática, como una religión de maestros que enseñan sin haber aprendido, es decir, un magisterio investido de poder para exigir obediencia, en vez de practicar la empatía y crecer en comprensión, redujo la imitación creativa de Cristo, a través de los evangelios, a una repetición cada vez más insustancial, aunque hubiera personas y comunidades capaces de desarrollar *carismas* en sentido pleno, en conflicto con unos poderes tan crueles como los que crucificaron al Redentor.

Por su fuera poco, la imitación del mundo clásico se convirtió, durante el periodo neoclásico, en una teoría árida de la instrucción que consistía, como todos los dogmatismos, en la reproducción de un prototipo fuera de contexto. La pedagogía doctrinal que domina el siglo ilustrado, hasta la irrupción de Rousseau y de Pestalozzi,

posteriormente en conflicto con distintos movimientos que terminaron por constituir la *Escuela Nueva* (como narran las *novelas de educación*, *Erziehungsromane*), estaba obsesionada por la imagen de un orden físico que la cultura debía reproducir si aspiraba a la perfección; lo cual ha tenido consecuencias nefastas. Un constructivismo que no se haga cargo de la persona como fin, sino que se instale en las instituciones educativas del estado para proyectar el "nuevo hombre", por medio de herramientas como el conductismo o la propaganda, convierte la imitación de ciertos ídolos (los héroes de la patria, Napoleón, Stalin, Mao, etc.) en una forma de religión supuestamente racional, todavía más irracional que los ensayos anteriores.

e. La imitación de las vidas narradas

En lugar de esa opaca objetividad del modelo ideológico, Bruner –como antes Dilthey- recurre a la autobiografía para explicar la génesis de la subjetividad y del valor de veracidad en el testimonio del propio aprendizaje [496]. Sin embargo, es más difícil que desde esa perspectiva podamos descubrir en la narratividad de las vidas la sustancia del diálogo que constituye a la persona, excepto como un valor estético, históricamente localizable en la era romántica: la vida como obra de arte. La consecuencia de la autobiografía como paradigma *último* sería, de modo casi inevitable, la yuxtaposición relativista entre individuos que producen mayor o menor atracción.

Otro asunto es que los fragmentos autobiográficos puedan ser integrados en un relato coherente de nuestras interacciones, capaz de re-construir el mundo social, por referencia tácita, afirmativa o crítica al mundo de la vida común. El modo en que se produce esa integración –el discurso narrativo- ha evolucionado desde el presupuesto de un narrador omnisciente, con derecho a adoctrinar, hacia las formas dialógicas que llevan el realismo a su consumación artística: el contraste entre las voces sociales y las perspectivas personales que permite participar activamente a la audiencia o al lector/a en su re-construcción, por medio de un aprendizaje capaz de dar cuenta de la diversidad en un *diálogo interior*.

Es posible volver a las fuentes –los evangelios- para recuperar un sentido de la *mímesis* que pueda integrar las variadas dimensiones de la persona. La psicología

[496] Vid. BRUNER, "La autobiografía del Yo", en id. *Actos de significación*, 101-133.

constructivista de Vygotski permite reconocer que cualquier aprendizaje significativo se produce en una relación de cercanía, por medio de la imitación creativa, siempre que el par más capacitado no lo impida de manera traumática (el celo contra el extraño o el inferior, Mc 9, 38-40) o que el aprendiz se impida a sí mismo el gozo que resulta de tal encuentro, a causa de una rivalidad enajenante y patológica (Mc 14, 10 ss.). Ambos casos son representados por los evangelios, para corregirlos en el horizonte de una liberación de los afectos que invisten las relaciones interpersonales, comenzando por la relación con Dios-a Padre/Madre. La formación de la persona es tanto sensible (*sindéresis*) como intelectual (*conscientia*), gracias al marco en que se origina: la imitación persona a persona, investida por el amor[497]. También es posible rescatar un paradigma de excelencia que no consista en la ocultación ni el desprecio de lo humano, en sí mismo o en el otro, sino en todo lo contrario: la significación mística del encuentro interpersonal y la irreductibilidad de la memoria.

Por medio de ese paradigma se explicaría mejor el impacto creciente del *Bildungsroman* en el horizonte intercultural de nuestra época, no sólo en la literatura, sino en las relaciones de la vida cotidiana, el cual se caracteriza por lo que llamamos la *concentración de lo sagrado* en la persona. Con ese fin, vamos a detenernos en algunos momentos del proceso histórico que han abierto la tradición occidental hacia el encuentro con el Misterio: la génesis de los evangelios; la imitación de Cristo en la edad media y el renacimiento; el surgimiento y desarrollo del género *Bildungsroman*. En el eje de tales desarrollos estaba latiendo la historia de aprendizaje del Maestro en el evangelio de

[497] "Quisiera apoyar la tradición medieval cuando dice que el concepto de conciencia contiene dos planos, que, aunque se deben distinguir conceptualmente, también se tienen que referir constantemente el uno al otro […] La principal corriente de la Escolástica expresó los dos planos de la conciencia mediante los conceptos *sindéresis* y *conscientia*. La palabra *sindéresis* (synteresis) procede de la doctrina estoica del microcosmos y es recogida por la tradición medieval de la conciencia. Su significado sigue siendo confuso, y por eso se convirtió en un obstáculo para el desarrollo esmerado de este plano esencial […] Por eso quisiera, sin embarcarme en una disputa sobre historia de las ideas, sustituir esta palabra problemática por el más claro concepto platónico de *anámnesis* [… que] está en armonía con motivos esenciales del pensamiento bíblico y con la antropología desarrollada a partir de la Biblia. Con la palabra anámnesis expresamos aquí exactamente lo que dice san Pablo en el segundo cap. de la Epístola a los Romanos: "En verdad, cuando los gentiles, guiados por la razón natural, sin Ley, cumplen los preceptos de la Ley, ellos mismos, sin tenerla, son para sí mismos Ley. Y con esto demuestran que los preceptos de la Ley están escritos en sus corazones, siendo testigo su conciencia" 2, 14-15. La misma idea se halla enérgicamente desarrollada en las reglas monásticas de san Basilio. En ellas podemos leer: "El amor a Dios no descansa en una disciplina impuesta a nosotros desde fuera, sino que está infundida constitutivamente en nuestra razón como una capacidad y una necesidad". San Basilio habla, con palabras que adquirirán gran importancia en la mística medieval, de la 'chispa del amor divino albergada en nosotros' (*Regla fusius tractatae*, resp. 2.1, *PG* 31, 908)" JOSEPH RATZINGER (BENEDICTO XVI), *Verdad, valores, poder*, 65-66.

Marcos, quizá con más fuerza porque no habíamos podido someterla a unas categorías reductoras. De esa manera, podríamos recibir el discernimiento necesario para aprovechar las posibilidades que nos ofrece actualmente la convivencia entre personas de distintas culturas y orígenes sociales: la educación intercultural e inclusiva en una "sociedad-red". Al fin, no es más que un anticipo de la esperanza.

d. El aprendizaje virtual

Gracias a la hermenéutica de Gadamer y Paul Ricoeur podemos entender el modo en que se produce la interpretación como una *fusión de horizontes*: el autor/a, el texto y el lector/a. A lo largo de los tres últimos siglos hemos podido comprobar que las variables de la interpretación no se encuentran únicamente en la situación histórica del lector/a, sino que el cambio de perspectiva saca a la luz dimensiones del mundo del texto y del contexto de producción que estaban latentes. A diferencia del autor/a, quien focaliza una parte del mundo real y la transforma por medio del acto creador, la lectura permite enfocar una totalidad creciente, que abarca tanto el mundo del texto como su contexto, a consecuencia de una historia común de aprendizaje. La historia de la cultura puede ser explicada a manera de una secuencia de interpretaciones, aunque no sean reducibles a la imagen de un corte estratigráfico, ni a la ilusión de una contemporaneidad entre los clásicos en la *república literaria*: son voces que se añaden a la tradición, desde su propio *topos*, en un diálogo cada vez más enriquecedor, excepto si nos empeñamos en olvidarlas. La participación de los esclavos, las mujeres, los pueblos des-colonizados, las otras religiones en una lectura crítica de la propia tradición no tiene por qué provocar una "explosión del sentido", es decir, una renuncia al sentido, por cuanto todas esas voces se integran en una comunidad de interpretantes vivos.

En el centro de este proceso global de comunicación sigue estando el texto. En su correcta medida, ninguna de las lecturas, por muy diversa que sea, puede prescindir de la estructura del texto, a no ser que pretenda destruirlo retóricamente, es decir, malinterpretarlo. El texto es un hogar para todos los lectores, aunque para convivir en él tengamos que aprender la lengua común (*koiné*) de sus personajes y orientarnos en un plano previamente trazado.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

La construcción de un "lector implícito" por cualquier texto para guiar la lectura, asumida por la teoría/crítica literaria desde hace décadas, fue investigada en primer lugar por Roman Ingarden y Wolfgang Iser [498]. La estructura del texto como acto de comunicación implica necesariamente la colaboración de un *lector implícito* que llene los espacios vacíos y reconstruya un sentido coherente. Casi al mismo tiempo, Umberto Eco [499] denominó *lector modelo* a una figura muy similar, aunque se preocupó de analizar los mecanismos complejos por los que el texto *instruye* a su lector: "no sólo se apoya sobre una competencia: contribuye a producirla" [500].

Ambos coinciden, de acuerdo con la tradición hermenéutica, en que el texto no es una mera excusa para proyectar un abanico infinito de interpretaciones, sino que consiste en un diálogo, aunque sea potencialmente más abierto que el previsto por su autor. Como acabamos de referir, tal diálogo se va enriqueciendo con las lecturas sucesivas, hasta configurar una o varias tradiciones. Más en concreto, la escuela de Constanza planteó el proyecto de una historia de la literatura como historia de la recepción. Antes aludimos a la semiótica de Charles S. Pearce, quien concibe la cultura como una secuencia infinita de interpretantes.

En ese marco se sitúan los estudios de H. R. Jauss sobre los mecanismos textuales que, a nuestro entender, desatan el proceso de aprendizaje lector:

- La identificación entusiasta con el héroe épico –sin defectos-, se diferencia del distanciamiento provocado por los héroes cómico y trágico [501]. La narración o el drama

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[498] Vid. R. INGARDEN, The Literary Work of Art: An Investigation on the Bordelines of Ontology, Logic and Theory of Literature, with an Appendix on the Functions of Language in the Theater, Evanston, Northwestern U.P., 1974 (1931, 1961); W. ISER, Der implizite Leser. Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett, Munich, Fink, 1972.

[499] Vid. U. ECO, Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo, Barcelona, Lumen, 1981 (1979).

[500] ibid, 81.

[501] Vid. HANS ROBERT JAUSS, "Los modelos interactivos de la identificación con el héroe", en id., *Experiencia estética y hermenéutica literaria*, Madrid, Taurus, 1986 (1977), 241-291, así como el título dedicado al héroe cómico, "Sobre la razón del placer en el héroe cómico", 295-335, donde analiza el proceso histórico de la identificación, desde un reírse-de a un reírse-con, desde el castigo a la solidaridad cómico-popular (cf. BAJTIN, de quien tratamos en un apdo. de esta Primera parte: "Vida escrita y vida oral. La cultura cómica popular). JAUSS construye un sistema complejo para explicar el dinamismo de la lectura o, en sus términos, el "estado móvil" de la identificación en la actitud estética, desde un exceso de distanciamiento a la unión emocional con la figura: el asombro, la conmoción, la admiración, la emoción, el llanto, la risa, la alienación, forman la escala de niveles primarios de la experiencia estética, implícitos en la representación o lectura de un texto" ibid. 242.
Para dar cuenta de esas variaciones, distingue cinco "modelos de identificación" y los explica históricamente: a) la "identificación asociativa"; b) la "identificación admirativa"; c) la "identificación

simpatética"; d) la "identificación catártica"; y e) "la "identificación irónica". "Mis cinco niveles de recepción –aunque proceden de la observación de modelos de interacción históricamente documentados- deben ser entendidos como un conjunto de funciones de la experiencia estética, que no sólo aparecen juntos en cada época, sino que, además, pueden entrar en una libre relación de causas y efectos: la participación ritual puede transformarse en identificación asociativa del drama; puede, también, resolverse por la ironía y convertirse en el objeto de una actitud puramente estética; la composición puede romper la identificación admirativa con un héroe; la liberación catártica del ánimo puede anular la identificación simpatética, y una llamada a la identificación moral puede cuestionar la reflexión estética, etc. En dos palabras: desde cualquier nivel de identificación puede llegarse a otro". No es una jerarquía gradual, sino "un círculo funcional de posibles actitudes primarias d ela experiencia estética, que permite describir la identificación dominante tanto en las fases del proceso de recepción como en su resultado" ibid., 244-245.
La tabla siguiente está tomada del propio JAUSS (ibid., 250), aunque añadimos otra columna para anotar los referentes históricos que nombra:

Tipo de identificación	Relación	Disposición receptiva	Normas de comportamiento (+ progresiva -- regresiva)	Referentes históricos
ASOCIATIVA	Juego, lucha (fiestas)	Asumir las funciones de los demás participantes	+ placer del existir en libertad (pura sociabilidad) -- exceso autorizado (regresión a rituales arcaicos)	Cultura del amor cortés (¿carnaval?)
ADMIRATIVA	El héroe total (santo, sabio)	Admiración	+ aemulatio -- imitatio + ejemplaridad --edificación / diversión en lo inusual (necesidad de evasión)	Max Scheler, Descartes Nouvelle Héloïse, René Revoluciones burguesas Novela de caballerías (héroe épico, héroe legendario) Superhéroe (produce apatía)
SIMPATÉTICA	El héroe imperfecto (cotidiano)	Compasión	+ interés moral (disposición a la acción) -- sentimentalismo (placer en el dolor) + solidaridad con una actuación determinada -- autoafirmación (consolación)	Lessing, Diderot Héroe medio: misericordia Virgen María (¿Berceo?, ¿Mío Cid?) Bildungsroman: entre la *Dama de las Camelias* y *Madame Bovary* (ironía) Realismo socialista (identificación con la norma)
CATÁRTICA	a) el héroe sufeinte b) el héroe oprimido	Conmoción trágica / liberación del ánimo Risa participadora / alivio cómico del ánimo	+ interés desinteresado / reflexión libre -- curiosidad (ilusionamiento) + juicio moral libre -- burla (carcajada ritual)	Schiller: autonomía de la voluntad y del juicio estético El martirio cristiano impide la compasión (¿) Poesía trovadoresca Clasicismo francés

trágico/cómico/tragicómico piden al lector un movimiento de empatía hacia la semejanza del héroe, por cuanto éste manifiesta imperfecciones –al fin y al cabo, humanas- que le hacen susceptible de un proceso de aprendizaje. En consecuencia, el héroe se convierte en motivo de un aprendizaje virtual por el lector/a cuando el texto permite un cierto distanciamiento en la identificación y, sobre todo, una modulación de las expectativas, desde la fusión con su proyecto inicial, pasando por la participación empática en su experiencia del mundo, hasta concluir en una actitud más reflexiva, que incita a recomenzar la comprensión desde el principio. De otro modo, la mímesis que realice la audiencia de sus sentimientos, actitudes y pensamientos será una proyección tan fantástica como los deseos puramente subjetivos del héroe.

- Los sentimientos estéticos en el-la receptor-a han sido investigados en la tradición occidental desde la Poética de Aristóteles (compasión y temor), el PseudoLongino (lo sublime), Kant (lo bello y lo sublime) o Schiller (lo sublime patético). Habría que añadir, además, la comprensión del *eros* suscitado por el personaje, como no dejaron de señalar Platón (*Symposion*) y los neoplatónicos, aunque su cauce más apropiado sean las formas del *romance*, incluso aquellas que desbordan el esquematismo del género (p.ej. Manzoni, *Los novios*). Todavía más clara es la incitación de Luce Irigaray, desde una perspectiva feminista, a reconocer y amar al tú en su diferencia: el ser entreabierto [502].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

IRÓNICA	El héroe desaparecido o el antihéroe	Extrañeza (provocación): [identificación ironizada y destrucción de la ilusión]	+ creatividad como efecto -- solipsismo + sensibilización de la percepción -- aburrimiento cultivado + reflexión crítica -- indiferencia	Tristram Shandy, Jacques le fataliste Max Frisch (¿Tirant lo Blanc?) Aucassin, Roman de Renart Don Quijote Flaubert, Baudelaire

JAUSS encuentra grandes dificultades para asumir el marco ritual de comunicación en su análisis histórico, ni parece percibir la relación compleja entre poesía, memoria y discurso histórico a lo largo del proceso, por lo que tampoco puede percibir los cambios en las formas de iniciación entre las sociedades tradicionales (tradición occidental, tradiciones orientales, culturas mediterráneas, Islam y, en general, sociedades preurbanas), la modernidad y las últimas fases de la mundialización, después de las guerras mundiales y de la guerra fría: la sociedad-red. En los siguientes capítulos intentaremos esbozar ese proceso de cambio como un aprendizaje histórico que se orienta a la concentración de lo sagrado en la persona, durante cuyo transcurso adquiere un sentido inesperado la interpretación de los evangelios.

[502] Vid. cap. siguiente de la tesis: "El aprendizaje de los géneros".

En cualquier caso, la fuente más sólida para cualquier investigación sobre el *aprendizaje virtual* que era prefigurado por un "lector implícito", presente y trascendente a la obra literaria, podemos encontrarla en las *Cartas para la educación estética del ser humano* (*Briefe über ästetische Erziehung des Menschen*, 1795). Schiller explica la utilidad del arte y de la literatura en sus propias dimensiones: la formación del ser humano en unidad (*Bildung, Bildungslehre*), por la conversión de las pasiones desintegradoras en sentimientos estéticos. En esta obra, como en la posterior *Estética* de Hegel, el ideal estético de humanidad consiste en la armonía del ser humano bello. Sin embargo, Schiller también se preocupó de aquellos géneros artísticos que no encajan en ese esquema, los cuales caracterizan en mayor medida a la modernidad, a diferencia de la armonía o la "ingenuidad" clásica: la poesía sentimental y el patetismo.

Por muchas razones, los evangelios se anticiparon a la estética moderna, así como a nuestro modo de aprendizaje: la identificación con el héroe sometido a un destino trágico no conduce a una "purificación" a través del castigo de su *hybris*, para reducir de nuevo al sujeto a la ideología dominante en la polis (*catarsis*, en su sentido original). No es irrelevante que los cristianos se negaran a adorar los dioses de la ciudad y del imperio, en seguimiento de Jesús. Por el contrario –como estudia Schiller en sus tratados sobre "lo sublime patético"- lo que podemos aprender *virtualmente* a través del héroe es la raíz divina de la libertad y el triunfo de la idea moral sobre el determinismo físico: sobre el sufrimiento y sobre la muerte [503]. De tal modo, no está exaltando la moral estoica, sino el testimonio de Jesús –y probablemente también de Sócrates- frente a la injusticia que lo condena a muerte. Schiller traslada a la estética las conclusiones de Kant sobre los ideales de la razón práctica, a diferencia de la razón pura: la libertad humana para autodeterminarse de acuerdo con la idea moral es imagen de la libertad divina.

Aunque sea dentro de los parámetros y el lenguaje del idealismo, esta fundamentación nos puede servir de ayuda para comprender en su trascendencia la incitación del relato de Marcos a identificarnos con Jesús antes de la Pasión y, a través de ella, con la Resurrección anunciada por las mujeres que le seguían. Jesús aprende/enseña a superar el marco de la Ley y de la imagen veterotestamentaria de Dios Padre, gracias a un

[503] Vid. PEDRO AULLÓN, *La sublimidad y lo sublime*, 129ss.; SCHILLER, *Lo sublime: De lo sublime y Sobre lo sublime*, ed. de PEDRO AULLÓN, Málaga, Ágora, 1992; *Sobre lo patético* (1793), en id. *Escritos sobre Estética*, Madrid, Tecnos, 1992.

camino de aprendizaje con quienes eran maldecidos por sus estigmas físicos o por su posición material en la sociedad: las mujeres, los enfermos, los impíos (pecadores y extranjeros). La fe, la palabra y el amor que les mueve a encontrarse con Jesús brotan del mismo Espíritu que lleva al Maestro-Mesías-Hijo de Dios a dar su vida por amor y, finalmente, a enfrentarse al riesgo de la condena trágica en Jerusalén por su esperanza creyente (heb. *'emunah* Hab 2, 4) en la resurrección.

El único límite, si cabe expresarlo así, de la teoría de Schiller sobre la educación estética sería que no puede devolver al ser humano a un estado original de ingenuidad, ni puede prolongarse más allá del universo construido por el juego artístico. Aun en su culminación, la experiencia de lo sublime no es autodeíctica, sino estética, excepto en el caso del genio enajenado que se autoeleva a la condición divina (Nietzsche, *Ecce homo*)[504]. El aprendizaje virtual describe la eficacia del símbolo: llevar a la audiencia hasta el encuentro con una realidad-Otra. Pero si el contemplador se detiene en el símbolo queda petrificado, ya sea como la figura de Narciso, ya sea como la de Eco, en un éxtasis prolongado sin diálogo [505]. No podemos prescindir de la llamada a la imitación que nos *saca del cuadro*, para introducir en el juego de la identificación una dimensión reflexiva que permita discernir la persona, en lugar de confundirnos con el héroe a causa de una especie de fusión regresiva (Don Quijote) o destruirlo por medio de un ritual expiatorio, en lo cual acaba por convertirse, también, la ironía sin compasión.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

e. De la catarsis a la práctica del aprendiz: la mímesis/imitatio

1. Vuelta a la realidad

En la tercera parte de la tesis, dedicada al análisis del relato de Marcos, tendremos oportunidad de comprobar que la presencia inmanente/trascendente de la audiencia a la que se dirige el texto no sólo reside en los espectadores de la vida de Jesús como un drama público, sino en la persona misma del protagonista. Precisamente en nuestra época, hemos sido preparados por una "nube de testigos" para profundizar en esa virtualidad de la lectura, a través de la identificación con Jesús. En el texto no sólo encontramos

[504] FRIEDRICH NIETZSCHE, *Ecce homo: Cómo se llega a ser lo que se es*, Madrid, Alianza, 1979[4] (1889).
[505] Vid. JOAQUÍN J. MARTÍNEZ, "La muerte de Narciso o el símbolo fatal de la autoconciencia: Ovidio, Schlegel, Valéry, Lezama", *Canelobre*, 25-26 (1993), 109-116.

"mecanismos" formales para guiar la interpretación, sino una llamada del Espíritu que nos compromete *por amor* en el diálogo vivo del héroe con el Misterio.

Las narraciones permiten un aprendizaje en el lector/a, de una manera distinta a la experiencia participante en los hechos, es decir, distinta de la *zona de desarrollo (más) próximo* entre quienes se comunican cara a cara. En términos de Iser, la lectura no se construye sobre el "texto real", sino sobre un *texto virtual* que varía de lector a lector[506]. Deberíamos ampliar esa intuición hasta que abarque la situación interpretante en su conjunto: un espacio-tiempo virtual, un cosmos virtual, una persona virtual, distintos al universo de los personajes, tanto como al universo de su/s autor/es… ¡y al de los demás lectores/as!

El "acto de leer" pone en suspenso incluso la personalidad del lector en sus esferas cotidianas de acción comunicativa, no porque esté fingiendo hacer lo que hace (cf. supra), sino porque todavía no se ha enfrentado a las consecuencias prácticas de ese encuentro placentero con *otros mundos*. Estamos describiendo el marco de un ritual que las sociedades tradicionales concebían como una *iniciación* mítica (además de mística), mientras que una sociedad abierta lo calificaría como un aprendizaje y, además, un *aprendizaje significativo*, puesto que se funda en la competencia comunicativa del aprendiz para provocar un salto cualitativo hacia *otro mundo*: un horizonte reformulado de significación, después de la fusión con el horizonte del texto.

Ahora bien, no podemos residir para siempre en la virtualidad, excepto si nos dejáramos devorar por el texto hasta renunciar a la condición de persona: es la trampa en que caen algunos lectores, quienes convierten el espacio-tiempo del aprendizaje en la ficción de un mundo sin tiempo [507]. Así ocurre con las jóvenes mujeres que languidecen al inicio de las grandes novelas realistas (*Madame Bovary*, *Belle de jour*, *Ana Karenina, A Portrait of a Lady*), o con una forma de mística que hubiera renunciado a seguir el camino de sus modelos. Aquellas mujeres, por muy equivocadas que estuvieran, no se resignan a

[506] Vid. W. ISER, *El acto de leer: Teoría del efecto estético*, Madrid, Taurus, 1985 (1976).

[507] "Don Quijote, como héroe tardío que intenta impone imponer, en solitario y sin ser comprendido, la quimera de la caballería en medio de un entorno hostil, es, por sí mismo, un lector *par excellence*: un lector al que no le basta su función receptiva y que, por tanto, se dispone a convertir lo leído en código de su conducta, presentando, incansablemente, a los no lectores los éxtasis derivados del placer de leer, y que, como intérprete genial de la penuria de la realidad exterior, es capaz de restablecer, mediante su imaginación descubridora, lo que la realidad niega a sus esperanzas y anhelos" JAUSS, "Los modelos interactivos de la identificación con el héroe", 287.

vivir en el limbo: son un ejemplo figurado del modo en que sigue actuando la *imitación* en la cultura moderna. Después de haberse identificado con el héroe romántico, asumen su programa para realizarlo en la vida. De tal manera, el texto virtual se convierte de nuevo en *realidad*, es decir, en una interacción con personas reales dentro de su entorno comunicativo [508].

De hecho, más allá de la inmediatez de lo real, cualquier persona pasa su vida en un medio narrativo donde puede reflexionar acerca de lo vivido y proyectar lo porvenir. Bruner hace uso de una investigación sobre las primeras fases de desarrollo de una niña, en la soledad de su cuarto, para mostrarlo: Emily, protagonista de *Narratives from the Crib*, desde los 18 meses a los tres años [509]. A una edad tan temprana, el diálogo interior de Emily se expresa en voz alta. A través del evangelio de Marcos, comprobaremos que las tradiciones narrativas y el redactor del relato se hicieron cargo de esa dimensión de la persona de Jesús, cuando tuvieron que dar cuenta de su experiencia compartida, con un grado de in-conciencia que podríamos considerar *inspirado*. En lugar de narrar una autobiografía ficticia, los transmisores construyen historias –que Marcos engarza en una secuencia- donde los gestos simbólicos de Jesús adquieren una coherencia mayor que la supuesta por cada uno de los testigos particulares. De tal manera, la memoria revolucionaria y no violenta de Jesús nos permite acceder a la trama de su aprendizaje, más allá de la plena conciencia de los mediadores. Hay que subrayarlo: no es una autobiografía, sino un texto de la memoria histórica en el que se significa el diálogo interior del protagonista.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

---

[508] La lectura "apparait tour a tour comme une *interruption* dans le cours de l'action et comme une *relance* vers l'action. Ces deux perspectives sour la lecture résultent directement de sa fonction d'affrontement et de liaison entre le monde imaginaire du texte et le monde effectif du lecteur. En tant que le lecteur soumet ses attentes à celles que le texte développe, il s'irréalise lui-même à la mesure de l'irrálité du monde fictif vers lequel il émigre; la lecture devient alors un lieu lui-même irréel où la réflexion dait une pause. En revanche, en tant que le lecteur incorpore –consciemment ou inconsciemment, pru importe- les enseignements de ses lectures à sa vision du monde, afin de'en augmenter la lisibilité préalable, la lecture est pour lui autre chose qu'un *lieu* où il s'arrête; elle est un *milieu* qu'il traverse.
Ce double statut de la lecture fait de la confrontation entre monde du texte et monde du lecteur à la fois une *stase* et un *envoi*. L'idéal-type de la lecture, figuré par la fusion sans confusion des horizons d'attente du texte et de ceux du lecteur, unit ces deux moments de la refiguration dans l'unité frafile de la stase et de l'envoi. Cette unité fragile peut s'exprimer dans le paradoxe suivant: plus le lecteur s'irréalise dans la lecture, plus profonde et plus lontaine sera l'influence de l'oeuvre sur la réalité sociale", PAUL RICOUER, "Monde du texte et monde du lecteur", en id., *Le temps raconté* (*Temps et récit*, III), Paris, Seuil, 1985, 228-263 (262-263).

[509] Vid. BRUNER, *Actos de significación*, 91-97.

El *aprendiz virtual* que el texto provoca por distintos procedimientos –de los que hablaremos detenidamente- se convierte en real por medio del seguimiento, en el tercer grado de la *mímesi*s: el tiempo refigurado [510]. El interpretante que cada lector construye en la práctica no debería confundirse con una mera prolongación del original: somos responsables del modo en que cada uno construya su *novela del aprendiz*, a partir de una vida narrada. Concretamente, los evangelios, a pesar de su brevedad, han desplegado un potencial de sentido mucho mayor que cualquier otro signo en nuestra cultura.

2. Etapas de la mímesis: un proceso que trasciende el contexto

Al igual que Ricoeur, en esta tesis hemos comenzado por referirnos al concepto de mímesis en Platón, más amplio, y en Aristóteles, quien apenas dedica algunos párrafos a la *mímesis I*, es decir, la situación previa en que se prepara el acto poético o en la que ocurren los acontecimientos investigados por la historia: el tiempo prefigurado. La *mímesis II* constituye el núcleo de la narración como acto de habla: la configuración de la trama, la representación del mundo narrativo, la in-tención ilocutiva que dispone el orden del texto. Ricoeur recuerda los pasajes de Aristóteles acerca del "efecto propio" de la tragedia, la *catarsis* de los afectos suscitados por la acción imitada y sus figuras (anagnórisis, peripecia), para presentar la *mímesis III*: el paso del "mundo del texto" al "mundo del lector", es decir, desde nuestra perspectiva, el tránsito/regreso de una situación meramente virtual a las situaciones reales, comenzando por "recordar" que el acto de leer es la respuesta hermenéutica a una propuesta de valor. Paul Ricoeur, en su tercer libro, revisa la "retórica de la ficción" y la "estética de la recepción" para comprender el salto de un mundo a otro.

Tendríamos que añadir, además, las formas de la *mímesis III-2*, es decir, una tradición negligida por la hermenéutica actual: la *imitatio* que la persona realiza con la propia vida. En realidad, también la tradición clásica, desde Platón hasta Quintiliano [511] y

[510] Cf. RICOUER, *Le temps raconté*, cit., quien se complace más en el encuentro entre el horizonte del texto y el horizonte del lector, que en el estudio de los efectos perlocutivos del texto. De hecho, desde la escritura de *Tiempo y narración,* I ("Narratividad y referencia", 153-160) a *Tiempo y narración,* III, RICOEUR parece dudar de que pueda diferenciarse entre la realidad-referente y la realidad construida por el texto.

[511] Vid. QUINTILIANO, *Instituciones oratorias*, X, 2, después de haber tratado sobre las lecturas necesarias en la formación del orador (X, 1), dedica el cap. a la *mímesis/imitatio* en sentido estrecho: la imitación de los modelos de discurso. Al igual que los escritores helenísticos de su época (vid. infra), sólo considera propiamente literarios o dignos de ser imitados tres géneros: la oratoria, la historiografía y el diálogo

Dionisio de Halicarnaso [512], en el marco de la "segunda sofística" [513], manifestó una tendencia a ir reduciendo el alcance de la *mímesis*: desde la vida humana en su conjunto como imitación de un arquetipo o un símbolo del deseo, hasta una doctrina retórica[514] que

---

filosófico en prosa. La biografía y la literatura epistolar debían imitar el estilo de estos otros para adquirir un ornato literario, aunque no lo fueran.

[512] Vid. DIONISIO DE HALICARNASO, *Sobre la imitación* en id., *Tratados de crítica literaria* (Sobre los oradores antiguos; Sobre Lisias; Sobre Isócrates; Sobre Iseo; Sobre Demóstenes; Sobre Tucídides; Sobre la imitación), Madrid, Gredos, 2005.

[513] "La relación de los prerrenacimientos retóricos de la Antigüedad –en la época tardía e imperial– y el renacimiento italiano de esta generación, tras los impulsos iniciales de las grandes figuras de Petrarca o Bocaccio, se estrecha cuando uno profundiza en las lecturas de los humanistas. Se diría que la mezcla entre creación literaria y filología –que encuentra inspiración en la antigüedad clásica– cede el paso a la pasión por la retórica y la recreación acaso más barroquista de los modelos establecidos que caracterizan la antigüedad tardía […] Todo lo impregna la retórica, basada en los modelos clásicos del orador de asamblea. Pero los nuevos sofistas son más estetas que políticos, virtuosos de la retórica que pueden improvisar sobre temas diversos o fascinar a la audiencia con gestos, periodos ampulosos, gestos medidos y una dicción asombrosa. Esto les hará acreedores de cotas de popularidad impensables, comparables a las modernas estrellas de rock y que permite hablar de los Konzertredner u oradores de concierto: Nicetas de Esmirna, Herodes Áticus, Polemón de Laodicea o Favorino son algunos de ellos, que viajen por todo el mundo antiguo viviendo de sus actuaciones. También Luciano de Samósata se adscribe a este grupo de sofistas, si bien su obra es mucho más rica en matices y perdurable […] El sistema educativo de la época era privado y promovía la *enkyklios paideia*, la educación integral, con fuerte base retórica, comenzando en la etapa primaria con el grammatistes o el paidagogos, y culminando las más de las veces con el grammatikos entre 14 y 18 años […] A partir de los 18 años, el estudiante había de acudir a una ciudad con "sede universitaria" para ponerse en manos de un sophistes o un rhetor en Roma, Alejandría, Constantinopla, Atenas, Burdeos, Beirut y otros lugares. Se promovía el viaje educativo, iniciático, cuyas paradas obligadas solían ser Atenas y Roma. En este ambiente se formó una generación muy fecunda en rétores, poetas y literatos, educados en el amor por un helenismo integrado en el Imperio Romano, entre mediados del siglo II y hasta tan tarde como finales del V", DAVID HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, "Elio Arístides y la tradición humanística: Una reflexión sobre la antigüedad tardía y el Renacimiento", *Res publica litterarum* (Documentos de investigación del grupo *Nomos*), 2, 2008, disponible en http://e-archivo.uc3m.es/dspace/bitstream/10016/1588/2/wp_gnomos_2008_02.pdf.

[514] "La teoría de la imitación forma parte de un movimiento general clasificatorio que los gramáticos y retóricos establecen como reacción a un deterioro que detectan en el estilo de la prosa durante el periodo helenístico. Se pueden distinguir dos fenómenos opuestos: el asianismo y la koiné. El asianismo es una búsqueda, altamente artificial y autoconsciente, de la expresión llamativa en la dicción, la estructura de la frase y el ritmo. Llega deliberadamente hasta el extremo posible. En contraste, la koiné, ni es artificial, ni demasiado autoconsciente, y es el resultado del uso del griego como medio de comunicación en todo el cercano oriente, por personas sin raíces profundas en la cultura griega. En oposición a ambos, los gramáticos y retóricos prefirieron enseñar el aticismo, que es el uso de la prosa literaria griega de los ss. V y IV a.C., como modelo que se debe imitar en la dicción y en la composición […] Entre los escritores de la antigüedad cristiana se pueden encontrar ejemplos de los tres y, por supuesto, la opción por uno y otro parece reflejar, además de la educación y las capacidades literarias del propio escritor, la percepción que tenía de su función, de la materia que trataba y del auditorio al que pretendía enseñar […] Marcos, Mateo y Juan no parecen ser muy conscientes de los géneros literarios clásicos, ni siquiera de la biografía […] Pero el evangelio de Lucas demuestra poseer cierta conciencia historiográfica, cuando usa la prosopopeya, y biográfica, al tratar sobre la juventud de Jesús; por su parte, Hechos está fuertemente influido por los convencionalismos de la historiografía" GEORGE ALEXANDER KENNEDY, *Retórica y Nuevo Testamento: Interpretación del Nuevo Testamento mediante la crítica retórica*, Madrid, Cristiandad, 2003, 66-67.

sólo se preocupa por ofrecer modelos a la imitación del escriba [515]. Tal pedagogía es la representación simbólica de un grupo social con prestigio y medios materiales para establecerse en el Olimpo del imperio. La repetición de los conceptos generados en el periodo de esplendor griego (el *estilo* ático [516]) había olvidado/reprimido el contexto en que adquirieron sentido: la democracia ateniense.

---

[515] "Para Dionisio, y para la tradición que representa, "leer" como interpretación oral significa adentrarse en los estados de ánimo éticos y patéticos del discurso que se lee: leer en voz alta las palabras, con sus valores sonoros, texturas tonales, ritmos y significados adecuados, es interpretar o volver a representar, aunque sea por un breve instante, el carácter isocrático, demosténico (u otro) representado en el discurso del texto. Así, para adquirir la "gracia" del estilo lisiánico, o los modos distintivos de la elocuencia isocrática y demosténica, hay que ensayar repetidas veces durante un largo período, por medio de la interpretación oral, la recitación, la imitación y la producción original, para interiorizar su "sensación" como parte de la competencia discursiva propia. Esto se hará con todos los modelos considerados en *La imitación*: poetas (Homero, Hesíodo, Antímaco, Paníasis, Píndaro, Simónides, Estesícoro, Alceo); dramaturgos (Esquilo, Sófocles, Eurípides, Menandro y todos los autores cómicos); historiadores (Heródoto, Tucídides, Jenofonte, Filisto, Teopompo); filósofos (los diálogos de Jenofonte, Platón y Aristóteles); y oradores (Lisias, Isócrates, Licurgo, Demóstenes, Esquines, Hipérides) […] Su noción de *adquirir el carácter* de los tipos de elocuencia lisiánicos, isocráticos, demosténicos, etc., a través del ensayo repetido, es coherente con la idea más amplia del desarrollo ético que aparece en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. Aristóteles concibe el *êthos* como asunto de "hábito", *hexis*, una predisposición para responder con humor, emoción o comportamiento particulares a situaciones concretas. Tales predisposiciones tienen cierta lógica, en tanto que las percepciones que tenemos de una situación están mediadas por la cognición; pero Aristóteles considera que el proceso opera rápidamente y por debajo del nivel del conocimiento consciente, y que así tienen el efecto de "sentimiento" no-lógico. Así, como dice Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* (10.9), no es posible hacer a una persona buena por medio de lecturas moralizantes, ya que esta persona sólo responderá a lo que ya puede responder, y de las maneras en las que ya de costumbre responde. Sin embargo, las predisposiciones de actitud y emociones que constituyen el *êthos* de una persona se pueden entrenar guiando a esa persona, sobre todo cuando es joven, a través de la representación repetida de elecciones éticas y comportamientos emocionales, hasta que se conviertan en hábito [según los versos de Eveno (fr. 9) y Teognis (429-438), que Aristóteles cita en la *Ética a Nicómaco* 7.10.4 y 10.9.3]. Así pues, esto parece ser el proceso por el cual Dionisio quiere que sus alumnos obtengan los caracteres y modos de las diversas formas de elocuencia (lo que la crítica bajtiniana llamaría "sus voces")" JEFFREY WALKER, "Dionisio de Halicarnaso y la idea crítica de la retórica", *Anuario Filosófico*, 31 (1998), 581-601(596-597), disponible en http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/387/2/walker98.pdf

[516] "Realmente el mundo griego durante estas épocas vive sin historia en una especie de quietismo. Bajo el imperio romano hay un quehacer privado de todos los días, un nivel elemental de cultura que se mantiene; no se nota descenso brusco, incluso surgen algunos talentos originales. Pero realmente es un pueblo sin vida; no hay rupturas ni creaciones. De aquí la paradoja de que los mismos fermentos de la literatura griega clásica que habían creado o contribuido a crear la gran literatura romana no hayan servido en Grecia más que para embalsamar en cierto modo una lengua popular, para darle un valor trivial, para ayudar a escribir obras que son resúmenes rara vez originales o que, cuando lo son real o relativamente, resultan, como en Luciano, críticas de todo lo humano y lo divino de los siglos anteriores, o, como en Plutarco, sincretismos más o menos banales de las antiguas filosofías […] Hay una ley general aplicable a este caso en que la lengua y literatura griegas están embarcadas por el camino del distanciamiento respecto a lo vulgar, de la ruptura con la época helenística y del empalme más o menos falso con la clásica […] Pero no ha ocurrido solamente esto. Se ha dado también el fenómeno del panhelenismo romano. Los romanos, en un momento dado, rompen con los moldes helenísticos, van más allá, hacia los modelos clásicos, que, con razón en cierto modo, de una manera idealizante en otra medida,
consideran como más afines a los suyos. Viene la época de los filhelenos, de los emperadores helenizantes que tratan de reconstruir la antigua Grecia o que creen que ya la han reconstruido […] Adriano y los demás construyen monumentos que tratan de superar, y superan por lo menos en tamaño, a los antiguos griegos.

Hemos tenido oportunidad de revisar algunos elementos de la biografía antigua, para comprobar que la *mímesis/imitatio* nunca ha dejado de tener un alcance mucho mayor que los ecos de un mundo fingido: la iniciación ritual del aprendiz, por referencia a modelos sagrados para la comunidad, a la cual nos referiremos en el próximo capítulo. Ahora bien, tales modelos consistían, durante siglos y quizá milenios, en una figura prototípica del dominio.

Los evangelios rompen el molde, al mismo tiempo que remueven los fundamentos de la jerarquía social, con una demanda de realidad que llena y desborda las categorías de la cultura clásica. La imitación de Cristo, como veremos en la segunda parte, lleva a las personas hacia la cordura del reconocimiento interpersonal y el afrontamiento de la injusticia, en la esperanza anticipadora de la vida nueva; o, por el contrario, es confundida con la locura del suicidio y de la rivalidad mimética[517].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Esparta se rige por una constitución que finge ser la de Licurgo; y Atenas, por otra que finge ser democrática, con un Areópago y unas inscripciones que repiten las fórmulas de la propia y verdadera época clásica" FRANCISCO RODRÍGUEZ ADRADOS, "Sobre el movimiento aticista", *Estudios clásicos*, 61 (1970), 433-451.

[517] La peor opción no es más que otro capítulo que prolonga o regresa al modelo de la epopeya y la tragedia antiguas, como antes veíamos al comentar las lecturas de los emperadores cristianos, de la teocracia medieval o de NIETZSCHE.

6. El aprendizaje de los géneros$_1$ y los géneros$_2$: identificación y catarsis

Para concluir el presente capítulo, tenemos que dar cuenta de dos perspectivas que sirvan al fin de comprender la imitación en el aprendizaje por medio del relato: las formas de identificación estética y la crítica feminista de dichas formas.

¿Cómo influyen en el aprendizaje las formas que representan y distinguen los géneros literarios? ¿Cuál es la relación entre el género literario (género$_1$), es decir, entre los arquetipos humanos que representan, y la construcción social de los géneros mujer y varón (género$_2$)? En realidad, todas y cada una de las estructuras literarias son susceptibles de análisis para determinar su incidencia en el aprendizaje y, concretamente, en la transmisión de los patrones culturales que identifican los géneros mujer y varón, así como a los varones y a las mujeres que se desvían de tal prototipo.

a. El aprendizaje del género$_2$

1. Naturaleza y cultura: el desarrollo infantil del género$_2$

Los conceptos de género en el estudio del desarrollo se han sucedido en apenas cinco décadas: "La categoría género surge como respuesta a la necesidad sentida por muchas mujeres y varones de desmitificar la categoría sexo y transformarla en una variable operativa que permita una mayor y mejor comprensión de la existencia humana"[518]. Durante muchos siglos, "la masculinidad y la feminidad se consideraban categorías ahistóricas y esenciales, correlatos del dimorfismo sexual […] Ser mujer equivalía a ser femenina y, por tanto, no masculina"[519]; o viceversa.

Las investigaciones sobre la adquisición social de roles, estereotipos y esquemas sustituyeron a otras perspectivas más individualistas, las cuales se limitaban a describir las divergencias de hecho en la identidad, como las que se reflejan en el género gramatical. El sistema de la lengua ofrece un amplio elenco de rasgos semánticos en oposición binaria, cuyo estudio sincrónico sólo hace que sacar a la luz estructuras que parecen metafísicas.

[518] ANA GARCÍA-MINA FREIRE, Desarrollo del género en la feminidad y la masculinidad, Madrid, Narcea, 2003, 13.
[519] ibid., 14.

La perspectiva feminista ha contribuido al cambio de paradigma[520] en la investigación sobre el desarrollo del género para explicar las injusticias resultantes como efecto de una construcción social, de similar manera que otras formas de opresión y discriminación. Aún así, más allá de cualquier tabú, parece inevitable plantearse la pregunta sobre cuáles diferencias corresponden a la genética y cuáles son adquiridas: *nature* and *nurture* [521].

Para comenzar, la maduración sexual no puede confundirse con la construcción social del género, aunque se solapen durante el proceso de desarrollo. Caben pocas dudas sobre la relevancia de las gónadas en la orientación sexual de los adolescentes. Sin embargo, los intentos por explicar la homosexualidad o la heterosexualidad, así como ciertas pautas de conducta sexual, como efecto de causas psicofísicas se han demostrado insuficientes[522]. Tanto la orientación sexual como el erotismo se desarrollan, a partir de distintas edades, en muy diversas condiciones sociales, por lo que no es posible controlar todos los factores, ni aun siquiera bajo la vigilancia de un poder totalitario. De acuerdo con la teoría de sistemas, los mecanismos compensatorios traicionan a quienes tensan la relación por medios represivos para moldear al otro ser como una materia prima. La figura persecutoria del padre o de la madre produciría una reacción erótica ambivalente en

Universitat d'Alacant

[520] Vid. PATRICIA H. MILLER, ELLIN KOFSKY SCHOLNICK (eds.), *Toward a Feminist Developmental Psychology*, Nueva York, Routledge, 2000. "Developmental psychologists tipically have treated gender as an individual difference variable and have searched for its biological and environmental causes. They have also tracked developmental changes in gender roles, including concepts of male and female […] In feminist accounts, gender is not a variable but a social status, and males' position is favored. Instead of starting an account of development with the experiences of males, feminist approaches start with the experiences and values more often associated with females. Moreover, the lesser status and power of females and children in most societies leads to an examination of the impact of oppression and marginalization on people more generally" ibid., 8.

[521] Vid. la primera parte de WENDY STAINTON ROGERS, REX STAINTON ROGERS, *The Psychology of Gender and Sexuality: An Introduction*, Filadelfia, Open UP, 2001. El origen de la categoría de género a partir de los estudios psicofísicos sobre el dimorfismo sexual (JOHN MONEY) y el transexualismo (ROBERT STOLLER), así como en la teoría feminista, es revisado por ANA GARCÍA-MINA, *Desarrollo del género en la feminidad y la masculinidad*, cit. Este libro es una síntesis de las dos primeras partes ("consideraciones teóricas") de su tesis doctoral, *Análisis de los estereotipos de rol de género: Validación transcultural del inventario del rol sexual*, Madrid, UPCO, 1997, cuya última parte consiste en un estudio empírico sobre la aplicabilidad del *Bem Sex Roles Inventary* (BSRI).

[522] Vid. KATHLEEN STASSEN BERGER, ROSS A. THOMPSON, *Psicología del desarrollo: Infancia y adolescencia*, Madrid, Panamericana, 1997; MICHAEL D. STORMS, "A Theory of Erotic Orientation Development", *Psychological Review*, 88 (1981), 340-353; ESTER BARBERÁ, ESPERANZA NAVARRO, "La construcción de la sexualidad en la adolescencia", *Revista de Psicología Social*, 15, 1 (en. 2000), 63-75; RUTH HUBBARD, ELIJAH WALD, *El mito del gen: Cómo se manipula la información genética*, Madrid, Alianza, 1999; RITCH C. SAVIN WILLIAMS, "A Critique of Research on Sexual-Minority Youths", *Journal of Adolescence*, 24, 1 (feb. 2001), 5-13.

adolescentes de ambos sexos: un doble vínculo amor-odio que sólo consigue promover relaciones sado-masoquistas, sea en la orientación que sea.

El psicoanálisis freudiano describía esquemas mitológicos que representan estructuras sociales reales, cuando formuló las hipótesis sobre el complejo de Edipo y el complejo de castración con el fin de caracterizar el desarrollo de niños y niñas, respectivamente, en distintas etapas. La figuración del padre como una autoridad represiva, en conflicto con el hijo, tiene un trasfondo socio-histórico mucho más amplio, como se hace patente en la elaboración del mito por la tragedia griega: el complejo de Layo contra el aspirante al trono. El miedo a la castración, como nos cuenta Freud, se relaciona con escenas traumáticas; pero lo mismo podríamos decir sobre la mayoría de los miedos infantiles, que se cuecen en el entorno familiar. De similar manera, el supuesto de un "complejo de masculinidad" de la mujer, simbolizado por la comparación entre pene y clítoris, no es más que la mitificación de un orden social patriarcal. Así pues, Freud estaba narrando a los adultos de su época estereotipos comparables a los que transmiten los cuentos maravillosos, aunque con un sentido crítico. El efecto subliminal, no deseado, consistía en agravar una dialéctica entre varones por la posesión de la mujer-objeto, además de aumentar la sensación masculina de superioridad: una autoestima impersonal, fabricada en serie por las churritas contras los chochetes.

El propio Freud confiesa el carácter hipotético de la teoría a partir de datos clínicos que podrían ser elaborados de otra manera. Pero todavía más cuando se refiere al desarrollo sexual de las niñas:

> El proceso descrito se refiere, como hemos dicho expresamente, al sujeto infantil masculino. Qué trayectoria seguirá el desarrollo correspondiente en la niña? Nuestro material se hace aquí *incomprensiblemente* mucho más oscuro e insuficiente. También el sexo femenino desarrolla un complejo de Edipo, un *super-yo* y un período de latencia. ¿Pueden serle atribuidos asimismo un complejo de castración y una organización fálica? Desde luego, sí; pero no los mismos que en el niño. La diferencia morfológica ha de manifestarse en variantes del desarrollo psíquico. La anatomía es el destino, podríamos decir glosando una frase de Napoleón. El clítoris de la niña se comporta al principio exactamente como un pene; pero cuando la sujeto tiene ocasión de compararlo con el pene verdadero de un niño, encuentra pequeño el suyo y siente este hecho como una desventaja y un motivo de inferioridad. Durante algún tiempo se consuela con la esperanza de que crecerá con ella, iniciándose en este punto el complejo de masculinidad de la mujer […]Pero, en general, hemos de

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

confesar que nuestro conocimiento de estos procesos evolutivos de la niña es harto insatisfactorio e incompleto [523].

Así pues, la crítica de Carol Gilligan a Freud (y otros autores: Erikson) en su estudio sobre el desarrollo femenino[524] es certera. Por haber adoptado "implícitamente la vida del varón como norma, han tratado de crear mujeres a base de un patrón masculino". Tanto es así, que podemos aplicarla a muchas corrientes en la historia de las religiones. Las diferencias en las actitudes de las mujeres se deben "no a la anatomía sino, en cambio, al hecho de que las mujeres, universalmente, son responsables en gran parte del cuidado de los recién nacidos [...] Como resultado, en cualquier sociedad, la personalidad femenina llega a definirse en relación y conexión con otras personas más de lo que suele hacerlo la personalidad masculina".

Tampoco es casual que durante los últimos años hayamos vuelto a plantearnos la aporía del determinismo sexual. Es comprensible que una parte de la sociedad necesite una clasificación más rigurosa para orientarse. Pero no puede ser a costa de un aumento en la violencia ambiental[525], ni por una sacralización de los defectos que nos gobiernan; p.ej., el dominio de una estructura impersonal contra la empatía. La última apuesta del determinismo ha sido una teoría del cerebro humano, a cargo de Baron-Cohen[526]. Se basa exclusivamente en datos estadísticos tales como la mayor frecuencia del autismo en niños varones o en los "cocientes" de empatía y sistematización (*EQ SQ Theory*: empathizing quotient, systemizing quotient), que son superiores en mujeres y varones, respectivamente. Según el equipo de Baron-Cohen, la mente femenina está prefigurada para favorecer la empatía y captar la comunicación no verbal, mientras que la mente masculina manifiesta una predisposición para entender los sistemas o fabricarlos.

Otra teoría bien fundada de Janet Shibley Hyde (*Gender Similarities Hypothesis*) ha puesto en duda que las diferencias marcadas por los estereotipos (variables cognitivas o de

[523] FREUD, "La Disolución del Complejo de Edipo (Der Untergang des Ödipuskomplex)" (1924), en id., *Obras completas*, III, Madrid, Biblioteca Nueva, 1973[3], 2748-2751; también en *OC*, XIX, Buenos Aires, Amorrortu, 1979, disponible en www.librodot.com.

[524] CAROL GILLIGAN, *La moral y la teoría: Psicología del desarrollo femenino*, México, FCE, 1985 (1982). Más adelante volveremos a tratar sobre esta investigación crucial.

[525] Vid. el análisis de los condicionantes bio-sociales por MYRIAM MIEDZIAN, *Boys Will Be Boys: Breaking the Link Between Masculinity and Violence*, Nueva York, Doubleday, 1991, para romper la parálisis que provoca el determinismo. También puede consultarse la revista especializada *Trauma, Violence, and Abuse*, http://tva.sagepub.com/

[526] Vid. SIMON BARON-COHEN, The Essential Difference: Male and Female Brains and the Truth about Autism, Nueva York, Basic Books, 2004.

aprendizaje, p.ej. en matemáticas; comunicación verbal/no verbal; liderazgo, variables sociales y de personalidad, autoestima, comportamiento motor, razonamiento moral, etc.) sean relevantes en la práctica, excepto en áreas como la actuación motora o la agresividad[527]. La autora ha revisado 46 meta-análisis, basados en miles de tests y comparados con los que se realizan, p.ej., en la educación media y superior de USA con otros fines (National Longitudinal Study of Youth).

En consecuencia, cabe preguntarse acerca del sesgo con que se elaboran los tests de Baron-Cohen. Si usáramos criterios semejantes, nos convenceríamos de que el cerebro de los informáticos es diferente al cerebro de los médicos; el cerebro labrador al cerebro neurólogo, etc. Aunque pudieran probarse diferencias neurológicas (lo que no está demostrado), tampoco serían determinantes, como reconoce el autor del modelo. Exagerar su relevancia contribuye a cubrir con una máscara de esencialidad la falta de empatía de los varones socializados en nuestra cultura, a diferencia de otras anteriores o actuales (p.ej., en sociedades matrilineales, en la Europa pre-romántica, etc.); así como una discriminación patente contra la capacidad de las mujeres para organizar la realidad, a pesar de su mayor participación en el mercado laboral. Sea como fuere, lo que ningún estudio podría demostrar, a pesar de las diferencias estadísticas que siguen haciéndose

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[527] Vid. J. S. HYDE, "The Gender Similarities Hypothesis", *American Psychologist*, 60, 6 (2005), 581-592. "The gender similarities hypothesis holds that males and females are similar on most, but not all, psychological variables. That is, men and women, as well as boys and girls, are more alike than they are different. In terms of effect sizes, the gender similarities hypothesis states that most psychological gender differences are in the close-to-zero ($d \geq 0.10$) or small ($0.11 < d < 0.35$) range, a few are in the moderate range ($0.36 < d < 0.65$), and very few are large ($d = 0.66 - 1.00$) or very large ($d > 1.00$) […] The gender similarities hypothesis stands in stark contrast to the differences model, which holds that men and women, and boys and girls, are vastly different psychologically […] Extensive evidence from meta-analyses of research on gender differences supports the gender similarities hypothesis. A few notable exceptions are some motor behaviors (e.g., throwing distance) and some aspects of sexuality, which show large gender differences. Aggression shows a gender difference that is moderate in magnitude" ibid. 581, 590. La autora subraya la relevancia del contexto, concretamente la presión mutua de los varones, sobre actitudes tales como una mayor agresividad: "In an important experiment, Lightdale and Prentice (1994) demonstrated the importance of gender roles and social context in creating or erasing the purportedly robust gender difference in aggression. Lightdale and Prentice used the technique of deindividuation to produce a situation that removed the influence of gender roles […] In short, the significant gender difference in aggression disappeared when gender norms were removed" 588-589. De hecho, HYDE muestra una actitud más bien agresiva hacia el estudio antes citado de CAROL GILLIGAN, por haber promovido las diferencias de género en la sociedad americana; lo cual es un tanto exagerado (ibid., 589 s.). El análisis cualitativo de GILLIGAN describe con mayor detalle el contexto en que se producen y transmiten diferencias en el desarrollo femenino. Por lo que sería necesario un cambio del contexto (la distribución equitativa de roles en el cuidado y en la responsabilidad, entre varones y mujeres) para que cambiaran esas variables sociales del desarrollo moral. Además, ha servido para denunciar el predominio de un paradigma sobre el otro: la eficacia sobre la empatía, el individualismo sobre la relación, al concebir el desarrollo moral.

visibles, es que el reparto de las tareas en el hogar o en el cuidado de los hijos sean atribuibles a un condicionamiento "natural": cálida empatía vs. frío sistémico. Por esa vía, tampoco haremos nada positivo a favor de la integración de las personas autistas; no es el camino adecuado, ni empática ni sistémicamente.

Los teóricos del aprendizaje social explican la adquisición por los niños de los estereotipos de género, junto con la separación de roles: 1) a causa del influjo de la aprobación social: el refuerzo, o no, de comportamientos tipificados sexualmente: especialmente contra "conductas femeninas" en varones; y 2) a través de la observación de modelos en el entorno (las conductas tipificadas de los adultos), de modo que los niños lleguen a anticipar las reacciones del entorno ante conductas ajustadas o desajustadas. Por tanto, un cambio de los modelos y los refuerzos haría posible que se modificaran los estereotipos [528].

No obstante, como ya aludíamos, la vía de la mera instrucción para cambiar las relaciones entre los géneros puede provocar el efecto contrario: en primer lugar, por el autoritarismo y el dirigismo que se exigiría al educador; en segundo lugar, a causa de una marea incontenible de influjos educativos que proceden de los *mass-media* y, por supuesto, el peso de la cultura tradicional que se transmite, p.ej., a través de los cuentos maravillosos. Desde luego, prohibir que los niños lean o vean *Blancanieves* no es el medio para liberarles de ningún peligro. Parece mucho más eficaz optar por el razonamiento, una vez que el desarrollo infantil lo hace posible, de modo que la persona llegue a hacerse cargo de su perfil de género sin impedir sus posibilidades de relación[529].

Mucho antes de la adolescencia, los "esquemas (cognitivos) de género" que elaboran los niños durante su aprendizaje, a partir de los modelos y la información disponible en el entorno social, les sirven para categorizarse tempranamente (*identidad de género*), motivar una conducta tipificada (sin tener todavía una *constancia-consistencia de género*) o

---

[528] Vid. K. BUSSEY, A. BANDURA, "Self-Regulatory Mechanisms Governing Gender Development", *Child Development*, 63 (1992), 1236-1250; "Social Cognitive Theory of Gender Development and Differentiation". *Psychological Review*, 106 (1999), 676–713; "On Broadening the Cognitive, Motivational, and Sociostructural Scope of Theorizing About Gender Development and Functioning: Comment on Martin, Ruble, and Szkrybalo (2002)", *Psychological Bulletin*, 130, 5 (2004), 691-701.

[529] La edad ideal se sitúa entre los seis y los once años, antes que la adolescencia intesifique la identidad de género. Vid. un resumen de la investigación/acción en este campo por DAVID R. SHAFFER, "Sobre el cambio de las actitudes y comportamiento de los roles de género", en *Psicología del desarrollo: Infancia y adolescencia*, México, Thomson, 2000 (de la 5ª. ed. ing.), 503-505.

evaluar su conducta y la de los demás con arreglo a tales esquemas [530]. La afición de mi hijo de cuatro años por los juegos agresivos no me hace olvidar que hace apenas unos meses era un apasionado por los juegos empáticos con su madre. No ha dejado de serlo; pero cuanto más tiempo pasa con otros niños, más se *parecen* entre ellos[531]. Manifiesta unas actitudes adaptadas a los estereotipos, a través de esquemas o guiones de actividad, en los que me incluyo como compañero de juegos. Pero todavía no ha llegado (y espero que no llegue) a sancionar a otro niño o a otra niña por no ajustarse a sus roles, a causa de una constancia de género de tal estilo que confunda sus esquemas con preceptos de primer rango. Por mucho que insistan los grupos ultraconservadores, no podrían inventar un undécimo mandamiento al estilo de "te comportarás según el estereotipo de hombre/mujer que te mostré en el monte", a no ser que pretendan recrear el abigarrado código del Levítico. Por el contrario, la llamada al seguimiento de Jesús (Mc 8, 34 – 10, 45) implica una renuncia a suplantar el principio del amor por la guarda de ciertos privilegios.

El determinismo biológico no es buen consejero para dar cuenta de la complejidad; pero el determinismo social, tampoco. La perspectiva más razonable sería educarse a sí mismo para comunicar afectos, valores y modelos que resulten felicitantes también a los niños, en lugar de andar oscilando entre la permisividad y el dirigismo. El paradigma de tal conducta podemos encontrarlo en las historias sagradas, tanto como en la experiencia contemporánea: la renuncia a tratar a los hijos como chivos expiatorios de la propia autoridad o moralidad es motivada por la relación con la *alteridad emotiva* del Misterio (el

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[530] Vid. un panorama completo en THOMAS ECKES, HANNS M. TRAUTNER (eds.), *The Developmental Social Psychology of Gender*, Mahwah, Lawrence Erlbaum, 2000. Concretamente, la perspectiva cognitiva sobre el desarrollo social del género es explicada por CAROL LYNN MARTIN, "Cognitive Theories of Gender Development", 91-122; la formación y el uso de los estereotipos (esquemas, roles, etc.), así como los cambios que se manifiestan en distintos contextos (con iguales del mismo o diferente género, con adultos, etc.), según SARAH E. ZEMORE, SUSAN T. FISKE y HYUN-JEONG KIM, "Gender Stereotypes and the Dynamics of Social Interaction", 207-242; acerca de la formación de actitudes tales como el prejuicio de género, PETER GRILK y LORI HILT, "Combative Children to Ambivalent Adults: The Development of Gender Prejudice", 243-272.

[531] Vid. ELEANOR MACCOBY, "Gender and Relationships: A Developmental Account", *American Psychologist*, 45 (1990), 513-520, distingue entre dos estilos de interacción social: uno más habitual en varones ("agentic"), orientado a la dominación, instrumental, que produce relaciones asimétricas; otro, en un mayor número de mujeres ("communal"), orientado a la conexión, al mantenimiento de las relaciones, la cooperación y la ayuda. El estilo comunal es capacitante ("enabling"), porque favorece la interacción, en vez de sacarla de quicio. En vez de atribuir la socialización en un estilo u otro a agentes educativos tales como padres, profesores, media, etc., la autora subraya el papel socializador de las interacciones entre pares ("peer interactions"). Pues bien, tales interacciones producen una segregación entre géneros desde los tres a los once años. Los grupos segregados ("segregated play groups") "constitute powerful socialization environments in which children acquire distinctive interaction skills that are adapted to same-sex partners" ibid., 516.

sacrificio de Isaac, Gén 22); el placer masculino es subordinado al derecho femenino a la maternidad (Gén 38), no a una ley natural de la procreación. Jesús hace patentes los modales divinos de relación entre padres/madres e hijos a través de una profunda solicitud de empatía, que hace las veces de metáfora sobre la identidad lograda: haceos como niños. "Dejad que los niños (*paidía*) se acerquen a mí, no se lo impidáis" Mc 10, 14.

2. Una nueva distribución de los roles en la comunidad mujer-hombre

Muchos autores/as han insistido en la capacidad para reelaborar los esquemas de género, junto con la tendencia a la mera conformidad con el tipo, de manera que lleguemos a asumir indistintamente roles asignados por la convención a mujeres o a varones, más allá de las llamadas *lentes de género*: androcentrismo, polarización de género y esencialismo biológico [532].

> Rechazamos la noción que indica que los hombres y las mujeres deben comunicarse de forma diferente. Estamos de acuerdo en que si se siguen marcando patrones comunicativos distintos entre hombres y mujeres, lo único que se conseguirá es fomentar las diferencias de status existentes entre hombres y mujeres, es decir, un status supraordenado y otro subordinado. También rechazamos la idea de que las mujeres tengan que convertirse en hombres. Cuando las mujeres adoptan comportamientos comunicativos masculinos y rechazan las conductas comunicativas de su propio sexo, lo único que consiguen es limitar sus propias opciones y posibilidades comunicativas. De forma similar, los hombres que simplemente se dedican a hacer suyos los comportamientos femeninos, se encontrarán en un conjunto de habilidades comunicativas bastante limitado [...] La *flexibilidad comportamental* requiere que cada uno de nosotros desarrolle un extenso repertorio de habilidades comunicativas, con el fin de poder adquirir las herramientas necesarias para hacer frente a las complejas y variadas situaciones e interacciones comunicativas que mantenemos con los demás[533].

Desde los años setenta del pasado siglo, los trabajos de Sandra L. Bem sobre "sex roles and androginy", basados a su vez en un catálogo de roles (*Bem Sex Roles Inventory*)[534], jugaron con la posibilidad de que existiera un esquema de género

---

[532] Vid. SANDRA LIPSITZ BEM, The Lenses of Gender: Transforming the Debate on Sexual Inequality. New Haven, Yale U. P., 1993.

[533] JUDY C. PEARSON, LYNN H. TURNER, W. TODD-MANCILLAS, *Comunicación y género*, Barcelona, Paidós, 1993 (1985, 1991), 53.

[534] Vid. ANA GARCÍA-MINA, *Análisis de los estereotipos de rol de género*, 228-472, que culmina su estudio empírico sobre una muestra de estudiantes universitarios con una propuesta de reformulación del BSRI (ibid., 473-506), "con unas escalas que recojan la dimensión negativa de la masculinidad [dominante, gastador/a, auto-represivo, rudo, desordenado, individualista, autocentrado, etc.] y la feminidad [subjetivo,

"andrógino"; lo cual era una provocación a la polémica. Los cruces de roles entre determinados varones y mujeres no son un invento de la cultura contemporánea, desde la homofilia griega a la ginecocracia castellana y anglosajona, en tiempos de las reinas Isabel; desde las culturas matrilineales africanas a la relativa inversión de roles en el mundo ritual del *amour courtois.*

La opción infrecuente por la bisexualidad tampoco puede ser estigmatizada, ni es mi intención marginar a las personas con cualquiera de los síndromes que dan lugar al hermafroditismo[535]. Pero el etiquetado de un género andrógino produce un efecto similar a categorías sociales que tratan sobre lo extraño, generalmente por medio del prejuicio. Ha servido de pretexto para marginar a muchas personas como "ambiguas" a lo largo de siglos y culturas, por el simple hecho de no ajustarse a los estereotipos construidos por su ambiente. Creo que sería mejor renunciar a cualquier etiqueta y tratar sencillamente como personas a individuos con rasgos especiales, en una comunidad que reconoce la singularidad de todos sus miembros.

Si evitamos proyectar modelos científicos antes de escuchar las narraciones que hacen de sí mismas las personas concretas, descubriremos con cierta sorpresa que la inmensa mayoría de las lesbianas tienen muy clara su condición de mujer, al igual que muchos gays se consideran hombres. También las personas transexuales, quienes recurren al vestido, la cosmética o la cirugía para cambiar su fenotipo, tienen clara su opción: prefieren mudar el referente biológico visible y convertirse en mujeres o varones[536]. Sea como fuere, el genotipo [537] no dejará de servir de base a capacidades inalienables como la

---

ingenuo, miedoso, indefenso, vergonzoso, resignado, tímido, torpe, callado, tonto, pasivo, atolondrado]" 475, así como la correlación de tal dimensión con la autoestima. "Para ambos sexos, las características de personalidad femeninas no deseables socialmente, son mejores predictores de la autoestima que los componentes negativos de la masculinidad" 489.

[535] Vid. un resumen de los estudios de JOHN MONEY sobre el hermafroditismo y el "Gender Identity Disorder", apud ANA GARCÍA-MINA, *Desarrollo del género en la feminidad y la masculinidad*, 21-24. La recomendación de que la persona sea socializada en uno de los dos géneros debe ser tratada con prudencia, es decir, de modo que no produzca un enmascaramiento de la singularidad.

[536] Vid. la investigación de ROBERT STOLLER sintetizada por ANA GARCÍA-MINA, ibid., 33 ss., de modo más extenso en su tesis *Análisis de los estereotipos de rol de género*, cit. "Podemos describir a un varón transexual como una persona que se siente mujer (núcleo de la identidad de género), aunque su biología y anatomía sea propia de un varón (identidad sexual), y pueda manifestarse femenino y/o masculino (identidad de género)" *Desarrollo del género en la feminidad y la masculinidad*, 37.

[537] La característica genotípica es distinta de lo que socialmente llamamos "sexo", en la medida que no puede ser alterada ni aún siquiera por un "cambio de sexo"; aunque viene a coincidir con el uso científico: "Stoller

maternidad/paternidad, cuyo desarrollo hace más libres a las personas, en unas condiciones no traumáticas. El amor heterosexual es una oportunidad para el encuentro y la comunión interpersonal entre quienes nacen separados tanto por la estructura segregadora del patriarcado, como por los ídolos del poder/dominación y de la violencia: el Hombre hecho a sí mismo, el Trabajador, el Soldado, el Sumiso. Es un símbolo que apenas acabamos de descubrir, dentro de un nuevo marco de relaciones.

Así pues, el invento de un género "andrógino" podría ser una figura del sistema económico dominante en lugar de un índice liberador acerca de la flexibilidad y el intercambio de roles entre los sexos[538]. La cuestión estriba, actualmente, en si las personas se hacen capaces de transformar el contenido de su autoconcepto (*self-conception*) y configurar sus relaciones sociales con autonomía para evitar la desigualdad jerárquica entre los sexos, a través de una construcción autónoma y responsable del propio género[539]. Ese desafío concierne a la mayoría de la humanidad desde el pasado histórico al futuro próximo, a la vista de realidades tales como la violencia doméstica, la feminización de la pobreza, las familias monoparentales (en su mayoría, mujeres con hijos a su cargo), que siguen sin ser reconocidas y fortalecidas socialmente. Por el contrario, el sistema económico penaliza a esas mujeres frente al emergente tipo individualista, sea del sexo que sea.

La protección del derecho a la maternidad y la promoción social de la capacidad de ser madres no justifica que los roles del cuidado y de la crianza sean distribuidos socialmente en perjuicio de las mujeres, como sigue ocurriendo. La enorme diferencia entre los periodos asignados por ley al ejercicio de la maternidad y de la paternidad trae como consecuencia una discriminación valorativa en el acceso a puestos de trabajo y,

---

utiliza la palabra *sexo* paa referirse a los componentes biológicos que distinguen al macho de la hembra y que engloba los cromosomas, las gónadas, el estado hormonal, el aparato genital externo y el aparato sexual interno, las características sexuales secundarias y la organización cerebral. Stoller relacional el adjetivo 'sexual' con la anatomía y la fisiología, mientras que el término *género* lo reserva para señalar el dominio psicológico [y cultural] de la sexualidad", ANA GARCÍA-MINA, *Desarrollo del género en la feminidad y la masculinidad*, 35.

[538] Acerca de la distribución social de los roles de género, hay un amplísimo elenco bibliográfico, especialmente la revista *Sex Roles*, disponible en http://findarticles.com/p/articles/mi_m2294

[539] Entre quienes consideran posibles tales cambios, vid. S. E. LUTZ, D. N. RUBLE, "Children and Gender Prejudice: Context, Motivation and the Development of Gender Concepts", en R. VASTA (ed.), *Annals of Child Development*, 10 (1995), Londres, Kingsley, 131-166; CAROL LYNN MARTIN, "New Directions for Investigating Children's Gender Knowledge", *Developmental Review*, 13 (1993), 184-204.

especialmente, de mayor responsabilidad. Todavía más grave es que tal condicionamiento produzca como un efecto colateral la autocensura del derecho a la maternidad/paternidad, para asegurar la homologación del género sobre la base del modelo patriarcal. Por el contrario, el desarrollo en ambos géneros de la ternura, el cuidado y la relacionalidad, hasta erradicar los valores típicamente patriarcales, gracias a un amor que libera de los estereotipos negativos a quienes se aman, es una utopía realizada.

Las injusticias sociales que cabe atribuir a una estructura patriarcal no son nuevas en absoluto, ni las respuestas revolucionarias, conservadoras o estratégicas contra tales configuraciones, tampoco. Como veremos a lo largo del análisis sobre el relato de Marcos, a sus contemporáneos no se les escapa la relación directa entre el asesinato de Jesús y su aprendizaje específico (cognitivo, emotivo, social) acerca de la relación entre los géneros. Ni la transgresión de los códigos de pureza, ni aun siquiera la reglamentación del adulterio, que supuestamente protegían a las mujeres dentro de la casa y la red del parentesco, le hubieran ocasionado un perjuicio individual grave, muy al contrario que si fuera *ella.* Sin embargo, la sustitución del modelo patriarcal (en sus diferentes niveles: familiar, comunitario y estructural) por la práctica de la equidad para una nueva distribución de los roles fue la causa más llamativa de su *repudio* por los próximos: las reticencias de sus parientes (Mc 3, 20-21.31-35) y hasta de los Doce (Mc 14, 4-5), la traición de Judas (Mc 14, 10).

El contexto sociojurídico de la igualdad en nuestra época permite comenzar otra fase de aprendizaje. Aunque el desarrollo del género comienza sobrecargado por los estereotipos, al igual que en un relato fantástico, puede ser conscientemente orientado por la racionalidad comunicativa desde la infancia y por el aprendizaje de la persona autónoma en su vida adulta, gracias al dinamismo heterocéntrico del amor. El *eros* lleva a saltar por encima de nuestros particulares o públicos prejuicios para reconocer el rostro concreto de la otra persona. Da inicio a un diálogo confiado con el Misterio que nos hace capaces de buscar el horizonte de la vida buena. La presencia mística remueve las aguas en el estanque de Narciso, para que continúe nuestro camino a través del servicio a las personas concretas que padeden iniquidad. En ese terreno *extranjero* se realiza la *promesa de comunidad*.

Después de una era dedicada a la *lucha por el reconocimiento* de la igualdad en el espacio público, apenas empezamos a intuir otra nueva: la transformación del mundo de la vida hasta que sea *transcultural*, sin arrancar sus raíces históricas, ni renunciar a una personalidad coherente. El cruce de fronteras no consiste en la pérdida de la propia

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

identidad, sino en un aprendizaje compartido. Las tradiciones religiosas, la imagen de la divinidad y la relación mística que nos asume y trasciende, pueden ser renovadas por la actuación/interpretación de la memoria. De hecho, no existe ser humano sin memoria, sin sentido de lo sagrado y de la trascendencia, sin una historia de relación con el Misterio. La comunidad se la presta a quien la ha perdido a causa de algún trauma.

En lugar de resignarnos a la caducidad de un objeto fantástico: la divinidad masculina, es posible abrir la existencia autoclausurada al Misterio interpersonal, infinitamente deseable: la comunión con el completamente Otro. En el reino de la desigualdad y de la violencia el símbolo de la comunión no podía ser *realmente* interpersonal. La historia de Jesús narra la actualidad de una vida que es posible imitar, en forma de aprendizaje, para liberarnos de los prejuicios que impedían una relación más profunda, especialmente graves cuando hablamos de los estereotipos de género. “Para ser libres nos ha liberado Cristo […] Servíos unos a otros por amor” Gál 5, 1a - 13b.

En suma: la evidencia biológica de la diferencia sexual ya no puede legitimar la desigualdad instituida entre los géneros, sino por medio de un discurso ideológico que sostenga los privilegios adquiridos a causa de una asignación convencional de roles.

b. Acceso feminista a la cuestión del género$_1$

No obstante, la diversidad de tradiciones culturales parece coincidir, como un falso universal, en el uso de estrategias para la diferenciación subordinante entre los géneros, comenzando por la distribución de los actantes en los relatos, en función del rasgo masculinidad/feminidad.

Aunque no faltan diosas en la mitología, ni heroínas en los cuentos maravillosos de cualquier cultura, los programas narrativos que los personajes femeninos desarrollan en el relato raramente coinciden con los atribuidos a los varones. Las diosas guerreras, como Atenea, están marcadas por la ambigüedad, de modo que sean distinguidas de las diosas madres y de las diosas prostitutas [540]. El esquema de clasificación es rotundamente patriarcal.

[540] Vid. SARA B. POMEROY, Diosas, rameras, esposas y esclavas: Mujeres en la antigüedad clásica, Madrid, Akal, 1987.

Ahora bien, hay que fijarse en un subgénero de los cuentos maravillosos [541], aquellos que tienen por protagonista a una "niña perseguida", para advertir algo que debería ser obvio: las historias con protagonismo y/o autoría femenina tienen un valor todavía más universal que el heroísmo masculino, por cuanto están interpelando a la audiencia sobre la posibilidad de un mundo donde las mujeres y los varones no sean subordinados a cuenta del género$_2$. A esa virtualidad se refieren, a pesar del contraste en su formulación, Simone de Beauvoir cuando considera el sexo femenino, construido socialmente, como lo Otro no-valorado del sujeto masculino [542]; y Luce Irigaray cuando redescubre el valor de la diferencia de la mujer: "ce sexe qui n'en est pas un"[543].

1. Placer, emoción y poética del discurso femenino

> La conducta estéticamente placentera (que es, al mismo tiempo, liberación *de* y *para* algo) se logra de tres maneras: 1) por la consciencia productiva, que crea un mundo como su propia obra (*poiesis*); 2) por la consciencia receptiva, que aprovecha la oportunidad de renovar su percepción interna y externa de la realidad (*aisthesis*), y 3) finalmente –y con esto la experiencia subjetiva se abre a la intersubjetiva-, aceptando un juicio propuesto por la obra o identificándose con normas de conducta prescritas [544]

Hans Robert Jauss sintetiza de tal modo la generalidad de la tradición estética occidental: el placer de crear, tal como es categorizado por la poética de Aristóteles, el cual san Agustín reservaba a Dios, y desde el Renacimiento se atribuye al sujeto autónomo; el placer de la sensibilidad que reconoce lo que percibe, según se formula en la estética; el placer de las "emociones propias, provocadas por la retórica o la poesía, que son capaces

---

[541] Cf. VLADIMIR PROPP, *Morfología del cuento*, Madrid, Akal, 1998 (1928); ANTONIO RODRÍGUEZ ALMODÓVAR, *Los cuentos populares o la tentativa de un texto infinito*, cit. Los cuentos llamados por RODRÍGUEZ "semi-maravillosos" (por la ausencia de un "objeto mágico" que sirva al "desencantamiento") tienen en su mayoría como protagonista a una "niña perseguida" por su propio linaje y pertenecen a una familia amplia, que ya fue señalada por MARIAM ROALFE COX, *Cinderella* (Three Hundred and Forty-five Variants of Cinderella, Catskin, and Cap 0' Rushes, abstracted and tabulated, with a discussion of mediaeval analogues, and notes) Londres, The Folk-Lore Society, 1893, disponible en http://www.surlalunefairytales.com/cinderella/marianroalfecox/index.html. Aún mayor sería el conjunto de héroes y heroínas que superan los condicionantes sociales (bajo estatus, discriminación de género), al mismo tiempo que transforman las estructuras injustas que los han provocado.

[542] Vid. SIMONE DE BEAUVOIR, *El segundo sexo*, Madrid, Alianza, 1989 (1949).

[543] Vid. LUCE IRIGARAY, *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris, Minuit, 1977.

[544] JAUSS, "El placer estético y las experiencias básicas de la poiesis, la aisthesis y la catarsis", en id., *Experiencia estética y hermenéutica literaria*, 59-78 (76-77).

de llevar al oyente y/o al espectador tanto al cambio de sus convicciones como a la liberación de su ánimo", es decir, la catarsis.

No es difícil detectar que tal clasificación de los placeres estéticos está planteada sobre un modelo implícito: el sujeto es aquel ente eficaz en relación con sus objetos, ya sean el producto de su saber, ya sea el objeto al que dedica un "observar desinteresado". En el marco de esa pragmática, las emociones ocupan un lugar marginal, como herramientas de la retórica o de una poesía retorizada para causar un efecto en el oyente. Más adelante trataremos acerca del sentimiento de lo sublime, en la medida que ha trastocado el equilibrio de tal sistema: la idea moral o, dicho de otra manera, el impulso utópico en la poesía moderna, no puede ser instrumentalizado por la retórica, sino que hoy es expresado como una presencia significativa del Misterio, la cual está vinculada desde su raíz a las emociones. No existe un principio moral que no sea discernido por la sensibilidad e investido por la emotividad, aun cuando necesite argumentación racional. Aún así, no podemos ocultar el valor trascendente de las emociones para sólo confiar en la racionalidad lógica del argumento. Esa subordinación se ha proyectado durante siglos en la caracterización tópica de mujeres y varones, emotivas vs. lógicos.

Nos urge considerar hasta qué punto el uso ideológico de la diferencia sexual ha tenido por efecto un acceso reductor a la obra de arte y, en general, al hecho estético. No es la humanidad, sino un sujeto masculino el ente que se realiza a sí mismo en la obra de arte, en vez de expresar la relación interpersonal que le ha constituido y le ha hecho capaz. Es un público masculino quien recibe la vida narrada como un observador impersonal, en vez de acogerla con empatía. Es el orador masculino el agente instrumental que considera a su audiencia objeto de su eficacia retórica. Por muy tópico que parezca, el valor del cara a cara en la relación interpersonal (amor, amistad), que ha caracterizado a la mujer/heroína frente al varón/héroe[545] quien, cara a cara, prefiere enfrentarse con el enemigo o fascinar a un colectivo, devuelve todo su valor a la comunicación gracias a la cual los que eran diferentes (divinidad y humanidad, mujer y varón, amo y esclavo) pueden *llegar a ser*

[545] Vid. ELLEN MOERS, *Literary Women*, Nueva York, Doubleday, 1976; ELAINE SHOWALTER, *A Literature of Their Own*, Princeton, Princeton UP, 1977; NINA AUERBACH, *Communities of Women: An Idea in Fiction*, Cambridge, Harvard UP, 1978. Pero el libro que me produjo una revolución interior fue el de MEGAN MCKENNA, *"Sin contar mujeres y niños": Historias olvidadas de la Biblia*, Madrid, PPC, 1997.

iguales, a través de unas formas de relación personalizadoras[546], en las que no cabe la violencia ni la inercia del dominio, sea en la esfera pública, sea en el espacio doméstico[547].

Así pues, la relación entre $género_1$ y $género_2$ tiene dos grandes vertientes[548]: 1) la poética del discurso femenino, por contraste con la afirmación masculina en un mundo autoposeído; y 2) la interpretación feminista de los $géneros_1$, que subvierte sus determinaciones hasta conseguir una liberación *de* y *para* algo, como decía Jauss. La libertad de desear y la libertad para que ese deseo se convierta en amor *a ti*, es decir, que el *eros* pueda transformarse en *agapé* sin dejar de ser deseo, ni de complacer, sólo pueden ser impedidas mutilando o enloqueciendo al ser humano.

Comenzamos por el primero: las diferencias de género no son insalvables, pero sí resultan significativas[549]. Las huellas de la diferencia en el lenguaje se hacen más rotundas en la esquizofrenia, como argumenta Luce Irigaray desde el psicoanálisis en *Parler n'est jamais neutre* [550], en la medida que el discurso tiende a hacerse más y más "diferente" hasta el "idiolecto", es decir, hasta resultar ininteligible para otros. Del estudio de Irigaray, como de la investigación de la escuela de Palo Alto sobre el "doble vínculo" en el origen de la esquizofrenia, se deduce que una diferencia no reconciliada en los padres puede influir en el niño que recibe la violencia física, psicológica o verbal, junto con el sujeto más débil (oprimido, ocultado: la mayor parte de las veces, las mujeres) en la relación intersubjetiva, contra la igualdad y el reconocimiento que subyace siempre como norma e ideal en la comunicación humana y en el trabajo, en la familia y en la sociedad.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

---

[546] Vid. ELISABETH MOLTMANN-WENDEL, "Beziehung – die vergessene Dimension der Christologie: Neutestamentalische Ansatzpunkte feministischer Christologie" en DORIS STRAHM y REGULA STROBEL (eds.), *Vom Verlangen nach Hailwerden: Christologie in feministisch-theologischer Sicht*, Friburgo, Exodus, 1991, 100-111; E. SCHÜSSLER-FIORENZA, "A imagen y semejanza de Ella: Mujeres de la Sabiduría", id., *Cristología feminista crítica: Jesús, Hijo de Miriam, profeta de la Sabiduría*, Madrid, Trotta, 2000 (1994), 229-266.

[547] Vid. FRANÇOISE LIONNET, "Dissymmetry Embodied: Feminism, Universalism, and the Practice of Excision", en MARGARET R. HIGONNET (ed.), *Borderwork: Feminist Engagements With Comparative Literature*, Ithaca, Cornell UP, 1994, 19-41.

[548] Vid. MARY EAGLETON, "Gender and Genre", id. (ed.), *Feminist Literary Theory: A Reader*, Oxford, Blackwell, 1996, 137-212.

[549] RITA FELSKI, *Beyond Feminist Aesthetics: Feminist Literature and Social Change*, Cambridge, Harvard UP, 1989, defiende la posibilidad de escapar a una determinación de la diferencia de género en el sistema lingüístico o en la estética, por medio de la actuación comunicativa en una esfera pública feminista contra la ideología dominante. Es lo que IRIGARAY lleva a la práctica al defender una ética-poética fundada en "la fecundidad de la caricia", si aceptamos que la caricia es también una acción comunicativa y puede transformar el espacio público sometido al código masculino.

[550] Vid. IRIGARAY, *Parler n'est jamais neutre*, Paris, Minuit, 1985.

Sin embargo, el análisis de las marcas de género en el discurso de una diversidad de lenguas, a través de un estudio conjunto (*Sexes et genres à travers les langues: éléments de communication sexuée: français, anglais, italien*)[551], permite a Irigaray en su conclusión comprobar la presencia constante de algunas de esas huellas: por ejemplo, de forma destacada, el distinto modo en que es tratado el sujeto en el discurso de los varones y en el de las mujeres. La superabundancia explícita de la subjetividad en el lenguaje sería un rasgo masculino, mientras que la presencia del sujeto a través de implícitos –porque el sujeto no desaparece: no puede hablar sin estar- sería una estrategia de género "femenina".

Ahora bien, no es posible recibir esos datos sin intentar explicarlos, al menos, por la construcción social del género en una sociedad patriarcal que reserva el espacio público y la "representación" a los varones. Después de analizar el hecho social, la diferencia del lenguaje de las mujeres persiste, de otra manera: interpela con tremenda hondura a los varones para que faciliten un cambio interior y exterior. El cambio de era podría consistir en lo que Luce Irigaray señala a través de otros ensayos: *hablar, actuar, vivir, existir* "por amor a ti" [552].

No sólo el discurso teológico feminista, sino el habla de las mujeres con un Dios categorizado como varón (cf. Lc 1, 38), comienza por una demanda de reconocimiento ético (Lc 1, 46 ss.). Irigaray se atreve a proponer que la *parusía* esperada por los cristianos no se va a realizar a través de la negación dialéctica del mundo creado, ni de la débil humanidad (la expectación apocalíptica), ni por la construcción de artefactos lógicos aún más sofisticados (la ciencia-ficción o la Ley totalizadora), sino precisamente por la encarnación [553]. Hoy, la encarnación se sigue concretando gracias a la emergencia redentora de las mujeres en una relación entre los sexos que haga visible y sensible la

---

[551] Vid. IRIGARAY, *Sexes et genres à travers les langues: éléments de communication sexuée: français, anglais, italien*, Paris, Bernard Grasset, 1990.

[552] Vid. IRIGARAY, *J'aime à toi: Esquisse d'une félicité dans l'histoire*, Paris, Bernard Grasset, 1992 (Amo a ti: bosquejo de una felicidad en la historia, Barcelona, Icaria, 1994); *Etre deux*, Paris, B. Grasset, 1997; *Entre Orient et Occident: de la singularité à la communauté*, Paris, Bernard Grasset, 1999; id., *Ethique de la différence sexuelle*, Paris, Minuit, 1997; MARIA MILAGROS RIVERA GARRETA, *La diferencia sexual en la historia*, Valencia, PUV, 2005; PURIFICACION MAYOBRE RODRIGUEZ, *Luce Irigaray*, La Coruña, Baía, 2004.

[553] Vid. LUCE IRIGARAY, "L'Amour de l'Autre", en id., *Éthique de la différence sexuelle*, Paris, Minuit, 1984, 139-141, recoge los textos de un curso en la universidad Erasmus de Rotterdam. Con distintos argumentos, realiza una interpelación similar ROSEMARY RADFORD RUETHER, "Can Christology Be Liberated from Patriarchy?" en MARYANNE STEVENS (ed.), *Reconstructing the Christ Symbol: Essays in Feminist Christology*, Nueva York, Paulist, 1993, 7-29; *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, Boston, Beacon, 1983.

diferencia en la diversidad; que se oriente a la unión dilatada en lugar de a la estrategia proyectiva, instantánea y dominadora del sujeto patriarcal, el cual se mimetiza en lo impersonal o en lo inhumano; que haga felices a quienes se unen por un amor que se *entre-abre* hacia el-la otro. La liberación respecto de la violencia sexual, pública y doméstica, que ha tratado a las mujeres como objetos de manipulación y de especulación proyectada, junto con la naturaleza y la materia, no consiste en imponer una ley de pureza para clasificar a los géneros y sublimarlos, ni en borrar la diferencia entre los sexos, sino en *amar al-la otro.*

> Attendre la parousie exigerait de garder tous ses sens en éveil. Ni détruits, ni couverts, ni « salis », mais ouverts. Le dévoilement du Dieu et de l'autre nécessiterait mon « propre » dévoilement (je n'attendrais pas du Dieu qu'il fasse l'opération à ma place. Pas celle-là. Même si je l'entreprends avec, grâce à, pour Lui). Soit un acte dont je sereis capable, sans jamais le boucler […]
>
> Pour que la femme puisse affirmer qu'ainsi va ou veut son désir, il faudrait qu'elle naisse dans le désir. Autre matin, nouvelle parousie qui acompagne nécessairement celle d'un Dieu éthique [554].

2. La interpretación feminista del género$_1$

El acceso feminista a los textos permite a cualquier lector/a descubrir los mecanismos facilitadores del aprendizaje, ya sea en los relatos de iniciación tradicionales (la mitología y el cuento maravilloso); ya sea en la narración didáctica, dirigida por el narrador a cumplir la *utilitas* de la instrucción de los inferiores en una sociedad jerarquizada; ya sean las novelas modernas que ponen en relación igualitaria distintas voces sociales. Los procedimientos que resultan más eficaces son aquellos que propician la identificación de la audiencia con determinados personajes, al mismo tiempo que motivan el distanciamiento necesario para que la atracción y el agrado sean medio de la reflexividad sobre el mundo representado.

La construcción del género masculino está determinada en mucha mayor medida por el arquetipo del héroe épico, el cual sólo pretende provocar la identificación de otros varones. Cuando se presenta ante las mujeres es a manera de un partido beligerante, en una estructura de rivalidad mimética con otros pretendientes; o bien un agente del destino

[554] ibid., 139ss.

mítico que puede conquistar a la mujer como un objeto de valor, en recompensa a sus méritos. La iniciación del guerrero concluye en la posesión de una mujer-objeto.

Por el contrario, la forma simple de la catarsis consiste en la identificación del público masculino con la ambición del héroe, la cual es exaltada como divina por la épica, condenada como *hybris* humana por la tragedia o parodiada como una patología social por la peculiar terapeútica de la comedia. Desde una perspectiva masculina convencional, la compasión por el héroe trágico apenas tiene relevancia frente al terror que provoca su condena: el destronamiento, la castración, etc.

La terrible solidez del orden patriarcal durante toda la historia humana, en cualquier sociedad conocida, ha llevado al extremo de que el aprendizaje del género mujer no estuviera asociado, ni pudiera hacerlo, al placer simple que proporciona la identificación con el héroe, ni a la dialéctica evidente entre el héroe, sus ayudantes y sus oponentes, ni al terror que paraliza la solidaridad con la víctima trágica. La ventaja imprevista es que las mujeres pueden disfrutar de un análisis más profundo de las relaciones planteadas en la narración, de un modo no programable por el re-productor de la ideología patriarcal, es decir, con capacidad para subvertir el producto ideológico.

Las actitudes de los personajes reducidos a objetos del proyecto heroico pueden recuperar su sentido en la vida cotidiana. Veremos hasta qué punto es relevante en la comprensión de los evangelios una re-lectura que re-conozca la entidad protagonista de los personajes supuestamente secundarios, específicamente de las mujeres (15, 41 – 16, 8). A diferencia de la mera transferencia masculina de poder entre autor-héroe-lector, la *empatía* que sirve de cauce a la *catarsis* de los afectos permitiría a una mujer participar del *pathos* trágico y convertirlo en una lamentación trascendente (mística, escatológica, enamorada), que denuncia el poder de la muerte y espera activamente su liberación. El desprecio masculino contra la sentimentalidad patética de las mujeres frente a la muerte, en muy diversas culturas (Isis, *Antígona*, los personajes femeninos de Eurípides, Juana la Loca), se ha desentendido de tal apelación.

Más allá de tales proyecciones, el acceso feminista –también accesible a los varones que lo asuman- permite completar y superar una lectura superficial de la obra literaria en la cultura posmoderna, la cual tendía a reducir el placer estético a la dimensión del

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

sentimiento [555], como si no estuviera unido desde siempre a otras formas de aprendizaje: el logro del autoconcepto, la asunción de rol, el compromiso mantenido y, de modo más o menos explícito, la relación con el Misterio del Otro simbolizado. Detrás de cualquier lamentación podemos reconocer el grito *expresionista* de una víctima, que apela a las *entrañas* todavía no reveladas en el Otro, para transformar desde su raíz una cultura de la muerte, amoricida [556].

Como ya hemos anotado, la identificación con el héroe oscila entre el distanciamiento cómico que impide la transferencia fantástica de nuestros proyectos subjetivos a un personaje deshumanizado, y la admiración épica que los asimila sin filtros con un ideal del yo suprahumano. No es casual que las primeras críticas a los estereotipos de género varón/mujer aparezcan en clave de comedia o recurran a la ironía: Aristófanes, Shakespeare o Lope de Vega, Juana Inés de la Cruz o un personaje del evangelio de Marcos al que luego haremos referencia. La dependencia de tales proyecciones respecto de la estructura patriarcal a la que servían de legitimación no puede ocultar un proceso de transferencia cruzado, que invalida la supuesta naturalidad del esquema de género: mujeres que imitan a los héroes épicos, como también varones que se dejan inundar por la empatía con las heroínas del amor sublime (Mc 14, 9).

Por el contrario, la tragedia y la tragicomedia nos sitúan en otro terreno, mucho más inestable y sorprendente: aquellos itinerarios de vida que provocaban terror como si fueran máscaras del destino contra unas víctimas expiatorias, en una sociedad cerrada, pueden ser interpretados de otra manera, después de una historia de aprendizaje que afecta al mundo de la vida común. No es casual que esa trans-formación, en el relato de los evangelios antes que en muchas vidas narradas, fuera propiciada por la mediación de un grupo de mujeres, que descubren en relación con la persona del Crucificado un símbolo de la iniquidad vencida por el amor. A diferencia de otros discursos que legitiman el terror, como la teología medieval de la expiación, es posible señalar los rasgos comunes de un discurso femenino/feminista que hace justicia a las víctimas y les devuelve el rostro por la actualidad de la memoria. En la génesis de los evangelios, el motivo de la *fe pascual* por el

[555] Vid. HANS ROBERT JAUSS, "El placer estético y las experiencias básicas de la poiesis, la aisthesis y la catarsis", cit.
[556] Vid. la cita de CAROL GILLIGAN y, en general, el cap.: "Biblia, romance, novela" en la Primera parte de esta tesis.

acontecimiento de la resurrección está unido en una secuencia inocultable, gracias a la participación de María Magdalena, Salomé y María "la de Santiago" y "José" (Mc 15, 40), al motivo del amor humano que prepara el encuentro, entre el relato de la unción de Jesús, el acompañamiento y la visita al sepulcro.

En medio de la amargura provocada por la iniquidad, resplandece la ternura de los protagonistas en historias contemporáneas: para más señas, la mayoría de ellas *Bildungsromane.* El hecho de que la capacidad de dejarse afectar por las relaciones interpersonales y, concretamente, una capacidad mayor para la empatía con héroes estigmatizados por la cultura oficial, fuera atribuida a las mujeres por medio de narraciones de autor masculino, tan sólo significa que los varones no se atrevían, por causa de una censura de género, a hacerse cargo de un fuego cuya transmisión percibían tan necesaria [557]. O si no, que alguien me demuestre que la ternura, el cuidado o las relaciones interpersonales son prescindibles para uno, aunque sea un solo sujeto humano, aunque fuera la divinidad encarnada.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[557] El "hogar" construido en las novelas puede ser más ficticio que real, pero es un sentido central en nuestro mundo de la vida. "A este respecto, el hogar más poderoso es el que llevamos en la cabeza […] Y he intentado demostrar cómo este poder fue dado a las mujeres y ejercido a través de ellas […] Hasta que el feminismo irrumpió en la crítica de la novela, la crítica literaria –incluso la más innovadora- había colaborado con otros tipos de historia para silenciar a las mujeres y marginarlas. Los hombres representaban a las mujeres como ellos deseaban que fueran, o en tal caso mostraban cómo las mujeres no lograban hacer realidad esos deseos. Y las mujeres, por tanto, escribieron a pesar de una tradición que era hostil a sus propios deseos y necesidades de expresión […] Es la forma en que somos visibles, pues, y las condiciones bajo las que se nos oye –y no el silencio- las que ahora parecen constreñirnos, aunque esas limitaciones dieron inicialmente a las mujeres el poder para escribir", NANCY ARMSTRONG, *Deseo y ficción doméstica*, 291-299.

7. Lo sublime y lo sagrado

a. La ruptura del decoro

En una clase de religión para adolescentes, no es difícil constatar que el Misterio ha sido desconectado –o transferido con graves interferencias- del valor "sagrado". Si comenzamos por una evaluación inicial de las nociones compartidas antes de comenzar, con el objetivo de motivar un *aprendizaje constructivo*, nos encontramos con Perséfone presa del Hades. Lo que se considera sagrado puede ser la vida, las personas o una persona, la familia, los amigos, un equipo de fútbol, los fines de semana, la bandera o un amanecer en la playa, Dios. Por el contrario, en un primer acercamiento, la palabra *misterio* ha sido vinculada a los símbolos que representan una presencia acechante e impersonal.

La red digital está abarrotada de *misterios* que son ficciones declaradas: las narraciones, películas o juegos "de misterio"; o ficciones encubiertas: la muerte presentida como un fin absoluto se anticipa por medio de signos para provocar terror. El miedo es una reacción natural ante amenazas reales. Pero la asociación aparentemente inmediata entre el misterio y el terror está condicionada por las mediaciones que fabrica la cultura. Detrás de una puerta cerrada/entreabierta puede haber de todo: la ambivalencia del sentimiento espontáneo que provoca lo desconocido sería curiosidad y precaución. Así lo manifiesta una parte de los encuestados. Sólo se convierte en fascinación y terror por efecto de los símbolos que producen tales sentimientos hasta asociarlos consigo, no por causa de nuestra *genética*, sino por un hábito de la imaginación.

¿Cómo podríamos sintetizar el proceso de simbolización del Misterio en la tradición judeocristiana? Si comenzamos y terminamos por el texto bíblico, a través de miles de interpretaciones que engarzan con el trasfondo de las culturas donde se ha insertado, es posible contemplar participando una historia de amor *sublime* entre seres desemejantes que se han reconocido iguales a través de muchas peripecias: encuentros y desencuentros, amnesia y anámnesis, separaciones y anagnórisis. Durante el exilio en Babilonia, el DeuteroIsaías hace anámnesis del trauma narrado por los profetas de la separación (Oseas, el primer Isaías, Jeremías, Ezequiel, ya en el destierro), para anunciar y convocar a los amantes a su desenlace-enlace: Dios mismo llama a Jerusalén para que acoja a sus desterrados, se prepare para la unión definitiva, reconozca la voz amada. El Cantar de los

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Cantares comienza análogamente por una separación agónica y una búsqueda entre desconocidos hasta hilar, uno en respuesta al otro, los cantos nupciales que entonaban los novios y volvían a repetirse en Jerusalén, un año tras otro, durante la semana que precedía a la noche de Pascua. El colmo del amor, la reunión definitiva que hace inseparables a los amantes, no ocurre en el cielo, como anunciaban los apocalipsis, sino por la venida de Dios en persona: ya que el pueblo no podía ascender tantos escalones como había en la pirámide de la cosmología imperial, el amante se hace semejante al amado [558].

La historia de amor entre el Dios de siempre, pasado y futuro (heb. *olam* עוֹלָם), inmenso e infinito, con el pueblo elegido sin ningún otro merecimiento que su pequeñez y su vulnerabilidad, en continuo riesgo de *ser desaparecido* –vocablo centroamericano-, no podría ser narrada en ninguno de los *genera dicendi* de la antigüedad clásica: *grandioquens*, *medium*, *tenue*, según establece Cicerón en su *Orator*, aunque la clasificación se remonta al discípulo de Aristóteles, Teofrasto, por lo cual está asociada a su teoría de los caracteres [559]. El *decoro* predicado por Cicerón desea que la elocución se

[558] No sólo porque la tradición patrística –sobre todo, la escuela alejandrina desde CLEMENTE y ORÍGENES- lo haya establecido y desarrollado hasta un extremo obsesivo: una lectura moderna de la narración bíblica reconoce en el texto una constante llamada a entrar e interpretar el trasfondo misterioso de la acción. El suspense que produce el relato está directamente relacionado con una relación abierta hacia el Misterio: ¿de qué forma interviene Dios en todo esto? Aun si tomamos cada texto aisladamente, podemos descubrir que está profetizando algo por medio de una *figura*: vid. AUERBACH, *Figura*, Madrid Trotta, 1998. La diferencia entre una metáfora y la figura profética reside en que la imagen es personal (*imago Dei*) y remite al fondo del Misterio que está por desvelarse en la Historia. Además, la continuidad en la historia narrada por el conjunto de la Biblia, desde el Génesis hasta el Apocalipsis, conduce lógicamente a una *sobreinterpretación* por medio de alegorías, que no está sostenida por el autor ni, a veces, por el texto. P. ej., la proporción entre el éxodo de Israel y el camino de Jesús tiene un valor simbólico indudable. Sin embargo, la relación entre el sacrificio de Isaac y la crucifixión de Jesús únicamente puede ser *ética*: la actitud contraria a los sacrificios humanos, a pesar de su práctica en la sociedad por poderes sacros. Ahora bien, la sospecha de un parricidio sobre el Padre de Jesús –una alegoría arbitraria- no es sólo grotesca, sino patológica. Como si cada vez que muriera un niño de cáncer o por violencia ajena imagináramos en los padres una secreta voluntad asesina.

[559] "Será, pues, elocuente [...] aquel que en las causas forenses y civiles habla de forma que pruebe, agrade y convenza: probar, en aras de la necesidad; agradar, en aras de la belleza; y convencer, en aras de la victoria (*probare necessitatis est, delectare suavitatis, flectere victoriae*); esto último es, en efecto, lo que más importancia de todo tiene para conseguir la victoria. Pero a cada una de estas funciones del orador corresponde un tipo de estilo: preciso a la hora de probar; mediano a la hora de deleitar; vehemente, a la hora de convencer (*subtile in probando, modicum in delectando, vehemens in flectendo*)" CICERÓN, *Orator*, XXI, 69, apud CARLOS DE MIGUEL MORA, "En torno al *Orador*: Modernidad de Cicerón", *Ágora. Estudios classicos em debate*, 8 (2006), 59-78 (62). El autor comenta que la novedad introducida por CICERÓN consiste en asociar los tres estilos a los *oficia oratoris*. De modo más general, ANTONIO CAMARERO explica que "las variaciones de los estilos en literatura y arte, condicionados por el estado de sociedad específica y por la retórica ligada alla como expresión de la misma, son resultado de distintas actitudes frente a las "virtudes" expresivas, y especialmente el *decorum-aptum*, en cuanto al acuerdo o desacuerdo del *ornatos* con el contenido y la mimesis ideal-real o fantasía imaginativa de lo verosímil", *La teoría estética del decoro en la Antigüedad*, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur, 2000, 80.

ajuste a la materia, pero no oculta su preferencia como orador por el estilo *vehemens*. Su fuerza patética "es vehemente, encendida, impetuosa, arrebata las causas y, cuando es llevada impetuosamente, no puede de ninguna forma ser resistida (*hoc vehemens incensum incitatum, quo causae eripiuntur; quod cum rapide fertur, sustineri nullo pacto potest*). Gracias a esto último, yo, que soy un orador mediano o incluso menos, pero que recurro siempre a esa gran impetuosidad, he conseguido con frecuencia que mis adversarios se tambaleen" *Orador*, XXXVII, 27-29.

En el texto se traslucen tanto la huella del tratado *Peri hypsos* del PseudoLongino, como la fórmula de la inspiración poética propuesta por Platón en el *Fedro* [560]. La teoría sobre el *ingenium* del poeta es desarrollada de esta guisa como un instrumento retórico y una faceta (un *officium*) de la personalidad del orador. La mayoría de los discursos que los historiadores ponen en boca de sus héroes guerreros, antes y después de Cicerón, son escritos con esa *fuerza patética* [561]. De ahí que Agustín haga una alegoría comparando la *furia* oratoria de Pablo con la del guerrero [562] cuando presenta el estilo "grande" o sublime en su retórica de la doctrina cristiana, así como su finalidad: conmover los ánimos que saben lo que debe hacerse pero no están prontos para hacerlo[563].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[560] Vid. PEDRO AULLÓN DE HARO, *La sublimidad y lo sublime*, Madrid, Verbum, 2007[2], 35-39.

[561] Vid. el legado de la teoría del *ingenium* en la poética clasicista, por medio de JUAN DE JÁUREGUI. Citando a DEMETRIO, dice: "de la manera que algunos malos defectos se acercan a virtudes loables, como la sobrada vergüenza a la modestia y el arrojamiento al valor, de la misma manera a los estilos de locución se hallan vecinos algunos vicios." Luego añade otro argumento de SÉNECA para definir el decoro socio-elocutivo que corresponde al estilo sublime: "Veo en Séneca un lugar insigne, que si bien le acomoda al calor de Baco, en efecto, describe con alto modo el espíritu poético (o le llamemos furor, manía o insanía). Este lugar y otros muchos pienso darles a los briosos, porque peleen con armas y sepan lo más que se halla en defensa aparente de sus demasías. No puede hablar cosas grandes -dice Séneca [De tranquil. an. in fine] – y superiores a otros, sino conmovida la mente. Cuando ella desprecia lo vulgar y usado, y con instinto sacro se levanta excelsa, entonces canta mayores cosas y supremas a mortal voz. Ni puede arribar a lo arduo y sublime mientras se limita en sí misma; conviene que se exceda en sus comunes fuerzas, que se adelante, y que mordiendo el freno arrebate al que la rige y le lleve donde él por sí solo temería subir", *Discurso poético*, I (1624), Madrid, Editora Nacional, 1978.

[562] Vid. AGUSTÍN, De doctrina christiana, 40.

[563] "[…]grandi eloquentia fieri potest ad commovendos animos auditorum, non quid agendum sit ut sciant, sed ut agant quod agendum esse iam sciunt" *De doctrina christiana*, 12, 27, texto lat. en http://www.augustinus.it/

Esa imagen ambivalente que ha mezclado el *entusiasmo* del (in)genio poético [564] con la retórica militar del héroe clásico vuelve a repetirse en la tradición neoplatónica, sobre todo durante el Renacimiento: los *heroicos furores* de Giordano Bruno. Era necesario beber directamente de la fuente, tanto en los evangelios como en los diálogos, para recuperar el discernimiento de un entusiasmo nupcial que se ha determinado en el camino hacia la reunión y la comunión de los amantes: el *amor sublime* del que da noticia Marsilio Ficino; comentado en el Cantar y vuelto a narrar en un estilo inédito, lírico, que representa la agapé (*koinonía, perijoresis*) en sentido pleno, por Juan de la Cruz. El *pathos* del espíritu sediento de amor es inconfundible ya con la sed de venganza, ni con un celo rigorista, levítico. Lo veremos al tratar sobre el *fuego divino.*

¿Cómo relatar la reunión de lo desemejante, Dios-a con el ser humano, y su mutua transformación? La materia (*res*) de la Biblia es sublime, pero el estilo (*elocutio, lexis*) no es otro que el del pueblo llano; la experiencia vivida por Jesús durante su secuestro y condena es la del esclavo, pero fue exaltado por encima de los reyes, tal como sintetiza Agustín durante el comentario al Salmo 46, 3 (LXX) [565]. Ese pasaje agustiniano fue tomado por Erich Auerbach para poner de manifiesto –como Chateaubriand- el contraste que rompe el decoro clásico en los textos cristianos [566]. Sin embargo, la *mimesis* que

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[564] Vid. un resumen de la historia premoderna del concepto, relacionado en el par naturaleza-arte (*ingenium-ars*), CRISTINA MÜLLER, « Rhétorique de l'*ingenivm* et personnalité littéraire », *Emerita*, LXIX, 2 (2001), 319-346, disponible en http://emerita.revistas.csic.es, aunque deja de lado las fuentes platónicas y poéticas (PSEUDOLONGINO) de una teoría del genio y su *daimon*. En el desarrollo histórico del concepto, la poética clasicista adopta la perspectiva retórica sobre el *ingenium* del orador sublime, además de la elaboración horaciana del par *ingenium-ars*. Acabamos de ver un ejemplo de JUAN DE JÁUREGUI. De esa reducción progresiva procede, a su vez, la teoría barroca sobre el ingenio (GRACIÁN) que se manifiesta, sobre todo, en el estilo y en el concepto, es decir antes en la elocución que en la *inventio* del poema. Vid. el estudio detallado de A. GARCÍA BERRIO, *Formación de la teoría literaria moderna*, I. *La tópica horaciana en Europa*, Barcelona, Planeta, 1977; II, *Teoría poética del Siglo de Oro*, Murcia, Universidad, 1980.

[565] "*Quoniam Dominus excelsus terribilis.* Excelsus ille, quasi irrisibilis descendendo, ascendendo in coelum factus est terribilis. *Rex magnus super omnem terram.* Non tantum super Iudaeos: nam et super illos rex. Inde enim et Apostoli crediderunt, inde et multa millia hominum res suas vendiderunt, et pretia ad pedes Apostolorum posuerunt: et impletum est in illis, quod erat in titulo crucis conscriptum: *Rex Iudaeorum.* Rex est enim et Iudaeorum. Sed parum est Iudaeorum. *Omnes gentes plaudite manibus: quoniam rex omnis terrae Deus.* Non enim illi sufficit unam gentem habere sub se: ideo tantum pretium ex latere dedit, ut emeret orbem terrarum. *Rex magnus super omnem terram*" AGUSTÍN DE HIPONA, *Enarrationes in Psalmos*, IV, 46, 4.

[566] AUERBACH se fija en la escena de la traición de Pedro, según el evangelio de Marcos: "It is apparent at first glance that the rule of differentiated styles cannot possibly apply in this case. The incident, entirely realistic both in regard to locale and *dramatis personae* –note particularly their low social station- is replete with problem and tragedy. Peter is no mere accessory figure serving as *illustratio*, like the soldiers Vibulenus and Percennius [en Tácito], who are represented as mere scoundrels and swindlers. He is the image of man in the highest and deepest and most tragic sense. Of course this mingling of styles is not dictated by an artistic

Agustín traza está anticipando el estilo del arte medieval: la exaltación del Pantocrator por medio de un discurso *sublime*, unos rasgos terribles y un porte hierático (del gr. *hierós*, "sagrado").

La fuente propia de un nuevo género y de un nuevo estilo hay que buscarla directamente en los evangelios: el *sermo humilis* [567]. El mismo Auerbach ha dedicado parte crucial de su obra a reconstruir el legado de esa ruptura con las reglas generadoras del valor social. Un poco más allá del dato positivo o de una lectura entre optimista y desgraciada, vamos a investigar en la historia de Jesús el procedimiento por el cual un relato puede cambiar *todo* el sentido de la vida: la divinidad está para siempre unida a la experiencia del pueblo llano, a través de sus historias sagradas [568]. No es que el lenguaje sea menos importante que el contenido; ni que la utilidad didáctica (*docere*) prevalezca sobre el placer (*delectare*). El lenguaje importa, y mucho, si tienen la paciencia de

---

purpose. On the contrary, it was rooted from the beginning in the character of Jewish-Christian literature; it was graphically and harshly dramatized through God's incarnation in a human being of the humblest social station, through his existence on earth amid humble everyday people and conditions, and through his Passion which, judged by earthly standards, was ignominious; and it naturally came to have […] a most decisive bearing upon man's conception of the tragic and the sublime. Peter, whose personal account may be assumed to have been the basis of the story, was a fisherman from Galilee, of humblest background and humblest education" ERICH AUERBACH, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, Princeton, Princeton U.P, 1996 (1946), 41-42.

[567] Vid. AUERBACH, *Lenguaje literario y público en la baja latinidad y en la edad media*, Barcelona, Seix Barral, 1969 (1958); "Sacrae Scripturae sermo humilis" en id., *Figura*, Madrid, Trotta, 1998, 143-147. De tal manera nos anticipamos a una reflexión posterior sobre la sencillez en la expresión de las vidas narradas por IGNACIO DE LOYOLA y TERESA DE ÁVILA, en contemporaneidad con el *Lazarillo*. Vid. VÍCTOR GARCÍA DE LA CONCHA, "*Sermo humilis*, coloquialismo y rusticidad en el lenguaje literario teresiano", AA.VV., *Homenaje a Pedro Sainz Rodríguez*, 4 vols., Madrid, FUE, 1986, 251-278; JACQUES JOSET, "En torno al 'grosero estilo' del Lazarillo", *AIH. Actas*, XII (1995), Birmingham, Univ. of Birmingham, 1998, 1-10.

[568] EDWARD SAID resume la sustancia del libro –después de una excelente presentación biográfica- de esta manera: "In classical literature, Auerbach says, high style was used for nobles and gods who could be treated tragically; low style was principally for comic and mundane subjects, perhaps even for idyllic ones, but the idea of everyday human or worldly life as something to be represented through a style proper to it is not generally available before Christianity. Tacitus, for example, was simply not interested in talking about or representing the everyday, excellent historian though he was", id., "Introduction to the Fiftieth Aniversary Edition", en AUERBACH, *Mimesis*, cit. La tendencia a representar el mundo en la lengua más común llega a su expresión/explosión crítica a través del realismo decimonónico francés, sin que por esta sencilla lectura deba achacarse a AUERBACH una generalización acrónica de la estética realista. Es otra de las claves –a veces olvidadas- de la historia de aprendizaje cultural que ha comprometido tanto a occidente como al Islam y al oriente: la "lengua literaria" como un atributo de las élites, resistente a los cambios (el sánscrito, el latín clásico y medieval, el eslavo eclesiástico, el hebreo y el árabe, en estado fósil), es sustituida por la transculturalidad del *sermo humilis*: la transculturalidad concreta que comienza a difundirse desde el texto mismo del evangelio. "A low style, such as would properly only be applicable to comedy, but which now reaches out far beyond its original domain, and encroaches upon the deepest and the highest, the sublime and the eternal" AUERBACH, *Mimesis*, 79.

comprobarlo en los capítulos que analizan el texto de elocución más ruda y rústica de toda la Biblia, el evangelio de Marcos; no obstante, organizado por una premeditada *compositio* y con una *pragmática sublime*, para que la audiencia participe del acontecimiento con suspense [569] y esperanza.

Lo sublime y su fuerza patética eran construidos –al menos sirva como imagen- sobre el terror a la puerta entreabierta: los símbolos de lo sagrado poderoso/dominante, violento y destructor. Pero el evangelio consigue voltear al cocodrilo: el relato ya no representa el espiritu superior del *vir* y su *virtus*, vestido con su toga *virilis*, sino que describe la comunión del espíritu divino (heb. *ruáh*) y el espíritu humano (heb. *nefesh*), entre lo infinitamente grande y lo más pequeño. No es posible conciliarlos por medio del entendimiento, como advirtió Pascal.

Para la mente griega, comenzando por Platón, el asunto del Dios hecho humano sólo podría ser narrado por un "poseso": la locura ditirámbica se avendría a narrar una historia de amor enajenado, que extrae a los amantes de los presupuestos de su mundo respectivo e incluso desborda el cauce de la subjetividad, para que sea posible el encuentro. Platón hace ironía sobre tal posibilidad cuando categoriza al poeta inspirado por las Musas [570]. Pero él

---

[569] La dinámica del suspense y el *sentido misterioso* son características de la narración bíblica, por comparación con la épica homérica, como ya señaló AUERBACH en el primer cap. de *Mimesis*, 11-12.

[570] "Ese don de hablar bien sobre Homero es en ti no un arte, según decía antes, sino una fuerza divina. Ella es la que te pone en conmoción; tal cual sucede a la piedra que Eurípides ha denominado magnética, y que comúnmente es conocida con el nombre de Heraclea. Esta piedra, no solamente atrae los anillos de hierro, sino que les comunica una fuerza en virtud de la cual disfrutan de un poder semejante al de la piedra que se la ha comunicado, es decir, la de atraer otros anillos, de tal manera, que suele verse una larga hilera de anillos suspendidos los unos de los otros, la fuerza de todos los cuales depende de esta piedra citada. Del mismo modo, la Musa, por acción propia, inspira a determinados individuos y luego, por medio de estos inspirados otros llegan a disfrutar del entusiasmo de la inspiración, formándose de este modo la cadena. Porque todos los poetas épicos, de los buenos poetas hablo, producen sus hermosísimos poemas no como efecto de un arte que poseen, sino por ellos mismos inspirados y poseídos por un dios. Y otro tanto les ocurre a los buenos poetas líricos. Porque así como los que son presa del delirio de los Coribantes no están en su razón cuando danzan, así tampoco los poetas líricos disfrutan del pleno dominio de su razón cuando componen sus hermosísimos versos, pues apenas han hecho pie en la armonía de la cadencia son presa de báquicos transportes y poseídos de este fuego –tal cual les sucede a las bacantes que beben en los ríos de leche y miel precisamente cuando están poseídas, no cuando están en su razón-, es cuando son, en verdad, poetas, como ellos mismos reconocen […] Y dicen verdad, porque cosa ligera, alada, sagrada, es ser poeta; y ninguna está en disposición de crear antes de haber sido inspirado por un dios, de estar fuera de sí y no contar ya con su razón, pues mientras conserve esta facultad todo ser humano es incapaz de poetizar y de proferir oráculos. En consecuencia, como no es en virtud de un arte por lo que se manifiestan poetas, diciendo tan hermosísimas cosas sobre aquello de que se ocupan - como a ti te ocurre con Homero -, sino gracias a un privilegio divino, cada uno de ellos es incapaz de componer con éxito fuera del género hacia el que empuja la Musa. He aquí por qué uno sobresale en los ditirámbicos; otro, en las églogas; tal, en los hiporquemes; aquél, en la epopeya, y éste, en los yámbicos, siendo, en los demás géneros, mediocres. Y es que, como digo y repito, no hacen lo que hacen en virtud de un arte, sino en virtud de un privilegio divino; pues, de poder hablar bien en virtud de

mismo narra ese rapto en forma de mito, tanto en el discurso de Sócrates sobre el alma (*Fedro*), como en boca de Diotima, dentro de la noche extraordinaria en que transcurre el *Symposion*. Al igual que un *maniaco/*furioso, el amante que asciende en busca de la unión con el amado, tiene que salir de sí mismo y transformarse en el Otro [571].

La narración bíblica y sus intérpretes no podían más que dar lugar a nuevas categorías. Así lo sugiere Pedro Aullón al comienzo de su genealogía de lo sublime[572]:

1) Dionisio (Pseudo)Longino cita el comienzo del Génesis en un tratado sobre las marcas en la elocución del *pathos* inspirado [573].

---

un arte sobre un tema cualquiera, lo mismo podrían hacer en los demás. Por otra parte, si la Divinidad se apodera de su razón al tomarlos por sus ministros, cual hace con los profetas y los adivinos cuando los inspira, es para enseñarnos a nosotros, los que escuchamos, que no son ellos quienes dicen cosas tan maravillosas - ya que están fuera de su razón-, sino la Divinidad misma, que habla por su mediación para hacerse oír de nosotros." PLATÓN, *Ión*, 533d-534d. En este diálogo, como en los demás llamados "socráticos", el protagonista hace ironía para desbaratar los prejuicios asentados acerca de quienes dicen ser educadores del pueblo, pero ni aun siquiera dominan su propio arte. Los poetas actúan inspirados y movidos por los dioses para mover a su vez, como una "piedra magnética", a su auditorio, pero no pueden ser expertos en todas las técnicas ni poseer todas las experiencias que proyectan en sus personajes de ficción. Sobre ese fundamento tiene sentido la crítica aún más dura que hace PLATÓN de la poesía en *La República*, sin que sea necesario tomar al pie de la letra su burla contra tales "maestros". Sea como fuere, la vigilancia impuesta por la razón contra el entusiasmo hizo mella en la cultura latina antigua y medieval: el genio divino es domesticado con la categoría de *ingenium* por un verdadero *ars*.
También el *Fedro* está recorrido por la ironía, pero el discurso de Sócrates/PLATÓN acerca del influjo positivo (*manía*, delirio) que los dioses ejercen sobre los humanos, entre los que destaca el amor y la poesía, sirven de base para comprender la exposición de la dialéctica ascendente del deseo amoroso (*eros*) en el *Symposion*: "Hay una tercera clase de delirio y de posesión, que es la inspirada por las musas; cuando se apodera de un alma inocente y virgen aún, la trasporta y le inspira odas y otros poemas que sirven para la enseñanza de las generaciones nuevas, celebrando las proezas de los antiguos héroes. Pero todo el que intente aproximarse al santuario de la poesía, sin estar agitado por este delirio que viene de las musas, o que crea que el arte sólo basta para hacerle poeta, estará muy distante de la perfección; y la poesía de los sabios se verá siempre eclipsada por los cantos que respiran un éxtasis divino" *Fedro*, 244e. Después de haber descrito la *posesión* y la *manía* (κατοκωχή τε καὶ μανία), en otras tres formas, al final, se ocupa de la naturaleza del alma (ψυχῆς φύσεως), por medio de un *mito*, fingido a partir de los ya conocidos: una visión del trasmundo, comparable a las habituales en la literatura apocalíptica judía y cristiana, en la que se opone la felicidad de los salvados y la desgracia de los condenados a una existencia inferior. Es la manía visionaria –utópica- del filósofo: "el ser humano que tiene este deseo y que se apasiona por la belleza toma el nombre de amante". Tales similitudes han sido cauce para la enorme influencia de la *mítica* de PLATÓN en los lectores cristianos, hasta un punto que se acerca a la interpretación literal de la inmortalidad en el mito (con todas sus figuras: alma, visión beatífica, juicio y destierro, excepto la trasmigración), lo que KARL RAHNER denomina un "reportaje escatológico"; en lugar de simpatizar sencillamente con la esperanza/fe "filosófica" del autor.

[571] Vid. acerca de la historia peculiar de esta búsqueda en PLOTINO y el neoplatonismo, concebida como un recuerdo de la visión y un ascenso a través del amor, los comentarios de P. AULLÓN DE HARO, a lo largo del ensayo sobre *La sublimidad y lo sublime* y especialmente el cap. 5, ibid., 61-65.

[572] Vid. P. AULLÓN DE HARO, *La sublimidad y lo sublime*, 28-32.

[573] "tauth| kai o twn Ioudaiwn qesmoqethj, ouc o tucwn anhr, epeidh thn tou qeiou dunamin kata thn axian ecwrhte kaxefhqen, euquj eb th|eisboleh| grayaj twn nomwn ' eipen o qeoj ' fhsi ti ' genesqw fwj kai egeneto, genesqw yh kai egeneto '. De la misma forma (que Homero al describir la grandeza de Poseidón), el legislador de los judíos, un varón no casual, después que llegó a alcanzar y expresó (la idea de) el poder de

2) A Agustín le hace vibrar la tensión creada por la noticia de Dios en una investidura humilde [574] (*et apparuit mihi una facies eloquiorum castorum, et exultare cum tremore didici*).

3) Chateaubriand dedica la parte central de su *poética del cristianismo* –una apología del *genio cristiano*-, a la poesía, y concluye comparando a Homero con la Biblia, en el libro VI, para demostrar que la humildad del estilo bíblico es todavía más elevada que el arte de Homero, puesto que el Misterio con el que dialoga es superior a los dioses griegos [575].

---

la divinidad con valía, escribe en el mismo comienzo de las leyes: 'dijo Dios' ¿qué dice? 'Hágase la luz y se hizo, hágase la tierra y se hizo'" PSEUDOLONGINO, *Sobre lo sublime* (περὶ Ὕψους), IX, 9. Es fácil observar las diferencias con la versión griega de los LXX, que comienza: "kai. ei=pen o` qeo,j genhqh,tw fw/j kai. evge,neto fw/j" Gén 1, 3, pero continúa de muy distinta manera. La cita es una abreviación de la memoria sobre una lectura anterior. "Another objection raised, on internal grounds, to the quotation is that it is not only unexpected but inexact. The first portion of the divine fiat differs slightly, and the second altogether, from the original as we know it. The question, indeed, suggests itself whether the passage can –with reference to any original known to us- be properly described as 'a quotation' at all. It reproduces the substance rather than the precise form of three verses at the beginning of Genesis [...] We do not know the exact nature of the source upon which the author is drawing" W. RHYS ROBERTS, *Longinus on the Sublim*, Cambridge, Cambridge U.P., 1935, 247s.; cf. M. D. USHER, "Theomachy, Creation and the Poetics of Quotation in Longinus Chapter 9", *CP*, 102, 3 (2007), 292-303.

[574] "Así, tomé en mis manos con vivísimas ansias las Santas y venerables Escrituras, dictadas por [tu] divino Espíritu, y principalmente las cartas de San Pablo; y luego al punto se desvanecieron mis dudas y dificultades sobre la doctrina del Apóstol, la que antes me había parecido contradecirse en algunos pasajes, y que no concordaba con los textos de la Ley y de los Profetas. Entonces conocí que en todo el cuerpo de los Libros Santos era uno mismo el espíritu, y esto me enseñó a leerlos con alegría, mezclada de temor y de respeto. Al punto conocí que todas las verdades que yo había leído en otros libros se contenían en los [tuyos] y se comprendían con el auxilio de [tu] gracia, para que el que alcanzara a descubrirlas no se gloríe de haberlas por sí mismo alcanzado, ignorando que a la gracia que recibiera debe no solamente lo que ve y descubre, sino también el que descubra y vea, pues, como dice San Pablo: *¿qué tiene el hombre que no lo haya recibido?* Y también para que sea amonestado y enseñado el hombre no sólo a poner su atención en [Ti], que [eres] el mismo siempre, sino también a ser curado de sus llagas y llegar a poseer[te] […] Mas entonces, ¿qué ha de hacer el hombre en tan miserable estado? *¿Quién le libertará del cuerpo de esta muerte sino vuestra gracia, por los méritos de Jesucristo, Señor Nuestro*, a quien engendras[te] coeterno a [Ti], y en cuanto hombre le crias[te] en tiempo y *en el principio de vuestros caminos*, en el cual *no halló el príncipe de este mundo cosa digna de muerte*, y no obstante le quitó la vida, con cuyo enorme atentado se *anuló y canceló la sentencia y escritura que a todos nos era contraria*?" AGUSTÍN, *Confesiones*, traducidas según la edición latina de la congregación de San Mauro, por el R. P. Fr. EUGENIO CEBA ELLOS, 149-150, www.cervantesvirtual.com.

[575] Basten tres ejemplos tomados de FRANÇOIS RENE DE CHATEAUBRIAND, *Génie du christianisme, ou Beautés de la religion chrétienne*, 4 vols., Paris, Migneret, 1803, disponible en http://gallica.bnf.fr/ sobre la sublimidad en la "poética del cristianismo". El primero, sobre el patetismo de la literatura cristiana, puesto que "le christianisme a changé les rapports des passions, en changeant les bases du vice et de la vertu":

"Le christianisme est sur-tout un vrai baume pour nos blessures, quand les passions, d' abord soulevées dans notre sein, commencent à s' appaiser, ou par l' infortune, ou par la durée. Il endort la douleur, il fortifie la résolution chancelante, il prévient les rechûtes, en combattant, dans une ame à peine guérie, le dangereux pouvoir des souvenirs: il nous environne de paix, de parfums, de lumière; il rétablit pour nous

El tono apologético, con que el romántico se dirige nada menos que al todavía *cónsul* Napoleón, no impide que ofrezca un panorama, distinto al borrón y cuenta nueva propugnado por Rousseau y distinto también a la profunda nostalgia del idealismo alemán por lo clásico, acerca de los nuevos valores que son representados en el imaginario de autores/as cristianos, en comparación con los antiguos. Chateaubriand escribe el último capítulo de la *Querelle* barroca entre antiguos y modernos, entre el estoicismo y la expresión radicalmente humana de las pasiones, que el s. XVIII había decantado hacia los primeros.

b. La categoría de Hegel: el arte sacro

El contacto de Hegel con la *Romantik* fue muy intenso, especialmente a través de su amistad con Hölderlin desde su juventud. Ambos, junto con Schelling, redactaron un programa generacional en la universidad de Tubinga, durante la Revolución Francesa, donde se formula el ideal de humanidad, con una pretensión utópica y moderna, como alternativa al Antiguo Régimen y al modelo ilustrado que estaban desmoronándose uno junto al otro. Sin embargo, su obra póstuma, rescatada de borradores y apuntes tomados en

---

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

cette harmonie des choses célestes, que Pythagore entendoit dans le silence de ses passions" t. 2, l. 3 *Suite poesie,* 384.

El segundo, sobre el carácter *sublime* del Dios bíblico por comparación con el Zeus/Júpiter de Homero:

"Nous croyons n'avoir pas besoin de preuves, pour montrer combien le Dieu des chrétiens est *poétiquement* supérieur au Jupiter antique: à la voix du premier, les fleuves rebroussent leur cours, le ciel se roule comme un livre, les mers s'entr'ouvrent, les murs des cités se renversent, les morts ressuscitent, les plaies descendent sur les nations. En lui le sublime existe de soi-même, et il épargne le soin de le chercher: le Jupiter d'Homère, ébranlant le ciel d'un signe de ses sourcils, est sans doute fort majestueux; mais Jéhovah descend dans le chaos, et lorsqu'il prononce le *fiat lux*, le fabuleux fils de Saturne s'abyme et rentre dans le néant. Si Jupiter veut donner aux autres dieux une idée de sa puissance, il les menace de les enlever tous au bout d' une chaîne: il ne faut à Jéhovah, ni chaîne, ni essai de cette nature. Et quel besoin son bras a-t-il de nos secours?", t. 2, l. 5 *De merveilleux*, 485-486.

El tercero compara específicamente las dos formas de *estilizar* lo sublime, en Homero y en la Biblia:

"Enfin, le sublime dans Homère naît ordinairement de l'ensemble des parties, et arrive graduellement à son terme. Dans la bible il est toujours inattendu; il fond sur vous comme l'éclair, et vous restez fumant et sillonné du foudre, avant de savoir comment il vous a frappé. Dans Homère, le sublime se compose encore de la magnificence des mots en harmonie avec celle de la pensée. Dans la bible, au contraire, le plus haut sublime provient toujours d'un désaccord gigantesque entre la majesté de l'idée et la petitesse, quelquefois même la trivialité du mot qui sert à le rendre. Il en résulte un ébranlement, un froissement incroyable pour l'ame; car lorsqu' exaltée par la pensée, elle plane dans les plus hautes régions du génie, soudain l'expression, au lieu de la soutenir, la laisse tomber du ciel en terre, et la précipite du sein de Dieu dans le limon de cet univers. Cette sorte de sublime, le plus impétueux de tous, convient singulièrement à un éter immense et formidable, qui touche à-la-fois aux plus grandes et aux plus petites choses" t. 2, l. 6

clase, las *Lecciones de estética*, consigna la realización/frustración del proyecto romántico, al mismo tiempo que define con una claridad académica la relación entre lo sublime y el *arte sacro*:

> Las formas generales del arte se referían sobre todo a la verdad absoluta, que el arte alcanza, y hallaban el principio de su singularización en la concepción determinada de lo que valía para la conciencia como lo absoluto y llevaba en sí el principio de su forma de configuración. Bajo este aspecto, hemos visto que en lo simbólico aparecían significaciones naturales y personificaciones humanas como forma de la representación. En lo clásico, encontrábamos la individualidad espiritual como presente corporal, sobre el cual se hallaba la necesidad abstracta del destino. Y en lo romántico [desde el medievo] teníamos la espiritualidad con la subjetividad inmanente a ella misma, para cuya interioridad permanecía casual la forma externa. También en esta última forma de arte, como en las anteriores, lo divino en y para sí era objeto del arte. Ahora bien, lo divino tenía que objetivarse y determinarse, pasando desde sí al contenido mundano de la subjetividad […] Pero en este ir del arte más allá de sí mismo se da a la vez un retornar del hombre sobre sí, un descender a su propio pecho, con lo cual el arte borra toda limitación fija a un determinado círculo del contenido y de la concepción del mundo, para convertir en su nuevo santuario *lo humano*, las profundidades y alturas del ánimo humano como tal, lo universal humano en sus alegrías y sufrimientos [576]

Así pues, no es difícil advertir que en la época de Hegel se dibujaban dos especies distintas de lo sublime: antiguo y moderno. Una es la expresión exteriorizada de la sociedad que pretende representarse en el arte sacro y experimentar la comunión del colectivo en el ritual. Como veremos en el capítulo siguiente, el concepto de lo sagrado en la antropología describe el mismo fenómeno, pero no lo circunscribe al mundo antiguo, sino que lo descubre en la religión y en el arte de las culturas tradicionales contemporáneas. Puesto que estoy viviendo en Sevilla, percibo que lo sagrado continúa siendo –y probablemente lo sea en el futuro- una dimensión sensible de la cultura popular, aunque el contenido de la religión y del arte se haya transformado en consonancia con el proceso histórico[577]. Otra forma de lo sublime sería la que se realiza en la creación artística que ha caracterizado a la modernidad, a través de las vidas narradas que se abren, gracias a la experiencia mística o por el contraste trágico con el mundo, a la presencia del Misterio.

---

[576] HEGEL, *Lecciones de estética*, II, 171. Si tomamos casi al pie de la letra a HEGEL, tendríamos que escribir, a continuación de su obra, o bien *La esencia del cristianismo* de FEUERBACH, o bien una tesis como la que tenemos entre manos, sobre la existencia humana representada en el símbolo del Misterio indominable, no dominador.

[577] No es la grandeza de las catedrales, sino el drama representado en las calles durante la Semana Santa, lo que sirve a la identificación de la persona con el colectivo.

No parece que ninguna de las dos formas, a pesar de las crisis históricas, vaya a diluirse en una especie de secularidad indiferente a la trascendencia del símbolo. Lo que podemos afirmar con nuestros contemporáneos es que ya no parece posible ni deseable la mera identificación entre el valor social de lo sacro y la experiencia estética de la sublimidad. No todos los símbolos que propone el poder son aceptados por el pueblo. La misma guerra puede resultar aún sublime para algunas naciones y siniestra para otras, de forma irreversible. Las dimensiones del cosmos ya no son la fuente primaria, sino el escenario para que el acontecimiento humano resulte sublime. El sentimiento de lo sublime lo experimentamos hoy, con cierta independencia del contexto, a través del encuentro interpersonal y de una fe que nos conduzca a descubrir el más allá del amor.

Sin embargo, el Hegel anciano se decanta, sorprendentemente, por la opción antigua. La forma característica y central en el antiguo oriente, hindú, islámico y hebreo, sería el simbolismo de lo sublime [578]. De acuerdo con el concepto kantiano, "lo sublime en general es el intento de expresar lo infinito, sin encontrar en el ámbito fenoménico un objeto que se muestre pertinente para esta representación" [579]. Lo sublime se hace objetivo artísticamente por la representación *panteista* del todo en esencia, la substancia una, tal como puede comprobarse en la poesía hindú, así como en algunos místicos cristianos. Además, también puede representarse esta "substancia una" de otro modo: por su separación inaccesible del mundo, de modo negativo; no panteísta, sino judío [580]. "El mundo es considerado, pues, como una revelación de Dios, que en sí mismo es la bondad de conceder la gracia de ser para sí y la subsistencia a lo creado, que en sí no tiene ningún derecho de ser y de referirse a sí mismo" [581].

En la tradición bíblica del Primer Testamento y en el Corán aparecen representados "Dios como creador y señor del mundo", distinto del "mundo finito desdivinizado", precisamente donde el milagro empieza a tener sentido, y del "individuo humano" que encuentra en Dios "su honor, consuelo y satisfacción", como se manifiesta en los salmos. "Aquello que en el símbolo auténtico estaba ligado todavía en la unidad, se dispersa en los

[578] Otras formas de arte antiguo –no sublimes- serían el arte de la prehistoria y la literatura sapiencial.
[579] HEGEL, *Lecciones de estética*, I, 319-320. De acuerdo con KANT, lo sublime no está en la naturaleza, sino en nuestro ánimo.
[580] Habría que añadir, también, los mundos cristiano antiguo y musulmán.
[581] ibid. 327. HEGEL aprovecha para defenderse de la atribución de panteísmo por parte de algunos teólogos, entre los que me incluyo.

aspectos del abstracto ser para sí de Dios y de la existencia concreta del mundo" [582]. Ciertamente, la modernidad no se ha contentado con esa abstracción. Lo cual implica sus riesgos, según intentaremos analizar en el desenlace de este apartado[583].

c. La disputa de los antiguos y los modernos

La alusión que antes hicimos a la *Querelle des Anciens et des Modernes* [584], a propósito de Chateaubriand –moderno y mitógrafo-, no es decorativa. Sirve de ambientación alegórica, además de histórica, para situarnos en el largo proceso de transición desde el medievo a la modernidad, si es que ha concluido. Los pensadores y los creadores son demasiado singulares para no considerarlos aisladamente, como hizo Auerbach en *Mimesis*. Sin embargo, su toma de postura en la disputa referida, tan coyuntural que no valdría la pena tematizarla por sí misma –como la *querelle* entre los aristotélicos y la nueva escolástica de los ss. XIV-XV; la generación del 98 y la del 27 en España, etc.-, nos ayudan a comprender los conflictos de fondo en Europa, cuando la conciencia moral del humanismo, en una etapa aún insuficiente de su desarrollo, estaba a pique de ser sustituida por la dialéctica subjetivo-objetiva (a lo que se llama propiamente "filosofía de la conciencia"), que pretende encontrar certeza en la mera subjetividad o en la experiencia física. Las guerras de religión no son la única causa de este cambio, pero precipitan la salida de una ideología considerada insoportable, gracias a la emergencia de la opinión pública. En realidad, antiguos y modernos son rivales casi idénticos, que terminarán por coincidir durante las revoluciones burguesas.

Los *antiguos* (Boileau, La Bruyère, etc.) no eran los defensores de la teocracia, de la monarquía absoluta, de la Cristiandad, ni aun siquiera de la agricultura frente a la industria o del campo contra la ciudad, como ocurrirá durante la Restauración, después de la Revolución francesa. Coinciden en valorar la ejemplaridad de un imaginado modelo (neo)clásico para poner orden en el caos, durante la última etapa de las guerras de religión

[582] ibid. 329.
[583] El riesgo consiste en una re-sacralización del mundo y del individuo, no ya por medio de lo sublime, sino por los signos de lo siniestro. Por decirlo burlonamente, es la estretagia retórica que usa Darth Vader en *Star Wars*.
[584] Vid. ANNE-MARIE LECOQ, *La Querelle des Anciens et des Modernes : XVII^e^-XVIII^e^ siècles*, con un ensayo de MARC FUMAROLI, y un postfacio de JEAN ROBERT ARMOGATHE, París, Gallimard, 2001; PAUL HAZARD, *La crisis de la conciencia europea* (*1680-1715*), trad. de JULIÁN MARÍAS, Madrid, Pegaso, 1941.

que asolaron Europa. No son enemigos del cambio, sino que pretenden reconstruir la sociedad sobre unas bases relativamente nuevas, eso sí, desde el poder que pueda brindarles la monarquía, si cumple con su deber educativo: dentro de ese caldo de cultivo se cuece el proyecto del despotismo ilustrado. En el bando de los *modernos* (Perrault, Michel de Marolles, Fontenelle) los puntos en común son todavía más escasos: la defensa del nuevo orden que ha devenido en el poder absoluto de Luis XIV. Llevados a una contradicción demasiado simple, el racionalismo, la poética reglada y la moral rigorista se oponen a la imaginación apasionada que inventa nuevos mitos.

Sin embargo, una disputa "entre libros" -como la satiriza décadas después Jonathan Swift- puede servir de síntoma acerca del valor social de lo sagrado. Tanto en esa época, como a lo largo del s. XVIII, los esfuerzos por sacralizar la ley racional (Locke), por un lado, y el poder irracional (Hobbes), por el otro, dejan fuera de juego a la parte humana de la sociedad y a su representación visible: la vulnerabilidad del cuerpo y la realidad vulgar de las pasiones.

d. Lo sagrado es el alma

Pascal se abstiene de participar en la *Querelle*. Aunque lo clasifiquen entre los modernos, se enfrenta al racionalismo de Descartes a causa de la pretensión metódica que reduce a Dios a una garantía del conocimiento subjetivo. Además, rechaza duramente la teología moral de los jesuitas, por demasiado laxa, contra quienes defiende el rigor jansenista. Por ese camino, se sitúa al borde del fundamentalismo: desprecia el cuerpo y su representación colectiva en el pueblo llano, como si fueran ellos los fabricantes del orden injusto, en lugar de quienes le están sometidos.

Sus reflexiones acerca de la "desproporción humana" no llegan a ser sublimes, porque desconocen otro drama que no sea el de su razón. El infinito matemático, lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño, no puede ser concebido excepto por Dios, luego no tiene sentido ni aun siquiera admirarlo. Las pasiones son funciones corporales que carecen de explicación.

> Ne cherchons donc point d'assurance et de fermeté; notre raison est toujours déçue par l'inconstance des apparences: rien ne peut fixer le fini entre les deux infinis qui l'enferment et le fuient. Cela étant bien compris je crois qu'on se tiendra en repos, chacun dans l'état où la nature l'a placé. Ce milieu qui nous est échu en partage étant toujours distant des extrêmes, qu'importe qu'un autre ait un peu plus d'intelligence des choses s'il en a et s'il les prend un peu de plus haut n'est-il pas toujours infiniment

éloigné du bout et la durée de notre vie n'est-elle pas également infime de l'éternité pour durer dix ans davantage[585]

Dicho de otra manera, Pascal hace gala del escepticismo más radical en su época, tanto o más que el pirronismo. En lugar de la duda cartesiana, utiliza la crítica jansenista de la miseria humana como método para llegar a concebir, al menos, la nada. En vez de reconstruir un sistema sobre la autoafirmación del sujeto que conoce, después de su famosa *apuesta*, comienza por el reconocimiento de Dios y del evangelio. Una vez establecido ese principio, le es posible afirmar una cualidad en sí mismo, más allá de la subjetividad enfrentada fríamente al objeto y a sí misma como objeto: el corazón y sus razones.

A diferencia de otras áridas reflexiones teológicas, en este punto Pascal entronca con una *sublimidad* que está situada más allá de los valores sociales de lo sagrado, los cuales desacansaban sobre la fuerza dominadora o sobre la razón objetualizadora; esos símbolos que acaba de reducir a cenizas [586]:

Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît point. On le sent en mille choses. C'est le coeur qui sent Dieu, et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi parfaite, Dieu sensible au coeur.

El diálogo en que el *infinito se hace sensible* es el fundamento de la persona. Tal relación no se circunscribe de nuevo al espacio de la subjetividad finita, ni siquiera a una imaginación creadora de mundos en la obra de arte. El descubrimiento de un infinito sensible debería permitir que la persona fuera reconocida en cada uno de los seres donde se ha hecho carne.

Sin embargo, Pascal seguía atado por esos prejuicios que, con una actitud moderna, parecía haber arrancado de raíz. En realidad, la duda como una especie de nihilismo instrumental, bajo control, no le había librado –como tampoco a Descartes- de la inclinación a separar y subordinar el cuerpo y el alma: el desprecio a la plebe, junto con la condena de las pasiones. En su cultura, como en la de Descartes, el valor social de lo sagrado era atribuido al alma y no al cuerpo, por obediencia a una estructura de dominio,

---

[585] PASCAL, *Pensées*, "Disproportion de l'homme" 199, Paris, INALF, 1961, 139, disponible en http://gallica.bnf.fr

[586] Vid. ALICIA VILLAR EZCURRA, *Ámbito del corazón y ámbito de la razón en Pascal*, Madrid, Universidad Complutense, 1986; *Pascal: Ciencia y creencia*, Madrid, Cincel, 1987. La mayor parte de estas reflexiones las he tomado del extenso tema dedicado a PASCAL en el curso que ALICIA VILLAR nos impartió sobre Filosofía Moderna, en forma de seminario (1996-97).

de modo que la vivencia de lo sublime quedaba reducida al ámbito de su vida privada y a sus amistades en el convento de Port-Royal.

e. El gusto es sagrado

En un contexto social e histórico distinto, a pesar de la cercanía geográfica, los empiristas anglosajones llevan la revolución liberal al orden del pensamiento: invierten el orden epistemológico para conceder la primacía de la razón a los sentidos. Ya no proceden por deducción desde los primeros axiomas, sino que reconstruyen la dinámica del pensamiento desde sus formas simples: las sensaciones.

En vez de encerrar al sujeto en la cárcel de sus percepciones, como hizo Berkeley, Hume pretende investigar la realidad con ayuda de los sentidos, de quienes se fía. La crítica de la idea de causalidad permite entender las relaciones entre los hechos a partir de la experiencia, con categorías de la nueva física. No anda en absoluto descaminado cuando reconoce que el fundamento empírico de cualquier moral es la empatía. Elabora en su juventud un extenso *Tratado de la naturaleza humana* [587], donde las necesidades universales deberían haber adquirido una categoría semejante a la voluntad y a la razón. Por muchos motivos, anuncia el final de una era: la crueldad sagrada que había amparado el derecho del poderoso a hacer uso y abuso del cuerpo.

Sin embargo, el análisis de Hume estuvo condicionado por sus prejuicios y los intereses comunes a sus contemporáneos, en un grado que llega a ser ideológico: un reflejo condicionado. Los hábitos de evaluación moral que ha formado en su entorno inmediato consideran que la propiedad y la obediencia a los magistrados (libro III) son mucho más relevantes que el alimento, la salud o la vivienda: le impiden siquiera tenerlas en cuenta, por ese defecto antipático que segregan los privilegios inconscientes[588]. Cuando investiga el *habitus* –es decir, el cuerpo configurado por la cultura, según Bordieu-, en el libro II, se

[587] Vid. DAVID HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, Libros en la red, 2001 (1739-40), http://www.dipualba.es/Publicaciones/LibrosPapel/LibrosRed/Clasicos/Libros/Hume.pm65.pdf ; y varias ediciones digitales inglesas en línea p.ej. http://www.gutenberg.org/etext/4705.

[588] En esto viene a coincidir con la perspectiva que ofrece el empirista JOHN LOCKE (*Ensayo sobre el gobierno civil*, Madrid, Aguilar, 1969, *Two Treatises of Government*, 1689) sobre el derecho natural (*natural law*). Aunque comienza por hacer una teoría de las necesidades humanas, concluye instituyendo únicamente tres derechos que la ley debe protreger: "life, liberty, and property".

dedica alaborar un tratado de las *pasiones*, como él las concibe: sobre las "emociones violentas"[589] que "nos dominan"[590].

Hay que poner en contraste tal sentido de raíces moralistas (estoicas, gnósticas, parcialmente platónicas: *motus animi contra rationem*), con otro muy diverso en la poesía europea, el cual ha sido rescatado por Auerbach. La apelación de Auerbach, humanista frente a la peor crisis de la humanidad, a una sublimidad *distinta*, apenas intuida por la estética empirista, debería ser tenida más en cuenta. La pasión como *Passio* del Dios hecho humano es un símbolo del fuego divino:

> La pasión moderna [Leidenschaft] es más que deseo, antojo o frenesí. La palabra siempre contiene como posibilidad, a menudo como su significado dominante, el noble fuego creativo […] próximo al cual la templada razón a veces parece despreciable [591]

---

[589] "The reflective impressions may be divided into two kinds, viz. the calm and the VIOLENT. Of the first kind is the sense of beauty and deformity in action, composition, and external objects. Of the second are the passions of love and hatred, grief and joy, pride and humility. This division is far from being exact. The raptures of poetry and music frequently rise to the greatest height; while those other impressions, properly called PASSIONS, may decay into so soft an emotion, as to become, in a manner, imperceptible. But as in general the passions are more violent than the emotions arising from beauty and deformity, these impressions have been commonly distinguished from each other. The subject of the human mind being so copious and various, I shall here take advantage of this vulgar and spacious division, that I may proceed with the greater order; and having said ali I thought necessary concerning our ideas, shall now explain those violent emotions or passions, their nature, origin, causes, and effects." HUME, *Treatise on Human Nature*, II, 1, 1, http://etext.library.adelaide.edu.au/h/hume/david/h92t/B2.1.1.html, mayúsculas en el original.
Para calibrar la duración de su influjo, podemos referirnos al psicólogo cognitivo JEROME BRUNER y su concepto sobre las emociones: "la emoción es suscitada cuando una manera de construir el mundo está fuera de control". Hace referencia a la bibliografía psicológica cognitivista (la "ley de Yerkes-Dodson"), según la cual, 1) cuanto mayor es el impulso, más rápido es el aprendizaje; 2) pasando un determinado punto, el organismo "queda fuera de control" y se desacelera el aprendizaje. Aunque el propio BRUNER considera "burdo" tal acercamiento, hay algo en su tradición que le empuja a comenzar por esa "estipulación", cf. "El pensamiento y la emoción", en id. *Realidad mental y mundos posibles*, 112-123 (116).

[590] Precisamente cuando confronta el sentimiento social de la simpatía con los movimientos de las pasiones, es cuando se hace más patente el concepto que de ellas tiene: una causa física, impersonal, por la que "somos actuados". "We can form no wish, which has not a reference to society. A perfect solitude is, perhaps, the greatest punishment we can suffer. Every pleasure languishes when enjoyed a-part from company, and every pain becomes more cruel and intolerable. Whatever other passions we may *be actuated by*; pride, ambition, avarice, curiosity, revenge or lust; the soul or animating principle of them all is sympathy; nor would they have any force, were we to abstract entirely from the thoughts and sentiments of others" HUME, *Treatise on Human Nature*, II, 2, 5, http://etext.library.adelaide.edu.au/h/hume/david/h92t/B2.2.5.html.

[591] "Words that are used as the opposite of pathos include praxis [action], poiesis [making], ergon [deed]. The above mentioned words signify "passion" [Leidenschaft] only in so far as they can be understood (exactly like a feeling [Gefuhl] or an illness) as merely something affecting the carrier. Concerning the active quality and intensity of the word, other Greek words, perhaps epithymia [desire] and mania [madness], or Latin words like cupiditas, or furor, stand closer to the modern semantic field of "passion" [Leidenschaft]. But even they do not completely convey its modern meaning. They lack the possibility of the sublime: modern passion [Leidenschaft] is more than desire, craving, or frenzy. The word always contains as a possibility, often as its dominant meaning, the noble creative fire which extinguishes itself in either struggle or surrender, and next to which temperate reason at times appears contemptible. So far as I can see, a separate word for this meaning of "passion" [Leidenschaft] never developed in antiquity, even though the

Por el contrario, Hume considera que las causas directas de placer y dolor son asunto de la anatomía o la fisiología, mientras que las "impresiones secundarias", producto de la reflexión sobre aquellas primarias, deben ser tratadas como si fueran causas físicas, sin que

---

meaning itself was naturally well known, in the mystery cults, among the tragedians, and above all by Plato, who in the Phaidros (265B) indeed designated that which afflicts lovers, erotikon pathos, as one of the four kinds of divine madness".

El estudio histórico-cultural de AUERBACH, *Passio as Passion*, trata sobre el origen del término "pasiones": las "emociones intensas" en la literatura, cuyas raíces se encuentran en la imitación de Cristo y en la poesía medieval. Vid. la traducción de MARTIN ELSKY, "Introduction to Erich Auerbach *Passio as Passion* ["Passio als Leidenschaft"]", *Criticism*, 43, 3 (ver. 2001), 285-288 y el texto de AUERBACH, 288-308. Es una lectura descargada de la desconfianza que compartían –paradójicamente, por herencia metafísica- racionalistas y empiristas contra el cuerpo. "In the original absence of the category "feeling" [Gefuhl] as an equally important component of the inner life next to thought and will, which had the result that from antiquity until well into the eighteenth century, feelings [Gefuhle] and sensations [Empfindungen] that in fact are states of suffering were grouped together with the passions [Leidenschaften], and both were denoted as pathe, passiones. These words, regardless of their etymological associations, could achieve the full unfolding of their active meaning only when, under the influence of Shaftesbury, Rousseau, Mendelssohn, and others, the category of "feeling" [Gefuhl] became autonomous, and thus the meanings "sentiment," "feeling" [Gefuhl], "sensation," [Empfindung] etc., were detached from "passion" as understood by the German word Leidenschaft", ibid. AUERBACH permite descubrir la intensidad del *vivir encarnado* en la poesía cristiano-católica dedicada a la práctica del amor como obra de arte.

A pesar de que el "sentimiento" moderno (*Gefuhl*) tiene correspondencias en un campo semántico de la antigüedad, a través de la obra de PLATÓN (*Fedro*) ya citada, el sentido de la *pasión/passio/Leidenschaft* en la poesía europea se forma por analogía de la *Passio* cristiana. Por el contrario, "in ordinary usage [el de HUME en este tratado] pathos meant illness, pain, suffering, and in the psychological terminology coined by Aristotle, it means everything that is passively taken in, received, suffered". Para empezar, aunque los moralistas cristianos adoptan conceptos de los estoicos, AMBROSIO y AGUSTÍN reconocen que hay "pasiones buenas": "omnis enim affectus qui est praeter de formis delectationis illecebras passio quidem est, sed bona passio". En esto vuelven a ARISTÓTELES; pero aún más allá el balance racional es descompensado "with something entirely new, until then unheard of: the *gloriosa passio* that derives from the burning love of God". La espiritualidad medieval poetiza que "the love wounds, the fervor spiritus, the unio passionatus, are a gift of grace". Antes los trovadores, después DANTE, BOCACCIO, etc., trasladan y desarrollan los conceptos en lenguas románicas. "What in particular, in my opinion, "passion" [passion-Leidenschaft] drew from Passion mysticism is the deepening of the meaning of "suffering" in a double, dialectical sense, in that it can mean delight and rapture at the same time". Es significativo que la *Querelle* entre antiguos y modernos tuviera un cierto reflejo en el modo de tratar la pasión por la literatura francesa de los ss. XVII y XVIII: el clasicismo adopta el sentido negativo de las pasiones, mientras que los *modernes* les dan un sentido positivo. "The passions in seventeenth-century France are the great human desires, and what is particular about them is the clear inclination to regard them as tragic, heroic, sublime and worthy of admiration". CHATEAUBRIAND, en su apología, utiliza este último. SENANCOUR, en su *Obermann* nos advierte del abismo en que se mece el genio romántico que pretende dominar el mundo y el tiempo, una vez que las "pasiones" no empiezan por la compasión.

El conflicto y la superposición –señalados por AUERBACH- entre el desprecio estoico y la resistencia sublime contra la injusticia en el relato mismo del evangelio (cf. SCHILLER) tiene efectos no saludables: una manía autodestructiva. Continuará en la teología y la espiritualidad, a causa del supuesto –repetido en los concilios durante la edad media- de una *apatheia* divina opuesta al sufrimiento humano. En la Segunda parte de la tesis ("El fuego divino") lo trataremos con más detalle, no como una cuestión solamente filológica, sino desde una perspectiva terapéutica: ¿qué sentidos del fuego divino están libres de cualquier patología?

sea significativa para el aprendizaje la mediación simbólica[592]. No es que le fuera extraña tal posibilidad, como demuestra su análisis de la compasión, en el que la presencia de un-a interlocutor-a es determinante. Además, Hume reconoce el hecho de que las pasiones no pueden llegar al alma sin pasar por el cuerpo, como hubiera dicho Aristóteles, pero reduce los sentimientos a dos: placer y dolor. No hay lugar en tal sistema para un estudio de las motivaciones simbólicas de los actos, que obligaría a hablar de conceptos situacionales como daño y beneficio, así como de actos buenos y malos con arreglo a una norma regulativa. La máxima experiencial: "provocar dolor es un mal, pero no toda acción placentera es un bien" sería inconcebible en ese marco.

Mucho antes que Nietzsche quisiera inventar una panestética del superhombre que pone la realidad a su servicio, más allá del bien y del mal, el empirismo crudo produce una moral estética, que evoca las categorías clásicas, pero reducidas: lo bello –por cuanto resulta placentero- es bueno; y lo feo, sencillamente porque incomoda, malo. Los ricos y cultos son buenos; los pobres y groseros, malos. La regla de nuestras acciones es el gusto. Hume no añade un tratado de estética, porque ha devorado su espacio propio por medio del tratado sobre las pasiones: la investigación del efecto *retórico* de nuestros actos. Roza la frivolidad cuando declara que la pasión causada por una tragedia "está sin embargo tan suavizada, atenuada y aliviada cuando es producida por las bellas artes, que proporciona el más elevado entretemiento" [593]. Cualquier referencia a la persona por medio de la forma es considerada impertinente.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[592] En esto se asemeja a la psicología mecanicista de DESCARTES: "Of course, Cartesian psychology, which at least in its terminology still depends on Aristotelian Scholasticism, identifies all emotional states, including feelings [Gefuhle] and sensations [Empfindungen], as passions" AUERBACH, ibid. Sin embargo, DESCARTES demuestra su ancedente cristiano cuando considera buenas las pasiones en muchos casos, al final de su tratado sobre *Las pasiones del alma* (1649), Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, donde analiza las conexiones entre alma y cuerpo. "Tras haberlas examinado, Descartes las encuentra todas, o casi todas, buenas por naturaleza. Sólo hay que prevenirse contra sus excesos, dice, pero no siempre, pues en algunas pasiones el exceso es maravilla. El quid está en vivir con ellas y en ellas con arte y en sentirlas y administrarías con pasión, claro, y sabiduría. Hay alegría y gozo, dice Descartes, puramente intelectuales y espirituales. Pero los que el alma comparte con el cuerpo dependen por entero de las pasiones, y "los hombres a quienes más pueden conmover son capaces de gozar la mayor dulzura en esta vida" (art. CCXII). También pueden encontrar la mayor amargura, prosigue, si no saben tratarlas bien, pero para ese trance está la sabiduría", RICARDO PARELLADA, "La naturaleza de las pasiones del alma en Descartes", *Revista de filosofía*, 23 (2000), 235-242 (241).

[593] DAVID HUME, "Sobre la tragedia", en id., *La norma del gusto y otros ensayos*, Barcelona, Península, 1985, 79. Vid. la construcción teórico-estética de los empiristas y específicamente acerca de lo sublime en P. AULLÓN DE HARO, *La sublimidad y lo sublime*, 97-117.

El empeño de Hume por comenzar un nuevo sistema desde los *sentidos apriori* no admite que existan formas humanas universales con una estructura previa para dar sentido a nuestras impresiones: el lenguaje, las formas de la sensibilidad y del entendimiento que se configuran por su mediación, el mundo de la vida (personalidad, cultura) que les presta una condición de posibilidad. Ese prejuicio invertido tendrá consecuencias para la historia del *aprendizaje sobre el aprendizaje*: los nuevos dogmas del conductismo, antes incluso que se desarrollara doctrinalmente en Estados Unidos y en la URSS, inspiraron la pretensión de operar sobre el intelecto humano como si fuera, literalmente, una máquina de grabar.

No es de extrañar que Kant se sirviera de su lectura de Hume para fundamentar empíricamente los juicios de la ciencia natural, aunque considere imprescindible la síntesis proporcionada por las formas de la sensibilidad y del entendimiento; pero recurriera a la naturalidad de Rousseau para compartir su anhelo de una persona y un infinito personal con quien tratar la vida moral.

f. Una retórica de lo sublime

En el ámbito de la estética, el más influyente de los empiristas ha sido Burke, aunque otros autores fueran más integradores en sus apreciaciones: Shaftesbury habla del entusiasmo, pero distingue los estilos propios de cada género; Addison, de la grandeza, sin confundirla con lo terrible. Edmund Burke hace un análisis fenomenológico de los sentimientos de lo bello y lo sublime, no para oponerlos, sino para definirlos separadamente. La belleza es un placer$_1$ positivo (*pleasure*) de naturaleza social, producido por la cercanía de otra persona o ser que tenga unas determinadas cualidades. No participa en nada de un sentimiento relacionado con el instinto de conservación, como el placer$_2$ o delicia (*delight*), el más intenso imaginable, resultante de una amenaza de muerte que no se va a cumplir. Los signos que, según Burke, motivan el placer$_2$ de lo sublime, en un sentido muy amplio, son múltiples y pueden aparecer combinados: el terror, la oscuridad, el poder, la privación, la vastedad, la infinitud, la sucesión y la uniformidad, la magnitud de una construcción, un infinito objeto (causa) de placer, la dificultad, la magnificencia, la luz, la iluminación de un edificio, el color, el sonido y el silencio, la sorpresa, la intermitencia, gritos de animales, el olor y el sabor (amargo, picante), la idea de una pena corporal.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Lo más significativo de su análisis, para esta investigación nuestra, son las referencias dispersas al valor sagrado que distintos pueblos atribuyen a los signos de lo sublime, especialmente el terror y la oscuridad: el terror como símbolo de la muerte; la oscuridad de los santuarios. Burke dedica un breve espacio a la crítica de tales motivos como ideologías, quizá para evitar la ambigüedad de su posición como autor del texto:

> Those despotic governments, which are founded on the passions of men, and principally upon the passion of fear, keep their chief as much as may be from the public eye. The policy has been the same in many cases of religion. Almost all the heathen temples were dark. Even in the barbarous temples of the Americans at this day, they keep their idol in a dark part of the hut, which is consecrated to his worship. For this purpose too the Druids performed all their ceremonies in the bosom of the darkest woods, and in the shade of the oldest and most spreading oaks. No person seems better to have understood the secret of heightening, or of setting terrible things, if I may use the expression, in their strongest light, by the force of a judicious obscurity, than Milton[594]

La denuncia de la retórica usada por los tiranos, junto con la cita de Milton, que describe "a portrait of the king of the terrors", no deja lugar a dudas. El sentimiento de lo sublime se refiere, por medio de tales imágenes, a una figura de *lo falsamente sagrado*, que aterroriza o produce una intensa inquietud: *lo siniestro*. Sin embargo, tales signos serán usados al cabo de siglo y medio con una ingenuidad artificiosa, que no les correspondía después de siglos de aprendizaje. La crisis provocada por las grandes ideologías en pugna –además de la influencia nietzscheana- lleva a establecer otra categoría con un contenido regresivo: lo santo-siniestro. La veremos al final de este apartado[595].

Así pues, no deberiamos confundir el concepto psicológico y fenomenológico de sublime en Burke con una ideación de la "sublimidad" más allá del sujeto. Lo que nos ofrece podría ser entendido como una *retórica-estética* que describe los recursos disponibles para producir un relato de terror [596].

---

[594] EDMUND BURKE, *On the Sublime and Beautiful* (1756), II, 3, Harvard Classics, vol. 24, 2, Nueva York, Bartleby, 2001 (1909), disponible en www.bartleby.com.

[595] Para distinguir los géneros del terror y los géneros de la violencia sagrada, todavía en nuestra época, será clave señalar la voz que hace uso de los signos señalados por BURKE: si describe una causa aterrorizante que se resuelve en nada; o si está describiendo al propio sujeto que se propone a la identificación de la audiencia, como una forma subliminal de sacralizar lo siniestro. Cf. un análisis de la poética del novelista WALPOLE por DAVID B. MORRIS, "Gothic Sublimity", *NLH*, 16, 2 (inv. 1985), 299-319.

[596] "Certain it is, that the influence of most things on our passions is not so much from the things themselves, as from our opinions concerning them; and these again depend very much on the opinions of other men, conveyable for the most part by words only" BURKE, ibid., V, 7.

Tanto Hume como Burke aun siguen tratando de un *instrumento retórico* [597]. La relación con la vida real que pudiera tener esa categoría, el estilo sublime, a pesar de sus connotaciones *visionarias* y a pesar de la tradición procedente de Longino, no era más que la orientación técnica del discurso hacia un auditorio: la provocación de las pasiones inducidas por el propio orador o por la obra de un-a poeta que dominara el arte con suficiente *ingenio*.

g. Lo sagrado es la libertad

Sin embargo, la recuperación del legado clásico durante tres siglos, junto con el cambio de eje propiciado por el empirismo anglosajón, permitió que ese efecto imaginativo se convirtiera en signo de una nueva época, a través de los pasos en secuencia que reconstruye Pedro Aullón. El sistema de la estética alemana viene a culminar el trabajo del s. XVIII a través de una Ilustración tardía (Baumgarten, Lessing), para poner las bases del idealismo subsiguiente. El análisis de la sensibilidad comienza por reconocer dificultosamente su existencia, junto a las demás facultades del "sujeto racional dominante ilustrado", con ayuda del empirismo: un instrumento pasivo para la acción del entendimiento, al que hay que conocer para dominarlo, como el despotismo concibe al pueblo.

No obstante, la taxonomía enciclopedista conduciría finalmente a una teoría del sentimiento estético como alternativa al conocimiento racional, en el marco del sistema elaborado por Kant: la *Crítica del juicio.* Mucho más allá de un resto de la retórica: el efecto de un discurso o de una obra de arte que sepa agitar los ánimos, se sitúa la consideración *teleológica* sobre lo sublime provocado por la naturaleza: la idea de infinito y la desproporción del raciocinio *humano*, por contraste con las proporciones del objeto,

[597] "Burke's *Enquiry* can well be read as a manual 'how to move your audiences': move them with words, because words preserve a visual indeterminacy that can in principle make for tensions of uncertainty, but also: move them with words because words have a greater emotive capacity than pictures. As we have seen, it is for Burke the business of words "to display…the effect of things on the mind of the speaker, or of others, than to present a clear idea of the things themselves" [Burke, V, 5]. Indeed, feeding on a common social passion called sympathy a ellowing one to feel *like* another, words can be used in such a way as to convey a passion "as it is felt"; to move an audience as the speaker is moved, or as a character described by that speaker was moved [ibid., V, 7]" KIENE BRILLENBURG WURTH, "Might. Pathos", en id., *The Musically Sublime: Infinity, Indeterminacy, Irresolvability*, Groningen, Univ. of Groningen, 2002, 75, disponible en http://dissertations.ub.rug.nl/FILES/faculties/arts/2002/c.a.w.brillenburg.wurth/thesis.pdf

cuya expresión más reconocida es el cuerpo bello; lo informe, a diferencia de la forma; la conmoción intensa, mezcla de placer y dolor, a diferencia de la armonización de los impulsos a través del arte.

Schiller hace uso de las categorías kantianas para incluirlas en un orden distinto[598]: una historia de aprendizaje, desde la armonización con la naturaleza por medio del juego, hacia el arte que aspira a realizar el ideal de la libertad, que se hacía presente en la novela de Goethe, *Wilhelm Meister*, y que será repetido en la novela romántica de formación, con estilos muy personales: *Hiperion*, *Enrique de Ofterdingen*, *Flegesjahre*. Sin embargo, el concepto de Schiller acerca de lo sublime patético, al término de su trayectoria, pone mucho énfasis en la resistencia de la libertad para sobreponerse a la fatalidad del sufrimiento físico: un *pathos* que sólo adquiere sentido pleno si *la historia continúa.* Por tanto, es pertinente la pregunta: ¿A qué realidad puede referirse el sentimiento que contenga dentro de sí los motivos para inspirar belleza y sublimidad, la belleza tierna y la belleza enérgica, de las que habla Schiller en *La educación estética del ser humano*?

Las realidades de la naturaleza, desde la irrupción del cristianismo, han ido perdiendo su capacidad para simbolizar lo sagrado, como consecuencia de un hecho clave: el mundo es separado de la divinidad, que lo ha creado. En nuestra edad postsecular percibimos otras consecuencias: el planeta es consagrado por el amor divino, a pesar de sus imperfecciones, contra una profanación destructora. La ideación del sentimiento de lo sublime como una cualidad del sujeto era impensable siquiera antes que fuese radicalmente afirmada esa diferencia: tanto el mundo como el ser humano son *realidades creadas*. Ni la naturaleza del universo, ni la naturaleza del genio podían aspirar a la adoración ingenua que habían recibido en el mundo de la mitología y de la *areté* olímpicas.

Así pues, la crisis del idealismo estaba servida por una contradicción interna: no es que los poetas y los héroes no aspirasen a ser dioses. Es que no podían. Aquel joven cónsul, Napoleón, a quien había dedicado Chateaubriand su *genio*, pretendía imitar a los Césares en su peculiar historia de divinización. Pero fracasó.

Más adelante nos referiremos al siguiente paso en nuestro análisis de lo sagrado, que hace necesario un reconocimiento: una *anagnórisis* de la persona que conmigo está, después de tanta peripecia. Por ahora, basta considerar que la idea moderna de lo sublime

[598] Vid. una síntesis muy elaborada de la poética de SCHILLER en P. AULLÓN, *La sublimidad y lo sublime*, 129-133.

es resultado de la desacralización del mundo, de la misma forma que el desplazamiento desde lo sublime heroico a lo sublime patético, desde la epopeya a la tragedia, a través de la *Poética* de Aristóteles, para culminar en los tratados específicos de Schiller (*Sobre lo patético*, *Sobre lo sublime* y, finalmente, *Sobre lo sublime patético*), significa que el ideal de humanidad –es decir, lo sagrado del héroe- había cambiado radicalmente.

También comprobaremos, en el cap. 2, que el genio artístico no fue inventado por el romanticismo, sino que su concepto procede del mundo arcaico: los misterios órficos; y, todavía con mayor generalidad, del chamanismo. Schiller no se suma al panegírico del genio natural, sino que imagina un ser humano capaz de expresar la sentimentalidad moral, y lo llama "persona". La añoranza inconsciente por una época *ingenua* en que todas las representaciones eran sagradas (la *religión natural*), es transformada en idilio por el trabajo/juego poético que aspira a la realización del ideal[599], como los héroes del drama schilleriano (el príncipe Carlos, Guillermo Tell, María Estuardo, etc.), a través de una religión que el s. XIX ya no presenta como *natural*, sino como una celebración de la libertad.

Un poco más allá de Schiller, comprendemos que la gracia (*Anmut – gratia / járisma – Gnade*) y la dignidad (*Würde – dikaiosine – Gerechtigkeit*) no son conceptos opuestos (masculino-femenino, pasivo-activo, cuerpo-alma), sino dimensiones de la misma persona, mujer o varón, griego o judío, aprendiz y maestro, en el proceso de su vida real: "la belleza en movimiento" [600]; la superación del condicionamiento físico por la libertad moral. ¿Cuál será el camino para armonizar gracia y dignidad, sin violencia?:

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

---

[599] Vid. SCHILLER, *Sobre poesía ingenua y poesía sentimental* (Über Naive und Sentimentalische Dichtung 1795), en id., *Sobre la gracia y la dignidad. Sobre poesía ingenua y poesía sentimental* (Y una polémica Kant, Schiller, Goethe y Hegel), Icaria, Barcelona, 1985.

[600] "Como dignidad y gracia pertenecen a dominios distintos en los cuales se manifiestan, no se excluyen la una a la otra en la misma persona, ni aun en un mismo estado de una persona". Ese equilibrio no es tan armónico en SCHILLER, quien todavía pinta a la mujer *más* del lado de la gracia sensible y al varón *más* del lado de la dignidad moral. Pero puede ser fácilmente reinterpretado de esa manera. SCHILLER concibe la gracia (*Anmut*) como el subtexto emotivo de la palabra: "Gracia es la belleza de la forma bajo la influencia de la libertad, la belleza de los fenómenos determinados por la persona […] los únicos movimientos que pueden mostrar gracia son los que corresponden al mismo tiempo a un sentimiento. La persona -ya se sabe a qué me refiero con esta palabra- prescribe al cuerpo los movimientos, o por su voluntad, si quiere realizar un efecto imaginado en el mundo sensible, y en este caso los movimientos se llaman voluntarios o deliberados; o bien los movimientos suceden sin la voluntad de la persona, según una ley de la necesidad –pero motivados por una sensación; a estos movimientos los denomino simpáticos. Aunque estos últimos son involuntarios y están fundados en una sensación, no deben confundirse con los que son determinados por la afectividad sensorial y el instinto natural: pues el instinto
natural no es un principio libre, y lo que él lleva a cabo no es una acción de la persona. Bajo movimientos

> Sólo el amor es, pues, un sentimiento libre, ya que su pura fuente brota de la sede de la libertad, de nuestra naturaleza divina. No es aquí lo pequeño y bajo lo que se mide con lo grande y alto; no es la sensorialidad la que alza la vista, presa de vértigo, hacia la ley racional; es la misma grandeza absoluta la que se encuentra imitada en la gracia y la belleza, y satisfecha en la moralidad.

h. Las dos caras de lo sagrado pre-bélico: fascinante y tremendo

A partir de Kant, Schiller y Hegel, los intentos furibundos de re-sacralizar por la tremenda tanto la naturaleza como el arte, están obligados a proclamar, antes que su propia divinidad, la "muerte de Dios". Ahora bien, incluso esa "sublime ironía" va acompañada, como Nietzsche iba acompañado de Wagner, por una insoportable melancolía a causa del "crepúsculo de los dioses". La crisis del sujeto romántico que Hegel anticipa en la figura de "un alma bella que muere de hastío", por falta de compromiso moral con la realidad de la humana *pasión*, puede ser descrita en su otra vertiente, a la vista de un siglo sembrado de víctimas, del siguiente modo: un genio sublime/siniestro que muere matando. Veamos qué contiene esta intuición.

Después de la genial-humana salida de Schiller para rescatar a los atrapados por la idealización de la antigüedad, a finales del siglo ilustrado, aún hubo otro cambio de consecuencias *siniestras* en la categoría estética. En lugar de lo sublime, un siglo después nos encontramos la fascinación aterrorizada de Rudolph Otto ante "lo santo", que ha cautivado a varias generaciones: *tremendum et fascinans*. No surge de la nada, sino de un *currículo oculto* en la modernidad, que Burke comenzó apenas a determinar, como vimos en su momento. Si intentamos una explicación según el contexto histórico, podría ser la siguiente: tal figura proviene del terror que inspira a las élites de la floreciente revolución

---

simpáticos, de que aquí tratamos, entiendo, pues, sólo aquellos que sirven de acompañamiento al sentimiento moral o al sentido moral [...]
El movimiento voluntario está unido accidentalmente al sentir que le precede; en cambio el movimiento acompañante lo está necesariamente. El primero es al ánimo lo que el signo idiomático convencional es al pensamiento que expresa; mientras que el simpático o acompañante es lo que el grito apasionado a la pasión […] Por consiguiente, de las palabras de un hombre se podrá inferir, sí, el concepto en que él quiera que lo tengamos; pero lo que él es de verdad, eso hay que tratar de adivinarlo por la presentación mímica de sus palabras y por sus gestos, es decir, por movimientos involuntarios".
"Así como la gracia es la expresión de un alma bella, la dignidad lo es de un carácter sublime […] La dominación de los instintos por la fuerza moral es libertad de espíritu, y dignidad se llama su expresión en lo fenoménico […] La gracia reside, pues, en la libertad de los movimientos voluntarios; la dignidad, en el dominio de los involuntarios", *Sobre la gracia y la dignidad* (Über Anmut und Würde 1793), ibid.

industrial el reflejo de su propio éxito sobre el rostro de las víctimas. Así ocurre con las novelas góticas durante la segunda mitad del s. XVIII, a las que hicimos alusión en el análisis de lo fantástico meramente subjetivo.

A lo largo del siglo siguiente surge una forma reflexiva de tal fenómeno, signo de un aprendizaje sobre lo profundo (pathos/bathos), a través de las novelas de mayor logro estético, que describen *el otro lado* del riguroso orden victoriano: *Drácula* de Bram Stoker; *Doctor Jekill y Mr. Hide*, de Robert L. Stevenson; y el más penetrante de la serie, *El retrato de Dorian Grey*, de Oscar Wilde. La doble personalidad del héroe puede estar describiendo la brecha entre las dos caras del burgués decimonónico, tal como vimos de la mano de Habermas: el ser humano en la intimidad de su hogar y el monstruo dedicado a la conquista del mundo por todos los medios. También los héroes aventureros de Joseph Conrad y Herman Melville parecen perfilados con las figuras de lo fascinante y de lo siniestro que analizó Edmund Burke, mucho antes que Rudolph Otto, pero con una dimensión crítica de que carece éste último.

Así pues, tanto los mejores relatos de terror como las mejores historias de aventuras (ambos entremezclados: aventuras terroríficas como *Lord Jim*, *El corazón de las tinieblas* o la pasmosa *Moby Dick*) hacen ironía sobre el ídolo de una sublimidad colonizadora, dominante, patriarcal, violenta. La culminación de esa denuncia contra el terror que pretendió fascinar a la humanidad, por medio de una figura ambivalente que representa al maligno y al genio, podría ser el *Doktor Faustus* de Thomas Mann, escrito al término de la segunda guerra mundial.

A comienzos del s. XX, toda la burguesía europea participa de un terror mezclado de placer, no sólo ante el destino de un héroe trágico, sino ante la tragedia colectiva que se avecina. Para defenderse de la estrategia revolucionaria o para alentarla, una especie derivada de la psicología profunda reinventa ese Jano sacado del armario que debería poner orden en el caos: *lo* santo. No la voluntad santa de Kant, ni los santos místicos, a quienes dedicaban su aparte la fenomenología selecta de Bergson o de Max Scheler, sino el Ello en su expresión puramente demoníaca. La megalomanía de aquel sujeto devorante, escindido de su interlocutor en el diálogo de cada día, sin el cual deja de ser persona, está asociada a una empresa ideológica que nunca debería ser olvidada, para no repetirla: los totalitarismos que consagran de nuevo las estructuras de dominación, sea a través de la teología absoluta, sea por medio de otra ideología apocalíptica.

Con una potencia profética de la que carecían los poetas, al menos hasta la obra de Machado y de Lorca, las *Pinturas negras* y la serie de grabados sobre *Los desastres de la*

guerra, de Goya, elaboran una crítica del imaginario siniestro que era construído, no por la imaginación fantástica de los artistas, sino por la práctica de una Europa que se empeñaba en eliminar a sus enemigos interiores a través de la guerra ideológica. La rivalidad sagrada que se escenifica en España no es distinta de la lucha cruel de las potencias nacionales por el control del mundo, ni de los bandos políticos que organizaron la lucha de clases hasta 1989. Ahora nos predican la guerra contra el Islam y la inevitabilidad fatal del cambio climático. ¿Queremos sanar de esa autoconvocatoria al desastre?

i. ¿Fe en lo sagrado?

Conviene recordar que el sentimiento de lo sublime en la estética de Schiller y del romanticismo místico –además de cristiano, como fue conceptualizado por Hegel- consiste en una interpretación nueva de los símbolos con valor sagrado, como podemos comprobar, al menos, con la persona de Jesús.

Si lo sagrado se reduce exclusivamente a un sentimiento/signo autorreferencial, por muy sublime que sea, deja de referirse al Misterio para convertirse en un atributo del sujeto megalómano, como en la pintura de Caspar Friedrich. A diferencia de Turner, quien pretende representar lo informe, o, más tarde, el expresionismo que hace sensible la angustia, sin desplazarla *contra* los demás, los retratos del *Übermensch* pretenden devolver al genio su trono en la naturaleza dominadora/dominada. A causa de la psicología subjetiva amplificada por un nihilismo superirónico, la historia del Crucificado y los crucificados de la Historia es contemplada desde lejos (Friedrich) o desde arriba (Dalí).

El esfuerzo de Schleiermacher por inculturar la fe en la cultura sentimental del romanticismo permitió que muchos cristianos tuviéramos la oportunidad de acercarnos sin miedo a la experiencia de Jesús como mediador de cada ser humano, de modo que pudiésemos participar existencialmente de su diálogo con el Padre. Sin embargo, la reducción de tal relación al sentimiento subjetivo pudo tener como consecuencia que también la fe dejara de vincularse a una realidad que *trasciende la trascendencia* del símbolo. Un símbolo que no fuera *mediador*, para reivindicar un carácter absoluto, se convertiría en un monólogo o en una mística vuelta sobre el propio sujeto, incapaz de reconocer el misterio de la alteridad en otra persona.

Por el contrario, cuando una doctrina sobre el símbolo pretende imponer su carácter sagrado como un imperativo, con independencia del sentimiento y de la racionalidad humana, entonces da lugar a un fundamentalismo religioso para el que el ser humano no es

nada. Lo peor es que actúa en consecuencia con tal postulado: fabrica una moral del desprecio. El Islam, el judaísmo y el cristianismo han escenificado en la historia pasada y actual los efectos de tal deshumanización: la relación con la Ley o con el Pantocrator como un signo que exige aceptación incondicional, sin consideración hacia el ser humano concreto, destruye al humano en el altar de un mero significante. Además, difícilmente podría convencer de que tal destrucción es voluntad de Dios por referencia a los textos sagrados, excepto si impone una lectura uniformada que no admita réplica. Habrá quien piense que el desprecio es merecido y que yo también lo merezco, por ponerlo en duda.

¿Puede confundirse el valor de lo sagrado con una obligación normativa que determine la fe, hasta que deja de ser una opción fundamental, libre y co-responsable? ¿Todo lo considerado socialmente sagrado "obliga"? No cabe duda que, en una sociedad cerrada por el fundamentalismo, sí: hay cosas que son sagradas porque todo son *cosas*. El hogar planetario y las personas no tienen, aparentemente, más valor que basura alrededor de lo sacro; un bosque acogedor que impide ver el desierto.

La dinámica del *asentimiento* en cuestiones de fe ha sido descrita de manera pormenorizada por teólogos como John Henry Newman [601], contemporáneo, a su pesar, del proceso histórico que condujo a la afirmación del dogma de la infalibilidad. Su tratado le sirvió para garantizar la libertad de la fe, en un momento de enorme presión retórica [602]. Hay que recordar, no obstante, que las "proposiciones infalibles" emitidas por los papas, desde 1871 hasta la fecha, han sido muy pocas: los dogmas sobre la persona de María (Inmaculada Concepción, Asunción). De hecho, para su afirmación *ex cathedra* los papas se apoyaron en el *consenso de los fieles*, aunque no lo hicieran por medio de una consulta directa, como pedía con muy buenos argumentos el mismo Newman[603]. Habría que preguntarse por qué.

Sea cual fuere el modo de llamar en distintas culturas a esa comunicación sobre *lo sagrado* –o, si se quiere, lo *sacratissimum*, lo *sacrosanctum*, en una escala de valor no declarada-, no podría ser aceptado ni asentido con total independencia de su valor ético,

---

[601] Vid. JOHN HENRY NEWMAN, El asentimiento religioso: Ensayo sobre los motivos racionales de la fe (An Essay in Aid of a Grammar of Assent), Barcelona, Herder, 1960 (1870).

[602] Algo similar podríamos decir de las obras de JOHN COURTNEY MURRAY a favor de la libertad religiosa, en plena cruzada contra el modernismo. Sirvió de mediador para la toma de postura en el Concilio Vaticano II por medio de la declaración *Dignitatis humanae.*

[603] Vid. JOHN HENRY NEWMAN, *Consulta a los fieles en materia doctrinal*, Salamanca, Cátedra "John Henry Newman" de la UPSA: Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos "Juan XXIII", 2001.

estético u objetivo, ni como consecuencia de su mera facticidad institucional, sin dejar simultáneamente al descubierto una estrategia de reificación impersonal. El recurso a la Encarnación del Dios hecho humano para declarar *sagradas las cosas* (estructuras, poderes, funciones) es puesto cada vez en mayor medida bajo el foco de su propia contradicción.

De otra forma, la comprensión más profunda del Misterio en una persona tendría consecuencias liberadoras para toda la humanidad. Lo dijo el Concilio Vaticano II en varias documentos, hoy parcialmente arrasados, como un bosque subsahariano frente al avance del desierto: *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en diálogo con el mundo; *Lumen gentium*, sobre las iglesias en diálogo interior, para reducir el sistema de castas dentro de un solo pueblo de Dios; *Sacrosanctum Concilium*, sobre el ritual de la memoria y de la historia sagrada.

Acerca de las distintas formas de lo sagrado que construyen los ritos vamos a tratar ahora. La fe está muy necesitada de aprendizaje en nuestra época, por los estirones del integrismo aterrador y del cansancio angustiado por la duda. Pero no podremos aprender nada si no empezamos por reconocer que el ritual de la memoria colectiva en que participa era, desde tiempos ancestrales, una representación del aprendizaje histórico, dentro de un proceso interpretativo que es nuestra vida en relación con el Misterio. ¿Quién nos enseña? ¿Una doctrina o una ideología? ¿O alguien capaz de aprender, radicalmente abierto a un diálogo que compromete toda su persona?

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

III. Ritos de aprendizaje: la actualidad de los evangelios

i. Clarificación de objetivos

La sociología ha descrito en forma de agentes y de "campo religioso" (Bourdieu) o sistema cultural (Parsons, Geertz) los elementos que forman parte de una interacción ritual. Lo que se subraya por medio de esos y otros modelos de análisis (el interaccionismo simbólico, la fenomenología, la hermenéutica, la teoría de la acción comunicativa, etc.) es que la religión sea el trabajo-producto de una construcción social, acerca de lo cual trataremos en un capítulo específico: la sociología de la religión. Sin embargo, lo que nosotros apreciamos en la tradición sociológica es un método para interpretar el aprendizaje histórico, con independencia de modelos estancos y de un neopositivismo esclavizado a la ambición de sistema. Desde luego, la claridad perceptiva que tengan los agentes acerca de la religión como un constructo podría facilitar los cambios sociales:

> Les notions d'*agent* et de *champ religieux*, élaborées par une approche sociologique (M. Weber, Troeltsch, Bourdieu, Theissen…) permettent de réaliser un travail historique qui ne confonde pas les temps et les moments, qui se distingue des mémoires collectives, toujours promptes à renvoyer aux origines idéalisées ou réécrites (confondues avec les commencements) pour justifier leurs structures sociales ou leur manière de les adapter aux mutations des sociétés dans lesquelles elles vivent. La notion de champ, en sociologie, renvoie à un ensemble de forces, mais aussi de luttes pour conserver ou transformer le champ. Les agents créent l'espace (qui n'existe que par les agents, ce qu'ils sont et ce qu'ils croient). Mais en créant le champ et ses structures, les agents s'y trouvent insérés. Identification de l'Église par la société et par ses fidèles, fonctionnement interne, rapports intracléricaux, et rapports clercs/laïcs sont étroitement liés… Les Églises n'existent pas sans les chrétiens qui les ont créées, agrandies, organisées, structurées [604].

Pero la perspectiva sociológica tiende a dejar de lado el meollo del fenómeno religioso. Los rituales carecen de eficacia (no mágica, sino social) cuando han llegado a ser formas de ocio: rituales fingidos. Por el contrario, cuando sirven para desempeñar una

[604] ALEXANDRE FAIVRE, « Les fidèles du Christ : Acteurs et structures du champ religieux chrétien », en id., *Une identité en construction : Acteurs et structures du champ religieux chrétien*, en G. ALBERIGO, G. RUGGIERI, R. RUSCONI (dirs.), *L'Atlante del Cristianesimo* (*Atlas of Christianity*), Turín, UTET, 2006, 1-67 (5).

función social y, al mismo tiempo, para mediar en una comunicación trascendente, que transforma la cotidianidad de los agentes o sus modos de percepción, tienen que ser tratados como lo que son: interacciones que *pasan a través* de lo sagrado.

En consecuencia, comenzaremos por estudiar las formas del ritual que atañen al fin de comprender el desarrollo humano, más allá de los soportes técnicos y sus fines instrumentales; es decir, los *ritos de aprendizaje* con los que se construye, se reproduce (en un grado que puede ser mecánico) o se transforma creativamente el meollo de nuestra cultura, incluida la economía y la política. A continuación, trataremos sobre el tipo de *carisma* que es comunicado por esos ritos y, concretamente, de su origen en la religiosidad chamánica, para comprender los procesos de aprendizaje en cualquier tradición cultural, pero especialmente en las culturas judeocristianas. Dentro de ese mundo de la vida (*Lebenswelt*) nos hemos criado como agentes, intérpretes, analistas o críticos, con capacidad para problematizar el trasfondo e incluso para salir del mundo, con la vida a cuestas.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

8. Sagrado y profano

La diferencia entre las categorías de lo sagrado y lo profano fue propuesta por Durkheim como alternativa a la definición de la religión por la antropología decimonónica: "la religión desborda la idea de dioses y espíritus. Por tanto, no puede ser exclusivamente definida en relación con esos seres" [605]. De tal manera, no se daba pie a un entendimiento parcial de la religión en términos de experiencia subjetiva, como estaba haciendo la fenomenología en su tiempo, sino que Durkheim pretendía dar cuenta del hecho religioso en culturas que no admiten *oficialmente* lo sobrenatural: el budismo como religión del estado; sociedades donde se han separado las instituciones del estado y la religión, después de las revoluciones burguesas; aquellas donde la religión tradicional estaba siendo desplazada por una "religión civil" a cargo del estado.

Más allá del marco establecido por Durkheim, lo que digamos no se refiere sólo a la Europa de comienzos del s. XX, sino a las grandes líneas de un proceso mundial, que no consiste sólo en la secularización, sino en el reconocimiento de la pluralidad. Las religiones no han retrocedido, sino que han llegado por distintas vías a una potencial situación de diálogo. Al mismo tiempo, todas las culturas religiosas han pasado por dialécticas internas a causa de proyectos opuestos de dominio, que pretendían hacer uso de los mismos símbolos. Tales serían propiamente las estretagias secularizadoras: la ideología ultramontana contra las ideologías de la revolución, que tantos rasgos tienen en común. Pensemos en la situación creada por el conflicto entre la estructura político-religiosa del imperio romano y las diversas organizaciones del judaísmo, polarizadas alrededor del Templo, al menos hasta la primera guerra judía, en cuyo contexto se originan el cristianismo y el judaísmo rabínico. Recordemos la así llamada "ilustración griega" o ateniense durante los ss. VI-V a. C., que vino a cerrarse bruscamente con la condena política de Anaxágoras y de Sócrates, por haber puesto en peligro el orden del estado, a causa de una interpretación radicalmente novedosa de los símbolos tradicionales. También podría aludir a la extensión del budismo por China, el regreso posterior del confucianismo, el efecto ambivalente de la revolución, que no ha podido reprimir la pluralidad.

[605] EMILE DURKHEIM, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 1982 (1912), 32.

En realidad, lo que Durkheim pretendía era estudiar el universo simbólico de la cultura como un producto de la sociedad [606], aun sin privar a la religión de su fundamento trascendente, a diferencia del ateísmo doctrinal. La religión se diferencia de la magia, precisamente porque es un hecho social: "una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdictas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas" [607]. Sin embargo, su concepto es característico del pensamiento ilustrado precisamente porque entiende la religión desde la perspectiva de sus practicantes más conservadores, como pretexto para sustituirla por el Estado: un sistema de poder, cuya producción y reproducción simbólica se realiza en ámbitos como el derecho o las formas de sanción social (p.ej. la pena de muerte) [608].

Dicho de otra manera, si estudiáramos el hecho religioso desde una perspectiva *emic*, el concepto de religión entre los contemporáneos franceses de Durkheim que hacían

---

[606] Cf. la interpretación de DURKHEIM en sentido exactamente contrario: el sistema cultural puede configurar la sociedad, JEFFREY C. ALEXANDER, *Sociología cultural: Formas de clasificación en las sociedades*, Barcelona, Anthropos, 2000.

[607] DURKHEIM, Las formas elementales de la vida religiosa, 42.

[608] "¿Qué diferencia esencial existe entre una reunión de cristianos celebrando las principales efemérides de la vida de Cristo, la de judíos festejando la huida de Egipto o la promulgación del decálogo, y una reunión de ciudadanos conmemorando el establecimiento de una nueva constitución moral o algún acontecimiento de la vida nacional?" DURKHEIM, ibid., 397. La pregunta merece respuesta. ¿Qué semejanza hay entre la muchedumbre que hizo caer el muro de Berlín y una masa que persigue a sus enemigos de casa en casa? ¿En qué difiere la *ekklesía* que elegía a sus representantes (*presbiteroi, episkopoi*), más o menos distinguibles del poder político hasta el final del primer milenio, respecto de la teocracia (monárquica o republicana, papalista o concialirista) que organizó la persecución religiosa en la Hispania visigoda, en la Roma reinstituida como imperio por el papado, durante un largo proceso jurídico-político, en las iglesias nacionales de la Reforma y la Contrarreforma, en las dictaduras nacional-católicas?
La dimensión política de la religión es insoslayable; pero debería ser discernible del uso político de los símbolos religiosos para conquistar el poder, como en la apocalíptica que inspira la guerra contra los imperios en Palestina desde el s. III a. C., o en las ideologías que polarizaron el poder religioso-político durante los ss. XIX y XX, en la medida que la sacralización de las estructuras domina –controla, impide- las relaciones interpersonales. Lo genuinamente religioso es el discernimiento sobre las opciones, actitudes y actos, símbolos y rituales que hacen presente a la divinidad en la vida política: el reino/reinado de Dios según el Evangelio, en la medida que excluye de forma explícita el dominio de cualquier poder sacralizado (Mc 9, 34 – 10, 45); la "asamblea permanente" que comienza a formarse en el camino de Jesús por Galilea, llega a ser *ekklesía* y termina por subvertir los fundamentos del imperio romano, sin hacer uso de la violencia, antes de ser estratégicamente manipulada como fuente de poder absoluto en la estructura del "imperio cristiano", vid. JOHN HENRY NEWMAN, *Consulta a los fieles en materia doctrinal*, cit.; RICHARD HORSLEY (ed.), *Paul and Politics: Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation*, Harrisburg, Trinity, 2000; id. (ed.), *Paul and the Roman Imperial Order*, Harrisburg, Trinity, 2004; id., *Jesús y el Imperio: El Reino de Dios y el nuevo desorden mundial*, Estella, Verbo Divino, 2003; ELISABETH SCHUSSLER FIORENZA, *Jesus and the Politics of Interpretation*, Nueva York, Continuum, 2001. La religión de DURKHEIM –es decir, el objeto de su análisis- es una característica de los grandes imperios que divinizan sus estructuras, sea cual sea el régimen político que los soporta: la monarquía absoluta, el patriarcado, el socialismo real, las democracias polarizadas por una "guerra de baja intensidad".

apología del catolicismo como una *perfecta societas*, coincidiría básicamente con la definición que ofrece el sociólogo: las *cosas sagradas*.

> Cuando un cierto número de *cosas sagradas* sostiene entre sí relaciones de coordinación y subordinación, de modo que forman un sistema de una cierta unidad, pero que no forma parte de ningún otro sistema del mismo genero, el conjunto de creencias y ritos correspondientes constituye una religión [609].

Lo que era sagrado para unos (judíos y griegos, Islam y Cristiandad, iglesias reformadas y contrarreformistas, comunismo y liberalismo), era considerado profano por los otros, y viceversa; pero sus prácticas –los medios de control social, la sacralización del poder y de la violencia- eran en muchos aspectos idénticas [610].

La antropología a lo largo del s. XX se ha fundado en el estudio de Durkheim para rechazarlo o para ampliarlo. Mary Douglas –de quien daremos noticia más extensa- comprende los símbolos religiosos como representaciones de la estructura social, pero es capaz de proponer un modelo para explicar las diferencias entre distintos símbolos y distintas interpretaciones en una misma sociedad. Aquellas culturas que tienen un sentido fuerte de la norma (*red* alta), donde el grupo presiona intensamente a sus miembros (*grupo* alto), producen una clasificación simbólica muy detallada y una valoración de la sociedad por encima del individuo, al mismo tiempo que otorgan gran valor al control de la conciencia.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

1. ¿Religión sin misterio?

Ahora bien, esas correspondencias comprobables entre estructura social e imaginario cultural no se refieren exclusivamente al sistema religioso, ni aun siquiera lo caracterizan de forma específica frente a otros sistemas. Todo lo contrario; el sentido riguroso de la norma, el control total de la conciencia y la clasificación detallada son, en nuestra época, mucho más acentuadas en el ámbito de la ciencia natural o de las "organizaciones" económicas que en las culturas religiosas, con la excepción ya señalada. Las formas

[609] DURKHEIM, Las formas elementales de la vida religiosa, 36.
[610] "Uno de los rasgos genuinamente característicos de la modernidad occidental, tan marcada por un acento secularizador, es la consagración del orden de lo político" ANGEL E. CARRETERO PASÍN, "Reactualizar el legado durkheimiano: La persistencia de lo sagrado en un mundo policéntrico", *GCEIS*, 15 sep. 2007, http://gceis.net/node/110. Vid. SALVADOR GINER et al., *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza, 1994.

conservadoras, fácticas e irracionales de la religión, que niegan la validez de la investigación racional, sin embargo, imitan sus métodos de un modo casi grotesco: pretenden poseer pruebas empíricas sobre el mundo sobrenatural (fotos, grabaciones, escaneados); quieren imponer su propia clasificación, su cosmología e incluso un código de leyes (sobre)naturales, sin pasar por el filtro de la razón práctica.

Hoy parecen residuales, pero a finales del s. XIX y principios del XX, la polémica acerba entre estado revolucionario e Iglesia concedía un extraordinario valor a los signos jurídicos y *positivos* de lo sagrado. La potestad del estado para imponer la pena de muerte, organizar un servicio militar obligatorio, educar en la reverencia a los emblemas del poder nacional, en tiempos de Durkheim, llegó poco después a su éxtasis, durante la era de los totalitarismos, que recuerda en muchos sentidos a la parafernalia religioso-militar barroca [611]. Todavía hoy, la ritualización *para*sacerdotal de los actos de los gobernantes –mucho más allá del protocolo inevitable en una mera "ceremonia"- es perceptible en sociedades tan aparentemente lejanas unas de otras como China, Irán, Rusia, Israel o USA, precisamente aquellas en las que la autoridad/dominación necesita legitimarse *mejor* por medios religiosos, para reprimir con violencia la crítica a las violaciones de los derechos humanos, a causa de una política militarista e imperialista.

La organización de Naciones Unidas ha sido desacreditada por aquellos agentes a quienes debería haber cuestionado a su vez por sus malas políticas, para lo cual se han servido de apelaciones a la sacralidad de la nación elegida y a su función superior. Las religiones vigiladas por el estado chino, la burocracia de los ayatoláes, los grupos ultraortodoxos (ultra-agresivos) y las iglesias denominacionales norteamericanas que producen películas contra la ONU como si fuera, literalmente, la bestia del apocalipsis, desempeñan una especie de sacerdocio contra el resto de la humanidad. Tales naciones han construido una memoria particular de sus glorias que no podría universalizarse, en gran medida porque se funda en una institución violenta, en la restricción de los derechos humanos y en la puesta entre paréntesis del valor de la persona por los sistemas político y/o económico. Son "modelos" de la secularización en sus términos propios, como

[611] Vid. JAIME VALENZUELA MÁRQUEZ, *Las liturgias del poder: Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial* (*1609-1709*), Santiago de Chile, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana - LOM - DIBAM, 2001.

veremos a lo largo del capítulo, que apenas hemos comenzado a poner en cuestión de forma razonable.

Mientras tanto, sus intervenciones en el desconcierto mundial impiden sistemáticamente que la racionalidad del diálogo pueda colaborar con la fe religiosa en la solución de los verdaderos problemas, resumidos por los Objetivos de Desarrollo del Milenio: el hambre, la salud, la infancia, la discriminación de la mujer, la violencia, el casi imposible desarrollo de las capacidades, en el marco de una desigualdad económica creciente.

En otras sociedades, la separación entre la(s) religion(es) y el estado ha ido perfilándose con mayor nitidez, de manera que pueda organizarse el espacio público postsecular donde se relacionen, como ya hemos descrito: la argumentación racional en un lenguaje secular puede traducir los motivos del lenguaje religioso, pero también filtrar aquellas categorías y procedimientos de lo sagrado (religiosos y/o civiles) que atentan contra los derechos humanos. Así y todo, en el marco de la opinión pública, los procedimientos retóricos para sacralizar las malas prácticas –es decir, para "secularizar" los símbolos tradicionales del poder, el dinero, la violencia, el patriarcado- pretenden legitimar, a través de la polarización, determinados actos *más allá del bien y del mal*, en nombre de la razón de estado, de la seguridad nacional, del nacionalismo étnico o del mal menor. Baste un ejemplo: el abandono, el maltrato o la expulsión de inmigrantes en países europeos. El rescate de náufragos por pesqueros en el Mediterráneo (la mayoría, de un pequeño puerto: Santa Pola) es negligido como una transgresión de la norma tácita, a pesar de las disposiciones internacionales. La sacralización de la ciudadanía nacional o regional (europea) contra la vida de las personas no es un accidente, sino una lógica perversa de la "religión civil", que se escenifica en espacios rituales como las fronteras y los aeropuertos.

En el otro extremo, los aspirantes organizados a ocupar el poder por la fuerza pretenden *acaparar* los mecanismos productores de lo sagrado, como una forma de capital simbólico. La producción de mártires y de víctimas expiatorias por parte del terrorismo nacional o internacional es inseparable de su ambición por conquistar el poder a cualquier precio. Ya que no puede obtener legitimación a través de procedimientos democráticos, recurre al paraguas de la sacralidad, hasta convertirse en una máscara de lo efectivamente siniestro. La intención de enredar a toda una sociedad, e incluso al planeta globalizado en una dinámica de rivalidad *bipolar* y de violencia generalizada es demasiado patente, al menos en nuestra época.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

En el ámbito de la Iglesia católica, los medios que se utilizan para *canonizar* un signo como sagrado son una herencia de ese pasado todavía cercano: su relevancia institucional, su validez jurídica, las pruebas positivas de los milagros. El culto oficial a las reliquias (cadáveres incorruptos, sangre sin coagular, etc.) ha convivido en los medios de masas, a través del cine y de internet, con una fascinación irracional por el espiritismo, la ufología, los "fenómenos extraños", sobre la base proporcionada por un sentido común acerca de las *cosas sagradas*. Me parece que en esa *reificación* de lo sagrado reside una de las claves para que sea relativamente sencillo, todavía, recurrir a su cobertura simbólica en muchas sociedades, cuando las figuras *impersonales* del poder/dominación y el dinero, el patriarcado y la violencia aspiran a conseguir la adhesión incondicional de un grupo.

El objetivo de este brevísimo catálogo de síntomas no es ampliar todavía más, ni reducir con una apologética, el espectro de la desacralización del mundo que la modernidad ha llevado adelante con efectos positivos, por medio de una puesta en cuestión del *mundo de la vida* común, al mismo tiempo que se desarrollaban las formas de argumentación propias de la ética y el derecho, las ciencias y la estética. Desde luego, esos discursos tampoco pueden alardear de una perfección a prueba de todo cuestionamiento, a no ser que pretendan hacer uso subrepticiamente de unos *poderes extraordinarios*. Los abusos cometidos por medio de las técnicas aún no sometidas a un protocolo de uso; la nueva retórica jurídica o una casuística en favor de los privilegiados; las modas estéticas que son movidas por pequeños y enormes intereses comerciales, han intentado legitimarse, una y otra vez, por el recurso a una fascinación creciente hacia *nuevas cosas sagradas*, que suplanten a las antiguas: nuevas estrellas en una cosmología de los *héroes furiosos* o de los *fríos triunfadores*, parodiando a Giordano Bruno.

Pero es necesario analizar para discernir, comenzando por la propia casa y el propio grupo. Dado que no podemos prescindir de las religiones como mediaciones con el Misterio, ni recluirlas en la esfera privada, para que su puesto sea ocupado por el universo simbólico del poder o del dinero, tendremos que asumir, unos y otros, el compromiso del diálogo racional. De tal manera, permitiremos que la pluralidad salga a la luz en nuestras relaciones sociales, sea para la tolerancia en el mutuo reconocimiento, sea para la amistad, sea para el amor. No hay ninguna posibilidad de comunión que no pase por ese camino, tal como nos ha sido narrado en los evangelios.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

2. Distinción significante

La diferencia entre lo sagrado y lo profano sigue siendo útil para estudiar la consideración que el conjunto de la sociedad, a pesar de su diversidad multicultural, otorga a algunas realidades que nos sitúan en comunicación con la trascendencia: es decir, aquellas que tienen valor de símbolo en el mundo social, puesto que sirven de mediaciones convalidadas para el encuentro con el Misterio. En ese diálogo no cabe prefijar de antemano, como una mera representación de las estructuras, la propuesta y la respuesta del Otro, sino que es necesario ofrecer nuestra escucha, interpretar y comprender los signos con una disposición al compromiso *interpersonal* –que incluye la crítica- en nuestra situación histórica.

Una oposición razonable al relativismo que niega la transculturalidad de los valores no puede confundirse con el ocultamiento vergonzante de la relatividad que nos constituye como seres históricos, insertos en una cultura y formados en el cruce de varias tradiciones. La pluralidad real motiva nuestras capacidades intelectuales y emotivas de reconocer la comunidad de sentido entre todos los seres humanos, racionales, vulnerables, mortales. Los mismos signos o similares son interpretados de forma diversa desde distintas tradiciones religiosas: p. ej. las personas de María y de Jesús, los profetas desde Abraham hasta Juan Bautista, etc., en el Islam, el judaísmo y el cristianismo, de acuerdo con su lugar en los textos sagrados. Ahora bien, tampoco reciben la misma interpretación si dialogamos con un católico irlandés o con un presbiteriano de Nueva Inglaterra. Todavía más, la comprensión de los dogmas católicos no es invariable, sino que depende del momento histórico y de la cultura en que nos situemos.

Así pues, resulta imposible colocarse fuera de una tradición para interpretar los símbolos *desde el lugar de Dios*, a menos que pretendamos repetir la proeza de Durkheim: dar carta de soberanía a una religión política sin que tenga que ser contrastada por el *sentido de la fe* en la asamblea de los creyentes [612], de quienes solicitaría únicamente su adhesión, sin interpretación.

---

[612] El *sensus fidei* o *fidelium* tiene una larga tradición teológica, que ha sido actualizada a partir del Concilio Vaticano II: “El "sensus fidei" ha sido objeto de la reflexión teológica en estos últimos decenios, comenzando por los dogmas marianos y continuando hasta la teología de la revelación y la eclesiología. Su formulación explícita ha sido consagrada por el Vaticano II, especialmente en el texto paradigmático de LG 12, así como en diversas nociones afines presentes,en todo el concilio *(sensus fidei:* PO *9; sensus catholicus:* AA 30 *sensus christianus fidelium:* GS 52; *sensus christianus:* GS *62 sensus religiosus:* NA 2; DH 4; GS 59;

Por el contrario, si prescindiéramos de la llamada a la universalidad (o, mejor dicho, a la transculturalidad), por medio del diálogo y la convivencia en el mundo social, con el fin de sobrepasar el contexto de las tradiciones particulares y las "memorias colectivas", las relaciones históricas serían fácilmente utilizables por un poder que pretenda autosacralizarse. Los medios secularizadores del poder consisten en la apropiación de aquellos símbolos tradicionales que puedan servirle para legitimarse, como hicieron Constantino y Teodosio en el s. IV, la monarquía visigótica, las ideologías cesaropapistas y teocráticas en la baja edad media o los fundamentalismos que son abanderados para subordinar a una parte de la población (el nacional-catolicismo en la España franquista; el budismo en la historia reciente de Sri-Lanka; el Islam en Arabia Saudí).

---

sensus Dei: DV 15; GS 7; *sensus Christi et Ecclesiae:* AG 19; *instinctus:* SC 24; PC 12; GS 18). Además, se lo supone implícitamente en el texto sobre criteriología de la evolución del dogma, de DV 8.

El "sensus fidei" incluye dos realidades relacionadas entre sí, pero no superpuestas. Por un lado, el "sensus fidei" propiamente dicho, que es una cualidad del *sujeto*, al que la gracia de la fe, de la caridad y de los dones del Espíritu Santo confiere una capacidad de percibir la verdad de la fe y de discernir lo que le es contrario. Se trata de una expresión acuñada por la gran escolástica del siglo XIII (Guillermo de Auxerre, Alberto Magno, Tomás de Aquino...), y surge del análisis de las facultades de la fe en el sujeto creyente. Por otro lado, encontramos otra realidad, el "sensus fidelium" -que es lo que se puede captar desde fuera *objetivamente* de cuanto creen y profesan los fieles-, propio de los teólogos de la segunda mitad del siglo XVI (Melchor Cano, Roberto Belarmino, Suárez...), y que nace de un estudio de criteriología doctrinal. Como desarrollo de este último se da el "consensus fidelium", o el "universus ecclesiae sensus" de Trento (DS 1637), que añade el asentimiento universal y se refiere a aquella situación en que todo el cuerpo de los creyentes, "desde los obispos hasta el último de los laicos" -siguiendo la expresión de san Agustín, citada por la misma LG- profesan la misma fe" RENÉ LATOURELLE, "Sentido de la fe (sensus fidei)", en id., RINO FISICHELLA, SALVADOR PIÉ-NINOT (eds.), *Diccionario de teología fundamental*, Madrid, Paulinas, 1992, 1348-51.

J. H. NEWMAN, *Consulta a los fieles en materia doctrinal* (*On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, julio 1859), cit., fue publicado sin firma en el último número de la revista *The Rambler*, "El caminante". En ese documento, después de revisar con detalle erudito la Historia de la Iglesia, el autor demuestra que, durante los momentos de crisis, empezando por el largo interludio de Nicea a Constantinopla (325-381), son múltiples las referencias de pastores e historiadores al testimonio del Espíritu en el sentido expreso de la fe común a través de una participación activa –discente y docente- del pueblo de Dios en la defensa de la confesión del concilio de Nicea.

"I see, then, in the Arian history a palmary example of a state of the Church, during which, in order to know the tradition of the Apostles, we must have recourse to the faithful; for I fairly own, that if I go to writers, since I must adjust the letter of Justin, Clement, and Hippolytus with the Nicene Doctors, I get confused; and what revives and reinstates me, as far as history goes, is the faith of the people. For I argue that, unless they had been catechised, as St. Hilary says, in the orthodox faith from the time of their baptism, they never could have had that horror, which they show, of the heterodox Arian doctrine. Their voice, then, is the voice of tradition; and the instance comes to us with still greater emphasis, when we consider -1. that it occurs in the very beginning of the history of the "Ecclesia docens," for there can scarcely be said to be any history of her teaching till the age of martyrs was over; 2. that the doctrine in controversy was so momentous, being the very foundation-of the Christian system; 3. that the state of controversy and disorder lasted over the long space of sixty years; and 4. that it involved serious persecutions, in life, limb, and property, to the faithful whose loyal perseverance decided it."

La investigación debería hacerse cargo de todas las referencias posibles en una tradición religiosa –mejor dicho, en las diversas tradiciones que conviven dentro de una religión- para interpretar su valor en el *mundo de la vida* que comparte toda la sociedad[613], y su sentido en un contexto histórico-social donde los signos son valorados. Sin embargo, las líneas de investigación histórica que quisieran destruir los símbolos sin interpretarlos o negar las evidencias por medio de estrategias que se presuponen, a su vez, iluminadas, de modo que negaran los hechos de la evolución natural o la homogeneidad del genoma humano; que privaran absolutamente de historicidad a la tradición del éxodo (como si los judíos procedieran de Marte), la vida de Budha o las actitudes de Mahoma; que no reconocieran el judaísmo originario de Jesús y lo presentaran bajo la figura de un nuevo Augusto o de un cínico en la Roma del s. I, un *Herr* feudal o un *Übermensch* ario, se invalidarían a sí mismos como manipuladores del presente o inventores del pasado.

Entre lo sagrado y lo profano no hay oposición dialéctica –como entre perseguidores y apologetas-, sino una distinción significante. La opinión pública es un espacio neutral donde las tradiciones tienen que ser argumentadas por medios racionales, mientras que la sacralidad reconoce el valor social de algunos símbolos que pueden ser compartidos por diversas tradiones, desde distintas perspectivas, para referirse al Misterio.

Sin embargo, no todos los símbolos que se postulan como sagrados son compatibles en una especie de *sistema religioso*, como pretendería el relativismo imperial. Es patente que la nación sagrada, la casta, el superhombre, los emblemas del poder y la riqueza, el esoterismo, dejan fuera de su recinto circunscrito a la mayoría de la humanidad. En el marco de un espacio público globalizado, es cada vez más difícil secularizar los símbolos tradicionales al servicio de una estrategia particular de dominio, como tampoco sacralizar las formas del poder/dominio, el capital, el patriarcado o la violencia, lo cual había venido haciéndose durante milenios. Aún así, las potencias dominadoras siguen intentándolo.

Más allá del terreno convencional de lo sagrado, comprensible como un lenguaje, con una gramática y un diccionario que cualquiera puede entender, las tradiciones

[613] No estamos hablando únicamente del "sistema" o de las relaciones paradigmáticas en la estructura, como sería propio del estructuralismo lingüístico-antropológico (SAUSSURE, LÉVY-STRAUSS), sino de su valor normativo como regla para la producción e interpretación de acciones comunicativas. Aunque la tradición cristiana sea recibida de modo vinculante para su fe por una parte de la sociedad, tiene valor normativo *también* para los no-cristianos, a no ser que pretendan fabricar otra religión: lo que es concebido como "dogma" (ortodoxia, ortopraxis) por la tradición concreta actúa como norma para su interpretación como un hecho cultural. Vid. acerca de la *Lebenswelt*, una nota en el apdo.: "El tiempo de nuestra vida".

respectivas nos ofrecen ritos de iniciación en el Misterio, cuyo centro son las vidas narradas, especialmente para las iglesias cristianas. Pero no adelantemos acontecimientos.

3. El valor de lo sagrado

Lo sagrado es un valor social entre otros: ya sean valores de cambio en el mercado, completamente reificados en un producto, aunque proceden del trabajo; ya sean valores en un espacio público de comunicación, los cuales se proponen afirmativamente en la estructura de un acto de habla, aunque su permanencia virtual no impide que sean cuestionables y necesiten ser argumentados. No parece que lo sagrado encaje, al menos no por completo, en ninguno de esos dos tipos. En la escala de la validez comunicativa, unas culturas lo sitúan incluso por encima de la verdad, otras lo asocian con ella y las más exigentes querrían que fuese inefable: un *tabú*. A causa de eso, puede aparecer reducido a una cosa, como si no procediese de un signo, sino que fuera *una realidad total* (p.ej. el *Aleph* del cuento borgiano y, en general, el ser sublime/siniestro de la narración fantástica); o, en algunas situaciones, como si no tuviera sentido, es decir, como si no tuviera que ser razonado (p.ej. el lenguaje de "la cruz" sin comprensión del Crucificado, con las patologías a que ha dado lugar).

Así pues, parece necesario comenzar por el análisis de su sentido. Como los demás valores, es producido por un signo y por una acción comunicativa que adquiere sentido en una tradición cultural: el mundo de la vida común. Su sentido transcultural, con independencia de la denominación que reciba en cada una de las culturas, reside en valorar una actividad, una forma de ser o un ser como algo que debe ser conservado, preservado y protegido de cualquier alteración: una realidad inviolable, el espacio (*témenos*), el tiempo (*calendario ritual*) o los distintos elementos que intervienen en el rito por medio del cual se re-produce. Hay que destacar que lo sagrado es irreconocible fuera del marco de la acción ritual donde recibe su sentido (los sacrificios, en el más amplio sentido: "hacer sagrado" *sacer-facere*) y donde es transmitido (los ritos de iniciación).

Hemos advertido acerca de una tendencia general en muchas culturas a *reificar* lo sagrado, por su referencia a las *cosas sagradas*. Podemos elaborar una crítica a tales atribuciones, después de haber investigado la cualidad del signo, pero no podemos ocultarlas. En todo caso, está en nuestra mano argumentar que, a pesar de la inmaterialidad y la impersonalidad con que se hayan investido los símbolos de lo sagrado, la práctica y la interpretación de su sentido permiten comprobar su variante histórica. Además, también es

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

demostrable que esas variaciones no son arbitrarias, sino que representan un devenir: la historia de un aprendizaje cultural. Por último, deberíamos investigar si los signos de lo sagrado tienen algún fundamento permanente ante el cual la crítica tenga que detenerse para hacer una opción, realmente fundamental. ¿Hay una trascendencia real a que se refieran los símbolos de lo sagrado?

La pregunta no es inmediatamente religiosa. La fenomenología y la sociología del conocimiento nos han permitido reconstruir paso a paso el proceso de simbolización, de modo que lleguemos a distinguir con suficiente claridad entre el carácter arbitrario de los *signos* convencionales y la motivación *natural* de los *símbolos*: el agua limpia puede expresar pureza; el grito conmociona para expresar terror o para provocarlo. Antes de plantearnos siquiera si los símbolos de lo sagrado refieren a una realidad sobrenatural, hemos de reconocer que su significante natural tiene cualidades especiales, sea la Kaaba de La Meca, sean las estatuas descomunales del Budha, sean los cuerpos incorruptos de algunos santos, sean las fuerzas de la naturaleza: p.ej., su permanencia a pesar de su materialidad, sus dimensiones sobrehumanas.

Pues bien, la historia de lo sagrado como un aprendizaje nos descubre que esas cualidades son a su vez resultado de otros signos: las estructuras sociales que soportan el poder y el dinero, el patriarcado y la violencia. En la medida que esas estructuras pierden una eficacia que considerábamos "mágica", cuando en realidad dependía de nuestras interacciones, en poco tiempo dejan de ser productoras de valor sagrado. Sus rituales desaparecen o se convierten en ceremonias pintorescas. El Antiguo Régimen se hundió junto con su orden sacro; lo mismo ocurrió con las ideologías totalitarias.

Así pues, lo sagrado es un valor social que hemos atribuido a un símbolo. Si confundimos lo sagrado con el símbolo y, todavía más, si suplantamos el encuentro con el Misterio por la mera constatación de un valor, impedimos que ocurra la mediación simbólica: clausuramos el Misterio. Lo cual ha sido utilizado por poderosos agentes como un arma retórica contra la trascendencia, que *relativiza absolutamente* sus obras/signos, tanto en el marco de las teocracias, cuando pretenden ser la fuente de lo sagrado, como en los ateismos institucionales, que afirman haberlo erradicado, aunque sólo le han cambiado el nombre.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

9. Ritos de paso, historias de aprendizaje

Uno de los primeros autores en hacerse eco de las categorías de Durkheim fue el antropólogo y etnógrafo francés van Gennep, quien nos ha legado, entre otras obras, una monografía breve sobre el orden común en la sociedad para organizar las transiciones entre "un estadio y otro", durante las crisis vitales, en los movimientos y cruces de fronteras, para propiciar la iniciación, la consagración o la fertilidad: los *rites de passage* [614]. De nuevo aplazamos un tratamiento más extenso a un capítulo apropiado de la tesis, durante el análisis de la historia de Jesús en el relato de Marcos.

Pero es necesario adelantar que los ritos de paso formalmente instituidos por el conjunto de la sociedad caracterizan de manera similar a las culturas más simples y a las más complejas, antiguas o contemporáneas, como han señalado una multitud de investigadores, de entre los cuales destacaremos a Victor Turner y Pierre Bourdieu. En muchas de ellas encontramos diferencias estructurales entre *estatus* claramente marcados que organizan la vida del individuo conforme al orden social establecido: es decir, categorías que pretenden configurar la persona en conformidad con la estructura. Pero una perspectiva *plana* sobre el proceso no atiende a la interacción entre personas y grupos sociales a lo largo del tiempo (*diacronía*) ni a los cambios concretos que producen las relaciones sociales sobre la estructura.

El resultado sería una visión –otra vez- muy conservadora de la sociedad, estática o sistémica, que instituye el prejuicio en lugar de ponerlo entre paréntesis, en los límites del totalitarismo más o menos encubierto. La imagen de la vida de la persona como el paso de un estadio a otro diferencia tipos de humanidad en estamentos que llegan a ser jurídicos (feudalismo) e incluso hereditarios (castas): sacerdotes, guerreros, espirituales, ignorantes. Tal imagen ha sido sobrepasada por la emergencia de la subjetividad moderna; pero, todavía antes, era cuestionada por la experiencia de las personas que se organizaban para transformar el orden social, según es posible comprobar en la Historia de Israel. De una u otra manera, todas las sociedades han participado en un proceso de cambio no reversible,

[614] Vid. ARNOLD VAN GENNEP, *Los ritos de paso*, Madrid, Taurus, 1986 (1909). Acerca de los ritos de iniciación desde una perspectiva ecléctica, vid. J. S. LA FONTAINE, *Initiation*, Manchester, Manchester U.P., 1986.

el cual se funda en la reflexividad sobre las propias prácticas y da lugar a un *aprendizaje real*.

Tal experiencia no debería considerarse exclusiva de la modernidad ni de la sociedad occidental, sino que es posible reconocerla, gracias a los testimonios de las memorias colectivas en textos religiosos, en muchas culturas desde hace milenios. En la medida que esos procesos son comunicables, podemos narrarlos e interpretarlos en forma de *historias sagradas.* El ritual donde se actualiza la memoria no distingue unos tipos de otros, sino que sitúa a la audiencia y a cada uno de los participantes ante la oportunidad de interpretar el signo.

Antropología del ritual

La antropología clásica del ritual tiene su origen –y al principio su ámbito exclusivo- en el estudio de la religión[615]. El modo de explicar su eficacia, a pesar de la diversidad de perspectivas, coincide en señalar su carácter performativo, su función social al servicio de la cohesión entre los participantes de la interacción, así como su doble incidencia en la psicología y en la sociedad [616]. Autores como Durkheim, van Gennep o Radcliffe-Brown insisten en el impacto del ritual sobre los individuos con vistas a su socialización; otros

[615] Acerca del ritual en la antropología de la religión podemos seleccionar algunos estudios y tratamientos generales entre una bibliografía inmensa: un panorama general que incluye los cinco estudios clásicos sobre el ritual (DURKHEIM, MALINOWSKI, MAX GLUCKMAN, EDMUND LEACH, TURNER) en RODRIGO DÍAZ CRUZ, *Archipiélago de rituales: Teorías antropológicas del ritual*, Barcelona/México, Anthropos/UAM, 1998, del cual extrae nueve propiedades para caracterizar una acción social como ritual (cf. las definiciones de RAPPAPORT y KAPFERER, en este apartado): repetición, acción, comportamiento "especial" o estilización, orden, puesta en escena (evocación), dimensión colectiva, eficacia ("felicidad" o no del ritual), multimedia ("múltiples y heterogéneos canales de expresión"), tiempo y espacio singulares (ibid. 225-227). Tales rasgos permiten considerar otros rituales, además de los religiosos, e incluso tratar a éstos como una subcategoría en el "modelo autónomo" de ritual que ha ido abriéndose paso (ibid. 229). BOBBY C. ALEXANDER, "Ritual and Current Studies of Ritual: Overview", en STEPHEN D. GLAZIER (ed.), *Anthropogy of Religion*, Westport, Greenwood, 1997, 139-160, proporciona una revisión de los estudios sobre el ritual desde los años sesenta a finales de siglo. Insiste todavía más, si cabe en "superar la tendencia de estudios anteriores del ritual a oponer lo simbólico y lo real" 141. El ritual es "reconceptualizado" como "human fundamental", "all-encompassing" (convergencia de lo sagrado y de lo secular), una actividad dinámica y fluida, "cultural performance and social drama".

[616] Esos rasgos también se aplican al mito. En realidad, como veremos, lo que la antropología llama mitos constituyen una subcategoría del ritual, que se dedica a la representación del historias sagradas en un memorial. Con el sentido que le da la filosofía, los mitos serían un subgénero de las historias sagradas que actuamos/interpretamos ritualmente, por distinción de las vidas narradas. El "mito fundamental" (BLUMENBERG), al que ya hicimos alusión, sería el dualismo: la dialéctica entre principios contrarios, la guerra total, hasta la mutua destrucción. Aunque en las vidas narradas se haga patente la mitificación con esos rasgos, puesto que padecemos sus efectos o nos enredamos en sus agencias, tenemos la oportunidad de subvertirlos a través de la persona manifestada, gracias a las formas del aprendizaje histórico.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

autores, desde Tylor a Malinowski, se ocupan del ritual en la medida que responde a las necesidades del individuo: la superación del temor a la muerte, la respuesta a las carencias. En general, todos los autores reconocen que la práctica ritual dibuja un mapa simbólico de la sociedad en que se produce: las fronteras sociales entre etnias, grupos, edades, géneros.

Rappaport considera el ritual como una clase de acciones en la que caben otros tipos además del religioso, aunque se diferencia de la mera "ceremonia" (conductas patológicas estereotipadas, interacciones convencionales repetitivas) [617]. Su definición es casi atómica: "la ejecución de secuencias más o menos invariables de actos formales y de expresiones no completamente codificados por quienes los ejecutan" [618]. Además, se hace eco de la definición, un poco más amplia, propuesta por Bruce Kapferer: "El ritual es un conjunto de sucesos específicos y culturalmente reconocidos, cuyo orden se adelanta a su práctica, y que están separados, espacial y temporalmente, de la rutina de la vida diaria (incluso aunque dichos sucesos sean vitales para dicha rutina)" [619].

Lo que caracteriza al ritual sería una estructura/forma simple que, por ser formal, tiene implicaciones lógicas:

> La realización de secuencias más o menos invariantes de actos formales y de expresiones no completamente codificadas por los ejecutantes implica lógicamente el establecimiento de una convención, la firma del contrato social, la construcción de órdenes convencionales integrados que llamaremos *Logoi* (singular Logos), el estar investido de moralidad, la construcción del tiempo y de la eternidad; la representación de un paradigma de la creación, la generación del concepto de lo sagrado y la santificación del orden convencional, la generación de teorías de lo oculto, la evocación de la experiencia numinosa, la comprensión de lo divino, la aprehensión de lo santo y la construcción de órdenes de significado que trascienden lo semántico [620].

Al igual que Durkheim, Rappaport sitúa el ritual, entendido como práctica social, en el centro generador de la religión, pero orienta su análisis en sentido diverso al durkheimiano. La religión no es una mera representación simbólica de la conciencia colectiva, sino que debe postularse –con un sentido ético y ecológico- a manera de

---

[617] Vid. Tercera parte, "Rituales para empezar a hablar", nota sobre MAX GLUCKMAN.
[618] ROY RAPPAPORT, "El ritual y sus formas" en id. *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Madrid, Cambridge, 2001, 55-116 (56).
[619] BRUCE KAPFERER, *A Celebration of Demons: Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka*, Bloomington, Indiana U.P., 1983, 194, pero RAPPAPORT disiente sobre la necesidad de algunos de esos rasgos para que pueda hablarse de ritual.
[620] RAPPAPORT, "El ritual y sus formas", 60.

mediación para vincular al ser humano con la totalidad de la vida, en una era que pone en peligro la supervivencia del planeta.

A la luz de los diversos modelos sobre el ritual, me parece que lo más acertado sería utilizar el concepto con la mayor amplitud posible, hasta el límite en que se distinga de la "ceremonia" rutinaria o neurótica, al mismo tiempo que reconocemos con un criterio semántico la centralidad de los rituales religiosos como aquellos en los que se reúnen todos los rasgos, a manera de un paradigma no cerrado. De tal manera sería más fácil distinguir en cada acción concreta, y en cada tipo de acciones rituales, diferencias significativas por la ocurrencia de unos rasgos u otros y por su función social en el contexto.

Las dos funciones principales que la antropología ha interpretado en los rituales son el logro de la cohesión social (Durkheim, funcionalismo clásico) y la representación de los conflictos en un "drama social" (Gluckman, Turner), con la finalidad de garantizar la integración, de una o de otra manera. En tal marco teórico era lógico que Clifford Geertz apelara a la necesidad de diferenciar entre las reglas del sistema cultural (lógico-significantes) y las del sistema social (causal-funcionales) [621], para explicar el fracaso (o "infelicidad") de un ritual que no consigue su objetivo: integrar, por lo cual es sustituido en el proceso histórico. El rito religioso, según Geertz, tiene significado en un sistema cultural.

Sin embargo, en la medida que los rituales son primordialmente acciones y, sobre todo, formas de interacción, cabe explicar su incidencia en el cambio social. Porque, de hecho, la tiene. Para empezar, los ritos no son invariables, sino que cambian de significación. Al igual que cualquier acto de habla, pero de una forma paradigmática, organizan nuestras relaciones interpersonales. En consecuencia, pueden proponer simbólicamente la transformación de las estructuras dominantes, gracias a su capacidad de significar un acontecimiento que compromete tanto la intimidad en el cara a cara como la relación pública entre los participantes. P.ej., las liturgias multitudinarias que narra el evangelio de Marcos tienen como base rituales sociales, pero los transforman visiblemente para significar la nueva solidaridad en el reino de Dios. Como argumenta Pablo en 1Cor 11, 17ss., el ritual de la Eucaristía debe tener consecuencias en la vida de la comunidad.

[621] Vid. un artículo celebrado, CLIFFORD GEERTZ, "Ritual and Social Change: A Javanese Example", *American Anthropologist*, 59 (1957), 32-54 (en español, id., *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1995, 131-151).

Así pues, los rituales actúan en el mundo social a través de los significados que actualizan o trasforman el *mundo de la vida* común a los participantes.

Por ese medio también podríamos explicar que las *vidas narradas* en nuestra cultura contemporánea interpelen a su audiencia, cada vez con más claridad, a la superación de las injusticias concretas que son hechas presentes en el relato. Si lo consiguen, en distinta medida, es porque se refieren a un paradigma alternativo en el mundo de la vida común. La alternativa no consiste en una doctrina ni en un código legal, sino en la representación de un proceso existencial: el aprendizaje a través de los encuentros donde reconocemos la sacralidad de la persona, se establecen redes sociales y se forma una comunidad real, a pesar de las in(ter)ferencias provocadas por las formas de control social (poder, dinero), a pesar de la violencia y de la muerte. ¿Cuál será ese paradigma latente, inconfundible con los *exempla virtutis* de la cultura antigua y no reducible a las figuras de la individualidad occidental (el Self-Made Man, el Trabajador, el Soldado, el Sumiso)? Lo analizaremos en los siguientes apartados, después de comprender y explicar el modo en que ocurre el ritual cuyo centro son las historias sagradas.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

10. La actuación/interpretación de historias sagradas

1. Primera aproximación

La *actuación (performance)-contemplación* de ciertos espectáculos en cualquier cultura (el teatro antiguo, egipcio y griego [622], el drama litúrgico, incluso algunas obras modernas: *Edipo* de Sófocles, *Sakuntara* de Kalidasa, *La vida es sueño* de Calderón, *El rey Lear* o su adaptación por Akira Kurosawa, el teatro de Federico García-Lorca, el cine de Ingmar Bergman), de similar modo que el *relato-audiencia* pública de *historias* sagradas (la *Odisea*, el *Mahabharata*, la *Torá*, los evangelios, las partes narrativas del *Corán*), pueden ser entendidas como interacciones *rituales*.

No estamos hablando de rituales seculares –ceremonias-, sino de hechos que tienen una consideración religiosa en la mayoría de las culturas, en distinto grado de relación con otros dentro del sistema ritual: los rituales chamánicos, los ritos de paso, el "drama social". Para comprobarlo, nos sirve de ayuda el sumario de rasgos que propone Martín Velasco, más concreto que los arriba citados, puesto que designa un "rito religioso":

> En la mayor parte de las definiciones de [rito] aparecen los siguientes elementos: es 1) una acción; 2) una acción simbólica y no inmediatamente utilitaria o instrumental. Estos dos elementos son comunes a todo lo cultual. Pero el rito es, además, 3) una acción realizada ordinariamente por un grupo de acuerdo con unas normas precisas; 4) con alguna forma de recurrencia periódica y que 5) pretende hacer eficazmente presente la realidad de orden sobrenatural simbolizada [623].

[622] "Está claro que existen diferencias entre los dramas egipcios y los griegos –como la función del coro en la representación-, pero los elementos comunes sobresalen: la *duración* de las fiestas, la vinculación de Dionisos y Osiris con la mitología agraria, la procesión inicial, el transporte en el barco y la resurrección; la estructura de las representaciones –con un principio, un nudo y un desenlace, de "libretos" con instrucciones e indicaciones de diálogo; de lances patéticos –como las muertes en escena, los combates en vivo, los plañidos y los cantos-; el empleo de coros, música, danza, además de vestuarios elaborados; la intervención del pueblo y de la nobleza como actores en el drama, y, especialmente, ese elemento paradigmático llamado diálogo, que estaba presente en las osiríacas egipcias" NELSON PIERROTI, "El teatro dramático en el Antiguo Egipto", Alicante, Bib. Virtual Miguel de Cervantes, 2006, 5. Si miramos bien, tal enumeración de elementos comunes podría aplicarse también al teatro hindú y al teatro japonés, sólo que éstos siguen siendo representados en la actualidad, con una continuidad de centenares o miles de años.

[623] JUAN MARTÍN VELASCO, *Lo ritual en las religiones*, Madrid, FSM, 1986, 15. Cf. el concepto mucho más amplio de *performance*, "actuación", la cual incluye tanto el ritual y el teatro como las "ceremonias" no religiosas y los actos realizativos (adj. *performatives*) junto con aquellos enunciados *performativos* (n.

En cada una de las ocurrencias del espectáculo, como en la *performance* de historias sagradas, se repiten el marco y el esquema de la comunicación, aunque devenga inexorablemente histórico por medio de algunas variables. Como abundaremos al tratar sobre las formas de tradición oral, los textos que se transmiten tienden a permanecer, aunque sea envueltos bajo una capa de adaptaciones contextuales. Las narraciones conservan su estructura tópica gracias a su dinamismo y sus diferencias con otros paradigmas, mientras que el paralelismo lírico ayuda a conservar incluso la textura de dichos o aforismos, gracias al suyo[624]. La voz del narrador y las moralejas están más sujetas a variación. No sólo informan acerca de un hecho, ni se limitan a expresar la subjetividad del autor, ni son reducibles a la representación de una norma, sino que nos hacen experimentar una presencia trascendente, la cual ocurre en la propia historia o discurre en paralelo tangente a la acción narrativo-dramática.

Tampoco se contentan con producir un efecto estético en el individuo, sino que repercuten en la competencia comunicativa y el sentido común de una asamblea o –en el ámbito de la comunicación diferida/virtual- contribuyen a formar redes sociales nuevas, cuyo centro se sitúa en la fuente de la experiencia, además de en la experiencia misma. A más de co-participar de su sentido, nos incorporamos como agentes en el drama/relato *a posteriori* [625].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

performatives) que son suficientes para producir un acontecimiento (p.ej. un bautizo), RICHARD SCHECHNER, *Performance Studies: An Introduction*. Londres, Routledge, 2002.

[624] Vid. infra sobre las tradiciones orales, Primera parte: "Vida escrita y vida oral"; Segunda parte: "Las formas de hacer memoria".

[625] RAPPAPORT no termina de comprender la naturaleza ritual de la relación entre actores y público en el drama. Parece ignorar que la respuesta de los espectadores/as no es formalmente pasiva, sino activa, aunque apenas se comunique información de retorno a los actores. Lo mismo podríamos decir de la contemplación estética de la naturaleza como un ritual moderno, aunque en este caso lo que predomina es la subjetividad del espectador. No obstante, RAPPAPORT reconoce que hay "formas intersticiales": "Las representaciones de la pasión y el misterio, situadas entre el drama y el ritual, proporcionan buenos ejemplos; y en las últimas décadas se han hecho intentos de involucrar al público en las representaciones de algunos dramas occidentales" (cita a SCHECHNER), con la intención de transformar al público en una congregación. "Las congregaciones normalmente están compuestas por personas que se conocen entre sí, pero incluso si no es así es posible hacerse una opinión sobre los otros por el simple hecho de que están participando juntos en un orden litúrgico" ibid. 78-79. Pues bien, esas "formas intersticiales" no son nuevas, sino que proceden de los orígenes: el relatoudiencia pública de *historias sagradas*, algo con lo que el autor probablemente no estaría de acuerdo. RAPPAPORT añade: "lo que en el ritual [sic: el ritual jerarquizado] se presenta como el buen orden, o como el único orden posible, o como el orden en sí mismo, se representa como problemático en el drama. Para concretar más: el ritual especifica un orden, la tragedia reflexiona sobre ese orden y, cuando tiene éxito, evoca las reflexiones de los individuos que componen el público" ibid. 80, por lo cual la "inmutabilidad" del texto en cualquier ritual –incluida la representación de historias sagradas- deja espacio y

A pesar de su familiaridad con el drama colectivo –la iniciación, la fiesta, la guerra-, la actuación/interpretación de historias sagradas no es confundible con aquellos ritos donde el único sujeto sea la colectividad autorrepresentada [626]. Tanto la persona oyente como la red social formada/inducida por la audiencia de tales *historias* son puestas, explícita o implícitamente, en relación con *una realidad-otra*: la trascendencia del personaje y, a través suyo, del Misterio en persona. Ese distanciamiento –por muy intensa que sea la identificación con el héroe o la heroína- deja un amplio espacio para la reflexividad [627].

Se asemejan a textos como los *Vedas*, los salmos o el Misal por su utilidad para la liturgia; el *Upanishad*, los *Diálogos de los muertos*, la literatura profética y sapiencial, porque son textos designados para enseñar lo que era desconocido y misterioso; los compendios legales exhibidos en las estelas egipcias o mesopotámicas, por su carácter

---

tiempo a una expectativa radical de cambio en la propia vida del intérprete, así como en la sociedad donde se inserta. Cf. otros detalles de la teoría de RAPPAPORT, "Ritual, mito y drama", ibid., 203-207, donde el mito es infravalorado con respecto al ritual jerárquico. El autor pretende considerar religiosa únicamente la relación jerárquica entre el ejecutante del ritual, su orden/mandato y la obligación que crea en los participantes, sin dejar espacio a la interpretación y la reflexión: es otro caso más de la peculiar lectura totalitaria que científicos sociales hacen de la religión, como si fuera la más "natural".

[626] El "drama social", según VICTOR TURNER, es un proceso "a-harmónico" o disarmónico que se desata ritualmente para resolver situaciones de conflicto: "an eruption from the level surface of ongoing social life, with its interactions, transactions, reciprocities, its customs making for regular, orderly sequences of behavior", *On the Edge of the Bush: Anthropology as Experience*, ed. de L. B. TURNER, Tucson, University of Arizona P., 1985, 196. Las cuatro fases del drama social serían: ruptura (*breach*) de relaciones sociales gobernadas por normas, que tiende hacia una situación "liminal"; *crisis* durante la cual se extiende la ruptura; acción reparadora (*redressive action*), que puede ir desde el consejo a la maquinaria legal; reintegración (*reintegration*) del grupo social o reconocimiento del cisma (*schism*). TURNER también ha explicado la analogía entre el "drama social", del que participa una comunidad tradicional íntegramente (cf. *The Drums of Affliction: A Study of the Religious Processes among the Ndembu of Zambia*, Oxford, Clarendon, 1968), y su representación en el marco del teatro por medio de personajes que simbolizan las crisis culturales, vid. V. TURNER, *From Ritual to Theater: The Human Seriousness of Play*, Nueva York, Performing Arts Journal, 1982; R. SCHECHNER, *Between Theater and Anthropology*, Filadelfia, University of Pennsylvania P., 1985.

[627] En palabras de TURNER, las instituciones culturales y el simbolismo son la "secreción cristalizada" de lo que fue/es una "experiencia humana viva", única. La experiencia simbolizada "is both a *living through* and *thinking back*", pero también "*wishing forward*, i.e., establishing goals and models for future experience in which, hopefully, the errors and perils of past experience will be avoided or eliminated" *From Ritual to Theater*, 19. TURNER denomina "liminoide" al espacio-tiempo generado por el teatro, a diferencia de una liminaridad colectiva, por cuanto implica en mayor medida una toma de postura individual y se produce en la periferia del orden social, dentro de culturas complejas y estratificadas. De tal modo reduce la reflexividad inducida por los símbolos dramático-narrativos al estrecho periodo del "teatro experimental" contemporáneo, en cuyo acontecimiento el público se convierte en actor. ¿No está olvidándose de la forma de comunicación específica que se produce a través de ese aparente distanciamiento entre escena y público? ¿No estará cayendo en la ilusión ingenua de don Quijote ante el retablo del Maese Pedro, en lugar de reconocer que esa reflexividad ha sido más o menos relevante en todos los periodos de crisis social, en todas las culturas, aunque de distintas formas y con distintos grados? Vid. el máximo de reflexividad posible en la obra de FEDERICO GARCÍA-LORCA, *El público:* una convocatoria a recuperar el sentido interpersonal del Misterio y la presencia del ser sagrado en persona después de la modernización.

sagrado. Pero la prevalencia del discurso narrativo y el marco de comunicación a que da lugar, su peculiar eficacia para transmitir y reavivar la memoria colectiva sobre los orígenes de la cultura y de la persona que se inserta en ella, no se reducen a ninguna de sus partes: legales, proféticas, sapienciales, litúrgicas.

Su valor sagrado es muy distinto en el contexto de cada cultura y depende de la situación del texto en el sistema religioso. Los espectáculos suelen servir de ilustración o proporcionar apéndices a las tradiciones narrativas en diversas culturas (hindú, cristiana); sin embargo, la tragedia era el centro de la teología política en el clasicismo ateniense. Los cantares de gesta (Roland, los Nibelungos, el Mío Cid), a pesar de su similitud formal y temática, en un contexto más o menos común a la Europa feudal, representan valores muy diversos gracias al texto: las hazañas fantásticas de Roland no son comparables al extraño coloquialismo que permite la identificación de la audiencia con la debilidad del Cid, desde el comienzo del relato. En el judaísmo, la Torá tiene una entidad fundante de la que carece la Historia Deuteronomista, aunque las investigaciones contemporáneas hagan cada vez más probable la idea de que aquella fuera escrita con posterioridad a esta última, a manera de prólogo. La construcción fragmentaria de las *suras* en el Corán hace difícil compararlo con otros textos de disposición secuencial, lo cual ha influido decisivamente en su recepción.

No obstante, importa subrayar que la oposición habitual entre el *mito* y el *rito* en la antropología de las sociedades tradicionales o de las religiones [628] podría ser reformulada como una diferencia entre rituales diversos:

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[628] Vid. LLUIS DUCH, "Mite i culte", en id. *Aproximació a la logomítica*, I. *Mite i cultura*, Barcelona, Abadía de Montserrat, 1995, 184-196. Acerca de la primacía del mito sobre el rito o viceversa, así como la explicación de que el mito sirve para "explicar" el ritual (según MIRCEA ELIADE), cf. una síntesis breve, "Myth and Ritual", *Wikipedia*, http://en.wikipedia.org/wiki/Myth_and_ritual. Según la escuela formada por JAMES FRAZER, "Myth and Ritual" –con dos ramas: anglosajona y escandinava-, "el mite autèntic es troba vinculat al culte, procedéis del culte i expressa allò que en ell s'esdevé i allò que antany s'esdevingué, és a dir, l'*acció salvadora*, que roman en la memoria en tant que hom la torna a experimentar", SIGMUND MOWINCKEL, *Religion und Kultus*, Göttingen, Vandehoeck & Ruprecht, 1953, 94, apud DUCH, ibid., 187. En sentido contrario se pronuncia, entre otros, ADOLF E. JENSEN, quien no deja de asociar mito y culto, ya que "les veritats mítiques tan sols es revelen en una atmosfera de festivitat", pero el mito constituye el "lenguaje comunicativo" del rito, apud DUCH, ibid., 190s. Una posición intermedia sería la de CLYDE KLUCKHOHN, "Myths and Rituals: A General Theory", *HTR*, 35, 1 (en. 1942), 45-79, inspirado por MALINOWSKI. Consideraba que el mito y el rito, sistemas simbólicos tanto uno como el otro (de palabras o de objetos y actos, respectivamente), son respuestas afectivas a una situación social determinada. Según él, lo realmente importante es "the intrincate interdependence of myth (which is one form of ideology) with ritual and many other forms of behavior", ibid. 147, apud LLUCH, ibid., 192.

1) los ritos propiamente sacerdotales, en los cuales los ejecutantes operan acciones simbólicas, como el sacrificio, la purificación, la unción;
2) los rituales en que lo sagrado no es tanto la figura del mediador, como la narración que representa.

Además de las historias, también pertenecerían al segundo catálogo el canto y la lírica sagrada, hasta el punto que son inseparables: el recitado y el relato nunca han dejado de condicionarse mutuamente, desde la épica de Homero a la hoy llamada *poesía de la experiencia* [629].

Parece, en efecto, que el rito sacerdotal genera sus propios mitos, como puede comprobarse en la tradición judía: el orden sagrado del calendario (primero lunar, luego solar) da lugar a una cosmología clasificadora y a unos estrictos códigos de pureza. Pero, como ha estudiado MARY DOUGLAS, *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*, Madrid, Alianza, 1978, tal poder mitologizador del ritual está a su vez unido a la representación simbólica de una sociedad de castas y unas estructuras piramidales, que nadie debería cambiar sin incurrir en impureza y amenaza de muerte.
Las definiciones de MIRCEA ELIADE son las manejadas convencionalmente en el estudio de la literatura: "Pasemos ahora a los actos humanos, naturalmente a los que no dependen del puro automatismo; su significación, su valor, no están vinculados a su magnitud física bruta, sino a la calidad que les da el ser reproducción de un acto primordial, repetición de un ejemplo mítico. La nutrición no es una simple operación fisiológica; renueva una comunión.
El casamiento y la orgía colectiva nos remiten a prototipos míticos; se reiteran porque fueron consagrados en el origen ("en aquellos tiempos", ab origine) por dioses, "antepasados" o héroes. En el detalle de su comportamiento consciente, el "primitivo", el hombre arcaico, no conoce ningún acto que no haya sido planteado y vivido anteriormente por otro, otro que no era un hombre. Lo que él hace, ya se hizo. Su vida es la repetición ininterrumpida de gestas inauguradas por otros" M. ELIADE, "Mitos y repetición" en id., *El mito del eterno retorno: Arquetipos y repetición*, Buenos Aires, Emecé, 1952.
Sin embargo, están sujetas a crítica por otros modelos antropológicos: la imagen denigratoria del "hombre primitivo" debería ser sustituida por una descripción de las sociedades tradicionales que descubra el valor de los símbolos en cada una de ellas. Los rituales en las sociedades contemporáneas y en religiones transculturales o tradicionales tienen un sentido que hay que analizar con independencia de las teorías sobre el "inconsciente colectivo" (sea en la versión de ELIADE, sea en la de JUNG): no son meras pervivencias de un pasado arquetípico, ni meras huellas de una estructura psíquica profunda, sino que sirven de modo explícito para que la memoria común no sea ocultada y reprimida. Señalan el centro de gravedad de nuestra cultura, tanto para la divinidad como para los seres humanos; delimitan la sacralidad de la persona frente a cualquier forma de violencia y de injusticia.

[629] Es la ocasión de incluir un poema de JOSÉ HIERRO, *Aunque el tiempo me borre de vosotros*, incluido en el poemario *Alegría*, que puede expresar más de lo argumentable:

Aunque el tiempo me borre de vosotros
mi juventud dará la muerte al tiempo.

Y entonces, sin hablarme, sin hablarnos,
qué claramente nos comprenderemos,
y qué hermoso vivir entre vosotros
soñando vuestros sueños.

Pasaréis ante el árbol, en el río
mojaréis vuestro cuerpo

En consecuencia, los actores del relato no sólo "pueden fingir", sino están urgidos a que su fingimiento en la actuación sea premeditado y artístico: lo más adecuado posible a la tonalidad emotiva y evaluativa del texto (el "subtexto"), de modo que la eficacia de la representación sea mayor. El centro de la ejecución consiste en la historia relatada, por muy brillante que sea el actor.

Las formas mixtas entre ambos tipos de rito son múltiples y evidentes. En la liturgia católica, la lectura de los evangelios es reservada a los órdenes sacerdotales. En el ritual del sacramento eucarístico, el centro es ocupado por las mismas palabras de Jesús en la Última Cena, las cuales son moduladas por el sacerdote en figura de Cristo. Pero es significativo que la primera lectura de la Torá, fuera del Templo, a las puertas, ante todo el pueblo, fuera realizada por un *letrado* (su prototipo: Esdrás, Neh 8, 1ss.), como probablemente cada sábado en las congregaciones de la aldea (*kneset*). También es relevante que el judaísmo surgido en Yavné, a fines del s. I, de distinto modo que el cristianismo, reconociera la autonomía de los textos respecto de su función en el orden de la liturgia sacerdotal, una vez que se daba por desaparecido el espacio sagrado del Templo.

La participación en la acción sagrada puede parecer menos activa en éste que en otros rituales donde todos los agentes son incluidos por una especie de coreografía, como en la liturgia sacerdotal propiamente dicha [630], en las procesiones, las fiestas, etc. No

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

y os colmará una vieja y honda gracia,
un remoto misterio,
como si el árbol o como si el agua
flotasen antes en vuestro recuerdo,
como si alguien hubiese antes vivido
la vida que lleváis en vuestros cuerpos.

Así compartiremos nuestros mundos
en el fondo de vuestros pensamientos.

[630] Vid. supra la opinión de ROY A. RAPPAPORT en esta Primera parte: "Antropología del ritual". V. TURNER distingue entre fenómenos *liminares* (*liminal*) como el carnaval, en el ámbito de las culturas tradicionales, y géneros *liminoides* (*liminoids genres*), que ocurren en sociedades más complejas: además de las obras de teatro escritas individualmente, también "the writing of novels and essays, the painting of portraits, landscapes and crowd scenes, art exhibitions, sculpture, architecture, and so on". Mientras que los hechos liminares comprometen a toda la sociedad, los géneros liminoides tienen lugar en los márgenes: "Liminoid phenomena, unlike liminal phenomena, tend to develop apart from central political and economic processes, along the margins, in the interstices, on the interfaces of central and servicing institutions – they are plural, fragmentary (representing, in some cases, the dismemberment, or sparagmos, of holistic, pivotal, pansocietal rituals) and often experimental in character […] Liminoid phenomena, unlike liminal, do not so much invert as subvert quotidian and prestigious structures and symbols" V. TURNER, "Frame, Flow and Reflection:

obstante, los participantes *distanciados* entre sí por el umbral entre fingimiento y realidad –la escena y el graderío, el mundo ficticio y el mundo actual, los personajes y el público- pueden sobrepasarlo conscientemente para identificarse de manera más o menos intensa con los agentes del drama. A diferencia de los sujetos programados por la trama –los personajes-, la audiencia tiene la libertad de optar. Además de construir un imaginario simbólico, la narración muestra, propone o sanciona una personalidad caracterizada por opciones concretas: un *ethos,* ante cada una de las cuales el espectador/oyente/lector ha de tomar postura.

Tal separación no es necesariamente jerárquica, como en aquellas formas de liturgia que establecen distintos *grados de sacralidad* en el acontecimiento: los ritos hierocráticos en distintas culturas, tanto más impersonales cuanto más sometidos por las formas de control social *desde arriba*. La distancia provocada por la narración o el drama sagrados, en el judaísmo, el cristianismo, el Islam, el hinduismo y el budismo, tiene una doble función estética: el extrañamiento y la ruptura de expectativas [631], lo cual abre un amplio espacio para que intervenga la audiencia de forma activa en calidad de intérprete e interpretante vivo.

Por poner un ejemplo, la interpretación crítica sobre los sacrificios, así como la práctica del sacrificio no cruento (es decir, la con-sagración), cada vez más alejada de la imagen de una divinidad terrible, nunca habría llegado a tener lugar si la cultura hubiera

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Ritual and Drama as Public Liminality", *Japanese Journal of Religious Studies*, 614 (dic. 1979), 465-498 (492-493). Tal distinción es interpretada en una escala de valor entre lo "ritualmente puro" en la cultura tradicional y lo mezclado o desnaturalizado por la cultura burguesa. Cuanto más colectiva sea la expresión, más originaria. Pero podemos ser más respetuosos con el proceso histórico si reconocemos alguna ventaja en la transformación de los ritos, en beneficio del aprendizaje interpersonal y de la sanación de la violencia que afloraba repetidamente contra chivos expiatorios en el espacio carnavalesco del "mundo al revés", es decir, en una dialéctica revertida por la imitación paródica del poder y de la cultura oficial.

[631] Vid. distintas explicaciones sobre el *extrañamiento* (rus. *ostranenie*) en estética a partir de la incitación de VIKTOR SKLOVSKIJ, "El arte como técnica". Otros investigadores encuadrados en el formalismo ruso, fuera en el grupo OPOJAZ de San Petersburgo, junto con SKLOVSKIJ, fuera en el Círculo Lingüístico de Moscú, con JAKOBSON, estudiaron los índices de la *literariedad* de un texto, vid. ANTONIO GARCÍA BERRIO, *Significado actual del formalismo ruso*, cit. ROMAN JAKOBSON partió de tales hallazgos para definir la *función poética* del lenguaje por su recursividad sobre el propio texto. Los procedimientos desautomatizadores rompen las expectativas del lector en todos los niveles del lenguaje y de la construcción del texto: *fabula* (historia), *sjuzet* (trama), *forma* (discurso). SKLOVSKIJ señala en el *Quijote* y en la novela de LAWRENCE STERNE el recurso a la ruptura de niveles comunicativos por medio del diálogo entre narrador y personaje o entre autor y lector. Mientras que BORIS TOMASEVSKIJ considera que la construcción narrativa del mundo por medio de un discurso sin eufemismos en los *Viajes de Gulliver* sirve para deshabituar una lectura convencional y poner de manifiesto la crueldad provocada por la guerra de clases.

carecido de esa dimensión reflexiva. Todas las reformas e incluso las nuevas religiones: el budismo con respecto al hinduismo en el tiempo-eje subrayado por Jaspers, ca. VI a.C. [632]; el teatro donde actúan las Euménides en lugar de las Furias (al final del ciclo tebano), para consagrar la democracia; el cristianismo y el judaísmo rabínico respecto de la tradición de Israel; las distintas corrientes en el hinduismo o en el Islam; cada una de ellas comienzan por reflexionar sobre los símbolos ofrecidos en ese marco ritual, dentro del cual aportan alguna novedad. En el ámbito judeocristiano, la intervención de los profetas da lugar a nuevos textos que hacen referencia a la tradición común; la exégesis midrásica (*halakhá, hagaddáh*) produce una serie de libros inéditos, agrupados en la Misná y el Talmud; la intervención escatológica de Jesús, el Mesías, en el tiempo definitivo, revoluciona los criterios para la interpretación del Primer Testamento, al mismo tiempo que propone una radical novedad en los dichos y hechos de la persona misma: el Hijo de Dios.

2. Ni al revés ni al derecho

No obstante, la apertura intrínseca del espacio comunicativo en la narración de historias sagradas se diferencia del carnaval y los rituales del "mundo al revés" (*status reversal*). La interpretación no consiste en una desvaloración de lo símbolos y del texto narrado, sino en una posibilidad de revaloración que ninguna amenaza –como de hecho las hay- puede impedir.

Si el texto fuera alterado profundamente o sustituido por otro, estaríamos produciendo, o bien un espacio metarreligioso, como la filosofía y la historia de las religiones, o bien una alternativa a la tradición en la que el centro se ha desplazado hacia uno de sus polos –el intérprete- hasta ser absorbido; así ocurre en el gnosticismo respecto del cristianismo o en el Islam respecto de la tradición judeocristiana. Es significativo que, en el contexto moderno, las distintas iglesias cristianas no impongan nuevos textos sagrados, mientras que las nuevas hermenéuticas, como la exégesis feminista, proponen una lectura crítica –radicalmente cuestionadora- de la tradición patriarcal en lugar de negar

[632] Vid. KARL JASPERS, Los grandes filósofos. Los hombres decisivos: Sócrates - Buda - Confucio – Jesús, Madrid, Alianza, 1993 (1957).

sus orígenes [633]. De otro modo, las lecturas se reconocen a sí mismas en un plano distinto, que no interviene en el marco comunicativo del texto, sino que lo toma como pretexto.

Las coacciones que impiden nuevas lecturas han actuado a lo largo de la historia de la recepción por medio del diálogo o por medio del poder. En el primer caso, la tensión dia-lógica ha servido para ampliar y profundizar el mundo de la vida común; por medio del diálogo se ha desarrollado la teología cristiana durante muchos siglos. En el último caso, sólo han conseguido excluir de un espacio circunscrito a una larguísima serie de personas, grupos e iglesias enteras, quienes eran expulsados a través de un ritual diferente, con una carga cada vez mayor de violencia: el anatema, el sacrificio "civil" de los herejes, el horror de la Inquisición, la limpieza étnica. Curiosamente, la parodia carnavalesca del orden social produce un sistema similar. Cualquier alteración del *orden inverso* es sancionada de forma violenta por la colectividad: quien se niega a entrar en la burla se convierte en chivo expiatorio de una *violencia sagrada*.

El drama sagrado y la representación oral de historias no construyen una contraimagen mimética del poder, como sería propio del carnaval –quienes eran esclavos se convierten en amos violentos, a manera de rivales *idénticos*-, sino que sustituyen las normas rígidas de la liturgia jerarquizada por unas reglas de juego mucho menos coercitivas. La fidelidad del narrador a la historia o la tradición –y, aún más profundamente, a la persona- es garantizada por una audiencia crítica, en cuanto pueda participar activamente en el acontecimiento de su interpretación, desde las primeras comunidades y asambleas cristianas. Lo cual no impide que esa guarda se haya expresado con violencia regresiva contra quienes transgreden la forma del *mito*, hasta diferenciar a unas tradiciones de otras: las más abiertas a los cambios y las más cerradas, las que dejan entrar en el ámbito de la fe a la razón y las que pretenden impedirlo, las que permiten reformulaciones y las que se desintegran, una y otra vez, por guerras intestinas (*esjísmata*) o por el olvido del acontecimiento fundante que se expresa en la historia sagrada, es decir, por una total desacralización.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

---

[633] Vid. una obra clave de ELIZABETH A. JOHNSON, *Amigos de Dios y profetas: Una interpretación teológica feminista de la comunión de los santos*, Barcelona, Herder, 2004, en la medida que revisa profundamente la tradición para reavivar el símbolo. P.ej. la relación con los mártires puede basarse en el paradigma "compañeros y amigos", para fundar una comunidad de iguales, o basarse en otro muy distinto: "patronos-suplicantes", como reflejo de la estructura social subordinante. Veremos con más detalle la crítica de los evangelios a la ideología del honor patriarcal –y sus efectos en la redacción de los textos.

3. Espacio originante

a. En el origen de cualquier hermenéutica

Esta argumentación nos conduce a una hipótesis más arriesgada, pero especialmente iluminadora sobre nuestro sentido común.

La audiencia/lectura de historias sagradas solicita el asentimiento de la fe en quienes la escuchan, a diferencia de las ficciones orientadas exclusivamente al entretenimiento. Éstas últimas exigen, a manera de contrato con el lector/a, una *suspensión de la creencia* y una puesta entre paréntesis del mundo representado, como ha venido afirmando la crítica literaria de forma unánime.

En la medida que las historias sagradas tienen como centro una presencia trascendente, explícita o implícita, el asentimiento se traduce en forma de aceptación incondicional: el Misterio es aceptado en el mundo. Pero no por eso describen una imagen *mítica* del cosmos, de la sociedad y de la existencia personal, tal como los rituales jerarquizados están en condiciones de imponer por su constitución formal. Un rito hierocrático no necesita ni siquiera ser entendido por la audiencia. La mera pragmática del poder y su repetición es suficiente. Por el contrario, las historias sagradas necesitan de un proceso interpretativo, simultáneo, para subsistir, en cuyo transcurso la presencia del Misterio irrumpe bajo la forma de un diálogo: una relación interpersonal que da lugar a un aprendizaje humano, en lugar de la constricción impersonal que impedía su libre desarrollo[634].

---

[634] Vid. HANS-GEORG GADAMER, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1977, 446ss.
En una línea mucho más concreta por su búsqueda de sentido, vid. la hermenéutica propiciada por KARL JASPERS, *La fe filosófica ante la revelación* (*Der Philophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung*), Madrid, Gredos, 1968, quien critica el racionalismo de BULTMANN y defiende el valor simbólico de los evangelios en cuanto muestran a Jesús como una cifra de la posibilidad humana de cambio interior.
VIKTOR FRANKL, *El hombre en busca de sentido*, Barcelona, Herder, 2003[22] (1945); V. FRANKL, PINCHAS LAPIDE, *Búsqueda de Dios y sentido de la vida* (*Gottsuche und Sinnfrage*), Barcelona, Herder, 2005, es probablemente quien mejor haya contribuido, por medio del psicoanálisis existencial, a rescatar el valor infinito de la vida y de la persona por medio de la audiencia detenida del otro hecho palabra, con el fin de sanar las neurosis provocadas por el trauma de la violencia y/o por el olvido del Misterio. En el fondo, el motivo de esta tesis arranca de esa incitación, después de años especulando sobre el aprendizaje a través de la literatura.

Si miramos bien, la narración sagrada ha sido el espacio originante de cualquier hermenéutica, como es fácil verificar en cada una de las *historias de recepción* de las tradiciones culturales con un fundamento religioso: hindúes, budistas y jainas, judías y cristianas, musulmanas [635]. Pero no se ha precipitado en el crisol de los procedimientos formales para lograr el consenso, después de siglos de diálogo sobre bases racionales en busca del mejor argumento, sino que sigue consistiendo en una relación a tres bandas con el centro mismo de la comunicación: la historia y la persona de quien se habla es también –incluso antes- la persona *con quien hablamos*. El trabajo de buscar la verdad no se agota en ninguna lectura, sino que es actualizado por cada uno de quienes se incorporan a la audiencia con nuevos elementos.

b. Rituales fingidos

La apertura ineludible a la interpretación no implica que el marco ritual deje de ser reconocible por los participantes, a diferencia de otras prácticas en otras esferas sociales de comunicación, como las vacaciones; otros juegos de lenguaje que consisten en seguir una regla, como los concursos. Al igual que las ficciones llamadas "de entretenimiento", tales prácticas han salido del ámbito de lo sagrado. Representan únicamente la disponibilidad

---

Más adelante trataremos de EMMANUEL LEVINAS, por cuanto su hermenéutica del rostro del Otro consiste en una exigencia infinita, la cual resuena en su obra todavía más que la libertad. Ambas dimensiones del acontecimiento que hacen posible las *vidas narradas* son inseparables: la *memoria passionis* conduce al *mysterium liberationis*. Pero el horizonte de esa exigencia no es una infinita réplica de lo Mismo, sino la superación del ciclo maligno de la iniquidad y la violencia que ha asesinado al Otro, por medio del aprendizaje *posible*, aunque para el ser humano autocentrado, aislado, sin Misterio, sea imposible.

[635] Vid. WILHELM DILTHEY, "El surgimiento de la hermenéutica" en id., *Dos escritos sobre hermenéutica*, Tres Cantos, Istmo, 2000, 20-107; LUIS ALONSO SCHÖKEL, *Hermenéutica de la palabra*, I. *Hermenéutica bíblica*, Madrid, Cristiandad, 1987; MANLIO SIMONETTI, *Biblical Interpretation in the Early Church: An Historical Introduction to Patristic Exegesis*, Edimburgo, T&T Clarck, 1994; CLAUDE GEFFRÉ, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación: Ensayos de hermenéutica teológica*, Madrid, Cristiandad, 1984; HANS KÜNG, *El Islam: Historia, Presente, Futuro*, Madrid, Trota, 2006; H. KÜNG et al., *El cristianismo y las grandes religiones: Hacia el diálogo con el Islam, el hinduismo y el budismo*, Madrid, Cristiandad, 1987; MAURIZIO FERRARIS, *Historia de la hermenéutica*, Tres Cantos, Akal, 2000; HENRY CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1964; JULIO TREBOLLE BARRERA, *La Biblia judía y la Biblia cristiana: Introducción al estudio de la Biblia*, Madrid, Trotta, 1998, sobre la interpretación del AT en el propio texto (455-461), en la versión griega de los LXX (463-466), en la versión aramea de los targumim (467-472) ; en la literatura apócrifa y apocalíptica (reescritura de los textos bíblicos y carecer exegético de la apocalíptica: 473-480), en los escritos de Qumrán (paráfrasis midráshica o haláquica, 483-489), en la literatura judeo-helenística (491-499), hermenéutica rabínica (midrás, halakhá y haggadá, estilo dialógico, géneros de interpretación, reglas y métodos, la exégesis medieval, 491-526), cristiana (527-592) y moderna (593-611); ampliada (esp. el cap. sobre hermenéutica judía) por id. y MIGUEL PÉREZ, *Historia de la Biblia*, Madrid, Trotta, 2006; ANAND AMALADASS, *Indian Exegesis: Hindu-Buddhist Hermeneutics*, Chennai, Satya Nilayam, 2003.

social del tiempo para su libre configuración: la infancia, la juventud o la ancianidad, el ocio en la edad adulta, la utopía de una sociedad liberada del trabajo por la modernización.

En sus motivos también se reconoce la dinámica de un libre ejercicio de las capacidades para reunir entreteniendo a una audiencia, que caracteriza a la narración y al drama de historias sagradas. Pero han perdido el marco pragmático que pudiera comprometer a los participantes en una liberación por medio de tal libertad y en una gratuidad por medio de la gracia. No estamos hablando universalmente del *juego estético*, en el concepto de Schiller, a diferencia de la seriedad racional, burocrática o instrumental. De hecho, en los rituales del drama/narración sagrado puede haber un alto grado de ludismo, a través de la relajación episódica, el canto y la danza. De lo que hablamos es de la sacralidad percibida por la audiencia en un ritual que no ha perdido su capacidad de convocarnos a interpretar de forma comprometida.

Era necesario de un modo u otro que el sacrificio incruento y el juego inofensivo sustituyeran a las ordalías o a las guerras sagradas que *habían jugueteado con la vida* de las personas –lo hacen siempre que los rivales se dejan poseer por el *demonio* de la ambición- a causa de una seriedad hipócrita. Pero no podemos engañarnos: las formas privilegiadas del *divino ocio*, bucólico o postindustrial, en tanto que no se preocupan por nada ni por nadie –a diferencia del sentimiento estético, tan proclive a la compasión en la era moderna (Schiller)-, requiere de una *infrahumana desigualdad* para sostenerse. El juego estético, por el contrario, puede ocurrir en la forma de un ritual y dar lugar a una especial seriedad, fruto del libre ejercicio de nuestras facultades cuando interpretamos historias que consideramos sagradas: no sólo las tragedias, o la poesía elegíaca, sino también aquellas formas de comedia que están orientadas a redimir al pueblo de sus esclavitudes reales. Es decir, que también la parodia de lo oficialmente sacro puede ser, si cabe más sagrada, cuando reconoce la fuente de un valor más profundo y mas enraizado en el mundo vital. El cine, a pesar de su aparente caducidad, puede dar lugar a un reconocimiento que trasciende los rituales de su entorno sociocultural, a través de la parodia de la propaganda (*Ciudadano Kane*) o de los sistemas político y económico (comedias de Frank Kapra), el cine que pretende recrear la vida cotidiana para hacer posible la reflexividad, al borde de lo documental (*Secretos y mentiras*, *La vida secreta de las palabras*). Todavía más sensible y enraizado en símbolos fundamentales es el ritual poético: la poesía mística; la poesía narrativa y simbólica, más allá del esquema épico o trágico (T.S. Elliot, Antonio Machado, Neruda, Ernesto Cardenal); el teatro de mayor desafío existencial, sea cual sea su estilo (Lorca, Brecht, Pasolini). Ante la obra estética

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

lograda, al menos en una sociedad abierta, es la respuesta valorativa de la audiencia y las variables en su horizonte de interpretación las que permiten reconocer o negar el marco del ritual que nos convoca a percibir lo sagrado.

c. Diversidad de historias, diversidad de rituales

Así pues, conviene subrayar que el carácter y el tipo ritual de las narraciones, también en nuestra cultura postsecular, no depende solamente de

1) la pragmática de su comunicación (el ritual), ni únicamente de

2) su tema (las historias sagradas), sino de la combinación de ambos factores.

Si el marco de la comunicación permite que nos expresemos activamente en calidad de interpretantes, pero el tema sigue constreñido por un mito de la muerte dominadora o de la necesidad mortal, el espacio vital y social en que actuemos seguirá proporcionalmente clausurado por el *imperio colectivo*. El simbolismo de tales obras subsume el templo y el altar para los sacrificios humanos, que no tardarán en producirse. Es llamativo que los mitos de la cultura deshumanizada en el s. XX, desde la poesía de Marinetti a las alegorías sobre el hombre-máquina, estuvieran preparando una repetición del horror, de una guerra a otra, de una revolución a otra, como un ciclo imperial de creación y destrucción. Así pues, entre las formas de lo sagrado hay grandes diferencias, que intentaremos explicar más adelante.

Gracias a una potencia intrínseca tanto al tema como a la acción comunicativa, las historias sagradas proponen un sentido global que atañe al mundo objetivo de los acontecimientos y al mundo social de las normas, igual que al mundo subjetivo de la expresividad y de las decisiones (el ya referido *ethos*), pero aún en mayor medida al mundo intersubjetivo de la vida narrada, gracias al contraste de generaciones, géneros, posiciones sociales, etnias y a la relevancia de las actitudes personales en proceso de continua formación.

No es casual que la etnografía de los cuentos maravillosos, por un lado [636], y la Historia de las tradiciones (*Traditionsgeschichte*) de Israel, por otro, a principios del siglo

[636] Entre otros muchos estudios, vid. la síntesis de GEORGES JEAN, "La ceremonia del cuento" en id. *El poder de los cuentos*, Barcelona, Pirene, 1988, 224-234, y las obras citadas en ella: GENEVIÈVE CALAME-GRIAULE, *Etnología y lenguaje*, Madrid, Editora Nacional, 1982, sobre el pueblo dogón; PIERRE JAKEZ HÈLIAS, *Les Autres et les miens*, Paris, Plon, 1977, sobre los narradores bretones.

pasado, coincidieran en imaginar una situación social típica (*Sitz im Leben*) para su *performance*: la narración en el hogar del clan alrededor del fuego, durante el solsticio de invierno, a cargo de ancianos o personas con "experiencia" [637]. La escena sigue siendo evocadora, a pesar del cambio de contexto: la transmisión de la memoria entre generaciones se escenifica ritualmente, donde tiene sentido, de un modo similar.

Sin embargo, el relato de historias sagradas también acontece en otras situaciones, las cuales oscilan desde la mayor publicidad a la mayor intimidad: en paralelo a la liturgia sacerdotal, cuando son leídas para reunir al pueblo y celebrar el memorial sobre sus orígenes; en un espacio dispuesto para la dramatización, sea en teatros, sea en plazas públicas, sea en casas privadas; a través de la lectura, en una intimidad que ha sido socializada por el hecho literario desde hace muchos siglos, pero especialmente gracias a la invención de la imprenta y, por último, a través de las TICs.

d. El poder de las vidas narradas

En consecuencia, todas las historias que se han narrado en un marco ritual son susceptibles de interpretación. Pero no todas han dado lugar a procesos de cambio social centrados en la persona. Una de las razones –más relevante que otras- para que algunas de esas historias pudieran abrir las fronteras de la propia cultura consiste, lógicamente, en que tuvieran como tema la vida de una persona que interpreta de un modo nuevo las condiciones de nuestra existencia común.

No basta con que un carácter sea objeto de la narración, como han hecho a su modo la crónica histórica o la biografía retórica. Las vidas narradas exigen un reconocimiento de su sacralidad para que puedan ayudar a ser libres a una audiencia que se sometía al dominio del destino, hasta entonces mortal; un público indiferente o despersonalizado. Por hacer uso de un ejemplo desautomatizador, podríamos reconocer tal exigencia en un marco del que no somos plenamente conscientes: la defensa y la promoción de los derechos humanos. Cada una de las historias de vida que circulan a través de las redes de

[637] Vid. HERMANN GUNKEL, *Genesis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1910; *The Legends of Genesis*, 1901, 41, http://www.sacred-texts.com/bib/log/index.htm.

solidaridad, gracias a la mediación de ONGs como Amnistía Internacional, Human Rights Watch (pero también Cruz Roja, OXFAM, y un largo etcétera), están solicitando que nos descalcemos los pies y nos comprometamos en una escucha activa.

4. Las vidas narradas, ritos de aprendizaje

Dentro de un marco ritual tan amplio –todavía demasiado amplio para ser explicativo-, el de las *historias sagradas*, se inscribieron las *vidas narradas* que formaban parte de la materia narrativa tradicional: p. ej. la historia de José en el Génesis. Tal historia no puede ser confundida con una biografía moral ni con un elogio retórico, sino que emparenta con las demás tradiciones sobre los orígenes del pueblo (la creación, el diluvio, la promesa de la tierra, etc.) y nos sitúa en relación personal con la divinidad. A diferencia de otras "leyendas" –en sentido etimológico: *legenda*, historia para ser transmitida por el recitado o la lectura-, las "vidas" no han dejado de ser sagradas, gracias a la naturaleza intrínseca de los textos y al desarrollo peculiar de las culturas urbanas. En cierto sentido, han concentrado la sacralidad que antes estaba dispersa en las fuerzas naturales, la fortuna y la desgracia, la cosmología, la guerra, las estructuras sociales.

Según percibiremos mejor en otro capítulo de la investigación, los ritos de paso (*rites de pasagge*) cumplían una función institucional en las sociedades tradicionales, que podemos comparar, a pesar de sus diferencias, a la educación formal en nuestra era: las escuelas populares, públicas y universales. Éstas deberían hoy garantizar el derecho a la educación y promover una socialización inclusiva, de acuerdo con la igualdad de oportunidades y en atención a las diversas capacidades. Durante un tránsito de miles, centenares de años [638] o apenas algunas décadas (en las culturas indígenas de América

[638] Aunque hubo escuelas públicas en el mundo clásico, griego y romano, la pretensión de que la educación fuera un derecho transcultural tuvo que esperar a personalidades del humanismo renacentista como JUAN LUIS VIVES o JEAN BODIN, y no fue realizada por un estado nacional hasta la Revolución Francesa, por incitación de CONDORCET. Sin embargo, es significativa la continuidad desde la Atenas clásica al Renacimiento europeo respecto el ámbito donde se fraguan estas iniciativas: el municipio; así como la intención manifiesta de promover el bien común y preparar a los ciudadanos con el fin de resolver los conflictos por medios pacíficos. Ambos son herederos de ERASMO en su defensa del respeto necesario por las autoridades a la libertad de conciencia, aunque BODIN (*Heptalomeres*, 1593) consideraba difícil que las diferencias religiosas pudieran debatirse abiertamente sin degenerar en otros conflictos: más partidario de la concordia que de la tolerancia, como también otros humanistas durante la segunda mitad del XVI (FRANÇOIS BAUDUIN), en opinión de MARIO TURCHETTI, *Concordia o Tolleranza? Francois Bauduin (1520-1573) e i*

Latina, Asia o África), entre el marco estático del mundo y un marco progresivamente dinámico, la narración de una vida en su periodo de trans-formación ha servido para facilitar la adaptación de la audiencia a los cambios sociales que habían dejado de ser controlables por el orden social de la aldea o de un incipiente estado: la iniciación en la edad adulta, la sexualidad y la maternidad; el aprendizaje de oficios sagrados: herrero, matrona, jefe, cazador, guerrero, chamán… o narrador/a de historias. No es difícil observar que la mayoría de tales funciones han sido asumidas, con un sentido secular positivo, por la familia –ya no patriarcal, sino formalmente igualitaria- o por el sistema educativo en sus distintos niveles.

Sin embargo, la disposición de la persona para incidir en la sociedad entorno, simultáneamente a un cambio historico –es decir, la sincronicidad entre la transformación personal y cósmica: las historias de Hagar, la egipcia entre los judíos, o de José, el judío en Egipto; de Moisés, Budha, Mahoma o Jesús- no ha sido reducida, ni puede serlo, a un código funcional. La apertura provocada en tal proceso, entre la acción local y su marco global, entre el sujeto humano y la trascendencia infinita de la persona, tiene una radicalidad sagrada para la audiencia. Veremos a dónde nos conduce esta hipótesis.

Por ahora es más que suficiente hacer memoria de/con el testimonio de Víctor Frankl, fundador de la logoterapia y cultivador del análisis existencial a partir de su experiencia terapéutica durante los años treinta del pasado siglo, así como por su experiencia personal acerca del horror y de lo sublime humano en su convivencia durante tres años con otros seres expuestos a la amenaza y la tortura, a través de varios campos de concentración nazis. Antes incluso de esa con-vivencia más allá de cualquier límite,

> Frankl se vio confrontado con sufrimientos profundos, pero vio al mismo tiempo los recursos espirituales con los cuales los seres humanos podían salir adelante en la lucha por las auténticas posibilidades de una vida llena de sentido aun frente al sufrimiento, la culpa y la muerte. Más adelante, Frankl habría de decir que, en aquel entonces, los pacientes se convirtieron en sus maestros [639].

"Moyenneurs", Milán, Droz, 1984; "Religious Concord and Political Tolerance in Sixteenth- and Seventeenth-Century France", *SCJ*, 22, 1 (1991), 15-25.

[639] ALEXANDER BATTHYANY, "Víctor Frankl, su vida y su obra", en V. FRANKL, P. LAPIDE, *Búsqueda de Dios y sentido de la vida*, 25-37 (29-30). Según testimonia el propio FRANKL, por entonces tuvo que "olvidar lo que había aprendido del psicoanálisis y de la psicología individual", *Lo que no está escrito en mis libros: Memorias*, Buenos Aires, San Pablo, 1997.

11. Carisma

1. Fortalezas y debilidades del análisis sociológico

El análisis clásico de Max Weber sobre el *carisma* [640], dado que forma parte del caudal sociológico como una categoria *etic* entre otras muchas, ha servido para explicar el fenómeno humano de los fundadores/as de religiones, al igual que para describir en la actualidad el liderazgo de los capitanes de empresa y de los políticos, a través de los medios de comunicación de masas [641].

Sin embargo, es necesario recordar que, originariamente, 1) Weber toma el concepto de *carisma* del discurso religioso (heb. *masiáh*, "ungido" o *kadósh*, "santo"; ar. *baraka* [642]; gr. del NT *járisma*, "gracia o don divino") y lo aplica a la interpretación de la figura de los *profetas* para diferenciarlos de los *sacerdotes* en la historia de las religiones; 2) la diferencia crucial entre ambos reside precisamente en que los profetas han sido agentes favorecedores del cambio social [643] y han servido para *significar* una intervención divina,

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[640] MAX WEBER, *Economía y sociedad*, Madrid, FCE, 1944 (1922), edic. española en 4 ts. "Los tipos de dominación" ("Dominación carismática"; "La rutinización del carisma", "La transformación antiautoritaria del carisma"), *ES*, I, 221-315; "Sociología de la religión (Tipos de comunidad religiosa)" ("El profeta"), *ES*, II, 79-295; "Carismatismo" ("La realeza carismática"), "Transformación del carisma" ("carácter revolucionario", "tránsito al sistema electoral democrático", "adquisición: educación"), *ES*, IV, 252-259, 260-293.

[641] Vid. una amplia genealogía del carisma político en la teoría sociológica (Platón, Maquiavelo, Carlyle, Nietzsche, Durkheim, Rudolph Otto, Max Scheler, Le Bon, Freud, Ortega, Edward Shils, Peter Berger y el propio Salvador Giner), cuyo centro estaría ocupado por el introductor del término, Weber, así como un estudio de sus *performances* contemporáneas, en la tesis doctoral de Mª Blanca Deusdad Ayala, *El carisma político en la teoría sociológica*, dirigida por S. Giner, Universitat de Barcelona, 2001, www.tesisenxarxa.net/TESIS_UB/AVAILABLE/TDX-0913105-131822//TESIS_BDEUSDAD.pdf

[642] Cf. sobre el uso característico del término en la religiosidad popular del Islam magrebí, CLIFFORD GEERTZ, *Islam Observed*, Chicago, Chicago U.P., 1968, 44-45, así como la réplica de HENRY MUNSON, quien supera la explicación funcionalista del sistema religioso para destacar el sentido crítico de *baraka* en diversas situaciones y personajes opuestos a la corrupción del *sultán* y, concretamente, al monarca de Marruecos, *Religión and Power in Morocco*, New Haven, Yale U.P., 1993, apud B. WILSON, *Religión and Anthropology*, 104-111.

[643] Vid. S. N. EISENSTADT, *On Charisma and Institution Building*, Chicago, Univ. of Chicago P., 1968; PETER BERGER, "Charisma and Religious Innovation: The Social Location of Israelite Prophesy", *American Sociological Review*, 38, 6 (1963), quien argumenta a partir de los avances de la investigación histórico-crítica sobre el Primer Testamento, que muchos profetas estaban instalados en el entramado cultual del

mientras que los sacerdotes se limitarían genéricamente a desempeñar una función en el sistema religioso. Como veremos, ambos orígenes no son compatibles con las aplicaciones instrumentales del carisma a la legitimación del poder/dominación.

Weber adopta el término *carisma* directamente del cristianismo primitivo y lo traduce como "gracia" (*Gnade*). Sin embargo, su definición no coincide con el sentido que recibió en el Nuevo Testamento[644]:

> Debe entenderse por carisma la cualidad, que pasa por extraordinaria (condicionada mágicamente en su origen, lo mismo si se trata de profetas que de hechiceros, árbitros, jefes de cacería o caudillos militares), de una personalidad, por cuya virtud se la considera en posesión de fuerzas sobrenaturales o sobrehumanas -o por lo menos específicamente extracotidianas y no asequibles a cualquier otro-, o como enviados de Dios, o como ejemplar y, en consecuencia, como jefe, caudillo, guía o líder. El modo como habría de valorarse objetivamente la cualidad en cuestión, sea desde un punto de vista ético, estético u otro cualquiera, es cosa del todo indiferente en lo que atañe a nuestro concepto, pues lo que importa es como se valora por los dominados carismáticos, por los adeptos [645].

La estrategia de Weber consiste sencillamente en usar tal palabra por su *aura* tradicional para designar una *teoría del poder sacralizado*. En directa consecuencia, confunde las formas de la autoridad, cualquier autoridad, con tipos de *dominación*: a) *racional*-burocrática, b) *tradicional* o de casta, y c) *carismática*-fascinante. Por último, traduce el impacto del profeta en una comunidad por medio de los mismos o similares términos con que el *imperio* es ejercido sobre los súbditos. Esa analogía resulta coherente con la figura del caudillo religioso: Moisés o Mahoma, Hitler o Stalin. Pero no podría aplicarse sin modificaciones profundas a otras *historias sagradas* (Budha, Jesús, Francisco de Asís), ni aún siquiera a todas las perspectivas que nos ofrecen los textos (la Torá y el Corán) sobre Moisés y Mahoma, dado que las religiones han albergado diversas corrientes e interpretaciones en conflicto.

La investigación que sigue debería servir para que recuperemos el contexto socioestructural de tales corrientes, en el caso de los evangelios; así como para demostrar la necesidad de interpretar el *carisma* de manera diferenciada, de acuerdo con su sentido

---

Templo y, lo que es más relevante, fueron capaces de radicalizar sus posturas para dar lugar a un cambio histórico.

[644] Puede comprobarse infra, donde organizamos todas las referencias posibles al *carisma*, tanto en las cartas paulinas y en los evangelios como en los textos más tardíos.

[645] WEBER, *Economía y sociedad*, I, 252-253.

originario, a partir de las historias de aprendizaje que nos han ayudado a cambiar el esquema de nuestra dependencia bajo los jefes sagrados, y a desplazar el ámbito de la sacralidad desde las figuras de la dominación hacia otras que se revelan en la relación interpersonal o en el servicio a los demás. En cuanto ese proceso consista en una "racionalización ética" de las religiones, Weber podría estar de acuerdo con el análisis [646]. No obstante, guarda otras facetas hasta ahora desapercibidas.

La "rutinización del carisma" de la que habla Weber es otro concepto hermenéutico con el que pretende interpretar el proceso de institucionalización posterior al *fermento profético,* en el surgimiento y desarrollo de movimientos sociales con un fundamento o un trasfondo religioso[647]. Cierto que tal modelo nos ayuda a explicar el paso desde la

---

[646] Vid. los estudios de WEBER que reconstruyen el proceso de racionalización del carisma, que pasa de ser irracional y ejercerse con dominio a ser *antiautoritario*, en el ámbito de la democracia política y en la ciencia, en las profesiones, *La ciencia como profesión. La política como profesión*, Madrid, Espasa-Calpe, 1992. Pero no deja de expresar su escepticismo hacia la viabilidad de un carisma político sin caudillaje. Cf., además, MAX WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Alianza, 2002, donde desarrolla una línea de investigación paralela –y en gran medida, opuesta- sobre el influjo de la religión en el desarrollo social: en lugar del "carisma irracional", la racionalización económica instrumental, propiciada por la ética calvinista.
Ahora bien, en esa obra no trata del influjo que haya podido ejercer el "carisma acerca del carisma" cristiano, es decir, la demanda carismática de una racionalidad fundada en el amor, tal como se refleja en el NT y se ha actualizado en distintos momentos de crisis histórica frente a las legitimaciones del dominio sagrado: sus versiones atenuadas, como el llamado "patriarcalismo del amor", y sus versiones más radicales en la progresiva emancipación de la mujer (las comunidades femeninas desde el s. I, la mística medieval, la teología feminista), el profetismo social en defensa de los pobres (desde Juan Crisóstomo a la teología de la liberación). Acerca de una sociología del patriarcalismo y de la ética económica en las "religiones de salvación", hace comentarios sugerentes en "Contribución a la sociología de las religiones mundiales (*Einleitung*)" y "Tipología de la renuncia religiosa al mundo (*Zwischenbetrachtung*)", id., *Sociología de la religión*, Buenos Aires, La Pléyade, 1979 (1906-1915). No obstante, adolece de un análisis pormenorizado como el que dedicó a los carismas del poder (Herrschaft) y a la racionalización económica: lo que realmente le interesaba era explicar la autonomización de los sistemas político y económico (en términos de TALCOTT PARSONS) en la sociedad moderna occidental.
[647] WEBER ha ejercido una poderosa influencia sobre los estudios contextuales del cristianismo primitivo, vid. GERD THEISSEN, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca, Sígueme, 1985; *Sociología del movimiento de Jesús*, Santander, Sal Terrae, 1979; MARGARET Y. MACDONALD, *Las comunidades paulinas: Estudio socio-histórico de la institucionalización en los escritos paulinos y deuteropaulinos*, Salamanca, Sígueme, 1994. En la misma línea de investigación se orienta la obra de RAFAEL AGUIRRE MONASTERIO, *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, Estella, Verbo Divino, 2001, con el fin de explicar las claves del paso desde el movimiento de Jesús en Palestina a la organización de las iglesias por todo el imperio. ¿Se trata propiamente de una "rutinización" o, al mismo tiempo, de una extensión y diversificación del carisma? Puede ayudarnos a comprobar el alcance de estos dos procesos la tabla sobre los carismas en el NT, infra, que abarca desde mediados del s. I (cartas protopaulinas, evangelio de Marcos) hasta el primer tercio del s. II (cartas pastorales, Apocalipsis).
Vid. un análisis somero de las distintas perspectivas en el proceso por RAYMOND BROWN, *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*, Bilbao, Desclée, 1998[3], en diálogo con la visión más negativa de la historiografia protestante sobre el *Frühkatolizismus*, expresada por FERDINAND CHRISTIAN BAUR, fundador de la escuela de Tubinga, quien en su *Kirchengeschichte* (1853-63) dio una explicación histórico-dialéctica sobre los

inicios de la Iglesia, mediante la oposición de dos puntos de vista (Santiago/Pedro vs. Pablo), para explicar una síntesis pragmática en el siglo II, la cual toma por modelo a Pedro, gracias a la datación tardía que BAUR otorga a los Hechos de los Apóstoles. Actualmente se piensa que eran posturas simultáneas. Conviene distinguir respecto de esa postura extrema la obra de ADOLF VON HARNACK, *History of Dogma*, II. *The Laying of Foundations*, Boston, Little Brown, 1901 (1885, 1894-1898), 7 vols., disponible en www.gutenberg.org; www.ccel.org. Cf. su formulación más discursiva y crítica en id., "The Christian Religion (2) in its Development into Catholicism", id., *What is Christianity?* (*Die Wessen des Christentums*), Lecciones XI y XII, Nueva York, Putnam's Sons, 1908[2] (1899-1900), 204-232.

Hay que hacer notar el hecho de que la crítica de HARNACK a la helenización del cristianismo no se refiere específicamente al catolicismo, sino al abandono del kerigma apostólico a favor de una filosofía parangonable a otras en la cultura del imperio (cosmología y ética estoicas, metafísica dualista, etc.), a través de los padres apologetas. Por el contrario, la crítica a la estructura católica se refiere al principio de jerarquización que se introdujo tardíamente, en el s. III (CIPRIANO), vid. *History of Dogma*, I, 85ss. "*The Church based on the bishops, the successors of the Apostles, the vicegerents of God, is herself the legacy of the Apostles in virtue of this her foundation.* This idea was never converted into a rigid theory in the East, though the reality to which it corresponded was not the less certain on that account. The fancy that the earthly hierarchy was the image of the heavenly was the only part that began to be taken in real earnest. In the West, on the other hand, circumstances compelled the Carthaginian bishop to set up a finished theory", ibid. 85 (el sydo. es del autor). Respecto a la formación del kerigma católico, antes incluso que comenzaran las polémicas con el gnosticismo, vid. el primer tomo de la *Historia de los dogmas.* No hay una valoración negativa en el siguiente enunciado sobre el origen de la Gran Iglesia o de la Iglesia Católica, a fines del s. II: "The Church herself, however, became a union based on the true doctrine and visible in it; and this confederation was at the same time enabled to realise an actual outward unity by means of the apostolic inheritance, the doctrinal confession, and the apostolic writings. The narrower and more external character assumed by the idea of the Church was concealed by the fact that, since the latter half of the second century, Christians in all parts of the world had really united in opposition to the state and "heresy," and had found compensation for the incipient decline of the original lofty thoughts and practical obligations in the consciousness of forming an ecumenical and international alliance. The designation "Catholic Church" gave expression to the claim of this world-wide union of the same faith to represent the true Church" *History of Dogma*, II, 74-75. Y continúa: "It was quite a logical proceeding when about the year 220 Calixtus, a Roman bishop, started the theory that there *must* be wheat and tares in the Catholic Church and that the Ark of Noah with its clean and unclean beasts was her type. The departure from the old idea of the Church appears completed in this statement". En este juicio, HARNACK demuestra una actitud intolerante que probablemente le impediría ser obispo en aquella época. Pero matiza lo siguiente: "But the following facts must not be overlooked: First, the new conception of the Church was not yet a hierarchical one. Secondly, the idea of the union and unity of all believers found here magnificent expression. Thirdly, the development of the communities into one solid Church also represents the creative power of the Christian spirit. Fourthly, through the consolidation effected in the Church by the rule of faith the Christian religion was in some measure preserved from enthusiastic extravagancies and arbitrary misinterpretation. Fifthly, in consequence of the regard for a Church founded on the doctrine of faith the specific significance of redemption by Christ, as distinguished from natural religion and that of the Old Testament, could no longer be lost to believers. Sixthly, the independence of each individual community had a wide scope not only at the end of the second but also in the third century. Consequently, though the revolution which led to the Catholic Church was a result of the situation of the communities in the world in general and of the struggle with the Gnostics and Marcion in particular, and though it was a fatal error to identify the Catholic and apostolic Churches, this change did not take place without an exalting of the Christian spirit and an awakening of its self-consciousness" ibid., 77. Por el contrario, la visión que ofrece en *Die Wessen des Christentums* es mucho más polémica y, por tanto, más inventiva o sencillamente fantástica. La imagen de unas asambleas prácticamente sometidas al poder de los sacerdotes no se refería a la Iglesia ca. 200 d.C., sino al 1900. Incluso "120 años más tarde", son abundantes los testimonios de que las asambleas no eran meros instrumentos programables por la doctrina episcopal, como demuestra la defensa del credo niceno con todas sus variantes a lo largo del s. IV, así como el desarrollo popular de la teología de la liberación en América Latina durante cinco décadas, que admite las correcciones, pero no las condenas globales por motivos

presencia carismática a los simulacros con que se han vuelto a legitimar las estructuras de dominación: el linaje, la casta, la burocracia, el patriarcado, el poder sacro, así como los ritos de paso que les son asociados [648]. Pero habría que hablar, además, de una "rutinización del concepto de carisma" para describir el desplazamiento de su sentido en las ciencias sociales,

1) desde su contexto originario en las *historias sagradas* –es decir, una categoría *emic*-, 2) a través de la interpretación weberiana, que advierte la semejanza entre el carisma profético en distintas culturas religiosas, lo generaliza y le da un valor funcional: propiciar los cambios históricos en el proceso de "racionalización ética" de las religiones y el "desencantamiento del mundo", por medio del cual Weber considera posible explicar la historia universal[649];

3) hasta llegar a las versiones parciales e instrumentales del carisma en el discurso sociológico, que lo confunden con la eficacia retórica –una técnica de lo irracional: la

---

ideológicos. HARNACK contradijo entonces la línea expuesta en el *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I y II. ¿Qué significa "católico"?: "If by "Catholic" we mean the church of doctrine and of law, then the Catholic Church had its origin in the struggle with Gnosticism". Si católico significase doctrina y ley, entonces su origen estaría en la Torá y la halakhá, como probablemente admitirían los ultraconservadores. Por último, el supuesto de que la memoria de Jesús hubiera sido traicionada por denominar su Misterio con el concepto *Logos* o por representar un ritual de iniciación en forma de mistagogía es otra extremosidad polémica que no ha servido para discernir lo coyuntural y lo perdurable del encuentro entre cristianismo y helenismo.

[648] "En un primer momento, el cristianismo logró introducirse en las casas y tuvo que defenderse de la acusación de que era un fermento disgregador y disolvente del orden social. Las cosas han cambiado y las pastorales responden a la situación inversa: previenen contra las doctrinas extrañas que disturban casas cristianas y encuentran un eco especial –como había sucedido con el cristianismo en sus orígenes- entre las mujeres (2Tim 3, 6; Tit 1, 11). Es ahora a la iglesia a la que se denomina "casa de Dios" (2Tim 3, 15). Si en Ef 5, 22-32 había aún un esfuerzo por configurar el orden de la casa a partir de valores específicamente eclesiales, en las pastorales, por el contrario, el orden de la iglesia es modelado según el patrón del orden doméstico" RAFAEL AGUIRRE, *Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana: Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, Estella, Verbo Divino, 1998, 128.

[649] Vid. el extenso comentario de JÜRGEN HABERMAS sobre la teoría weberiana de la racionalización, *Teoría de la acción comunicativa*, I. *Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid, Taurus, 1987, 197-350. En síntesis, la dinámica de la "modernización" por efecto de una racionalidad cognitivo-instrumental, dirigida a fines, tal como se ejemplifica en *la ética del capitalismo* desde sus orígenes en el calvinismo europeo, tiene unas consecuencias nefastas si es abandonada a sí misma: WEBER es escéptico acerca de una posibilidad de rescate. HABERMAS analiza a lo largo de la misma obra, sobre todo en II, *Crítica de la razón funcionalista*, la "colonización" del mundo de la vida común por la lógica de los sistemas económico y político, en detrimento de la esfera pública/íntima de comunicación donde es necesario dar razón de nuestros actos.

persuasión por el movimiento de las pasiones- al servicio de los medios de control poder y dinero[650].

Sin embargo, la vitalidad focal del carisma –en un grado mayor o menor, en correspondencia con la forma del texto- sigue vigente si participamos en el marco comunicativo de las *vidas narradas*. El relato del acontecimiento provocado por los *profetas* en su entorno social permite que su audiencia –la comunidad de participantes en el ritual o las redes sociales de lectores/as- pueda reflexionar sobre el signo de la intervención divina a través de las relaciones interpersonales a que dio lugar, las nuevas formas de organización social que hicieron posible, los conflictos que hubo de afrontar. En vez de contemplar la figura del jefe principalmente como fuente de doctrina, sus historias nos permiten rehacer el proceso de su experiencia en el contexto de nuestro mundo: nos enseñan cómo aprender.

De hecho, quienes hoy promueven la imitación de los detentadores del poder y del dinero utilizan el mismo instrumento a través de biografías sobre los *self-made men*, con una intención radicalmente distinta: ofrecer un método seguro para la consecución del triunfo. Un alumno de primaria no confundiría ambos géneros: la biografía del hombre de empresa y la historia sagrada del profeta o del redentor. ¿Por qué deberíamos hacerlo nosotros?

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

2. Distribución de los carismas en el cristianismo primitivo

El concepto de *carisma* en el NT tiene una realidad horizontal –al servicio de la comunidad- y una actualidad en la *ekklesía* ("asamblea") [651] donde se manifiestan los

---

[650] Vid. ANN RUTH WILLNER, *Charismatic Political Leadership: A Theory*, Princeton, Princeton U.P., 1968. Cf. EDWARD SHILS, "Charisma, Order, and Status", *American Sociological Review*, 2 (1965); *Center and Periphery. Essays in Macrosociology*, Chicago, Univ. of Chicago P., 1975, quien considera que el carisma está relacionado con la ordenación de la sociedad. En la teoría, establece una distribución jerárquica del carisma en diversas castas superpuestas: desde el presidente hasta los obreros no cualificados, quienes no "crean" carisma. Según SHILS, la "dispersión del carisma" no puede llegar "tan lejos" como para engendrar una sociedad igualitaria, puesto que siempre sería necesario que estuviera sometida al orden de esa jerarquía "carismática".

[651] Vid. SANTIAGO MADRIGAL TERRAZAS, *Vaticano II: Remembranza y actualización. Esquemas para una eclesiología*, Madrid, UPCO, 2002; JÜRGEN ROLOFF, *Die Kirche im Neuen Testament*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993; WOLFGANG STEGEMANN, EKKEHARD S. STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo: Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, Estella, Verbo Divino, 2001; sobre el desarrollo del movimiento de Jesús en la Galilea de los años 30-40, hasta la aparición de las cartas paulinas, es decir, de las *ekklesiai* urbanas, JOHN DOMINIQUE CROSSAN, *El*

nacimiento del cristianismo: Qué sucedió en los años inmediatamente posteriores a la ejecución de Jesús, Santander, Sal Terrae, 2002; en una línea más reflexiva, acerca de la "eclesiogénesis", JUAN ANTONIO ESTRADA, *Para comprender cómo surgió la Iglesia*, Estella, Verbo Divino, 1999; una crítica constructiva sobre la relación carismas-ministerios, id., *La Iglesia: ¿Institución o carisma?*, Salamanca, Sígueme, 1984; hacia una iglesia más descentrada por el amor y menos burocrática, JON SOBRINO, *El principio misericordia: Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Santander, Sal Terrae, 1992; una revisión histórica sobre las estructuras de pecado en la propia Iglesia, LEONARDO BOFF, *Iglesia: Carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*, Santander, Sal Terrae, 1986[5]; una llamada a una nueva fase de cambio postconciliar, KARL RAHNER, *Cambio estructural de la Iglesia*, Madrid, Cristiandad, 1984; la exigencia interna de conversión para que la Iglesia sirva al reinado de Dios en justicia y en amor, IGNACIO ELLACURÍA, *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, Santander, Sal Terrae, 1984.

El nombre *ekklesía* es utilizado desde los primeros testimonios cristianos, es decir, en las cartas paulinas, para referirse tanto a las asambleas locales (1Tes 1, 1; 2, 14; Rm 16, 1, etc.) como a la "asamblea *katholiké*" en gestación (1Co 6, 4; 10, 32; Gál 1, 13): la *ekklesía tou Zeou*, literalmente, "asamblea de Dios" (1Cor 1, 2; 10, 32; 15, 9; 2Cor 1, 1; Gál 1, 13; en pl. 1Cor 11, 16).

La investigación sobre el origen del término se ha orientado durante mucho tiempo hacia la tradición bíblica: la traducción que ofrecen los LXX de la expresión *qahal* y la raíz *QHL* para referirse a la reunión del pueblo de Israel durante el camino por el desierto, en el Deuteronomio, así como a sus análogos en la Historia Deuteronomista. En el código deuteronómico, *qehal YHWH* es un término con valor institucional que hace patente un principio de soberanía divina: la asamblea de Dios representa al conjunto de Israel en la presencia de su Dios, frente a los pueblos extranjeros (Dt 23, 3ss.); y remite al momento fundacional del Sinaí-Horeb (*beyom haqqahal*, "el día de la Asamblea" Dt 9, 10; 18, 16). En algunos momentos, tal asamblea de los "hijos de Dios" incluye como audiencia a mujeres, niños (Esd 10, 1; 2Cro 20, 13) y extranjeros que residen con ellos (Jos 8, 30). En el profeta Miqueas –y en el celo de los profetas contra quienes se apropian la herencia de los pobres- se advierte que la asamblea, por efecto de la soberanía divina, tuvo poder para administrar la tierra de Israel (Miq 2, 4s.). En la tradición del Cronista, profetas y reyes se dirijen a la asamblea para solicitar su aprobación. Al menos en una etapa tardía, quizás por influjo helenístico, el carácter litúrgico de la *ekklesía* tiene un sentido amplio: es el órgano deliberativo donde se refrendan las grandes opciones de Israel (1Cro 13, 2-4; 2Cro 23, 3; 30, 2-4; Esd 10, 12) así como un espacio donde se recibe e interpreta la Palabra de Dios (Jl 2, 15s.; 2Cro 20, 14ss.; Esd 10, 10ss.; Neh 5, 7ss.; 8, 7ss.; 13, 1). Es curioso el paralelismo entre las formas históricas de la asamblea de Israel (una reunión sagrada ante Dios para recibir la Ley, administrar la tierra y organizar la guerra; una reunión ritual para realizar los sacrificios; un órgano que puede aprobar -¿o rechazar?- las decisiones de reyes y nobles; por último, una asamblea popular que Esdrás o Nehemías utilizan contra los poderosos establecidos, a su regreso de Babilonia, Esd 10, 1ss.; Neh 5, 1ss.), tenga paralelos en la historia de otros pueblos mediterráneos, especialmente griegos y romanos: la asamblea cúltica y la reunión militar de los varones, en una primera etapa; la asamblea consultiva del rey y los *aristoi*, como en Esparta; la asamblea popular usada por los tiranos para reformar las leyes y la organización social, contra la aristocracia. La penúltima etapa en paralelo a la organización de la *polis* podría estar representada por el *Qohelet* y el *Eclesiástico* o *Ben Sirá*, de quien se alaba su sabiduría como un carisma de origen divino cuando interviene ante la asamblea (Sir 15, 5). Un compendio de las demás etapas, comparada explícitamente por el texto con la organización popular-militar de Esparta o de Roma (1Mac 14, 16ss.; 8, 14-16; en polémica con los judíos helenizantes que motivaron la guerra), sería la asamblea insurgente en tiempo de los macabeos (1Mac 5, 16; 14, 19).

Asi mismo, la eclesiología hace mención de la raíz griega *kal-lein* (similar al heb. *qhl*) para subrayar que el origen de la *ekklesía* en los evangelios se encuentra en la convocatoria que Jesucristo hace en persona para que se reúna la muchedumbre (gr. *ojlós*, Mc 8, 31 y par.). El camino de Jesús por Galilea es interpretado como una *eclesiología implícita*, por cuanto se dedica a reunir a la totalidad de Israel, sin exclusiones, por medio del anuncio del reinado de Dios, en una asamblea litúrgica que recibe sus palabras y asimila sus gestos, como subraya el evangelio de Mateo en forma de cinco discursos y en la reiterada aprobación de la muchedumbre. Hay que hacer notar que los dichos de Jesús incorporados por Mt y Lc abarcan todas las esferas de la vida social: económica, política, jurídica. Pero prescinden explícitamente de cualquier analogía con la organización militar de los varones, a diferencia del precedente Macabeo y de la *polis* griega o la *cives* romana. Tal núcleo –perceptible desde el Deuteronomio- es sustituido por la Palabra y el ritual de la mesa

dones *políticos*: la profecía, la interpretación de los signos, las capacidades para el ministerio [652]. No hay duda que su dimensión originaria es la *puesta en escena* de la persona [653], pero los carismas están ligados a toda la comunidad que los recibe y los articula en forma de *diakonía* ("servicios, ministerios")[654], en razón de su oportunidad y de

---

común para comunicar el amor de Jesús a la asamblea entera. La presencia de Dios en la persona de Jesús es representada en el memorial cristiano por la presidencia del sacerdote, pero también por la comunidad que participa de su intención y de su acción sagrada.

Ahora bien, esas connotaciones deberían ser situadas en el marco denotativo del término, tal como era identificado por los destinatarios de las cartas paulinas: la organización democrática de la *polis.* La convocatoria a varones y mujeres, amos y esclavos, judíos y griegos por igual desborda las fronteras de la participación y de la representación en la *polis*, al mismo tiempo que sitúa su actividad en un ámbito sagrado, donde se realiza el ritual de la Palabra y la memoria del pueblo. La presencia de Jesús en el memorial hace posible la participación actual de todos, tanto en el rito sacerdotal (1Pe 2, 5) como en la comprensión de su vida narrada, en lugar de reducirla a la actuación de una sola persona, quien le representa en la *performance* de su Palabra. El hecho fundamental de que la *ekklesia* no esté regida por la Ley (gr. *nomos*), sino por las manifestaciones del Espíritu y por la práctica de los carismas, en forma de una diversidad de ministerios (gr. *diakonía*; 1Cor 12, 28ss.), al servicio de la comunidad (1Cor 14, 1-33), no le priva de su soberanía política, puesto que la Palabra recibida se traduce en decisiones soberanas, que Pablo respeta, sea porque las comparta, sea que las critique en sus escritos. Lo único que rechaza como impropio de la asamblea reunida por Dios –además de algunas costumbres visibles en sus miembros- es la desigualdad entre quienes participan en el Cuerpo de Cristo por medio del ritual y en el reinado de Dios por el Espíritu (1Cor 11, 18ss.). La represión contra las mujeres (1Cor 11, 3ss.; 14, 34s.) merece un comentario aparte.

[652] "In order to replace the malestream hermeneutics of othering and identification, feminist liberationist scholarship has insisted on a rhetorics and politics of meaning that privileges the *ekklesia* (Schüssler-Fiorenza) or the 'voices within Paul's voice' (Antoinette Clark Wire) rather than the master voice of Paul" E. SCHÜSSLER-FIORENZA, "Paul and the Politics of Interpretation", en R. HORSLEY (ed.), *Paul and Politics*, 40-57 (53).

[653] Vid. CARLOS CASTILLA DEL PINO (ed.), *Teoría del personaje*, Madrid, Alianza, 1990.

[654] El NT, como enuncian diversos documentos, no ha fijado una organización rígida de los ministerios. La causa más razonable es que todos los carismas eran reconocidos como servicios a la comunidad, sin diferencias de mayor o menor sacralidad, aunque entre ellos hubiera algunos dedicados específicamente a la organización y la presidencia. Analizaremos esa efervescencia en el próximo capítulo. De la diversidad entre las iglesias de la que habla RAYMOND BROWN en la generación subapostólica, reflejada en el NT, se fue configurando la tríada episkopos-diakonoi-presbiteroi. Así se contempla en el documento de Lima de 1982 (BEM, 19), al mismo tiempo que afirma, para abrir horizontes al movimiento ecuménico, que "el triple ministerio de obispo, presbítero y diácono puede servir hoy como expresión de la unidad que buscamos, e incluso como un medio para conseguirla" (id., 22). Esta declaración es recogida ampliamente por teólogos sacramentales como VORGRIMLER y citada por SANTIAGO MADRIGAL en sus clases junto a la referencia más cercana del magisterio conciliar: "Hay que notar que el Vaticano II ha hablado expresamente de un único ministerio eclesial (*Ministerium ecclesiasticum*), que se ejerce en tres grados diversos (*diversis ordinibus*), caracterizados "desde antiguo" con la designación de obispos, presbíteros, diáconos. De esta forma el Vat. II se expresa de forma más matizada que Trento, donde se afirmó que esta graduación … constituye una jerarquía de institución divina (*hierarchiam, divina ordinatione institutam* DS 1776)", "Líneas para una teología del ministerio: en nombre de Cristo-al servicio de la Iglesia", *Vaticano II: Remembranzas y actualización*,. 271-297. La siguiente cita de JUAN A. ESTRADA completa el panorama: "La potenciación del laicado, la reforma de los ministerios, la impulsión de una iglesia comunitaria y la misma emancipación de la mujer en la Iglesia tropiezan con una estructura institucional que limita mucho el cambio. La teología más crítica no se basa en desarrollar una eclesiología carismática que no tenga en cuenta lo institucional, como algunos piensan. Al contrario, el problema es que se quiere un cambio espiritual y moral, sin abordar el problema de las instituciones. Es decir, paradójicamente, se entiende la Iglesia desde una visión espiritual,

la *oikonomía* divina. En tal sentido, la realidad del carisma cristiano reinterpreta el concepto de santidad en la tradición bíblica.

Durante el exilio babilónico y a su regreso se fraguó la certeza exigente de que el pueblo debía ser santo como Dios es santo (heb. *kadósh* Lev 19, 2; gr. *hágios* 1Pe 1, 13-16), porque participa a través de la Alianza en la revelación de quién es Dios a cada generación de israelitas, por medio del memorial, y a todos los pueblos, gracias al cumplimiento de la Ley y por la dimensión universal de la profecia (Deutero-Isaías: Is 40-55; a los extranjeros que habitaban la tierra al regreso de la *goláh*, Is 56, 6ss.), una vez que la monarquía ungida se había demostrado una mediación ineficaz para realizar tal misión. La convocatoria profética a todos los pueblos, para que se reúnan alrededor del Templo, en Jerusalén, y participen del rito sacerdotal (Is 56, 6-7), es interpretada alegóricamente, tanto por judíos como por cristianos (Heb 8, 1-5ss.), incluso antes que el período del Segundo Templo llegara a su fin, con la destrucción material del espacio sagrado [655]. Ahora bien, gracias al testimonio que nos ofrece la historia sagrada de Jesús, ese anuncio es vuelto a realizar como un acercamiento de Dios-a a toda persona: llamada (vocación universal) y don de la gracia (*jaris*), es decir, distribución gratuita de los carismas a todo ser humano [656].

---

mística e invisible, que es lo típico de las eclesiologías protestantes, sin querer abordar la necesaria transformación institucional [YVES CONGAR, *Verdaderas y falsas reformas en la Iglesia*, Madrid, IEP, 1973 (1950)]. Se olvida así que la gracia presupone la naturaleza, y que una cosa es el primado, el episcopado o el sacerdocio ministerial como instituciones irrenunciables de la Iglesia, y otra muy distinta la configuración organizativa que han adoptado en el segundo milenio" id., "Comunión y colegialidad en la Iglesia en una época de tensiones y globalización", *RELat*, 346 (2004), http://servicioskoinonia.org/relat/346.htm#_ftn33

[655] Cf. la comunidad santa (*yahad*, con una vocalización distinta del postexílico *Yehud*, "Judea") según los escritos de Qumrán (1Q Regla de la Comunidad, *Serekh ha-Yahad*). Sólo que la exégesis escatológica (*pesher*) que los qumranitas hicieran de Isaías (cf. 4QpIsaías, aunque sólo se conservan dos fragmentos sobre Is 5 y 11) diferiría radicalmente de la interpretación cristiana: ellos son el pueblo santo llamado a dominar el mundo y a someter a todos los pueblos, después de haber purificado el Templo y el mundo entero por medio de una guerra global.

[656] Vid. varios textos de YVES CONGAR que describen esa radical novedad desde el Primer Testamento, vuelto a interpretar por el NT a través de la fe y el amor en Jesús que participan de sus dones, es decir, de su fe y de su amor: *El pueblo mesiánico. La Iglesia, sacramento de salvación*, Madrid, Cristiandad, 1982, 123-176; *El Espíritu Santo*, Barcelona, Herder, 1983. "Salvar es liberar", dice Congar en su tratado sobre *El pueblo mesiánico*. Lo demuestra haciendo análisis del uso del vb. gr. *sodsein* en los LXX, junto con su paralelo más directo en el Tanakh, heb. *yasha'* (la misma raíz que *Yehoshua'*).

"El hecho de que la salvación consiste en ser liberados de una situación angustiosa implica la consecuencia de que esa salvación sea frecuentemente de carácter colectivo, que afecte al pueblo entero. Pero el término se aplica asimismo a los individuos, a David, a quien reza los salmos, a quien siente conmovido su 'corazón' y se convierte a Dios […] La salvación-liberación se presenta muy frecuentemente, después de la catástrofe de los años 589-587, y ya desde que se presentía como próxima, como una reunión de los dispersos, de los

Las cartas paulinas insisten en que todos los participantes de la asamblea tienen carismas que manifestar, más o menos vistosos, aunque es inevitable anotar que los prejuicios del autor discriminan contradictoriamente a las mujeres (1Cor 11, 5ss.; cf. Gál 3, 26-28). Las capacidades están orientadas hacia las necesidades y viceversa, en una red de relaciones interpersonales. Es coherente que el carisma preferido por la comunidad cristiana –en boca de Pablo-, aún por encima de la fe, sea la agapé: el amor cuidadoso, paciente y sensible a todos los hermanos[657].

> A cada uno se le otorga la manifestación del Espíritu para provecho común. Porque a uno se le da por el Espíritu palabra de sabiduría (sofía); a otro, palabra de ciencia (gnosis) según el mismo Espíritu; a otro, fe, en el mismo Espíritu; a otro, carismas de curaciones (jarísmata iámaton), en el único Espíritu; a otro, operaciones de milagros (energémata dynámeon); a otro, profecía; a otro, discernimiento de espíritus; a otro, diversidad de lenguas; a otro, don de interpretarlas. Pero todas estas cosas obra un único y mismo Espíritu, distribuyéndolas a cada uno en particular según su voluntad […] Pero desead ardientemente los mejores carismas. Y aún yo os muestro un camino más excelente […] Ahora permanecen la fe, la esperanza y el amor, estos tres; pero el mayor de ellos es el amor" 1Cor 12, 7-11.31; 13, 13.

---

exiliados", en Jeremías, Ezequiel, adiciones al Deuteronomio, en el DeuteroIsaías, en los salmos, etc.: Jer 31, 7-11; 33, 7ss.; 50, 4.19; Ez 34, 12ss.; 36, 24 (vid. supra); Is 11, 12-13; 27, 12-13; 43, 5-12; 49, 5-13; 54, 1-10; 55, 1; 56, 3-8; 60, 8-11; Dt 30, 1-5; Sal 106, 47; 147, 2; Neh 1, 9; Zc 8, 7. Tal reunión aparece en la Didajé (IX, 4) y hasta en la décima de las XVIII Bendiciones judías. La convocatoria que hace el Señor en forma de profecía y Promesa tiene unos rasgos que la diferencian, aunque el agente de la salvación sigue siendo YHWH: el perdón incondicional de Dios a los pecados que han conducido al pueblo a la autodestrucción; la perspectiva escatológica.

Jesús se presenta desde el principio de su ministerio con dos mensajes: la venida del reino y la reunión de las ovejas perdidas de Israel (Mc 1, 15par.; 2, 17par.; Lc 15, 1-31). En este último aspecto han incidido exegetas como GERHARD LOHFINK, *La Iglesia que Jesús quería: Dimensión comunitaria de la fe cristiana*, Bilbao, Desclée, 1986, así como buena parte de los investigadores sobre el Jesús de la historia, que han recuperado al "Jesús judío": J. P. SANDERS, JOHN P. MEIER, JUAN MANUEL MARTÍN-MORENO. Pero tal exigencia de "plausibilidad" puede llegar al mismo extremo que el *Jesus Seminar*: negar la validez de los evangelios en otro sentido. De acuerdo con Marcos y Q, el camino de Jesús por Galilea le permitió experimentar la amplitud de la respuesta a su llamada, más allá de lo prefijado. Su acción mesiánica es acción salvífica, y ésta con carácter definitivo, escatológico (Mt 12, 15-50), por lo cual no puede ser restringida a un sólo pueblo que adquiera preeminencia entre los demás e imperio futuro ("anuncia el juicio a las naciones"), sino que se refiere a todos (cf. la secuencia del camino de Jesús por tierra de gentiles en Mc 7, 24 - 8, 10; y uno de los *logos Iesou* más comentados, Mt 8, 10-12 Q).

[657] "Efectivamente, si los carismas aparecen en 1Cor 12, 4-11 relacionados con el Espíritu Santo, se refieren ante todo, por su propia designación, a la *jaris* o gracia de Dios. 1Cor 1, 7; Rm 5, 15; 12, 6 señalan expresamente la relación entre *jaris* y *jarisma* […] Los carismas son los dones diversos en dependencia de una gracia que es una. Son los dones de la salvación y de la vida cristiana (cf. también Rm 5, 15-16; 1Cor 3, 10), de la vida eterna (Rm 6, 23) […] Corresponden a la vocación de cada uno [cf. 1Cor 7, 7]" YVES CONGAR, *El Espíritu Santo*, 63.

La teoría de los carismas en el Nuevo Testamento es suficientemente diversa y compleja para ser considerada como una alternativa global a la moral basada en la Ley. Todas las dimensiones de la vida interpersonal son contempladas como dones (*jarísmata*), operaciones (*energémata*) y servicios (*diakoníai*) de la gracia divina, de modo que ya no sea necesaria la dependencia heterónoma respecto de un mandato para que *fluya* el carisma, por el cauce del amor, hacia la persona del *Tú trascendental*, desde el *yo-agraciado*, abierto y disponible, en proceso de continua maduración con Cristo. Como ya citamos en los consejos de Basilio a sus comunidades, "el amor a Dios no puede enseñarse"[658].

Podemos comprobar el proceso de rutinización del carisma, no tanto como un *fatum sociológico*, sino como un programa cuyos agentes debieron de ser precisamente quienes se autocategorizan como carismas/ministerios en exclusión de los demás. En las cartas deuteropaulinas, católicas y pastorales es visible que la distribución de servicios carismáticos se adelgazó a causa de una dieta demasiado rigurosa, al tiempo que los dones se concentraban en pocas manos [659]. Ahora bien, no es que las actividades y los servicios antes enumerados hubieran desaparecido, sino que eran parcialmente ocultados por la retórica del discurso.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[658] "Ἀδίδακτος μὲν ἡ πρὸς τὸν Θεὸν ἀγάπη. Οὔτε γὰρ φωτὶ χαίρειν˙ καὶ ζωῆς ἀντιποιεῖσθαι παρ΄ ἄλλου μεμαθήκαμεν˙ οὔτε τὸ ἀγαπᾷν τοὺς τεκόντας ἢ θρεψαμένους ἕτερος ἐδίδαξεν. " *Regla fusius tractatae*, resp. 2.1, *PG* 31, 908

[659] RAYMOND BROWN, *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*, describe la diversidad presente y patente en el NT, escrito en su integridad durante el periodo *subapostólico*, con excepción de las cartas paulinas y otros posibles escritos no conservados, que se suman a las tradiciones sobre Jesús en las diversas comunidades: los *logoi* y el "documento" Q, los relatos premarcanos y prejoánicos de la Pasión, etc. R. BROWN sitúa en una posición ideal las comunidades donde se escriben las cartas pastorales, por ser modelo eficaz de continuidad *rutinizadora* en la sucesión apostólica: preservación de la tradición, virtudes exigidas a los pastores. No obstante, distingue con precisión sus "puntos débiles": el dualismo en la defensa de la doctrina; el desprecio a las mujeres, que nadie puede soportar hoy (2Tim 3, 6-7); la incapacidad de percibir lo que en la iglesia se genera de abajo a arriba; el "complejo Caifás", vid. ibid., 41-61. BROWN entra en un juego dialéctico sobre el *Frühkatolizismus*, para defender las cartas pastorales. Hay que señalar una "tercera alternativa", mucho más católica por su concepción entre oriente y occidente, y por su manera de formular la sucesión apostólica con un criterio firme, que se funda en la fidelidad y en la reconciliación, en lugar de en una estrategia del desprecio: IRENEO DE LYON combina con todo énfasis las ventajas "pastorales" con una teología abierta, integradora, histórico-salvífica. Por eso fue el autor patrístico más citado en el Vaticano II. Quizá también por eso, fue elegido por su asamblea obispo de Lyon, aunque nació en Asia Menor.

Dones de la gracia	*En la existencia de Jesucristo*
Listas de carismas en las cartas paulinas y paralelos Comunidad y ministerios	**Paralelos en los sinópticos: la imitación de Cristo**
Palabra de sabiduría (logos sofías 1Cor 12, 8); "pues yo os daré palabra y sabiduría (stoma kai sofía)…" Lc 21, 15 "Porque dice la Escritura: Destruiré la sabiduría de los sabios, e inutilizaré la inteligencia de los inteligentes. ¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el docto? ¿Dónde el sofista de este mundo? ¿Acaso no entondeció Dios la sabiduría del mundo? De hecho, como el mundo mediante su propia sabiduría no conoció a Dios en su divina sabiduría, quiso Dios salvar a los creyentes mediante la necedad de la predicación… Sin embargo, hablamos de sabiduría entre los perfectos, pero no de sabiduría de este mundo ni de los príncipes de este mundo, abocados a la ruina; sino que hablamos de una sabiduría de Dios, misteriosa, escondida, destinada por Dios desde antes de los siglos para gloria nuestra, desconocida de todos los príncipes de este mundo - pues de haberla conocido no hubieran crucificado al Señor de la Gloria -. Más bien, como dice la Escritura, anunciamos: lo que ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni al corazón del hombre llegó, lo que Dios preparó para los que le aman. Porque a nosotros nos lo reveló Dios por medio del Espíritu; y el Espíritu todo lo sondea, hasta las profundidades de Dios" 1Cor 1, 17 – 2, 16.	"**¿De dónde en éste estas cosas?** ¿Qué sabiduría le es dada?" Mc 6, 2a; Lc 2, 40.52; 7, 35; 11, 31. "**Makarioi** hoi ptojoi, dichosos los pobres sin recursos, porque vuestro es el reino de Dios…" Lc 6, 20-22 y ss.; Mt 5, 2-12 y ss. (sermón del monte/llano). Lc 10, 23-24par.; 11, 27-28; 12, 37-38; 12, 43 par.; 14, 13-14; Mt 11, 5-6par.; 16, 17; Jn 13, 17; 20, 29 (cf. Mc 10, 23-27par.; Lc 6, 24-26). Los primeros, últimos, y los últimos, primeros: Mc 10, 29-31par.Mt; Mt 20, 1-16; Lc 13, 23-30; también la viuda pobre Mc 12, 41-44par.Lc; el publicano Lc 18, 9-14 ("todo el que se ensalce será humillado y el que se abaje…" Mt 23, 8-12; Lc 14 7-11); el canto de María, sierva-Israel, rescatada de la humillación y exaltada Lc 1, 46-55 (cf. los salmos del Hallel). "Uno de los comensales dijo: Dichoso el que pueda comer en el reino de Dios. Él respondió…" invitando a los pobres, los munusválidos, buenos y malos Lc 14, 16-24; Mt 22, 2-14 (Prov 9, 1-6; Is 25, 6; cf. Dn 5, 1ss.); "has reservado el vino bueno para el final" (en Caná) Jn 2, 2-11; come con publicanos porque "no he venido a llamar a justos sino a pecadores" Mc 2, 16-17; Lc 15, 2; con Zaqueo, "hoy ha llegado la salvación a esta casa…" 19, 1-10; el administrador injusto 16, 1-8; "¿ves esta mujer?… quedan perdonados tus muchos pecados, porque has mostrado mucho amor" 7, 36-50.
Palabra de ciencia (logos gnóseos 1Cor 12, 8). "…porque no seréis vosotros los que hablaréis, sino el Espíritu Santo" Mc 13, 11par. "Nadie se engañe. Si alguno entre vosotros se cree sabio según este mundo, vuélvase loco, para llegar a ser sabio…" 1Cor 3, 18-23; 2, 1-16. "Mirad que nadie os esclavice por medio de la filosofía y la ilusión vacua (kenes apates), de acuerdo con la tradición de los hombres, **según los elementos del cosmos y no según Cristo**" Col 2, 8; "…que podáis comprender con todos los santos… y **conocer el amor de Cristo**, **que excede a todo conocimiento** (gnonai te ten hyperbal-lousan tes gnoseos agapén tou Jristou) y os llenéis de toda la plenitud de Dios" Ef 3, 14-19. "No es un Dios de muertos, sino de vivos" Mc 10, 24-27par. "El que no nazca de agua y de espíritu no puede entrar en el Reino de Dios" Jn 3, 4. "El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene vida eterna… permanece en mí y yo en él" Jn 6, 54.56.	"Nadie conoce al Hijo, sino el Padre, y al Padre no lo conoce nadie sino el Hijo, y aquél a quien el Hijo se lo quiera revelar" Mt 11, 27. "Yo te bendigo, Padre, porque has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes y se las has revelado a pequeños (nepioi)…" Mt 11, 25. "El mismo David le llama Señor, ¿cómo puede ser hijo suyo?" Mc 12, 37par. "Desde el comienzo de la creación, él los hizo varón y hembra…" Mc 10, 1-12par. Mt. "El Hijo del hombre también es Señor del sábado" Mc 2, 28par.; tiene autoridad para perdonar 2, 10par.; "¿es lícito… hacer el bien en vez del mal, salvar una vida en vez de destruirla?" 3, 4par.
Fe (pistis 1Cor 12, 9) con caridad/agapé (1Cor 13, 2). "Todo el que cree que Jesús es el Cristo ha nacido de Dios; y todo el que ama a aquél que da el ser, amará al que ha nacido de él" 1Jn 5, 1. "Yo soy la resurrección. El que cree en mí, aunque muera, vivirá, y todo el que vive y cree en mí no morirá jamás" Jn 11, 25-26; 3, 36; 5, 24; 14, 1.11. "Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él y haremos morada en él" Jn 14, 23. "Permaneced en mí… pedid lo que queráis y lo conseguiréis…" Jn 15, 4ss.; 14, 12-14. "Fijos los ojos en Jesús, el que inicia y consuma la fe" Heb 12, 2	"¿Cómo es que no tenéis fe?" Mc 4, 40; 5, 39par.; Mt 14, 31; Lc 17, 5-6 (Mc 11, 23par.)
Carismas de curaciones (jarísmata iamáton 1Cor 12, 9.28.30); Sant 5, 15.	Mc y par.1, 31.34.41-42; 2, 11-12; 3, 5-6.10; 5, 28-30; 6, 56; 7, 29.33-35;

	8, 23-25; 10, 49-52
Obras de poder salvífico (energémata dinámeon 1Cor 12, 10), milagros (dynámeis 1Cor 12, 28-29). "Todo me ha sido entregado por mi Padre…" Mt 11, 27par.; "**toda *exousía* me es dada** en el cielo y en la tierra; yendo, pues, haced discípulos a todos los pueblos…" Mt 28, 18-20; "éstos son los signos (**semeia**) que acompañarán a los que crean…" Mc 16, 17-18. "Tu fe te ha salvado", a la mujer con hemorragias Mc 5, 34par.; al ciego Bartimeo 10, 52; a la pecadora en casa de Simón el fariseo Lc 7, 50; al ciego samaritano 17, 19. Cf. "en consecuencia, Jesús le dijo: Si no veis señales y prodigios (tera), no creéis (dirigido al funcionario real)… Señor desciende antes que mi hijo muera… Vete, tu hijo vive. El hombre creyó la palabra que Jesús le dijo y fue…" Jn 4, 46-49. "Padre, glorifica a tu Hijo, para que también tu Hijo te glorifique a ti, pues le has dado *exousía* sobre toda carne, para que dé vida eterna a los que le diste" Jn 17, 2; 3, 35-36; 13, 3-4	"La muchacha se levantó al instante…" Mc 5, 40-42par.; "¿(de dónde le vienen) esos milagros hechos por sus manos?" 6, 2b; 6, 41-44.49-50 y par. Cf. los fariseos, discutiendo, piden un signo Mc 8, 11; Herodes "esperaba que hiciera algún signo…" Lc 23, 8. Jesús "dando un profundo gemido en su espíritu, dice… no le será dada señal a esta generación" Mc 8, 12; "…sino la señal del profeta Jonás; pues del modo que Jonás estuvo en el vientre del monstruo marino tres días y tres noches, así estará el Hijo del hombre en el corazón de la tierra tres días y tres noches" Mt 12, 39-40. La resurrección de Lázaro, por la cual "muchos de los judíos… creyeron en él" Jn 11, 21-45; "al ver **las señales que hacía** (semeia ha poiei)" Jn 2, 23; "principio de las señales (**arjé ton semeion**)" en Caná 2, 11; 3, 2; 6, 2.26; 7, 31; 9, 16; 11, 47; "hizo Jesús muchas señales ante sus discípulos" 20, 30. Cf. Jn 12, 37).
Profecía (profeteia 1Cor 12, 10); profetas (1Cor 12, 28-29); conocer todos los misterios y toda ciencia, con caridad/agapé (1Cor 13, 2); **profecía según la analogía de la fe** (Rm 12, 6); Cristo (nos) dio a los profetas (Ef 4, 11; 3, 5). "Somos embajadores (presbeuein) de Cristo, de modo que Dios está exhortando (parakalein) por medio de nosotros. Os rogamos a causa de (hyper) Cristo: Dejaos reconciliar (*katal-lágete*) con Dios" 2Cor 5, 20. Proviene de la oración de la comunidad, "que me sea dada la palabra al abrir mi boca **para dar a conocer abiertamente (en parresía) el misterio del Evangelio**..." Ef 6, 19; Hch 2, 1ss.; 4, 29-31. "Al oír esto se compungieron de corazón (katanysseszai), dijeron a Pedro y a los demás apóstoles: ¿Qué haremos, hermanos?" Hch 2, 37. "Buscad la caridad, anhelad los (dones) espirituales (*ta pneumatiká*), sobre todo para que profeticéis…El que profetiza a los hombres habla edificación (*oikodomen*), exhortación (*paraklesin*) y fortalecimiento (*paramyzian*)" 1Cor 14, 1ss. "Cuando hayáis levantado al Hijo del hombre entones creeréis que **yo soy**, y que nada hago por mí mismo, sino que según me enseñó el Padre, así hablo…" Jn 8, 24.28	(cf. Ich-Rede en el oráculo de los profetas). "A vosotros se os ha dado el misterio del reino de Dios…" Mc 4, 11par.; en parábolas Mc 4, 3-9.21-32par.; 10, 15par.; Mt 13, 24-30.44-50; 13, 33par.; 20, 1-16. "El Hijo del hombre debía sufrir mucho… hablaba esta palabra abiertamente (**parresía**)" Mc 8, 32par.; "…será entregado en manos de los hombres…" Mc 9, 31par.; 10, 32-34par. (cf. anuncios de la Pasión Mc 10, 38-40par.; Lc 12, 50; 13, 32-33; Jn 3, 14; 8, 28; 12, 32); "…veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y venir entre las nubes del cielo" Mc 14, 62par.; la higuera 11, 14.21-22 (cf. Mc 13, 28-29; Lc 13, 6-9); la destrucción del templo, de Jerusalén, y la catástrofe cósmica, a una con las persecuciones y la Pasión (el pueblo mesiánico como el Mesías) 13, 1-24par.; Mt 23, 37-39par.; 24, 26-28par.; Lc 23, 28-31; la venida del Hijo del hombre Mc 13, 24-32; Mt 24, 36-25, 46 y par.; la sepultura Mc 14, 6-9.25par.; la dispersión y negación de Pedro Mc 14, 26-31par.; misión de Pedro Mt 16, 18-19; Jn 21, 15-19. Cf. Mc 14, 65par.
Discernimiento de espíritus (**diakríseis** pneumáton 1Cor 12, 10); para promover el orden en la comunión de los carismas (1Cor 14, 26), para distinguir al Espíritu Santo personalmente (1Cor 14, 29.32). "Amados, no creáis a todos los espíritus, sino probad (**dokimadsein**) a los espíritus si son de Dios…"1Jn 4, 1. Guardaos de la "levadura" de fariseos y de Herodes Mc 8, 14-15 (y reconoced la obra del Espíritu creador en Jesús 8, 16-21); "de los escribas (grammateis)" Mc 12, 38-40par.; "de los falsos profetas… lobos rapaces" Mt 7, 15; Lc 6, 26; 1Jn 4, 1 y falsos mesías Mc 13, 22par.Mt; haced el bien pero no imitéis a los escribas y fariseos (sed familia de hermanos y un solo Mesías, Señor y Padre) Mt 23, 1-12. "El ladrón no viene más que a robar, matar y destruir…" Jn 10, 8-10. "En esto conoced el Espíritu de Dios; todo espíritu que confiesa que Jesucristo ha venido en carne…" 1Jn 4, 2-6. "El que no está conmigo…" Mt 12, 30; 2Pe 2, 1. "El que esté libre de pecado, que tire la primera piedra" Jn 8, 7; 1Jn 1, 8-10.	"Si hubiéseis comprendido lo que significa «misericordia quiero, y no sacrificio» no condenaríais a los que no tienen culpa" Mt 12, 7-8; el ayuno, las espigas Mc 2, 18-28par.; hacer el bien, atar al fuerte 3, 4.22-30 y par.; pureza de corazón 7, 1ss. y par.. "¿Con qué autoridad haces esto?…" Mc 11, 27-12, 12 (parábola de los viñadores homicidas). "No sabéis de qué Espíritu sois; porque el Hijo del hombre no ha venido a destruir sino a salvar las vidas de los hombres…" Lc 9, 55-56. "Vino entonces una voz del cielo…" Jn 12, 28ss.; "**éste es mi Hijo amado, escuchadle**" Mc 9, 7par. "**El que me ha visto a mí, ha visto al Padre**" Jn 14, 9-10; 8, 29; 16, 32. "Yo soy la puerta de las ovejas… Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia" Jn 10, 7-10. "Yo soy el buen pastor…" Jn 10, 11-18
Diversidad de lenguas (*gene glóson* 1Cor 12, 10; 12, 28; cf. 14, 10); hablantes	"Abbá, Padre, todo es posible para ti…" Mc 14, 36par. "Estaba entre los

de lenguas (*glosais lalousin* 1Cor 12, 30); de los hombres y de los ángeles, con caridad/agapé (1Cor 13, 1); "hablarán lenguas nuevas" Mc 16, 17; cántico en lenguas (Ef 5, 19; Col 3, 16). "No os embriaguéis con vino, en lo cual hay desesperación (asotía), sino sed llenos del Espíritu (*plerousze en pnéumati*), hablando entre vosotros (*lalountes eautois*) con salmos, con himnos, y con cánticos (hode) espirituales, cantando (hado) y loando (psal-lo) con vuestro corazón al Señor" Ef 5, 18-19.[1] "Habéis recibido un espíritu de adopción (**huiozesía**) que nos hace exclamar ¡Abbá! Padre… si con-sufrimos (sympasjo), para ser con-glorificados (syndoxadso)…" Rm 8, 15-27. Pentecostés: "Se les mostraron (***ofzesan***=el Resucitado) mientras se distribuían (*dimaerizómenai*) unas lenguas como de fuego que se asentaron sobre cada uno de ellos; fueron llenos todos de E.S. y se pusieron a hablar en diversas lenguas, según el Espíritu les concedía expresarse" Hch 2, 1-13; 4, 31; 10, 44-48. "Mientras yo hablaba, el E.S: descendió sobre ellos igual que sobre nosotros *al principio* (**en arjé**)" 11, 15; asociado a la profecía 19, 6 (vid. 4, 31; 1Cor 14)	animales del campo y los ángeles le servían" 1, 13. "Se les aparecieron Elías y Moisés y conversaban con Jesús…" Mc 9, 4ss.; "…y hablaban de su partida (éxodos)…" Lc 9, 31. "Destruid este Santuario y en tres días lo levantaré (egeiro)" Jn 2, 19. "No ha venido esta voz por mí sino por vosotros. Ahora es el juicio de este mundo…" Jn 12, 29-32.
Don de interpretar las lenguas (*hermeneia glóson* 1Cor 12, 10; 14, 26; diermenéuo 1Cor 12, 30; 14, 5.13). "Pero el Paráclito, a quien el Padre enviará en mi nombre, él os enseñará todas las cosas y os recordará todo lo que yo os he dicho" Jn 14, 26. "Al producirse esta voz (foné), se reunió una multitud y quedaron confusos, porque les escuchaban hablando a cada uno en su propia lengua…" Hch 2, 6ss. "El Espíritu mismo se une a nuestro espíritu para dar testimonio de que somos hijos de Dios… Pues nosotros no sabemos pedir como conviene; mas el Espíritu mismo intercede por nosotros con gemidos inefables" Rm 8, 16.27-28. "Ya que aspiráis a los dones espirituales (ta pneumata), procurad la edificación de la asamblea para que abundéis. Por tanto, el que habla en lenguas, pida el don de interpretarlas" 1Cor 14, 1-25 (12-13).	"Nadie conoce… al Padre sino el Hijo y aquél a quien el Hijo se lo quiera revelar" Mt 11, 27. "*Amén lego hymin*: el que no reciba el reino de Dios como niño (*hos paidíon*), no entrará en él" Mc 10, 15. "Cuando fue levantado, pues, de entre los muertos, se acordaron sus discípulos… y creyeron…" Jn 2, 22; Lc 24, 7-9; Jn 12, 16. "…Pues bien, yo os digo: Elías ha venido ya y han hecho con él cuanto han querido, según estaba escrito de él" Mc 9, 11-13par. (Cf. Is 29, 10ss.; "Pedro y sus compañeros estaban cargados de sueño…" Lc 9, 32; "volvió otra vez y los encontró dormidos, pues sus ojos estaban cargados…" Mc 14, 40; "…qué era eso de resucitar de entre los muertos" Mc 9, 10).
Apóstoles (1Cor 12, 28-29); Jesús los constituyó (Ef 4, 11; 3, 5); los eligió (a los Doce Mt 10, 2; Lc 6, 13) y los envió (Mc 6, 30; Jn 15, 16-17); también a los que recibieron la Revelación de Cristo Resucitado (Rm 1, 1; Col 1, 1; 2Cor 1, 1; 1Cor 15, 7-9; 9, 1ss.; Gál 1, 1.16-19); "Dios nos ha puesto a los apóstoles en el último lugar" 1Cor 4, 9ss.; "enviados de las iglesias" (apostoloi ekklesion) 2Cor 8, 23	"Vayamos a otra parte, a los pueblos vecinos, para que también allí predique (kerýsso), pues **para esto he venido** (exérjomai)" Mc 1, 38; "porque el Hijo del hombre no ha venido para ser servido sino para servir y dar su vida en rescate por muchos" Mc 10, 45; "amén, amén lego hymin: no es más el siervo que su amo, ni el enviado más que quien lo envía" Jn 13, 16par.
Maestros (didaskaloi 1Cor 12, 28-29), el que enseña (ho didáskon Rm 12, 7); Cristo los dio (Ef 4, 11); "id y haced discípulos (mazeteo) a todos los pueblos…" Mt 28, 19. Cf. Mt 23, 8-10: "Vosotros no seáis llamados 'rabbí'; pues uno es para vosotros el Maestro, mientras que todos vosotros sois hermanos; y Padre no llaméis *vuestro* (kalésete hymón) a ninguno en la tierra, pues uno sólo es vuestro, el Padre que viene del cielo; ni seáis llamados líderes, porque uno sólo es vuestro Guía, el Cristo"	"Les enseñaba muchas cosas por medio de parábolas…" Mc 4, 2; 6, 34; "y él, abriendo su boca (anoixas to stoma autou), les enseñaba…" Mt 5, 2ss. "¿Puede el marido repudiar a la mujer…?" Mc 10, 2ss. y par. "Maestro bueno, ¿qué he de hacer para tener en herencia vida eterna…?" Mc 10, 17ss. y par. "Maestro, Moisés nos ha dejado escrito que si muere el hermano…" Mc 12, 18-27par. "¿Cuál es el primero de todos los mandamientos…?" Mc 12, 28-34par. Mt; Lc 10, 25-28. "¿Quién es mi prójimo…?" Lc 10, 29ss. "Señor, ¿son pocos los que se salvan?" Lc 13, 26-30. "…Aprended de mí, que soy apacible y humilde de corazón…" Mt 11, 29. "Señor, ¿cuántas veces tengo que perdonar las ofensas…?" Mt 18, 21
Ayudas (antilémpseis 1Cor 12, 28). "En esto hemos conocido lo que es amor:	"La ayuda del Señor" (Sal 83, 6; 88, 19LXX; cf. "hemos celebrado alianza

en que él dio su vida por nosotros… Si alguno que posee bienes del mundo ve a su hermano necesitado y le cierra sus entrañas, ¿cómo puede permanecer en él el amor de Dios? Hijos míos, no amemos de palabra ni con la boca, sino con obras y según la verdad" 1Jn 3, 16-18; Rm 16, 1-16. "Vended vuestros bienes y haced limosna… un tesoro inagotable en los cielos" Lc 12, 32-34; la colecta para los santos 2Cor 8, 1-15; esta diakonía "no sólo provee a sus necesidades sino que redunda también en abundantes acciones de gracias a Dios" 9, 1-15; 1Tim 6, 17-19.	con la muerte y con el Sheol hemos hecho pacto" Is 28, 15; 30, 2-3.6-7; "carros" y "jinetes" 31, 1-3). "Nadie puede servir a dos señores… a Dios y al dinero: por eso os digo, no andéis preocupados por vuestra vida, qué comeréis, ni por vuestro cuerpo, con qué os vestiréis… Buscad primero el Reino de Dios y su justicia y todo eso se os dará por añadidura" Mt 6, 19-34par.
Habilidades de gobierno o administración (kibernéseis 1Cor 12, 28)	"Entonces les mandó que se acomodaran por grupos de cien y de cincuenta" Mc 6, 40par.
Diakonía (Rm 12, 7); el que sirve, con la fuerza que le suministra Dios (tis diakonei 1Pe 4, 11); "¿qué es, pues, Apolo? ¿Qué es Pablo? Servidores (**diakonoi**), por medio de los cuales habéis creído, y cada uno según el don del Señor" 1Cor 3, 5; "que nos tengan los hombres por servidores de Cristo y **administradores de los misterios de Dios** (oikonomoi mysterion Zeoú). Ahora bien, lo que se exige de los administradores es que sean fieles" 1Cor 4, 1-2; parábolas sobre la fidelidad del *oikonomos* Lc 12, 41-48par.; el uso de los talentos Mt 25, 14-30par.; "**y todo proviene de Dios** (panta ek tou Zeoú), quien nos reconcilió consigo por Cristo (diá Jristoú) y nos confió el ministerio de la reconciliación" 2Cor 5, 18	« Sabéis que los que son tenidos como jefes de las naciones, las dominan como señores absolutos y sus grandes las oprimen con su poder. Pero no ha de ser así entre vosotros, sino que el que quiera llegar a ser grande entre vosotros, será vuestro servidor, y el que quiera ser el primero entre vosotros, será esclavo de todos, que tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos. » Mc 10, 42-45par.; Lc 17, 7-10; 12, 37. "Pues si yo, el Señor y Maestro, os he lavado los pies, vosotros también debéis lavaros los pies unos a otros" Jn 13, 14-15
El que exhorta (ho parakalón Rm 12, 8). "Os exhorto yo (parakalo 1Cor 1, 10; 4, 16; Flm 9-10; Rm 12, 1; 1Pe 2, 11; parakaloumen 2Cor 6, 1; 1Tes 4, 1) …prisionero en Cristo, a que viváis de una manera digna de la vocación con que habéis sido llamados… poniendo empeño en conservar la unidad del Espíritu con el vínculo de la paz… Renovad el espíritu de vuestra mente y revestíos del Hombre Nuevo…" Ef 4, 1-6, 20; Col 3, 1-4, 6; 1Tes 4, 1-5, 22; 2Tes 2, 13-3, 15; Heb 12, 1-13, 19; 1Tim; 2Tim; Tit 2, 1-3, 10; 1Pe 1, 13-5, 11; Sant. "Y, como sois hijos, Dios envió a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo…Vosotros, hermanos, habéis sido llamados a la libertad; pero no toméis de esta libertad pretexto para la carne; antes al contrario, servíos unos a otros (**al-lelois**) por amor…" Gál 4, 3-20; 5, 1-6, 16; Flp 3, 1-4, 19; Rm 8, 1-38; 12, 1-15,13; 1Jn 3, 1-5, 21. "…los injustos no heredarán el reino de Dios… habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios" 1Cor 6, 9-11. "…Y serán una sola carne… Lo que Dios ha unido…" Mc 10, 6-12par.; "hay eunucos que se hicieron tales a sí mismos por el reino de los cielos…" Mt 19, 10-12. "Hermanos, permanezca cada cual ante Dios en la condición en que fue llamado…" 1Cor 7, 1-40. "Huid de la porneia… ¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo…?" 6, 12-20. "Huid de la idolatría… No podéis beber de la copa del Señor y de la copa de los demonios…" 10, 14-22. "Todo es lícito, mas no todo es conveniente… Que nadie procure su propio interés, sino el de los demás…" 10, 23-30.	"No necesitan médico los que están fuertes, sino los que están mal, **no he venido a llamar (kaléin) a justos, sino a pecadores**" Mc 2, 17par.; "**ánimo, soy yo, no temáis**" 6, 50par.; "**si alguno quiere venir detrás de mí**, recháccese a sí mismo (no a los demás), tome su cruz (=la condena del mundo)…" 8, 34-38; "si uno quiere ser el primero, sea el último de todos y el servidor de todos…" 9, 33-50par.; "tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido sino a servir y dar su vida…" 10, 42-45par.; "venid a mí todos los que estáis fatigados y sobrecargados…" Mt 11, 28-30. Parábolas de la misericordia: alegría por la oveja encontrada, la dracma, el hijo recuperado Lc 15, 1- 32. Haced como vuestro Padre (=haced su voluntad) Mt 5, 13-7, 27 par. "Sabes los mandamientos: no mates, no cometas adulterio, no robes, no levantes falso testimonio, honra a tu padre y a tu madre… vende lo que tienes y dáselo a los pobres y tendrás un tesoro en los cielos; luego, ven y sígueme" Mc 10, 19-21par.
El que reparte, con sinceridad (ho metadidoús Rm 12, 8)	"…tomando los siete panes y dando gracias, los partió e iba dándolos a sus discípulos para que los sirvieran, y ellos los sirvieron a la gente" Mc 8, 6par. Mt; Mc 6, 41par.Mt/Lc/Jn; Mc 9, 41par. Mt
El que preside, con solicitud (ho proistámenos Rm 12, 8); "os pedimos,	« Si uno quiere ser el primero, sea el último de todos y el servidor de

hermanos, que reconozcáis a los que se agotan entre vosotros, os presiden en el Señor y os instruyen" 1Tes 5, 12 "Durante la cena… sabiendo que el Padre lo había puesto todo en sus manos y que había salido de Dios y a Dios volvía (=con plena conciencia de ser el Hijo único de Dios), se levanta de la mesa, se quita sus vestidos y, tomando una toalla, se la ciñó…" Jn 13, 14-15	todos. » Mc 9, 34ss. « El lugar está deshabitado y ya es hora avanzada. Despídelos para que vayan a las aldeas y pueblos del contorno a comprarse de comer. » El les contestó: « Dadles vosotros de comer. » Ellos le dicen: « ¿Vamos nosotros a comprar doscientos denarios de pan para darles de comer? » El les dice: « ¿Cuántos panes tenéis? Id a ver. » Después de haberse cerciorado, le dicen: « Cinco, y dos peces. » Entonces les mandó que se acomodaran todos por grupos sobre la verde hierba… Mc 6, 35-39ss.; 8, 2ss.; 14, 22ss.
El que hace misericordia, con alegría (ho elemón Rm 12, 8). "Dichosos los que hacen misericordia, porque recibirán misericordia (*eleezésontai*)" Mt 5, 7. La acción de la misericordia divina se expresa en el perdón (vid. Mt 18, 27) como signo de la (Nueva) Alianza y de la comunión con Dios en el pueblo mesiánico. Cristo, entregado por nuestra Redención, obra en el lugar de la Ley: "¿No era necesario (édei) hacer misericordia a tu consiervo (syndoulos) como también yo te hice misericordia?" Mt 18, 33. De la misericordia de Cristo **brota la llamada a los apóstoles**: "Viendo a las multitudes, se removió interiormente a causa de ellas (*splagjnisze peri autón*), porque habían sido desamparadas y dispersas (*esan eskúlmenoi kai erriménnoi*), como ovejas que no tienen pastor. **Entonces** (tote) dijo a sus discípulos: "la cosecha (zerismós) es mucha y los obreros (érgatai) pocos. Rogad, pues, al Señor de la cosecha de manera que *empuje* (*ekbal-le*) obreros para su cosecha. Y, habiendo llamado al efecto (**proskaléomai**) a doce discípulos…" Mt 9, 36ss. "En tanto que he recibido la misericordia (eleeménos) del Señor, para ser digno de confianza (pistós)" Pablo puede opinar 1Cor 7, 25; y tiene ministerio 2Cor 4, 1; 1Tim 1, 13. "Sino que por esto recibí misericordia…", para ser signo de la gracia de Cristo 1Tim 1, 16. "**Los que antes no eráis pueblo, ahora sois pueblo de Dios**…" 1Pe 2, 10; Rm 9, 25 (Os 2, 23).	"**Siento compasión (splagjnidsomai)** de esta gente, porque hace ya tres días que permanecen conmigo y no tienen qué comer…" Mc 8, 2par.Mt; 6, 34par.Mt. "Si puedes hacer algo, ayúdanos (boezéo), por haberte compadecido de nosotros (*splagjnidseis ef(epi)'hemás*)… Todo es posible a quien cree" 9, 22ss. "Cuando el Señor la vio (a la viuda de Naín), se compadeció de ella y le dijo: No llores… Joven, a ti te digo, levántate" Lc 7, 13-14. "… Un samaritano que pasaba junto a él (el asaltado en el camino), viéndolo, se compadeció" Lc 10, 33. "Todavía estaba lejos, a distancia de él, lo vio su padre y se compadeció de él, y, corriendo, se echó sobre su cuello y lo besó" Lc 15, 20. "Compadecido el señor de aquel siervo, lo dejó libre (apolyo) y le perdonó la deuda (*afekon to dáneion*)…" Mt 18, 27. "Señor ten misericordia de nosotros (**eléeson hemás, kyrie**)… Entonces, Jesús, compadecido, les tocó (épsato) los ojos…" Mt 20, 31-34; 15, 22; 17, 15; Mc 10, 47-48par.Lc; Lc 17, 13. Cf. Lc 16, 24; Rm 9, 15-18; 11, 30-32 El primer enviado a la Decápolis: "Vete a tu casa y cuenta a los tuyos cuanto el Señor te ha hecho y que ha hecho misericordia ti" Mc 5, 19.
Matrimonio: "En cuanto a los casados (*tois de gegamekosin*), les ordeno, no yo, sino el Señor, que la mujer no se separe del marido, mas, en el caso de separarse, que no vuelva a casarse… **Viva cada cual como le dio parte el Señor** (hekaston hos emérisen ho Kyrios), **como le ha llamado Dios** (hekaston hos kékleken to Zeós). Es lo que ordeno en todas las iglesias" 1Cor 7, 10ss. A diferencia de un estado civil o sociológico (amo o esclavo), esta vocación es carismática y se realiza como un sacramento: "Porque nadie aborrece jamás su propia carne, antes bien, la alimenta y la cuida con cariño, lo mismo que Cristo a la iglesia, pues somos miembros de su cuerpo. *Por eso dejará el varón a su padre y a su madre…*Gran misterio es éste (como el de Cristo y su iglesia)" Ef 5, 21-33	"Pero desde el comienzo de la creación, El los hizo varón y hembra. Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre, y los dos se harán una sola carne. De manera que ya no son dos, sino una sola carne" Mc 10, 2-12.
Vírgenes, célibes y viudas: "Mas cada cual tiene de Dios su gracia particular, unos de una manera, otros de otra (*hekaston ídion ejei jarisma ek Zeou*). No obstante, digo a los solteros y a las viudas (*tois agámois kai tes jerais*): Bien les está quedarse como yo… Os digo esto… para moveros al trato asiduo con el Señor (*euparédron to Kyrios aperispástos*), sin distracciones" 1Cor 7, 7-8.25ss. "Porque hay eunucos… que se hicieron tales a sí mismos por el reino de los cielos" Mt 19, 11-12. Cf. una institucionalización subordinada con recriminaciones ásperas en 1Tim 5, 2-16.	"Yo os aseguro que nadie que haya dejado casa, hermanos, hermanas, madre…o hacienda por mí y por el Evangelio quedará sin recompensa" Mc 10, 28-31

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

La esperanza (elpis) "no defrauda, porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo que nos fue dado" Rm 5, 2-5; 15, 13; ; "…Cristo entre vosotros, esperanza de gloria" Col 1, 27; 1Pe 1, 3.21; "la expectación ansiosa de la creación espera (apekdéjomai) la revelación de los hijos de Dios… también nosotros mismos, que tenemos la prenda del Espíritu, gemimos en el interior esperando la adopción de hijos… la esperanza que se ve no es esperanza" Rm 8, 19-24; 1Jn 3, 2-3; "ahora permanecen la fe, la esperanza y el amor" 1Cor 13, 13; 1Tes 1, 3; 5, 8;	1) "Sí, yo soy, y veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder (dynamis) y venir entre las nubes del cielo" Mc 14, 62; "No temáis, manada (poimníon) pequeña, porque a vuestro Padre le ha placido daros a vosotros el reino" Lc 12, 32 2) "Velad y orad, para que no entréis en tentación; que el espíritu está pronto, pero la carne es débil" Mc 14, 38; "velad, pues, porque no sabéis qué día vendrá vuestro Señor" Mt 24, 30-25, 46
Operaciones de la gracia en los evangelios y Hechos Comunidad = misioneros itinerantes	Paralelos de Jesús en los evangelios
"Ungían con aceite a muchos enfermos y los curaban" Mc 6, 13 Imponer las manos sobre enfermos (Mc 16, 18); Pedro y Pablo en Hechos. Vid. carismas de curaciones	Mc 5, 22-23par.Mt; 6, 5; 7, 32; 8, 23.25; Lc 4, 40; 13, 13; Mt 19, 13-15
Bautizar (baptidso Mc 16, 16; Mt 28, 19). "Convertíos y bautícese cada uno de vosotros en el nombre de Jesucristo para el perdón de los pecados y así recibiréis el E.S." Hch 2, 38.41; Felipe bautiza, Pedro y Juan imponen las manos con el E.S. 8, 12 (cf. 8, 16); bautismo del eunuco 8, 36-38; y de Saulo 9, 18; de Cornelio y su oikós 10, 47-48; 11, 16=1, 5; de Lidia 16, 15; del carcelero y su oikós 16, 33; de los corintios 18, 8; de los discípulos efesios de Juan Bautista 19, 3-5. El bautismo "en el nombre" se refiere inalienablemente a la existencia única de Jesús: a su muerte Rm 6, 3; y a su persona 1Cor 1, 13-17. Todos bautizados, equiparados y unidos en un Cuerpo (de Cristo) por un solo Espíritu, enviado del Padre por el Hijo 1Cor 12, 13. "De Cristo estáis revestidos" Gál 3, 27. Cf. el bautismo corintio para redimir a los difuntos del propio oikós (hyper ton nekrón) 1Cor 15, 29	"Yo os bautizo con agua, él os bautizará en Espíritu Santo" Mc 1, 8; Mt 3, 11par.; "Jesús vino de Nazaret de Galilea, y fue bautizado por Juan en el Jordán" 1, 9; Mt 3, 13-16; Lc 3, 21; Jn 1, 31-33. Los discípulos de Jesús bautizan como Juan 3, 22-26; 4, 1-2; "…con el bautismo que yo soy bautizado seréis bautizados" Mc 10, 38-39; Lc 12, 50. Cf. Mc 7, 4; Lc 11, 38. "...Vosotros seréis bautizados en E.S." Hch 1, 5.
Orar llenos del Espíritu Santo (la iglesia local Hch 2, 1; 1, 14; 4, 31; 13, 1-3; los apóstoles 8, 15; Pablo 9, 9-12; 22, 17-21); el Espíritu "intercede por nosotros con gemidos indecibles" (Rm 8, 26ss.); pedir lo necesario y perdonar en la oración (Mc 11, 24-26par. en fuente Q; cf. Mc 12, 40 y par. Q); para los refugiados de la guerra o la catástrofe (Mc 13, 18)	"Jesús, después de bautizado, estando en oración para que el cielo se abriera, descendió el Espíritu Santo con forma corporal como una paloma sobre él; y vino una voz del cielo…" Lc 3, 21ss.; muy de mañana fue a orar a un lugar desierto Mc 1, 35par.; por la noche, después de despedir a la multitud Mc 6, 46par.; oración en Getsemaní Mc 14, 32-42
Dar todos los bienes en subsidio a los pobres con caridad/agapé (fomidsein *panta ta hyparjonta mou* 1Cor 13, 3). "Anda, cuanto tienes, véndelo y dáselo a los pobres, y *tendrás un tesoro en el cielo*. Luego, **ven y sígueme**" Mc 10, 21-27par. "…También nosotros debemos dar la vida por los hermanos" 1Jn 3, 16b.	"Dadles vosotros de comer… ¿Cuántos panes tenéis? Id a ver" Mc 6, 38-41par.; 8, 4-7par. Mt; "aquí hay un niño que tiene cinco panes y dos peces" Jn 6, 9; "ésta, en cambio… echó toda su vida (ébalen holon ten bíon auton)" 12, 44par. Mt
Entregar el cuerpo al martirio, con caridad/agapé (1Cor 13, 3). En sentido propiamente cristiano, significa afrontar la condena de este mundo para ser testigo: "si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, **tome su cruz y sígame**…" Mc 8, 34ss.; Jn 15, 18ss. "Pero vosotros mirad por vosotros mismos; os entregarán a los tribunales, seréis azotados en las sinagogas y compareceréis ante gobernadores y reyes	"Y comenzó a enseñarles que el Hijo del hombre debía sufrir mucho y ser reprobado por los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas, ser matado y resucitar a los tres días. Hablaba de esto abiertamente" Mc 8, 31-32a y par.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

por mi causa, para que deis testimonio ante ellos. Y es preciso que antes sea proclamada la Buena Nueva a todas las naciones. « Y cuando os lleven para entregaros, no os preocupéis de qué vais a hablar; sino hablad lo que se os comunique en aquel momento. Porque no seréis vosotros los que hablaréis, sino el Espíritu Santo" Mc 13, 9-11	
La gracia de la comunidad (Pablo y Hch)	Paralelos de Jesús en los evangelios
La agapé, sin hipocresía (Rm 12, 9), debe ser la **forma interior de toda actividad o ministerio** (1Cor 13, 1-7): ser paciente (makrozymein); ser bondadoso (jresteueszai); no envidiar o encelarse (dseloó); no presumir (perperéueszai); no inflarse (fysioueszai); no actuar con rudeza (asjemonein); no buscar para sí mismo (dsetein ta eautés); no irritarse (paroxineszai); no acordarse del mal (logidseszai to kakón); gozarse con la verdad, no con la injusticia (jairein epi te alezeia), cargar con todo (stegein), esperar (elpidsein), soportar (hypomenein).	"Como el Padre me amó (agapein), yo también os he amado. Permaneced en mi amor (agapé). Si guardáis mis mandamientos, permaneceréis en mi amor, como yo he guardado los mandamientos de mi Padre y permanezco en su amor… Éste es el mandamiento mío: que os améis los unos a los otros como yo os he amado. Nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos" Jn 15, 9ss.;
Sentid en vosotros lo que ***en Cristo*** (Flp 2, 1-17): llamada *en Cristo* (**paráclesis** vid. supra); palabra de exhortación *en amor*; comunión del Espíritu (**koinonía tou pneumatos**); entrañas (**splagjna**) y compasión (oiktirmós); sentir eso mismo y tener ese mismo amor, unánimes (sympsijoi) en la disposición interior (to en fronountes); conducirse entre sí con toda humildad (te tapeinofrosine al-lelous hegoumenoi), teniendo al otro por encima de sí mismo (hyperéjontas eauton), no mirar por sí mismo sino por los demás; guardar la medida de la existencia de Cristo, quien se vació de sí mismo tomando la condición de siervo. "Dios es el que produce en vosotros el querer y el hacer" Flp 2, 12.	"Éste es mi Cuerpo, que se entrega por vosotros… Esta copa es la nueva Alianza en mi sangre, que se derrama por vosotros" Lc 22, 19-20; Mc 14, 22-24; Mt 26, 26-29; 1Co 11, 23-25
Reunirse para vivir en comunión con Cristo y en igualdad entre los hermanos 1Cor 11, 17-34. "…nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido" Mc 10, 28-31par. (cf. Mc 9, 42ss.; 2Cor 6, 3ss.). Llamados a vivir en comunidad: "porque donde hay dos o tres reunidos en mi nombre…" **Mt 18, 1-35**. "Se mantenían constantes en la enseñanza de los apóstoles, en la koinonía, en la fracción del pan y en las oraciones…" Hch 2, 42-47. "La multitud de los creyentes tenían un solo corazón y una sola alma…" Hch 4, 32. Reunir al pueblo mesiánico y edificar (oikodomeo) la comunidad cristiana. "El Señor agregaba al grupo cada día a los que se iban salvando" Hch 2, 47. Ef 4, 1ss.; Hch 20, 32; 1Cor 3, 5-17. "Todo es lícito, mas no todo edifica: que nadie procure su propio interés sino el de los demás" 1Cor 10, 23-24.	"Dejad que los niños vengan a mí; no se lo impidáis… Y abrazaba a los niños y los bendecía imponiéndoles las manos" Mc 10, 14-16par.; "lo que Dios unió, no lo separe el hombre" 10, 8-11; "como tú Padre, en mí, y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado" Jn 17, 21 Mc 14, 58, 15, 29; Jn 2, 20: Lc 20, 17
Pedid en la oración y perdonad Mc 11, 23-25. Y tomando un niño, le puso en medio de ellos, le estrechó entre sus brazos y les dijo: «El que reciba a un niño como éste en mi nombre, a mí me recibe; y el que me reciba a mí, no me recibe a mí sino a Aquel que me ha enviado. » Mc 9, 35 ss. "Si tu hermano llega a pecar… si no perdonáis de corazón cada uno a vuestro hermano" Mt 18, 15-35. En el contexto comunitario tiene su lugar la **confesión *del pecado*** y de los pecados: "Si decimos que no tenemos pecado (ejein hamartían), nos engañamos a nosotros mismos… Si confesamos (**homologein** en 1ª. pl.) nuestros pecados él es fiel y justo para perdonarnos los pecados (*afe hemín tas hamartías*) y limpiarnos de toda injusticia (adikía)" 1Jn 1, 8-9; 2, 12. El perdón de cada persona al enemigo o al ofensor (la oración en 1ª pl. Mt 6, 12-	Mc 2, 5-11par.; Lc 7, 47-50. Parábolas de la misericordia Lc 15. "Siendo ésta hija de Abrahán, a la que había atado (*édesen*) Satanás, ¡escucha!, dieciocho años, ¿no era necesario desatarla de esta ligadura el día de sábado?" Lc 13, 16. Cf. Mc 3, 28-30par.

15) no se distingue del perdón sacramental en cuanto al Espíritu, porque ambos sirven al designio de reunir al pueblo mesiánico en comunión y edificar la comunidad (Mt 18, 15-35). Es necesaria la corrección fraterna (Mt 18, 15-17). Sin embargo, **el perdón no puede regatearse**, es una exigencia divina: "así también hará mi Padre celestial con vosotros…" Mt 18, 35; . "Mirad que no menospreciéis a uno de estos pequeños…" Mt 18, 10. Perdonar los pecados con autoridad, aunque no se cometan contra ellos: afíemi tas hamartías Jn 20, 23. "¿Está alguno enfermo entre vosotros? Llame a los ancianos (presbíteroi) de la comunidad para que oren por él, ungiéndolo con aceite; y la oración de fe salvará al enfermo y el Señor lo levantará. Si ha cometido pecados, le serán perdonados" Sant 5, 15; Rm 4, 7-8; Hch 2, 38. Está unido en la experiencia del Espíritu a la autoridad para unir (cf. "atar" en Lc 13, 16) y desatar (lyein): "A ti te daré las llaves del reino de los cielos; y lo que unas (déin) en la tierra, habrá sido unido en los cielos; y lo que desates en la tierra habrá sido desatado en los cielos" Mt 16, 19. Además de Pedro, es toda la comunidad la que ha sido investida para (atar y) desatar: "Amén lego hymin: cualquier cosa que unáis en la tierra…" Mt 18, 18. El perdón *del pecado* en Pablo es la reconciliación con Dios por iniciativa de su amor en Cristo (Rm 5, 5-11). En esta dimensión sacramental se funda la **diakonía de la reconciliación** (2Cor 5, 18-19).	
Ministerios y operaciones de la gracia en las cartas deuteropaulinas o católicas (y paralelos)	Paralelos en los evangelios
Hospedarse los unos a los otros, sin murmuraciones (filoxénoi, "amar a los forasteros", 1Pe 4, 9)	"Las zorras tienen guaridas y las aves del cielo, nidos, pero el Hijo del hombre no tiene dónde recostar la cabeza" Mt 8, 20par. "Zaqueo, date prisa, desciende, porque hoy es necesario que me hospede en tu casa…" Lc 19, 5ss.
El que habla, con palabras de Dios (tis lalei 1Pe 4, 11); "en esto reconoceréis al Espíritu de Dios; **todo espíritu que confiesa (ho homologei) a Jesucristo**, venido en carne (en sarki elélyzota), es de Dios" 1Jn 4, 2; 1Cor 12, 3b; "sí, Señor, yo creo que tú eres el Hijo de Dios, el que iba a venir al mundo" Jn 11, 27; Mc 8, 29; "**el Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu** de que somos hijos de Dios" Rm 8, 16	"Yo soy la luz del mundo; el que me siga, no caminará en las tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida" Jn 8, 12; 1, 4-5; "…llega la hora, ya estamos en ella, en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios, y los que la oigan vivirán" Jn 5, 25; "yo soy la resurrección…" Jn 11, 25-26; "vosotros sois la sal de la tierra… vosotros sois la luz del mundo… Brille así vuestra luz delante de los hombres, para que vean vuestras buenas obras y glorifiquen a vuestro Padre…" Mt 5, 13-16par.
Apóstoles y maestros, Ef 4, 11 (vid. supra) Evangelistas, Cristo los dio (Ef 4, 11); quienes elaboran las tradiciones sobre Jesús: "Por tanto, de la manera que habéis recibido (paralambano) a Cristo Jesús, caminad (peripateo) en él" Col 2, 6. "Pero vosotros no de tal modo aprendisteis (manzano) a Cristo, si de veras lo habéis escuchado (akoúo) y habéis sido enseñados en él (en autó), según es en realidad Jesús (kazós estín alézeia en to Iesoú" Ef 4, 21.	"Yo soy la verdad, el camino y la vida: nadie viene al Padre sino por mí" Jn 14, 31; "si os mantenéis en mi palabra, seréis verdaderamente mis discípulos, conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres" Jn 8, 31
Pastores, Cristo los dio (poiménoi Ef 4, 11). "Simón de Juan, ¿me amas? …apacienta mis ovejas" Jn 21, 15-17. "Ruego a los *presbíteros*, yo, co-presbítero... apacentad el grupo (poimníon) de Dios... no como teniendo señorío (katakyrieuo) sobre quienes sois responsables (ton kleron), sino llegando a ser ejemplos (typos) del grupo" 1Pe 5, 3. "Vosotros sabéis cómo me comporté siempre con vosotros… entre quienes pasé predicando el	"Yo soy el buen pastor. El buen pastor da su vida por las ovejas…conozco a las ovejas y las ovejas me conocen a mí… Por eso me ama el Padre, porque doy mi vida, para recobrarla de nuevo. Nadie me la quita…" Jn 10, 11-18; "Nuestro Señor Jesucristo, el gran pastor de las ovejas" Heb 13, 20; *arjipoimenos* 1Pe 5, 4. "Porque el Cordero que está en medio del trono los pastoreará y los guiará a la fuente aguas vivas" Ap 7, 17. "Alegraos,

reino… Tened cuidado de vosotros y de todo el *poimníon*…" Hch 20, 18ss.	porque he hallado a la oveja que se me había perdido" Lc 15, 4-7par. "De la misma forma, no es voluntad de vuestro Padre celestial que se pierda ni uno sólo de estos pequeños (ton micrón touton)" Mt 18, 5-14. Mt 2, 6 (Miq 5, 1-3). Vid. Ez 34, 11-16; Is 40, 11; Sal 23
Epískopos: "tened cuidado de vosotros y de toda la grey, en medio de la cual os ha puesto el E.S. como vigilantes (epískopoi) para pastorear la iglesia de Dios… Vigilad y acordaos que durante tres años no he cesado de amonestaros día y noche… Ahora os encomiendo a Dios y a la palabra de su gracia, que tiene poder para construir el edificio y daros la herencia con todos los santificados…En todo os he enseñado que es así, trabajando, como se debe socorrer a los débiles…" Hch 20, 28-35; Tit 1, 7. Vid. consejos para epískopos y ***diakonoi*** (1Tim 3, 1-13) junto con los *presbíteroi* (5, 17-20). "Nuestros pecados él mismo llevó (anafero) sobre el madero (xylon)… Erais ovejas vagando sin rumbo (*planómenoi*), pero vueltas, ahora, al Pastor (poimenos) y Vigía (episkopos) de vuestras vidas" (1Pe 2, 25; cf. 2, 10)	Vid. pastores; discernimiento de espíritus; diakonía (supra); imponer las manos; guarda del depósito (filadso parazeken, infra) "Hay que tener presentes las palabras del Señor: Mayor felicidad hay en dar que en recibir" Hch 20, 35b.
Imponer las manos (epízesis ton jeirón) **y nombrar sucesores** en el apostolado con "el carisma de Dios" (2Tim 1, 6; 2, 1-2; cf. 1Tim 5, 22), **igual que para transmitir el Espíritu Santo a los bautizados** (Hch 8, 12). A los diáconos helenistas Hch 6, 6, aunque Esteban era ya "un hombre lleno de E.S. y fe" 6, 5. "No descuides el carisma que hay en ti, que te fue dado mediante profecía con la imposición de las manos de los presbíteros (*presbiterios*: colegio de ancianos)" 1Tim 4, 14.	"Subió al monte y llamó a los que él quiso, para que estuvieran con él y para enviarlos a predicar…" Mc 3, 13-19par.; "como el Padre me envió, yo os envío" Jn 20, 21; "… **tú te llamas Pedro**, y sobre esta piedra edificaré (oikodomein) mi iglesia…" Mt 16, 18-19; "yo he rogado por ti, para que tu fe no desfallezca, y tú, cuando hayas vuelto, confirma a tus hermanos" Lc 22, 32.
Guardar/vigilar "el buen depósito (filadso ten kalen parazeken) mediante el Espíritu Santo que habita en nosotros" 2Tim 1, 14, metáfora de la *parádosis* que aparece así confrontada con las riquezas y la ciencia de este mundo; "…que te mantengas en el mandato (tereo se ten entolen) incorrupto e irreprensible hasta la manifestación (epifaneia) de nuestro Señor Jesucristo…" 1Tim 6, 13.20-21. "Abrid los ojos y guardaos de la levadura de los fariseos y de la levadura de Herodes. Ellos hablaban entre sí que no tenían panes…" Mc 8, 15ss.	"Lo del César devolvédselo al César, y a Dios lo que es de Dios" Mc 12, 17. "Tesoro en el cielo" (cf. parazeke en Lev 5, 21.23LXX). "…pero vosotros la tenéis hecha una cueva de ladrones" Mc 11, 17b. "…y si en algo defraudé a alguien, le devolveré cuatro veces más… Hoy ha llegado la salvación a esta casa… pues el Hijo del hombre ha venido a buscar y a salvar lo que estaba perdido" Lc 10, 8-10
"Testigo de los sufrimientos de Cristo (martys ton tou Jristou pazématon), que soy también participante (**koinonos**) de la gloria que será revelada" 1Pe 5, 1; 2Tim 1, 8; Heb 12, 1. "Los apóstoles daban **testimonio (apodídomi to martyrion) de la resurrección del Señor Jesús** con mucha *dynamis*" Hch 4, 33; 2, 32. "Y cuando os lleven para entregaros no os preocupéis de qué vais a hablar…" Mc 13, 11-12	"Mi Reino no es de este mundo…Yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo: para dar testimonio de la verdad. Todo el que es de la verdad mi voz" Jn 18, 36-37. "Jesucristo, quien dio testimonio ante Poncio Pilato de la buena confesión (homología) 1Tim 6, 13; "…puestos los ojos en Jesús, el autor y consumador de la fe (*tes pisteos arjegon kai teleioten*)" Heb 12, 1-4

3. El proceso histórico de los carismas y los ministerios, según el NT

La dialéctica esclerotizada entre carismas y ministerios se repite siempre que los impulsos renovadores en un contexto histórico determinado han tocado techo o se han disgregado, junto con los movimientos sociales de que participaban; es decir, cuando los

ministerios reprimen visible y hasta violentamente los carismas, o bien los carismas se confunden con la trama de los sistemas político y económico.

Pero a lo largo de dos mil años ha habido muchas oportunidades para su comprensión conjunta: la pluralidad estrenada durante los primeros tres siglos; la diversificación de culturas, comunidades monacales y estilos de vida laicales durante el bajo imperio o el alto medievo, a través de los grupos misioneros y las iglesias jóvenes, hasta la fecha; los ermitaños itinerantes, la vida apostólica y los movimientos comunitarios desde los ss. XI-XII, durante la baja edad media y aún en plena modernidad; la Reforma y, en ciertos sentidos, la Contrarreforma; los efectos positivos de la Ilustración para las distintas denominaciones cristianas, los cuales apenas se hicieron sentir en España hasta el Concilio Vaticano II.

Además de factores contextuales que varían históricamente, la visión carismática de la comunidad como un tejido del amor humano-divino y una red de servicio a la sociedad ha sido gratuitamente renovada por testimonios relevantes en el Nuevo Testamento[660]; los cuales alientan a modo de fermento una interpretación mucho más abierta y plural que la mera legitimación de un poder sagrado. Dicho de otra manera: aunque la institución tienda a cerrarse sobre sí misma, como una estructura burocrática y jerárquica, la asamblea puede hacer uso de unos fundamentos comunes, canónicos, no manipulables, para recuperar e interpretar el sentido original en nuevos contextos.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[660] Por poner un ejemplo, CHARLES FITZMYER, *El Evangelio según Lucas*, I, Madrid, Cristiandad, 1986, 53-59, rechaza la atribución de un modelo cerrado de iglesia (*Frühkatholizismus*) a la obra lucana, incluyendo los Hechos. El comentarista concluye que "[…] querer interpretar la obra lucana desde una perspectiva de "sucesión apostólica" –idea típicamente patrística- supone una desvirtuación malévola de las tradiciones originarias que nos transmiten los escritos de Lucas. Llamar *catolicismo primitivo* a la concepción lucana de una iglesia guiada por el Espíritu y estructurada orgánicamente como instrumento de salvación, en el que ya aparece un embrionario sistema sacramental, sería, por lo pronto, una denominación muy problemática", 58-59.

A semejanza de otros autores ya citados (Baur, Harnack, Walter Bauer)[661], Raymond Brown estudia directamente "las situaciones reflejadas en las obras del período subapostólico del NT". Quiere interpretar "el aspecto más importante que hizo posible que cada iglesia sobreviviera"[662], es decir, la pluralidad de los recursos que las distintas iglesias

---

[661] F.C. BAUR dio una explicación histórico-dialéctica a los inicios de la Iglesia oponiendo dos puntos de vista (Santiago/Pedro y Pablo) para explicar una síntesis pragmática en el siglo II, que toma por modelo a Pedro, gracias a la datación tardía que otorga a Hechos. Actualmente se piensa que eran posturas simultáneas. Para WALTER BAUER, *Ortodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Filadelfia, Fortress, 1971 (1934), disponible en http://ccat.sas.upenn.edu/~humm/Resources/Bauer/bauer01.htm, no hubo posturas canónicas desde el principio, sino que convivieron puntos de vista distintos entre los cristianos primitivos, hasta que en el s. II prevalecieron *los* ortodoxos sobre la heterodoxia, desde Roma hacia Oriente. La visión de BAUER no parece decidirse por si la opción canónica se basa en la fidelidad a Jesús, o fue resultado de un accidente o de la supremacía del más fuerte, aunque lo discute en el cap. 9, "The Old Testament, the Lord, and the Apostles", 198-227. Pero razona acerca de los motivos por los que ca. 150 HEGESIPO, PAPÍAS y JUSTINO reivindican las raíces judías (la ley, los profetas y el Señor) en vez de lo que era común a la generación de IGNACIO DE ANTIOQUÍA y sus contemporáneos: los evangelios y Pablo. La causa: el uso amplísimo que las sectas hicieron de las cartas paulinas. "As the situation developed, some would have preferred henceforth to exclude Paul completely and to rely exclusively on the twelve apostles. But it was already too late for that. Rome (together with the "church," which it led) had already accepted too much from the Apostle to the Gentiles, had appealed to him too often, suddenly to recognize him no longer. He had become a martyr-apostle of Rome -- had helped it to develop the popular slogan "Peter and Paul"; and even if Rome did not really know how to begin to put to use Paul's letter to the Romans, 1 Corinthians had proved itself to be extremely productive for purposes of church politics in the hands of Rome. By that means, Paul and his letter came to have permanent claims on the "church." There were other cases as well where Christianity subsequently had to come to terms with all sorts of things that it had originally accepted without question and from which it could not simply retreat as circumstances changed […]
Thus, despite all heretical misuse, Paul had to be retained as the "church's" apostle. But it was, of course, desirable henceforth to mark him unequivocally with the ecclesiastical and anti-heretical stamp. In the light of this, I am inclined to see the pastoral Epistles as an attempt on the part of the church unambiguously to enlist Paul as part of its anti-heretical front and to eliminate the lack of confidence in him in ecclesiastical circles. As its answer to the heretical Apostle of the epistles to Laodicea and Alexandria, "forged in the name of Paul" (*Pauli nomine finctae*, *Muratorian Canon*, lines 64 ff.) the church raised up the Paul of orthodoxy by using the same means", ibid., 225-6. Lo cual debería ser hoy, en circunstancias muy distintas, oportunamente reconocido.
Por último, KIRSOPP LAKE, *Landmarks in the History of Early Christianity*, Londres, Macmillan, 1922, establece su análisis sobre los principales centros del cristianismo: Galilea y Jerusalén, en la vida de Jesús; en la era apostólica, Jerusalén, Antioquía y Corinto; en la era subapostólica serían Éfeso y Roma. Éfeso representa a la cristiandad más liberal y Roma a la más conservadora: en una predomina la baja eclesiología y la alta cristología; en la otra, Roma, por origen judío, una alta eclesiología y una baja cristología. Con estos polos parecen sintonizar algunos escritos, para otros no resulta tan claro. Pero BROWN considera el análisis "una aportación válida".

[662] RAYMOND BROWN, Las iglesias que los apóstoles nos dejaron, 25.
BROWN continúa su estudio estableciendo las comunidades que existían o se deducen del NT en la era subapostólica (sin incluir los centros gnósticos o los que se reflejan en escritos del s. II):
a) De acuerdo con C. K. BARRET, distingue al menos tres corrientes **postpaulinas**: i. las Cartas Pastorales; ii. Col y Ef; y iii. Lc/Hch. En estas dos últimas, Pablo tiene una relevancia extraordinaria, pero Col/Ef interpretan directamente sus escritos, mientras que Lc/Hch los ignoran. Ef/Col reflejan una reconciliación entre judíos y gentiles, mientras que Lc/Hch advierte que los judíos "nunca verán ni oirán". Al autor de las Pastorales le preocupan los judaizantes y su exigencia de entrar o tomar parte en la sinagoga.
b) **La comunidad de Juan** (o las comunidades, en su última fase a partir de 1Jn). Se caracteriza por una alta cristología, como Col/Ef, por considerar a los judíos como otra religión y distinguir la ley "*de los judíos*".

del periodo subapostólico reciben de la tradición oral para articular la comunidad en distintos contextos. Pero decide recurrir al método weberiano para centrar su interés en "la cuestión de la supervivencia tras la muerte de la generación de guías o héroes apostólicos"[663].

Su localización en Éfeso (cf. KIRSOPP LAKE) da pie a suponer allí varias iglesias "con teologías diferentes", *oikoi* de tradiciones cristianas distintas (paulina, joánica, petrina o judeocristiana). No obstante, entre las comunidades joánicas según 2 y 3Jn, ya no se guarda la *koinonía*.

c) En relación con Éfeso e indirectamente con la comunidad joánica están los destinatarios del **Apocalipsis**. La dureza con que se refiere a los judíos (Ap 2, 9) supone hostilidades en curso. Jerusalén y el templo terrenos han sido sustituidos "por la presencia de Dios y de Cristo" ibid. 30. Sin embargo, la escatología final difiere de la escatología ya realizada en el cuarto Evangelio.

La intuición de BROWN consiste en que estas comunidades de Ap se separaron del tronco joánico y evangelizaron Asia Menor antes incluso que se escribiera Jn. Las afinidades entre el Ap y la 1Jn son explicadas por la orientación del autor de ésta última a las raíces (cf. 1Jn 3, 11). Se subraya el poder de la sangre de Cristo para santificar (Ap 1, 5; 1Jn 1, 7, etc.). Pero hay diferencias relevantes: 1Jn no habla de cargos humanos, excepto en negativo, mientras que Ap habla de "profetas" (Ap 11, 10; 16, 6; el autor: 22, 9.19), tanto como de falsos profetas y maestros (16, 13; 2, 20). Además, Ap se refiere a "los doce apóstoles" (21, 14) y considera idolátricos los símbolos de la ciudadanía imperial (cap. 13), a diferencia de Pablo.

d) También el autor de **Hebreos** se vincula al ambiente joánico y al paulino, con evidentes peculiaridades. Está próximo al cuarto Evangelio en su proclamación de Jesucristo, el Hijo de Dios. Pero son puestas en evidencia las limitaciones humanas de Jesús como prueba de su amor por el Padre y por los hermanos. En cuanto a la relación con las tradiciones paulinas, a pesar de ser considerada la 13ª carta de Pablo, se distingue de Rm 9-11 y 15-16, porque Pablo es más proclive a preservar la tradición cultual del judaísmo, mientras que Heb pretende reemplazar todo el sistema sacrificial del AT por medio de Cristo.

A causa de esta actitud radical ante el judaísmo, Heb se separa del siguiente grupo de tres escritos: 1Pe, Sant y Mt.

e) **1Pe** ofrece los puntos de vista de la iglesia de Roma, "a la que se había dirigido Heb a modo de correctivo [...] Utiliza el lenguaje del judaísmo [el éxodo] como si perteneciese sólo a los cristianos y no hubiese otros que lo reclamasen" ibid. 34.

f) **Sant** no incluye pasajes cristológicos. La fe en Jesús sería un perfeccionamiento de los valores judíos, aunque es seña de identidad de los judeocristianos, además del hecho de tener a Santiago por autoridad. Su valoración de las obras por encima de la fe y su énfasis en el cumplimiento de la ley le alejan ostensiblemente de Pablo.

g) **Mateo** está en apariencia cercano a Sant por los valores de cumplimiento (Mt 5, 18) y las obras, pero su comunidad integra a muchos cristianos gentiles. Pablo y Mateo admiten las obligaciones individuales, pero éste último entiende a Jesús como a un legislador.

BROWN compara a un católico (antiguo o actual) que desconociera la doctrina paulina con la situación de Mateo, quien propone otra salida a la puesta en crisis de la Ley, que pasa por mantener la tradición judía en mayor medida. Subraya la honda huella que dejó en la eclesiología hasta el siglo XIX.

h) **Marcos** se dirige a una comunidad cuyo perfil es menos definible, porque no hay un precedente con que comparar su marco teológico de primera horma. Según NORMAN PERRIN y su escuela, en su contexto debió de admirarse a los apóstoles como a taumaturgos con un aura triunfalista. Marcos los corrige por medio de su evangelio al presentar a unos apóstoles desencantados y descreídos respecto de Jesús. BROWN apoya a E. BEST para rechazar esta interpretación, porque el malentendido sufrido por los Doce reproduce el proceso de iniciación de todos los cristianos, a través de la Pasión de Jesús, en toda su realidad redentora. Caso que escribiera en Roma, Marcos estaría fortaleciendo a una comunidad conmocionada por las persecuciones y la pasión de Pedro.

[663] ibid. 40.

El mapa trazado para desarrollar su itinerario comienza por las tradiciones paulinas y, en concreto, por las tres Cartas Pastorales[664]. No es una elección cronológica. Brown se preocupa de situar la categoría *pastoral* en el contexto plural del NT. Subraya el hecho de que la imagen del pescador-misionero, que Jesús atribuye a los apóstoles y específicamente a Pedro, haya dado paso a otra imagen en el mismo texto o en el conjunto de los textos: el pastor al que Jesús encarga el cuidado de sus ovejas.

No obstante, señala con humor que muchas de las condiciones que las cartas pastorales exigen a presbíteros y obispos en esas cartas serían poco aplicables al mismo sujeto a quien imitan: el modelo del apóstol en su tradición. Pablo tenía un perfil misionero (en esto Brown parece acorde con Lucas), el cual no se ajusta a las necesidades de estructura de las iglesias, empujadas a consolidar unos ministerios para asegurar su continuidad en el plano institucional. No se puede negar que una sociedad necesita cargos estables para la enseñanza, el gobierno y la administración, es decir, las funciones atribuidas a los ministros en las cartas pastorales, como también refleja Hch 20 y un texto postapostólico (es decir, de la *tercera* generación): la primera carta de Clemente a los corintios. Los presbíteros funcionan colegiadamente, al igual que la sinagoga judía y las comunidades tradicionales de muchas culturas donde los ancianos forman un consejo, como último fruto de su experiencia en el servicio a la comunidad. Diáconos y diaconisas, tan activos en las comunidades descritas por Pablo, así como los demás servicios, no parecen ser asunto de su incumbencia. El *episkopos* (singular en las cartas, aunque no esté determinada su función) no sólo tiene por referente el cargo grecorromano de inspección y administración, ni –por asimetría- la organización peculiar de los esenios del Mar Muerto, alrededor del "Maestro de justicia", sino también las magistraturas que eran elegidas por las asambleas en las ciudades helenísticas.

Las condiciones para acceder a *esos* ministerios pueden ser más o menos exigentes. Brown compara su contenido en diversas iglesias, además de en la iglesia católica: el pastor puede casarse después de haber enviudado sin que se le cuestione. Pero no se permite que desempeñe un ministerio si se casa después de un divorcio. La iglesia católica

[664] ibid. 41-61. En el estudio de MARGARET Y. MACDONALD, *Las comunidades paulinas*, la sección dedicada a las cartas pastorales es mucho más descriptiva que las anteriores, debido a que en esos textos la intersección con el mundo social grecorromano es muy amplia. Vid. especialmente los caps. que tratan sobre el "amor patriarcal" en el *Pastor de Hermas* y en las pastorales, ibid., 277-288.

ha tomado en serio el consejo paulino de "quedaos como yo", dice Brown (tanto es así que ha transformado el consejo en un reflejo de la condición masculina del Redentor). Unas y otras son condiciones de respetabilidad social que afectan siempre a cargos públicos, en tanto que la iglesia es una sociedad. Parece correcto deducir que los cambios de las condiciones sociales deberían propiciar una renovación de los ministerios, en continuidad con su más profundo sentido para servir a la comunión.

La etiqueta de "protocatolicismo" (*Frühkatholizismus*, ideada por E. Troetlsch) con que se alude peyorativamente a la opción institucionalizadora del cristianismo, sobre todo en la exégesis del NT durante los años 1970-90, no oculta la necesidad de funciones ministeriales para el servicio a los miembros de la comunidad y para la enseñanza. Tampoco podemos negar la orientación escatológica con que Jesús ha fundado la iglesia hacia la venida del Reino, que la exégesis ha dilucidado de muchas maneras. Pero el análisis de la sucesión en el liderazgo deja entre paréntesis dos dimensiones cruciales: en primer lugar, la memoria actual sobre los hechos y los dichos de Jesús, que atañe a toda la comunidad; en segundo lugar, la organización de los múltiples carismas que acabamos de ver reflejados en la tabla anterior: la intervención activa en las asambleas, la profecía y su interpretación, las curaciones y la rehabilitación de los enfermos, la hospitalidad y la acogida a desconocidos, la colecta y la distribución de los bienes comunes, la atención a huérfanos y a viudas (así como su auto-organización), las visitas y el cuidado de los presos, la palabra de sabiduría y de ciencia, la enseñanza, el don de lenguas, el discernimiento de espíritus, el perdón, etc.

La focalización del líder sobre sí mismo como si fuera la mejor garantía en tiempos de crisis y el guardián del depósito en medio de una diversidad de interpretaciones no es nueva en la historia de las sociedades. Sin embargo, los evangelios son representativos –más de lo habitualmente admitido- acerca de la vitalidad y la fluidez que debió de caracterizar las relaciones entre ministerios, carismas y comunidades durante los primeros dos siglos. La sistemática exclusión de las mujeres en la publicidad (Öffentlichkeit) diseñada por los varones de las cartas deuteropaulinas y pastorales, con excepción de las “tablas domésticas”, donde se especifica su posición en la sociedad romano-helenística

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

(1Tim 5, 3-16; Tit 2, 3-5; 1Pe 3, 1-7)[665] o en la ideología del autor (1Tim 2, 9-15), nunca ha significado que no fueran protagonistas activas en la tradición, desde sus fuentes orales, como los evangelios ponen de manifiesto. Seríamos incapaces de explicar que tanto las mujeres como los esclavos tuvieran acceso a diversos ministerios [666], incluida la presidencia de las asambleas (Febe, diaconisa de la asamblea de Cencreas Rm 16, 1; Junia, apóstol junto con Andrónico, Rm 16, 7; Prisca, colaboradora en Cristo Jesús y co-

[665] Vid. acerca de los códigos domésticos, nota infra. "Los códigos domésticos hay que entenderlos en relación con la tradición griega sobre la *oikonomía*, u ordenación de la casa. De esta manera se aclara decisivamente no sólo el origen literario de los códigos sino también su Sitz im Leben y su función social" RAFAEL AGUIRRE, "La evolución de la iglesia primitiva a la luz de los códigos domésticos: entre la encarnación y la mundanización", en id., *Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana*, 111-144 (114). A esto añade que la tradición griega "está centrada en la figura del *oikodespotes*, es decir, el varón, padre y libre. Esta tradición refleja y legitima "un orden patriarcal profundamente jerárquico". La relación entre casa y estado, oikonomia y politeia, es directa (Filón). Hay que matizar con R. AGUIRRE que la tradición estoica es más amplia y no funciona como antecedente inmediato de los códigos del NT. Además, la tradición griega no establece "deberes recíprocos en las tres relaciones (mujer-esposo, esclavo-amo, hijo-padre): ni se dirige a la parte débil, ni la considera sujeto con responsabilidad moral", ibid. 120-121, a diferencia del NT. A continuación, estudia los códigos de Col 3, 18 –4, 1; Ef 5, 22 –6, 9; 1Pe 2, 18 –3, 7; 1Tim 2, 9 –3, 15; 5, 1 – 6, 2; Tit 2, 1-10; 3, 1-2; Didajé 4, 9-11 (elementos aislados del código, en solicitud de sumisión); Epístola de Bernabé 19, 5-7 (lo mismo); Carta de Ignacio de Antioquía a Policarpo 4-6 (más cercana a las pastorales, pero formuladas ya como "reglas de la comunidad cristiana"); Carta de Policarpo, obispo de Esmirna, a la Iglesia de Filipo (normas o reglas para diversos estados); 1Clem romano a los Corintios (los estados se rigen por la tradición judeo cristiana, pero hace referencia al orden cósmico y al militar, por analogía).

[666] "Admite que [hay mujeres que] *sirven* y *colaboran* con él y con sus otros colaboradores, en extender la buena nueva de la salvación que trae Cristo. Recordemos que cita a numerosas mujeres en la carta a los Romanos (16, 1ss.), mujeres que han *sufrido* por el evangelio; a Junías, *apóstol* insigne (¿qué sentido dar aquí a este término?); a esos *colaboradores míos en la obra del Mesías Jesús* que son Prisca y Áquila; ya hemos dicho que en esa pareja era Prisca la que jugaba un papel principal; a mujeres consideradas como misioneros: Trifena, Trifosa y Pérside, y sobre todo a Febe, *diakonos*. Ya hemos precisado el sentido de ese término a propósito de las esclavas que eran ministros en sus iglesias, de quienes habla Plinio [en su *Carta a Trajano*, X, 96]. Al referirse a Febe, la misma Traducción Ecuménica de la Biblia (TOB) había traducido al principio por *diaconisa*, pero en su segunda edición lo corrigió por *ministro* [De hecho, la Vulgata traduce diakonos Rm 16, 2 por *ministra*]. El término *prostatis* de la Iglesia de Cencreas, que también se aplica a Febe, expresa así mismo una posición de presidencia. Además, Pablo cita a Evidia y Síntique (Flp 4, 2), que actuaban en Filipos, comunidad fundada por Lidia y que a Pablo le era particularmente querida (Flp 1, 3-5). Ya sabemos que la carta a los Colosenses (4, 15) menciona también a Ninfa, que reunía en su casa a los creyentes de Laodicea", SUZANNE TUNC, *También las mujeres seguían a Jesús*, Santander, Sal Terrae, 1999, 97-98. El cap. 4 de E. SCHÜSSLER-FIORENZA, *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, Boston, Beacon, 1985, está dedicado a estudiar la retórica de la adaptación al "sometimiento patriarcal" en los textos del cristianismo primitivo. Sin embargo, todavía en el último tercio del s. IV, BASILIO DE CESAREA escribe con toda naturalidad a tres mujeres *diakonoi* en Samósata, hijas del conde Terencio (Carta CV). Un estudio histórico detallado puede encontrarse en VINCENT EMMANUEL HANNON, "The Order of Deaconesses in the Early Church", en id. *The Question of Women and the Priesthood: Can Women Be Admitted to Hold Orders?*, Londres, G. Chapman, 1967, 71-96; ELISABETH M TETLOW, *Women and Ministry in the New Testament*, Nueva York, Paulist, 1980; ambos disponibles en http://www.womenpriests.org; KEVIN MADIGAN, CAROLYN OSIEK (eds.), *Mujeres ordenadas en la Iglesia primitiva: una historia documentada*, Estella, Verbo Divino, 2006; BERNARD COOKE, GARY MACY (eds.), *A History of Women and Ordination. 1, The Ordination of Women in Medieval Context*, Lanham, Scarecrow, 2002.

presidente de la asamblea en su *oikos* [667] Rm 16, 3) y el episcopado, hasta el de Roma en varias ocasiones (p.ej. el papa Calixto, esclavo condenado a trabajos forzados), si no fuera en un panorama mucho más abierto que el de las cartas deuteropaulinas y pastorales. Habría que subrayar el hecho de que era la asamblea quien servía de medio para la sucesión representada en el ritual de las ordenaciones, a través de una secuencia de servicios, así como por la aprobación y la elección de las personas concretas.

Pues bien, tales redes sociales se hacen transparentes gracias a una lectura narrativa y comunicativa de los evangelios, a la cual dedicaremos la Tercera parte de la tesis. Frente a la doctrina de que sólo el presidente (o los Doce apóstoles) se relacionan con Cristo y, por tanto, pueden representarlo, las tradiciones incorporadas a los evangelios nos muestran el perfil de una asamblea plural, donde todos son protagonistas sin que sea destruida la comunidad. La relación con Jesús es el fundamento visible de la *ekklesía*, no el servicio –necesario, pero a su vez necesitado de control (Mc 10, 42-45)- de los ministerios, los cuales habían sido cuidadosamente diferenciados de una *potestas* ambiciosa por su fundador:

> La relación permanente con Jesús es un componente imprescindible de una eclesiología sólida. Las eclesiologías que hemos visto en los capítulos precedentes suponen la colectividad de la Iglesia. Los miembros de la iglesia debían ser objeto de una esmerada atención pastoral y de una doctrina cristiana digna de confianza (**Pastorales**). En momentos de crisis, los miembros de la iglesia debían tener la sensación de continuidad con la historia pasada, cuando las crisis se superaron mediante la intervención del Espíritu; y con la historia futura que, a pesar de ser desconocida, se corresponde con el plan de Dios para la evangelización del mundo (**Hechos**). Los miembros de la iglesia debían ser conscientes de su propia dignidad, resultado de su pertenencia a la iglesia y de su identidad como pueblo de Dios (**1Pedro**). Y debían tener la sensación de que la iglesia es más que la suma de sus componentes humanos, porque es el Cuerpo de Cristo y participa de su santidad (**Colosenses/Efesios**).
>
> Pero nada de esto puede equipararse a la unión con Jesús. Es cierto que la eclesiología de Colosenses/Efesios, basada en el símbolo del cuerpo, se centra claramente en Jesús; pero, paralelamente, el Cristo, que es la cabeza del cuerpo, no tiene rostro. Esto es debido a que la

[667] A diferencia de los cultos mistéricos y otras asociaciones religiosas que estaban reservadas a un grupo social o profesional (los *collegia*), a una etnia o sólo a las mujeres (Isis), las iglesias cristianas "en casa de…" "eran miembros de una asociación de iguales. Esto resultaba especialmente atractivo para todos aquellos que no estaban interesados en las recompensas de una religión basada en la estratificación de clase o en la dominación masculina" E. SCHÜSSLER FIORENZA, "El movimiento misionero del cristianismo primitivo", en id. *En memoria de ella*, 224-235. Vid. S. TUNC, *También las mujeres seguían a Jesús*, 91ss., además de los estudios sociológicos sobre el tema de la casa (*oikos tou Theou*, *domus ecclesiae*) que reconstruyen su organización socioeconómica: RAFAEL AGUIRRE, MARGARET MACDONALD, ELLIOTT.

eclesiología de Colosenses/Efesios pertenece a la tradición paulina. Pablo, que no conoció a Jesús, no dibuja, en sus cartas, la personalidad del maestro [668].

Brown destaca que en las cartas paulinas aparecen las palabras de la Última Cena junto con el kerigma pascual. "Lo que nunca aparece es el tipo de persona que fue Jesús ni por qué la gente lo seguía durante su vida. Como resultado, y a pesar de que en Colosenses/Efesios se nos diga que los miembros del cuerpo reciben vida de la cabeza, que es Cristo, y que están unidos a Él en el amor, la simbología no deja de parecernos abstracta e impersonal. No satisface del todo el deseo de encontrarse personalmente con Dios. El retrato que Juan hace de Jesús responde a esta necesidad de manera extraordinariamente eficaz".

¿A qué se debe tal diferencia? ¿Está describiendo comunidades sociológicamente distintas o una diversidad de perspectivas, aun dentro de la misma asamblea? Hemos prestado muy poca atención a los modales de la tradición y de la memoria en las religiones, paradójicamente, hasta tiempo muy reciente. La eficacia de la memoria de/sobre Jesús, a través de la comunidad, será otro de nuestros sujetos de análisis, en la segunda parte de la tesis.

Al menos en parte, esto se debe a que Juan ha utilizado la forma del evangelio como vehículo de su pensamiento, por lo que incluye el *misterio* del ministerio de Jesús en su eclesiología [...] Se recordaba a Jesús mostrando amor en todo lo que hacía y siendo profundamente amado por quienes lo seguían [...] Si tenemos derecho a preguntarnos [...] cómo sobrevivieron las iglesias después de la muerte de los apóstoles, debemos reconocer que existe una pregunta eclesiológica previa: ¿cómo sobrevivió el seguimiento de Jesús después de su muerte, si tal seguimiento implicaba el amor? Sobrevivió sólo porque se consideraba el amor a Jesús como algo permanente, incluso en aquellos que no lo conocieron durante su ministerio [669].

Así lo expresa también Pablo en 2Cor 5, 14: "el amor de Cristo nos apremia".

Jesús tenía un rostro para Pablo. Se puede, por tanto, decir que la relación amorosa con Jesús, que fue parte del seguimiento durante su vida, continúa siendo una necesidad intrínseca en la iglesia.

Posiblemente esto pueda sonar a romántico e idealista, pero son sorprendentes sus resultados prácticos. Aparte de ofrecer una doctrina y una atención pastoral, una liturgia y sacramentos, un sentido estimulante de pertenencia a una comunidad, la iglesia debe poner en contacto con Jesús, para

[668] RAYMOND BROWN, Las iglesias que los apóstoles nos dejaron, 129.
[669] ibid., 130.

que pueda darse en la propia vida la misma experiencia que tuvo la gente que lo siguió (El término "espiritualidad" cubre, a veces, este necesario aspecto de la eclesiología) [670].

Tal relación es simbolizada en las comparaciones (*paroimíai*) de la unión entre la vid y los sarmientos, el conocimiento y el amor del Pastor por sus ovejas. Pero el reinado de la semilla de mostaza en las parábolas de Jesús (Mc 4, 30-32) se refiere a cada uno de los miembros de la asamblea [671]. La forma básica de vivir la comunión con Cristo es la de un aprendiz dispuesto a enseñar y a servir, sin acepción de esclavo ni de amo, mujer o varón.

4. El carisma según la renovación carismática

El carisma, como hemos visto con ayuda de Congar, se caracteriza por su participación de la gracia en la situación de quien lo recibe todo y está llamado a la misma forma de vida que Cristo. Heribert Müllen (quien la suscribe) y Wolfram Koppermann (quien la propone), sugieren una definición de carisma que pueda tener en cuenta "todos los talentos que aparecen en las listas neotestamentarias de dones de la gracia. Dichas enumeraciones se encuentran en 1Cor 12, 8-10; 1Cor 12, 28-30: Rm 12, 7-8; además también en 1Cor 13, 1-3, entremezclados en el himno al amor e incluso en 1Pe 4, 10-11". No son listas cerradas, sino ejemplos relacionados con la situación de Pablo y las comunidades; una realidad "abierta a nuevos dones del Espíritu". "Para una definición posible podemos partir de 1Cor 12, 4-6. Aquí se designan los dones en cuestión con tres términos distintos, a saber, "dones de la gracia" [jarísmata], "funciones" [diakoníai] y "actividades" [energémata], y se les coloca en relación con Dios Padre (v. 6), con el Hijo (v. 5) y con el Espíritu (v. 4)". De ahí propone la siguiente:

> Por carisma entendemos nosotros toda capacidad concedida por Dios, en la medida en que por el Espíritu de Jesucristo ha sido arrebatada a la disponibilidad personal de uno mismo y ha sido puesta al servicio de la comunidad [672].

---

[670] ibid. 130-131.
[671] Vid. la eclesiología trazada por el campo semántico de lo pequeño: *paidíon* 7, 28; 10, 15, *mikros* 9, 42 ss. en el conjunto el evangelio, así como la intención manifestada por Jesús de empoderar a los últimos (10, 31) y de rescatar a una muchedumbre de esclavos, por efecto de su vida entera (10, 45).
[672] WOLFRAM KOPPERMANN, "Carisma e iglesia" en H. MÜLLEN (ed.), *Los dones del Espíritu hoy*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1987, 20. Defendida por MÜLLEN en ibid., 15.

Y en otro lugar, para dar cuenta de la experiencia agraciada de la conversión, que considera única cuando se refiere a la fuente de la gracia [673], tanto por el bautismo como por la renovación carismática, Müllen describe dos caudales en la experiencia del Espíritu:

> La única gracia de Dios, la actuación del único Espíritu Santo, se manifiesta en dos direcciones de sentido opuesto [sic]. En la gracia justificante (gratia gratum faciens) concedida con el bautismo Dios dispone al bautizado en orden a sí mismo, a la vida eterna; en el bautismo se trata primariamente de la salvación propia, de la aceptación de la propia muerte y de la gracia de la resurrección que afecta a la persona individual en su unicidad. Mediante la gracia *carismática*, por el contrario (gratia gratis data), Dios encamina al bautizado en orden a *otras* personas (cf. 2Cor 5, 20); dicha gracia no es concedida en primer término "ut ipse per eam iustificetur, sed potius ut ad iustificationem alterius cooperetur" (STh I-II, 111, 1). Ella sobrepasa, como dice Tomás en el contexto, la potencia de la "naturaleza" del ser creatural, pero es concedida a *cada* cristiano (ya inicialmente con el bautismo) y no solamente a algunos "carismáticos", ya que es expresión del amor otorgado por Dios (STh I-II, 68, 6). Estos carismas son colocados por Tomás en el mismo plano que los "dones del Espíritu Santo", por los cuales el hombre es capacitado para dejarse *mover* por el E.S. [674]

En cualquier caso los carismas no son funciones en un *sistema cosmocéntrico*[675]: no están determinados por el ecosistema, ni por un poder exclusivo (Mc 9, 38-40), ni por una economía del intercambio (Hch 8, 9-25), ni se limitan a unas capacidades naturales/sobrenaturales, extraordinarias (1Cor 1-4), sino que revelan la presencia liberadora de Jesucristo en una "sociedad alternativa" (como dice Gerhard Lohfink[676]), que actúa/interpreta la historia sagrada de su vida y su muerte por nosotros, para redimirnos de forma visible: convierte a los principados y potestades en "cortejo" del Mesías crucificado y resucitado (Col 2, 15), servidores en *kenosis* o en debilidad de los pobres para su fortalecimiento.

[673] "La conversión no es un proceso permanente, sino un acontecimiento único que, a causa de su carácter proléptico y anticipatorio, debe ir madurándose a lo largo de la historia vital en un retorno cada vez más profundo a esta primera conversión (cf. Ap 2, 4ss.), que era ya conversión para la aceptación de la muerte y, con ello, de la dimensión concreta de la propia finitud", HERIBERT MÜLLEN, "La conversión como presupuesto del hablar profético", en id. (ed.), *Los dones del Espíritu, hoy*, 76.
[674] ibid., 79-80.
[675] Vid. RAFAEL AGUIRRE, "La casa como estructura base del cristianismo primitivo", en id., *Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana*, Estella, Verbo Divino, 1998, 104ss.
[676] Vid. GERHARD LOHFINK, *La Iglesia que Jesús quería*, cit.

5. Carismas en auge

Son muchas las personas, desde distintas perspectivas, que han señalado el carácter ambivalente –revolucionario y conservador- del auge experimentado por las religiones durante las últimas décadas, en la medida que estaba contradiciendo las expectativas de una *pérdida* pronosticada por la filosofía positivista de la Historia, al menos desde Augusto Comte. Señalamos a dos por su representatividad en el espacio de la opinión pública, no por su lugar institucional: Peter Berger y Walter Kasper.

Según Berger, las dos pruebas más evidentes contra el supuesto de que la racionalización del mundo de la vida reduciría la experiencia religiosa a otros órdenes se encuentran en el Islam y en la "difusión" del evangelismo protestante en forma de movimiento pentecostal:

> Looked at globally, there are two particularly powerful religious explosions—resurgent Islam and dynamic evangelical Protestantism. Passionate Islamic movements are on the rise throughout the Muslim world, from the Atlantic Ocean to the China Sea, and in the Muslim diaspora in the West. The rise of evangelical Protestantism has been less noticed by intellectuals, the media, and the general public in Western countries, partly because nowhere is it associated with violence and partly because it more directly challenges the assumptions of established elite opinion: David Martin, a leading British sociologist of religion, has called it a "revolution that was not supposed to happen". Yet it has spread more rapidly and over a larger geographical area than resurgent Islam. What is more, the Islamic growth has occurred mostly in populations that were already Muslim—a revitalization rather than a conversion. By contrast, evangelical Protestantism has been penetrating parts of the world in which this form of religion was hitherto unknown. And it has done so by means of mass conversions [677].

Hay que reconocer que Berger exagera considerablemente la "novedad" de los movimientos islámicos, a más de restringir el ámbito del pentecostalismo a las iglesias protestantes, quizá por un déficit de atención mediática y de investigación sociológica sobre otras muchas religiones. Sea cual sea la causa, los antropólogos tienen una perspectiva más amplia del fenómeno [678].

Lo que se está produciendo es una mayor visibilidad y, en parte, la eclosión de diversas formas de religiosidad popular que estaban presentes secularmente en la mayoría de las culturas, gracias a que los poderes religioso-políticos están siendo sustituidos por

[677] PETER BERGER, "Secularizacion Falsified", *First Things* 17, 1 (feb. 2008), http://www.firstthings.com
[678] Vid. BRIAN MORRIS, *Religion and Anthropology: A Critical Introduction*, Cambridge, Cambridge U.P., 2006.

instituciones más flexibles en sociedades abiertas. Cierto que el mayor impedimento para que las mediaciones religiosas fueran eficaces en muchas sociedades eran las burocracias que se habían hecho fuertes en el estado, e incluso en las religiones mismas, en forma de estructuras de poder y de privilegios: castas o estamentos socio-jurídicos, una de cuyas funciones era la centralización y administración excluyente del ritual.

Sin embargo, Walter Kasper no parece verse impedido por su rol como cardenal y presidente de una comisión pontificia para exponer lo siguiente:

> También el concilio Vaticano II ha generado un nuevo florecimiento de la dimensión carismática de la Iglesia (LG 4. 7. 12. 49; AA 3; AG 24. 29). El Concilio no habla sólo del efecto del Espíritu por medio de los Obispos (LG 21. 24s. 27), sino también y sobre todo del *sensus fidelium* de todos los creyentes (LG 12. 35), del Espíritu que conduce a la verdad sólo mediante el trámite de toda la vida de la Iglesia (DV 8). No se trata por tanto de una relación de sentido único, de arriba abajo, de los obispos a los sacerdotes (LG 28; PO 7; CD 16; 28), es decir, de una relación fieles – sacerdotes – obispos (LG 37; PO 9; AA 25), sino más bien de una relación mutua, edificada sobre la hermandad y la amistad.
>
> Una consecuencia práctica de todo esto ha sido el movimiento carismático, mediante el cual el movimiento pentecostal se ha abierto camino dentro de la Iglesia católica. Incluso se puede hablar de una cierta *pentecostalización* de la Iglesia católica en muchas parroquias y congregaciones, reconocible por la forma en la que se celebra la liturgia. De todos modos, en contraposición con el movimiento pentecostal fuera del catolicismo, el movimiento carismático católico permanece dentro de la estructura sacramental e institucional de la Iglesia; por lo tanto ésta puede ejercer un efecto regenerador sobre la misma.
>
> Un enfoque pneumatológico de este tipo puede ser integrado con facilidad en una renovada eclesiología de comunión, que a lo largo de las últimas décadas se ha convertido cada vez más en el término clave de los documentos ecuménicos de diálogo [679].

Honestamente, no me parece que esa integración sea tan sencilla, excepto si se sujeta a unos criterios que permiten adaptarse "con mayor facilidad" a las comunidades, dentro de estructuras políticas y económicas que no las están favoreciendo: las migraciones forzosas, la inestabilidad laboral, la desestructuración familiar, al mismo tiempo que se consolidan los mercados financieros, las transnacionales, las desigualdades locales y globales, la absorción de las capacidades y aun del tiempo real por el mecanismo regulador del mercado, el cual distribuye los bienes a quien puede pagarlos (o en forma de limosna).

---

[679] Card. WALTER KASPER, *La teología ecuménica: situación actual*, Lección por su doctorado honoris causa, Madrid, UPCO, 30-3-2004, 16-17.

La crítica racional para que los nuevos movimientos religiosos no reediten las aberraciones de cualesquiera otras ideologías pasadas no procede únicamente del poder; ni siquiera podría ser la más válida, a causa de una defensa inconsciente de los privilegios adquiridos. De ahí el hecho lamentable de que las comunidades eclesiales de base en Latinoamérica se hayan enfrentado a una crisis institucional que aboca a su desaparición –si Dios no lo remedia-, mientras que las comunidades pentecostales a que se refiere Berger no dejan de crecer.

En el capítulo siguiente trataremos sobre el riesgo de que la mera multiplicación de las denominaciones religiosas reproduzca los hábitos del mercado. Incluso hay quien confunde la pluralidad con el mercado, en correspondencia con la percepción de que los carismas están siendo gravemente presionados por el medio de control *dinero*.

6. Aprendizaje de creyentes y no creyentes

¿Era realmente "inexorable" que la Ilustración sustituyera las representaciones religiosas de la *Herrschaft* por una religión civil que cumple las mismas funciones, o aún peores, en otro sistema? ¿No se trataba más bien de hacer uso de la crítica racional para descubrir que los valores de lo sagrado podían concentrarse en *lo único necesario*? Con tal expresión, que la fenomenología puso en boga desde la primera mitad del siglo pasado, no se pretendía legitimar una privatización del hecho religioso, sino iniciar una consecuente limpieza del corazón que se había enfangado con sus ídolos. En la práctica, el "fracaso" de la igualdad o de la fraternidad, sin cuyo concurso queda gravemente reducida la libertad dentro del marco las sociedades democráticas, consiste en actitudes personales y sociales cuyo fin activo o pasivo es la legitimación del dominio y la invención de una ideología.

La primera reflexión que podemos hacer los científicos sociales junto con los *oyentes de la vida cotidiana* comienza por cuestionar el sentido de una secularización que hubiera dejado al margen precisamente los contenidos más inclusivos, horizontales y críticos en las tradiciones, para rodear de un halo a las figuras de la dominación [680]. De igual manera que

[680] "Los patrones y los esquemas de las historias de salvación suministran cálculos y proyecciones de ciertos problemas terrenales, como una lengua extranjera en la que está expresado el absolutismo del mundo del hombre, de la sociedad, de tal forma que todo lo no mundano no sería sino una metáfora que debiera ser traducida a un lenguaje literal. El problema en tal caso, evidentemente, no es la secularización, sino el desvío que la hace necesaria en primer lugar" H. BLUMENBERG, *The Legitimacy of the Modern Age*, 6. El extremo de

hemos comprobado al tratar el concepto de lo sagrado y la mecánica de los ritos de paso, pudiera ser que hubiéramos estado encubriendo una carencia de reflexividad sobre nuestras prácticas instituidas, con el fin inconsciente de blindar los privilegios del poder y del dinero, las nuevas jerarquías y las sacralizaciones de la violencia en el mundo de la vida común, a los que aspiramos del derecho o del revés.

Habría que calificar de "giro copernicano" el uso de los símbolos religiosos para el análisis histórico de la autoridad en el mundo moderno que ha hecho Hanna Arendt. Reconoce la validez de las tradiciones narrativas para comprender nuestra situación vulnerable en el mundo. Sitúa en las revoluciones burguesas el nuevo origen de una autoridad que no procede del dominio –ni funda el derecho en la obediencia-, sino que consiste en el servicio a un grupo humano, mientras permanece unido: "la habilidad humana, no sólo de actuar, sino de actuar en compañía de otros"[681].

El "contrato social" definido por Rousseau para que la sociedad civil se dote de unas leyes y de un estado no consiste primeramente en establecer un orden jerárquico, sino en la comunicación de "promesas mutuas". Por lo cual, la soberanía no sería, en su mejor versión, sino "la facultad inherente de hacer y cumplir las promesas"[682].

Arendt toma a Jesús como testimonio de que el perdón es la más humana de nuestras acciones. Si las personas valoran realmente un espacio político no-violento, necesitan abrirlo una y otra vez por medio de las promesas y del perdón: "sólo a través de esta

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

---

la confusión estaría representado por la teoría política de CARL SCHIMITT, quien parece indignarse por el uso de conceptos religiosos como metáforas en la interpretación del mundo secular, con tal astucia que retuerce por completo su sentido, como si la fuente auténtica de la dominación fuera nada menos que divina. A quienes imita, en realidad, y adonde pretende regresar, es a los teólogos políticos del absolutismo (de Luis XIV, BOSSUET; de Jacobo I, HOBBES), en la carne del Tercer Reich. "El poder político del Catolicismo no reside en los medios de poder económicos o militares. Independientemente de éstos, la Iglesia posee ese *Pathos* de la autoridad en toda su pureza. También la Iglesia es una "persona jurídica", pero es algo distinto que una sociedad anónima [...] Tiene energía para adoptar esta forma (la Forma del Derecho) o cualquier otra porque tiene la fuerza de la representación. Representa la *civitas humana*, representa en cada momento el nexo histórico con la encarnación y crucifixión de Cristo, representa al propio Cristo, personalmente, al Dios hecho Hombre en la realidad histórica. En su capacidad representativa radica su ventaja sobre una era de pensamiento económico" SCHMITT, *Catolicismo y forma política*, ed. de CARLOS RUIZ MIGUEL, Madrid, Tecnos, 2000. En general, el uso de símbolos para-religiosos para "engrasar" la cohesión social, a modo de "religión civil" –como propuso un ROUSSEAU inquietante en *El contrato social* (*Del contrato social* 1762; *Discurso sobre las ciencias y las artes* 1750; *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* 1755, ed. de MAURO ARMIÑO, Madrid, Alianza, 1991)-, puede convertir en "inconsciente colectivo" lo que antes era sometido a crítica. Vid. S. GINER et al., *Formas modernas de religión*, cit.

[681] HANNA ARENDT, *On Revolution*, Londres, Penguin, 1965, 44.

[682] ARENDT, *The Human Condition*, Chicago, Univ. of Chicago, 1958, 244-45.

constante liberación mutua de lo que unos y otros han hecho, los seres humanos permanecemos como agentes libres; sólo por medio de una voluntad permanentemente dirigida a cambiar sus opiniones y comenzar de nuevo, puede a unos y a otros serles confiado tan importante poder de comenzar algo nuevo"[683]. De tal manera no estamos simplemente secularizando la conversión, sino que intentamos comunicar el valor de la *metanoia hacia el rostro de la persona viva*.

12. El complejo chamánico

1. Los primeros narradores de historias sagradas

Probablemente los primeros humanos en relatar *historias sagradas* hayan sido los chamanes, en aquellas formas de religiosidad comunitaria anteriores a la organización del estado: sociedades cazadoras-recolectoras, aldeas neolíticas; así como, posteriormente, en el marco de los rituales apropiados a la familia extensa, el espacio doméstico y el vínculo entre distintas generaciones, a diferencia de los rituales donde se representa la estratificación social, de una manera o de otra. Los chamanes ejercen la guía en rituales de iniciación que permiten participar activamente al público durante un viaje imaginario por el mundo espiritual o el trasmundo, al mismo tiempo que propician la integración de todos y cada uno en la comunidad: un *vehículo compartido* en el viaje, sea la barca de Rá, el barco de Ulises o el arca de Noé [684].

Tanto el drama ritual y la representación pública de textos sagrados, como la narración de cuentos maravillosos, en épocas posteriores, pueden considerarse herederos de su función mediadora [685]. Pero aún más llamativo resulta que tales funciones sean

[683] ibid., 240.
[684] Vid. MIRCEA ELIADE, "La iniciación chamánica", *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, FCE, 1976 (1964), 104-129.
[685] Así lo reconoce BRIAN MORRIS, *Religion and Anthropology: A Critical Introduction*, Cambridge, Cambridge U.P., 2006, 42-43, al final de su estudio sobre el chamanismo, al mismo tiempo que elogia los esfuerzos de LÉVI-STRAUSS, quien compara el fenómeno con el psicoanálisis para explicar su peculiar

asumidas por el héroe de los evangelios, junto a todas las demás que se habían dispersado a causa de la distribución jerárquica de los carismas en el espacio circunscrito del Templo: la sanación, la comunicación con los espíritus y, específicamente, el diálogo con la divinidad, en el cual Jesús nos introduce y nos lleva más allá de la tradición profética, en calidad de interlocutor connatural con Padre/Madre y con los hermanos. Su palabra transforma los mitos genealógicos y cosmológicos acerca de los orígenes de la comunidad, en parábolas vivas sobre el reinado de Dios a través de signos cotidianos. La comunicación del Espíritu es puesta en contraste por Jesús y por las tradiciones sinópticas con los fenómenos de posesión alienante, que enmascaran a la persona para que sea ejercida fatalmente la violencia contra un chivo expiatorio.

Durante las últimas décadas, la antropología de la religión ha resaltado las coincidencias entre descripciones etnográficas de distintas culturas para universalizar y perfilar de nuevo el concepto de chamanismo. A partir de su contexto genuino al este de Siberia (el pueblo evenki de Tungus), conocido gracias al trabajo de Shirokogoroff [686], el ámbito de los ritos chamánicos fue reconocido por los investigadores en otras regiones, de la mano del fenomenólogo Mircea Eliade, y de Ioan Lewis (en la tradición estructural-funcionalista)[687], aunque entre ambos hay notables diferencias de perspectiva.

Mientras que el primero pretende dar cuenta de la experiencia religiosa en culturas tradicionales e imagina estar sacando a la luz los fundamentos de la religiosidad humana desde tiempos prehistóricos [688], el segundo descubre que el "complejo chamánico" se

---

eficacia en el medio cultural adecuado; y, especialmente, el trabajo comparativo de IOAN LEWIS para interpretar el sentido social de los ritos chamánicos.
MORRIS ofrece a lo largo de su libro un panorama sorprendente y muy bien documentado de los cultos religiosos en la "periferia" de las grandes religiones transculturales, una vez ha tratado los rasgos centrales de cada una de ellas: el culto a los espíritus (*Spirit-Cults*) en las fronteras del budismo, lo que parece contradecir abiertamente el agnosticismo de tal no-religión; la religión popular (sufismo) en el Islam; los nuevos movimientos religiosos en el hinduismo; la relación entre cristianismo y religiones tradicionales en África; las religiones afro-americanas; el neopaganismo y la Nueva Era en Europa.

[686] Vid. S. M. SHIROKOGOROFF, *The Psychomental Complex of the Tungus*, Londres, Kegan & Paul, 1935, apud BRIAN MORRIS, *Religion and Anthropology,* 16ss.

[687] Vid. ELIADE, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, 232ss.; IOAN M. LEWIS, *Ecstatic Religions*, Harmondsworth, Penguin, 1971.

[688] Para ELIADE, el núcleo del chamanismo está constituido por el "viaje mágico" al mundo superior o al inferior (cf. los Apocalipsis) y por el control del chamán sobre los espíritus. Según RONALD DAVID LAING, psiquiatra especializado en el estudio de la psicosis y las terapias alternativas (antipsiquiatría) para su sanación, las experiencias visionarias y los sueños son "the original well spring of all religión", *The Politics of Experience and the Bird of Paradise*, Harmondsworth, Penguin, 1967, 112. Las alucinaciones son

reproduce en todas las religiones, incluidas las que poseen una teología compleja y un horizonte universal.

Eliade prefiere separar con toda claridad la actividad del chamán 1) como mediador de la comunicación con los "espíritus" y como guía de la comunidad en su proceso de experiencia sobre el trasmundo, es decir, alguien que tiene el poder de controlar los espíritus en beneficio común, respecto de 2) el fenómeno ambiguo de la "posesión" (*spirit-possession*).

Lewis se funda en su trabajo de campo sobre la religión en Somalia para proponer una "sociología del éxtasis": los ritos chamánicos serían centrales (*central possession cults*) en aquellas culturas donde mantienen el orden moral. Pero también pueden darse en los márgenes de las sociedades donde se han extendido las grandes religiones transculturales –en Somalia, la musulmana; son muchas veces protagonizados por mujeres o personas de los estratos sociales inferiores y se oponen a la religión moralista (*peripherial religion cults*), de modo que vendrían a ser "la religión de los oprimidos".

Según Lewis, la mediación ejercida por los chamanes con los espíritus, en cualquier cultura, puede ser de tres tipos: posesión, intermediación (*mediumship*, p. ej., en ritos adivinatorios) y control de los espíritus (el chamanismo clásico). Ahora bien, otros autores han señalado la distinción entre el *trance* en sociedades cazadoras-recolectoras, donde el agente o el participante en el ritual son fortalecidos por la comunicación con los espíritus, respecto de la *posesión* (*possession-trance*) en sociedades agrícolas, durante la cual es puesto en escena el dominio del espíritu sobre una persona que ocupa un lugar

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

---

respuestas –en el marco transformativo de la locura- a una situación insoportable (*distress*), cuando la persona no puede ajustarse a las expectativas de sus pares (*peers*), muchas veces generadoras de un "doble vínculo", a causa de mandatos/mensajes contradictorios.

Cf. en similar sentido la teoría antropológico-psicológica de WESTON LA BARRE, *The Ghost Dance: Origins of Religion*, Londres, Allen and Unwin, 1972, a partir de sus investigaciones sobre los "estados alterados de conciencia" que caracterizan el "culto del peyote" y de otros pueblos amerindios. El uso de drogas para provocar un "viaje" fue adoptado por la cultura juvenil durante los años sesenta y setenta del siglo pasado, con unas consecuencias francamente desastrosas. La idolatría provocada por libros-fetiche como los de CARLOS CASTANEDA acerca de "don Juan" –un chamán habituado al uso del peyote- ha agravado la situación de pacientes psicóticos. En suma, las drogas sólo sirven de medio para un "viaje comunitario" en el marco del ritual y en culturas donde estaban asociadas a un conjunto de símbolos muy determinados; de otro modo dan pretexto a aberraciones imprevisibles.

subordinado en el orden social: mujeres, en muchos casos, a través de ritos donde se dramatiza la violencia, con frecuencia sexual, y se refleja la "sumisión" [689].

Los rituales de posesión asociados al "culto Zar" en el norte y noreste de África han sido descritos por diversos autores, desde perspectivas variadas: Ioan Lewis, Pamela Constantinides, Janice Boddy. Todos destacan las diferencias y las implicaciones entre los cultos chamánicos y el orden de la religión islámica: el lugar otorgado a los *jinns* –seres invisibles, pero mundanos- en el imaginario musulmán, a manera de dobles espirituales de la bondad, la malignidad o la ambivalencia humana; el carácter amoral de los cultos Zar, en oposición al moralismo de la religión dominante; el protagonismo de las mujeres en los roles relacionales de pacientes y de *Folk healers*, mujeres-chamán que han adquirido control sobre los espíritus después de pasar por la enfermedad. No obstante, los antropólogos ofrecen distintas explicaciones sobre el lugar de los cultos Zar en la sociedad islámica. Mientras que Lewis los considera un ejemplo de "religión de los oprimidos", Boddy insiste en la necesidad funcional del culto Zar dentro de un sistema simbólico "balanceado" por la oposición entre los géneros (hombre-mujer, espacio público – doméstico, actividad - pasividad, etc.).

Los rituales de posesión por espíritus pueden proporcionar un grado variable de reflexión acerca de las consecuencias que un orden estructural concreto tiene sobre las relaciones interpersonales y sobre la psicología de sus miembros, pero sólo aluden oblicuamente a las causas de la opresión sufrida por quienes son subordinados en el orden social. En los cultos antedichos, "los espíritus son únicamente aplacados y permanecen atados a sus huéspedes de por vida", comenta Brian Morris [690]; por lo cual Constantinides sugiere que el rol de los líderes cultuales es más bien el de un "compañero sufriente" (*fellow sufferer*) que el de chamán. No es aventurado suponer que ese rol simbólico representa a las mujeres oprimidas por los varones dominadores, e incluso por una divinidad etiquetada como masculina. Lewis sopesa los intereses desplegados por las mujeres a través del ritual para obtener regalos de sus agrios maridos, junto con la función conservadora del culto Zar en el orden del patriarcado. A pesar de su dinamismo y "el hecho de que las creencias espirituales constituyen una forma de *reserva espiritual*

[689] Vid. ERIKA BOURGUIGNON, *Psychological Anthropology*, Nueva York, Holt, Rinehart & Winston, 1979, 262-263.
[690] B. MORRIS, *Religions and Anthropology*, "Zar Cults in the Sudan", 88-96 (89).

(*spiritual reservoir*) en la cual las mujeres afligidas pueden actuar"[691], aún así Lewis reconoce que la terapia Zar es esencialmente conservadora, "al capacitar a las mujeres para ajustarse y aceptar presiones en aquellas direcciones que no desafían de modo radical el orden masculino dominante"[692].

2. Los ritos chamánicos en la tradición bíblica: entre el servicio al pueblo y la ambición de poder

a. La centralización del culto

La tradición bíblica nos ha proporcionado un amplio elenco de experiencias que podrían ser incluidas en el "complejo chamánico", a través tanto de los libros narrativos como de los proféticos [693]. Sin embargo, han sido sometidas por sus redactores a una continua valoración, la cual, con frecuencia, "deja pasar el camello pero cuela el mosquito".

Cuanto más atrás se retrotraen las tradiciones, tanto más abundantes y centrales son los testimonios de rituales chamánicos[694]: en la relación de los patriarcas y las matriarcas con *'El*; en personas determinadas que actúan como mediadores extraordinarios de YHWH ante su pueblo, a partir del ejemplo de Moisés; en las prácticas ambivalentes atribuidas a los jueces y los profetas por la Historia Deuteronomista; en la adivinación a cargo de

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[691] ibid., "Zar Cults in Northern Somalia", 82-88 (87-88).
[692] IOAN LEWIS, "Introduction", en id., A. AL-SAFI, S. HURREIZ (eds.), *Women's Medicine*, Edimburgo, Edinburgh U.P., 1991, 1-16 (7), apud WILSON, ibid., 88.
[693] Vid. una excelente reconstrucción del contexto social en que se desarrolló la función profética, así como su progresiva decantación, JOSÉ LUIS SICRE, *Profetismo en Israel*: *El profeta. Los profetas. El mensaje*, Estella, Verbo Divino, 1992[5], esp. "Los profetas" (antecedentes: Egipto, Mesopotamia, Mari, Canaán; comienzos, siglo VIII, profetas del Sur, exilio, restauración, silencio), 219-366. De modo más general, vid. la síntesis aún válida que propone RAINER ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en tiempos del AT*, I, *De los comienzos hasta el final de la monarquía*, y II, *Desde el exilio hasta la época de los macabeos*, Madrid, Trotta, 1999 (1992), esp. "Elementos religiosos de los primitivos grupos familiares", 58-83; "La religión de la mancomunidad de clanes pre-monárquicos" (organización antijerárquica y sus símbolos: *El* y YHVH, institución del culto comunitario), 128-173; "La religiosidad familiar de finales de la época pre-monárquica", 174-192; "Grupos proféticos de oposición y revolución de Jehú", 281-294 "Confrontación teológica en la crisis socio-política del s. VIII" (oposición radical de los profetas), 306-337; "Religiosidad familiar a finales de la época monárquica", 350-366; "La religiosidad familiar como soporte del yahvismo", 510-528; "División social y religiosa de la comunidad" (en el postexilio: sectas proféticas), 661-683; "Acercamiento de los estratos religiosos, teologización y fragmentación de la religiosidad personal", 684-709; "Teología de resistencia en el profetismo tardío y en la apocalíptica", 782-835.
[694] Vid. ZYONI ZEVIT, *The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallactic Approaches*, Londres, Continuum, 2001, esp. "Israelite Mantic Religions in Literary, Social and Historical Contexts", 480-510.

sacerdotes (heb. *urim* y *tumim*) durante el periodo del Primer Templo, considerada aceptable por contraste con la protagonizada por mujeres, la cual es calificada de hechicería y sometida al control social, al menos a partir de la actividad del movimiento deuteronómico, durante el último tercio del s. VII a.C.

Parece que el cambio más profundo en la consideración de los ritos chamánicos coincide con el desarrollo de una campaña oficial para centralizar el culto en Jerusalén e institucionalizar la función sacerdotal de forma excluyente [695]. Así pues, las contradicciones en la axiología sobre los mediadores/as –incluso cuando tratan de una misma persona- a lo largo del canon bíblico podrían explicarse en virtud de las estructuras sociales dominantes en el contexto, tanto con arreglo a las tradiciones de donde proceden los relatos y las leyes, como por su revaloración durante el exilio y el postexilio, al regreso de Babilonia [696].

No tengo la intención de fabricar una dialéctica entre chamanes y sacerdotes, semejante a la que Wellhausen, a finales del s. XIX, proyectó en su hipótesis sobre las fuentes documentales del Pentateuco: un pasado glorioso durante el tiempo de la monarquía y de los profetas, superpuesto al judaísmo posterior, al que consideraba ritualista y falto de espíritu.

Tan rituales eran las acciones de los profetas como las de los sacerdotes, según hemos sugerido en caps. anteriores, aunque los ritos fueran de distinto género. Además, la imagen de la divinidad que nos ofrecen es igualmente esquizoide: peligrosa y amable, patriarcal y maternal; sedienta de venganza, pero protectora; posesora y liberadora. La oportunidad de comprender el contexto sociocultural de los símbolos nos debería ayudar a interpretarlos a manera de etapas en un camino de aprendizaje que no es reversible, aunque los fundamentalismos provoquen una ilusión regresiva como resultado de otro tipo de relaciones sociales y de aspiraciones al dominio.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

---

[695] Vid. ALBERTZ, "La reforma deuteronómica", ibid., 366-435 (esp. "Lucha contra el sincretismo privado y el pluralismo religioso interno" 394-406).

[696] Vid. la obra ya citada de R. ALBERTZ así como "Le milieu des deutéronomistes", en ALBERT DE PURY, THOMAS RÖMER, JEAN-DANIEL MACCHI (eds.), *Israel construit son histoire: L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, Ginebra, Labor et Fides, 1996, 377-407, acerca del contexto social de los historiadores deuteronomistas: la goláh en el exilio babilónico; id. *Israel in Exile: The History and the Literatura of the Sixth Century B.C.E.*, Leiden, Brill, 2004; J. L. SICRE, *Josué: Historia*, Estella, Verbo Divino, 2002.

Lo cierto es que gran parte del Primer Testamento se concibió o se redactó durante el exilio (s. VI a.C.) [697], mientras que la composición del Pentateuco es ubicada por la investigación actual en el periodo postexílico. La liberación de los desterrados a Babilonia (la *goláh*), tal como es cantada en el DeuteroIsaías, sirvió de signo para recuperar y dar forma a las tradiciones de Israel de la manera más auténtica que pueda imaginarse. Incluso el rescate de la memoria sobre los orígenes –las historias de los patriarcas y matriarcas- está profundamente motivado por la experiencia de la religiosidad doméstica durante el exilio babilonio. Los ritos chamánicos no habían desaparecido, sino que se fueron convirtiendo en acciones celebrativas de la memoria y la esperanza de liberación[698].

Pero las consecuencias de ese proceso fueron demasiado graves, en la medida que la centralización del poder religioso y político impedía que se expresaran los carismas de sanación en las mujeres o que se hiciera sensible la mediación con la divinidad en el pueblo de la tierra, disperso por aldeas y familias extensas. Veamos ahora cómo pudo desarrollarse el proceso desde su origen.

---

[697] Vid. ALBERTZ, *Israel in Exile*, cit.

[698] Vid. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en tiempos del AT*, I, 58-83; 174-192; 350-366; 394-406; 510-528; 684-709, quien dedica un amplio espacio a la religiosidad familiar en su proceso desde el sustrato común y anterior a cualquier diferencia religiosa, previo incluso a cualquier forma de sincretismo "desde arriba", promovida por reyes e imperios (Ajab 1Re 17ss.; Acaz 2Re 16, 3-4.10ss.; Manasés, 2Re 21, 2.9), hacia la vivencia integrada del judaísmo postexílico (cf. Ez 20, 23-26). Es muy interesante el estudio de los nombres personales y su relación con los salmos de alabanza y lamentación individual (ibid. 178-184), que empiezan en la época premonárquica siendo dedicados a 'El y concluyen en la época pre-exílica, en su mayor parte, incluyendo a YHWH en su lugar. De ahí deduce ALBERTZ que la mancomunidad de Israel, antes de la monarquía, celebraba a 'El, hasta que se incorpora el nombre de YHWH con "el grupo del éxodo" (Efraín, Manases y Benjamín) y la memoria comunitaria de la liberación, la cual empieza a producir su efecto. No obstante, los profetas se quejan de que este cambio es superficial, puesto que no iba acompañado de una solidaridad obediente a la Alianza, a favor de los pobres de YHWH, tratados como verdaderos hermanos. El movimiento "sólo-YHWH" –que conduce al proyecto deuteronómico de centralización religiosa en tiempos de Josías- pretendía cambiar la relación familiar con Dios, a quien solicita y agracece sus dones, por formas de solidaridad comunitaria, para lo cual interpone un condicionamiento, de modo que las bendiciones del Señor se realicen en respuesta a la plegaria: *si* Israel cumple el mandamiento (Dt 5, 16; 15, 10. 18; 16, 15.20, etc.). Además, promueve una conciencia de nación elegida frente a los demás pueblos, que permitía considerar a todos los miembros de Israel como hermanos. Pero la tensión provocada condujo a una grave disociación: el mandato de amar al extranjero inmigrante (porque "fuisteis inmigrantes en el país de Egipto" Dt 10, 17-19) se opone al desprecio violento a los pueblos extranjeros y a los impíos en la propia tierra. Además, el sistema del Templo –antes y después del exilio- no redunda en beneficio de la asamblea, sino en perjuicio de la solidaridad, a causa de los códigos insoportables de pureza que sacralizaban la estratificación social en castas y, durante el periodo postexílico, instituían los ritos de purificación exclusivamente en Jerusalén. El uso de otros ritos como las abluciones y el baño en la piscina cúltica (la *miqweh*, vid. infra) no diluyó las fronteras sociosimbólicas: el bautismo de Juan responde a la difusión de tales técnicas con un testimonio de perdón que devolvía a todo el pueblo su unidad en igualdad e integridad ante Dios.

b. Profetas bajo presión

El liderazgo carismático de jueces y profetas, durante la etapa anterior a las monarquías de Judá y de Israel, servía para reunir a los distintos clanes en periodos de crisis y significar así la intervención divina bajo el signo de la Alianza (heb. *berit*).

Durante los pocos siglos en que se erigen monarcas ungidos en ambos reinos, al norte y al sur, los profetas (*nebi'im*) siguen desarrollando un culto extático que recibe un cierto refrendo de la sociedad clánica, aunque cada vez se haga más patente la tensión con el culto oficial en los templos de Jerusalén y de Betel, de modo si cabe más acentuado en el Israel del Norte que en Judá.

A través de la actividad de los profetas, la mediación con la divinidad abarca todas las necesidades del pueblo, como se revela en el ciclo de Elías y de Eliseo (1Re 18 – 2Re 13): la sequía y las hambrunas, las enfermedades, pero de modo muy peculiar el sentido social de la justicia y la fidelidad a un código consuetudinario de la Alianza[699]. Precisamente en tal ámbito –el derecho a la tierra, la solidaridad con los pobres, la asamblea a las puertas de la ciudad- se hace fuerte la personalidad del Dios de Israel desde tiempos premonárquicos[700], entre una constelación de cultos muy similares: el sustrato de las distintas acepciones de la divinidad en el texto bíblico (sing. *El*, pl. *Elohim*: el/los Dios-es de Abraham, Isaac y Jacob/Isra-*el*; el Dios de la Alianza, *Baal-Berit*, Jue 8, 33; 9, 4). Para ser más concretos, el baalismo instituido por Ajab con la intención de representar su propia gloria, de acuerdo con el relato de la Historia Deuteronomista, se opone al chamanismo de Elías, quien demuestra su capacidad para comunicarse personalmente con la divinidad frente a una casta de cuatrocientos sacerdotes (1Re 18) [701].

---

[699] Vid. ALBERTZ, ibid., 281-294; SICRE, *Profetismo en Israel*, 257-260.

[700] El papel del culto levítico en distintos santuarios tribales es destacado por ZEVIT, "Some sociological implications of cultic topography", en id., *The Religions of Ancient Israel*, 652-658.

[701] Si la hipótesis de ISRAEL FINKELSTEIN, NEIL ASHER SILBERMAN, *La Biblia desenterrada: Una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados*, Madrid, Siglo XXI, 2003, 189ss., fuera cierta, en realidad la tradición de Elías estaría reflejando la oposición social frente al primer gran reino histórico: el de Israel bajo la dinastía de Omrí. Aunque sea todavía necesario un compas de espera, lo cierto es que los argumentos de FINKELSTEIN, SILBERMAN o USSISHKIN y la nueva cronología que proponen han suscitado un debate fructífero en la historiografía de Israel, especialmente sobre el s. IX a.C., vid. H.G.M. WILLIAMSON (ed.), *Understanding the History of Ancient Israel*, Oxford, Oxford UP, 2007, que tardará años en resolverse. ¿Existió el reino de David y Salomón, más allá de una jefatura tribal sin mucha repercusión entre sus vecinos? ¿No se refieren algunos de los datos bíblicos, acerca de un gran reino, de

Las grandes crisis provocadas por los imperios asirio y babilónico no hicieron más que colaborar en el protagonismo de YHWH sobre otros dioses percibidos como extranjeros, aunque fueran conocidos desde tiempo atrás (Baal), a los que la Historia Deuteronomista calificó posteriormente de "cananeos" [702]. De acuerdo con la tradición bíblica, la característica común a tales cultos, tanto el baalismo de la dinastía de Omrí, como una forma de yahvismo cuyo icono sería el poder del toro –al igual que en Aram, Asiria y Babilonia: el dios luna de Harrán-, desde tiempos de Jeroboán II (vid. Amós y Oseas), consistía en servir de emblema a la monarquía sagrada y a su pretensión de imperio, la cual se hacía cargar sobre la masa de los propios israelitas, al mismo tiempo que era sufrida por los pueblos vecinos. La intervención de YHWH para rescatar al pueblo de la esclavitud y para guiarlo por el desierto hasta la tierra prometida era opuesta por profetas y profetisas a los efectos perniciosos que resultaban de la centralización de recursos por parte de una ciudad-estado, de su monarca autodivinizado (heb. *melek*, raíz semita MLK: cf. el amonita Milkom, el sirio Hadad-Melek, el fenicio Melkart, el cruel Moloc, en el reino preexílico de Judá) y de su proyecto imperial.

Una vez que los profetas habían perdido –o quizás renunciado a él por un principio de reflexión- el carisma de guiar al pueblo para ejercer las formas de violencia sagrada, tanto la jefatura del ejército (desde el ciclo de Samuel) como los sacrificios (desde el ciclo de Elías), la función profética en el "siglo de oro" de su expresión escrita (el s. VIII a.C.) se realiza en la forma de un relato crítico: la memoria sobre la Alianza contra las ambiciones volcadas en la dialéctica de los imperios (Egipto vs. Asiria), contra la desapropiación de la tierra de los pobres por los poderosos funcionarios, sacerdotes o comerciantes, contra el militarismo, contra la monarquía sagrada y contra el Templo[703].

Así pues, a través del testimonio bíblico –aunque sus complejas raíces permiten diversas interpretaciones-, se hace visible que el complejo chamánico (los ritos extáticos,

---

acuerdo con la investigación arqueológica, a la dinastía de Omrí en Samaria? Desde mi pobre punto de vista, las experiencias narradas en la Biblia acerca de los orígenes (el éxodo, la primer monarquía) debieron de existir a una escala comparable con la que aparece en Jueces, sin la hinchazón que produjo la historiografía deuteronomista (conquista, imperio).

[702] Vid. ZEVIT, "The Names of Israelite Gods", ibid., 586-609 y sus implicaciones, 648ss.

[703] Vid. JOSÉ LUIS SICRE, Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos, Madrid, Institución San Jerónimo para la investigación bíblica, 1979; Con los pobres de la tierra: La justicia social en los profetas de Israel, Madrid, Cristiandad, 1985.

la adivinación, la intermediación dramática con la divinidad) no desaparece en las religiones institucionales, sino que es sometido a una presión creciente por el poder autosacralizado para estratificar la sociedad, el mismo que tiende a simbolizar una cosmología jerárquica[704]: ángeles, monarquía, cortesanos, casta sacerdotal, letrados, con la intención explícita de absorber su eficacia retórica sobre el pueblo, organizar sus ritos y desplazar sus símbolos para que sirvieran a la legitimación de un nuevo dominio[705].

c. Desintegración, resistencia o absorción

Gracias al análisis de las tradiciones bíblicas a través de los textos, podemos extrapolar alguna hipótesis transcultural sobre la deriva del chamanismo bajo la presión de los primeros estados, que pretenden servirse de sus ritos para legitimar sus prácticas. Durante el proceso descrito, los chamanes tienen que elegir entre 1) ser cómodamente absorbidos, 2) adoptar una identidad arriesgada de resistencia frente al poder, o 3) *desintegrarse*. En el último caso, dejan de servir como mediadores a la comunidad en su conjunto, para funciones tales como la caza, la sanación, la fertilidad o la resolución de conflictos. Tanto en la primera como en la última opción, se dedican a representar a través del mito una estructura de poder, sea con el rol de quien actúa en connivencia con los espíritus "señores del mundo" (cf. el *Chilam Balam*, los profetas del Templo), sea la estrategia de quien pugna por la jefatura (las ideologías caudillistas, los milenarismos violentos).

También ocurre que los chamanes conserven su valor sagrado, pero vuelto del revés, cuando se someten a la humillación de poderes representados como agresores/posesores, a través de una compleja trama de mitos que significan el castigo fatal contra el cuerpo, la mujer, el niño o el esclavo como chivos expiatorios. Pero esta última forma puede ser, si cabe, más peligrosa. Las prácticas de la religiosidad dominante se sirven de una figura

[704] De tal manera, la imagen tradicional del cosmos en tres dimensiones (celestial, terrenal y subterráneo) se convierte en una pirámide en la que intermedian varios estratos de la sociedad celestial (o infernal): una serie subordinada de potencias espirituales. Dentro de ese orden cosmológico, la figura suprema de la divinidad monoteísta está disfrazando una imagen politeísta –olímpica, hindú- de los estratos sociales.

[705] Vid. sobre el culto oficial, ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en tiempos del AT*, en el reino del Sur (230-255), en el reino del Norte (255-273), la reforma de Ezequías (337-350), la reforma de Josías, así como sus postrimerías (366-451), la restauración (567-729). También es muy útil sobre este aspecto la visión de la religión en el postexilio que ofrece PAOLO SACCHI, *Historia del Judaísmo en la época del Segundo Templo*, Madrid, Trotta, 2004.

marginal, señalada como siniestra por la fantasía punitiva, sobre la que pueden ejercer ritualmente un *dominio necesario*. El rey, sus sacerdotes y sus profetas, proyectan la imagen del enemigo sobre una víctima estigmatizada por el código de pureza o convertida en tabú por el código de los rituales prohibidos. Es el escenario de los ritos sacrificiales con víctimas humanas en los imperios mesoamericanos; la hija de Jesé en el libro de Jueces; herejes y judíos en la España inquisitorial o las brujas y los papistas en la Europa protestante.

La resistencia del profetismo en Israel frente al poder, con algún apoyo popular, sería una excepción, que llegó a resultar significativa por su valor posterior para que pudieran reconstruirse el pueblo y su cultura, después de la destrucción sufrida por ambos reinos, Israel y Judá. Además, el último paso de una tensión creciente entre chamanes y monarquía nunca pudo llevarse a sus últimas consecuencias en la Historia de Israel, reducido al reino de Judá. Consistía en prohibir los ritos chamánicos y sustituirlos exclusivamente por ritos hierocráticos. Así comenzó a hacerlo el rey Ezequías y volvió a intentarlo Josias, pero no se logró hasta el regreso de los desterrados a Babilonia. Sólo entonces los ritos domésticos fueron activamente demonizados, la agencia mediadora de las mujeres fue prohibida junto con la imagen femenina de la divinidad (*Aseráh* [706]; cf. Jer 7, 18; 44, 1-30). A su vez, los profetas –al igual que los levitas, sacerdotes locales- fueron objeto del control legal organizado por la casta sacerdotal o por un consejo de notables (Dt 18; Mc 12, 1-12 Q; Lc 11, 49-51 Q; 13, 34-35 Q). Sin embargo, la continua actividad de los grupos proféticos en la ampliación y la edición de libros antiguos y nuevos es prueba de que nunca pudo ejercerse la represión hasta sus últimas consecuencias, muy probablemente a causa de un reconocimiento creciente entre el pueblo de la tierra.

d. ¿Ambición de poder?

[706] Vid. una revisión coherente de otras investigaciones en JUDITH M. HADLEY, *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah: Evidence for a Hebrew Goddess*, Cambridge, Cambridge U.P., 2000; WILLIAM G. DEVER, *Did God Have a Wife? Archaeology and Folk Religion in Israel*, Grand Rapids, Eerdmans, 2005.
Es necesario subrayar que el nombre *Aseráh* no procede, con bastante seguridad, de la edad del bronce cananea ni de los vecinos semíticos. Vid. la ausencia señalada en los topónimos de posible origen cananeo por ZEVIT, *Israelit Religions*, 604, 649, así como el cap. dedicado a la Aseráh en los testimonios epigráficos, 350-438 (359-405).

En la periferia del judaísmo normativo durante el Segundo Templo, a partir del s. IV a.C., la literatura apocalíptica fija y consagra por medio de la escritura una ideología y un universo simbólico [707] cuyas raíces se encuentran en el profetismo, aunque su deriva sigue nutriéndose del chamanismo que era de esperar en una sociedad aldeana, relativamente alejada de centros políticos y económicos[708], aunque sometida de forma arbitraria e inesperada a la presión de los imperios que combatían contra egipcios y fenicios, durante la primera mitad del s. IV; o que se disputaron el control de Palestina, comenzando por las campañas de Alejandro y siguiendo por los *diadojoi* que le sucedieron. Los desastres de la guerra en serie ("this endless series of *disasters or war*")[709] debieron de afectar a la población judía. La corrupción de los sumos sacerdotes en Jerusalén, mientras negociaban cuotas de poder con los sucesivos dueños (persas, ptolomeos, seléucidas); la aristocracia laica de los Tobíadas, asentada en Transjordania, a quienes poco les importan las narraciones ni los compromisos sociales de la Torá, no hizo más que alentar el surgimiento de una fantasía ideológica, en paralelo con las tradiciones populares y los ritos que pretendía instrumentalizar.

La narración fantástica de viajes al trasmundo gracias a la mediación de espíritus positivos –ángeles y arcángeles-, en lucha con espíritus negativos que se han posesionado de la tierra y la han sometido a todos los males, podría ser vinculada con el tipo chamánico de la intermediación. La escritura pseudoepigráfica, al menos durante esa época, puede ser mejor explicada que lo fue hasta ahora por medio de una posesión instrumental, gracias a la cual *habla* la figura del mediador mítico: el patriarca Henoc o cualquiera de las figuras ya conocidas en la memoria de Israel (Noé, Abrahán, Moisés, Elías, Isaías, Jeremías, los doce hijos de Jacob, etc.). Tendremos ocasión de examinar sus imágenes con más detalle.

---

[707] Aunque podemos encontrar huellas sobre la continuidad de ese proceso cultural después del exilio en la síntesis de ALBERTZ, ha sido JOSEPH BLENKINSOP quien ha reconstruido sus grandes rasgos, entre los ss. VI al II a.C. (incluyendo "the lost century", desde Artajerjes II, 404, a la era seléucida, 312), "The Development of Jewish Sectarianism from Nehemiah to the Hasidim", en ODED LIPSCHITZ, GARY N. KNOPPERS, R. ALBERTZ (eds.), Winona Lake, Eisenbrauns, 2007, 385-404. "If we can agree at a minimum that the *asidaioi*, pietist conventicles of the devout (*hasidim*) of the type mention in 1 Mac (2, 42; 7, 12-17), represented a movement with a history reaching back before the reign of Antiochus IV, we can take this "Hasidic" phenomenon, as it existed in the early Hellenistic period, as a convenient terminus for our discussion […] The forward-looking approach will involve, in the firsi instance, a reading of Ezra-Nehemiah as our main source for an early stage in the development of sectarianism and a view of the individuals Ezra and Nehemiah as points of reference for conflicting ideologies during the fourth century and later" ibid., 388-9.

[708] Cf. la cosmología chamánica según ELIADE, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, 213-231, en el marco de los viajes iniciáticos ya citados.

[709] BLENKINSOP, "The Development of Jewish Sectarianism from Nehemiah to the Hasidim", 387.

Mientras tanto, hago notar que la relación de los letrados apocalípticos con los espíritus no está orientada a servir de mediadores para la salvación de la comunidad en su conjunto y de cada uno de sus miembros, sino más bien a que la muchedumbre de los desposeídos acepte como si fuera voluntad divina un *poder en trance* de organizarse: los *hasidim* [710]. Aunque sus antecedentes lejanos –o cercanos: la revolución de los macabeos- puedan retrotraerse a la ideología de la guerra santa contra los opresores[711], su objetivo era todavía más ambicioso: el dominio del mundo para purificarlo de todo mal.

En suma, sobre la base del testimonio bíblico, a la teoría sociológica del carisma habría que añadir el estudio del "complejo chamánico"[712], de modo que entendamos el

---

[710] "A feature common to sectarian or quasi-sectarian texts from that time is the concern to link up with the Babylonian Exile as the decisive turning point in the religious history of the people, and, in doing so, in effect, to cancel out the intervening centuries […] The Diaspora tales in Daniel 1-6 represent Daniel (Beltheshazzar) and his companions at the Babylonian court as a small-scale model or prototype for the pietist group in which and for which […] was written […] The Daniel of chaps. 2, 4, and 5 also engages in the same kind of pesher-like interpretation as the visionary Daniel of chaps. 7-12 and, for that matter, the Qumran sectarians", ibid. 389. Los mismos patrones se repiten en el libro de los Jubileos y en el Apocalipsis de los Animales y de las Semanas (1Henoc 89, 68 – 90, 5; 93, 1-12 + 93, 12-17) según los cuales el periodo del Segundo Templo es inválido, impuro. El *Testamento de Leví* y el fragmento de Qumrán 4Q Moisés denuncian la corrupción del Templo durante el mismo periodo, lo que conduce a la aniquilación, excepto a un resto. Más adelante (Segunda parte) analizaremos la conexión entre una protología fantástica sobre el origen del mal y el *fatum* de la destrucción apocalíptica.
De acuerdo con BLENKINSOPP, las conexiones con la ideología de Qumrán (el *Documento de Damasco*) dan pie a pensar en un movimiento pre-esenio, cuyas raíces podrían estar en los regresados de Babilonia: los *bene haggoláh* (hijos de los desterrados), "who established themselves in Judah as a self-segregating society" 392. A estos se sumaron otros regresados, incluso hasta el periodo asmoneo. Aunque no lo diga BLENKINSOPP, parece evidente el influjo del dualismo persa en el universo simbólico que trajeron con ellos. "Communication between Judah and the Eastern Diaspora must have been frecuent throughout the period of the Second Temple" ibid., como testimonia JOSEFO. Las figuras de Esdras y Nehemías fueron opuestas polémicamente por intérpretes oficiales (asmoneos), a favor del segundo, y por los *hasidim* (hasta las tradiciones rabínicas), el primero. Cabe suponer que el grupo de Esdras (*haredim*, temerosos de Dios) son predecesores de las sectas piadosas. "Ezra could have served as model for the Teacher of Righteousness revered by the Qumran sectarians" 397. BLENKINSOPP repasa después las conexiones entre la escatología profética tardía, fruto de sucesivas ediciones entre los ss. VI y II a.C. (referencias al Día de YHWH, Zac 9-14, Trito-Isaías, Is 24-27, Jl 3, etc.), y la apocalíptica sectaria (398 ss.). "In Is 56-66, the *haredim*, those who tremble at the word of God, whom we encountered earlier in our discussion promoting the rigorous enforcement of Ezra's law, appear as a prophetic group hated and shunned by their "brethren" on acount of their eschatological beliefs (Is 66, 5). They are associated with the poor and afflicted in spirit on whom God looks with favor in preference to the temple and its functionaries (Is 66, 1-4)" 401. La inspiración de esos textos para configurar la *mirada de Jesús* y su práctica comunitaria puede ser contrastada con la deriva apocalíptica. En vez de manipular las esperanzas de los pobres, Jesús alienta su autoestima/dignidad, su libertad y su solidaridad, en anticipo del reino de Dios.
[711] Cf. IOAN LEWIS, *Ecstatic Religions*, 127 y 175-176, quien atribuye las visiones extáticas al efecto de una causa extrínseca: las presiones físicas o sociales. Vid. Segunda parte, cap. sobre la sacralización de la violencia en la Biblia.
[712] WEBER asocia ambas realidades desde el comienzo de su análisis. "El carisma de un poseso […], de un chamán […], del fundador de los mormones […] o un literato entregado a sus éxtasis demagógicos […] todos ellos se consideran por la sociología, exenta de valoraciones, en el mismo plano que el carisma de los que según apreciación corriente son grandes héroes, profetas y salvadores" *Economía y sociedad*, I, 253.

proceso mediante el cual el liderazgo político ha llegado a hacer uso de prácticas tradicionales de relación con espíritus –o con las divinidades- para abastecerse de un instrumento retórico en orden a controlar la sociedad desde arriba. Al menos como hipótesis, podríamos suponer que los carismas en asociación con un proyecto de conquista del poder –el modelo analizado por Weber- son construidos por medio de aquella *racionalidad instrumental* del dominio que somete los símbolos y los rituales de mediación y sanación a un fin primordial: elevar al aspirante (*would-be-king*), junto a su grupo social, a una posición intermediaria entre el pueblo y el trasmundo, a manera de un semidiós o una casta de semidioses, supuestamente dotados por la divinidad para el ejercicio de la violencia sagrada. De tal manera, el chamanismo pierde sus raíces y se racionaliza en forma de ideología, como una función del sistema político.

3. ¿Un chamán que escucha?

Es significativo que en el relato de los evangelios aparezca Jesús desempeñando los roles de un chamán que controla los espíritus malignos y pone en comunicación a la muchedumbre con la divinidad benéfica –como no dejan de señalar antropólogos[713] y exegetas[714]; especialmente Pieter Craffert, con el que hemos venido a coincidir en algunos aspectos [715]. Pero aún lo es más que su relación con el Espíritu de Dios fuera creciendo en

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[713] Vid. BRIAN MORRIS, *Religión and Anthropology*, 23. Durante el análisis del relato de Marcos haremos referencia a la exégesis que se funda en modelos de la antropología social y cultural para explicar la "salud" propiciada por *Folk-healers*, a partir de la pregunta formulada por ARTHUR KLEINMAN, "Why Do the Indigenous Healers Successfully Heal?", *Social Science and Medicine*, 13 (1979), 7-26.

[714] Entre diversas sugerencias, destaca la investigación específica de PIETER F. CRAFFERT sobre el complejo chamánico en relación con Jesús, que comenzó por varios artículos y ha culminado en la propuesta de un modelo de tipo social (*type social model*): *The Life of a Galilean Shaman: Jesus of Nazareth in Anthropological-Historical Perspectiva*, Eugene, Cascade, 2008.
"While it should be obvious that the suggestion of the shamanic complex has many affinities with Vermes' holy man, Borg's spirit person and Davies's spirit possessed prophet/healer […] the shaman as social type differs from these. None of these social types covers the same pattern or contains the same combination of features and functions associated with the shamanic complex": el profetismo, las sanaciones y exorcismos, el discipulado, la guía de la muchedumbre, etc. Así pues, *Jesús el chamán* "brings together the various altered states of consciousness experiences (spirit possession, visions, trances) with a combination of social functions which are regularly ascribed to Jesus […] With the shamanic model many of Jesus' ascribed activities can be seen as interconnected to a basic pattern" P. F. CRAFFERT, "Jesus and the Shamanic Complex: First Steps in Utilising a Social Type Model", *Neotestamentica*, 33 (1999), 321-342 (339-341).

[715] El intérprete asume una perspectiva antropológica para acercarse a la integridad de los evangelios y, de tal modo, reconstruir su sentido en su propio contexto, en lugar de comenzar por fragmentarlo y seleccionar aquellos fragmentos que puedan dar lugar a una invención plausible. CRAFFERT evita convertir su estudio en

reflexividad a través de sus relaciones interpersonales, gracias a una toma de conciencia sobre la realidad de su tiempo: las estructuras del poder, las formas de manipulación retórica (político-religiosa), la guerra de ambiciones ideológicas, la desigualdad en la distribución de roles y recursos, en la sociedad y en la familia, entre pobres y ricos, mujeres y varones, casta sacerdotal, letrados y pueblo de la tierra[716]. Tendremos oportunidad de apreciarlo con todo el detalle posible.

No sólo en el cristianismo, sino también en las diversas tradiciones del budismo, el judaísmo o el Islam, se ha solido clasificar bajo el marchamo de "religión / religiosidad popular" las relaciones establecidas por quienes tienen necesidades "mundanas", a través de mediadores/as chamánicos, con las presencias espirituales que pueden resolverlas en el marco de una cultura determinada. También es frecuente que se consideren tales relaciones como una pervivencia de formas religiosas primitivas, antes de la expansión de un orden simbólico jerárquizado y unas vías de salvación selectas, protagonizadas por sacerdotes, monjes o expertos, generalmente letrados. De acuerdo con tales categorías, la religión popular sería dominada por la magia, que pretende el control de las fuerzas ocultas, mientras que la religión elevada, la contemplación o la meditación propende a la salida del mundo, sin enredarse en la historia personal (el ego deseante, el dolor, la necesidad individual o la injusticia social).

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

---

un pre-juicio sobre la historicidad de cada uno de los dichos y hechos, sea para sostener el dogma, sea para destruirlo. El *Context Group* en pleno ha saludado su obra como una aportación esclarecedora.

[716] Si hemos dedicado dos apdos. (Primera parte: "Distribución de los carismas" y "El proceso histórico de los carismas…") a la organización de los carismas en el Nuevo Testamento ha sido para comprobar que el programa de institucionalización del patriarcado jerárquico a través de las cartas pastorales estaba en contradicción con una tendencia mucho más general, al menos durante el s. I: el destino social de *todos* los carismas, en forma de servicios (*diakonía*), sin anular su carácter mediador con la divinidad ni su libertad personal, tal como podía expresarse abiertamente en las asambleas. Esa diferencia entre corrientes no desaparece a lo largo de dos milenios, ni se estabiliza en forma de una dialéctica entre ministerios sacerdotales en el centro y carismas chamánicos en los márgenes, sino que se diversifica cada vez más, hasta nuestros días.

La oposición entre un ministerio sin rostro y un carisma apocalíptico –que se retan mutuamente- se ha agudizado siempre que las estructuras socio-simbólicas de la Iglesia hicieron desaparecer la realidad comunitaria o la oscurecieron hasta el punto de sostener en su lugar, como sujeto de la mediación personal con la divinidad, un poder absoluto, una monarquía hereditaria o un derecho de raíces feudales. Salvadas las distancias, el proceso histórico de la Cristiandad es comparable al de Israel: un fracaso anunciado, en la medida que deja de servir para construir la realidad personal y social en forma de aprendizaje continuo, elimina la reflexión profética y sustituye la mediación personal con el Misterio por una retórica legitimadora de la iniquidad.

En la práctica, sin embargo, tal oposición se revela muy poco precisa: las mediaciones muestran el rostro del Misterio en un plano interpersonal, de modo que sacan a la luz los sentidos reprimidos u ocultos por la cultura dominante. Cuanto mayor sea la desigualdad social y la incomunicación entre castas separadas por los símbolos de lo sagrado, más apremiante será la demanda de salvación y mayor la posibilidad de que el *olvido del rostro* dé lugar a una constelación de personajes intermediarios –olvidados a su vez, desconocidos y rescatados, sublimes o siniestros- a los que los chamanes interpretan en sus rituales.

La actividad de Jesús en el evangelio de Marcos, como en las *tradiciones Q* y otras fuentes, va haciéndose cargo de las historias de vida de quienes eran dejados al margen por los mitos de la perfección –étnica, sacerdotal, masculina o mesiánica-, para poner en situación de diálogo a personas concretas de la muchedumbre (el pueblo desestructurado: gr. *ojlós*) con la presencia activa y amante de la divinidad, al mismo tiempo que "echa fuera" aquellas mediaciones fundadas en la violencia, en la desigualdad y en la subordinación jerárquica, marcadas por una mentalidad y una sociedad dualistas: puro-impuro, sublime-siniestro. Los *alter*protagonistas que son narrados junto con el héroe no encajan en el tipo del sacerdote, ni del rey, ni aun del profeta. Tampoco son capaces de "sanarse a sí mismos", sino que solicitan su mediación con angustia o con autohumillación, pero Jesús los reconoce co-agentes de la salud en un plano simultáneamente mundano y trascendente, como veremos en la Tercera parte. Por tal motivo es acusado de "baalismo", hechicería o suplantación, por quienes exigen que los individuos se ajusten a un modelo optimizador en el sistema religioso antes de participar en la salvación; no sólo es que estén celosos de su influencia positiva, sino que recelan a causa de la sustitución del propio paradigma en la *historia sagrada*. Podría haber ocurrido en la trama de cualquiera de las grandes tradiciones religiosas [717].

---

[717] De hecho, ocurre a través de otras mediaciones. Vid. el magnífico estudio de BRIAN MORRIS, *Religión and Anthropology*, cit. sobre esas formas periféricas de la religión que tienen lugar en sociedades complejas, estratificadas socialmente y jerarquizadas por los símbolos de lo sagrado.
Para una visión muy general –quizás demasiado esquemática- de la historia de las religiones por medio de un modelo evolutivo, vid. un artículo clásico del sociólogo ROBERT N. BELLAH, "Religious Evolution", *American Sociological Review*, 29 (1964), 358-374, reimp. en id. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*, Nueva York**,** Harper & Row, 1970, 20-50, quien se hace cargo de otros modelos anteriores sobre la historia de las religiones (DURKHEIM, WEBER, ELIADE, etc.), para distinguir cinco etapas: religión primitiva, arcaica, histórica, pre-moderna y moderna. La religión histórica coincide con el surgimiento de las religiones transculturales, en las que se introduce el monoteísmo junto con una

El evangelio de Juan ha llevado este rechazo al centro de la reflexión, después de experimentar una historia de persecuciones por parte de la religión oficial. Los letrados suponen que Jesús, el Hijo de Dios, se opone a los modelos ya conocidos: Abrahán y Moisés. Jesús les demuestra que no es aceptado por ellos a causa de que han reducido ambas figuras a una legitimación de sus propios intereses, después de olvidar que deberían servirles para entrar en una relación dialógica con el Misterio. Jesús conoce al Padre porque se reconoce Hijo. No se apodera de Dios, sino que le *escucha*, como también acoge y escucha activamente a quienes salen a su encuentro. Por tal motivo, es capaz de aprender.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

---

organización jerárquica del cosmos, tanto en el mundo terreno como en el trasmundo. Durante las tres primeras etapas, la identificación entre religión y sociedad para garantizar la cohesión, después de una supuesta armonía primitiva (aquí R. BELLAH puede parecer rousseauniano), da lugar a que los conflictos sean explicados por la mitología de una guerra entre dioses (religión arcaica) o por medio de un dualismo extremo (r. histórica). La religión moderna se distingue de las anteriores por "un colapso del dualismo que fue crucial en todas las religiones históricas". La confluencia entre sagrado y profano tampoco significa un regreso a la primera fase: la reflexividad permite un incremento en la diferenciación simbólica; una actitud de "realismo" ante los símbolos, para valorar si nos sirven o no como mediaciones; y una mayor integración personal. La salvación ya no está en manos de especialistas religiosos. La asociación voluntaria corre pareja con la democratización de las esferas sociales (política, ciencia, religión); aunque debería ponerse más énfasis en las resistencias de la economía capitalista globalizada a un aumento de la participación personal en el trabajo y en la distribución de los bienes. Las religiones tienen una dimensión transcultural que trasciende la ética individual para demandar de las personas un compromiso con la justicia que no ha sido satisfecho por la modernidad. Ahora bien, según BELLAH, ni la reacción fundamentalista contra tales procesos, ni la mera secularización podrán servir de alternativa a la expresión social de lo sagrado.

IV. El aprendizaje mediado por las religiones: iniciación en el Misterio

i. Las grandes religiones, entre la tradición oral y la literatura

Acabamos de investigar acerca de los ritos sociales que pueden propiciar el aprendizaje personal: la formación de los carismas, su reconocimiento como servicios y la reflexión propuesta en la antropología, así como en la Biblia misma, sobre el desarrollo histórico del chamanismo. Pero las grandes religiones se presentan como religiones del Libro o como aquellas que han codificado sus tradiciones orales en formas canónicas. Ambos aspectos: el paso de la oralidad a la escritura, a través de un proceso continuo entre experiencia y tradición; el desarrollo del canon, en la medida que haya incorporado un aprendizaje valioso para quienes hacemos uso de él, al cabo de generaciones; y todavía un tercero que abarca a los anteriores: los puentes entre la memoria (personal, colectiva) y la historia, serán objeto de estudio en el último capítulo de esta Primera parte y en la Segunda parte de la tesis.

El aprendizaje a través de la literatura, incluida la literatura religiosa, ha sido objeto de interés desde la antigüedad grecorromana, en el marco de la enseñanza formal o en el curso vital (*curriculum*) de los ciudadanos y de los rétores, del cual eran excluidos, por prejuicio, tanto las mujeres como los esclavos. La cultura escrita era un sello de distinción social o, en términos de Bourdieu, una forma de capital simbólico[718]. En consecuencia, las religiones estaban escindidas socialmente en castas que hacían uso de culturas mutuamente relacionadas, pero distintas incluso por su ámbito: la oralidad y la escritura, junto con todas sus manifestaciones intermedias (literatura oralizada, etnografía).

Además de los prototipos ofrecidos a través de cauces restringidos como la escritura siempre se han cultivado distintas formas de tradición oral: las narraciones fantásticas (cuentos maravillosos), las utopías (representaciones de la abundancia o de la vida

[718] Vid. una nota extensa sobre la teoría sociológica de BOURDIEU, Primera parte: "¿Es posible engañar al cuerpo?".

reconciliada con la naturaleza) y las alegorías (los caracteres típicos del carnaval, la commedia dell'arte, el drama satírico), los oráculos y los enunciados sapienciales (refranes y dichos, heb. mashal, gr. gnome, sans. mantra), la lírica esencial (jarcha, seguidilla, jap. haiku), en correspondencia con los *ritos de paso*. Una de las finalidades de tales ritos, como ha señalado la antropología de la religión, era propiciar la integración y la adaptación social. Pero la vertiente socializadora es una parte necesaria de su validez global: servir a la iniciación de la persona en sus relaciones con la alteridad y, de manera específica, al encuentro personal con el *Misterio.* Otro asunto sería si los símbolos tradicionales –cosmogónicos o existenciales- eran los adecuados o si es posible interpretarlos de modo diverso en otros contextos.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

13. Breve fenomenología del Misterio

Las ciencias de la religión no tienen objeto, como decía Wittgenstein. No pueden reducir el Misterio a una proposición atómica, ni a un conjunto de ellas, para describir un mundo. Su fundamento podría ser el siguiente: "el encuentro personal con Dios y la *reunión* con Él [sic] constituyen el corazón de toda auténtica religión", dice Paul Tillich[719]. "Y a eso es a lo que denomina precisamente *mística*", comenta Pedro R. Panizo, "puesto que una religión que no pudiera decir "el mismo Dios está aquí presente" –a condición de entender correctamente esta presencia- se convertiría en un sistema de reglas morales o doctrinales vacías de sustancia religiosa (no apuntarían al fundamento incondicionado), aunque dimanasen de unas fuentes originalmente reveladoras"[720].

En los prolegómenos de su tratado sobre la sociología de la religión, Durkheim argumenta buscando un fundamento "primitivo" para definirla. No lo encuentra en la relación con el trasmundo o con seres espirituales, puesto que el budismo carece de dicha dimensión; tampoco en el "sentimiento del misterio" [721]. Según él, las religiones tradicionales que hacen uso del ritual para controlar las fuerzas de la naturaleza suponen que la eficacia de tales actos está sujeta a la secuencia causa-efecto, tanto como la ciencia moderna con sus experimentos. En consecuencia, no habría lugar para el Misterio, ni sería apropiado usar tal idea para definir lo más esencial y universal en cualquier religión[722]. En su lugar, instituye la oposición entre sagrado y profano como objeto de la sociología, por cuanto puede ser observada en todas las religiones e interpretada como un producto de la

[719] PAUL TILLICH, *Teología Sistemática*, II, 119.
[720] PEDRO RODRÍGUEZ PANIZO, "Exploradores y cartógrafos. Teología de la experiencia mística cristiana", en JUAN MARTÍN VELASCO (ed.), *La experiencia mística. Estudio interdisciplinario*, Madrid, Trotta, 2004, 311-347 (329).
[721] Cf. DURKHEIM, *Las formas elementales de la vida religiosa*, 22-26. Según él, ni siquiera el cristianismo, "por ejemplo durante el s. XVII", la noción de misterio "no tenía nada de inquietante para la razón"; y continúa afirmando que Pascal era una excepción. "Así, la idea de misterio no tiene nada de originaria. No le ha sido dada al hombre; es el hombre quien la ha forjado con sus prpias manos al mismo tiempo que la idea contraria" 26.
[722] Después de haber descartado el sentido del Misterio y la relación con la divinidad o con un trasmundo, DURKHEIM tiene el camino allanado para ofrecer su propia definición: "Todas las creencias religiosas conocidas, sean simples o complejas, presentan una idéntica característica común: suponen una clasificación de las cosas, reales o ideales, que se representan los hombres, en dos clases, en dos géneros opuestos, designados generalmente por dos términos delimitados que las palabras *profano* y *sagrado* traducen bastante bien" 33.

estructura social: el refrendo simbólico de una acción ritual que establece lo que la sociedad considera dentro o afuera de ese espacio-tiempo delimitado.

Cierto que la sacralidad de los símbolos con que se representa el mundo compartido depende, principalmente, de la acción social y del sentido que éstos o aquéllos significantes adquieren para quienes interactúan. También lo es que el análisis de las estructuras sociales contribuye a explicar muchas de las *disociaciones* entre los símbolos (amor-odio, elección / creación-destrucción), por cuanto muchos de ellos son representaciones directas o desplazadas de la figura del poder político, o bien sirven para legitimar la estratificación social, la desigualdad y las relaciones injustas en cualquiera de sus formas.

Sólo que esa analogía descubierta por los modelos de análisis socio-simbólico no impide, ni tendría por qué hacerlo, reconocer en todas las religiones, e incluso en las formas de meditación, gnósticas o agnósticas, que todos los ritos se apoyan en la relación con una realidad distinta, trascendente o inmanente, con la que es posible comunicarse, aunque se manifieste incondicionada. El ritual es innecesario si controlamos todos los efectos en respuesta, como ocurre en un sistema autorregulado y autorreflexivo. La mediación personal, todavía más prescindible. Por el contrario, el estudio del chamanismo, de otro modo que las religiones universales, demuestra que es necesaria la mediación inter-personal tanto como el ritual, porque el símbolo es primordialmente humano.

Los ritos hierocráticos pueden ocultar al mediador bajo el velo de la acción eficaz, pero mantienen un margen de incertidumbre muy alto. Por lo cual, es frecuente que el Misterio se haga opaco, incomunicable. Es sustituido por la neurosis de mantener limpio el recipiente o de recitar las palabras exactas, como en un experimento. Los métodos científicos pueden considerarse sagrados en nuestra cultura, pero sólo atañen al Misterio cuando no pueden asegurar su control sobre el objeto.

La relación con el Misterio no es ni mucho menos idéntica en todas las culturas; aún así, tanto los mediadores chamánicos, como los bodhisatvas, los sacerdotes como los creyentes, están dispuestos a salir de sí hacia el encuentro con otra realidad no conocida, que trasciende los supuestos de la vida cotidiana, pero conduce a trans-formarlos. El encuentro es personal incluso cuando no se reconoce que el Misterio lo sea, o cuando la persona que lo establece quiere desintegrarse en la experiencia. La huella de esa relación posible está presente en la espiritualidad, también, de quienes tantean sus límites, empezando por las fronteras del conocimiento, como Wittgenstein en el *Tractatus.*

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

En este punto, nos resultan útiles las explicaciones que Martín Velasco nos ha dado sobre la fenomenología del encuentro personal con el Misterio de Dios, tanto en el ámbito de la experiencia cristiana como en el del fenómeno místico[723]. Es relevante para nuestro estudio que el hecho religioso sea comprendido como la relación comunicativa entre una realidad antropológica (espiritualidad, actitud religiosa) y una realidad determinante (el Misterio), que las religiones facilitan a través de sus tradiciones (mediaciones simbólicas). La trans-formación de la persona es el resultado del encuentro con el Misterio y de la experiencia mística, aun cuando las mediaciones prescindan de los nombres divinos (la teología negativa, el agnosticismo); o, en el otro extremo, pretendan excluir de la realidad cualesquiera otras manifestaciones de lo sagrado. Otro asunto es que la experiencia pueda ocultar parcial o totalmente la alteridad –aun el otro de sí mismo- como resultado de nuestras construcciones simbólicas; por lo que deberíamos añadir a cualquier teología y a cualquier ateísmo una dimensión autocrítica.

La mística en una religión no consiste únicamente en experiencia subjetiva o "privada" del Misterio, sino que ocurre en un mundo de la vida común, donde comienza su sentido. El modo de evitar los riesgos de una *mala religión* no es recluir todas las religiones en la esfera privada, como predica el laicismo, de la misma forma que una enfermedad no se sana con la cuarentena. La soledad (como dicen muchos amigos de Dios-a) sería un infierno si no convocara a los ausentes. A muchos ateos les sorprendería reconocer, por medio del autoanálisis, que no-creen en la misma imagen que perturba a los que creen.

Por otro lado, las referencias habituales al anonadamiento, la autonegación o la *epojé* del sujeto, también son símbolos y se comunican a manera de mediaciones para el encuentro con el Misterio. No es posible el silencio absoluto, excepto si preferimos prescindir de cualquier relación. Quien predica el silencio sepulcral pretende clavar su propio pendón en una mente arrasada.

Esa forma peculiar de comunicación, la mística, nos configura con mayor profundidad e intensidad que cualquier otra y las engloba a todas: estética, ética, epistemológica. Pero hace necesario un discernimiento que comience por renunciar a los

[723] JUAN MARTÍN VELASCO, Introducción a la fenomenología de la religión, Madrid, Trotta, 2006[7]; La experiencia cristiana de Dios, Madrid, Trotta, 1995; El fenómeno místico. Estudio comparado, Madrid, Trotta, 1999.

estereotipos, los prejuicios e incluso las categorías: un *desaprendizaje* del ego y del ello, una puesta entre paréntesis de los símbolos. El silencio es una actitud disponible para escuchar de nuevo, sin prejuicios. Convendría llamarlo *escucha activa*, para no engañarse con simulacros.

Es posible confundir la iniciación en el paso a través de la muerte, como los ritos de pubertad que describe Mircea Eliade[724] o los ritos mistéricos, incluida la iniciación cristiana (la inmersión en unas aguas ambivalentes: el mar Rojo, el Jordán, la cruz y el sepulcro, además de las aguas maternales en el parto[725]), con la representación de una amistad con la muerte, lo que privaría de sentido el símbolo luminoso del nuevo nacimiento y volvería a cargarlo de ambivalencia. Tampoco cabe mezclar el rito de renuncia a un mundo exclusivamente subjetivo o a la posesión individual, es decir, al egocentrismo, para que una persona pueda acoger los símbolos compartidos, con aquellos ritos que imprimen sobre la carne el yugo de la colectividad o de un poder represivo.

Era el riesgo que corrían quienes introdujeron el "estigma" en la tradición cristiana, como un impuesto cosificador, por mucho éxito que haya tenido lo que hoy llamamos "autoestigmatización". Si el contraste subversivo con los signos de la esclavitud no se hacía explícito, podía provocar el efecto contrario: en lugar de la "liberación del pecado"[726] y la "renuncia al mundo y sus pompas" [727], una resignación patógena al poder del más fuerte. Lo podemos comprobar, en nuestra cultura, a través de un relato de Clarín

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[724] Vid. MIRCEA ELIADE, *Iniciaciones místicas*, Madrid, Taurus, 1975 (1958), 33ss.; 60ss., por contraste con los símbolos del "nuevo nacimiento" (91ss.).

[725] En la Tercera Parte, cap. 9, trataremos sobre el significado de las aguas (en pl.) en el Bautismo de Jesús, en la cultura judía y en la tradición cristiana. Pero conviene subrayar que la ambivalencia de las aguas en el sentido común (muerte y vida), es transformada en sentido pleno por empatía con la experiencia de Jesucristo. Comentando un texto de CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis*, XX, 5-7, ciertamente JEAN DANIELOU es más claro que el original: "Nos presenta el bautismo como un 'antitipo' de la pasión y resurrección de Cristo, es decir, semejanza y no semejanza a la vez. Cirilo muestra bien claro dónde está una y otra. En la muerte de Cristo hay, efectivamente, dos aspectos que distinguir: la realidad histórica y su contenido de salvación. En el bautismo, la realidad histórica está solamente simbolizada por el rito sacramental. El contenido de la salvación, por el contrairo, está ahí efectivamente realizado mediante una participación real. Los dos aspectos del sacramento están perfectamente definidos […] Pero si las aguas del bautismo –aguas de la muerte- son el sepulcro donde es sepultado el hombre pecador, son también el medio vivificante donde es engendrada la nueva criatura: 'Esta agua saludable venía a ser a la vez vuestro sepulcro y vuestra madre' CIRILO, *Cat.*, XX, 4" JEAN DANIELOU, RÉGINE DU CHARLAT, *La catequesis en los primeros siglos*, Madrid, Stvdium, 1975, 184-185.

[726] "El tirano de antaño perseguía hasta el mar al ilustre pueblo del AT; y tú también te has visto perseguido por el mismo demonio […] hasta las olas que iban a salvarte. Aquél fue sepultado en el mar; éste desaparece en el agua de salvación" CIRILO, *Cat.*, XIX, 3, apud DANIELOU, CHARLAT, ibid, 205.

[727] Vid. DIONISIO BOROBIO, *La iniciación cristiana*, Salamanca, Sígueme, 1996, ss. II / III (81), ss. IV/V (96-97).

que narra el trauma de las levas para el servicio militar (*Adiós, Cordera*), así como en el subgénero teatral y cinematográfico que se ha especializado en sacar a la luz los códigos ocultos de tales ritos: la entrada en el *college* (*The Wall*), en el ejército (*Full Metal Jacket*), en grupos religiosos (*The Nun*), en sectas violentas (*Eyes Wide Shut*), en bandas juveniles (*Quadrophenia, The Clockwork Orange*) o en empresas multinacionales (*El método*).

Pero todavía es posible un grado mayor de confusión, cuando el iniciado se convierte en víctima propiciatoria (si no lo era ya en alguno de los contextos anteriores). Spielberg ha reconstruido con un magnífico documental el proceso de iniciación programado por la cultura nazi contra niños y adultos judíos que iban a entrar en el campo de concentración: *The Last Days*. El secuestro y la tortura a que son sometidas las víctimas de instituciones represivas, desde la Inquisición al Gulag, pasando por las técnicas terroristas para provocar el pánico contra una *sociedad secuestrada*, en el marco de las dictaduras instituidas o en proceso de instituirse (es decir, los grupos de acción terrorista), consiste en *destruir el mundo de la vida común*, con la intención de *poseer cuerpos/mentes vacías*. Una niña superviviente de Auschwitz cuenta cómo le fueron desprendiendo todo rastro de apego: a sus libros, al bañador que le regaló su padre, a sus padres, a su cuerpo, a la vida.

El relato de la Pasión debería haber servido para el autoanálisis de los sistemas de poder que fabrican víctimas. Es una contra-iniciación en el sacrificio humano, para liberar a los poseídos por el terror, como si fuera divino. Veremos que la narración de Marcos, gracias a su final misterioso, no fabrica seres invulnerables ante la muerte, sino que desacraliza definitivamente los símbolos de la denigración, el dolor y la muerte ejecutada.

Nadie se detiene voluntariamente en ese lugar del camino, excepto si renuncia de forma suicida al encuentro mismo con el Tú inmanente y trascendente: el Tú que vive en mí y que sólo puede ser reconocido primordialmente en el Otro. No es suficiente hablar de "alteridad", sino más bien de *tuidad.* Si nos dejáramos afectar por la realidad de las personas, más allá de la ficción y del prejuicio, descubriríamos que los debates casuísticos sobre el aborto y sobre el suicidio asistido esconden una experiencia de abandono hasta un extremo arrasador. En una sociedad que carece de tiempo y de valor para sostener la vida, donde una mujer embarazada representa una carga y los enfermos crónicos no son reconocidos ni acompañados, es donde se plantea un dilema moral de tales características. No es posible iniciar la experiencia mística sin una relación interpersonal que revele su *tuidad*.

Al menos en la experiencia cristiana, la renuncia al yo no puede llegar al extremo de hacer imposible el encuentro con el Tú: el símbolo de la autodestrucción no tiene nada de

místico, por muy poderoso que sea en una sociedad determinada. La explicación de Durkheim sobre el suicidio como consecuencia de la *anomia* es un signo vacío, si no atendemos a la necesidad frustrada del encuentro y la comunicación con el Misterio, en un sentido similar al señalado por Víctor Frankl. Podemos hablar de inconsciente espiritual, si reconocemos que el deseo humano es sorprendentemente santo. Dicho de otra manera, las necesidades humanas transculturales son símbolos místicos. Permiten que encontremos y reconozcamos el rostro de la divinidad en el otro ser y en nosotros mismos, no como una fuerza destructora, sino como una vulnerabilidad poderosamente motivadora.

Hay tres tradiciones que profundizan especialmente en la *tuidad del Misterio*, es decir, que nos preparan al encuentro con el Tú a través de un proceso de aprendizaje y que nos lo han relatado como una historia de formación: el movimiento sufí de Ibn-Ghazali e Ibn-Arabí; el personalismo judío y cristiano de Franz Rosenzweig, Martin Buber, Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier, presentados por un sabio socrático a causa de su amistad, Miguel García Baró; antes que ellos y contemporáneamente al sufismo medieval, la mística femenina del amor: Hadewijch de Amberes, Teresa de Jesús. Cierto que la tradición bíblica o el Corán habían ofrecido los símbolos que preparan y describen este camino de formación, pero no habían sido tematizados en la experiencia humana hasta el grado de una *comunicación plena*, en la cual la persona divina y la persona humana se reconocen en igualdad, hasta compenetrarse con todos los sentidos.

La anticipación de la *Koinonía* no consiste en una fusión, sino que da lugar a una misma subjetividad en dos personas que hacen presente al Uno y al Otro en su relación con cada Tú:

> Basta leer las obras de [Teresa] para percibir hasta qué punto se hace realidad en ella que la presencia del único necesario no arrebata al hombre de su mundo y de su vida sino para devolverle al mundo y reinsertarle en la vida dotado desde Dios de su verdadera y misteriosa dimensión de realidad [728].

"Desde que Dios me tocó con la totalidad de su amor, he intuido la necesidad de cada cual como era", expresó Hadewijch[729].

---

[728] MARTÍN VELASCO, "*Búscame en ti - Búscate en mí*. Descubrimiento del hombre y descubrimiento de Dios en santa Teresa", en id., *La experiencia cristiana de Dios*, 119-148 (148); vid. VICTORIA CIRLOT, BLANCA GARÍ, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la edad media*, Barcelona, Martínez Roca, 1999; CAROLINE BYNUM, *Jesus as Mother*, Berkeley, University of California P., 1982 (sobre HILDEGARDA DE BINGEN y JULIANA DE NORWICH).

[729] Apud FELISA ELIZONDO, "La mística en femenino: imágenes de Dios en dos místicas medievales", en MARTÍN VELASCO (ed.), *La experiencia mística*, 265-284 (284).

> Esta centralidad de la encarnación en el cristianismo tiene una importancia incalculable para la historia de las religiones. Si el descubrimiento de la historia de Israel había significado un primer momento de interiorización de la mediación *misteriofánica* [es decir, la manifestación del misterio *hacia nosotros*], por la superación de la mentalidad cosmo-biológica que supone […], la revelación de Dios en Jesucristo representa para el cristiano la mayor interiorización, y la más radical personalización, de dicha mediación [730].

A través de la investigación siguiente podremos comprobar que la persona de Jesús se dejó arrebatar por el encuentro místico (la memoria eterna del Padre en el Bautismo, la interpelación de los excluidos): tomó la iniciativa. *Aceptó* a los otros y se "entimismó" con su existencia concreta (actitud de servicio, fe, palabra, amor), al mismo tiempo que se ofrecía gratuitamente, hasta darse por entero en la Última Cena [731].

Jesús fue reconocido como el rostro de Dios-a por la prueba de la experiencia interpersonal, en contradicción con nuestros prejuicios sobre la divinidad. La fe de Jesús derriba durante el curso de su vida los ídolos de la inmutabilidad, la crueldad, la violencia, el dominio, el patriarcado, de modo que nuestra fe *en él* pueda aprender de su fe y *con sus compañeras* [732], la esperanza y el amor (Mc 14, 3-9; 15, 40ss.).

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[730] PEDRO RODRÍGUEZ PANIZO, Disonancia acorde: La significación teológica de la historia de las religiones según R. C. Zaehner, Madrid, UP Comillas, 2005, 361.
[731] Vid. el recorrido de FERNANDO RIVAS REBAQUE por los rasgos de Jesús en los evangelios que *desautomatizan* el corazón –creyente, angustiado- en una lectura progresiva, *La experiencia espiritual de Jesús*, Madrid, San Pablo, 2005.
[732] Vid. una introducción completa –aunque renovadora- sobre el Misterio de Dios en la tradición teológica, que permite acercarse con prudencia a una realidad aún aterrorizante para muchos, ELISABETH A. JOHNSON, *La que es: El Misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Barcelona, Herder, 2002 (1992). Por su reconocimiento social en la Iglesia católica –pero aún más por su contenido-, es relevante la primera carta a las iglesias (encíclica) que escribió BENEDICTO XVI, *Dios es amor*, 2005. De tal manera, la teología nueva está dando cuenta específicamente de la feminidad personal de Dios-a, no sólo de un "eterno femenino" sin personalidad (vid. infra, Segunda parte); mientras que la doctrina magisterial actualiza de forma innovadora el reconocimiento teológico de que Dios es Amor.

14. Sociolología de un aprendizaje histórico

No por casualidad hemos preferido dialogar con Durkheim para comprender la construcción social de lo sagrado, mientras que reservábamos a Weber para tratar la concepción del carisma, en la religión y en la política. Aunque hayamos criticado ambas nociones, nos han servido para diferenciar *la sublimidad del Misterio* respecto de los valores sociales de lo sagrado, al mismo tiempo que para indagar sobre los cambios en tales valores, por si pudieran revelarnos una historia de aprendizaje[733].

Precisamente uno de esos valores, si no el más relevante, es el de carisma: al contrario de lo supuesto por Weber, la experiencia cristiana del carisma, la que le ha dado origen como concepto, consiste en una manifestación de la gracia distribuida a toda la comunidad, sin que pueda separarse a la persona de su capacidad ni el servicio/ministerio carismático de las necesidades reales que manifiestan sus miembros[734]. Cierto que la evolución sociológica del cristianismo, incluso desde la generación sub-apostólica, hace

[733] Aunque coincido en muchos puntos con la teología crítica de JOHN MILBANK, *Teología y teoría social: Más allá de la razón secular*, Barcelona, Herder, 2004 (1990), aun así continúo pensando que las ciencias sociales han aportado mucho a la comprensión del hecho religioso, en sus dimensiones propias. No podemos negar que habíamos confundido la construcción social de una religión con el Evangelio y con las vidas narradas, con la fe, la esperanza y la caridad que *permanecen* (Rm 13; CONCILIO VATICANO II, *LG* 48). Pero algunos autores pretenden sustituir la teología por una sociología de la eficacia cuyos signos serían la racionalidad de los sistemas político y económico, a los cuales las religiones deberían ajustarse. Es, curiosamente, el error de CARL SCHMITT vuelto del revés. Dado que esos mismos autores (WEBER, BERGER) critican la validez absoluta de tales sistemas, nos servimos de su propio modelo para hacer la autocrítica que no han culminado: desmontar el dogmatismo y la carga ideológica o doctrinal de sus teorías.

[734] No estamos hablando aquí de una "ética social orgánica", que sólo sirve a la conservación de los estatus, como la representada en forma de alegoría por "el gran teatro" calderoniano o, desde mucho antes, por el símbolo de la sociedad como análogo del cuerpo humano, al que se refiere MARY DOUGLAS en su primera obra para probar que los símbolos naturales sirven a la representación de la sociedad: la pureza/impureza corporal es valorada por categorías sociales de lo sagrado. El uso de tal alegoría en las cartas paulinas no deja de ser ambiguo (cf. 1Cor 12, 12-30), por lo cual ha sido interpretado de forma conservadora; pero pretendía describir el acontecimiento de la gracia en asambleas plurales donde todos los miembros de Cristo, con diferentes capacidades, tenían mucho que aportar y debían recibir el mismo o equitativo valor: todos los carismas son necesarios y dan lugar a ministerios en la comunidad. Más allá de la mera equivalencia, "Dios ha formado el cuerpo dando más honor a los miembros que carecían de él, para que no hubiera división alguna en el cuerpo, sino que todos los miembros se preocuparan lo mismo los unos de los otros" 1Cor 12, 25. No hay ninguno que sea más o menos sagrado. Si decimos que los obreros son tan necesarios como los capitalistas, pero reservamos la participación de los beneficios a quienes "arriesgan" su capital –los protagonistas heroicos de un mito-, demostramos por nuestras obras que estamos haciendo ideología. Si solicitamos a capitalistas y obreros que utilicen sus talentos al servicio del bien común, que participen de sus necesidades, en vez de limitarse a representar un papel público o acaparar la honra (capital simbólico), estamos construyendo una comunidad viva.

visibles las corrientes que se apresuran por racionalizar los carismas para subordinarlos jerárquicamente; pero al principio no consiguieron –ni era su propósito- destruir la realidad asamblearia que constituye a la *ekklesía*, como una organización diametralmente opuesta al imperio. No han hecho desaparecer sus huellas, por cuanto es siempre recuperable de aquellos textos que el *sensus fidei* de una asamblea global considera sagrados[735]. Sobre esa memoria histórica de la trascendencia, se hacen visibles las deformaciones ideológicas, tanto más cuanto más sacralidad reclaman.

En la edición original de sus *Ensayos sobre sociología de la religión*, Max Weber quiso abarcar con su análisis todos los aspectos en el proceso de cambio social, desde las imágenes religiosas del mundo al racionalismo moderno. Lo describe en forma de "desencantamiento" del mundo y de racionalización, aunque también se ocupa de lo irracional en la modernidad. Estudia sus efectos en cinco "esferas" de la sociedad: además de la economía y la política, también en otras tres (estética, erótica e intelectual). Por su empeño en aplicar un modelo de interpretación que revele las tensiones entre antiguos y modernos, entre religión y modernidad, en algunos pasajes la nota pintoresca se mezcla con el análisis sociológico: p.ej., la supuesta oposición entre religión y arte consiste, más bien, en un conflicto entre burocracia o dinero y arte autónomo. Pero resulta esclarecedor el estudio de las tensiones entre distintas actitudes religiosas y el racionalismo instrumental en sus versiones occidentales: economía (capitalismo) y política (burocracia), así como los rasgos comunes que señala entre la burocracia estatal y la burocracia religiosa; aunque en este último aspecto habría que profundizar más.

Entre diversos ensayos, el más allegable a nuestra investigación sobre el aprendizaje en las religiones (es decir, en su proceso histórico de desarrollo, no en el proyecto positivista de su erradicación), sería el primero en su edición original: la *Einleitung*[736]. La investigación sobre las "motivaciones" personales que pudieran explicar la construcción social de las religiones se centra 1) en la cuestión de la *teodicea*, más o menos interferida por el "resentimiento", con un sentido nietzscheano: cómo justificar el sufrimiento humano (el dualismo mazdeista, el dualismo "aminorado" en el judaísmo y la metafísica monista

[735] Habría que *desaparecer* ambos para conseguirlo. Vid. acerca de la tradición oral y la formación del canon, Segunda parte.
[736] MAX WEBER, "Contribución a la sociología de las religiones mundiales (*Einleitung*)", en id., *Sociología de la religión*, Buenos Aires, La Pléyade, 1978 (1906-1915).

hindú) y 2) en las diversas propuestas de redención, dirigidas a las masas que lo padecen. La diversidad de las creencias es reducida a un principio de racionalidad cosmológica y teológica: en ellas "yace tácitamente esta exigencia: que el orden mundano, en su totalidad, es, puede ser, y debe ser de alguna manera un 'universo' significativo. Los portadores de esta exigencia, núcleo del legítimo racionalismo religioso, son precisamente los estratos de intelectuales". Al ser sustituidas las imágenes tradicionales del mundo por la racionalidad moderna, Weber considera inevitable el "giro de la religión hacia lo irracional".

Después se ocupa de analizar la estructura sociológica de la religión y su génesis de manera esquemática. En otros estudios, ya aludidos, Weber intenta reconstruir los procesos de "rutinización del carisma", aunque tienda a identificar confusamente a profetas, guerreros, políticos y santos. Aquí apenas esboza el paso desde el interés irracional de los guerreros, los campesinos ("dominados por la magia") y los funcionarios políticos, hasta el dominio racionalizado –es decir, planificado de acuerdo con un método- de la *hierocracia*:

> El racionalismo de la hierocracia surgió del interés profesional por el culto y el mito, o, en una mayor medida, de la protección de las almas, es decir, la confesión de los pecados y los consejos a los pecadores. La hierocracia, por doquiera, ha intentado el monopolio administrativo de los valores religiosos. También ha tratado de disminuir el otorgamiento de valores religiosos, dándole la forma de "gracia sacramental" o "corporativa", la cual únicamente podía ser concebida por los sacerdotes y no estaba al alcance del individuo. La persecución de salvación individual o la buscada por las comunidades libres a través de la contemplación, orgías o ascetismo, fueron consideradas demasiado sospechosas y tuvieron que ser controladas por el rito y, particularmente, reguladas a través de la hierocracia. Esto es obvio a partir de los intereses de los sacerdotes en el poder.

Además, la hierocracia se opone a los estatus religiosos que generan los carismas disponibles sólo para "virtuosos". Al igual que la burocracia, favorece un democratismo de la gracia y de la salvación por medios rituales. Lo cual no quita que la religiosidad de los *virtuosos* haya influido en la ética económica de las religiones de modo ejemplar, con los valores que le son propios; sólo que quienes adoptan un estilo extático no pueden ser imitados en la vida práctica, sino únicamente idolatrados y sostenidos como los nobles, por medio de tributos. En esto se diferencian del "carisma del auténtico brujo, que sirve a los demás". Como argumenta Habermas, nobles y "virtuosos extáticos" ejercen una "publicidad representativa" en el Antiguo Régimen.

Finalmente, Weber engloba los grupos urbanos, con la excepción significativa de los proletarios (es decir, "artesanos, comerciantes, empresarios"), bajo el marchamo de "estratos cívicos", para atribuirles un uso común de la religión:

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

> Es común a todos los estratos cívicos la tendencia hacia un racionalismo práctico de la conducta; está determinado por la particularidad de su estilo de vida. La existencia de esos estratos, en su totalidad, se ha fundado en cálculos tecnológicos y económicos y en el dominio de la naturaleza y de los hombres, por rudimentarios que fueran los recursos disponibles. Claro que como ha ocurrido frecuentemente y por doquiera, el estilo de vida transmitido entre tales estratos puede hallarse contaminado de tradicionalismo, pero, justamente por esta causa, siempre se ha dado, aunque en muy diverso grado, la posibilidad de acceder a un control ético y racional de la vida. Esto puede realizarse mediante la conexión de dicha ética con la orientación hacia un racionalismo tecnológico y económico.

Dado que Weber ha caracterizado el cristianismo como una religión urbana –con otra "excepción" tácita y significativa: el catolicismo-, le corresponderían particularmente esos estratos. El estilo de profecía que le resulta apropiada no es el *ejemplar*, extático (India, China), sino el profeta *emisario*, el "instrumento de un dios" personal, "que dirige sus exigencias al mundo" y practica "un ascetismo activo"; aunque tiene cuidado de señalar que tal actitud puede ser igualmente adecuada para la nobleza y el campesinado (Zoroastro) y para los guerreros (Mahoma), como lo es para los estratos cívicos.

En el ambiente de los estratos cívicos, y peculiarmente en el cristianismo, surgen las sectas dedicadas a practicar un ascetismo intramundano:

> La unión de virtuosos religiosos en una secta ascética activa realiza enteramente dos objetivos: el desencantamiento del mundo y el impedimento al camino de salvación mediante una evasión del mundo. El camino de salvación deja de ser una "evasión contemplativa del mundo" y deviene un "trabajo en este mundo", ascético y activo. Dejando a un lado las pequeñas sectas racionalistas, mundialmente distribuidas, sólo las grandes organizaciones eclesiásticas y sectarias del protestantismo ascetista occidental han alcanzado dichos objetivos.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Precisamente por rechazar el mundo, de un modo similar y diverso al misticismo, "el ascetismo ha aspirado a racionalizar éticamente el mundo conforme a los mandamientos divinos. Por tanto, ha preservado su orientación mundana en un sentido más específico y total que la franca 'afirmación del mundo' de humanidad indivisa característica, por ejemplo, del catolicismo laico y de la antigüedad". En el ascetismo intramundano, "la conducta diaria, racionalmente elevada a la categoría de vocación, deviene el ámbito en el que se muestra el propio estado de gracia". De tal manera las sectas ascéticas protestantes "han estimulado la racionalización disciplinaria del comportamiento, incluso del comportamiento económico".

Una vez trazado el esquema histórico-genético, Weber se ocupa de las grandes religiones por separado, para determinar "su modo de relación con el racionalismo económico", tal como se estableció en occidente desde los ss. XVI y XVII. Es significativo

que no incluyera en su descripción exhaustiva al judaísmo y al cristianismo; probablemente no por falta de tiempo, sino porque la trama de su estudio sobre el racionalismo económico ya estaba trazada. Es más, un estudio pormenorizado sobre el paradigma del éxodo o sobre la vida de Jesús y de los primeros cristianos la habría hecho problemática.

Así pues, el comparatismo de Weber obedece a una línea previamente trazada: las raíces del capitalismo en la ética protestante. Para llegar a ese punto, ensaya la explicación somera de la historia de las religiones como una racionalización fracasada, desde el estadio primitivo de la magia, hasta las imágenes unificadas del mundo que construyó la hierocracia, las cuales fueron superadas por la racionalidad moderna.

El análisis weberiano sobre la racionalización de los valores sagrados en las distintas religiones sobrepasa con dificultad el *tohu wabohu* del comparatismo en su tiempo: el esfuerzo por señalar semejanzas y diferencias en entornos sociales muy diversos da lugar a tipologías que hoy resultan inaplicables. Además del cristianismo, las demás religiones mundiales también han calado en "estratos cívicos" –término weberiano-, luego no se puede extraer de tal circunstancia un rasgo tipológico. El racionalismo instrumental no se genera en la religión, como advierte el propio Weber; desde luego, no en las éticas de fraternidad, sino en las esferas políticas y económicas a que dio lugar el sistema mundial desde sus orígenes: la rivalidad entre grupos sociales emergentes[737] y entre las potencias europeas en disputa por el control de las colonias, la burocracia católico-romana tanto como las activas e industrosas sectas *vocacionales*.

La separación estricta de grupos y personas en razón de la oposición binaria entre ascetismo y misticismo, vida activa y vida contemplativa, como entre pureza e impureza, sólo se materializa en la norma, sea una categoría sociológica, sea un derecho de castas, sean sectas homogéneas, pero separadas. En la práctica, esos términos designan distintas actitudes que son fundamentales para la experiencia religiosa integral: de modo paradigmático, en la vida narrada que nos ofrecen los evangelios. La especialización

[737] Vid. un intento de aplicar el esquema weberiano a la descripción de las formas de vida alternativas durante la baja edad media, LESTER K. LITTLE, *Pobreza voluntaria y economía del beneficio en la Europa medieval*, Madrid, Taurus, 1980. Es cierto que los itinerantes predicadores y mendicantes se dirigen a esos "estratos cívicos" de que habla WEBER en las nuevas ciudades; participan de su lenguaje, comprenden sus intereses, se enredan en sus ideologías, pero critican sus opciones por el beneficio frente a la solidaridad proféticamente. Son los primeros en anunciar públicamente el evangelio después de siglos.

burocrática de tales caracteres produce una sociedad de selenitas como la descrita por H. G. Wells.

Así pues, el análisis de Weber descubre aspectos interesantes para comprender los efectos de la colonización operada por los sistemas políticos y económicos a lo largo de la historia de las religiones, aunque no puede, ni parece que quiera, explicar de tal modo su génesis:

1) la sustitución de los carismas tradicionales y de la comunidad carismática por la burocracia económica y estatal;

2) el proceso de racionalización instrumental desde las religiones de redención, que contienen al menos un fermento de resistencia frente al dominio del poder, el dinero, la violencia o el patriarcado, hasta las diversas formas de un "ascetismo activo", desprendido de las éticas fraternas, que se preocupa de legitimar el acaparamiento y la productividad, por medio de la presión social (la jerarquía patriarcal del honor) y por miedo a la exclusión, sin otro límite que la capacidad de trabajo del sujeto o de otras personas reducidas a objetos; dicho de otra manera, hasta la muerte.

La inhumanidad de ese juicio no es específicamente religiosa: representa una estructura impersonal. Así lo hace ver el propio Weber al inicio de su principal estudio:

> Y, ¿cuál puede ser el motivo de esta intervención algo más considerable [en la Alemania del Reich], de este porcentaje superior de acuerdo a la totalidad de la población, con el que los protestantes toman parte en la posesión de capital y en la dirección, así como también en los puestos más encumbrados en el trabajo de las empresas de mayor categoría tanto en la industria como en el comercio? Ello se debe, en parte, a motivos históricos, cuyas raíces se encuentran en el remoto pasado y en los cuales su apego a un determinado credo religioso *no aparece como causa de fenómenos económicos, antes como el resultado de ellos* [738].

De hecho, la integración de grupos e iglesias cristianas en la pura dinámica del capitalismo no ha dejado de repetirse en distintos momentos, después de esas configuraciones pre-modernas; no sólo en el ámbito del calvinismo, sino también en otras corrientes contemporáneas, como una parte de las *free churches*, el movimiento pentecostal[739] o el integrismo católico[740]. Además, el influjo de la racionalidad

[738] WEBER, La ética protestante y el espíritu del capitalismo, cit.

[739] Vid. un estudio sobre la extensión de las iglesias libres por Latinoamérica, así como de su "conversión al capitalismo", DAVID MARTIN, *Tongues of Fire: The Explosión of Protestantism in Latin America*, Oxford: Basil Blackwell, 1990.

instrumental, a través de la globalización de los mercados, sobre otras culturas (Japón, los dragones orientales, Chile, Sudáfrica) parece, al menos, semejante[741].

La vocación intramundana de las sectas protestantes y la actividad extramundana del monasticismo no pueden oponerse sin advertir, al mismo tiempo, sus coincidencias. Weber señala en ambos su estilo ascético y su separación del resto de la sociedad como grupos de virtuosos. Pero no se ocupa de la teología política que se orientaba en ambos al dominio del mundo, cuyas raíces en la apocalíptica ya hemos revisado. Aún así, lo que resulta más importante para nosotros es la malinterpretación del humanismo cristiano (el "catolicismo laico") como si fuera demasiado "afirmativo" por su amor al mundo; es decir, como si no hubiera dado lugar a una racionalidad alternativa respecto de la modernización pura y dura de los sistemas político y económico. Tampoco encaja en tal esquema el ascetismo activo/contemplativo de los itinerantes (ermitaños o misioneros), ni el amplio y diverso movimiento franciscano terciario, los valdenses o las beguinas, anteriores en varios siglos, quizá porque nunca renunciaron a su compromiso con una ética fraterna, vivida en el mundo. Sus análogos en otras iglesias (cuáqueros, anabaptistas, metodistas y, en general, el conjunto de las iglesias después de la segunda guerra mundial: Concilio Vaticano II, CMI) y en otras religiones (el sufismo musulmán, el jainismo, el budismo laico, etc.) propenden a similares objetivos. No podríamos comprender el desarrollo de una racionalidad común sobre la base de los derechos humanos, ni la posibilidad de una vida sostenible en el planeta, a pesar de tantos fracasos y regresiones en una historia de aprendizaje transcultural, sin atender lo desatendido por ese modelo.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

---

[740] Vid. JOAN ESTRUCH, *El Opus Dei y sus paradojas*, Barcelona, Herder, 1993, un estudio sociológico que toma pie en las teorías de WEBER para comparar la ascética intramundana del Opus Dei con la ética puritana, concretamente en la formación de empresarios, para señalar también sus diferencias. El autor concluye advirtiendo "la paradójica combinación de "tradicionalismo" y de "modernidad" que parece constitutiva del movimiento fundado por monseñor Escrivá, y que desde hace muchos años ha venido llamando la atención de todos los observadores. La paradoja es examinada desde el punto de vista de la existencia de un discurso ético doble, diverso según el ámbito al que hace referencia. Un doble discurso que, por lo demás, no sería un fenómeno exclusivo del Opus Dei, antes bien un fenómeno bastante generalizado en las instancias más oficiales de la Iglesia católica de hoy".

[741] Cf. una conferencia pintoresca, ante la audiencia chilena, de PETER BERGER, "Observaciones acerca de la cultura económica", *Estudios públicos*, 40, 1990, donde ofrece pinceladas muy interesantes sobre los efectos del capitalismo en las culturas orientales, además de empeñarse en frustrar cualquier búsqueda de una alternativa latinoamericana que no consistiera en el capitalismo y su cultura.

En consecuencia, cabe dudar si las explicaciones de Weber sirven para comprender el modo en que las religiones han intervenido en el aprendizaje humano, y especialmente en el desarrollo de una ética económica: la "ética fraterna", el *ius gentium* y la protección de los migrantes, los movimientos sociales no violentos por los derechos económicos y sociales, la carta de la Tierra; más específicamente, las empresas sociales, el ahorro cooperativo y los fondos sociales de inversión, la responsabilidad corporativa, la distribución social de los beneficios por medio de la fiscalidad, el *faire trade*, etc. O más bien propone hipótesis sugerentes sobre el origen sociológico y los factores sistémicos que han condicionado su desarrollo[742]. A pesar de su impotencia para dar cuenta del fenómeno religioso, el materialismo histórico aporta datos similares con el fin de explicar *las deformaciones sociológicas de la religión*, en la medida que se haya convertido en disfraz de una ideología de clase. Lo que Weber calificaría como procesos de legitimación que el poder necesita para su reproducción, el marxismo lo ha calificado como ideología, según vimos en un capítulo precedente[743].

Aquello que ahora nos importa es comprobar el modo en que las religiones han transformado las bases estructurales de la vida cotidiana, en sentido contrario al supuesto por una sociología materialista o motivacional –por motivos extrínsecos- de la religión. Además de explicar las causas de sus deformaciones y su función subordinada en los

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[742] No es esto último lo que desea hacer, sino de lo que pretende diferenciarse por un rechazo prudencial hacia la teoría marxista de la superestructura: "No somos partidarios de la tesis de que la índole específica de una religión sea una mera "función" de la estructura social del estrato que se manifiesta como su portador característico, ni de que la religión represente la "ideología" del estrato, ni de que "refleje" los intereses materiales o ideales del estrato. Al contrario, sería un error fundamental caer exclusivamente en este tipo unilateral de consideraciones", señala WEBER al comienzo de su sociología de las religiones mundiales (*Einleitung*).

[743] "Les relacions socials estan íntimament lligades a les forces productives. En adquirir noves forces productives, els homes canvien llur mode de producció, i canviant el mode de producció, la manera de guanyar llur vida, canvien tots les seves relacions socials. El molí de mà us donarà la societat amb el senyor feudal; el molí a vapor, la societat amb el capitalista industrial. Els mateixos homes que estableixen les relacions socials d'acord amb la seva productivitat material, conformen també els principis, les idees, les categories, a la mesura de les seves relacions socials. De manera que aquestes idees, aquestes categories, són tan poc eternes com les relacions que expressen. *Són productes històrics i transitoris*" KARL MARX, *La misèria de la filosofia* (1847), 2, 1.2 ("La metafísica de l'economia política. El mètode: Segona observació"), http://www.marxists.org. El texto alemán: "Die sozialen Verhältnisse sind eng verknüpft mit den Produktivkräften. Mit der Erwerbung neuer Produktivkräfte verändern die Menschen ihre Produktionsweise, und mit der Veränderung der Produktionsweise, der Art, ihren Lebensunterhalt zu gewinnen, verändern sie alle ihre gesellschaftlichen Verhältnisse. Die Handmühle ergibt eine Gesellschaft mit Feudalherren, die Dampfmühle eine Gesellschaft mit industriellen Kapitalisten. Aber dieselben Menschen, welche die sozialen Verhältnisse gemäß ihrer materiellen Produktivität <(*1847*) productivité materielle; (*1885*, *1892* u. *1895* Produktionsweise)> gestalten, gestalten auch die Prinzipien, die Ideen, die Kategorien gemäß ihren gesellschaftlichen Verhältnissen"

sistemas económico y político, habría que señalar también las respuestas diferenciadas y alternativas que las religiones han ofrecido a las crisis históricas desde sus propios fundamentos, en *un proceso de aprendizaje místico e* interpersonal que es hecho memoria colectiva, antes de ser historia. La crítica que debamos hacer a los valores de lo sagrado como representaciones de una estructura social dominante no debería cegarnos ante esa otra posibilidad: la subversión religiosa de los medios de control que provocan el sufrimiento de un pueblo empujado a la guerra; un grupo etiquetado como impuro; una casta o un género construidos para ser espejo del poder, sea como dominador, sea como súbdito; una persona condenada y maldecida para ser usada como un instrumento o como un chivo expiatorio de la crisis colectiva.

Sólo en esa medida podremos comprobar que las religiones favorecen el aprendizaje humano, si se han esforzado por reconstruir, simbólicamente, a la persona indigente a causa de muchos despojamientos. De hecho, el primero de todos consiste en privarla de sus carismas y de su valor sagrado. Nos importa averiguar si están reconstruyendo al sujeto –individual o colectivo- destruido por la violencia individual o colectiva: especialmente a cada una de las mujeres y al género mujer. Si han reunido a la comunidad dispersa por el postulado aplastante de una hierocracia o por el juego económico y político de las rivalidades miméticas. Si han criticado una sociedad esclerótica a causa de sus prejuicios, llámense legitimaciones o ideologías. Cierto que tan ideológicas son las construcciones simbólicas que pretenden conservar el estatus de los privilegiados, gracias a una investidura sacral, como aquellas otras que aspiran a aniquilarlo por medio de una violencia apocalíptica.

Nuestra investigación no es teórica, sino que comparte los objetivos prácticos que guiaron a Abrahán o a Hagar, mientras caminaban por una tierra ajena –tantas disciplinas en las que tan sólo he servido como aprendiz. Se asemeja al trabajo incesante de Martin Buber por abrir el pensamiento a la realidad del diálogo y poner en comunicación con otras personas y con la presencia agraciante de Dios-a (con la fuente que subyace a lo sagrado) a quienes estaban llamados a crear de nuevo el mundo social, en situaciones de oportunidad histórica[744].

[744] "Buber's emphasis on the crucial importance of community and education in the fabric of social relations developed in the context of this approach. This emphasis is to be found above all in his analysis of Hasidic communities, his analysis of the kibbutz, and his analysis of some specific educational encounters –as well as

Podríamos intentar esa búsqueda en distintos espacios culturales: en el tránsito del hinduismo al budismo y en la renovación hinduista posterior, hasta su apertura a un nacionalismo popular y democrático, capaz de minar la estructura de castas; en las distintas hermenéuticas del Corán, desde su desarrollo legal, pasando por el sufismo y la filosofía medieval, hasta la pugna larvada entre el integrismo wahabbita de la *Sharia* en una sociedad jerárquica y distintos modelos de economía comunitaria, basados en la *umma*, que sólo parecen mezclarse por la perspectiva caballera de un "choque de civilizaciones"[745]. Pero nos vamos a fundar en una historia crítica de la propia tradición religiosa, cuya estructura de aprendizaje ha sido incorporada, de modo más o menos explícito, por el texto sagrado.

1. Los límites de la inmanencia: la memoria

Si redujéramos las religiones a una construcción social, por medio de los mecanismos simbólicos que describe la sociología del conocimiento, no cabría duda que los seres humanos pueden reconocer una realidad siempre disponible para su configuración por los agentes sociales que la construyen, la objetivan y la internalizan. No

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

in his more practical educational endeavors, such as the Jewish 'house of study' (*Lehrhaus*) founded by Franz Rosenzweig in Frankfurt in the twenties, which Buber re-established during the period of Nazi oppression, and the seminars for teachers of adult education which he established in Jerusalem in the early fifties to cope with the problem of the atomization of the new inmigrants. In many ways he assumed that a fully fruitful dialogue, a framework of common discourse, can devealop only in such a community, which, as Paul Mendes-Flohr has shown, is oriented to a center beyond itself.
It is only through the development and maintenance of such a center and of the concomitant common discourse that communities –primordial, religious, or cooperative- are kept from stagnation. Such common discourse can be rooted in various givens, above all in primordial attachments to a land or nation. But even such primordial attachments has to be continously reflected upon in a continous discourse which reaches beyond the primordial givens of the community –and the same is true of the political religious communities or of different cooperative ventures" S. N. EISENDSTADT, "Intersubjectivity, Dialogue, Discourse, and Cultural Creativity in the Work of Martin Buber", en MARTIN BUBER, *On Intersubjectivity and Cultural Creativity*, Chicago, Univ. of Chicago, 1992, 1-22 (12).

[745] Vid. MARTIN BUBER, On Intersubjectivity and Cultural Creativity, cit.; SHMUEL NOAH EISENDSTADT, Las grandes revoluciones y las civilizaciones de la modernidad, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 2007; Comparative Civilizations and Multiple Modernities, Leiden, Brill, 2003; Ensayos sobre el cambio social y la modernización, Madrid, Tecnos, 1970; S. H. EISENDSTADT (ed.), Multiple Modernities, New Brunswick, Transaction, 2002; id., JOHANN P. ARNASON, BJÖRN WITTROCK, Axial Civilizations and World History, vol. IV, Leiden, Brill, 2005; id., REUVEN KAHANE, DAVID DEAN SHULMAN, MAKHON LE-MEḤḲAR 'AL SHEM HERI S. ṬRUMAN, Orthodoxy, Heterodoxy, and Dissent in India, Berlin, Mouton, 1984; id., WOLFGANG SCHUCHLER, "Introduction Paths to Early Modernities: A Comparative View", Dedalus, 127, 3 (1998); id, L. RODIGER, Patrons, Clients and Friends: Interpersonal Relations and the Structure of Trust in Society, Cambridge, Cambridge UP, 1984.

recomendamos llegar a ese extremo, en la medida que lo único que podemos construir socialmente es la cultura y, en todo caso, la realidad física que las ciencias consideran "mundo objetivo" en nuestro minúsculo planeta. Exteriorización[746], objetivación[747] e internalización[748], se suceden *teóricamente* en un proceso social de constante interacción simbólica, el cual produce, reproduce o introduce cambios en la realidad compartida, por cuyo medio hacemos nuestra la cultura que nos propone una sociedad determinada, al mismo tiempo que se realiza la *socialización* de cada uno. Ese dinamismo nunca termina, pues ni la sociedad deja de cambiar, ni los agentes acaban nunca de socializarse, aunque pretendan escapar de la precariedad por medios evasivos o por medio del dominio.

Tales son los pasos teóricos que sintetiza el modelo clásico de Peter Berger y Thomas Luckman[749], deudores a su vez de las explicaciones ofrecidas por George Herbert Mead sobre el proceso de aprendizaje en la interacción social: la construcción del *self*, el "sí-mismo", en forma gramatical reflexiva, comienza por la autoidentificación del sujeto como el *me* en el diálogo con un interlocutor ("Me has dicho que", "me quieres"), es decir, con el destinatario de sus acciones simbólicas y sus emociones[750]. El siguiente paso en el desarrollo social de la identidad consistiría en hacerse cargo de la perspectiva del otro, no sólo de un interlocutor concreto, sino del "otro generalizado", que representa de algún modo la norma social.

Aunque el lenguaje de la psicología social de Mead pueda coincidir en algunos aspectos con el estructuralismo de Durkheim o el funcionalismo de Parsons, es precisamente en el terreno del aprendizaje donde el interaccionismo simbólico ha demostrado su capacidad explicativa. El estructuralismo siempre ha tenido problemas graves para dar cuenta de la adquisición del lenguaje por medio de su modelo, a no ser que sea completado por otros: la oposición entre el sistema y el habla, entre el paradigma y su aplicación, obligan a imaginar que la persona se "traga" la estructura socio-simbólica como si fuera un hecho natural o una doctrina. Pero hay suficientes pruebas de que no es

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[746] BERGER, ibid., 14-19.
[747] ibid. 21-27.
[748] ibid. 28-32.
[749] Vid. PETER BERGER, THOMAS LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1968; BERGER, *El dosel sagrado: Elementos para una sociología de la religión*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971.
[750] Vid. GEORGE H. MEAD, *Espíritu, Persona y Sociedad desde el punto de vista del conductismo social* (Mind, Self and Society), Buenos Aires, Paidós, 1959 (1934).

así: tanto los niños, mientras desarrollan su capacidad simbólica y comunicativa, como los adultos, cuando se inician en una esfera social nueva, demuestran una enorme creatividad que necesitan *refrenar* para seguir una regla que garantice la comunicación. Siempre estamos a pique de inventarnos *otro mundo* [751].

Por tanto, podríamos completar la teoría de Berger/Luckmann, sobre todo cuando se refiere a cómo internalizamos los esquemas simbólicos de acción, para tener en cuenta que muchas personas tienen una perspectiva metacomunicativa sobre la cultura en que se han socializado: "es así, pero podría ser de otra manera". Cierto que el aumento de compromiso en el uso de los sistemas socio-simbólicos lleva aparejado un adormecimiento de la creatividad y de la memoria: los ritos de iniciación no se limitan a transmitir roles y símbolos, sino que pretenden cohibir la creatividad por medio de sanciones traumáticas. Por el otro lado, reconocemos que cualquier cultura necesita de reglas y cualquier persona tiene que desarrollar una competencia para la interacción comunicativa[752]. Ahora bien, una vez que una sociedad ha superado el marco del derecho penal que representaba la estructura sacralizada, para fundarse en los derechos y capacidades reales de la persona, no sólo como garantías individuales, sino como derechos fundamentales (constitucionales), además de actos libres, también las normas están expuestas a una problematización constante con arreglo a razones[753].

Así comenzó a ocurrir en las culturas del mediterráneo oriental de los ss. VII al V a.C., durante la "Ilustración griega"; pero ya había comenzado por las mismas fechas, incluso poco antes, en los reinos de Israel y Judá, a través de los profetas. A pesar de sus diferencias, de esas dos fuentes hemos recibido la memoria y los procedimientos formales para que los valores colectivos de lo sagrado se reorientasen *hacia el interior del ser humano* y se manifestasen en la exterioridad de la persona, comenzando por su *pathos*: la injusticia se representa como sufrimiento provocado a la persona, y la justicia es comprendida como una conciencia y un corazón rectos, aunque de distinta manera si es motivada por la sola norma o si es movida por el amor.

---

[751] Vid. Primera parte: "Imaginación y fantasía"

[752] Lo veremos en el apdo.: "Más allá de la teodicea", al tratar del *nomos* y de la *anomia*.

[753] Vid. JÜRGEN HABERMAS, "El cambio de paradigma en Mead y Durkheim: De la actividad teleológica a la acción comunicativa", en id., *Teoría de la acción comunicativa*, II, 7-160, una extensa revisión de la conciencia colectiva en DURKHEIM, en comparación con MEAD, así como de los cambios en el derecho, simultáneamente a los cambios sociales por la racionalización comunicativa del mundo de la vida, a través de una problematización creciente de los valores sagrados y de su argumentación racional.

Conviene recordar la historia aún reciente del siglo pasado para que comprobemos que la *causa* simbólica, es decir, los motivos de la construcción (externalización, objetivación e internalización) de un sistema politico totalitario, no residen en la *religión* ni en religiones concretas, sino en la deformación ideológica del corazón[754], al mismo tiempo que se enreda en la legitimación del sufrimiento humano, porque los intereses de la élite dominante son impuestos al resto de la sociedad bajo la investidura de lo sagrado. A pesar de sus diferencias con la burocracia política, el sistema económico totalitario, es decir, inasequible a la regulación que pudieran darse a sí mismos los participantes en igualdad de condiciones (productores y consumidores, capitalistas y asalariados, programadores y programados), ha seguido utilizando el viejo y conocido mecanismo, no sólo por el uso instrumental de las religiones como máquinas re-productoras de lo sagrado –lo acabamos de analizar, con la ayuda de Durkheim y de Max Weber-, sino por otros muchos subsistemas culturales que tienen un gran influjo en nuestras sociedades: la ritualización del consumo a través del márketing en los medios de masas.

A través de tales ritos un un grupo social consigue distinguirse, como lo haría una secta ascética, por la posesión de un capital simbólico. Todavía más, el ejercicio del ritual tiene una visibilidad pública: la publicidad representativa de su posición social y de sus relaciones privilegiadas, excluyentes (capital social). La *religión económica*, a semejanza de la religión civil, instituye dioses: no los héroes o los símbolos de la colectividad, sino el dios subjetivo que controla un pequeño mundo. Antes era la casa patriarcal; ahora puede ser la oficina, la empresa corporativa o el espacio propio en una organización económica más amplia, del que carecen los obreros o programadores subalternos.

Más allá de los preceptos que impone el sistema (flexibilidad, renuncia a los derechos laborales, ethos del Trabajador + Sumiso), el modo en que se produce la socialización en muchas de las culturas contemporáneas exige que la iniciativa recreadora de las personas esté siempre disponible para su re-adaptación. Lo cual no hace más que enfatizar nuestra percepción meta-comunicativa, meta-publicitaria y, es oportuno recordarlo, meta-física, acerca de lo que hemos construido: "podría ser distinto". No es en absoluto casual que las iglesias cristianas hayan recuperado y desarrollado, más o menos

[754] Vid. acerca de la metáfora del "corazón" para describir la sensibilidad formada por los hábitos sociales y los valores, es decir, el mundo de la vida incorporado, ROBERT BELLAH et al, *Hábitos del corazón*, Madrid, Alianza, 1989 (1985).

desde hace un siglo, el criterio de la *escatología*, para situar en su lugar adecuado –la inmanencia- el programa del progreso occidental que hoy está en crisis definitiva: el crecimiento infinito gracias al desarrollo científico-técnico de los medios de producción. Era necesario cuestionar con arreglo a razones no sólo los actos que provocan un daño irreparable al equilibrio ambiental; ni aun siquiera las normas jurídicas y valores estéticos que han permitido un desarrollo insostenible en nombre del dominio de la naturaleza y de los seres inferiores como si fueran –global y groseramente considerados- materia prima; sino también los *hábitos del corazón*: la indiferencia frente al sufrimiento humano, en el contexto ampliado de una realidad meta-física.

El proyecto existencial, personal, y los proyectos históricos colectivos, no se refieren sólo a la muerte como límite, sino también a la memoria: una forma de memoria muy distinta a la cibernética, que no se puede borrar ni almacenar sencillamente en una carpeta abandonada. Al contrario, conviene recordar que incluso la ética plenamente humana (santa) del perdón *no borra la memoria*, sino que afirma su realidad escatológica, irrebasable.

2. Más allá de la teodicea: la fuente mística

Puesto que cualquier agente –en términos de Parsons o de Luhmann, cualquier sistema- necesita comprender el mundo como un todo ordenado por un *nomos* [755], la falta de objetivación de los símbolos, en forma de esquemas normativos de acción, conduce a la *anomia*. Una religión sin ritos y sin relatos no representa el caos físico, sino el rechazo subjetivo a cualquier compromiso con el sentido de los otros y, en el peor de los casos, un auto-endiosamiento narcisista. La necesidad de dar sentido, no sólo a nuestras acciones, sino a la totalidad del mundo, conduce a quienes participan de una religión –e incluso a quienes no participan en ninguna o se manifiestan no creyentes- a fabricar una *teodicea*, siempre sujeta a revisión por otros agentes en otra situación social.

A causa de esa necesidad humana de sentido, incluso cuando me obstino en el sinsentido, tanto la religión como el ateísmo racional han sido usados para legitimar la crueldad del dominio (explica Weber) o las desigualdades sociales (Berger), ya sea porque

[755] Vid. BERGER, *El dosel sagrado*, 32-40.

prestan un sentido funcional al dolor de los humillados, ya sea porque pretenden justificar la felicidad de los privilegiados[756]. La tendencia aparentemente natural de las religiones a ocultar la precariedad de la cultura y de sus símbolos tiene como resultado la *alienación* de quienes participan de ella: el olvido de que era en origen, y sigue siéndolo en proceso, una construcción social[757].

Esa explicación parece bastar cuando lo que pretendemos comprender es precisamente la racionalización del mundo en la perspectiva del ateísmo moderno. Pero el "ateísmo metodológico" que recomienda Peter Berger para hacer sociología de la religión es radicalmente contrario a la hermenéutica, cuando queremos comprender actitudes religiosas; más bien señala el peculiar sesgo de su modelo, a medio camino entre el interaccionismo simbólico norteamericano y la sociología funcionalista o la teoría de sistemas. Si prescindimos de la solicitud de sentido que hacen las religiones, el resultado inevitable es que establezcamos como paradigma eso que Weber ha definido como principio y fin *desencantado* de la modernización: la racionalidad instrumental. De sociólogos de la religión acabaríamos por convertirnos en sociólogos de la economía, que es la realidad más *constructiva* en nuestro tiempo, el sistema que impone su analogía a todos los sistemas, o, dicho de otro modo, la tópica de la nueva retórica.

La demanda de que sea tomada seriamente la *fuente mística*, más allá de cualquier teodicea, permite a los participantes de una cultura –y a quienes se esfuerzan por comprenderla- que puedan interpretar su propuesta de valor en relación con el Misterio, como único procedimiento interpersonal para convalidarla o rechazarla. La permanente razón que dan de sí las religiones es la relación actual con el Misterio inmanente/trascendente. El aluvión de la psicología profunda y de un relativismo que acaba en la mera "voluntad de ilusión" nos ha hecho olvidar que no hay ni siquiera espiritualidad sin trascendencia, incluso en las religiones que Weber clasificaba dentro del "misticismo cósmico": trascender el yo por la relación con el Tú, o al menos con el no-yo. Si los símbolos han dejado de ser mediadores, entonces se hacen susceptibles de una nueva interpretación, o bien serán completados por la libertad creativa de quienes participan en una tradición religiosa, no como creadores divinos de sus ídolos, sino como humanos

[756] ibid., 71-103.
[757] ibid., 77-127.

precarios que tantean en busca del encuentro, para trascender la razón autopoética: la sinrazón del dominio, de la esclavitud, de la violencia y de la muerte.

3. Libertad para aprender

> La modernidad no necesariamente conduce a la decadencia de la religión. A lo que sí lleva, más o menos necesariamente, es al pluralismo religioso. Los avances modernos —las migraciones y los viajes masivos, la urbanización, la alfabetización y, lo más importante, la tecnología de las comunicaciones— han generado una situación en que distintas tradiciones religiosas están presentes unas para otras de un modo sin precedentes en la historia. Por razones obvias, esta interacción se ve facilitada cuando la libertad religiosa está protegida legalmente. Pero incluso allí donde los gobiernos intentan, en diversos grados, limitar o suprimir el pluralismo religioso (como sucede en China, India y Rusia), es difícil que lo consigan en las circunstancias actuales [758].

De tal manera, Peter Berger reformula algunas de sus primeras intuiciones como sociólogo: la modernidad ha superado la etapa de una secularización programática –que parecía irreversible-[759] y conduce a formas de pluralismo religioso[760] que no son reducibles al formato de la vida privada ni del subjetivismo irracional[761]. Además de efectos sobre el

---

[758] PETER BERGER, "Pluralismo global y religión", *Estudos públicos*, 98 (2005), 8.

[759] Vid. BERGER, *Una gloria lejana: La búsqueda de la fe en época de incredulidad*, Barcelona, Herder, 1994, 45ss. Conforme han pasado los años durante el periodo de expansión económica (la "re-modernización", en términos de FERNANDO VIDAL), más agudamente ha planteado BERGER la necesidad de revertir las predicciones de la Ilustración sobre la secularización como extinción del hecho religioso (público).

[760] Vid. BERGER, "El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre", *Estudios públicos*, 67 (1997); id., THOMAS LUCKMANN, "Modernidad, pluralismo y crisis de sentido", *Estudios públicos*, 63 (1996).

[761] Cf. las expectativas creadas por BERGER, *Pirámides de sacrificio*, como respuesta al nuevo auge de las ideologías durante los años setenta/ochenta del pasado siglo, cuando asistíamos a uno de los periodos álgidos de la guerra fría, hasta un grado de inhumanidad semejante a los años treinta: USA financiaba los fascismos latinoamericanos, mientras URSS y China apoyaban los genocidios totalitarios en diversas partes del planeta. A lo largo de los siguientes veinte años hemos podido comprobar que la sanación de tales estructuras de poder no consistía en expulsar la religión del espacio público, como una especie de virus; es decir, como si fuera la causa del problema. Recordemos los genocidios de Ruanda o de la exYugoeslavia durante los años noventa. Las religiones civiles que surgieron de la revolución francesa (el nacionalismo popular-revolucionario con vocación imperialista), incluso de la propia Ilustración (el colonialismo civilizador), no han dejado de producir víctimas: la legitimación de los sacrificios, sobre la que previno BERGER.
Ahora bien, la estrategia de sustituir las ideologías por una espiritualidad atómica, individualista, sin tradición y sin memoria, pero también sin discernimiento, no ha evitado que la violencia sea sacralizada en este agitado comienzo de milenio. Frente a la agresión terrorista del islamismo, la respuesta ha sido tan brutal y desproporcionada, que sólo cabe compararla con los modales del imperio romano contra *Judea capta*. La sorprendente sintonía de BERGER con los apóstoles del mercado religioso es consecuencia de ese prejuicio, aunque se ha demostrado infundado: su opción por el individualismo religioso, en vez de la libertad religiosa, la cual no reside sólo en el individuo, sino también en la comunidad y en la sociedad, como fruto de una aspiración transcultural a la autotrascendencia. Pues bien, el individualismo religioso norteamericano produce efectos similares a las ideologías secularizadoras (la Ilustración revolucionaria, el marxismo). ¿Por

modo como se organizan institucionalmente las religiones y cómo se relacionan entre ellas, el pluralismo tiene también consecuencias subjetivas:

> La religión pierde su condición de realidad que se da por sentada en la conciencia. Ninguna sociedad puede funcionar sin algunas ideas y pautas de conducta que se dan por sentadas. Históricamente, la religión era parte esencial de lo que se daba por sentado. La psicología social nos ha dado una idea clara de cómo lo que se da por sentado se mantiene en la conciencia: es el resultado del consenso social en el entorno del individuo. Y durante gran parte de la historia la vida del grueso de los individuos transcurría en entornos de ese tipo. El pluralismo debilita esta suerte de homogeneidad. El individuo se ve continuamente enfrentado a otras personas, quienes *no* dan por sentado lo que tradicionalmente se daba por tal en su comunidad. Ahora debe *reflexionar acerca de* los supuestos cognitivos y normativos de su tradición, y en consecuencia tiene que *escoger* [762]

Tal panorama resultaría más incitante si el análisis de Berger se detuviera cualitativamente en la oportunidad de "reflexionar" y no llevara el molino a un terreno puramente estadístico: el proselitismo religioso. Por muy respetable que sea la teología bergeriana [763], lo cierto es que el ecumenismo cristiano permite abandonar el terreno de la competencia por la posesión política o económica de las "almas", para comenzar una historia de aprendizaje común. El dinamismo del mercado no impide la salvación, pero no parece propiciar la reflexión; por el contrario, la dinámica propia del aprendizaje evangélico puede transformar una burocracia de la propaganda o una secta proselitista en una comunidad profética, que *ofrezca* el testimonio de su amor en el servicio interpersonal.

De hecho, la comprensión de las virtudes y los defectos, capacidades y vulnerabilidades que desvela el marco del pluralismo político en las religiones, nos

---

qué? Aquí proponemos una respuesta ya conocida: la secularización, en su sentido negativo, consiste en adoptar estratégicamente los símbolos rechazados por irracionales en un proceso de aprendizaje histórico que se verifica en las grandes religiones, concretamente en el cristianismo.
Está todavía por hacer un estudio sociológico de las religiones New Age, para que podamos comprobar hasta qué punto se configuran convencionalmente como *sects* o *cults*: crean comunidades y redes sociales, practican la actuación/interpretación de historias sagradas en un marco ritual de iniciación, etc. Poco que ver con el supuesto de un individualismo religioso triunfante. Por el contrario, los estudios antropológicos de tales fenómenos los ponen en conexión con el auge de una religiosidad desconfiada de las burocracias religiosas, es decir, de la racionalización del mundo de la vida a cargo de los sistemas político y económico, que se ha producido en el ámbito de las grandes religiones, sin excepción (Islam, budismo, hinduismo), vid. el último capítulo de BRIAN MORRIS, *Religión and Anthropology*.

[762] BERGER, "Pluralismo global y religión", 10.

[763] "Con todo, las instituciones religiosas rivales también negocian entre sí para regular la competencia. Lo anterior ayuda a aclarar, al menos en parte, el fenómeno conocido como "ecumenicidad": la concordia ecuménica entre las iglesias cristianas supone, por lo menos parcialmente, acuerdos explícitos o implícitos de no incursionar en el territorio del otro", ibid., 9.

permiten superar los criterios establecidos por Weber, Troeltsch y la sociología anglosajona en su conjunto para diferenciar entre *church* y *sect* [764]. Según los autores citados, mientras que la pertenencia a la iglesia viene dada por nacimiento, a semejanza de la cultura y la lengua nacional, la entrada en una secta se produce de forma voluntaria, de modo similar a cualquier otra asociación[765]. Tal modo de afiliación era típico de la sociedad norteamericana, como sabemos al menos desde los comentarios de Tocqueville sobre *La democracia en América*. El teólogo Niebuhr destacó el mismo hecho para defender que las religiones norteamericanas –no sólo el cristianismo, podríamos añadir- se organizan en forma de *denominaciones*, entre las que es posible y necesario elegir[766].

Durante el siglo XX, la teología católica recibió de la cultura anglosajona, a través de las iglesias locales (John Henry Newman, John Courtney Murray), una visión histórica progresiva del desarrollo de la doctrina en relación con los signos de los tiempos, que hacía posible y recomendable la defensa de la libertad religiosa, no por una suerte de oportunismo, sino por un acorde más profundo con la historia sagrada que narran los evangelios (*Dignitatis humanae* 9-14; *Gaudium et spes* 76): el anuncio del reino de Dios por Jesús en el contexto de un judaísmo plural, como resultado de distintas

[764] La socióloga ESTHER FERNÁNDEZ MOSTAZA propone una superación de tal dicotomía que la contemple como un continuum: "Tomando como base las aportaciones teóricas de Wach y Berger, y manteniendo como telón de fondo los estudios sobre la dicotomía secta-iglesia, así como las caracterizaciones que de las sectas se han hecho, propondremos un nuevo modelo de análisis: el contínuum sectariedad-eclesialidad, donde podemos encontrar tanto elementos de sectariedad en el seno de la propia iglesia, como continuidad y compenetración entre secta e iglesia, o viceversa. De esta manera, en vez de concluir si un grupo o movimiento religioso es o no una secta, sería más idóneo estudiar su grado de sectariedad y eclesialidad en un momento y espacio determinados, según unas variables previamente establecidas" id., "Por una superación de la dicotomía secta-iglesia" en ESTHER FERNÁNDEZ, *Els fills de l'Opus: La socialització de les segones generacions*, Barcelona, Mediterrània, 1998, quien ha colaborado en el grupo investigador de JOAN ESTRUCH. Sería más sencillo señalar una escala/continuum de actitudes (frente al mundo social, frente a la propia religión y otras religiones o iglesias) en cada una de las comunidades que son objeto de estudio, aunque las propias etiquetas de "iglesia" y "secta" resultan demasiado confusas.

[765] "El hecho de que la pertenencia a una secta implique una certificación de idoneidad moral, y especialmente de moral comercial, es de una relevancia decisiva para el individuo. Esta situación es muy diversa de la del individuo que forma parte de una "iglesia" -en la que ha "nacido" y que concede su gracia, y por igual, a justos y pecadores. En la práctica, una iglesia es una sociedad que organiza la gracia y distribuye los dones religiosos de gracia a la manera de una institución. Puesto que, en principio, la pertenencia a la iglesia es obligatoria, ella no demuestra nada respecto de las virtudes de cada integrante. Pero una secta es una comunidad voluntaria constituida sólo por quienes demuestran, conforme a los principios de aquélla, suficiente idoneidad religiosa y moral. Si una solicitud es voluntariamente aceptada, en razón (le una prueba religiosa, in persona en cuestión se incorpora voluntariamente a la secta", MAX WEBER, "Protestantismo y capitalismo" en id., *Sociología de la religión*, Buenos Aires, La Pléyade, 1978 (1906-1915).

[766] Vid. H. RICHARD NIEBUHR, *The Social Sources of Denomination*, Cleveland, Meridian, 1965 (1929): la diferencia entre secta e iglesia es analizada evolutivamente, bajo la hipótesis de que las "sectas" en USA, o bien se desarrollan hasta convertirse en *denominaciones*, junto a las iglesias históricas (anabaptistas o bautistas, luteranas, reformadas, católicas), o bien terminan por desaparecer.

interpretaciones de la Torá y distintas tradiciones; en contacto deseado o reprimido con otras culturas religiosas. La pasión y muerte de Jesús, así como la persecución del movimiento que comenzó durante su camino en Galilea, son resultado de una pretensión totalitaria por parte de quienes impedían la libertad religiosa. El contexto más adecuado para el anuncio del evangelio no es la lucha por el poder absoluto, sino el marco propiciado por una sociedad abierta.

Por tanto, se hacía necesario renovar el paradigma anterior sobre la comprensión del dogma (más fixicista y basado en la "sola autoridad")[767], y sustituir un *modelo de transición* todavía vigente desde León XIII ("tesis/hipótesis")[768], que permitía en hipótesis la separación entre Iglesia y Estado, pero sostenía como tesis un retorno traumático al poder absoluto. La amenaza de tal modelo no era hipotética, sino que se hizo violentamente real por medio de la *cruzada* española, con aires de reconquista.

Así pues, el paso de una teología política a la doctrina o enseñanza social en el magisterio católico (GS 11-45)[769] vino facilitado por el contexto norteamericano de convivencia entre diversas tradiciones religiosas. En el marco formal de la libertad religiosa, John Courtney Murray defendió la oportunidad de la tradición católica para fundamentar la moral pública en el horizonte de una "ética de máximos". La relevancia de los cambios es subrayada por Julio L. Martínez[770]:

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[767] Vid. el uso en lugar destacado que hace la CIT de los siete criterios propuestos por NEWMAN para el desarrollo contextual de los dogmas, en "La interpretación de los dogmas" (1989), en C. POZO (ed.), COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL: *Documentos (1969-1996). Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*, Madrid, BAC, 1998.

[768] Este modelo de LEÓN XIII intentaba superar, a su vez, el concepto absolutista de "monarquía", sin salir aún del marco de una teología política, en tanto que otorga preferencia a la instauración desde el poder en un estado confesional.

[769] Cf. el salto definitivo que significan la constitución *Gaudium et spes* y la declaración *Dignitatis humanae* para superar este modelo y otros anteriores (el *Syllabus*), los cuales habían impedido una acción social de la Iglesia más clarividente desde 1830, después que fuera condenado el proyecto político-social de Lamennais por Gregorio XVI, *Mirari vos*, 1832: "Tampoco pudiéramos augurar más fausto suceso tanto para la religión como para la autoridad civil de los deseos de aquellos que quieren a todo trance la separación de la Iglesia y del Estado y que se rompa la mutua concordia del poder y el sacerdocio. Consta, en efecto, que es sobremanera temida por los amadores de la más descarada libertad aquella concordia que siempre fué fausta y saludable a lo sagrado y a lo civil... Abrazando en primer lugar con paterno afecto a los que han aplicado su mente sobre todo a las disciplinas sagradas y a las cuestiones filosóficas, exhortadlos y haced que no se desvíen imprudentemente" D 1615-1616.

[770] Vid. JULIO LUIS MARTÍNEZ, "El teólogo John Courtney, s.j., en el contexto de la sociedad e iglesia norteamericanas del siglo XX", *Estudios eclesiásticos*, 294 (2000), 369-419, resumen de su tesis doctoral, revisada y publicada, *Consenso público y moral social: Las relaciones entre catolicismo y liberalismo en la obra de John Courtney Murray, S.J.*, Madrid, UPCO, 2002.

> En la nueva autocomprensión que representaban los decretos del Vaticano II cabían experiencias de católicos viviendo en sociedades democráticas y pluralistas heterogéneas. También tenía cabida la experiencia de los católicos de Estados Unidos. Esa nueva autocomprensión tenía su núcleo en la controvertida expresión de raigambre bíblica "Pueblo de Dios". Referirse a la Iglesia como pueblo ponía de manifiesto el deseo profundo de poner mayor énfasis en el lado humano y comunitario de la Iglesia, más que en los aspectos institucional y jerárquico que con tanta fuerza se habían acentuado en el pasado, por razones polémicas […] La eclesiología de la comunión permite superar el reduccionismo jurídico-institucional sin eliminar el horizonte innegable de la dimensión sociológica, que también constituye a la Iglesia.
>
> En sus últimos artículos postconciliares, Murray tuvo gran interés en enfatizar que "el Vaticano II había afirmado tanto en hechos como de palabra el valor positivo de la libertad dentro del Pueblo de Dios" [771] siendo "el Concilio en sí mismo un espléndido acontecimiento de libertad en la vida de la Iglesia"[772]. Parafraseando uno de los pensamientos más queridos de John Courtney Murray, el Cardenal Bernardin dijo, en alguna ocasión, que "el significado del Vaticano II no era tanto el que hubiese aportado cosas flamantes, sino que cogió ideas desde los márgenes de la vida de la Iglesia católica para situarlos en el centro" [...] Una vez que lo que estaba en el margen, siempre en crecimiento (*growing edge*), había sido llevado hasta el centro del pensamiento católico, era ya tiempo para que se diese un nuevo crecimiento en los márgenes [773].

Dentro del marco de la libertad religiosa, es posible que el diálogo pueda ofrecer motivos a personas de distintas religiones, más allá de cualquier beligerancia proselitista, para que podamos entendernos con la ayuda de la razón. Ahora bien, también puede servir, si renunciamos a una comunicación estratégica y a la ocultación de nuestros respectivos errores históricos, para que recuperemos un sentido de la racionalidad fundado, al igual que la fe, en la trascendencia mística. Partimos del presupuesto –no el prejuicio- de que la actitud escéptica, ya sea creyente o incrédula, si no cae en el nihilismo, tampoco desea negar por principio la trascendencia a través del amor humano. El horizonte *máximo* del

[771] J. C. MURRAY, *Freedom in the Age of Renewal* (1967), en JOHN LEON HOOPER (ed.), *Bridging the Sacred and the Secular: Selected Writings of John Courtney Murray*, Washington, Georgetown UP, 1994, 181-186 (185), apud JULIO L. MARTÍNEZ, ibid., n. 87; disponible en http://woodstock.georgetown.edu/library/Murray/1967D.htm

[772] J. C. MURRAY, *Freedom, Authority, and Community* (1966), en JOHN LEON HOOPER (ed.), *Bridging the Sacred and the Secular*, 209-221 (210). Apud. ibid., n. 88.

[773] Citado por UNSWORTH, "Seamless Garment Shredded", *National Catholic Report* (Dic. 20, 1985) 8. Apud ibid., n. 89.

diálogo trasciende la mera convencionalidad del entendimiento entre quienes se comunican, sin que tengamos necesidad de evadirnos al mundo de las ideas[774].

Herder fue contemporáneo de Kant y de la revolución francesa. Se opuso a la universalidad meramente lógica de la razón ilustrada, para proclamar un ideal de *Humanität*. Pero quiso creer que su realización no dependía tanto del compromiso humano como de un destino inscrito en cada cultura nacional, y en la religión que le está asociada, como un organismo vivo, cuyo desarrollo es hecho posible y manifiesto por medio del lenguaje. El equilibrio entre pluralidad y mero relativismo podría fundarse en la intuición de la imagen de Dios en el ser humano: la *Humanität* [775]. Pero esa imagen rompe el marco del patrón nacional, de la misma forma que otros moldes cuyo desarrollo está limitado a la infancia o a la adolescencia de la humanidad, en términos del propio Herder[776]: los valores de lo sagrado que autorrepresentan los intereses de un pueblo frente a los demás, de una élite en la nación, de un patriarca en su casa y de sus iguales en la sociedad local. La confusión entre religión y cultura (una religión=una cultura), al igual que entre religiosidad o espiritualidad y experiencia subjetiva, conocimiento y experiencia objetiva, es un obstáculo terrible que la *filosofía de la conciencia* –y la así llamada Paz de Westfalia- nos habían puesto para impedirnos "salir del huevo".

Para ser más justos, no estamos hablando de infancia, sino de "pensamiento egocéntrico" en cualquier fase del desarrollo humano. Una de las pruebas más evidentes es que hayamos despreciado el mero hecho de la comunicación –tanto en la filosofía como en la teología-, como si fuera una difusión y un "desleimiento" de la mente concentrada en sí misma. Pero no hay otra substancia que la relación entre las personas, gracias a la cual es posible la vida, la sociedad, el pensamiento (dialógico), el amor que nos lleva a la trascendencia, desde el eros al agapé.

---

[774] Vid. MARTÍN GELABERT BALLESTER, *Teología dialógica. Ante la fe desafiada*, Salamanca, San Esteban, 2004, quien considera a RAIMON LLULL, *Llibre del gentil i dels tres savis*, un "modelo de diálogo interreligioso" (111-115).

[775] Vid. RUSELL ARBEN FOX, "Religious Particularism and Religious Pluralism in Herder's Humanität", Wichita, Friends University, 2006, 1-25, http://www.freewebs.com/mmfraf/PDF/HerderReligion.pdf

[776] Vid. JOHANN GOTTFRIED HERDER, "Otra filosofía de la historia para la formación de la humanidad (*Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, 1774)", en id., *Obra selecta*, ed. PEDRO RIBAS, Madrid, Alfaguara, 1982, 275-367.

4. La secularización no es nueva

Si atendemos a la sencilla clasificación propuesta por Berger, lo que llamamos "secularización" corresponde a tres tendencias distintas en la cultura moderna:

> All typologies oversimplify social reality, but it is useful to think here of a spectrum of secularisms: There is the moderate version, typified by the traditional American view of church-state separation,

aunque el sociólogo se remonta a Palestina en tiempos de Jesús, donde era un hecho la separación entre el sistema del imperio y el sistema del Templo. Berger cita el dicho de Jesús para distinguir lo que viene del César (y vuelve a él) y lo que viene de Dios y le debe ser devuelto sin confusión (Mc 12, 13-17).

Pero la actitud de Jesús es más radical y un poco más compleja: el pago del tributo no supone sumisión a Roma, sino al contrario, puesto que sólo a Dios le debemos gratitud en forma de solidaridad y perdón. Jesús rechaza tanto el culto al emperador –al igual que los demás judíos monoteístas-, como la corrupción generada por la *casa de Herodes* durante dos generaciones, y los intereses creados por el orden sacerdotal en el largo periodo del postexilio, en sintonía con Juan Bautista o en lejana coincidencia con el esenismo.

> Then there is the more radical version, typified by French *laïcité* and more recently by the ACLU [American Civil Liberties Union], in which religion is both confined to the private sphere *and* protected by legally enforced freedom of religion.

Cierto que el laicismo europeo tiene por modelo a Francia, pero sería erróneo negar que los ilustrados han tenido mucho tiempo para reflexionar sobre los procedimientos que fueron usados en el violento despojamiento de la iglesia (desamortización) durante el s. XIX, a diferencia de los feudos señoriales, que fueron automáticamente transformados en propiedad privada. La naturaleza sagrada de la propiedad sólo protegió a los propietarios, valga la redundancia, no a otras formas de tenencia de la tierra (monacal o comunal), ni a aquellos bienes que no se transmitían por herencia, como el patrimonio (sic) de la Iglesia. Éste y no otro es el origen del término: la *secularización de los bienes eclesiásticos* –incluidos los monjes y monjas exclaustrados- por el estado burgués. De tal manera, la burguesía propietaria y censitaria se adelantó a la posibilidad de que fueran reclamados por el pueblo de Dios, en otras condiciones sociales, como hubiera sido justo. Tal acto de barbarie hoy sería imposible en un estado de derecho.

Todavía más llamativo es que las persecuciones religiosas sean completa y tajantemente rechazadas, hasta en sus mínimos detalles, sea cual sea su sentido (estado-iglesia, sociedad-iglesia, iglesia-religiones, o viceversa). En Alemania, Italia, España y

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

otros países europeos, lo que ocurre es bien descrito por autores católicos como una separación clara entre Estado laico, Iglesia y otras religiones[777]. El riesgo de "privatización" es el mismo que en otras áreas del planeta donde el mercado es la nueva Torá. Pero, a diferencia de USA, la situación de pluralidad religiosa no ha dado lugar a una multiplicación de las denominaciones, sino a opciones reales que tienen como fundamento tradiciones históricas y culturales: p.ej., el pentecostalismo español se identifica a sí mismo en el marco de la tradición evangélica, con los mártires de la Inquisición y con la traducción Reina-Valera de la Biblia. Lo cual debería ser motivo de profundo respeto.

En España, las persecuciones contra religiosos durante la Guerra Civil y los cuarenta años de nacional-catolicismo son un claro referente del mimetismo entre ideologías en guerra. La memoria de los crímenes cometidos por ambos bandos ha sido asumida por las generaciones más jóvenes, con unas consecuencias que atañen a la religiosidad y a los valores que se consideran sagrados: la paz, la no-violencia, la convivencia y el respeto a la diferencia, aunque todavía persistan las banderías ideológicas, mucho más en la generación que vivió sometida/beneficiada por la dictadura. Las tradiciones en paises como Alemania, Reino Unido, Francia y España se han desprendido –o están en proceso de hacerlo- de una carga terriblemente pesada, la cual salió bruscamente a la luz durante la guerra en Yugoeslavia.

No es posible confundir la transmisión de valores entre la sociedad civil y las iglesias, incluidas las voces de otras tradiciones religiosas, en la forma aceptada de una ética civil (o "ética de mínimos"), cuya realidad jurídica son los derechos humanos, con el simulacro construido por el fenómeno de la *secularización,* en un sentido específico y reflexivo, del que ya hablamos en el primer capítulo. La mitificación de los héroes beligerantes en la Guerra Civil, la cruzada o la revolución; el ambiente ultranacionalista que soporta el mito del terrorismo vasco y la ilusión del pueblo oprimido, en una de las zonas más ricas y autónomas del mundo; el pragmatismo con que el sector ultracatólico trató la Guerra de Irak, como una ordalía, son claros ejemplos.

Así pues, la libertad religiosa, que comenzó a darse en USA, ha tomado otro aspecto en Europa, más consciente de los errores de la burguesía ilustrada a través de una posmodernidad muy crítica con las ideologías. Una de ellas sería el laicismo militante

[777] Vid. LUIS GONZÁLEZ-CARVAJAL, Cristianismo y secularización: Cómo vivir la fe en una sociedad secularizada, Santander, Sal Terrae, 2003; Los cristianos en un Estado laico, Madrid, PPC, 2008.

contra cualquier presencia de las religiones en el espacio público; otra sería el multiculturalismo, que sitúa a todos las comunidades religiosas en la misma situación, con independencia de referentes transculturales como los derechos humanos[778]. Habermas explica el proceso histórico desde las iglesias estatales, protestantes o católicas, hasta la asunción del marco democrático y el diálogo en el espacio público como un aprendizaje[779]. Pero se pregunta si los defensores beligerantes de la secularización han vivido un aprendizaje similar, en una era postsecular. Cabe preguntarse, también si la autoexaltación de la sociedad norteamericana y de su ciudadanía a la categoría de imperio está siendo criticada como una estrategia secularizadora que se disfraza de pastor, lo cual analizaremos más adelante.

Por último, la secularización se ha producido de manera traumática, a causa de las revoluciones violentas que dan paso a una u otra forma de totalitarismo. Conviene recordad que *todas las revoluciones* han producido un efecto similar: la negación de la diversidad y de la libertad religiosa, en el marco de una dictadura (la época del Terror, la dictadura del proletariado; el nazismo, después de la quema del *Bundestag*; el nacionalcatoliscismo vs. la persecución religiosa en España; las dictaduras latinoamericanas contra los socialismos democráticos; la deriva de la revolución cubana, etc.). Esa vuelta atrás en el proceso histórico no es un simple regreso al Antiguo Régimen, claro está, pero sí una imitación de las figuras del poder absoluto, la violencia sagrada, el patriarcado opresivo, etc.:

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[778] Vid. JÜRGEN HABERMAS, „Die Dialektik der Säkularisierung", *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 4 (2008) ("Per ché siamo postseculari?", *Reset*, 108), ambas disponibles en http://eurozine.com/; CASANOVA, JOSÉ, "Religion, European Secular Identities, and European Integration", cit.

[779] "Wir stellen uns das Reflexivwerden des religiösen Bewusstseins nach dem Vorbild jenes Wandels epistemischer Einstellungen vor, wie er sich seit der Reformation in den christlichen Kirchen des Westens vollzogen hat. Eine solche Mentalitätsänderung lässt sich nicht verordnen, nicht politisch steuern oder rechtlich erzwingen, sie ist bestenfalls das Ergebnis eines Lernprozesses. Und als "Lernprozess" erscheint er auch nur aus der Sicht eines säkularen Selbstverständnisses der Moderne. Bei solchen kognitiven Voraussetzungen für ein demokratisches Staatsbürgerethos stoßen wir an die Grenzen einer normativen politischen Theorie, die Pflichten und Rechte begründet. Lernprozesse können gefördert, nicht moralisch oder rechtlich gefordert werden [vid. "Religion in the Public Sphere", cit.]
Aber müssen wir nicht den Spieß auch umdrehen? Ist ein Lernprozess nur auf der Seite des religiösen Traditionalismus und nicht auch auf der des Säkularismus nötig? Verbieten nicht dieselben normativen Erwartungen, die wir an eine inklusive Bürgergesellschaft richten, eine säkularistische Abwertung der Religion ebenso wie beispielsweise die religiöse Ablehnung der Gleichstellung von Mann und Frau? *Ein komplementärer Lernprozess ist auf der säkularen Seite* jedenfalls dann nötig, wenn wir die Neutralisierung der Staatsgewalt nicht mit dem Ausschluss religiöser Äußerungen aus der politischen Öffentlichkeit verwechseln" HABERMAS „Die Dialektik der Säkularisierung", cit. (sydo. mío).

> And then there is, as in the Soviet case, a secularism that privatizes religion *and* seeks to repress it. Its adherents can be as fanatical as any religious fundamentalists [780]

La situación actual de China sirve para ejemplificar ese modelo mucho mejor: el totalitarismo puede hacerse afecto al capitalismo y a las leyes del libre mercado, al mismo tiempo que impide la libertad religiosa y los derechos civiles. Es un prototipo tan *avanzado* de secularización como el estricto derecho europeo o el mercado norteamericano[781], aunque no coopta, todavía, por el dominio global.

La diferenciación de esferas sociales es considerada por Berger como la tendencia más compatible con el nuevo auge de la religión, al contrario que en su primer ensayo, *El dosel sagrado*. No es casual que esté ocurriendo, según él, en USA. Su postura es compartida por la corriente mayoritaria en la sociología anglosajona: "Parsons saw differentiation as the separating out of each social sphere from ecclesiastical control: the state, science and the market, but also law, welfare and education etc."[782]. El

---

[780] BERGER, "Secularizacion Falsified", *First Things* 17, 1 (feb. 2008). Las líneas de este artículo coinciden a grandes rasgos con las expuestas en "The Desecularization of the World: A Global Overview", en id. (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids, Eerdmans, 1999, 1-18, donde traza un panorama multicultural del fenómeno y ofrece una explicación demasiado simple: "First, Modernity tends to undermine taken-for-granted certainties by which people live through most history […] A purely secular view of reality has its principal social location in an elite culture that, not surprisingly, is resented by large numbers of people who are not part of it but who feel its influence (most troublingly as their children are subjected to an education that ignores or even directly attacks their own beliefs and values)" ibid., 11. En otros ensayos ha ido buscando explicaciones más cercanas a PARSONS y a la teoría de la elección racional. Para un tratamiento mucho más amplio remitimos a diversas fuentes. El ámbito anglosajón depende fundamentalmente del modelo de WEBER, aunque haya sido completado de diversas formas, especialmente con ayuda de PARSONS, cf. PIPPA NORRIS, RONALD INGLEHART, *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge UP, 2004; DAVID MARTIN, *On Secularization: Toward a Revised General Theory*, Alderson, Ashgate, 2005, así como su obra anterior *A General Theory of Secularization*, Oxford, Blackwell, 1978.

[781] Vid. el apdo. siguiente: "¿Pluralidad religiosa o mercado?".

[782] D. MARTIN, *On Secularization*, 20. El autor considera que la mejor definición –en la línea de WEBER y PARSONS, aunque técnicamente mejorada por BERGER- es la de CASANOVA: la diferenciación social, "'meaning by that the increasing autonomy of the various spheres of human activity", ibid., 123. Uno tiene la sensación de que las divergencias entre un autor y otro son matices de escuela, aunque al ponerlos todos juntos se puede contemplar un conjunto pintoresco, bajo el modelo parsoninano. KAREL DOBBELAERE, "Secularization", en WILLIAM H. SWATOS JR. (ed.), *Encyclopedia of Religion and Society*, Walnut Creek, Altamira, 1998, http://hirr.hartsem.edu/ency/Secularization.htm, sintetiza la diversidad aparente en pocas líneas: "The exemplars are ordered according to the levels of analysis (macro, or societal, level; meso, or subsystem, level; and micro, or individual, level). Some exemplars are renamed, and one is added: institutional differentiation or segmentation (Luckmann 1967), autonomization (Berger 1967), rationalization (Berger 1967, Wilson 1982), societalization (Wilson 1976), disenchantment of the world (Weber 1920, Berger 1967), privatization (Berger 1967, Luckmann 1967), generalization (Bellah 1967, Parsons 1967), pluralization (Martin 1978), relativization (Berger 1967), this-worldliness (Luckmann 1990), individualization (Bellah et al. 1985), *bricolage* (Luckmann 1979), unbelief (Berger 1967), decline of church religiosity (Martin 1978). According to Tschannen, three exemplars are central to the secularization paradigm: differentiation, rationalization, and this-worldliness".

funcionalismo sociológico, en la estela de Parsons[783], reduce la secularización a un efecto del impulso racionalizador en la sociedad cuya fuente es la religión protestante; pero, a diferencia de Weber, considera que el equilibrio entre distintos sistemas está garantizado por el orden institucional normativo:

> […] whereas Weber thought that Protestantism was bound to lose its social influence in a rationalized society, Parsons claimed that the Protestant worldview remained significant in modern times. Specifically, he considered dominant American values, described as instrumental activism and institutionalized individualism, to be new, generalized versions of Christian universalism, individualism, and world mastery [sic]. The institutional form of American religion, denominational pluralism, similarly reflected Protestant notions of faith as a matter of individual choice, and organization as a matter of voluntary allegiance. Even American citizenship, aiming for maximum inclusion of all persons irrespective of ascriptive features, appeared meaningfully linked to Protestantism's eminently democratic 'priesthood of all believers' [784].

Este último aspecto es digno de todo aprecio, aunque ya no sea privativo de la sociedad norteamericana, una vez ha sido asumida la libertad religiosa por las demás confesiones cristianas, junto con sus virtudes para el aprendizaje. Después del Concilio Vaticano II, es un hecho reconocido que las iglesias católicas de América Latina han sido activamente protagonistas en sus respectivos procesos de democratización, aunque no pudieran orientar la historia latinoamericana en la búsqueda de alternativas sociales y económicas, con un sentido pleno de la libertad política, a causa de los impedimentos provocados por la Guerra Fría. En cualquier caso, las iglesias de Brasil, Chile, Centroamérica, México, etc., han adquirido una práctica de la participación popular que era impensable hace cincuenta años.

De un modo similar a Berger o Bellah, Parsons considera que el tipo norteamericano es el más deseable, pero, al igual que ellos, no lo considera un modelo a imitar. Hay otros modelos con los que necesita competir. En tal actitud late el *currículo oculto* de la nación santa y pecadora que está llamada a dominar el mundo; el individuo carismático que guía racionalmente, seguro de su propósito, un imperio antidemocrático al que ha abandonado a

---

[783] Cf. el paso desde la "teoría normativista de la acción" (TALCOTT PARSONS, *La estructura de la acción social*, Madrid, Guadarrama, 1968, orig. 1937, 1949) a la "teoría sistémica de la sociedad" (id., *El sistema social*, Madrid, Revista de Occidente, 1966, orig. 1951; *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, Nueva Jersey, Englewood Cliffs, 1966), en términos de HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, II, 288 ss.

[784] FRANK J. LECHNER, "Talcott Parsons", en WILLIAM H. SWATOS JR. (ed.), *Encyclopedia of Religion and Society*, cit., http://hirr.hartsem.edu/ency/Parsons.htm

los medios de control poder y dinero. Lo que describe y tipifica, en el plano intersocietal como en el interno, son sistemas cerrados entre los que no hay verdadera comunicación, como si fueran "puros" –de hecho pretenden serlo-, aunque sólo consiguen tal pureza si reconocen el predominio de una determinada lógica: la racionalidad instrumental a imagen de los sistemas político y económico [785]. Disculpen esta declaración de rechazo. Pero es indispensable tomar postura ante un paradigma sociológico que contiene un alto grado de ideología, como veremos seguidamente.

Lo que hizo impopular a Parsons durante un tiempo, es decir, su resistencia contra la prospección weberiana acerca de la racionalización como una pérdida simétrica de la religiosidad, le ha devuelto tácitamente al candelero, por cuanto los últimos treinta años hemos asistido a un aumento en la presencia pública y la presión cultural de las religiones en casi todas las áreas culturales del planeta; y, sobre todo, porque los teóricos de la secularización han cambiado subrepticiamente de modelo: han privilegiado la elección racional (teoría económica de la religión[786]) y han subrayado las ventajas de la sociedad norteamericana para escenificar el auge de los nuevos movimientos religiosos. David Martin, de un modo distinto a Berger, traza un esquema histórico global de la secularización en distintos contextos socio-geográficos, en concordancia con tres fases sucesivas durante la expansión del cristianismo, imitando la lógica evolutiva de Parsons (primer milenio: Mediterráneo y Oriente; reforma: Europa central; y evangelismo pentecostal: USA y mundo). Concibe la secularización como un proceso racionalizador que traslada los valores religiosos a sistemas cada vez más amplios, hasta el actual momento globalizador: "instead of regarding secularization as a once-for-all unilateral process, one might rather think in terms of successive Christianizations followed or accompanied by recoils. Each Christianization is a salient of faith driven into the secular

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[785] Vid. la crítica proporcionada por HABERMAS, "Talcott Parsons. Desarrollo del planteamiento sistémico" y "Teoría de la modernidad", en id., *Teoría de la acción comunicativa*, II, 334-402, 402-425. La pluralidad social, cultural y religiosa sólo puede ser integrada por medio de normas e instituciones que representan los valores sagrados, pero la jerarquía entre ellos concede subrepticiamente el dominio a los *medios de control*: el poder y, todavía más, al dinero. Aunque parezca muy plural, tal sistema es una suma de individualidades que *tienen que* reproducir unos limitados *patterns*. De tal manera, se estaría cumpliendo el maleficio de Weber: una sociedad de dioses sin religión, puesto que la religión habría sido sustituida por un simulacro. En un mundo regido por el fair-play, el que tiene más poder, gana. Dicho de otro modo, el sistema norteamericano ha programado el orden global para vencer y el hecho de haberlo logrado debería ratificar la teoría *como si fuera divina*, aunque todos sabemos que es mero pragmatismo.

[786] Vid. apdo. siguiente, 3.2.e: "¿Pluralidad religiosa o mercado?".

from a different angle, each pays a characteristic cost which affects the character of the recoil, and each undergoes a partial collapse […]"[787].

Ante esa peculiar apología del imperio cabría reaccionar despreciando las religiones como vestidos ideológicos, en una serie que no acaba. Tal es el riesgo a que nos abocan las manipulaciones. Pero la crítica razonable no implica afirmar que los carismas religiosos sean falsos, sino señalar que la ideología dominante sigue fabricando su propia teoría del carisma, con cierta independencia de las interpretaciones que hagan las comunidades de fe. Su prueba consiste en el éxito.

Al contrario, la ambivalencia de los "nuevos movimientos religiosos" está necesitada de crítica con una intención terapéutica, en un horizonte universal de aprendizaje, que tome en serio sus fundamentos sin caer en el "fundamentalismo", es decir, en el orden cerrado de la redundancia: la religión sólo se explica por medio de la religión, la ciencia sólo se comprende por métodos científicos, la economía sólo obedece a la economía, etc. De tal manera, lo que estamos excluyendo es la unidad de la persona y el sentido ético de nuestras prácticas. El hecho de que la religión no sea separable de la vida en todas sus esferas resulta comprensible para cualquier persona creyente, sea cual sea la dinámica del sistema económico. Pero habría que hablar abiertamente sobre qué sentido pueden y deben inspirar las religiones a la sociedad civil y qué tipo de prácticas podrían convalidarse, sin caer en la más burda de las ideologías.

Hay otra perspectiva que nos permite comprender mejor tanto los contenidos como las formas de la secularización, no sólo donde Berger sitúa su núcleo (USA, Europa, países totalitarios). En el ámbito centroeuropeo, donde el término fue discutido por filósofos, los argumentos han sido más profundos y complejos: la secularización fue vista, desde hace varias décadas, como la traslación a otras esferas culturales de los contenidos más duros en la visión religiosa del mundo, desde el mesianismo y la apocalíptica, hasta el pueblo elegido y la guerra santa. Así lo han discutido los ya citados Karl Löwith y Blumenberg, sobre el precedente teológico-político de Carl Schmitt [788]. Lo estamos comprobando con

[787] D. MARTIN, *On Secularization*, 3.

[788] Resulta entre curioso y lamentable que la sociología norteamericana más reciente (DAVID MARTIN, RODNEY STARCK, incluso BELLAH) esté calcando los patrones de sociólogos como CARL SCHMITT para legitimar una ideología del Cuarto Reich, con el marchamo resabido de la secularización: las supuestas ventajas de que el concepto moderno de nación esté fundado en la sacralidad del pueblo elegido, entre otras nociones. La imitación inconsciente de CARL SCHMITT llega hasta el extremo de fabricar una doctrina

suficiente claridad en el concepto de "carisma" y su aplicación meramente descriptiva a la legitimación del dominio por medio de un "aura".

Pues bien, esa forma parasitaria y deformadora de manipulación retórica, en su sentido más realista, se ha dado en las tres zonas históricas a que se refiere Berger: en USA, en Francia/Europa y en la Unión Soviética o China, con la pretensión de construir imágenes sagradas de *formato religioso*[789]. Pero también ha ocurrido en otras zonas del planeta: en diversos países africanos, sometidos a un lider mesiánico; en Latinoamérica, a causa de la polarización ideológica entre dictadura y revolución. El "Gran Hermano" Stalin fue tan nefasto como la *Grandeur* de Napoleón o la jovialidad del *Führer*, el jefe carismático nazi, por no decir el Caudillo de nuestras esencias patrias. La apocalíptica está en el trasfondo del marxismo revolucionario, tanto como del miedo que movilizó a muchedumbres mientras escuchaban *La Guerra de los Mundos*, un programa radiofónico de Orson Welles.

Uno de los grandes teólogos del siglo pasado fue Eric Peterson, quien dedicó buena parte de su vida a desmontar el andamiaje de la secularización operada por el totalitarismo y, concretamente, por Carl Schmitt: el culto al emperador divinizado había querido prolongarse por medio del arrianismo, que encajaba mejor en su providencia. Por tanto, los procedimientos habituales de la ideología secularizadora se remontan, al menos, al s. IV d.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

paralela a su axiología universal y eminente del catolicismo –la ideología más terrible y tentadora para un católico en tiempos del nazismo-, para hacer un elogio del protestantismo globalizado, cuya encarnación sería la nación norteamericana, llamada a dominar el mundo. ¿Cuántos horrores más, *Catilina*? (o, "qué si quieres arroz, Catalina").

[789] En Latinoamérica, desde los años 50 del pasado siglo, la incidencia política de la religión ha resultado conflictiva en la medida que se oponían muy distintos modelos: la secularización propiamente dicha, por parte de los movimientos dictatoriales, tanto como por los movimientos marxistas violentos, los cuales han utilizado valores sagrados para legitimar la conquista del poder político y la dominación subsiguiente. Pero también hubo oportunidad para llevar a la práctica diversas formas de compromiso político y social, en consonancia con la pastoral de Medellín y Puebla, así como con la reflexión proporcionada por una gran parte de la teología de la liberación (GUSTAVO GUTIÉRREZ, JON SOBRINO, etc.), distanciada de las opciones violentas, aunque comprensiva con sus motivaciones. Cf. la respuesta ofrecida, en su propio lenguaje, a las tesis de MARTIN sobre el *Latin Pattern* (o *French Pattern*) por ROBERT MACKIN, "Secularization and the Structuring of Progressive Catholicism in Mexico, Colombia, and Chile", Ponencia en el *Annual meeting of the American Sociological Association*, San Francisco, 2004, http://www.allacademic.com/meta/p109040_index.html. Todavía más interesante es la propuesta ya antes citada de JOSÉ CASANOVA, *Public Religions in the ModernWorld*, acerca de una "desprivatización" de la religión a través de los cambios de la Iglesia católica en Brasil y en España (también en Polonia, de otra manera), desde modelos corporativos, estatistas o representativos de publicidad hacia la participación en un espacio público democrático.

C., si no antes, como veremos en el capítulo dedicado al contexto en que toma sentido pleno el aprendizaje de Jesús[790].

Los liderazgos políticos totalitarios comenzaron a remitir, con rebrotes locales, después de la caida del muro, mientras que el uso de los valores sagrados por el márketing se encuentra en plena efervescencia. La figura de Bin Laden, el bandido de los pobres, se ha construido sobre una fortuna asentada en el mercado energético, así como en un despliegue mediático sin parangón. Sin embargo, no es en absoluto cierto que tal personaje consiga la obediencia de una masa ciega, ni mucho menos que sea fruto de una interpretación del Corán. Muy pocos musulmanes desearían verse gobernados por un califa/asesino a gran escala[791]. Ni un solo musulmán justifica el empleo de la violencia, excepto como respuesta a un ataque. Los cristianos, si hacen uso de los evangelios, no pueden justificarla en ningún sentido. Sin embargo, en el *big political market* de USA es posible elegir durante cuatro años un líder que se comporte como una divinidad terrorífica: arbitrario, saltarín, humorístico y airado, jefe del ejército celestial, destructor y constructor de mundos. En suma: la secularización ha consistido en el rechazo hacia lo tradicionalmente sagrado como un obstáculo para el desarrollo de aquellas fuerzas que pretendían imitar, precisamente, su peor rostro.

Tenemos la oportunidad de recuperar el valor del aprendizaje interpersonal y la mímesis de la vida buena en una cultura *postsecular*, para que podamos superar la falsa dialéctica entre doctrina religiosa y doctrina secular, mitología teocrática y mitología imperial, dogmatismo que no admite el diálogo o que impone un relativismo absoluto[792].

---

[790] Vid. Segunda Parte: "Una memoria subversiva: la tradición de Israel".

[791] Vid. la comparación propuesta por JOSÉ CASANOVA entre el catolicismo desde mitad del s. XIX a mediados del s. XX, en dialéctica con la secularidad, y la situación actual del Islam, dividido en tres grandes corrientes (una confederación de estados musulmanes, sin gran fuerza; jalafistas, yihadistas de un califa sobre todo el Islam; los nuevos movimientos que están reconstruyendo la umma), contra la teoría de HUNTINGTON; CASANOVA, "Catholic and Muslim Politics in Comparative Perspective", *Taiwan Journal of Democracy*, 1, 2, 89-108. "For some, as chaotic as it may be, the fragmentation of authority is preparing the ground for democratic pluralism. For others, it just amounts to a violent and destructive 'rebellion of the masses'" ibid. 100.

[792] Necesitamos sacar a la luz el *currículo oculto* que promueven los poderes y las personas más influyentes cuando planifican la educación. Cómo librarnos, si no, del influjo ambivalente de ideologías rivales hasta la muerte en el origen del sistema educativo, que ha sacado recientemente a la luz el proyecto Patre/Manes a través de su estudio de los manuales escolares, tutelados por el Estado, tanto en España como en Latinoamérica, bajo distintos regímenes políticos. Vid. sobre el proyecto Manes, www.uned.es/manesvirtual/ProyectoManes/index.htm, convertido en la red internacional PATRE/MANES, http://redpatremanes.blogspot.com, GABRIELA OSSENBACH, MIGUEL SOMOZA (eds.), *Los manuales escolares como fuente para la historia de la educación en América Latina,* Madrid, UNED, 2001; MANUELA LÓPEZ

En las actitudes de Jesús a las que se refería Berger, descubrimos el antídoto contra un proceso de secularización que no consiste sólo en separar y burocratizar los poderes, sino en interferir el aprendizaje de una sociedad que estaba comprendiendo la diferencia radical entre Dios y el César (Mc 12, 17), Dios y el dinero (Lc 16, 1-13; esp. 16, 13 Q).

La suplantación del Misterio por medio de ídolos que reclaman sacralidad *a la antigua usanza* es un impedimento objetivo para que crezcamos en solidaridad, renunciemos a la violencia y al predominio por la fuerza, reconozcamos la igualdad entre las personas y con-vivamos la fraternidad entre los diferentes[793]. La autoridad y el mercado son funcionales y regulables, al servicio de la sociedad, pero no son sagrados. Las capacidades humanas son sagradas, pero no son meramente funcionales, ni se realizan en sistemas cerrados: se forman en la relación interpersonal para servir con libertad y en justicia a las necesidades globales. En el ámbito de las religiones son carismas; en el ámbito de la ética civil, son derechos y deberes universales; en las esferas sociales de comunicación, son competencias técnicas que se ejercen con responsabilidad global y con amor interpersonal, sujetas a la racionalidad del diálogo. Tal es la diferencia entre el desarrollo humano, orientado al bien común por una relación descentrada y trascendente, compasiva y complaciente, y la mera racionalización de los medios para fines prejuiciados, que no deja de fabricar ideologías[794].

El análisis genealógico demuestra que el proceso secularizador no consistía únicamente en el desarrollo de la racionalidad, por medio de un aprendizaje histórico, de lo que nos hacemos cargo; sino más bien en el refuerzo de aquellos símbolos religiosos que las propias religiones ya no querían soportar (totalitarismo, mesianismo, apocalíptica, una

---

MARCOS, *El fenómeno ideológico del franquismo en los manuales escolares de enseñanza primaria (1936-1945)*. Madrid, UNED-Manes, 2002. La educación de la ciudadanía no puede ser una sombra sin temario: necesita ser dialogada y argumentada abiertamente, en la familia, en la comunidad educativa y en el espacio público, para que podamos "espantar los fantasmas" de la violencia patriarcal o del desprecio a la vida, el nacionalismo sagrado y la ambición de dominio global.

[793] Las alternativas prácticas son iluminadoras: si los gobiernos occidentales quisieran promover la libertad y la justicia trasladando los esfuerzos que dedican a la seguridad, contra la amenaza del enemigo, a la promoción de las capacidades de las comunidades locales para que puedan autorregularse, en lugar de sentir miedo, *sentiríamos solidaridad*.

[794] Vid. Primera parte: "Más allá de la mera credibilidad".

cosmología de la "destrucción creativa"[795]). Las señales que emite la socio(mito)logía, especialmente en el ámbito norteamericano, con la intención de alentar la construcción de una religiosidad *ad usus imperii*, describen un programa, antes que una realidad: 1) la beligerancia entre las culturas, siempre que "ganen los buenos" (o que los buenos sean los que ganan); 2) la reducción de las grandes religiones al prototipo del neotradicionalismo (nacionalista, reaccionario, cerrado sobre sí mismo) y de la violencia sagrada. Tal parece haber sido la apuesta de Samuel Huntington. Pero la crisis que empieza a manifestar el modelo de globalización económico-militar del imperio puede hacer rápidamente obsoletas esas profecías por autocumplimiento.

5. ¿Pluralidad religiosa o mercado?

Estamos bregando con las aporías de la sociología de la religión en Weber, Parsons y Berger, cuando pretenden explicar la realidad social haciendo uso de *las deformaciones como paradigma*. Seleccionan de la pluralidad real, incluso en una misma religión, aquellos aspectos que sintonizan con los sistemas dominantes, económico y/o político; luego, pretenden haber captado de tal manera su sistema, por lo que toda religión quedaría automáticamente invalidada, a través de una metonimia fatal. Aunque no fuera esa la intención del analista, tal es la percepción que transmite su estudio. Por mi parte, no postulo una religión perfecta en el mundo de las ideas, que se hiciera impura por la práctica, sino que preconizo una comprensión más profunda de la realidad.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[795] Es una de las definiciones más citadas de la economía capitalista, procedente de SCHUMPETER. Su valoración social en muchos de tales usos, por boca de economistas, es obscenamente mitológica, si reflexionamos sobre *qué es lo que pretende justificar*.

La "teoría de la economía religiosa"[796] se presenta a sí misma como guardiana de la pureza sociológica, para explicar los fenómenos religiosos con independencia de los contenidos simbólicos y aun de las actitudes que configuran una esfera de comunicación determinada. Es una abstracción imposible, pero atractiva cuando el analista preferiría que las religiones cambiaran en la dirección adecuada para adaptarse a su modelo. Sin embargo, la apuesta es clara: "Selling God", denuncia R. Laurence Moore, sin que casi nadie parezca advertir que ya no se trata de una profanación cómica de lo sagrado, sino de una programada extensión del márketing a todos los terrenos: la colonización *total* de las relaciones humanas y aún de la escatología por el sistema económico. Traduzco en términos duros, gracias a la *communicatio idiomatum*: "Selling humanity".

En una conferencia reciente de Peter Berger, de quien se podría esperar más prudencia en el análisis, la comparación metafórica entre el mercado y la pluralidad de opciones religiosas llega a convertirse en nuevo paradigma[797], como alternativa

---

[796] Vid. R. LAURENCE MOORE, *Selling God: American Religion in the Market Place of Culture*, Oxford, Oxford UP, 1994, con un sentido crítico, pero tan englobante que identifica los términos; RODNEY STARCK, *Sociology*, Thomson Wasworth, 2007[10] (1985) se ha convertido en el principal teórico del márketing religioso. Hay que admitir el éxito comercial de STARCK en su ensayo sobre el triunfo del cristianismo, *The Rise of Christianity*, Princeton, Princeton UP, 1996, subtitulado en distintas ediciones "A Sociologist Reconsiders History" o bien "How the Obscure, Marginal Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World in a Few Centuries", el cual revela a tantos ignorantes que el cristianismo no fue un movimiento de clase baja sino de las clases medias-altas, de modo que los llamados "free riders" (o sea, los mendigos y discapacitados que aportan menos de lo que consumen) dejaron de ser un problema *en algún momento de su teoría*.

Para demostrar sus asertos compara el crecimiento del cristianismo con el de la Iglesia de los Santos de los Últimos Días (LDS) o mormones, en apenas dos siglos. A este libro han seguido una cadena de explicaciones "racionales", que sostienen y agravan las tendencias a modelizar la deformación ideológica hasta exaltarla como esencial: *For the Glory of God: How Monotheism Led to Reformations, Science, Witch-Hunts, and the End of Slavery*, Princeton, Princeton UP, 2003, donde al integrismo católico le desagradará encontrar la misma retórica para justificar la esclavitud o la quema de brujas (aunque no se atreve a tanto: *compadecerse* de la Inquisición) como un mal que trajo otros bienes o un efecto colateral de la divinidad triunfadora en la "economía de la religión"; *The Victory of Reason: How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western Success*, Nueva York, Random House, 2005, escrito dos siglos después que *El genio del cristianismo*, demuestra que en este autor ha calado hondo el capitalismo. Podríamos comparar el retablo en su conjunto con un monumental film de CECIL B. DE MILLE, cuyo fin es consagrar la victoria de la razón instrumental sobre la "ética de la fraternidad". Podemos añadir una posdata: todavía no se ha acabado la Historia. ¿Podría ocurrir algo peor? Si la divinidad se enmascarase con esta teodicea, no habría salvación. En la nueva escolástica del dinero son innecesarias las citas del evangelio. "I've never been an atheist. Atheism is an active faith; it says, "I believe there is no God." But I don't know what I believe. I was brought up a Lutheran in Jamestown, North Dakota. I have trouble with faith. I'm not proud of this. I don't think it makes me an intellectual. I would believe if I could, and I may be able to before it's over. I would welcome that". Su obra es una filosofía religiosa de la historia, en sintonía con las mañanas de la COPE. Su éxito es un símbolo *duro* del Imperio. Si me repele tanto es porque una parte de mí había utilizado sus argumentos *en algún momento de mi teoría*. Disculpen.

[797] Vid. STEVEN WARNER, "Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States", *AJS*, 98 (1993), 1044-93.

consolidada a la identificación entre religión, sociedad y estado en las sociedades pre-modernas:

> El pluralismo religioso tiene implicaciones institucionales y cognitivas. Resulta importante entender ambos aspectos. Institucionalmente supone el establecimiento de algo similar a un mercado religioso, lo cual no significa que los conceptos de la economía de mercado se puedan aplicar inequívocamente al estudio de la religión (como lo han hecho, de una manera muy interesante, Rodney Stark y otros sociólogos estadounidenses, con el empleo de la llamada "teoría de la elección racional"). Pero lo que sí quiere decir es que las instituciones religiosas deben *competir* por la adhesión de su supuesta clientela. Esta competencia se vuelve naturalmente más intensa bajo un régimen de libertad religiosa, cuando ya no se puede contar con el Estado para llenar los templos. Esta situación afecta inevitablemente el comportamiento de las instituciones religiosas, incluso si la interpretación teológica que tienen de sí mismas se opone a esa nueva conducta […] Al dejar de ser súbditos, los laicos se transforman en una comunidad de consumidores cuyas nociones, por objetables que parezcan desde una perspectiva teológica, deben ser consideradas seriamente [798].

Si explicamos la religiosidad de las personas reales como el fruto de una "elección racional", con independencia del amor actual y de la esperanza escatológica, tan perturbadoras para la economía; y hablamos de "consumidores", en lugar de ciudadanos co-responsables y de creyentes que se autodeterminan por la fe, estamos reduciendo la voluntariedad –la que tanto ha elogiado Berger[799]- a una triste máscara: un gusto que no se sacia siquiera en lo bello ni en lo sublime, por su proporción o su desproporción con la forma del cosmos; sino por la adecuación entre los intereses meramente subjetivos (en algunos casos, egoístas; en otros, inmediatos) y la oferta religiosa, por medio del cálculo racional-instrumental, tanto del "clero" que "oferta" como de los "laicos" que "consumen".

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[798] BERGER, "Pluralismo global y religión", 8-9.
[799] "Si aunamos las dimensiones institucional y subjetiva del pluralismo podemos llegar a una proposición de amplio alcance: en condiciones de pluralismo todas las instituciones religiosas, tarde o temprano y quiéranlo o no, se transforman en asociaciones voluntarias", ibid., 11, lo cual sería beneficioso especialmente para la religión católica.

¿No será una nueva forma de "acomodación"[800] a las formas religiosas más conservadoras, en contra de lo supuesto por Berger; *otra* religiosidad oficial que pide adaptación a las exigencias funcionales del sistema económico? Tampoco sería justo atribuir esa actitud adaptativa con mayor frecuencia a los *cultos* (*cults*) o "nuevos movimientos" (NRM), es decir, aquellas comunidades religiosas que no proceden por una reforma de la tradición anterior, como las *sectas*, ni se integran en una *iglesia* para desarrollar innovadoramente la tradición, como ha ocurrido con la Renovación Carismática, sino que pretenden empezar *ex nihilo*.

Tanto la renuncia *evasiva* a la tradición y a la memoria, como una lectura *estricta* de la pertenencia, facilitarían por igual la adaptación a la nueva *ley del mercado religioso*, en la medida que las actitudes individuales prescindieran *racionalmente* de los apoyos que la fe necesita en la razón cuando es presentada ante cualquier persona[801]. Dicho de otro modo, las actitudes personales o grupales que mejor se adaptan, en sentido *irracional*, son las que pretenden evadir *estratégicamente* el diálogo, por medio de una expresividad agresiva y rotundamente perfilada, la cual ha solido llamarse *fideista*. Una fe así no

---

[800] Vid. la distinción que hace ERNST TROELTSCH entre "compromiso" y "radicalismo", para distinguir entre *iglesia* y *secta*, es decir, entre pertenencia pasiva y pertenencia activa, aunque el autor añade una tercera categoría: *misticismo*, en *The Social Teaching of the Christian Churches* (*Die Soziallehren der Christlichen Kirchen*, 1912), Louisville, Westminster John Knox, 1931, esp. cap. 9, "The Absolute Law of God and of Nature, and the Sects", que incluye "The Sect-Type Contrasted with the Church-Type". En su teoría se formulan con más detalle aspectos que WEBER no había tenido en cuenta, sobre todo cuando explica el surgimiento de sectas ascéticas activas en la Europa bajomedieval: franciscanos, valdenses, etc, en respuesta al orden impuesto por la reforma gregoriana. La sociología de TROETLSCH tiene un riesgo evidente: legitima una constante bipolarización en el ámbito más amplio del cristianismo, contra los esfuerzos ecuménicos que se han orientado a superar tanto la confusión de la Iglesia con el Estado, de la autoridad divina con la *Herrschaft*, como la turbia identificación de las sectas con la violencia sagrada, a la espera y en preparación para el dominio del mundo, por medio de la catástrofe (apocalipticismo). Tal esquema bipolar es retórico: beneficia por igual el autoritarismo y los liderazgos absorbentes en iglesias y sectas, contra las esperanzas más profundas del Evangelio, que ha predicado el amor a los enemigos y una solidaridad activa con la humanidad, además de promover una sociedad alternativa a través de la asamblea cristiana.

[801] "Thus it would seem that a nonsuperficial Christianity must be based on something more than an individual decision for Christ, must be based on induction into the Christian cultural-linguistic system. Without such induction the individual decision may be not for the biblical Christ but for a henotheistic guardian spirit. And that is true not only for so-called new Christians, but for many of us in our own allegedly Christian society who do not understand what Paul would have required us as Christians to understand.

In short, understanding the meaning of Christ as Lord and Savior is deeply contextual, dependent on historical memory and cultural-linguistic literacy. Because it is so, understanding Christ requires membership in a confessing, worshiping community--the church. It is for this reason that Stanley Hauerwas has recently reasserted the old claim that "there is no salvation outside the church." Although it goes against the grain of our culture to say so, the notion of a private Christian is a contradiction in terms" ROBERT N. BELLAH, "At Home and Not at Home: Religious Pluralism and Religious Truth", *The Christian Century* , 19-4-1995, 423-428, http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=241.

permite dudas, porque se desmoronaría: "La divinidad controla mi vida, domina la Historia y me proporciona satisfacción a través del mercado, de las victorias de mi equipo o, a veces, de mi ejército. Es lo que veo". Necesita una teodicea que legitime ese y todos los sistemas en uno.

Por el contrario, en nuestras sociedades se hace también patente el esfuerzo por interpretar las tradiciones desde nuevas/renovadas perspectivas (la exégesis feminista, la teoría del desarrollo sostenible, la pedagogía inclusiva, la práctica de la no violencia, la experiencia de redención en una comunidad servicial, la relevancia de una familia unida y trascendida por el Misterio), gracias a las oportunidades de participar dando razones que proporcionan las sociedades abiertas. El aprendizaje por medio de las religiones *consiste* en *el diálogo y la memoria*: no debería limitarse a la adquisición de competencias técnicas (rituales o conductuales) que me ayudan a conservar mi estatus o aumentar el capital simbólico, las cuales no son desdeñables, pero no pueden sanar el corazón. En realidad, los apóstoles del márketing consideran que ya no es necesario: el éxito político o el dinero lo curan todo. Pero tampoco me conducen a reconocer la sacralidad del otro humano como interlocutor pleno: ser vivo, ser capaz de relación, ser participante en la comunidad con el Misterio. Si puedo vender/comprar a Dios, más barato venderé a mi hermano, vivo o muerto.

En el apartado anterior hemos intentado otra explicación que nos permitiera tomar en serio la opción de las personas creyentes, sus actitudes religiosas y la propuesta de valor que encierra cada una de las religiones, por relación al Misterio que es mediado por sus símbolos. Tal forma de acceso no puede confundirse con otros modelos de experiencia, como veremos: no se trata de probar/falsar una ley por medio del experimento, sino de participar activamente en la memoria de los testigos, sin hacer acepción de *estructuras.* Tenemos la posibilidad de profundizar la propia tradición con ayuda de símbolos recibidos de otras [802].

[802] BELLAH defiende la posibilidad de comprender a aquellas personas que consideran verdaderos otros caminos de salvación, a partir de una comunidad donde puede experimentarse esa relatividad, lo cual no legitima un relativismo dogmático: "We do not, however, live in only one community; human beings never have. Some of us have managed to live, at least imaginatively, in other religious communities. I suspect, in some cases I know, that those Christians who espouse a pluralist or inclusivist position, who reject the notion of salvation in no other name, have personally experienced the truth and the light that is discerned in Buddhist or Hindu or Confucian or Islamic communities. They also live in the academic world of religious studies and comparative religion, which is also a community of sorts and also claims to know at least

He podido experimentar la diversidad nutriente en relación con miembros de las Asambleas de Dios o de la Iglesia Evangélica de Filadelfia, como invitado a sus celebraciones: las diferencias entre una comunidad u otra de la misma denominación, aun en una misma ciudad, son notables. No cabe adelantar etiquetas (*cult, sect, church*) cuando estamos tratando sobre los "nuevos movimientos religiosos", puesto que la configuración de su imaginario simbólico depende, en mucha mayor medida que otras épocas, de la interpretación que hagan los ministerios de la palabra sobre las *historias sagradas* y de la relación con el mundo social que se establezca en cada comunidad. El "rechazo del mundo" que caracteriza a la actitud ascética sectaria puede ir, curiosamente, acompañado de una mayor o menor idolatría a los poderes que intervienen visiblemente en la historia y son escenificados por los medios de masas (especialmente el conflicto en Israel y en el Medio Oriente, pero también las viejas cruzadas o la gloria del imperio romano). Al contrario, una pequeña comunidad (una CEB o una iglesia carismática) puede preocuparse mucho más por la integración de los excluidos de lo que sería funcional en el "culto-tipo" e incluso en una secta ascética.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

something of the truth. One of the virtues of participating in several communities is that one can see problems with the language of one community from the point of view of another. When it comes to claims about the uniqueness of the revelation of God in Christ it is certainly appropriate for Christians to learn what that language has meant to other communities, especially though not exclusively the Jewish community, and to be careful about how they use it and what they mean by it […] If the church is still our defining community, as I think for Christians it must be, then it is so in part because it breaks the metaphor of home. The church is a sign of the kingdom of God, and in that sense participates in it, but it points beyond itself to the eschatological kingdom in all its fullness. Its telos is not in itself but beyond itself, in the "city out of sight." It is our home and yet not our home; it directs us toward what Niebuhr called the universal community. Though there are plural religions and plural communities, and no absolute or unmediated truth, and only God is at home absolutely, still the truth for us in the church, so far as in humility and repentance we can grasp it, does not cease to be very Truth and Life", ibidem.

La religiosidad de un *bricoleur* [803] o de un paseante, al modo de Walter Benjamin, que componga sus creencias con fragmentos de distintas religiones, aunque siempre merezca respeto en el afortunado escenario de las sociedades que reconocen la libertad religiosa, sólo se hace comunicable por medio del arte o de la filosofía. También por experiencia afirmo que la oportunidad de haber encontrado la *presencia mística* en distintas culturas y aun en distintas religiones (chamanes indígenas en la Sierra Madre, budistas compasivos en Madrid, sufismo acogedor en un hogar de Alcalá de Henares, iglesias pentecostales en las periferias urbanas *y rurales*, junto con una infinidad de carismas y comunidades en las iglesias católicas), a través de una historia de vida *con personas,* no lleva forzosamente a *otra religión*, ni a un culto privado (*New Age*), sino que se traduce en una memoria compartible. Sigo siendo católico, porque he recibido la fe del pueblo de Dios en esa iglesia, no sólo por nacimiento, ni por mera acomodación a la "oferta" –por otro lado, casi tan plural en el interior como en el exterior.

El hecho de que Jesús reconozca en la mujer de cultura griega, sirio-fenicia, un motivo para la más profunda reflexión (*logos*, Mc 7, 29), no quiere decir que hubiera abandonado su propia tradición. En casos como los descritos por Berger, es decir, cuando una persona elige por medio del cálculo aquello que más le conviene creer en una situación, el constructo no sería transparente: impediría que la persona participara de la comunión y de la solidaridad en una comunidad concreta. La clausura sobre el propio interés me convertiría en un *idiota religioso*, parafraseando a Aristóteles[804].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[803] "Huelga decir que estos desarrollos y sus consecuencias conductuales no son privativos de la religión, afectan a todas las definiciones cognitivas y normativas de la realidad. Desde hace mucho tiempo he sostenido que la modernidad conduce a un profundo cambio en la condición humana, *del destino a la elección*. La religión participa de este cambio. Así como la modernidad conduce inevitablemente a una mayor individuación, la religión moderna se caracteriza por individuos que reflexionan sobre los medios religiosos que se les ofrecen, y además los modifican, los seleccionan y los escogen. La socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger ha denominado este fenómeno *bricollage* (palabra que podría traducirse libremente como "armado", como cuando ensamblamos las piezas en un juego de lego); su colega estadounidense Robert Wuthnow emplea el término "religión de patchwork". Los norteamericanos han creado una expresión extraordinariamente apropiada para definir esta circunstancia: "preferencia religiosa", la cual evidentemente procede del mundo del consumo, y da a entender que el individuo ha resuelto adoptar esta particular identidad religiosa y que en el futuro podría tomar una decisión distinta" BERGER, "Pluralismo global y religión", 11.

[804] Cf. WADE CLARCK ROOF, *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, Princeton, Princeton UP, 1999. La presión del imperialismo politico y la colonización del mercado producen un efecto privatizador sobre la religión, no sólo en USA. Es oportuno citar la respuesta de ROBERT BELLAH a SHEILA, una joven que confesó su fe en Dios y su pertenencia exclusiva al "Sheilaism": "In defining what she calls "my own Sheilaism," she said: "It's just try to love yourself and be gentle with yourself. You know, I guess, take care of each other. I think God would want us to take care of each other." Like many others,

Sólo en el contexto de una tradición cultural –como defiende el comunitarismo y, mucho antes, la hermenéutica- tiene sentido hablar de convivencia en una situación de *pluralismo* y cabe tratar acerca de sus consecuencias: sobre la experiencia de un aprendizaje compartido entre personas de distintas religiones y culturas; sobre las formas del diálogo que *permiten comprender*, más allá de la estrechez de los prejuicios cognitivos contra lo que *resulta incomprensible*, no por ser maligno, sino por su diferencia *siniestra*. Tales formas están siendo preparadas por el arte, la antropología, la teoría de la acción comunicativa y, sobre todo, la práctica de la convivencia en el entorno cotidiano. Una conciencia *magmática* describiría, por el contrario, la representación internalizada de los poderes vigentes en el Panteón imperial, el cual absorbe todos los medios que le permiten representar sus intereses estratégicos: el culto al emperador, al dinero, a la violencia, al honor patriarcal –y a la *vergüenza inferior*-, a la seña de identidad superficial. En un próximo capítulo trataremos sobre los símbolos gravosos y visibles de la vergüenza con que cargaba el pueblo en tiempo de Jesús, para ser categorizado como inferior, a causa de un magma de creencias en el *mundo intermedio* (Paolo Sacchi), de manera similar al imaginario católico medieval. Jesús *tuvo que* (gr. *dei*) aprender a allanar esos pliegues del poder y del estatus, en su diálogo interior como en su relación social.

No obstante, sería imposible comprender al semejante si no nos reconociéramos igualmente falibles, históricos, sobre el trasfondo de una memoria personal y colectiva que atañe a nuestra diferencia y nuestra analogía con el Misterio trascendente[805]. Sin participar de una tradición es imposible comprender nada que no sea la individualidad atómica. Dejaríamos sumidos en el océano de nuestra ignorancia dominadora, racionalmente autosatisfecha, a millones de personas que no pueden ni quieren *abandonar la comunidad*, para nomadear por el páramo de una sociedad abierta, pero terriblemente gélida. Las prevenciones contra las "identidades de resistencia" (Castells) y el fundamentalismo creciente en distintos sectores de la cultura –ya sea en la expansión de los cultos asociales

---

Sheila would be willing to endorse few more specific points". Después de agradecerle su sinceridad, BELLAH contesta haciendo referencia a la solicitud de NIEBUHR: una fe consciente del absoluto divino en una sociedad tolerante, en su libro id., RICHARD MADSEN, WILLIAM M. SULLIVAN, ANN SWIDLER, STEVEN M. TIPTON, *Hábitos del corazón* (*Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*) Madrid, Alianza, 1989.

[805] Es una línea similar a la recomendada por NIEBUHR para que sea la propia fe la que abra el camino del entendimiento de la religiosidad en otra persona y otra religión.

(p.ej. las técnicas individuales de relajación), en el integrismo católico o en el musulmán, ya sea en la ideología globalizada de la economía neoliberal[806]- no se aplican a *todas las personas*, puesto que todos somos potencialmente vulnerables, y muchos, muy vulnerables. Necesitamos solidaridad y una relación interpersonal con el Misterio de salvación que sea mediada por comunidades vivas, no por burocracias impersonales del servicio público o de la oferta privada. Dicho de otra manera, ni la sociología de la religión, ni la economía capitalista pueden sustituir con sus modelos a las "religiones de redención", como reconoció el propio Weber[807]. Son las tradiciones religiosas las que están urgidas a convivir en un marco político plural; de hecho, un ateísmo metodológico no parece capaz de *comprenderlo*.

Lo que se puede pedir al investigador es más bien una *imparcialidad metodológica* en el esfuerzo de acercarse y comprender el Misterio a través de las distintas tradiciones que componen la realidad del pluralismo religioso, aunque esté íntimamente convencido de haber encontrado el mejor camino, el más directo, profundo y singular a la salvación. En esta tesis quizá no sea tan necesario aclararlo: creo que Dios se ha revelado a sí mismo en la historia inmanente y trascendente de Jesús, el Hijo que se ha hecho humano. Pero las referencias a otras *historias sagradas* y a personas concretas son hechas desde el máximo respeto y agradecimiento a las facetas que me han permitido descubrir en sus rostros, a través de un aprendizaje consonante o asonante con mi propia cultura, si es que aspira a dar razón de la transculturalidad humana[808].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[806] "El fundamentalismo es cualquier proyecto destinado a restaurar lo dado por sentado en la conciencia del individuo, y por tanto, necesariamente, en su entorno social y/o político", BERGER, "Pluralismo global y religiones", 14, sydo. del autor. Vid. la terrible sátira elaborada por SUSAN GEORGE, *El informe Lugano*: "No es nuestra intención escandalizar ni blasfemar: lo cierto es que, en los asuntos terrenales, el mercado, en su sentido más amplio e inclusivo, es lo más cerca que podremos llegar a la sabiduría del Todopoderoso. Sí, el mercado crea sufrimiento para algunos; sus decisiones parecen a veces duras y crueles, pero no olvidemos el paralelismo teológico con el mercado, según el cual "siendo Dios el bien supremo, de ningún modo permitiría que hubiese en sus obras mal alguno si no fuese tan omnipotente y bueno que del mal sacase bien" (San Agustín, apud cit. STh I, q. 2, a. 3).
Si se puede decir que el capitalismo posee una ontología, una esencia, sin duda es que el mercado es, en toda su extensión, armonioso y sabio. Como Dios, también puede sacar un bien de un aparente mal. De la destrucción saca la mejora de la humanidad y el máximo equilibrio posible del conjunto", *Informe Lugano*, 5. "Las metas", Barcelona, Icaria/Intermón, 2001, 87.
[807] Vid. infra, Primera parte: "Sociología de un aprendizaje histórico".
[808] Dice BELLAH: "We have no unmediated access to truth. The cultural-linguistic communities in which we live are only the most obvious of the many mediations that connect us to our world. So truth cannot derive from some unmediated encounter; it depends on the quality of the mediations. It is perhaps to get at this mediating aspect of truth that Vaclav Havel speaks of "living in truth" as something different from knowing

La petición más insistente de la ideología capitalista, en una era *postsecular*, es que la religión se privatice y se subjetivice, hasta confundirse con la estética[809], de modo que no interfiera en el despliegue fatal de ese universo –ese *viejo conocido*, pasivo, adaptable- que hoy se deja dominar por la racionalidad técnica, contra lo que *sólo cabe lamentarse*: el dios sin entrañas de la economía, tan desentrañado como lo fue el dios totalitario de la política, el dios épico de la violencia o el dios sedente del patriarcado, cuando consiguen el dominio durante un periodo siempre demasiado largo[810]:

---

the truth. And it is to this dimension too that Paul at the Areopagus is referring when he speaks of the God not just that we know but in whom "we live and move and have our being."
The value of communion theology for me is that it emphasizes the church not only as a community that links us to our fellows, but as a community that links us to the trinitarian God in common membership. In the Eucharist we become members of his Body; the Spirit enters not only the bread and the wine but the members of the congregation; and the glory of God the Father becomes present in the act of worship. In the creed we say that we believe not only in the Father, the Son and the Holy Spirit but in "one, holy, catholic and apostolic Church," not a fourth member of the godhead but the place where the triune God becomes actual in our lives. The life of the church gives a particularly vivid example of the fact that a cultural-linguistic community is a living membrane that unites us to reality […]"
Poco antes había expresado su confianza en el proceso ecuménico, por la misma razón:
"Concretely, of course, this means that the church is the community that celebrates the Eucharist. The Eucharist is by ecumenical consensus the corporate act in which "the community of God's people is manifested," and it is of crucial importance that the identity-defining rite of the Christian community is precisely a rite of *remembrance*, an act in which the many are united in a common turning in the Spirit to *one in particular,* to the Palestinian Jew Jesus, through whose life and in whose person the salvation of the God of Israel is confessed to have been conclusively bestowed on humankind", BELLAH, "At Home and Not at Home", cit.

[809] En una hipotética religión donde hubiera desaparecido el ritual que reúne al pueblo, cualquier ceremonia debería servir para hacer memoria; pero se habría desintegrado imperceptiblemete el horizonte común del entendimiento. Afortunadamente, comprobamos que es imposible llegar a ese extremo: basta con que nos dejen un poco de tiempo para que reinventemos un rito común de la memoria, con ayuda de las antiguas o de las nuevas tecnologías. Sin embargo, también es suficiente sumergirse entre un grupo de personas leyendo, escuchando distintas músicas con sus auriculares, anonadándose en un espacio impersonal, para entender la diferencia con las formas de vivir en común la actualidad de lo que recordamos.

[810] La influencia durante varias décadas de la "moral majority" en la política de USA ha condicionado gravemente el contexto de una "religión civil" que había perfilado la primera enmienda de la Constitución norteamericana (vid. BELLAH, "Civil Religion in America", *Daedalus*, 96, 1 (inv. 1967), 1–21, http://www.robertbellah.com/articles_5.htm), para dar lugar, en la actualidad, a una "religión imperial" (id., "Can We Be Citizens of a World Empire?", *Lecture at Iliff School of Theology in Denver Colorado*, 6-3-2003, http://hirr.hartsem.edu/Bellah/lectures_8.htm). En la sociedad norteamericana, no sólo es posible manifestar públicamente la confesión religiosa y los signos que identifican a las diversas tradiciones, sino desarrollar una acción social de signo cristiano y eclesial, como la que realizó de forma emblemática DOROTHY DAY. Vid. BELLAH, "The Public Church", en id. et al., *The Good Society*, Nueva York, Vintage, 1993, 179-219, analiza con delicadeza las formas de acción social en las iglesias cristianas, sobre todo, dentro de un marco institucional en que la religión es "necesaria" para entender la constitución del Estado. Los autores concluyen haciendo énfasis en que la superación del marco nacional a través de la fe hace posible la renovación de la sociedad. Pero otros estudios señalan el peligroso maridaje entre una religión civil y el fundamentalismo, como hemos constatado durante los últimos treinta años, por cuanto justifica cualquier acción para proteger los intereses nacionales; cf. JOHANN GALTUNG, *Fundamentalismo USA: Fundamentos teológico-políticos de la política exterior estadounidense*, Barcelona, Icaria, 1999.

> While "American imperialism" has been a catch phrase on the left for a long time, those across the political spectrum are only now beginning to accept the idea that we have decisively entered the age of the American Empire. The two empires with which we are most often compared these days are the Roman and the British. It is worth pointing out that both of these empires had established churches. In the case of Rome I am not only pointing to the establishment of the Catholic Church by Constantine, important though that was, but to the religio-cultural synthesis that developed at the time of Augustus Caesar, that gave to the emperor and the imperial institution a salvific meaning. I would also suggest that the Anglican establishment added a significant religio-ethical dimension to the self-understanding of the British in their imperial age [811].

Después, las reflexiones de Bellah sobre el buen uso de tan enorme poder –nunca soñado por Roma ni por el Imperio británico-, se deslizan peligrosamente hacia el cinismo: ¿Qué vamos a hacer con ese poder inhumano, nosotros, los hijos de una historia mítica que habla de la elección de este pueblo? (Desde luego, esa revelación es tan increíble como la ambición de Qumrán o de cualquier monarquía oriental: no es canónica, por razonables motivos). ¿Qué decidimos hacer, incluyendo las "guerras de liberación", incluyendo el control de los recursos mundiales, etc.? Suena dolorosamente hueco.

¿Alguien se pregunta cómo podrían renunciar a ese horroroso regalo de Nadie y distribuirlo a través de una comunidad democrática de naciones, que ha sido anunciada por los profetas? ¿No fue predicada todavía al pueblo norteamericano? Desde luego que sí: podemos citar, entre muchos otros, a Richard Horsley, entre los exegetas no violentos; a

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Sería interesante estudiar, al cabo de unos años, el proyecto político que captó los apoyos de la iglesia católica en España desde 1997 hasta la fecha, a través de distintos episodios como la Guerra de Irak o la defensa de la unidad de España contra supuestos ataques, etc., en conexión con los intereses económicos en juego; así como la estrategia de la polarización de que participaron los dos principales partidos, haciendo uso de la religión como pretexto, al menos desde 1982.

[811] BELLAH, "Can We Be Citizens of a World Empire?", cit., aunque sus reflexiones sobre el buen uso del enorme poder –nunca soñado por Roma ni por el Imperio británico-, se deslizan peligrosamente hacia el cinismo. ¿Nadie se pregunta cómo podría renunciar a ese horroroso regalo de Nadie y distribuirlo a través de una comunidad democrática de naciones, que ha sido anunciada por los profetas? ¿No fue predicada todavía al religioso pueblo norteamericano? Un principio de razonamiento me dice que el argumento de BELLAH antes citado, una de las bases del *comunitarismo moral*, debe ser vuelto del revés, es decir, debería ser reversible: no es posible creer si no es a través de una comunidad de fe, de diálogo y de memoria. Pero tampoco es posible una comunidad de fe, de diálogo y de memoria si renuncia a la vivencia radical de su comunión absoluta con Dios-a, el único que es fiel en su amor a todos sus criaturas. Sólo de la *fuente mística* podemos recibir gratuitamente el fundamento para hacer frente al éxito económico y militar que está destruyendo nuestro planeta. Lo que importa discernir en este momento, a la luz del evangelio, son los medios.

Norman Denzin, entre los críticos empáticos de la cultura[812] y al novedosoncestral movimiento *CodePink*. Ni un solo profeta bíblico ha fallado en su anuncio antimilitarista, contrario a la violencia y al robo legal.

No es posible creer si no a través de una comunidad de fe, de diálogo y de memoria. Un principio de razonamiento me dice que este argumento de Bellah, antes aludido, una de las bases del *comunitarismo moral*, debe ser vuelto del revés, o sea, debería ser reversible: Tampoco es posible una comunidad de fe, de diálogo y de memoria si renuncia a la vivencia radical de su comunión plena con Dios-a, el único que es fiel en su amor a todos sus criaturas. Sólo de la *fuente mística* podemos recibir gratuitamente el fundamento para hacer frente al *éxito* económico y militar que *está destruyendo* nuestro planeta: el éxito de las potencias de cultura cristiana. No las abordamos desde fuera, ni desde una cultura apocalíptica ni desde Marte, para provocar terror, sino desde el corazón compasivo que se nos ha dado. Lo que importa discernir en este momento, a la luz del *aprendizaje de Jesús*, son los medios.

6. Próspero interludio: La dificultad del cambio

Mucho antes que Karl Rahner o que Karl Barth, un eximio seguidor de san Agustín, san Próspero de Aquitania, ya vivió un cambio muy dificultoso de conciencia, si es cierta la atribución del texto *De vocatione omnium gentium* en su madurez. En un solo libro, recorre el camino desde las teorías de la predestinación excluyente, que parecían deducirse de la paradójica elección de los santos, hacia una comprensión bíblica de la gracia para todos los seres humanos. Todavía faltaba un trecho para reconocer que las limitaciones inherentes a cualquier humano tampoco le impiden ser *capax Dei*.

Próspero, discípulo directo de Agustín, fue uno de los enemigos más encarnizados del pelagianismo en las Galias, en polémica con Juan Casiano. Su vida es un camino constante en peregrinación a Roma, donde colabora como secretario con el papa León Magno en la defensa de la *communio* y en la misma redacción del *Tomus ad Flavianum*, así como en la preparación del Concilio de Calcedonia.

---

[812] Vid. NORMAN K. DENZIN, MICHAEL D. GIARDINA (eds.), *Contesting Empire, Globalizing Dissent: Cultural Studies after 9/11*, Bulder, Paradigm, 2007.

Durante la composición de su último tratado, Próspero desarrolla los argumentos típicos del agustinismo acerca de la predestinación, la condenación de los niños no nacidos, etc. Hoy nos parecen aberraciones de una imaginación enferma, cuyo estudio correspondería a la psicopatología religiosa. No obstante, la primera parte del tratado está llena de preguntas que no parecen retóricas: ¿por qué, si en las Escrituras está clara de muchos modos la voluntad de salvación universal, se condenan irremisiblemente éstos y aquéllos? El cap. 12 introduce una primera salida: sigamos orando por los no creyentes, gobernantes o miembros de otras naciones, y confiemos en la misericordia divina. "El Dios misericordioso y justo quiere que ofrezcamos oraciones por todos los hombres. Cuando vemos a tantísimas almas salir de tan oscura miseria, no tengamos dudas de que Dios está respondiendo a las súplicas".

Pero en la segunda parte los argumentos histórico-salvíficos se enriquecen: sobre todo, gracias a la proclamación de que Cristo ha derramado su sangre por todos los humanos. Además, hace mención de la esperanza de Pablo acerca de una futura conversión del "Israel de la carne", cuando se haya cumplido la evangelización de los gentiles; y dedica otros dos capítulos seguidos a meditar sobre la paradoja de los niños muertos sin el Bautismo. *No lo entendemos, sólo Dios lo sabe*: es la respuesta que no oculta la propia perplejidad ante el horror. Por fin, obtiene una iluminación que modifica la línea de sus meditaciones (cap. 25). La afirmación principal del texto sigue siendo más o menos ésta: igual que los elegidos se salvan por la gracia y no por sus méritos, también los réprobos se condenan por rechazar la gracia. Pero en el caso de los niños no ha habido ocasión de rechazo; según Próspero, para ellos ha dispuesto Dios una gracia especial, sin que por eso cambie la lógica general.

Aun así, los últimos capítulos son un diálogo interior (quizás con la memoria de alguna o algunas personas, quizás con la misma evidencia de la *Caritas Christi*) que avanza lentamente hasta el final. "Ore la Santa Iglesia, dé gracias por aquéllos que han recibido la fe, ruegue por su progreso y perseverancia. Dedique plegarias en nombre de los que todavía no creen. Porque el Dios que quiere que todos los hombres vengan al conocimiento de la verdad, *no puede dejar de acoger a ninguno sin una justa razón*". Con esta conclusión está dejando sin filo los cortantes argumentos que antes repetía: no depende de nuestras teorías, sino del amor infinito de Jesucristo, que ha dado su vida por nosotros. Ese amor es razonable.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

15. Reinterpretar los símbolos a través de la experiencia

Desde luego, la historia de las religiones hace imposible ignorar los cambios que produce la hermenéutica de la tradición en nuevas situaciones, con nuevos valores, a través de la "fusión de horizontes" o la problematización de los sentidos antes vigentes: el paso desde las culturas guerreras, patriarcales, jerárquicas, legitimadoras de la desigualdad, hasta nuestra época, supone algo más que un rito cíclico de renovación. Hemos vivido –y no podemos dejar de hacerlo en cada generación- un aprendizaje real, que atañe de modo fundamental a las imágenes (*Bild*) de la persona y de lo divino. En tal sentido, la formación a lo largo de la vida (al. *Bildung,* ing. *Lifelong Learning*) sigue siendo alternativa al mero adiestramiento en nuevas técnicas, al adoctrinamiento en viejas o nuevas ideologías, y a la educación institucionalizada por el Estado, el mercado o los poderes religiosos. La densidad y la intensidad de las historias en las sociedades postradicionales y postseculares –no sólo occidentales-, es decir, conscientes de sus cambios, ha convertido la experiencia en tópico central del discurso sobre la persona y sus relaciones con el mundo[813], en tres dimensiones separadas o tangentes, a veces confusamente superpuestas[814]:

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[813] Vid. el ensayo histórico-filosófico de MARTIN JAY, *Songs of Experience: Modern American and European Variations on a Universal Theme*, Berkeley, University of California P., 2005, evocador, a pesar de sus claras diferencias, de las magnitudes de la filosofía de la historia y, especialmente, de HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*. Pero entre éste y aquél media la Teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, de la cual JAY, *La imaginación dialéctica*, Madrid, Taurus, 1974, ha sido un reconocido investigador. Las alegorías de la Ilustración acerca de sí misma como culminación y final de la historia –"clausura"- fueron señaladas por MAX HORKHEIMER y THEODOR W. ADORNO, *La Dialéctica de la Ilustración: Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 1998 (1944-47), para ser criticadas como una de las bases del totalitarismo y la sacralización ideológica de la violencia. HORKHEIMER / ADORNO dibujan los desastres de la guerra con la finura de GOYA, sólo que sus causas ya no están en el choque entre tradición y revolución, sino dentro de la propia Ilustración: los monstruos que ha producido.

[814] El sistema hegeliano podría ser –en parte- malentendido como una alegoría universal del sujeto, que narradores como KAFKA, JOYCE o BECKETT han hecho estallar: la experiencia subjetiva se superpone a su relación con el mundo objetivo y a su interacción con el mundo social, hasta devorarlo todo y clausurarlo con su propio final. Pero aún más claro resulta que el positivismo ha pretendido borrar los perfiles de la subjetividad y de la sociedad bajo el manto destructor de "lo objetivo", es decir, por el predominio de la *empireia*. Y, por último, el imperio de la colectividad –sin experiencia interpersonal que valga- se convirtió en disfraz de la inexperiencia para ensayar operaciones maximalistas de ingeniería social en la era de los totalitarismos, por medio del Estado, y en la era de la globalización, por medio del mercado mundial.

1) La experiencia subjetiva (vivencia, al. *Erlebnis*), en su mejor sentido, *sapiencial*, ya sea la que no encuentra "nada nuevo bajo el sol", y reduce angustiosamente el horizonte de la esperanza juvenil, al modo del *Ecclesiastés* o de la lechuza filosófica; ya sea aquella vivencia del ser incipiente que se afirma en lugar del mundo, sin dejar todavía que el ser vea el horizonte.

2) Muy diferente es la *empeiría* (gr. ἐμπειρία) que se produce por la relación entre el sujeto que conoce y el mundo objetivo en un marco determinable, "dominable", con unos resultados contrastables y con una regularidad formulable por medio de la matemática, a la que *nada se le puede escapar*.

La extensión de estos dos ámbitos más allá de sus límites comienza por *desnaturalizar* el mundo y termina por devorarlo, en forma de un constructivismo ilusorio, o en el nihilismo sin pregunta y sin respuesta.

No obstante, conviene recordar que los fundadores de las grandes religiones (Budha, Moisés, Jesús, Mahoma) se formaron a través de la experiencia, fuera de los cauces instituidos por escuelas de cualquier tipo, aunque vivieran insertos en comunidades donde vivieron ritos de paso, y se hicieran cargo de los símbolos tradicionales para reinterpretarlos. En el caso de Jesús, su respuesta en diálogo con la tradición atañe de manera sorprendente, desmitificadora y desautomatizadora, tanto a la conciencia de ser persona como a la idea de Dios. Pero en ambas dimensiones nos revela que la humanidad del Otro es el mejor símbolo y el más comprometedor para el intérprete [815].

Este sentido de la experiencia –al. *Erfahrung* o, todavía mejor, *Beziehung* [816], el tercero en nuestra lista- procede del encuentro interpersonal a lo largo del camino, el cual puede extenderse sin demasiado riesgo de que tal medio desnaturalice nuestra relación con lo real. Más bien al contrario: su extensión da lugar a las conversaciones cuerdas/locas de Francisco de Asís y de los amantes de la vida con cualquiera de sus manifestaciones *reales*.

---

[815] En la medida que las teologías de distinto cuño hayan abstraído la realidad humana, nos han legado una imagen de la sabiduría y de lo sagrado que debería ser transmitida por ángeles o demonios, pero no podría ser comunicada entre humanos, excepto en un comprimido de difícil apertura.

[816] MARTIN BUBER considera con razón que la mera experiencia en el camino (*Erfahrung*) puede ser más superficial aún que la vivencia interior (*Erlebnis*), de modo que la experiencia del encuentro debería ser designada como *Beziehung*, "relación", en su maravilloso ensayo/tú, *Yo y tú* (*Ich und Du*), Madrid, Caparrós, 1993 (1922).

16. Síntesis de las tradiciones compositivas en el Primer Testamento

A pesar de las apariencias, durante la génesis de Israel las fronteras eran más permeables que en otras culturas de su entorno, es decir, las monarquías de las ciudades-estado y los imperios, sucesivamente; al mismo tiempo que actuaban criterios normativos para discernir los símbolos –y los textos- que eran asumidos en el mundo de la vida común.

Antes incluso que se constituyera formalmente el canon de los textos sagrados, tanto en el judaísmo como en el cristianismo, hubo mediaciones de distinto orden: orales o escritas, proféticas, sacerdotales o sapienciales, que respondían a la demanda de reunir al pueblo en la asamblea de Dios (heb. *quehal YHWH*). Dicho de otra manera, las intervenciones de los *expertos* en la Palabra estaban ordenadas al propósito divino de promover y profundizar la reunión del pueblo, como insisten los profetas y aun sus editores tardíos. Cualquier estrategia de dominio por parte de una casta, a través de la escritura, del Estado o del Templo (los proyectos imperiales de Samaria y de Jerusalén, el macro-proyecto deuteronómico de centralización, el programa de los regresados tras el exilio), por medio del rito o del mito (literatura intertestamentaria: Qumrán), a través de las escuelas sapienciales (Ben-Sirá) o de los partidos (macabeos, esenios, saduceos, fariseos), era más pronto o más tarde sometida al criterio profético[817].

Muchas de las incoherencias y paradojas del Pentateuco han sido explicadas como aportaciones de distintas corrientes en el seno del judaísmo postexílico[818]:

---

[817] No hay motivo intrínseco para suponer que tal agencia haya desaparecido de las tradiciones judía y cristiana, a pesar de las dilaciones –o las represiones- en su ejercicio. Vid. JOSÉ LUIS SICRE, *Los dioses olvidados*, cit. Cf. el influjo en el Pentateuco de las tradiciones proféticas, a través de sus características bien establecidas por JOSÉ LUIS SICRE, *Profetismo en Israel*, esp. "El mensaje", 367-536.

[818] Vid. los esfuerzos de RAINER ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en tiempos del AT*, I. *De los comienzos hasta el final de la monarquía*; II. Desde el exilio hasta la época de los macabeos, Madrid, Trotta, 1999; de JACQUES VERMEYLEN, *El Dios de la promesa y el Dios de la Alianza: El diálogo de las grandes intuiciones teológicas del Antiguo Testamento*, Santander, Sal Terrae, 1990; o de ERNEST NICHOLSON, *The Pentateuch in the Twentieth Century: The Legacy of Julius Wellhausen*, Oxford, Oxford U.P, 2006, por ofrecer un panorama integrador de las muy distintas líneas de investigación histórico-crítica sobre las tradiciones narrativas y las formas del Pentateuco, desde la sólida teoria documentaria de WELLHAUSEN (tres fuentes/documentos: yahvista, elohista y sacerdotal, junto con Dt), además de sus variantes y

1) defensores de la tradición profética, del monoteísmo y de la elección de Israel/Judá entre los demás pueblos, aunque exigieran igualdad y una organización pre-democrática en el consejo de ancianos, formado por los "cabezas de familia" (heb. *rosh 'abot*: corriente deuterononómica o *D*);

2) defensores de la genealogía patriarcal (heb. *toledot*) frente a los extranjeros y al pueblo de la tierra, quienes practican un código ritual de pureza y promueven una clasificación estamental que otorgue cohesión al pueblo en estamentos subordinados, al mismo tiempo que asumen y formalizan tradiciones populares (como el nazireato, el levirato y el jubileo: corriente sacerdotal o *P*).

Ambas corrientes se alían durante el imperio persa y se entremezclan en la época del imperio ptolemaico, en cuyas estructuras actúan como administradores y letrados expertos en la Torá (Nehemías, Esdrás), aunque el programa de helenización forzosa los volvió a enfrentar de modo irreconciliable: unos, reformadores radicales (helenizantes), otros promacabeos, que ya no aceptan negociaciones, otros más, apocalípticos (¿esenios?), desconfiados hasta de sí mismos; poco más tarde, fariseos y saduceos.

---

reformulaciones (el "Tetrateuco" vendría a ser el prólogo, lógicamente posterior, a Dt + la Historia Deuteronomista, según MARTIN NOTH, lo que corroboran estudios más recientes sobre el yahvista como un autor tardío, de M. ROSE y VAN SETERS; el "Hexateuco" según el propio WELLHAUSEN y VON RAD: las fuentes/documentos englobarían Pentateuco + Josué), hasta llegar a una alternativa total, basada en la historia de las formas (RENDTORFF, apud NICHOLSON, ibid., 101-131), que abre paso a la teoría de dos composiciones sucesivas del Pentateuco (según BLUM: K^D y K^P) al regreso del exilio. El panorama abierto por los estudios sobre las ediciones de los libros proféticos, el proceso de fijación del canon y la brecha mantenida durante varios siglos por la literatura intertestamentaria (Jubileos y ciclo de Henoc, paráfrasis de libros canónicos, códigos legales sectarios, etc.) permitiría conectar estos hallazgos con un dilatado proceso de tradición escrita. Cf. JOHN VAN SETERS, *The Life of Moses: The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Louisville, Westmister, 1994; ERHARD BLUM, *Studien zur Komposition der Pentateuch*, Nueva York – Berlin, W. de Gruyter, 1990; *Die Komposition der Vätergesichte*, Neukirchen, Neukirchener, 1984; JOSEPH BLENKINSOPP, *El Pentateuco: Introducción a los cinco primeros libros de la Biblia*, Estella, Verbo Divino, 1999; FÉLIX GARCÍA LÓPEZ, *El Pentateuco: Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia*, Estella, Verbo Divino, 2004; *Éxodo*, Bilbao, Desclée, 2007; NORBERT LOHFINK, *Las tradiciones del Pentateuco en la época del exilio*, Estella, Verbo Divino, 1999; varias obras de FLORENTINO GARCÍA MARTÍNEZ y JULIO TREBOLLE BARRERA acerca del "magma" literario de Qumrán, a las que haremos alusión en notas posteriores. Vid. una revisión actual de la lectura canónica, en la línea de BREVARD S. CHILDS, y de la lectura narrativa (JEAN LOUIS SKA, entre otros) por ENRIQUE SANZ GIMÉNEZ-RICO, *Cercanía del Dios distante: imagen de Dios en el libro del Éxodo*, Madrid, U.P. Comillas, 2004. En la obra de diversas mujeres exegetas, ISABEL GÓMEZ-ACEBO (ed.), *Relectura del Éxodo*, Bilbao, Desclée, 2006 encontramos una lectura plural de los textos que afronta y traspasa la corriente del *malestream* (en términos de SCHÜSSLER-FIORENZA), para criticar las caracterizaciones ideológicas del patriarcado o para descubrir sentidos canónicos que eran una y otra vez dejados al margen: la agencia de las mujeres (las parteras de Israel, la hija del Faraón), el paradigma de las relaciones interpersonales (Sara, Rebeca), las demandas de equidad y las esperanzas de igualdad (Hagar, Lía, Tamar, Miriam).

Con relativa independencia de ambas corrientes (letrados y sacerdotes, en resumidas cuentas), hay mediadores/as que favorecen la inclusión tanto de las mujeres como de los extranjeros que participaban de la fe en el Dios de Israel, en razón de la transculturalidad del monoteísmo *yahvista* y, todavía más, fundados en la personalidad "misericordiosa y clemente" (heb. *rahum we hanun*), revelada cara a cara (*panim el-panim*), del Dios eternamente misterioso (YHWH, Éx 34, 5b-6). Estos últimos no parecen constituir una corriente, pero han dejado huellas dispersas a todo lo largo y ancho de las Escrituras: el profetismo universalista (Deutero y Trito Isaías); las narraciones de un nacionalismo abierto: Rut y Jonás; interferencias llamativas en las genealogías, que sirven de signo profético sobre el reinado de Dios futuro (Moisés casado con Séfora, egipcia; David descendiente de Rut, la moabita, etc.); el protagonismo de las mujeres, tanto judías como extranjeras, en Génesis y todavía más en el Éxodo (las matriarcas, la egipcia Hagar, las parteras, la hija del Faraón, Asenet y Séfora, Miriam, etc.).

La agencia de Jesús se sitúa en el marco de tal diversidad de tradiciones con matices muy peculiares, que sólo pueden ser comprendidos a través del análisis separado de cada uno de los evangelios, en diálogo con los otros tres, con otras referencias fiables (extracanónicas, arqueológicas) y con el conjunto de la tradición (bíblica e intertestamentaria). Pero podemos destacar algunas señales de su singularidad: Jesús interviene en el marco de la cultura oral, en lugar de introducirse a través de los círculos de letrados expertos en la Ley, fueran del partido que fueran; considera normativa la igualdad en las relaciones sociales, sin hacer acepción de casta (3, 32-35; 7, 29; 8, 2ss.; 8, 15; 9, 35.37.39-40.41.42-49; 10, 5s.; 10, 14-15.17-27.29-30.31.42-45); no se deja utilizar por quienes hacen interpretaciones particulares de la Torá (*halakhá*) para su propio beneficio (Mc 2, 23-28; 3, 4; 7, 1-23), ni por quienes ambicionan puestos de privilegio en un reino apocalíptico (Mc 8, 11; 9, 34.38; 10, 35-45). En razón de estas y otras señales –no por signos en el cielo- es reconocido como Mesías y *desborda* la esperanza de la muchedumbre, para que no se proyecte en forma de violencia sagrada contra aquellos u estos enemigos. La fe en el Misterio de Jesús, antes y después de la Pascua, no puede ser descolgada de estos broches *tan humanos*: su humanidad es signo inseparable de su divinidad.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

17. Ritos de la cohesión y de la diversidad

La visión clásica sobre el ritual, desde Durkheim –la "concepción fundamentalista del ritual" [819]-, tiende a subrayar su función cohesionadora del conjunto de la sociedad y a soslayar la función de representar la diversidad o, dicho de otra manera, la diferencia multicultural entre distintos rituales en el seno de una misma sociedad.

Nunca hubo ninguna cultura en que las fronteras entre estamentos, castas y géneros estuvieran totalmente determinadas por el derecho. Precisamente por eso las élites gobernantes ingenian prácticas simbólicas de exclusión social, mitos que castigan a los héroes portadores de nuevos valores y ritos que consagran la diversidad, al mismo tiempo que representan la desigualdad: códigos de pureza, mitos trágicos y ritos de institución[820], comenzando por los sacrificios. La separación y subordinación entre varones y mujeres, sacerdotes y profanos, libres y esclavos es actualizada por medio del rito y legitimada por la narración mítica[821]. El orden patriarcal y jerárquico se legitima por medio de la narración del origen, mientras que la integración social en distintos niveles se representa por medio de los sacrificios cruentos.

En el ámbito mediterráneo, tanto los judíos como los griegos, de modos muy distintos, han dejado patente a través de sus tradiciones religiosas que los ritos garantizadores de la cohesión social no podían ignorar las aspiraciones de la mayoría de la población a ser tomados en cuenta, aunque sólo fuera a través de una escatología proyectada por las iniciaciones místicas, en Egipto y en la Grecia antigua.

La esperanza de inmortalidad a través de los cultos funerarios[822], el orfismo, los ritos de Eleusis y, en general, los *mysteria*, traspasa las fronteras entre clases sociales y géneros; es decir, postula un horizonte escatológico de un valor comparable a las profecías apocalípticas en Persia o en Israel. Las consultas al oráculo o las visitas a los santuarios eran abiertas a hombres y mujeres, amos y esclavos por igual. A través del calendario de

---

[819] En términos de RODRIGO DÍAZ, *Archipiélago de rituales*, 92ss.
[820] Vid. acerca de los "ritos de institución" infra, Tercera parte: "Ritos de institución para el dominio total".
[821] Vid. ILEANA CHIRIASSI COLOMBO, "Lo sagrado en el ámbito político: mitos de los orígenes, ritos de integración", en JULIEN RIES (ed.), *Tratado de antropología de lo sagrado*, III. *Las civilizaciones del Mediterráneo y lo sagrado*, Madrid, Trotta, 1997, 207-224.
[822] Vid. FEDERICO LARA, *El libro de los muertos*, Madrid, Tecnos, 1993; E. ROHDE, *Psique: El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad de los griegos*, ed. de MANUEL CRESPILLO, Málaga, Ágora, 1995.

fiestas[823], con un sentido iniciático en todas las culturas tradicionales, la cosmología ordenadora del espacio y del tiempo situaba a los estamentos en distintos lugares del espacio sagrado, pero los reunía en la comunión. No obstante, en casi todos los casos la "asamblea divina" de la religión política excluía a los extranjeros, a los esclavos o a los jornaleros (Éx 12, 43-49), o bien les imponía un aplazamiento (hasta la "tercera generación", dice Dt 23, 4-9). La excepción serían precisamente los ritos de origen oriental (Isis, Mitra, Serapis) que el imperio romano fue asimilando, en paralelo a la extensión del culto al emperador divinizado[824], ante quien todos estaban obligados a postrarse (*proskynesis*).

Sea como fuere, no podemos confundir los ritos que simbolizan la diversidad, ni una creencia más o menos común en la inmortalidad del alma, con una escatología revolucionaria que transforme las jerarquías sociales en el más allá. El ajuste sistémico de los misterios orientales dentro del Panteón romano, en simultaneidad con la extensión del culto imperial, desde el reinado del César Augusto, es fruto de una influencia provocada por los mitos egipcios en Roma a través de los conquistadores del imperio ptolemaico: Julio César, Marco Antonio y, finalmente, Augusto[825]. En el Egipto antiguo, a pesar de los cambios en su imaginario religioso a lo largo de tres mil años, la consistencia del poder del Faraón y de las castas dominantes era la garantía simbólica de que sus súbditos fueran

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[823] Vid. JOSÉ MARÍA BLÁZQUEZ et al., Historia de las religiones, I. Historia de las religiones antiguas: Oriente, Grecia, Roma; II. Historia de las religiones de la Europa antigua; III. Cristianismo primitivo y religiones mistéricas, Madrid, Cátedra, 2003; J.-P. VERNANT, Mito y sociedad en la Grecia antigua, Madrid, 1982; NELSON PIERROTI, "El teatro dramático en el Antiguo Egipto", cit.

[824] Algo similar le ocurrió a los santuarios de culturas orientales, que se convirtieron en panteones, aunque la población local daba una interpretación propia a los ritos, tal como descubre el autor (PSEUDO-LUCIANO) del viaje al conjunto de Hierápolis, en Siria, pasando por otros lugares sagrados (templos de Heracles/Melkart en Tiro, de Astarté en Sidón, de Afrodita y Adonis en Biblos, etc.): el relato *De dea siria.* En el núcleo fundacional de aquel santuario estaban las imágenes de Hadad-Melek y la diosa consorte, a las que el autor denomina Hera y Zeus, aunque el santuario estaba dedicado a Rea y el culto principal consistía en un rito de autocastración.

[825] Cf. JOSÉ MARÍA BLÁZQUEZ, "Religión y urbanismo en Emérita Augusta", en id., *Religiones en la España antigua,* Madrid, Cátedra, 1991, 263-283. El auge del culto al emperador y su providencia (un templo consagrado a la *AETERNITATIS AUGUSTAE,* junto a otro a la *CONCORDIA AUGUSTAE,* los abundantes retratos escultóricos de emperadores en el teatro, dado que las representaciones eran rituales sagrados) y la presencia de los misterios orientales (un importante santuario de Mitra, donde se practicaba un culto sincrético a Serapis; una sacerdotisa de Isis y otras figuras de Venus y Hermes) se hacen visibles en Emérita Augusta (Mérida): ciudad de descanso para los legionarios veteranos, fundada en vida de Augusto (25 a.C.). La disfunción revolucionaria que provocó la entrada del cristianismo en tal sistema se simboliza en la memoria de una mujer joven, Eulalia, quien fue sometida a martirio por un legado del emperador, ante el imaginable espanto de muchas familias de todas las clases sociales. La violencia sagrada quedaba en evidencia por medio de un sacrificio humano, aunque no fuera distinto de los que practicaban los legionarios contra los enemigos, no-ciudadanos, no-humanos.

"alimentados" en el más allá como en el más acá[826]. Sin embargo, el desafío planteado por el cristianismo, mientras no fue asimilado, consistía en rechazar el culto al emperador junto con la transmisión ultramundana del poder[827]. La esparanza escatológica cristiana es inseparable de una reivindicación de la memoria ocultada, frente a las instituciones del imperio y la religión política.

Los cultos públicos a la diosa, así como la religiosidad doméstica en el Mediterráneo, en la India[828] o en Mesoamérica, tienen como protagonistas a las mujeres[829], siendo así que la *Paideia* ciudadana estaba reservada al círculo de los varones. La cultura cómica popular, el drama satírico y la comedia, tanto en Oriente como en Occidente, en África como en Europa, han servido para canalizar la réplica silenciada de los oprimidos en el diálogo social, a manera de válvulas de presión en un sistema cerrado: el efecto cómico consiste en la distensión[830]. Al mismo tiempo, el *mythos* trágico cumplía la función ritual de "purificar las pasiones" a través de la identificación patética y el temor al castigo.

Sin embargo, ya hemos señalado la ambivalencia de tales símbolos, incluidas las "religiones de la diosa" (amante-destructora, "madre devoradora"). Los ritos de iniciación en un culto esotérico o las fiestas que representan una reversión del estatus pretenden

---

[826] Vid. ILDEFONSO ROBLEDO CASANOVA, *Los misterios de los egipcios: El hombre, sus componentes y el Más Allá*, Alicante, Bib. Virtual Miguel de Cervantes, 2006, disponible en http://www.cervantesvirtual.com

[827] De ahí la frecuencia con que se alude y se representa las figuras del libro de Daniel, junto con el Apocalipsis.

[828] Vid. acerca de las formas de devoción a las diosas *sakhti* y la posibilidad que brindan a la expresión de la religiosidad popular, concretamente a las prácticas chamánicas, BRIAN MORRIS, *Religion and Anthropology: A Critical Introduction*, Cambridge, Cambridge U.P., 2006, 130-133.

[829] Vid. KAREN L. KING (ed.), *Women and Goddess Traditions in Antiquity and Today*, Minneapolis, Fortress, 1997; ARIADNE STAPLES, *From Good Goddess to Vestal Virgins: Sex and Category in Roman Religion*, Londres, Routledge, 1998. Tanto las Tesmoforias griegas, en honor de Deméter y la Doncella (Perséfone), como el culto a la diosa Fortuna (virginalis, primigenia, muliebris, viriles; respectivamente, doncellas, *matronas, univirae* y prostitutas), además del peculiar rito de iniciación en el sacerdocio de las Vestales, eran protagonizados exclusivamente por mujeres. Una variante que acerca las culturas griega, sirio-fenicia y egipcia es el rito anual en honor de Adonis, amado de Afrodita, el sirio-babilonio Tamuz y el misterioso Osiris, hermano de Isis, los cuales reflejan en forma de lamentación la esperanza frustrada en la novia que espera encontrar a un compañero-hermano (como celebra el *Cantar de los Cantares*), en lugar de un dueño y señor.

[830] "El de Dioniso formaba parte de los cultos cívicos de las ciudades-estado, aunque sus ritos fueran ejecutados principalmente por mujeres: esos ritos "salvajes" proyectaban la imagen de que las mujeres eran "salvajes" e "irracionales" (los lamentos en los funerales, actividad típicamente femenina, proyectaban una imagen similar). Luego, cuando acababa el culto, concluia el breve período festivo de liberación, y volvían a reinar las estrictas normas de comportamiento habituales (controladas por los varones): como bien demostraban esas fiestas, aquellas mujeres "irracionales" tenían verdadera necesidad de un hombre sobrio a su lado. Pero Dioniso, a pesar de ser bien conocido en Grecia desde época muy antigua, siguió siendo una divinidad potencialmente exótica", ROBIN LANE FOX, *El mundo clásico: La epopeya de Grecia y Roma*, Barcelona, Crítica, 2007, 89.

caracterizar la relación de la divinidad con los humanos por medio de una falsa paradoja, que ha llegado a convertirse en seña del iniciado vs. el ignorante. Los sentimientos contradictorios, entre la misericordia y la crueldad, son una huella del *doble vínculo* que provoca una figura de dominio irracional que se presenta como protectora, incluso como madre. La paradoja tiene un efecto psicosocial no desdeñable: la renuncia a la búsqueda de sentido, el silencio ante un misterio que no se deja interpretar, la mente esquizoide. De tal manera, la conciencia colectiva salvaguarda la frontera entre un espacio íntimo y un espacio público, entre el bienestar y la violencia. Pero esa interpretación oficial puede ser transgredida, como ocurre simbólicamente de dos formas, en la Historia de Israel: por el poder del imperio, a través de Pompeyo, quien penetra en el Sancta Sanctorum del Templo y descubre que no hay nada visible; por un acontecimiento de otro orden, como el que relata el Evangelio de Marcos. "Jesús, dando un fuerte grito, expiró. Y el velo del Santuario se rasgó en dos, de arriba abajo" 15, 37-38. La muerte sufrida por Jesús en la cruz de la religión política desenmascara el falso misterio. La teología de Juan descubre otra realidad detrás de ese impedimento sagrado: "Dios es luz. En él no hay tiniebla alguna" 1Jn 1, 5b. El amor divino no tiene doble/doblez.

La concepción del sacrificio en las religiones –la víctima destruída por una especie de "violencia amante"- vino a producir una *didáctica* legitimadora de la violencia ejecutada en el conjunto de las relaciones sociales, por supuestos mediadores en nombre de la divinidad. Dicho de otro modo, aquellas religiones minoritarias o sectarias que eran amparadas por un poder injusto, como ocurre en el marco del imperio romano, cumplían una función integradora en el sistema social, a manera de ornamentos en el manto del César. Aunque se diferenciasen en algunos aspectos, coincidían en otros: la práctica de los sacrificios, la exclusión de todo ser profano. Desde la perspectiva del imperio, contribuían de un modo u otro a la cohesión de sus miembros: "El rito [en el "culto positivo" y específicamente en los sacrificios] tiene realmente por efecto la recreación periódica de un ser moral del que dependemos tanto como él depende de nosotros. Pues bien, tal ser existe: es la sociedad" [831].

Más allá de esos medios de control simbólico, las culturas que pretenden el dominio proyectan la violencia directamente contra *el cuerpo inferior* a través del poder desnudo

[831] DURKHEIM, Las formas elementales de la vida religiosa, 323.

(obsceno, por decirlo así), sin más símbolos que el dolor y la muerte, con el objetivo de producir terror en los estamentos subordinados y en las minorías étnicas: la violación patriarcal, las cruces imperiales, el genocidio y otros ritos de la *dominación total*. Tendremos oportunidad de analizarlos con más detalle, pero conocemos por experiencia los efectos cercanos tanto del terrorismo como de los imperios.

Antes de terminar el capítulo, conviene recuperar el hilo de nuestra argumentación. Hemos comenzado por investigar las formas que narran historias sagradas, cuyo marco y cuyas acciones pueden considerarse rituales, para detenernos en aquellas centradas sobre la persona. Ya lo habían hecho los autores contemporáneos de mayor hondura, a través de un teatro que actualiza los sentidos latentes en nuestro mundo vital, de manera sublime en *El público* de Lorca.

A su vez, el ejemplo de las *vidas narradas* nos permite señalar la especificidad de un ritual que favorece la interculturalidad: las actuación/interpretación de historias sagradas, a diferencia de los ritos hierocráticos. En primer lugar, su mera presencia en muchas culturas ha favorecido el intercambio entre ellas, como es posible comprobar por medio de la mitología comparada. En una segunda fase, el sincretismo permitido por algunas culturas colaboró en la integración de distintos grupos sociales, bajo el yugo de los imperios. En tercer lugar, más relevante es que el ritual de las historias sagradas haya servido de marco para la consagración de la memoria colectiva por medios no cruentos, como se manifiesta en el teatro griego.

Pero era necesario un salto cualitativo para que tales ritos acogieran el clamor de la memoria cuando demanda reconocimiento transcultural, en una Historia de historias donde tenga sentido la justicia, comenzando por el éxodo más o menos fabuloso de un pueblo liberado de la esclavitud bajo el poder del Faraón. Gracias al acontecimiento de Jesús, la representación de la *memoria passionis* entra en el terreno de la historia, se deja transformar por la demanda de justicia y la transforma, a su vez, para acoger las voces negligidas en el discurso monológico, retórico, convencionalmente fabricado por las élites. Así fue, al menos, en aquel texto que proponemos como paradigma: el evangelio de Marcos, así como en todas aquellas historias donde se ha hecho sensible, desde entonces,

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

sin ambivalencia, el precepto romano: *homo sacra res homini*[832]. Todavía más ahondado por Séneca: *Res sacra miser*[833]. Podríamos añadir: *homo res non est*.

V. Historias de la formación que nunca acaba

18. Vida escrita y vida oral

> […] Las "vidas" son textos: textos que están sujetos a revisión, exégesis, interpretación y así sucesivamente. Es decir, las vidas *relatadas* son tomadas por quienes las relatan como textos que se prestan a distintas interpretaciones. Cuando las personas reinterpretan los relatos de sus vidas, no niegan el "texto" previo […], sino que niegan la interpretación que antes le dieron […] Y éste es un hábito de toda la vida [834].

La autointerpretación –como suelen decirnos los buenos consejeros- es facilitada por el texto escrito, de acuerdo con los motivos que expone David R. Olson[835]. Pero la (auto)biografía (*vidas narradas*), la revisión de la memoria y la reinterpretación del texto no son privativas de la cultura escrita. Veremos que un texto clave como el Evangelio de Marcos pide por sí mismo una segunda audición (o lectura), a quienes ya lo habían oido por partes en la tradición oral o durante la celebración de la liturgia.

Desde el origen de la escritura como herramienta de los primeros estados, en la corte, la economía y la religión, en la escuela y los estudios superiores (noviciados, academias, universidades), la cultura escrita era propiedad de funcionarios, administradores y *patres familiae* varones[836]. La literatura dirigida a mujeres selectas, esclavos cultos o caracteres

---

[832] SÉNECA, *Epistulae morales* 15, 95, 33, lo refiere a la esclavitud, para retraer a quienes aplicaban castigos demasiado severos.
[833] SÉNECA, *Epigramas*, 1V, 9, cuando recomienda el respeto por quienes han perdido su fortuna.
[834] JEROME BRUNER, SUSAN WEISSER, "La invención del yo: la autobiografía y sus formas", en DAVID R. OLSON, NANCY TORRANCE (comps.), *Cultura escrita y oralidad*, Barcelona, Gedisa, 1995 (1991), 177-202 (178).
[835] Vid. OLSON, "La cultura escrita como actividad metalingüística", ibid., 333-357.
[836] Vid. las aportaciones desde distintos métodos sobre la correspondencia entre la lógica de la escritura y las formas de poder que surgen con la aparición del estado, el mercado y la jerarquía sagrada, ALAN K. BOWMAN, GREG WOOLF (comps.), *Cultura escrita y poder en el Mundo Antiguo*, Barcelona, Gedisa, 2000

amables –la novela griega y bizantina, el *romance*[837]- se caracterizaba por su relación con la vida privada o con un modelo de virtud que se expone reiteradamente en los *códigos domésticos* de cada sociedad, desde la antigüedad hasta nuestros días[838]:

> […] la familia continúa, como vicaria de la cultura, perfeccionando y refinando los géneros del relato de la vida […] A la antinomia del yo como narrador y el yo como sujeto, la familia agrega la del hogar y el mundo y la de la responsabilidad y la individualidad. Y éstas también tienen un efecto constrictivo [839].

Por muy rígidas que fueran las constricciones, debemos situarnos en el ámbito de la gran casa patriarcal de la antigüedad para imaginar las muchas oportunidades para una expresión de los afectos que podían darse entre personas sometidas al mismo yugo (así como traiciones, envidias, etc.). En la medida que las (auto)biografías comienzan a pergeñarse en la primera infancia y adquieren sus primeras formas en la interacción dentro de la familia, deberíamos distinguir entre las biografías retóricas que construían las élites para uso público –las que se han conservado en las bibliotecas: Jenofonte, Plutarco, Dionisio, etc.- y las (auto)biografías privadas que se narraban oralmente en la esfera doméstica. Éstas debieron de servir como prototipo, al menos en algunos aspectos, para la

---

(1994), en especial los caps. de M. D. GOODMAN, "Textos, escribas y poder en la Judea romana", 159-172 y ROBIN LANE FOX, "Cultura escrita y poder en el cristianismo de los primeros tiempos", 199-234. Una teoría compleja y discutible en algunos aspectos, pero bastante explicativa en otros, es ofrecida por JACK GOODY, *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad*, Madrid, Alianza, 1990 (1986).

[837] Vid. sobre los géneros de la novela en la literatura helenística, CARLOS GARCÍA GUAL, *Los orígenes de la novela*, Madrid, Istmo, 1988[2] (1972) y, concretamente, una lectora femenina implícita, ibid., 57-62; sobre la tradición anglosajona del *romance* desde sus orígenes medievales hasta la actualidad, con referencias a la historia de su recepción, CORINE J. SANDERS (ed.), *A Companion to Romance: From Classical to Contemporary*, Malden, Blackwell, 2004. Un estudio clásico sobre la estructura del *romance* como arquetipo de la literatura en lengua vulgar (*secular*), por contraste con otros modelos de construcción del héroe, NORTHROP FRYE, *La escritura profana*, de quien hemos tratado en Primera parte: "Biblia, romance y novela".

[838] Vid. KARL WEIDINGER, *Die Haustafeln: Ein Stück urchristlicher Paränese*, Leipzig, J. C. Heinrich, 1928, en línea con la investigación de DIBELIUS sobre la situación de las comunidades neotestamentarias; DAVID L. BALCH, *Let Wives be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter*, Atlanta, Scholars, 1981; JAMES E. CROUCH, *The Origin and Intention of the Colossian Haustafel*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1972; JOHANNES WEYKE, *Die neutestamentlichen Haustafeln: ein kritischer und konstruktiver Forschungsüberblick*, Stuttgart, Katholisches Biblewerk, 2000; LUIS MENÉNDEZ ARTUÑA, *Estrato y status de las mujeres en los códigos domésticos de las cartas pastorales*, en publicación. Compárese el modelo de esposa en Proverbios y Eclesiástico con 1Ped, Col, Ef y *La perfecta casada* de Fray Luis de León. Los manuales de la burguesía anglosajona para la educación de la mujer en una nueva situación social (el hogar de la familia nuclear), han sido revisados, junto con las novelas que definen los modelos femeninos, por NANCY ARMSTRONG, "El alza de la mujer doméstica", en id. *Deseo y ficción doméstica*, 79-120, en varios apartados: "trabajo que no es trabajo", "economía que no es dinero", "el poder de la feminización", sobre la lógica del contrato que se instala en todas las relaciones sociales desde inicios del s. XIX.

[839] BRUNER, WEISSER, "La invención del yo", 200.

narración de aventuras: p.ej. el supuesto de que una mujer virgen, aun sin poder y sin estatus, podía así, al menos, distinguirse de la esclava, como señala Northrop Frye.

Tal frontera comienza a cambiar profundamente por efecto de la eclosión de la subjetividad en la cultura cristiana: las confesiones y los testimonios de mártires o el reconocimiento de la autoría femenina, ambos unidos en un documento como la *Passio Perpetuae et Felicitatis*, cuya primera parte es manuscrito de Perpetua; así como por las nuevas condiciones sociales de la modernidad, una de las cuales fue, ciertamente, la difusión de la escritura. Antes que la Ilustración consagrara la igualdad de género en el acceso a la lectura y la escritura, dentro del marco de la *publicidad literaria* (*literarische Öffentlichkeit*), hubo muchos precedentes –algunos conservados- de intervención autorial de las mujeres en el espacio público. Más adelante nos referiremos a la *Vida* de Teresa de Jesús.

La tesis central de Brunner y Weisser, al investigar la génesis del *yo* a través de la narración oral, es que "la transformación histórica de esta clase de autoconciencia en occidente es el determinante principal de la mente moderna, de las formas de géneros de autorrelato que ha generado" [840]. Tal presupuesto fue ampliamente demostrado por Erich Auerbach en su ensayo clásico sobre las formas de la *mimesis* en distintos contextos históricos, el cual puede ser leído como una historia de la subjetividad en desarrollo a través de la cultura escrita, desde Agustín (autobiografía modélica en el género "confesiones") hasta Cervantes (novela) o Montaigne (memorias), y más allá[841].

Habría que enfatizar, no obstante, una distinción de género literario en el devenir amplísimo de la representación estética de la realidad, a causa de su relevancia para nuestro estudio. La visión proteica de la subjetividad como un infinito de posibilidades es más apropiada al ensayo moderno –desde las tesis renacentistas, perfectamente trabadas, de Pico de la Mirándola, a los fragmentos de Novalis o de Nietzsche-, que a la (auto)biografía y la novela en su edad madura[842]. El acto de relatar una vida transcurre

---

[840] ibidem.

[841] Vid. ERICH AUERBACH, *Mimesis: La representación de la realidad en la literatura occidental*, México, FCE, 1950 (1942). También resulta de interés el artículo de JOSÉ MENDIVIL MACÍAS, "Sobre los orígenes de la subjetividad moderna", *Revista Universidad de Guadalajara*, 29, (otoño 2003): http://www.cge.udg.mx/revistaudg/rug29/opinion1.html.

[842] "El personalismo y la experiencialidad tradicionalmente reconocidos en el Ensayo tienen su principal reflejo tanto en la libertad organizativa del discurso reflexivo y su disposición textual como en la libertad temática" PEDRO AULLÓN DE HARO, *Teoría del Ensayo*, 131.

precisamente desde la infinita posibilidad del deseo hacia la concreción del encuentro personal en el hilo tramado por la interacción social.

1. Mediaciones orales… y recíprocas

Sin embargo, es una evidencia todavía hoy comprobable que las *vidas narradas* han encontrado múltiples mediaciones en la cultura oral de la mayoría de la población, antes y después del uso de la escritura, tanto para transmitir saberes, actitudes y roles, como para ponerlos en cuestión. Walter Ong lo expone sintéticamente:

> A pesar de que se encuentra en todas las culturas, la narración resulta más ampliamente funcional en las culturas orales primarias que en otras […] porque es capaz de reunir una gran cantidad de conocimientos populares en manifestaciones relativamente sustanciales y extensas que resultan razonablemente perdurables, lo cual en una cultura oral significa formas sujetas a la repetición [843].

Las tradiciones religiosas, la lírica o la cultura cómica popular han hecho uso de la escritura a manera de apoyo en la representación y en los rituales públicos o domésticos, antes que se complicaran los niveles de transmisión por efecto de códigos especializados o esotéricos –incluso por el uso de lenguas selectas: el sánscrito en las castas superiores; el hebreo en el judaísmo posterior al exilio; primero el griego, después el latín, entre la élite imperial- para uso exclusivo de los letrados. Lo mismo podría decirse de la comunicación epistolar en cualquiera de sus soportes: la palabra escrita era actuada oralmente.

La cultura no es la expresión libre del pueblo, como idealizaron los nacionalismos decimonónicos, pero tampoco es una mera representación de la estructura, como podría deducirse de los modelos dialécticos (Marx) y funcionalistas (Durkheim, Mary Douglas) en la antropología moderna, o del estructuralismo, si cabe, en mayor medida (Lévi-Strauss, Foucault). Por otro lado, las mediaciones del Espíritu en los símbolos religiosos y en los hechos sociales no son *objetivas* –como argüían de diverso modo la dialéctica hegeliana y los métodos de análisis estructural-, sino que se manifiestan a través de represiones y opresiones determinables históricamente, tanto más sofisticadas en la cultura escrita que en la cultura oral[844].

---

[843] WALTER J. ONG, *Oralidad y escritura: Tecnologías de la palabra*, México, FCE, 1987 (1982), 138.

[844] MARX lo hace patente en su única referencia a la religión, de un modo mucho más sensible que el análisis científico, al mismo tiempo que el cristianismo social de Lamennais expresa apasionadamente su rechazo a las estructuras económicas que despojaban a los obreros: "El sufrimiento religioso es la expresión del

Después de haber comprobado que las narraciones canónicas son fundamentales para la formación de nuestra personalidad[845], Bruner puede afirmar que las "vidas narradas" en un entorno oral o informal reflejan paradigmas de su cultura y los construyen:

> Given their constructed nature and their dependence upon the cultural conventions and language usage, life narratives obviously reflect the prevailing theories about "possible lives" that are part of one's culture. Indeed, one important way of characterizing a culture is by the narrative models it makes available for describing the course of a life. And the tool kit of any culture is replete not only with a stock of canonical life narratives (heroes, Marthas, tricksters, etc.), but with combinable formal constituents from which its members can construct their own life narratives: canonical stances and circumstances, as it were […] [846].

Aún más interesante para un psicólogo del desarrollo cognitivo, como Bruner, es que las vidas mismas son condicionadas en su forma por los paradigmas narrativos, lo cual viene a confirmar el probable influjo de las *historias de formación* y, concretamente, de los evangelios, en el aprendizaje a lo largo de la vida:

> Eventually the culturally shaped cognitive and linguistic processes that guide the self-telling of life narratives achieve the power to structure perceptual experience, to organize memory, to segment and purpose-build the very "events" of a life. In the end, we *become* the autobiographical narratives by which we "tell about" our lives. And given the cultural shaping to which I referred, we also become variants of the culture's canonical forms [847].

Sin caer en una exaltación ideológica de la oralidad –ni en la vanagloria clásica del letrado urbano frente a los iletrados bárbaros-paganos-, es posible comprobar que la escritura ha servido de medio específico para instituir normativamente aquellos modelos sociales y aquellas imágenes de la persona, divina y humana, que caracterizan el gusto, la axiología o los intereses de sus productores, por efecto de una condición esencial para el discurso retórico. Sea a través de la oratoria, sea por el canal de los *mass-media* en tiempos

---

sufrimiento real y al mismo tiempo una protesta contra ese sufrimiento real. La religión es el gemido de la criatura oprimida, el sentimiento de un mundo privado de corazón y es también el espíritu de la condición del privado de alma. Es el analgésico de los pueblos (Wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volks)" (*Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*). Sea como fuere, no existe un "espíritu de la estructura" que nos condene a una fatalidad trágica, sino estructuras injustas sin espíritu que despersonalizan a quienes las reproducen, consciente o inconscientemente, en mayor medida todavía que a quienes las padecen.

[845] Sobre precedentes ya conocidos, como la hermenéutica de PAUL RICOEUR.

[846] BRUNER, "Life as Narrative", *Social Research*, 71, 3 (otoño 2004), 691-710 (694).

[847] ibidem.

de McLuhan, el reflejo estructural de la iniquidad reinante sobre la comunicación humana ha sido *la unilateralidad* [848].

La "formación" (*Bildung*) no es un bien en sí misma, sino en razón de 1) el paradigma (*Bild, Vorbild*) que comunica: la persona libre y responsable en una sociedad abierta; 2) los medios de que hace uso: los recursos del lenguaje liberado de los prejuicios, incluso del prejuicio racionalista en descrédito de la lengua natural, a favor de un lenguaje lógico, "transparente"; 3) con el propósito de facilitar el discernimiento comunitario acerca de nuestro *mundo de la vida.*

Pero ni el paradigma ni los medios podían nunca ajustarse a sí mismos, a causa de un condicionamiento grave: "el canal es el mensaje", decía McLuhan[849]. Habría que añadir: el canal configura el mensaje en mucha mayor medida cuando *el canal era unilateral,* o sólo permitía una mínima información de retorno (*feedback*), con el fin sistémico de mantener al receptor bajo el influjo de quien controla los medios.

Tendremos oportunidad de investigar, durante el análisis del relato de Marcos, el efecto modelizador de la estructura jerárquica y de las estrategias de dominio sobre la oralidad, para que el discurso sea instrumento funcional del propio interés en una sola dirección. El cuchillo monológico sólo encaja las huellas de otras voces como adherencias después de haberse clavado en el otro: meras *sermocinationes* (gr. *dialogismoi*), es decir, resonancias paródicas o estilísticas, que no reclaman la palabra ajena sino que la denigran o la suplantan. Con ese código se construyen los elogios grecolatinos a un *carácter* –o las alabanzas a un personaje divino-, no a una persona; incluso las apologías de Sócrates (Platón, Jenofonte), así como las autobiografías con intención histórica que defienden al protagonista frente a sus enemigos o piden benevolencia a sus jueces: p. ej., la vida de Flavio Josefo, que pasó de general judío en su guerra contra Roma, a protegido de los emperadores Vespasiano y Tito. En el complejo sistema de la Retórica, que aparece erguido por Aristóteles entre la Poética –el recurso a lo verosímil: el entimema- y la

[848] Vid. la crítica de BENJAMIN, *La obra de arte en la era de la reproductibilidad técnica*, a la tradición del arte unilateral, autorizado en un solo sentido, así como su congraciamiento con la tendencia apenas apuntada por las nuevas formas técnicas allá por 1936, por cuanto permitían la participación activa del lector en la prensa, de la muchedumbre en la imagen cinematográfica y de cualquier persona, aunque no fuera un actor profesional, en la fotografía.

[849] Vid. MARSHALL MCLUHAN, El medio es el mensaje, Barcelona, Paidós, 1987; id., B. R. POWERS, La aldea global: Transformaciones en la vida y en los medios de comunicación mundiales en el s. XXI, Barcelona, Gedisa, 1993.

Lógica –el silogismo-, uno de sus discípulos, Teofrasto, ofreció una tópica de los caracteres (*ethoi*) que debería contener todas sus variantes sociolectales, a manera de vocabulario para uso de los oradores. Tales medios tienen poco que ver con el relato dialógico de las vidas que incorporan la alteridad a través de gestos, entonaciones emotivas y, de modo aún más interpersonal, opciones existenciales en respuesta al otro ser.

Aunque parezca anecdótico, a más de paradójico, en nuestra época se profundiza el abismo de la *brecha digital* entre quienes tienen acceso a las TIC o les ha sido vedado por la globalización económica de la injusticia, al mismo tiempo que se desarrolla hasta el extremo la comunicación horizontal: la posibilidad de responder activamente e intervenir personalmente en un espacio público de dimensiones planetarias. La naturaleza de los medios de información y comunicación actuales –*virtualmente* más libres e igualitarios que los mass-media aún prevalecientes- debería dar ocasión a que las personas participen en comunidades de aprendizaje a través de un diálogo real.

En tales condiciones, es posible alentar de nuevo y poner en práctica el paradigma de *la mejor* (y más felicitante) *comunidad posible*: horizontal, inclusiva, propiciadora del encuentro y de la corresponsabilidad interpersonal. Incluso las mediaciones para la experiencia del Misterio adquieren una nueva tonalidad, que nos sitúa potencialmente en comunión con nuestros orígenes y con un futuro abierto: la revelación de la persona divina a través de su humanidad significante, en el marco de la cultura oral y de la comunicación cara a cara, hasta que toda la existencia se haga amor y todo el Amor se haga sensible.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

2. Entre Galilea y las ciudades (Jerusalén, Séforis, Tiro): oralidad y escritura

La dependencia y los conflictos entre la ciudad y el campo, a la que se refieren economistas e historiadores del Próximo Oriente antiguo (Polanyi y Finley, de quienes hablaremos más tarde), son resultado de una relación muy desigual entre ciudadanos y aldeanos. Sólo pudo ser parcialmente superada por la organización de una polis como Atenas, a través de distritos casi aleatorios (los *demoi* instituidos en época de Clístenes), que incluían a pobladores de ambos lados del muro [850]. Roma intentó algo similar (los *comitia*: primero curias, luego centurias y tribus, junto con el *concilium* de los plebeyos),

[850] Vid. ARISTÓTELES, Constitución de los atenienses, 21.

pero nunca logró una reorganización completa –unos órganos solapaban a otros, generando mayores conflictos-, ni consiguió privar de sus privilegios políticos a los ricos, quienes compraban abiertamente el voto.

Por lo general, la ciudad antigua es centro del poder político y económico, sin contrapartidas. La recaudación de tributos en especie estaba destinada a alimentar a la población urbana con mucho más que el excedente, por lo que amenazaba la subsistencia de muchas personas. Los impuestos en moneda, desde que surgieron, agravaron todavía más la situación, de manera que los campesinos libres fueron transformándose en esclavos, pasando a través del precario estatus de jornalero, por una tendencia propia del sistema, fundada en el derecho de crédito. Israel puso límites legales a ese proceso, pero no por eso desaparecieron las tensiones: en la época de Jesús, abundaban los jornaleros, los sirvientes –puesto que no podían ser esclavos, según la Torá- y los bandoleros rebeldes al tributo.

Conviene recordar que la tensión no se limitaba a la generalidad de los campesinos "contra Jerusalén", al fin y al cabo, considerada ciudad santa por cualquier judío, donde las familias/tribus de la diáspora tenían un derecho sagrado a solicitar hospitalidad durante las grandes fiestas del calendario litúrgico, como explica Joachim Jeremias[851]. La tensión entre los campesinos empobrecidos y el sistema del Templo es tan intensa o más con la capital administrativa de Galilea: Séforis, que fue saqueada inmediatamente después de la muerte de Herodes el Grande, enemigo acérrimo de los "bandidos" galileos. Herodes Antipas la reconstruyó, la engrandeció como residencia de su primera corte, antes que edificara Tiberias, y la repobló con familias sacerdotales, en tiempos de Jesús.

Pero la ciudad por antonomasia es Tiro, satirizada por los profetas a causa de su inclinación a comer del grano y del aceite de su entorno galileo, a través de los imperios que recaudaban el tributo: persas, seléucidas, Herodes, romanos [852]. La costumbre de pagar

[851] Vid. JOACHIM JEREMIAS, Jerusalén en tiempos de Jesús: Estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento, Madrid, Cristiandad, 1977 (1923, 1967).

[852] El profeta Ezequiel da cuenta de la relevancia que tenía la producción agrícola de los valles (en línea E-O) de Galilea y la sefelá de Judá *para el abastecimiento de la ciudad de Tiro* (Ez 27, 17). No obstante, ni en esta época, ni en las subsiguientes, no fueron relaciones de mercado ni de solidaridad las que aseguraron tal suministro, sino una estrategia de dominio por parte de la ciudad-estado, por medios militares (aunque limitados y poco eficaces), a través del control de las aldeas de la región.
Hay algunos términos de referencia en los textos bíblicos que describen el poder y la estrategia de Tiro respecto de los pobladores israelitas en Galilea. El primero, la condena del profeta Amós contra Tiro por haber hecho esclavos y vendido a "sus hermanos" a Edom ("pueblos esclavizados enteros-en paz", gālûṯ šəlēmāʰ Am 1, 9), en un momento que puede ir desde el s. VIII hasta la edición de los 12 profetas menores,

la contribución al templo en moneda tiriana no es un hábito casual [853]. La aristocracia que regía el Templo iba a Tiro a mercadear artículos suntuarios, para usarlos en su función representativa, donde lo público y lo privado no se distinguen. Consciente o inconscientemente, al imponer ese hábito –un absurdo: el *shekel* de Tiro era *kosher*, mágicamente puro- estaban obligando a que los campesinos galileos vendieran grano, vino, aceite o frutos a los privilegiados mercaderes de Tiro.

---

alrededor del s. IV. El texto hace explícita mención de las relaciones fraternas que habían guardado históricamente (al menos, desde tiempos de Salomón) fenicios e israelitas: "no se acordaron de la alianza (en minúsc.) entre hermanos (wəlōʾ zāḵrû bərîṯ ʾaḥîm)" Am 1, 9; cf. 1Re 5, 26. Tales relaciones (políticas y comerciales) no eran meramente oportunistas, sino que excluían de hecho la violencia mutua. Además, hay que tener en cuenta que la literatura apocalíptica, desde el s. III a.C., no incluyó a Tiro entre las potencias opresoras de mayor relieve. La lengua fenicia y el hebreo –después el arameo- eran mutuamente inteligibles; israelitas y fenicios tenían razones para tratarse como hermanos (como en el ciclo de Eliseo).

Sin embargo, lo cierto es que las ciudades-estado de la costa, aunque militarmente débiles y volcadas en su expansión comercial y demográfica hacia el Mediterráneo, dependían del trigo de toda la región próxima y del aceite de Galilea (cf. el efecto de la sequía en las ciudades costeras 1Re 17, 7-16). La estrategia utilizada para conseguirlo pasaba *a través de las élites que gobernaban la zona*, a las que ofrecían bienes de lujo a cambio de sus graneros (Salomón se lo proporciona a Jirán, rey de Tiro 1Re 5, 22-23; cf. AJ VIII #54.141). Durante el dominio de los imperios, lo consiguen a través de la administración imperial; durante la autarquía de gobernantes israelitas, lo obtienen por medio de transacciones ventajosas (cf. Hch 12, 20). Los profetas dedicaron oráculos de condena contra Tiro (Is 23, 10-12; Am 1, 9-10; Jl 4, 4-7; igual que su denuncia contra los reyes y gobernantes de Israel por hacer pactos contra los pobres) a causa de esa permanente red política de influencias para lograr por la fuerza lo que no obtenían en una relación de intercambio equivalente o por la integración de un solo pueblo, en fidelidad a la Alianza con YHWH y los compromisos sociales que de ella habrían resultado. A pesar de las objeciones razonables de RICHARD HORSLEY contra una red comercial entre la costa y las ciudades excavadas de Merón y Gush ha-Lav, donde aparecen numerosas monedas fenicias, la campaña militar de Tiro, nada más comenzar la guerra del 66, confirma que sus intereses económicos desde antiguo pasaban por controlar los valles de Galilea, orientados hacia la costa, para convertirlos en una *chorá* sometida a tributos en especies. En lugar de la ocupación, Tiro consiguió el mismo efecto a través del dominio de Herodes y de Antipas y el cobro de impuestos por los romanos, quienes construyeron silos de trigo para abastecer con ellos –es muy probable- a las ciudades de la costa. Josefo se hizo sospechoso para los galileos precisamente a causa de su oposición a que tales graneros fueran utilizados por la población autóctona, con el argumento de que debía conservarlos para sus propios fines, como enviado de la nueva administración aristocrática de Jerusalén.

En cualquier caso, es dudoso que los campesinos pobladores de Galilea participasen en un mercado de intercambio organizado con los de Tiro. Tan sólo ocasionalmente es posible que acudieran a vender algún producto local en mercados también locales, para recibir *monedas de shekel*, como las que han aparecido en casi todas las excavaciones de época helenística y romana. Los shekels fenicios eran un tipo de cambio "no contaminado" para pagar al Templo durante el s. I d.C., por un convencionalismo que esconde un pacto entre las élites de las ciudades-estado en toda la región (cf. Is 23, 15-18). La demanda de moneda fenicia se explica, desde antiguo, por el abastecimiento del Templo en el mercado de Akko y Tiro: incienso, vajilla de lujo, metales, maderas preciosas, telas, púrpura y escarlata, etc. (cf. Ez 27, 3-24). Así pues, la subordinación y la extorsión de los galileos eran en alguna medida propiciadas por los mismos jefes de Israel: cf. Salomón 1Re 9, 11, 14; los pactos de la casa de Omrí; la connivencia de las élites políticas y sacerdotales; el feroz etnocentrismo y la violencia guerrillera de los macabeos (1Mac 5, 21-22) o Juan de Giscala, según Josefo (el saqueo y la masacre de Kerasa, en el campo/*chorá* de Tiro, que provoca duras represalias *BJ* II #459.478).

[853] El libro de Tobías incluye una descripción verosímil del pago de los diezmos –incluyendo el segundo diezmo para los pobres, que se podía cambiar por dinero y entregar en Jerusalén- en Tob 1, 6-8. Vid. el comentario de JOACHIM JEREMIAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 153-156.

El uso de la escritura no era necesario ni útil en el modo de vida campesino, cuyas formas de solidaridad no se basaban en el contrato, sino en el parentesco y en la ayuda mutua dentro de la aldea [854]. De modo que los pocos letrados se formaban en la ciudad y permanecían en relación política con sus redes de poder o con sus ambiciones, al mismo tiempo que prestaban un servicio como intermediarios (*brokers*) entre ciudadanos y campesinos: contratos de crédito, pago de impuestos, juicios, quizá la lectura de la Ley en la sinagoga. Es decir, que los aldeanos no necesitaban escribir, pero los letrados se daban importancia cuando los necesitaban a ellos. Las familias sacerdotales, que se suponía moraban por todo el territorio, se habían concentrado en Jerusalén o en las "ciudades amuralladas", donde su estado de pureza estaba garantizado, en la medida que tenían menos contactos con el pueblo impuro. Las tradiciones vigentes en el campo se producían y se reproducían por el cauce flexible, pero exigente, de la oralidad. En consecuencia, no coincidían ni en el contenido ni en la forma con la tradición escrita, excepto lo más común: señas de identidad reguladas por medios orales, en el marco de la familia patriarcal. Los sacerdotes y los letrados reclamaban autoridad sobre la religiosidad tradicional: las fiestas, el nazireato, el goelato, el levirato, por cuanto habían sido recogidas en la Torá. ¿Se limitaban a convalidar unas prácticas coherentes que tenían su propio código y sus ritos, en la cultura oral? En parte sí y en parte no.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

3. Poeticidad oral. Valor estético

El código de santidad en el Levítico, además de regular los sacrificios conforme a una lógica de la violencia ritualizada, se hace cargo de un proceso mucho más profundo de la fe yahvista, y más extendido en el conjunto de la sociedad. Un pueblo cuya memoria estaba simbolizada por la figura del Siervo sufriente, el esclavo de los imperios, la víctima de las ambiciones de poder en propios y extraños, como se hace patente en el meollo del DeuteroIsaías (Is 53), descubre por su relación con la divinidad alternativas prácticas para detener el ciclo de la violencia y poner coto a la economía esclavista; lo que expondremos con sus idas y venidas en la segunda parte de la tesis.

---

[854] Vid. el estudio de JACK GOODY, *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad*, ya citado, sobre la funcionalidad de la escritura en la economía, la burocracia política y la burocracia religiosa, así como en el sistema jurídico.

La escritura de los letrados que editan una y otra vez las historias sagradas manifiesta contenidos y formas que no encajan en la forma de la mera legalidad, ni en la abstracción metafísica. Las entrañas misericordiosas de YHWH, el amor al prójimo, se expresan con todos los recursos poéticos de la oralidad[855], tanto en el discurso profético del exilio y el postexilio, en algunas narraciones y salmos, como en el lenguaje declamativo de Lev 25: paralelismos, isotopías muy marcadas por un imaginario recurrente (misericordia y clemencia, entrañas, santidad, tu hermano), emotividad, intensidad, orientación pragmática hacia el auditorio[856], a las que el texto bíblico añade un acentuado suspense, el cual continúa de una imagen a otra imagen, de una escena a otra, de un libro a otros, en la secuencia histórica de las promesas.

Walter Ong y Albert Lord coinciden en que la obra de arte oral es *aditiva*, con una disposición paralelística, parataxis y aposiciones, mientras que el lenguaje escrito/literario sería *subordinante*[857]; un pensamiento "agregative rather than analytic", en el que encajan los "formulismos" y las metáforas de la vida cotidiana[858]; caracterizado por la redundancia, más que por la superfluidad (*spareness*), es decir, por paralelismos semánticos que la semiótica ha designado como *isotopías* y *redes isotópicas*, las cuales nos desvelan la construcción artística del sentido, más o menos lograda. El hecho de que ciertos personajes se repitan a lo largo del texto ya es redundante; si no hay evolución ni *extrañamiento* en

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[855] Vid. los estudios de LUIS ALONSO SCHÖKEL sobre la estética del lenguaje en los textos bíblicos, en *La palabra inspirada*, Madrid, Guadarrama, 1966, y *Hermenéutica de la Palabra*, I, cit. Cf. A. GARCÍA BERRIO, "Lingüística, literaridad/poeticidad: Gramática, Pragmática, Texto", *1616*, 2 (1979), 125-168, quien sitúa en el nivel pragmático la intención de construir un texto literario y la capacidad de distinguirlo en los lectores/as, aunque se hace necesario reconocer unos determinados rasgos en el texto. "Afrontados cada uno de los rasgos lingüísticos más conspicuamente caracterizadores de lo poético, sucede que no se puede afirmar la frontera explícita a propósito de ninguno de ellos, entre lo específicamente literario/poético y la dimensión concisa, general y sistemática de lo "estándar" lingüístico. Pero resulta evidente, también, que en términos de *densidad intencional*, todos y cada uno de los referidos recursos [ritmo, distorsión sintáctica, selección léxica] peculiarizan fuertemente un tipo de discurso general, que concebimos y denominamos discurso poético". Tal densidad es "contraria, por lo menos, a la comunicación práctica" ibid. 133. Obliga, pues, al lector a que se centre en el texto dentro del hecho comunicativo para captar todas sus posibilidades de sentido, como viene a definir JAKOBSON la "función poética". Habría que insistir en que la poeticidad no está restringida a la "letra"/literaridad, sino que es percibida claramente por autores, actuantes y audiencia en la comunicación oral, por un medio muy sencillo: la atención que reclama la audición, unida al placer estético.

[856] Vid. los estudios ya citados sobre retórica literaria, en la Primera Parte: "Actuación e invención", así como en la investigación sobre la *performance* de los evangelios, Tercera Parte: "La estructura comunicativa del texto: retórica y diálogo". ULPIANO LADA FERRERAS, *La narrativa oral literaria: Un estudio pragmático*, Kassel, Reichenberger, 2003, destaca la "teatralidad" de la narración *oralizada*, queriendo indicar su realizatividad (*performance*) ante un auditorio.

[857] Vid. ALBERT LORD, "Characteristics of Orality", *OT*, 2, 1 (1987), 54-72.

[858] Vid. GEORGE LAKOFF, MARK JOHNSON, *Metáforas de la vida cotidiana* (*Metaphors We Live by*), Madrid, Cátedra, 1986 (1980).

sus rasgos semánticos, resultarían insoportables incluso a la audiencia más contentadiza[859]. En consecuencia, la cuarta característica de la oralidad artística, su "conservadurismo" o "tradicionalismo" puede ser matizada, como hace Lord, tomando en consideración las obras orales/oralizadas que destacan sobre el fondo de la tradición[860].

Habría que añadir, no obstante, la nota de que la mera parataxis en los textos orales (la lírica popular, de modo extraordinario en la seguidilla; la narración folklórica o la poesía romanceada; el drama que representan los rituales en un marco sagrado) y los textos *oralizados*, como es el caso de la Biblia hebrea, no implica "carencia de lógica". Es una construcción intencionalmente abierta hacia el sentido implícito: lo no dicho es mucho más que lo dicho, las presuposiciones siguen angustiosamente la dinámica del suspense. Por tal medio, en el ámbito propio de la literatura oral/oralizada, no disminuye la poeticidad, sino que aumenta la densidad textual y la *atención de la audiencia sobre el texto*.

Cierto que esos recursos podemos encontrarlos, de similar modo que en los textos citados (Is II, Lev 25), también en el Deuteronomio o en los profetas, antes del exilio, pero las imágenes que se repetían ("motivos" o isotopías) eran parcialmente distintas: junto a las figuras de la paternidad o la conyugalidad divinas [861], junto a la apelación al hermano y a la memoria del acontecimiento redentor, encontramos la conquista, la guerra, el terror, el exterminio, la maldición consumada.

Al menos en hipótesis, déjenme apuntar que la diferencia entre la función poética y la función retórica del lenguaje humano, ambas enraizadas en la comunicación oral, no consiste únicamente en la recursividad que solicita la poesía sobre el propio texto, como

[859] "The repetitions have, or once had, an important role of their own, a ritual one of great antiquity. This applies as well to those repetitions of instructions given to a messenger or to the receiver of a message. There is not only a kind of verisimilitude, but also an emphasis on the ritual character of the communication. It is surely not that the audience will have forgotten what was said twenty, or forty, or however many lines earlier [… Y cita a W. ONG, 1982, 34]: "In a primary oral culture, to solve effectively the problem of retaining and retrieving carefully articulated thought, you have to do your thinking in mnemonic patterns, shaped for ready oral recurrence". No está hablando de "memorizar al pie de la letra". It is to be noted that in this statement Father Ong has not mentioned word-for-word memorization. What he is speaking of is recall of thought rather than of words, although the configuration of the words which express the thought aids in remembering it. I personally am skeptical that the configurations came into being, were originally created, for mnemonic purposes", LORD, "Characteristics of Orality", 58.

[860] ibid., 62-63. Concluye: "It would seem, then, that the adding style and the use of repetitions for ritual reference and elaboration as well as for composition are characteristic of oral traditional literature. Its traditionalism, another element emphasized by Father Ong, includes the highest quality of artistic form and aesthetic value, representing an art continuous from past to present and beyond, as long as the tradition lives. It is constantly creative, never merely memorizing a fixed entity, but even when one would perhaps expect otherwise, ever re-creating a new version of older forms and stories" 72.

[861] Vid. LUIS ALONSO SCHÖKEL, *Símbolos matrimoniales en la Biblia*, Estella, Verbo Divino, 1997.

afirmaba Roman Jakobson, con un criterio formal/experiencial, sino también en la atención que prestan autor y texto a la persona oyente en sí misma. Un relato como la historia de José, en su última versión; un salmo de plegaria como el 85; las parábolas del reino o la oración del perdón (es decir, el "Padre Nuestro"); incluso el relato de la Pasión, guardan un parentesco formal evidente con las grandes obras del arte universal, no por ser ficciones –desde luego, la Pasión no pretende serlo- ni por ser meros ejercicios del *movere* retórico, ni únicamente por una cualidad psicológica (p.ej. la profundidad arquetípica), sino porque la persona misma se convierte en forma, gracias a una condición que supera la mera *literaridad/poeticidad* del texto: por su valor estético.

Además de comunicar una propuesta de verdad y de justicia en su acto global de habla, tales textos proponen un valor que supera el filtro evaluativo (la aprobación o el rechazo) de la audiencia, para ser experimentado internamente como un sentimiento estético, profundo e intenso; una vida que integra singularmente todas las dimensiones de la persona o un nuevo paradigma de relación interpersonal. Como sabía Nietsche, tal apelación puede abstraerse de la sociedad entorno, de una norma convencional y de la objetividad, hasta el punto de autopostularse como "verdad en un sentido extramoral" y, habría que añadir, en un mundo fantástico. Pero esa desintegración reduce la transculturalidad del valor estético, de modo que la supuesta heroicidad de un asesino puede repugnar a muchos, mientras que la libertad representada por el héroe de la no violencia conmueve incluso a los violentos (p.ej., el centurión al pie de la cruz).

Por lo que respecta a las primeras comunidades cristianas, el análisis más crítico que pueda imaginarse sobre la "lógica de la escritura" (en el sistema del poder monárquico e imperial, en el orden de las castas sagradas, en el control simbólico de la economía, en la representación de una legalidad determinada desde arriba) se refleja positivamente por esa explosión de la oralidad –y la poeticidad oral- en la comunicación interpersonal a que daba lugar una comunidad abierta de personas con carismas y servicios mutuamente reconocidos, a pesar de los riesgos[862]. Es bastante probable que el escenario de las

[862] Vid. AXEL HONNETH, *La lucha por el reconocimiento: Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica, 1997 (1992), aunque ha evitado por un criterio histórico hacer memoria de esa lucha desde sus raíces. Pero las raíces en el mundo de la vida común afloran en las personas y movimientos sociales que le sirven de referencia, en el estrecho marco de la modernidad: HEGEL, implícitamente SCHILLER, incluso MEAD y SARTRE, pero en mucha mayor medida las comunidades y grupos humanos que han tomado como medio de ese fin precisamente el reconocimiento interpersonal, en una asamblea de

primeras asambleas cristianas, cuyos rituales se basaban en la memoria de Jesús a través de las tradiciones orales y en la inspiración del Espíritu para actuar/interpretar su sentido, haga visible una reacción latente contra el *dominio de la letra*:

> Nuestra carta sois vosotros, escrita en nuestros corazones, la cual está siendo reconocida y leída por todos los humanos: está manifestándose que es carta de Cristo servida por vosotros [por vuestra *diakonía*], no escrita con tinta sino con el Espíritu de Dios viviente, no en tablas de piedra, sino en tablas de corazones de carne (cf. Ez 36, 26) 2Cor 3, 6.
>
> Pues no se es judío en lo externo, ni en lo externo de la carne circuncisa, sino que se es judío en lo oculto y la circuncisión del corazón, en Espíritu, no en letra, cuya oración no es de hombres, sino de Dios Rm 2, 29.
>
> Porque mientras estábamos en la carne, las pasiones pecaminosas, a causa de la ley, actuaban en los miembros de nuestro cuerpo, para llevar fruto de muerte. Ahora, estamos desprendidos de la Ley, habiendo muerto en aquello por lo que éramos presos, de modo que sirvamos en la novedad del Espíritu y no en la antigüedad de la letra (ἐν καινότητι πνεύματος καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος) Rm 7, 5-6.

La interrelación entre oralidad y escritura no implica que una sea subordinada a la otra, como ha sido norma durante milenios [863]. La crítica posmoderna contra el logocentrismo y contra la mitificación de la fuente oral a costa del texto escrito (Derrida), aunque oportuna para suscitar debate, puede convertirse en una reedición del añejo prejuicio y en una reivindicación de la *banca* donde se acumula el capital simbólico de occidente: la *gramatología*. Hace apenas dos siglos que nos ocupamos de la cultura popular, al principio por medio de la supuesta dignificación que concede la escritura; después por un reconocimiento de la deuda que la literatura había ocultado para mantener el aura de su dignidad.

---

personas con iguales derechos y deberes, tanto más abierta hacia la transculturalidad cuanto menos determinada por el prejuicio dogmático o antirreligioso.

[863] "The concept of 'oral-ness' must be relative, […] anyone interested in studying the facts about oral poetry rather than playing with verbal definitions or theoretical contructs has to recognise that consideration of 'oral poetry' cannot start from a precise and definitive delimitation of its subject matter from 'written literature'. […] 'oral poetry' is inevitably a relative and complex term rather than an absolute and clearly demarcated category. […] The basic point then, is the continuity of 'oral' and 'written' literature. There is no deep gulf between the two: they shade into each other both in the present and over many centuries of historical development, ant there are innumerable cases of poetry which has both 'oral' and 'written' elements. The idea of pure and uncontaminated 'oral culture' as the primary reference for the discussion of oral poetry is a myth" RUTH FINNEGAN, *Oral Poetry: its Nature, Significance and Social Context*, Cambridge, Cambridge UP, 1977, 22-24.

Es más, hace apenas unas décadas que hemos dejado, oficialmente, de considerar "primitivas" las formas de la cultura oral: Bowra, eminente poetólogo[864], todavía se preocupaba por interpretar la "imaginación primitiva" a través de los cantos que la etnografía había recogido en las culturas de cazadores-recolectores. Sin embargo, las formas que Bowra identifica estaban siendo practicadas por la vanguardia artística desde Wagner a Peter Brooks: la acción conjunta (*performance*) del canto, la danza y el drama, en la obra de arte total. Aquel mismo año (1962), Victor Turner se ocupaba del drama ritual en el pueblo ndembu, para señalar poco después los elementos comunes a las culturas tradicionales y modernas: la liminaridad y lo "liminoide"[865]. Cierto que se nos había adelantado el humanismo renacentista, o una parte de sus autores, al confesar sus gustos "primitivos" y participar de la cultura popular en sus propios términos, por medio de la parodia de la escritura.

4. La génesis de la memoria entre una diversidad de formas

Retomo una historia que comencé en el capítulo anterior. Durante un trabajo de campo que duró siete años, tuve la oportunidad de participar de la vida en una región indígena (mayoritariamente mixtecos, pero también nahuas y amuzgos), en el corazón de la Sierra Madre del Sur. Las comunidades sufrían un aislamiento no deseado desde tiempos de la colonia, cuando las Leyes de Indias decretaron la autonomía aparente, sin recursos públicos, para las "repúblicas de indios", mientras que los municipios se integraban en la burocracia de Nueva España. Tal apariencia ha sido característica del indigenismo durante siglos, no sólo en Latinoamérica: la preservación de la cultura por medio de una reserva, en lugar del reconocimiento público y compartido de sus derechos. La revolución mexicana permitió a muchos pueblos del sur reasentarse en territorios que habían sido convertidos en latifundios por el porfiriato, pero no pudo resolver el drama de una autonomía imposible, si no era en interrelación y en solidaridad con el conjunto de la sociedad entorno, comenzando por las demás culturas indígenas. No obstante, si los indígenas querían tomar parte en las relaciones sociales y económicas, tenían que

[864] Cf. CECIL MAURICE BOWRA, *Poesía y canto primitivo*, Barcelona, Bosch, 1984 (1962).
[865] Vid. infra, Tercera Parte: "La iniciación del Maestro: El proceso ritual en la historia de aprendizaje".

someterse a unas condiciones desiguales y a una situación periférica, en los márgenes de la ciudad o de la casa.

En consecuencia, cuando fui a vivir *con* la Sierra Madre a principios de los años 90, en la frontera virtual entre los estados de Guerrero y Oaxaca y entre las diócesis de Tlapa, Acapulco y Oaxaca, la cultura tradicional mixteca sobrevivía rodeada de un virtual vacío. No obstante, nunca había dejado de mantener una relación subordinada, muchas veces humillante, con los caciques de la Costa Chica y, después, con los gestores del despegue turístico en Guerrero (Zihuatanejo) y Michoacán, a donde los mixtecos acudían a trabajar esporádicamente como jornaleros, obreros o empleadas domésticas en régimen de semiesclavitud. Era –y sigue siéndolo parcialmente- una cultura oral en la mayoría de sus manifestaciones, aunque hicieran uso oficialmente del castellano (e incluso del latín, los que eran "cantores") en la comunicación escrita. Según ha ido avanzando el proceso de alfabetización, a través de un frágil sistema de educación bilingüe[866], la oralidad se ha convertido en *oralización* [867] de los textos escritos, que lo son para ser actuados ante una audiencia[868].

La organización social de los mixtecos[869] podría ser descrita con distintos modelos: la economía del regalo (Marcel Mauss) a través de las mayordomías en las fiestas; el

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[866] Las mujeres y los varones mixtecos que han tomado responsabilidades en el desarrollo de sus comunidades se apoyan en la escritura para actuar ante y con su pueblo. Señalo entre otros muchos textos el discurso de HERMELINDA TIBURCIO, originaria de Xatuta (Yoloxochitl, Mixteca guerrerense) en la *Convención Nacional Democrática*, 16-9-2006, y los ensayos del abogado y político oaxaqueño FRANCISCO LÓPEZ BÁRCENAS, ambos vinculados al Consejo Nacional Indígena.

[867] "Igual que en una cultura plenamente oral, en una cultura *oralizadora*, "la comunicación reúne a la gente en grupos" (WALTER ONG, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, Londres, Methuen, 1982, 69), y la *performancia* –palabra, en este contexto, imprescindible- es necesaria para la plena realización de un texto (RUTH FINNEGAN, *Oral Traditions and the Verbal Arts: A Guide to Research Practices*, Nueva York, Routledge, 1992, 28-29, 118-126; PAUL ZUMTHOR, *Introduction a la poèsie orale*, Paris, Seuil, 1983, III; *La lettre et la voix (de la "littérature" medievale)*, Paris, Seuil, 1987, 245-268), con lo cual el *hic et nunc* de ese evento público y colectivo adquiere suma importancia. También en los productos de esa cultura intervienen por fuerza junto a la 'figura' del compositor, otras dos igualmente indispensables: la del intérprete (lector o recitador o cantante) y la del público, que es a la vez receptor y partícipe (ZUMTHOR, 1983, IV; 1987, 245-268; ERIK HAVELOCK, *The Muse Learns to Write. Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, New Haven, Yale, 1986, 78)" MARGIT FRENK ALATORRE, "Los espacios de la voz", *Entre la voz y el silencio: La lectura en tiempos de Cervantes*, México, FCE, 2006 (1997), 7-20.

[868] Vid. sobre la oralización de los textos del NT, en el marco de culturas orales, PAUL ACHTEMEIER, "Omne verbum sonat: The New Testament and the Oral Environment of Late Western Antiquity", *JBL*, 109 (1990), 3-27. El ministerio o, simplemente, servicio, que me tocó desempeñar en la Iglesia católica (mexicana y mixteca) consistió precisamente en trabajar con los catequistas indígenas para que el Nuevo Testamento *sonara en mixteco*. Formamos una red de lectores de la Palabra que se dedicaron a traducir los evangelios, para intentar desarrollar con su ayuda un alfabeto y una gramática de la lengua en la región, al mismo tiempo que los transcribíamos.

[869] Cf. ROBERT S. RAVICS, *Organización social de los mixtecos*, México, SEP, 1965.

proceso ritual (Victor Turner) que enmarca el drama comunitario, siempre disponible para resolver los conflictos sociales en el escenario de una asamblea y un consejo sagrados, donde se programan las fiestas, con sus respectivos mayordomos, los ritos de iniciación y, en general, los ritos de paso en la comunidad. Pero no bastarían para explicar la dinámica *musical* de los servicios comunes, gracias a la cual los mixtecos han demostrado una cierta flexibilidad en la promoción de algunas mujeres como líderes comunitarias, a pesar de una construcción del género constrictiva, así como para integrar nuevas funciones en el sistema de reciprocidad social, mediado por los órganos de representación política: la asamblea y el consejo/casa de los *chiñu* ("autoridad, trabajo"). Los consejos populares de educación, salud, infraestructuras, empresas sociales, se añadieron a los correos, policías, fiscales, cantores, banda de música y "comisario", a la fajina (trabajo comunitario) y a la tenencia comunal de la tierra (una propiedad condicionada al servicio, como la autoridad), que articulaban la estructura profundamente participativa de la sociedad aldeana.

La identidad mixteca [870], en lugar de diluirse con la migración a los estados del norte de México y a USA (California, Florida, Nueva York), se ha reforzado y expandido a quienes comparten una misma lengua (*tuu(n) zavi*) o una cultura semejante (indígenas) [871]. Se denominan a sí mismos *na zavi/savi*, aunque por aquel tiempo también se presentaban con el nombre *nandaví*, "los pobres", con una connotación peculiar. Sin intención de reducir ninguna de las partes a una caricatura, la relación de los mixtecos con el sistema religioso de su entorno era de algún modo similar a la que debieron vivir los judíos galileos cuando subían a Jerusalén durante las fiestas. Los ritos de integración social que propicia la iglesia católica eran interferidos y puestos al servicio de la autorrepresentación de la estructura social por parte de las autoridades y los grupos sociales favorecidos, en forma de castas. Los mixtecos, no sólo no entendían la complejidad del ritual en otra

[870] La identidad de los mixtecos, sobre todo en el área de Guerrero donde estaba situado, ha cambiado radicalmente por efecto del movimiento indígena, tanto en la población local como en los migrantes. La siguiente afirmación ha sido revertida por nuevas redes de solidaridad entre comunidades y pueblos (Foro Nacional Indígena, zapatismo): "La perpetuación de la identidad local ha facilitado y justificado un cierre colectivo de líneas en contra de los pueblos vecinos […] En la Mixteca, los habitantes se identifican como miembros de su pueblo particular, rara vez como mixtecos, y casi nunca como indios", CAROL NAGENGAST, MICHAEL KEARNEY, "Mixtec Ethnicity: Social Identity, Political Conciousness and Political Activism" en *Latin American Research Review*, XXV, 2 (1990), 61-91, (72).

[871] Vid. BEATRIZ MARISCAL, "La cultura de la crisis: Tradición oral urbana y fronteriza", *Oralidad*, 2 (1990), 20-24.

lengua, sino que hacían su propia y peculiar interpretación por medio de los catequistas indígenas.

A pesar de las enormes distancias entre ambas culturas, que impiden un comparatismo ingenuo, es relativamente fácil señalar semejanzas: la organización horizontal de la sociedad tradicional mixteca en el reparto de la tierra y del poder político; una jerarquía de servicios suavemente asumida, junto con unos privilegios patriarcales que cosificaban la personalidad de las mujeres, incluso en el lenguaje; las relaciones de vecindad y conflicto entre decenas de aldeas asentadas en valles y montañas, que terminaron por formar una mancomunidad interétnica; las señas de identidad por contraste con otros pueblos, mucho más acentuadas en el municipio que en la aldea/"república"; y, sobre todo, el ámbito de la cultura oral/oralizada y la enorme diversidad y riqueza de las tradiciones orales. El contacto con los mixtecos –al igual que con las culturas tradicionales en el Mediterráneo (p.ej., los bereberes del Rif o de Cabilia)- al menos permite desarrollar una cierta sensibilidad hacia lo que pudo ser la Galilea del s. I.

Durante aquellos años trabajé en un equipo dedicado a lo que hoy se denomina "análisis participativo rural", que comenzó por recoger las tradiciones en todas sus formas, con la intención de facilitar el uso de la escritura como instrumento para la educación bilingüe: canciones, cuentos maravillosos, narraciones burlescas, dramatizaciones chamánicas, rituales religiosos. Aunque la lírica popular era acrecida por las aportaciones de cantantes locales, a diferencia del ritual religioso *en latín*, a cargo de cantores especializados, ambos géneros eran los que manifestaban una mayor estabilidad, por su métrica o por el apoyo de textos escritos. Las narraciones orales conservaban motivos pre-coloniales, junto a tradiciones de origen hispánico como las historias de "Pedro de Urdemalas", que se remontan a centenares de años. Los ritos chamánicos de sanación variaban de un chamán a otro y se adaptaban a la situación de los pacientes, aunque observaban una relativa analogía con el sistema de creencias[872].

Sin embargo, la memoria oral sobre los acontecimientos de las últimas décadas, y aun del último siglo, era un terreno claramente distinguido de los demás, que servía para elaborar los traumas sufridos a causa de una dominación secular: los latifundistas, los bandoleros, el ejército. Apenas estaba empenzando a operar el discurso histórico, que hace

[872] En cualquier caso, lo que muestran los evangelios no son rituales de sanación en una atmósfera esotérica y mágica, sino el relato de las personas sanadas, en un espacio público.

uso de la escritura para buscar objetividad, aunque sea una mera apariencia cuando ha sido establecida por las élites. Un ejemplo que me tocó vivir fue la elaboración del sumario alternativo en varios casos: las manipulaciones, la corrupción del sistema judicial; pero también la opción de una red social por la justicia, a favor de las víctimas, en la que participaban miembros de la Iglesia católica junto con otras iglesias, Amnistía Internacional, Miguel Agustín Pro (PRODH), Tlachinollan, etc. Eran afectados los derechos humanos de algunas personas, pero también cuestionados los derechos políticos de unas comunidades en proceso de recuperar su dignidad, dentro de un marco social más amplio: un líder comunitario al que pretendían implicar en la organización de un levantamiento popular; los supervivientes de dos matanzas por el ejército, especialmente las mujeres violadas. El conflicto entre la memoria oral y las versiones de fiscales, abogados, medios de comunicación, sólo podía resolverse escuchando a los testigos, desde sus diversas perspectivas. Las dificultades para el reconocimiento de las víctimas en el marco del distrito, el estado, la república, condujeron a los mixtecos, encabezados por la joven Hermelinda Tiburcio, hasta la reivindación de sus derechos con un carácter universal, ante la relatora de Naciones Unidas (por aquel entonces, Mary Robinson).

Es bastante probable que el debate sobre la justicia –más allá de la letra de la Torá y del derecho imperial- ejerciera su influjo sobre una preocupación específica por la objetividad en el relato de la vida pública de Jesús. La vindicación de la memoria histórica, junto con el anuncio de un acontecimiento misterioso, sirvió de base a los evangelios y, concretamente, al evangelio de Marcos. Las persecuciones sufridas, la defensa de la "causa de Jesús" ante el Sanedrín y los gobernadores imperiales, u otras formas de debate público como las narradas por Lucas y Pablo, permiten que "hable el Espíritu". Marcos pone en boca de Jesús una enseñanza que sirve para explicar la pragmática comunicativa del Evangelio: "Os entregarán a los tribunales […], compareceréis ante gobernadores y reyes por mi causa, para que deis testimonio ante ellos. Y es necesario que primero sea predicado el Evangelio a los pueblos [τὰ ἔθνη]" 13, 9-11.

El marco de las persecuciones también influyó, por el contrario, en una tendencia a la polarización, la cual comienza por categorizar a todos los letrados y fariseos; y termina por incluir absurdamente como enemigos a todos los judíos (Mt 27, 25; vocab. de Juan), una vez que se había consumado la separación de la sinagoga, mientras que Pilatos y los ocupantes romanos son representados con mayor objetividad. No obstante, la crueldad con que los romanos trataban a los presos sin ciudadanía y, concretamente, a Jesús de Nazaret,

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

no fue suplantada por ninguna idealización. Nada más semejante al proceso político de Jesús y al Calvario que Guantánamo.

5. La cultura cómica popular: parodia del honor y la vergüenza

Es curioso que hasta la fecha no se hayan estudiado los evangelios, especialmente el de Marcos, desde la perspectiva de una comedia popular. Una posible explicación sería el impedimento provocado por la identificación de lo comedia con el sacrilegio, precisamente cuando la narración evangélica era más inaccesible a una audiencia popular. Los símbolos que expresan lo sagrado, tanto la liturgia como algunos textos usados en el rito, fueron objeto de la parodia medieval, en respuesta a su uso incomprensible, aparentemente gnóstico, por parte de las élites sociales y culturales[873]. Por supuesto, también hay casos en que la burla manifiesta una intención persecutoria, como aquel grabado que todavía puede verse sobre la pared de una catacumba romana, donde se representa a un crucificado con cabeza de asno para denigrar a otro en situación de peligro por su fe en Cristo. Pero su análogo en el medievo sería la humillación sacrílega –en el sentido propio de la palabra- contra la población judía y contra el judaísmo: el etiquetado, los sambenitos, los linchamientos. En este y en otros casos, no estamos tratando sobre una creación cómico-popular, sino sobre la génesis, los medios y los efectos de la violencia colectiva, que no pretenden provocar una distensión en el pueblo oprimido, sino oprimir y tensar a una víctima.

En un contexto festivo y no violento, la burla cómico-popular no tiene como fin anular la trascendencia para construir su reino en la inmanencia, sino derribar las imágenes que representan la realidad social del poder y la humillación de los inferiores. Reacciona contra una apariencia de seriedad que no se refiere "a nada", la cual no sólo resulta risible

---

[873] Cf. sobre la cultura cómica popular en las sociedades mediterráneas, MIJAIL BAJTIN, *Problemas de la poética de Dostoievski*, México, FCE, 1986; *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: el contexto de François Rabela*is, Madrid, Alianza, 1984; FRANCISCO RODRÍGUEZ ADRADOS, *Fiesta, comedia y tragedia*, Madrid, Alianza, 1983 (1972); JAVIER HUERTA CALVO, *El nuevo mundo de la risa: Estudios sobre el teatro breve y la comicidad en los siglos de oro*, Mallorca, José J. de Olañeta, 1995; "Imágenes de la locura festiva en el s. XVIII", en id., EMILIO PALACIOS FERNÁNDEZ (coords.), *Al margen de la ilustración: Cultura popular, arte y literatura en el s. XVIII*, Ámsterdam, Rodopi, 1998, 219-245. La reconstrucción de BAJTIN se centra en la historia de los géneros cómicos desde la Edad Media hasta la novela moderna, por lo que apenas hace referencia a la vertiente religiosa de la cultura popular excepto en la forma de las parodias medievales del evangelio y de la liturgia: la "risa paschalis".

a causa de ese contraste, sino también por la dis-tensión momentánea de su dominio ideológico. El vitalismo de la cultura popular no es confundible con el nihilismo que caracteriza al humor romántico, al menos en la teoría de Jean Paul, que consiste en un contraste infinito entre la subjetividad y el universo objetivo, por parte de un sujeto aislado en su individualidad [874]; ni con la rabia dionisíaca de Nietzsche, precisamente contra las formas populares que han ocupado el espacio público, incluidos tanto el resentimiento contra la aristocracia como su sanación por medio de la comedia, las cuales se habían introducido en la racionalidad clásica a través de la ironía socrática[875].

La concepción de lo cómico varía de una cultura a otra, en la medida que consiste en el contraste subjetivo con una forma seria o canónica de apariencia objetiva; lo que se considera serio depende de los valores sociales y, específicamente, de las distintas ideologías que construyen tal apariencia. Puesto que la risa es una forma de valoración social, el poderoso se ríe del inferior y lo atribuye, como Hobbes, a una superioridad subjetiva[876]; mientras que la solidaridad popular permite distanciarse por medio de la risa respecto del daño que produce la injusticia. En el ámbito de la cultura popular, la comedia tiene un valor revelador que denuncia la superioridad de la cultura oficial. En la medida que resulta ser una construcción social, la apariencia de seriedad resulta risible.

Ahora bien, hay criterios intersubjetivos que ponen límites al imperio subjetivo de la risa, sea cual sea el sujeto que "evalúa" por su medio, individual o colectivo. Platón y Aristóteles coinciden en considerar risible sólo aquello que no resulta dañino para la persona que es su objeto[877]. Si queremos hilar más fino, podría ser transcultural la percepción de que una burla que no haga reír también a quien la padece, sino que le provoque daño, no sería realmente cómica. Conviene recordar que la jerarquía social –a

[874] Vid. JEAN PAUL RICHTER, *Introducción a la estética*, ed. de PEDRO AULLÓN DE HARO, Madrid, Verbum, 1991, 93ss., esp. 97. Está definiendo, indirectamente, la tragicomedia moderna, "una mezcla de dolor y grandiosidad", además de manifestar el desclasamiento del artista en calidad de genio. En cualquier caso, la ironía romántica concluye en nihilismo.

[875] La "risa del superhombre" es un intento de superar el nihilismo al modo de un sujeto divinizado. Pero esa locura sólo se ha realizado en el emperador: Calígula o Nerón. La "mala fama" del resentimiento no tiene en cuenta que es un efecto perlocutivo de la injusticia que provoca dolor: sigue doliendo moralmente cuando no hay esperanza de reparación y reconciliación, es decir cuando es fruto de la superioridad jerárquica de un poder dominador que humilla *permanentemente* al otro humano como un objeto. Puedo perdonar, pero ¿quién me libra de resentir la humillación? Otro asunto es el resentimiento que se prolonga entre seres humanos que se reconocen iguales para negar el perdón a quien lo solicita. Una forma popular de sanar el resentimiento es precisamente la burla contra la falsa seriedad del poder.

[876] Vid. HOBBES, *Leviatán*, I, 6, habla de "repentina vanagloria".

[877] Vid. PLATÓN, *Filebo*, 48c; ARISTÓTELES, *Poética*, 4.

diferencia de una autoridad fundada en el cuidado o en la relación de aprendizaje- resulta *siempre* humillante. El superior social se ríe del inferior cuando pretende ser su igual, o ante la mera idea de que pudiera pretenderlo. Lo dañino de la risa del superhombre es la burla contra su sombra, es decir, *lo* humano. La burla humillante de un padre o una madre contra un/a hijo es un motivo trágico; y viceversa, ante su debilidad anciana.

En el plano meramente estético, es decir, en atención exclusiva a la forma y su efecto sensible, lo cómico ha sido definido por Kant en la *Crítica del juicio* como la repentina relajación que provoca una expectativa tensa que se ha resuelto en nada; o, en términos de Elder Olson, una *catástasis*[878]. En el plano de la sensibilidad, es muy diferente de la tragedia, cuyo efecto propio es la *catarsis*. En otro sentido, que atañe a la construcción narrativa del *mythos,* la comedia es lo contrario de la tragedia: una transformación operada sobre las estructuras de una acción y de una peripecia orientadas al fin trágico. Hay quien dirá que lo realista es la tragedia, y que la comedia es necesariamente irreal. Habría que recordar las utopías de Aristófanes, compuestas en época de guerra, para comprobar que la comedia popular apela a la posibilidad de un mundo alternativo, en un grado que oscila desde lo verosímil (p.ej. *Lisístrata*) a lo claramente fantástico (p.ej. *Las nubes*).

A nadie extraña hoy que Sócrates sea presentado como un héroe cómico, con mucha más gracia que aquella caricatura elaborada por Aristófanes a su costa, en un episodio oscuro de la historia de Atenas. La *mayéutica* consiste en un rebajamiento de la ideología dominante, para que sea aniquilada en contacto con la afirmación de una igualdad constitutiva del pensamiento humano. El esclavo Menón tiene la capacidad de concebir las formas geométricas, mientras que el orador formado para ser *estratego* de la polis balbucea su ambición subjetiva de dominio como si fuera una virtud. El resentimiento de los inferiores en la jerarquía social es un hecho transcultural que se expresa en forma de clamor y espera respuesta de la voz divina; de modo que podemos encontrar un humor muy similar contra los poderosos en los libros proféticos, en los diálogos socráticos o en fábulas como *El traje nuevo del emperador*. La crítica ha sido, y puede seguir siendo, una forma inspirada para mostrar la imagen del misterio en cualquier ser humano, por contraste con la autodivinización.

---

[878] Vid. ELDER OLSON, *Teoría de la comedia* (1968), en ibid. y BRUCE W. WARDROPPER, *La comedia española del Siglo de Oro*, Barcelona, Ariel, 1978, 13-179. El primer capítulo está dedicado a la defiición de "lo cómico", donde aparecen muchos de los autores que hemos citado.

No obstante, sería una falsa ingenuidad ocultar que algunas de las formas típicas de lo cómico están mezcladas con el odio, cuando son usadas para legitimar la violencia. Tal es el caso, a pesar de las explicaciones ofrecidas por Bajtín, en el contexto originario del carnaval, donde la lógica de la inversión es llevada hasta imitar los carismas del dominio sobre un chivo expiatorio. Lo mismo podríamos decir de la tragedia, cuyo origen debió de ser un rito de la violencia sagrada. No es casual que la mano izquierda del poder político haya hecho uso del carnaval y de la tragedia para denigrar a sus enemigos: la Inquisición cuelga sambenitos y utiliza la burla humillante con el fin de negar la condición humana de sus víctimas; la cultura europea estaba profundamente enferma de odio contra las mujeres, los judíos y el Islam, el cual se expresa arteramente en formas cómicas, sea en el Siglo de Oro español, sea en las comedias de Shakespeare, sea en muchos filósofos. En el evangelio de Marcos, la narración casi-objetiva de la Pasión deja al aire la trama montada por los poderes, político y religioso, para denigrar y aniquilar al héroe popular de la no-violencia.

Hasta ahora, los modelos antropológicos para comprender la cultura mediterránea se han centrado en la construcción de los valores sagrados desde el punto de vista de quienes ejercían el dominio por su medio: el patriarcalismo y el clientelismo, el honor y la vergüenza, los ritos de pureza litúrgica, las interdicciones al contacto entre etnias, castas y géneros. Sin embargo, apenas nos hemos fijado en la burla folklórica de tales códigos, que tanta angustia producían a quienes los sostenían y aún más a quienes los padecían [879]. No sólo en la comedia clásica, sino también en los textos bíblicos encontramos bastantes ejemplos de un humor que no se confunde con lo dionisíaco de la tragedia, es decir, la inhumanidad de la masa contra un chivo expiatorio, ni con otras manifestaciones de la violencia sagrada. El libro de Jonás es un claro ejemplo: un relato que pretende *regenerar* a la persona por medio de la burla sobre un prejuicio asentado contra la misericordia entrañable de YHWH, cuando se abre de modo sublime a todos los humanos, a toda criatura viva, aunque sea el peor enemigo de Israel. La burla de Tamar contra Judá es realmente heroica: deja sin sentido la arbitrariedad del jefe tribal, quien no respeta los derechos de la mujer, aunque se arriesga a ser sancionada de la peor manera (Gén 38, 1-30). Podríamos enumerar otros muchos: el profeta Natán se burla del *celo* mostrado por el rey David con un cordero (2Sam 12, 1ss.), comparable al afecto de Jonás por su árbol de

[879] Vid. F. RODRÍGUEZ ADRADOS, *Fiesta, comedia y tragedia*, cit; JULIO CARO BAROJA, *El Carnaval*, Madrid, Taurus, 1979.

ricino (Jon 4, 5-11) y al desafecto de una autoridad religiosa contra los actos liberadores de Jesús, por lo cual es corregido sin daño (Mc 2, 7ss.; 2, 18ss.; 2, 23s.; 11, 28ss.). En sendos casos, el relato actúa sobre las expectativas de la audiencia, tanto como las del personaje, por medio del suspense, hasta que la acción se resuelve en comicidad.

Hay más precedentes para que nos animemos a descubrir en el evangelio los medios propios de la comedia popular: la lectura *simpática* de la tradición que hicieron los humanistas cristianos en pleno Renacimiento, desde Erasmo y Tomás Moro hasta Cervantes. Dicho de manera sintética, la aparente locura del pueblo es más cuerda que la supuesta cordura de los poderosos. ¿Se disfraza Dios de "loco" para sanarnos de una cordura trágica, como expone Harvey Cox?[880] La risa es un medio para la distensión del ánimo oprimido y angustiado a causa de una gravedad excesiva. Pero puede significar algo más, siempre que no la confundamos con un *fatalismo positivo*, es decir, con la frivolidad.

Si nos fijamos en el género literario, además de la risa o del mecanismo cómico, la comedia más lograda no sería la que concluye en un "final doble", aunque tal fuera el gusto de Aristóteles y de los atenienses, sino en una *salvación inesperada*, que deja sin valor la amenaza trágica, como el *paso* después de habernos horrorizado ante el mar Rojo, el cual concluye en el canto eufórico de Miriam. Los ejemplos citados (Tamar ante Judá, Natán ante David, Dios ante Jonás, Jesús ante los letrados) consisten en un acto redentor. Los evangelios representan esa esperanza transcultural, más allá de su encarcelamiento por la ficción en los límites de la fantasía, a través de la alegría pascual por la resurrección del Crucificado, con un realismo tan excesivo que sólo podría ser histórico. En el final abierto de Marcos, la buena noticia no anula el contexto represivo que sigue provocando un miedo razonable en las mujeres a ser descubiertas (Mc 16, 1-8)[881], pero provoca una distensión sin límites.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[880] Vid. HARVEY COX, *Las fiestas de los locos*, Madrid, Taurus, 1972.

[881] Vid. teólogos que han subvertido el discurso oficial, JÜRGEN MOLTMANN, *Sobre la libertad, la alegría y el juego*, Salamanca, Sígueme, 1972; JUAN JOSÉ TAMAYO, "Sacramentos, fiesta y fantasía", en id., *Los sacramentos, liturgia del prójimo*, Madrid, Trotta, 1995, 122-139. Podríamos situarlos en la estela de las *Cartas para la educación estética del hombre* (1795), de SCHILLER, cuando reflexionan sobre el *juego* como ejercicio necesario para la madurez de la libertad, de modo similar a como KANT entendía el juicio estético: "libre juego de las facultades". El componente festivo de los evangelios ha sido destacado por JUAN MATEOS, *Cristianos en fiesta*, Madrid, Cristiandad, 1972.

6. Dialogización del relato

Como hemos visto al trazar el mapa de los géneros, la mímesis del lenguaje hablado fue señalada por Platón en el diálogo dramático que presenta a las personas en su acto social de comunicación y en la poesía que representa el monólogo inspirado del poeta, lo que viene a significar lo mismo. En razón de su propia metafisica, Platón recomienda a los poetas hacer uso de la diégesis en lugar de la mímesis: no es posible imitar sin falsear todos los saberes humanos.

A esa crítica se suma el rechazo contra el arte retórica a causa de su intención premeditada de sustituir la deliberación entre personas que argumentan siguiendo una línea de razonamiento, mientras buscan cooperativamente la verdad, por el movimiento de las pasiones en el auditorio para conseguir su aprobación. Su fundamento sería la mera opinión (*doxa*). Tal postura, expresada con frescura en los diálogos de su primera época, incluyendo el magistral *Symposion*, viene a coincidir al cabo de muchos siglos con la demanda del personalismo dialógico (Martin Buber, Gabriel Marcel, etc.), en el marco trascendental de la relación con el Tú humano/divino, así como con una versión procedimental que elude la metafísica, para reducir a esquema formal, universalizable, la orientación al entendimiento en la comunicación cotidiana y en los discursos especializados: la teoría de la acción comunicativa.

Aristóteles asumió parcialmente la crítica platónica, cuando convirtió en sistema las ciencias del discurso. La poética es la técnica de la mímesis, que se orienta a conseguir su propio fin en la audiencia, dentro del marco del ritual sagrado: la purificación de las pasiones. La retórica es la técnica del persuadir, que busca conseguir la evaluación positiva del público sobre un argumento, aunque utiliza recursos poéticos para convencer a su auditorio (el entimema, la narratio, la elocutio), por lo que decididamente no sirve para buscar la verdad; en todo caso, su inventiva (inventio) debe fundarse en la tópica de lo convencionalmente asumido por su audiencia (el *ethos* público) para no engañar y, de paso, ser más eficaz. Los técnicos del márketing se sirven de ese pretexto para defenderse contra las acusaciones de estar corrompiendo el buen sentido. Por último, la lógica (el *Organon*) es concebida por Aristóteles como el instrumento apropiado a la argumentación filosófica, ya sea para examinar la verdad o la falsedad de una opinión (la dialéctica), ya sea para desarrollar un axioma de modo deductivo (la analítica). El artista medieval de la dialéctica, Tomás de Aquino, desarrolla todas sus posibilidades cuando confronta los argumentos recibidos de la tradición, tanto la teología cristiana como la musulmana, tanto la teología como la filosofía clásica, e intenta extraer de ellos su parte en la verdad. Cada

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

una de las *quaestiones* de la Suma teológica consiste en la escenificación imaginaria de un diálogo entre pensadores de distintas épocas y culturas.

En su propio plano, la dialéctica es más eficaz que el diálogo filosófico. El Platón maduro desarrolló la forma del diálogo como instrumento específico de la filosofía, para dar cuenta del proceso del pensamiento, hasta un punto en que llega a convertirse en la orquesta de sus propias ideas. La acción transcurre en un mundo posible que ya no representa la pluralidad de voces sociales de su epoca, ni siquiera las opiniones más representativas, sino un programa politico y filosófico, al cual subordina el personaje de Sócrates como una marioneta. Aunque fuera inmortal, ya no podía replicar en la mente de su discípulo. El diálogo es practicado y enseñado durante el helenismo como una forma paralela de la retórica, la cual sólo se diferencia de los discursos convencionales porque no se dirige a un auditorio, sino a un lector filósofo. Se convirtió en el género preferido por el Renacimiento para escapar de la tradición escolástica, con unos fines a veces paralelos a lo que Popper denominaría el *totalitarismo platónico*: la ficción de una realidad homogénea, la utopía de la mente dominadora y la suplantación del diálogo en la vida social por un simulacro.

Sin embargo, en el humanismo renacentista encontramos algunos autores que se preocupan de forma declarada por volver a la realidad desde el mundo de las ideas o desde el escenario virtual de las opiniones en la propia mente: además de la *conversio ad phantasmam*, una *conversio ad personam*. Erasmo, Tomás Moro, el humanismo hispánico (Fernando de Rojas, Alfonso de Valdés, Cervantes), así como otras tentativas (Rabelais, Grimmelhausen, etc.), parten de la cultura escrita (los diálogos y el *romance*: novela de caballerías, novela erótica) y de las tradiciones orales en la cultura popular (las narraciones y el teatro cómico: pasos y entremeses, la comedia nueva)[882], para relatar el encuentro interpersonal y el contraste de las voces sociales, por medio del desarrollo técnico de la narración: el discurso referido o citado a través del estilo directo, el estilo indirecto o el estilo indirecto libre. Este último tipo era llamado por la retórica *dialogismós* o *sermocinatio* (una "figura" decorativa) pero se convierte desde entonces en una forma

[882] Vid. JAVIER HUERTA CALVO, "La teoría literaria de Mijail Bajtin: Apuntes y textos para su introducción en España", *Cuadernos de filología hispánica*, 1 (1982), 143-158; MAURICIO MOLHO, *Cervantes: Raíces folklóricas*, Madrid, Gredos, 1976; DAVID HAYMANN, "Más allá de Bajtín: Hacia una mecánica de la farsa", en *Espiral*, 7 (*Humor, ironía, parodia*), Madrid, Fundamentos, 1980, 69-117.

global: el relato dialógico. El monólogo de un personaje o, con más frecuencia, el discurso del narrador, introducen constantemente fragmentos de otra enunciación: otras voces, otros textos, distintos estilos o códigos sociales. Pues bien, como veremos en la tercera parte de la tesis, una de las fuentes principales de este nuevo realismo es precisamente la tradición bíblica y, en concreto, el evangelio de Marcos.

Aunque el dialogismo es característico de la novela moderna, no había sido estudiado suficientemente hasta Mijail Bajtin[883]. La *comprensión activa* de la voz del otro deja huellas en el propio enunciado: la réplica incorpora lo dicho y, al mismo tiempo, la enunciación del interlocutor, para evaluarla y contrastarla con la propia o con otras voces. Tal apropiación de la alteridad sin anularla en mi propio discurso puede hacerse audible en la entonación o visible en el lenguaje escrito: la intertextualidad con otros textos que son citados implícitamente. En el NT hay muchas huellas de su *réplica activa* al AT y a los discursos sociales de la polis o del imperio: las voces que proclaman *Kyrios, kyriotés, evangelio, ekklesía, laos, leitourgia, politeia, basileia,* etc. son nuevamente valoradas.

Todas las formas de dialogización aparecen en el relato de Marcos con enorme frecuencia, así como en el evangelio de Juan, a pesar de sus diferencias de estilo. En un plano intertextual –más allá del enunciado-, Marcos ha reelaborado el camino del Éxodo para mostrarnos en la persona de Jesús una forma de divinidad que enseña sin animadversión y se preocupa de las necesidades de su pueblo: acoge a los pecadores, sana a los enfermos, reúne a la muchedumbre en torno a la mesa de la solidaridad (el "maná"), asume los roles de los que todavía sirven "en Egipto" (jornaleros, esclavos y mujeres), para redimirlos de manera eficaz por una nueva distribución social del trabajo. Durante el análisis del relato, en la Tercera Parte, comprobaremos el alcance de ese efecto estético.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[883] Vid. MIJAIL BAJTIN, *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI, 1982 (1979); TZVETAN TODOROV, *Mikhaïl Bakhtine: Le principe dialogique, suivi de écrits du cercle de Bakhtine*, Paris, Seuil, 1981; MICHAEL HOLQUIST, *Dialogism. Bakhtin and his World*, Nueva York, Routledge, 1994; JOAQUÍN MARTÍNEZ, *Del mito al diálogo: La teoría de la novela de Mijail Bajtin*, Alicante, Universidad (tesina de licenciatura), 1990.

19. Los géneros que narran el aprendizaje

1. La experiencia de trans-formación

En la época moderna surgen varios géneros específicamente dedicados a reconstruir una historia de aprendizaje por medio de la forma narrativa, pero han sido el resultado de una serie histórica multisecular. La mayoría de ellos –aun cuando actúen de mediadores humanistas tales como Dante, Rabelais, Erasmo o Cervantes- se enraizan en la cultura popular y en el peculiar cruce de tradiciones judeocristianas, clásicas y mediterráneas que fue dando lugar al calendario festivo y a la lírica, a la Divina Comedia, al Gargantúa o al Quijote [884]. Por tales medios, la vida privada comenzó a ser considerada fuente de sabiduría para quienes practicaban roles sociales públicos, en su mayoría burgueses, tanto como para las mujeres a quienes estaban aún vedadas casi todas las profesiones ciudadanas. La cultura oral del pueblo –campesinos o siervos domésticos- nunca había dejado de considerar la vida cotidiana fuente de conocimiento, en el marco *global-local* de la familia extensa y de la aldea.

Ricardo Senabre ha insistido en que la novela moderna, al igual que la novela antigua[885], aparece al final de un proceso, en cuyo transcurso "la historia aparece después de la epopeya y antes de la narración de hechos ficticios"[886]. Tanto los cronicones

[884] Vid. PETER BURKE, *La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid, Alianza, 1991 (1978); diversas obras de RAMÓN MENÉNDEZ PIDAL, DÁMASO ALONSO y MARGIT FRENK ALATORRE sobre la lírica popular en el origen de la literatura romance, mientras que ERNST ROBERT CURTIUS, *Literatura europea y edad media latina*, 2 vols., Madrid, FCE, 2004 (1948), investigó sus raíces en la tradición culta; así como el estudio ya citado de MIJAIL BAJTIN, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*.

[885] "Nosotros estamos acostumbrados a considerar como normal la coexistencia de los géneros literarios, que hemos ido heredando de una larga tradición cultural. Para los griegos que los fueron inventando en su tradición, los géneros literarios tuvieron una vigencia temporal e histórica mucho más definida, sucediéndose entre sí, surgiendo en cierto momento y desapareciendo después […] En la sucesión histórica de los géneros literarios en Grecia –épica, lírica, drama, relato histórico y filosófico-, la novela ocupa un último lugar […], como producto tardío en una época de decadencia" CARLOS GARCÍA GUAL, *Los orígenes de la novela*, 33.

[886] RICARDO SENABRE SEMPERE, *Literatura y público*, Madrid, Paraninfo, 1987, 101. "Ni cronológicamente ni estructuralmente puede sostenerse que la novela brote de la epopeya. Su punto de partida es la historia, y si a veces se advierten en la novela rasgos épicos es porque ya en la historia existían también" ibid., 103.
Vid. el comentario de CHRISTINE BROOKE-ROSE, en diálogo con UMBERTO ECO y JONATHAN CULLER, a partir de una incitación del novelista SALMAN RUSHDIE, quien considera que la novela es una "historia-

bajomedievales como los grandes relatos de los descubridores y los conquistadores; la novela caballeresca prácticamente igual que sus versiones paródicas, de mucha mayor calidad (*Tirant lo Blanch*, *Jehan de Saintré*, *Orlando furioso*, incluso el *Lazarillo*, el *Quijote*, o el *Wilhelm Meister*), se complacen en el ir y venir de la fortuna. En toda narración que pretenda alguna audiencia se multiplican las ocasiones azarosas para que el héroe muestre su ingenio y su valentía, a través de un recorrido por el circuito de los valores ya conocidos: la búsqueda del objeto, su reconocimiento y su pérdida, su reconquista; la pérdida y la recuperación de la honra o la fama, de la amada, del tesoro[887]; la figura del individuo autónomo. En la medida que realiza ese programa ritualizado, el héroe se inicia en la caballería o se perfecciona hasta entrar en un estatus reconocido[888].

Pero no basta con que los sucesos sean sorprendentes y cautivadores para que el protagonista y su audiencia puedan impresionarse con los cambios. El humanismo de la burguesía emergente, mientras sigue la estela de la vida aristocrática, refleja al menos el cansancio que le provocan los vaivenes. Así permiten que se manifieste Erasmo, Tomás Moro, Luis Vives; en grado mucho más agudo, Montaigne. Al final de su periplo, Lázaro de Tormes, Don Quijote y Wilhelm Meister coinciden en contemplar su propia historia entre el escepticismo y la satisfacción, como quien ha cumplido un papel en una obra previamente orquestada, hasta que abandona el escenario.

Así pues, para que se produjera la reacción hacían falta catalizadores. El parentesco originario entre el discurso histórico y la novela se había fundado en una mitología común, que dominaba el mundo de la vida [889]. Ninguna de las dos surge de la epopeya, a diferencia del romancero hispánico o la comedia de capa y espada; pero ambas seguían poseídas por el hechizo de la *areté/virtus*, distribuida por estamentos. Senabre ha llamado "despojos

---

palimpsesto": "La novela echó sus raíces en los documentos históricos y ha tenido siempre un vínculo íntimo con la historia. Pero la tarea de la novela, a diferencia de la historia, es extender hasta el límite nuestros horizontes intelectuales, espirituales e imaginativos", en U. ECO, *Interpretación y sobreinterpretación*, con textos de RICHARD RORTY, J. CULLER y C. BROOKE-ROSE, Madrid, Cambridge UP, 1997 (1990, 1995), 149-150.

[887] Vid. RAMON LLULL, *Llibre de l'orde de cavalleria*, Barcelona, Edicions 62, 1980.

[888] Vid. ERICH KÖHLER, *L'aventure chevaleresque : Idéal et réalité dans le roman courtois*, Paris, Gallimard, 1974.

[889] Vid. PEDRO CÓRDOBA, "Las leyendas en la historiografía del Siglo de oro: El caso de los *falsos cronicones*", *Criticón*, 30 (1985), 235-253, disponible en www.cervantesvirtual.com

fantásticos" [890] a la materia imaginativa con que trabajan los novelistas, una vez que la historia iba desprendiéndose de las fabulaciones, desde Luis Vives al positivismo. Sin embargo, esa familiaridad fue adquiriendo otros matices a medida que la narración se hacía cargo de la memoria personal y colectiva, sobre la base de nuevos valores. No podemos suponer que *Lazarillo*, el *Quijote* y *Wilhelm Meister* sirvieran para representar la estructura social en el rito de las historias sagradas; sino, más bien, para desacralizarla, en el marco de otro completamente distinto, cuya génesis podría localizarse en el paso de la audiencia a la lectura solitaria[891], virtualmente conectada por una relación emergente entre el *público* burgués.

Más allá del análisis crudamente sociológico, la nueva situación del lector, especialmente de las mujeres, se había ido prefigurando desde la baja edad media, a través de la vida mística. No es casual que las escritoras femeninas fueran lectoras solitarias, orantes y meditativas: las beguinas, las iluminadas, Isabel de Villena, Teresa de Jesús, Juana Inés de la Cruz, etc. Gracias a la revolución simbolizada por la imprenta, la práctica potencial de la libre interpretación sobre las historias sagradas profundiza enormemente su reflexividad. Así pues, el desarrollo de la novela, además de correlacionarse con el discurso histórico y con la narración oral, puede asumir la introspección procedente del caudal de la mística en la vida cotidiana. Aunque todavía no estuvieran disponibles los evangelios en todas las lenguas vulgares (desde luego, sí en alemán, inglés, francés, clandestinamente en español, italiano, catalán, etc.), la *devotio moderna*, en sus diferentes versiones (la doctrina bajomedieval, el humanismo cristiano, la mística propiamente dicha) configuró de manera sorprendente la mentalidad europea a través de la *imitatio Christi*.

La teoría de Bajtín quiso utilizar a Rabelais como tipo de la modernidad, a través de su antropología histórica sobre la cultura cómico-popular, o, mejor dicho, del carnaval. Ahora bien, basta con asomarse a las supervivencias de lo carnavalesco en nuestro tiempo para reconocer que el mundo representado tenía una función reproductiva del mismo orden, aunque inverso (*status reversal*). Lo hemos visto con bastante detalle en el capítulo sobre el ritual. Sin embargo, la entrada en escena de la cultura popular, en su acepción más amplia, impidió que siguiera cumpliéndose el antiguo programa del héroe sin variaciones profundas en su figura. La dialogización del relato, aunque las tramas del *romance*

[890] RICARDO SENABRE SEMPERE, *Metáfora y novela*, Valladolid, Cátedra Miguel Delibes, 2005, 15-18.
[891] ibid., 31-38.

siguieran convocando la atención de la audiencia, manifiesta y aviva una corriente de fondo.

Aun con muchas dificultades, por la resistencia del pensamiento deductivo y de la mentalidad autoritaria, la experiencia (al. *Erfahrung-Beziehung*: descubrimiento inter-personal, además de *empeiría*) llega a adquirir un valor místico, por contraste con el mero accidente, tanto en la literatura antigua (la *Odisea*, *El asno de oro* o el viaje de la peregrina Egeria), como en la moderna; en la narración dialógica, como en la poesía mística de autoría destacadamente femenina; en las nuevas ciencias (Galileo, Kepler, la medicina)[892],

[892] Vid. la célebre explicación sobre la necesidad de distinguir entre los signos de la revelación contenidos en la Biblia para nuestra salvación, y los signos del cosmos que deben ser conocidos con su propio código, GALILEO GALILEI, *Carta a Cristina de Lorena y otros textos sobre ciencia y religión*, Madrid, Alianza, 1987; GIANNA POMATA, NANCY G. SIRAISI (eds.), *Historia: Empiricism and Erudition in Early Modern Europe*, Cambridge, MIT, 2005. En la polémica todavía no resuelta sigue latiendo un concepto literalista de la "inerrancia bíblica", que llega hasta lo grotesco (¿la doctrina del exterminio es inerrante?), junto con una cosmología de raíces arcaicas que primeramente utilizaba las catástrofes naturales como símbolo de lo sagrado, para convertirse después en una teodicea, haciendo uso de categorías de la teología natural (aristotélica y estoica).
Como narra en las *Confesiones*, escapando del maniqueísmo (dos principios) y del neoplatonismo (dualismo mitigado: la materia eterna es fuente de mal) AGUSTÍN va a dar en otro platonismo, correctamente formulado ("el mal es la privación del bien", *Confesiones*, III, 7, 12), que deja pendiente de solución el mismo problema. "El Dios todopoderoso, a quien, como lo reconocen los mismos infieles, pertenece el dominio soberano de todas las cosas, porque es sumamente bueno, no toleraría jamás la existencia de algún mal en sus obras si su omnipotencia y su bondad no fueran capaces de sacar el bien hasta del mal" *Enquiridión*, XI. ¿Es la materia, entonces, un "principio opuesto", por no ser un bien absoluto? (Es un mal provisional) ¿No es el mal un resultado de la libertad, es decir, el "mal moral"? (Sobre esto, AGUSTÍN responde que sí) ¿No hay ningún cambio en el bien? (No) ¿Hay algún bien que sea absoluto? (Sí) ¿No será la absolutez una ambición humana? ("¿De qué me hablas? ¿Ateo?"), ¿No es la libertad humana imagen de la libertad divina? ("No en los mismos términos: la libertad humana se corrompe y yerra; Dios es libre de crear y de permitir el mal, pero no yerra"), ¿No tenemos nada que perdonar a Dios? (Inconcebible… pero ¿no puede Jesús perdonar a Padre/Madre por permitir su asesinato, mientras sigue pidiendo con todos "líbranos del mal", mientras nos pide que perdonemos?), etc. AGUSTÍN sigue limitado por las categorías de la teología griega; TOMÁS hace suyo el mismo argumento (*STh* I q. 2, a. 3), aunque lo completa con una teleologia de raíz aristotélica: los seres creados, el universo, tienden de forma natural hacia el bien, en un orden prefijado. La alternativa gnóstica pasaba por imaginar un demiurgo imperfecto del mundo imperfecto (o bien, como la apocalíptica, un Satán caido del cielo), distinto de la Madre o el Nous trascendente, para explicar el mal físico y todas las iniquidades que provoca. Sería un regreso mitológico al dualismo *duro*.
La teología natural, al menos con esas categorías, obligaba a oscilar entre el fuego y el agua: o el cosmos es un prodigio de orden, como canta la teleología aristotélico-tomista y todavía más LEIBNIZ, susceptible de sarcasmo (VOLTAIRE, *Cándido*), o bien la materia es la fuente del mal (lo que haría aborrecible el cuerpo, la sexualidad, la generación, la vida prolongada, etc.). Una forma posible –no la única- de escapar a la contradicción era la apuntada por la ciencia moderna desde sus fundamentos espirituales, a los que se refiere GALILEO. A través de la investigación sobre el universo podemos participar en la obra del Creador-a, que todavía está en curso. Todavía no hemos llegado al "día séptimo". Las motivaciones para participar activamente en la salvación pueden encontrarse en la Biblia; desde luego, no en la imitación proyectiva del mundo físico (las fuerzas naturales, el ciclo de generación/destrucción; más tarde, la evolución natural, que hace sentir a algunos como si fueran *masters del universo*), el cual estamos llamados a trans-formar junto con nosotros mismos, en una historia de aprendizaje por interrelación.
Legitimar la selección natural por imitación de la naturaleza es una forma de mal moral, una estructura de poder terrorífico y una ideología. Lo cual no es pretexto para que ahora neguemos la evidencia de la

cuando reconocen una fuente de conocimiento vivo en la alteridad, a la que mi mente no puede aherrojar con sus proyecciones, si no comienza por aprender de ella. También la filosofía (Bacon, Pascal, Kant) se esfuerza por dar cuenta del sentido nuevo, a través de las ventanas de la mónada, en anticipo de la fenomenología, sin anclarse en las ideas innatas ni plegarse como un mazapán a las impresiones.

Según Miguel García Baró, la *experiencia* –religiosa, ética, estética- se caracteriza por su fascinación en lo otro, que hace salir fuera de sí: "la experiencia viene a ser una explosión constante de novedad asumible y sintetizable en el paisaje de nuestra vida"[893]. De modo aún más conciso: "el término experiencia equivale a *intuición de la realidad de algo*"[894]. Con esto ya tenemos una pista segura sobre el proceso de la cultura moderna, que ha convertido a la novela en el discurso más apropiado para comunicarnos "la experiencia

---

evolución en nombre del "diseño inteligente" (una teleología inmanente), tan *listo* que sirve para justificar el mal moral, como hacían los teólogos moralistas escoceses (la "mano invisible" de ADAM SMITH; el principio de un humanicidio controlado, según MALTHUS, citando a AGUSTÍN: "Hieres para sanar", *Confesiones*, II, 3, 4). Hasta ahora, parece que seguimos imitando a las "bestias" en lugar de conocer y amar el mundo natural por el amor recibido de Dios, para convivir en su seno y sanar las causas del mal físico, las cuales siguen condicionando gravemente la vida de millones de seres humanos.

[893] MIGUEL GARCÍA BARÓ, "Las experiencias fundamentales", en id., CARLOS DOMÍNGUEZ MORANO, PEDRO RODRÍGUEZ PANIZO, *Experiencia religiosa y ciencias humanas*, Madrid, PPC, 2001, 5-36 (7).

GARCÍA BARÓ hace fenomenología cuando destaca el valor "matricial" de la experiencia ontológica, por cuanto nos apercibe del yo y del ser otro: "yo, cuya existencia está puesta radicalmente en relación con esa totalidad otra, extraña a mí, soy una relación que, como dice Kierkegaard, también se relaciona consigo misma y, por esto, se separa y ya no hace simplemente sistema con el resto" ibid. 12. Después describe uno tras otro el núcleo de la experiencia religiosa, ética, estética, lógica e interpersonal.

En el discurso de la fenomenología, incluso en un pensador personalista como GARCÍA BARÓ, queda siempre un resto de la dialéctica que llevó a su crisis al idealismo: sujeto vs. mundo. Son dos entes especulativos entre los cuales sale ganando el sujeto activo frente al objeto pasivo. Nos lo muestran las tramas novelescas al relatar las experiencias de una carne de nuestra carne, a quien podríamos acoger empáticamente y con quien llegaríamos a comunión. Pero la subjetivación-objetivación dialéctica hace del diálogo real un inconsciente angustioso.

Otros acercamientos en el mismo artículo nos sugieren la salida posible: "Si el símbolo de todos los símbolos para referirse a lo divino es el centro insondable de la existencia individual, ¿qué enriquecimiento no le vendrá a la experiencia religiosa –y, por lo mismo, a las restantes experiencias de sentido en la vida- del hecho de comprobar que Dios no tiene un símbolo, sino tantos como existencias individuales hay? La comunicación, el amor interpersonal es literalmente una fantástica multiplicación, una potenciación ilimitada de las experiencias todas de que una existencia es capaz […] Dios no se expresa sólo diciendo mi vida. No puedo decirla más que diciendo todas las otras vidas personales. De aquí la extraordinaria importancia de comunicarnos en la medida de lo posible con la historia entera [es decir, con la *Historia de historias*], hasta el punto que sea muy verdadero decir, con los románticos, que la noción de Dios no se alcanza en plenitud más que por este camino" ibid. 35.

[894] M. GARCÍA BARÓ, "Los fundamentos de la filosofía de la mística" en id., *De estética y mística*, Salamanca, Sígueme, 2007, 39.

sobre la experiencia", aunque hubiera más intentos: particularmente, el ensayo[895]. Ahora bien, ni el ensayo ni la fenomenología pueden –a no ser que se hagan parientes de la narración: p.ej. *El hombre sin atributos* de Robert Musil- dar cuenta apropiada de la experiencia del ser otro que se expresa a sí mismo: un encuentro interpersonal, incluso entre realidades sin parangón excepto el hecho de encontrarse y reconocerse mutuamente, mientras empiezan a ser comunión, es decir, a comunicar[896].

Así pues, era posible otro salto notable, desde los relatos míticos de héroes curtidos en la violencia, caballeros o pícaros, Ulises o Lazarillos, a las andanzas del Quijote en diálogo con la realidad social[897]. Si los nuevos Quijotes prescinden de la armadura para *experimentar la mística*, el resultado serán héroes y heroínas que buscan, con mayor o menor conciencia, el encuentro con los *alter*protagonistas en el mapa social, sin otro fin evidente que obtener una *personalidad integradora* de la realidad: para no ocultar a los otros ni a lo otro de sí mismo bajo el velo de la separación y la violencia sagradas. Es el testimonio que ofrecen a través de su *vida narrada* personas que se convierten en personajes históricos: Francisco de Asís en diálogo con los leprosos y con Saladino; franciscanos perseguidos, dominicos encendidos, Ignacio y los jesuitas, las religiosas exclaustradas, fundadoras y/o místicas (Teresa de Jesús, Mary Ward), reformadores

Universitat d'Alacant

[895] Vid. PEDRO AULLÓN DE HARO, "El discurso reflexivo del ensayo: Lenguaje y espíritu", en id., *Teoría del Ensayo*, 127-132. "Si situásemos simétricamente, frente a los "modos del sentimiento" [Schiller] los "modos de la razón", el género del Ensayo se revelaría como el más genuino procedimiento de vinculación de unos y otros mediante el discurso reflexivo en cuanto modo sintético del sentimiento y la razón. Es la simultaneidad, el encuentro de la tendencia estética y la tendencia teorética en la libre operación reflexiva […]" ibid., 132.

[896] La mística consiste siempre en experiencia. Hay mucha vida paralela al lado del otro sin ni siquiera encontrarse, como en el "silencio" del metro suburbano, que no puede ser roto sin provocar cierta angustia en los demás pasajeros. Por cuanto es experiencia –salir fuera de sí: in-tuir-, incorpora al otro en sí. Dicho de otro modo: no hay experiencia ni mística sin ese principio de comunicación.
Es cierto que la experiencia de Dios va mucho más allá de la empatía con los túes que encontramos por el camino: tiene que ser experiencia de Absoluto. Pero en tal medida es imposible: encuentro entre realidades sin parangón. Así nos lo hace ver MIGUEL GARCÍA BARÓ, en su crítica a MARTIN BUBER, mientras busca los fundamentos filosóficos de la mística: "La realidad absoluta del otro es fundamentalmente en su inocencia y dolor como se hace patente" *De estética y mística*, 51, es decir, en los términos con que LEVINAS revela nuestra incapacidad para comunicar. SARTRE construyó una alegoría de esa dificultad en el infierno representado por *Huis clos* ("Sin salida", "A puerta cerrada").
Ahora bien, aunque suene a juego, también podemos entender la mística *desde la persona de Dios*: en ese encuentro bloqueado desde la perspectiva humana, radicalmente humana, Dios sí puede dar el salto para comprendernos y ayudarnos a comprender el Absoluto, sin el cual tampoco podíamos conocernos a nosotros mismos. Ya se ve que no es un juego.

[897] Vid. un panorama de la narrativa europea durante ese proceso, a través de la influencia del Quijote y de la picaresca en la novela barroca francesa o en la novela inglesa del s. XVIII, en RICARDO SENABRE SEMPERE (dir.), *La ficción novelesca en los siglos de oro y la literatura europea*, Madrid, MEC-Instituto Superior de Formación del Profesorado, 2005.

religiosos y/o sociales, viajeros a las antípodas en busca de Utopía, en pugna con los conquistadores que se niegan a reconocer el valor de otra experiencia que no sea la que provoca el poder sacralizado, es decir, la adoración como sumisión, tan distinta de la autodonación, la acción de gracias y la comunión. Un ejemplo sobre la cotidiana profundidad, sorprendente para quien no lo conozca, es el relato plurivocal del *Nican mopohua* sobre el encuentro de Juan Diego con la *niña* María en el cerro del Tepehuac, que incluye en su programa a un franciscano recién llegado, apenas diez años después de la conquista de Tenochtitlán: el arzobispo Zumárraga.

El orgullo subjetivo ha impedido al idealismo culminar la aventura que comenzó como una salida de sí mismo[898]: en realidad, ni la dialéctica ni la fenomenología renuncian nunca al yo, sino que lo expanden estratégicamente. En consecuencia, no pueden recuperarlo en su realidad originaria: no hay yo sin tú, no existimos sino por el Tú. A esa maravilla se acerca Miguel García Baró en su ensayo, y nosotros con él en esta tesis:

> Los evangelios están atravesados por la urgencia absoluta de la desgracia humana y por su correlato divino: la mostración de las entrañas de misericordia de Dios para con los hombres, que conducen al

---

[898] "La pavorosa faz de la actualidad, ¿no nos presenta, sin duda, esta figura de un mundo sin sujeto […] donde el yo anda errante como rey sin súbditos […] ¿No estará necesitado de una verdadera e implacable confesión?", MARÍA ZAMBRANO, *La confesión, género literario*, Madrid, Siruela, 2004 (1943), 108, identifica el problema y encuentra la salida poética a través de la confesión, desde luego, mejor en su palabra que en la mera tradición, donde AGUSTÍN y ROUSSEAU son reyes con súbditos. "El extraño género llamado confesión se ha esforzado por mostrar el camino en que la vida se acerca a la verdad saliendo de sí sin ser notada […] El género literario que en nuestros días se ha atrevido a llenar el hueco, el abismo ya terrible por la enemistad entre la razón y la vida", ibid., 24. A mi humilde punto de vista, en nuestro tiempo las confesiones no se expresan ante Dios, para evitar el rostro de la persona-otra, sino que rehacen la comunidad con Dios-a a través de una *intimidad pública* con la persona que conmigo va. En los evangelios, Jesús se confiesa cotidianamente con los aprendices; sólo podemos imaginar el modo de su confesión con las compañeras de camino, pero su expresión original probablemente sea Mc 9, 34 – 10, 45.
La crisis del sujeto moderno no es sólo una autoafirmación mitológica, directa o desviada (HEGEL, NIETZSCHE, MARINETTI, HEIDEGGER, etc.), sino también el resultado de uno (o muchos) trauma(s), a causa de unas estructuras impersonales y violentas: "In the course of the nineteenth century, the Bildungsroman had performed three great symbolic tasks. It had contained the unpredictability of social change, representing it through the fiction of youth: a turbulent segment of life, no doubt, but with a clear beginning, and an unmistakable end. At a micro-narrative level, furthermore, the structure of the novelistic episode had established the flexible, anti-tragic modality of modern experience. Finally, the novel's many-sided, unheroic hero had emobidied a new kind of subjectivity: everyday, worldly, pliant –'normal'. A smaller, more peaceful history; within it, a fuller experience; and a weaker, but more versatil Ego: a perfect compound for the Great Socialization of the European middle classes. But problems change, and old solutions stop working" FRANCO MORETTI, *The Way of the World: The Bildungsroman in European Culture*, Londres, Verso, 2000 (1987), 230. Los problemas son: la guerra, el abandono, la marginación, la enfermedad sin amor. Más allá de los límites convencionales de un género europeo, la persona emerge de la muerte trans-formada. Comienza por un grito: "Es Job quien habla en primera persona; sus palabras son plañidos que nos llegan en el mismo tiempo en que fueron pronunciados; es como si los oyéramos; suena a viva voz. Y esto es la confesión: palabra a viva voz", MARÍA ZAMBRANO, ibid., 26. Pero esa voz tiene una entonación social y un contexto histórico. Por eso se expresa en diálogo con otras voces, en forma de novela.

> anonadamiento de Dios en la encarnación; a la donación, como repite la tradición cristiana rusa, de la propia alma por el otro necesitado, por cualquier otro que el amor de Dios ha situado cerca de nosotros[899].

Pues bien, la donación del alma no es un regalo del yo-joya para ser admirado, sino un sencillo convertirnos en *hogar del tú*, como viene haciendo en caracoleo –lento, sí, pero qué le vamos a hacer- la historia humana a lo largo de su aprendizaje con Dios-aprendiz. Comienza por la aceptación incondicional del otro para que podamos comunicar. "Tú eres". La narración permite mostrar todas y cada una de esas epifanías con una aparente naturalidad, que adquiere todo su sentido como una historia de aprendizaje.

Claro que tales episodios, cada uno de ellos, no son prescindibles, sino que de alguna manera se imponen como necesarios (gr. *dei*) en la trama del aprendiz. Ni tampoco son uniformes o idílicos, sino que exigen una disposición a interpretar. De hecho, pueden consistir en una puesta a prueba (*peirasmós*) de la persona que es traicionada o tratada con violencia por un otro inasimilable o un *ello* despersonalizado (que *quiere* ser siniestro: aterrorizar), es decir, como una agresión de la estructura represiva, aunque se presente investida de sacralidad (el mediador divino, el marido). El evangelio de Marcos presenta esos episodios de muy diversas formas: por medio de la ironía, para desenmascarar al sujeto amenazante (Mc 3, 1ss.; 3, 22 ss.); por medio de la narración objetiva, una vez que un sujeto colectivo se ha apoderado de la víctima. En lugar de construir una teoría, el relato proporciona empatía y solicita reflexión para discernir entre las verdaderas y las falsas epifanías, aunque tardemos dos mil años en articular nuestras ideas:

> Epiphanies are interactional moments and experiences which leave marks on people's lives. In them, personal character is manifested. They are often moments of crisis. They alter the fundamental meaning structures in a person's life. Their effects may be positive or negative. They are like Victor Turner's "liminal phase of experience". In the liminal, or threshold, moment of experience, the person is in a "no man's land betwixt and between … the past and the … future" (Turner). These are existencial acts. Some are ritualised, as in status-passages; others are even routinized, as when a man daily batters and beats his wife. Still others are totally emergent and unstructured, and the person enters them with few if any prior understandings of what is going to happen. The meaning of these

[899] M. GARCÍA-BARÓ, "Epílogo: Teoría del cielo", en id. *Estética y mística*, 294.

experiences are always given retrospectively, as they are relived and reexperienced in the stories persons tell about what was happened to them [900].

2. Género y congéneres: Bildung-, Erziehung-, Entwicklung-, Berufsroman, novela picaresca, (auto)biografía, novela de carácter

Una vez seguido el hilo del *aprendizaje narrado* durante nuestra investigación hasta el origen del Bildungsroman, podemos comprobar que tal género hace las funciones de los ritos de paso en sociedades donde el control social se había difuminado gracias a la complejidad[901]. Narra un periodo de formación por medio de la experiencia, a través de un

---

[900] NORMAN K. DENZIN, *Interpretive Biography*, Newbury Park, Sage, 1989, 70-71. "I distinguished four forms of the epiphany: 1) the *major* event, which touches every fabric of a person's life; 2) the *cumulative* or representative event, which signifies eruptions or reactions to experiences which have been going for a long period of time; 3) the *minor* epiphany, which symbollically represents a major, problematic moment in a relationship or a person's life; 4) those episodes whose meanings are given in the reliving of the experience [the *re-lived* epiphany]" ibid.

[901] Vid. un brillante estudio del concepto (*Bildung* como "autoformación", de acuerdo con HEGEL) y su concreción en la novela española, Mª ÁNGELES RODRÍGUEZ FONTELA, *La novela de autoformación: Una aproximación teórica e histórica al "Bildungsroman" desde la narrativa hispánica*, Barcelona/Kassel, Reichenberger, 1996, que reconoce el *Lazarillo* y la autobiografía como tipos del mismo género, no sólo como precedentes o parientes. Sin embargo, la "autoformación" sólo describe una de sus facetas, como veremos en el próximo apartado, 4.2.c: "Especificidad del género *Bildungsroman*", por lo que no sería suficiente para delimitar tal género respecto de otros que tratan el aprendizaje, como la picaresca (en clave paródica). Una crítica "poscolonial" del concepto por su eurocentrismo en J. S. FERNÁNDEZ VÁZQUEZ, *La novela de formación: Una aproximación a la ideología colonial europea desde la óptica del Bildungsroman clásico*, Alcalá, Universidad, 2002.

FRANCO MORETTI, *The Way of the World*, cit.; *Il romanzo di formazione*, Turín, Einaudi, 1999, hace un relato del relato, para explicar el origen de sus motivos en el iluminismo, narrar la historia de su juventud en Europa (*Wilhelm Meister, Orgullo y prejuicio*) y el fracaso de sus ideales en el escenario de conflictos que desbordan la moral y la práctica individual (*Rojo y negro*). "La giouventù –le tante diverse gioventù del romanzo europeo- diviene così, per la cultura occidentale moderna, l'età che racchiude in sè il *senso della vita*", ibid., 4. Además de la juventud, los motivos característicos serían el "compromiso" (entre burguesía y aristocracia) y la socialización, que concluye en el matrimonio, como el *romance*. La crisis de Waterloo se prolonga durante la segunda mitad del s. XIX y concluye por destruir la "novela de juventud", con millones de jóvenes, en la guerra de 1914. El estudio de MORETTI es claro y definido, pero no es casual que concluya sin continuidad. Ha investigado un género histórico y culturalmente situado en la Europa decimonónica. Sin embargo, el *Bildungsroman* cambia de contexto y amplía su temática; no puede ser restringido a una experiencia de juventud, como veremos. En un sentido igualmente restringido, sobre la novela anglosajona que relata el paso de la juventud a la madurez, sobre el modelo de Goethe (el concepto *Lehrjahre*), vid. JEROME HAMILTON BUCKLEY, *Season of Youth: The Bildungsroman from Dickens to Golding*, Cambridge, Harvard UP, 1974.

Otros autores remontan su origen hasta el s. XVI, por razones que califican, en realidad, al género novela en su conjunto: "La nostra tesi è che ciò che ancora oggi si intende per romanzo di formazione, non nasca dopo, o verso, o nei pressi della Rivoluzione frencese –questa è anche la tesi di Moretti sulla scorta di Lukàcs- ma si radici in realtà nal Cinquecento, nella prima modernità, e si origini e sviluppi come *variatio* epocale a partire dall'epica e dal romanzo cavalleresco" MARIO DOMENICHELLI, "Il romanzo de formazione nella tradizione europea", en MARIA CARLA PAPINI et al., *Il romanzo di formazione nell'Ottocento e nel Novecento*, Pisa, ETS, 2007, 17-18. Entre ambas definiciones se sitúa nuestro concepto del género, tomada

espacio abierto por el encuentro interpersonal (la *communitas*)[902], a través de las fronteras que siguen separando clases sociales (aristocracia, burguesía, pueblo), amo y esclavo, roles masculinos y femeninos, educación formal e informal, cultura letrada y cultura oral, profesiones y oficios, capacidades y debilidades, posición social y vulnerabilidad, riqueza y pobreza, cuidados y abandono, amante y renuente, perseguidor y víctima.

Está emparentado con otros géneros contemporáneos, aunque se diferencia de ellos en algunos aspectos [903]:

1) Erziehungsroman / educational novel / novela pedagógica (p.ej. *Telémaco, Tom Jones, Emilio, David Copperfield, Demian, Las tribulaciones del estudiante Törless*), los cuales narran la maduración del personaje durante su infancia y adolescencia, hasta plantear cada vez en mayor grado una crítica de la educación instituida, aunque –o porque- fuera ilustrada[904];

2) Entwicklungsroman / roman d'apprentissage / novela de aprendizaje o desarrollo (p.ej. *Rojo y negro, Siddharta, La forja de un rebelde, El tambor de hojalata, El primer hombre*), que nos cuenta el ciclo vital del personaje, es decir, su entera (auto)biografía;

---

de BAJTÍN: el relato de una transformación personal y social en sincronía, como la novela moderna en general (configurada por un nuevo *cronotopo*), pero focalizado en la historia de formación del héroe.
Sobre el Bildungsroman germánico, TODD KONTJE, *Private Lives in the Public Sphere: The German Bildungroman as Metafiction*, University Park, Pennsylvania State UP, 1988; *The German Bildungsroman: History of a National Genre*, Columbia, Camden House, 1993. Sobre el Bildungsroman anglosajón, el ya citado BUCKLEY. En la literatura latinoamericana, JULIA A. KUSHIGIAN, *Reconstructing Childhood: Strategies of Reading for Culture and Gender in the Spanish American Bildungsroman*, Lewisburg, Bucknell UP, 2003, reconoce la emergencia de modelos alternativos de desarrollo humano, que hacen uso de la cultura y del género para romper los paradigmas biológicos (vs. indígenas y mestizos) o patriarcales (vs. mujeres), los cuales se expresan a través de la novela.

[902] Vid. sobre la experiencia de la *communitas* en la fase liminal de los ritos de paso, V. TURNER, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Chicago, Aldine, 1969 (*El proceso ritual: Estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus, 1988).

[903] Vid. LOTHAR KÖHN, *Entwicklungs- und Bildungsroman: ein Forschungsbericht*, Stuttgart, Metzler, 1969, 4-19; JULIETTE M. ROGERS, "Literary Contexts: Bildungsroman, Erziehungsroman, and Berufsroman", en id., *Career Stories: Belle Epoque Novels of Professional Development*, University Park, Pennsylvania State UP, 2008, 43-77.

[904] Vid. acerca de algunos ejemplos de tal género que hacen uso de la forma (auto)biográfica en la literatura española (UNAMUNO, PÉREZ DE AYALA, MANUEL AZAÑA, JUAN GOYTISOLO, la poesía narrativa de LUIS CERNUDA y GIL DE BIEDMA, o el cine de PEDRO ALMODÓVAR), GONZALO NAVAJAS, "*La mala educación* al desnudo: El medio autobiográfico y la literatura española del s. XX", *Lectura y signo*, 2 (2007), 277-290, disponible en www.cervantesvirtual.com; a los que podríamos añadir *Crónica del alba* o *Las bicicletas son para el verano*. El sello de la educación represiva, nacional-católica, durante la dictadura se hace visible en forma de denuncia desde *Señas de identidad* hasta *La mala educación.*

3) Novela picaresca (p. ej. el *Lazarillo, Simplicissimus* o *Las confesiones del estafador Félix Krull*), que representa un aprendizaje contra los valores sociales imperantes, en forma de parodia;
4) Berufsroman, novela del desarrollo profesional (también su versión crítica: *Homo faber*); y Künstlerroman o novela del artista, ambas categorizadas como subgénero de las primeras (p.ej. *Retrato del artista adolescente, La muerte de Virgilio*).

Además, los *Bildungsromane* se distinguen por la concreción de su tópico textual respecto de la biografía, la autobiografía y la ficción autobiográfica, aunque es significativa la tendencia de la narrativa femenina, durante las últimas décadas, al uso de este medio expresivo para significar lo que Biruté Ciplijaukaité llama "concienciación" [905]. Tampoco se confunden con la novela epistolar, la novela lírica[906] o la novela dramática, pero pueden adoptar éstas o aquellas formas, total o parcialmente, como es el caso de una

[905] La novela de formación en primera persona, de autoría femenina, es llamada por BIRUTÉ CIPLIJAUKAITÉ "novela de concienciación", al menos en la etapa madura de su desarrollo. "Se trata de una novela de formación, pero sobre todo del desarrollo de la conciencia, que va más allá del aprendizaje de un Lazarillo o un Wilhelm Meister […] Esa diferencia de matiz es evidente en la evolución de la novela femenina en España desde los primeros años de la posguerra hasta hoy. Novelas como *Nada*, de Carmen Laforet, o *Entre visillos* de Carmen Martín Gaite, se ocupan de la formación de la muchacha en su contexto social. El fondo histórico es imprescindible em la mayotía de las novelas escritas en los años cincuenta. Cuando tratan el mismo período a mayor distancia, el procedimiento cambia. Así Mercè Rodoreda ha sabido unir las dos direcciones: sus narraciones siguen teniendo como eje la experiencia histórico-social, pero a la vez, presentan el despertar de la conciencia en un lenguaje nuevo, como en las últimas páginas de *La plaça del Diamant*. En *El cuarto de atrás* de Martín Gaite la experiencia histórica aparece ya sólo como un fondo de recuerdos que explica la psique de la protagonista en el momento actual y que tiene casi el mismo valor que los sueños" BIRUTÉ CIPLIJAUSKAITÉ, *La novela femenina contemporánea*, 21. En las autoras posteriores, hasta la fecha, aparecen esas dos vetas cada vez más diferenciadas en géneros distintos: la narración fantástico-maravillosa, que inició Ana María Matute y podemos encontrar desarrollada por Espido Freire o algunas obras de Rosa Montero; la novela de formación mucho mejor inserta en un medio social dinámico, ya no como una presa del espacio doméstico, sino como una persona angustiada por la diferencia entre *volonté voulante* y *volonté voulu*, entre una humanidad que desborda y unos deseos ajustados al sistema, aunque en tal herida aflora la sensibilidad femenina para resistir, a través de la relación íntima o el auto-cuidado. Esa auto-transformación es un aprendizaje comunicable a cualquier lector-a, pero surge de unas capacidades (la caricia, el afrontamiento) todavía mejor enraizadas en mujeres.

[906] Vid. la novela lírica en el programa de RAMÓN PÉREZ DE AYALA, es decir, las "novelas poemáticas", por medio de las cuales pretende "la reintegración humilde del individuo en la norma universal", para que el personaje sirva a la representación de valores eternos. A ese reconocimiento se puede llegar "ya sea por la intuición de la verdad, que es lo poemático, o bien por el análisis de la dura realidad y de las verdades amargas y presentes cotidianos, que es lo novelesco, espejo fiel de momentos transitorios y fluyentes en el cauce de un presente esencial", PÉREZ DE AYALA, "Prólogo" a *Troteras y danzaderas*, 18, apud MIGUEL ÁNGEL LOZANO MARCO, *Del relato modernista a la novela poemática: La narrativa breve de Ramón Pérez de Ayala*, Alicante, Universidad, 1983, 207. Como veremos infra, ese programa conservador relata la adaptación del personaje al mundo: de la subjetividad a la objetividad y de la voluntad a la norma.

reciente novela, *The Mixquiahuala Letters*, que narra por medio de cartas el encuentro, el reconocimiento y la alianza entre una joven chicana y una joven mexicana[907].

A la vista de lo dicho, hay que reseñar la abundancia y la calidad de las *Bildungsromane* de autoría femenina desde mediados del s. XIX (Jane Austen, George Eliot, las Brönte, Pardo Bazán[908]), aunque podríamos remontarnos hasta la experiencia mística de trans-formación en la poesía y la meditación femenina medieval, la *Vida* de Teresa de Jesús o las memorias de mujeres ilustradas, para contradecir los prejuicios ancestrales y modernos acerca de la construcción femenina de la identidad en una sociedad que condicionaba gravemente su desarrollo. Es posible distinguir las estrategias autoriales de las mujeres en un campo minado respecto de los personajes femeninos construidos por novelas de autores masculinos. Cualquier lector/a tiene en mente el perfil trágico de las protagonistas decimonónicas (*Madame Bovary, La Regenta*, *Ana Karénina* y un largo etc.), que describe tanto la estrategia retórica del autor como las expectativas de la

[907] "The novel dramatizes a female quest for identity and self-affirmation through a number of lyrical and introspective letters that the main narrator, Teresa, writes to her friend, Alicia. The letters are centered around Teresa and Alicia's adventurous trips to Mexico and depict a development of the women's friendship as they fight for the same cause—independence from social limitations and freedom of self-definition. Castillo employs the first-person narrative voice in order to reflect female selfhood in an intimate and direct way, as well as to grant agency to woman's subjectivity and self-exploration […] The self-reflexive style of the letters provides insight into the inner struggle of woman's self-definition caught between personal desires and repressive demands of the social order. The main protagonists engage in a cross-national movement between the U.S. and Mexico in search of a new cultural space that would a ellow them a liberating sexual agency instead of submissive objectified roles they hold in both cultures. In this process of perpetual and subversive crossing, the women experience patriarchal abuse and objectification, but they also develop cross-cultural practices and alliances that help them ensure resistance in the cultural domains governed by patriarchy", FATIMA MUJCINOVIC, "Ana Castillo's *The Mixquiahuala Letters*: A Postmodern Feminist Literacy", *Chicano Studies Institute* (*Rebellious Reading: The Dynamics of Chicana/o Cultural Literacy*), 2004, 4-5, disponible en http://repositories.cdlib.org/cgi/viewcontent.cgi?article=1001&context=ccs_ucsb

[908] Señalamos dos novelas de formación decimonónicas con protagonista y autoría femenina, en español: una de PARDO BAZÁN, *La dama joven* (1885), cuyas similitudes con el *Wilhelm Meister* (ambiente teatral, final resignado, pero feliz) son curiosas, vid. STEPHEN MILLER, "Sobre una teoría española de la novela femenina del s. XIX", en LUIS F. DÍAZ LARIOS et al. (eds.), *Lectora, Heroína, Autora (La mujer en la literatura española del siglo XIX).* III Coloquio de la Sociedad de Literatura Española del Siglo XIX (Barcelona, 23-25 de octubre de 2002), Barcelona, Universitat de Barcelona, PPU, 2005, 245-251, disponible en http://www.cervantesvirtual.com. La otra, *Dos mujeres*, de GERTRUDIS GÓMEZ DE AVELLANEDA, es una novela del subgénero "desarrollo profesional" y, concretamente, artístico (*Künstlerroman*), trágica en el sentido griego, que se complace castigando a la protagonista, una mujer liberada (pintora) en una sociedad completamente incapaz de integrarla, vid. Mª DE LOS ÁNGELES AYALA, "Dos mujeres, novela reivindicativa de Gertrudis Gómez de Avellaneda", *AIH. Actas*, XII (1995), 76-82. Para comprender a estos personajes y a sus autoras podrían ayudar SANDRA GILBERT, SUSAN GUBAR, *La Loca del desván: la escritora y la imaginación literaria del siglo XIX*, Madrid, Cátedra, 1998 (1979).

audiencia[909]. No le resultará extraño que pongamos en cuestión el supuesto realismo de un mito a todas luces expiatorio[910].

---

[909] Cf. la oportunidad de un estudio contextual que descubriera las vinculaciones entre forma literaria y estructura social, desde LUCIEN GOLDMANN, *El hombre y lo absoluto* (*Le Dieu caché : étude sur la vision tragique dans les pensées de Pascal et dans le Theatre de Racine*), Barcelona, Península, 1968, hasta el libro arriba citado de S. GILBERT y S. GUBAR, *La Loca del desván*, que ha propuesto una poética de la narración femenina sin concluir su análisis con una denuncia sobre el universo simbólico de tal modelo social, quizá por reconocimiento a la libre subjetividad de las autoras.

[910] Vid. acerca de los personajes femeninos de GALDÓS, el ensayo de MARÍA ZAMBRANO, *La España de Galdós*, Madrid, Endimión, 1989[3], esp. 181ss. Al comentar la heroicidad de Nina, protagonista de *Misericordia*, medita este hecho con inquietud: "Coro y destino se funden en la tragedia cristiana o ante el cristiano que aparece como protagonista de la tragedia, en lo que se llama la multitud, la muchedumbre anónima o la muchedumbre de personajes secundarios, que viven sobre él y aun de él. Como si en esta clase de tragedia el protagonista fuese el no culpable o el de culpa indescernible, culpable sólo porque es apto para ser devorado" ibid. 58. De tal manera, ZAMBRANO está señalando la terrible impotencia del personaje femenino que hace las veces de corazón en un mundo empeñado en morirse, es decir, en descorazonarse.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

La crítica[911] ha subrayado la relevancia del proceso histórico que ha ido transformando el género[912] : desde los Bildungsromane dirigidos a varones burgueses, a manera de herramienta para propiciar su adaptación social en tiempos de cambio, según se hace patente ya en la primera definición de Morgenstern[913] (1820); hasta la enorme

---

[911] Vid. una obra que sirvió de fundamento a la crítica posterior sobre el desarrollo femenino, con la intención de romper el molde masculino del género, ELIZABETH ABEL, MARIANNE HIRSCH, ELIZABETH LANGLAND (eds.), *The Voyage In: Fictions of Female Development*, Hanover, New England UP, 1983 precedida poco antes por la ironía de JEANNINE BLACKWELL, *Bildungsroman mit Dame: The Heroine in the German Bildungsroman from 1770 to 1900*, Indiana University (tesis), 1982. El estudio de ELISA MARTÍNEZ GARRIDO, "Bildungsroman y crítica de género: Novela rosa y narrativa de mujeres", *Cuadernos de filología italiana*, nº extraord. (2000), 529-546, describe el tránsito del *romance* sentimental al Bildungsroman femenino en la narrativa italiana, de la mano de SIBILLA ALERAMO, *Una donna* (1906).
Una parte de la crítica feminista pone su énfasis en la diferencia de las historias femeninas de formación (novelas de-formadas), por cuanto transcurren a través del conflicto y la desintegración respecto del sistema social, al contrario que el típico *Wilhelm Meister*, SUSAN FRAIMAN, *Deformimg Novels: Women Writers and the Bildungsroman*, Nueva York, Columbia UP (tesis), 1988; id., "Is there a Female *Bildungsroman*?", en id., *Unbecoming Women: British Women Writers and the Novel of Development*, Nueva York, Columbia UP, 1993, 1-31. "I claim that formation for women, because uniquely controversial, tends to occasion narrative disunity" ibid., 12. En lugar de conducir a la formación, la orientación y la finalidad, llevan a la deformación, la desorientación y el abandono de objetivos.
Admito mi perplejidad ante otra línea crítica que niega la existencia del Bildungsroman con protagonista femenino porque la mujer fue incapacitada para alcanzar la autoconciencia por el orden patriarcal, no porque fuera posible ignorar el peso del condicionamiento social, sino porque una afirmación tan rotunda pretende enterrar vivas a autoras anglosajonas como las hermanas BRÖNTE, o deja en la sombra las estrategias de resistencia descritas por LORNA ELLIS, *Appearing to Diminish: Female Development and the British Bildungsroman, 1750-1850*, Cranbury, Bucknell UP, 1999; y, sobre todo, por la ampliación de tal interdicto a la literatura del s. XX, ANA B. FIGUEROA, "Nada de Carmen Laforet: La pulsión lésbica como verdad no sospechada", *Alpha*, 22 (jul. 2006), 169-181. Otra lectura muy distinta en MARÍA PILAR RODRÍGUEZ, *Vidas Im/propias: Transformaciones del sujeto femenino en la narrativa española contemporánea*, West Lafayette, Purdue UP, 1999, dedicado a seis novelistas españolas (LAFORET, ELENA SORIANO, MERCÈ RODOREDA, CARME RIERA, GÓMEZ OJEA, LUISA ETXENIQUE).
Cierto que la novela de formación con protagonista femenina vivió una verdadera revolución en el s. XX, "when Bildung became a reality for women, in general, and for the fictional heroine, in particular. When cultural and social structures appeared to to support women's struggle for independence, to go out into the world, engage in careers, in self-discovery and fulfillment, the heroine in fiction beagn to reflect this changes" ESTHER KLEINBORD LABOVITZ, *The Myth of the Heroine: The Female Bildungsroman in the Twentieth Century*, Nueva York, Peter Lang, 1986, 6-7. Pero ABEL / HIRSCH / LANGLAND señalan con justicia que "the tensions that shape female development lead to a disjunction between a surface plot, which affirms social conventions, and a subemerged plot, which encodes rebellion […], between a plot that charts development and a plot that unravels it", *The Voyage In*, 12. Otra cuestión es que, como alega JULIETTE M. ROGERS, "Literary Contexts: Bildungsroman, Erziehungsroman, and Berufsroman", 76, las carreras profesionales y la formación en ese marco social estuvieran dolorosamente vedadas a las mujeres reales y a los personajes femeninos, con la excepción, precisamente, de las escritoras (aunque tuvieran que afrontar presiones y censuras). En nota supra comentamos dos novelas hispanas del género *Berufsroman* en el s. XIX: *Dos mujeres* y *La dama joven*, que manifiestan crítica o trágicamente esos impedimientos.

[912] Durante las tres últimas décadas, varias narradoras españolas se han especializado en el género del *Bildungsroman* con protagonista femenino, al mismo tiempo que criticaban las estructuras sociales opresivas, no sólo contra las mujeres, sino contra la vida: ROSA MONTERO, ALMUDENA GRANDES, LUCÍA ETXEBARRÍA, ELVIRA LINDO.

[913] Vid. KARL MORGENSTERN, "Über das Wesen des Bildungsromans" (1819), *Inländisches Museum*, I, 2-3 (1820-21), en EBERHARD LÄMMERT (ed.), *Romantheorie* (*1620-1880*): *Dokumentation ihrer Geschichte in Deutschland*, Frankfort, Athenäum, 1988, 253-258.

diversidad actual, en la que prevalecen historias de aprendizaje protagonizadas por quienes han sido víctimas de una cadena de injusticias y participan de un modo u otro en su liberación (p. ej. Frank McCourt, *Las cenizas de Ángela*; Laura Restrepo, *La multitud errante*; películas de gran impacto social, como *El Bola* de Achero Mañas o *La vida secreta de las palabras* de Isabel Coixet), o por quienes reflejan con dolor y con humor las tensiones entre el horizonte concreto de los derechos humanos y las estructuras económicas o políticas, clasistas, sexistas o etnocéntricas que impiden su realización (p.ej. Lucía Etxebarría, *Un milagro en equilibrio*; Laura Restrepo, *La multitud errante*; Paul Auster, *Leviatán*).

Ni aún siquiera podemos afirmar que todas ellas sean "novelas de carácter". "El personaje novelístico cabe ser entendido como un retrato en proyección", sintetiza Aullón[914]. Sin embargo, el relato de un aprendizaje en su periodo álgido desborda los parámetros del *retrato*, para poner en juego todas las mediaciones simbólicas de la narración. El uso del término específico en algunas de ellas (p.ej. *A Portrait of a Lady*, *A Portrait of the Artist as a Young Man*, *Gruppenbild mit Dame*) sirve para describir su estructura atómica –la perspectiva central del héroe o la heroína-, pero no prescribe un uso dominante de la descripción de caracteres sobre la narración, ni aun de la moralidad sobre la fábula. Más bien, la alusión al retrato denota la parodia intentada sobre un paralelo pictórico: a diferencia del personaje plástico, por mucho dinamismo que produzcan las técnicas del pintor o del escultor (códigos no verbales, formas abiertas, figuras en escorzo, geometría y topología en desequilibrio, simbolismo plurivalente), el personaje narrativo es capaz de cambiar profundamente, acoger muchos sentidos y aun perder su identidad para dar cuenta del proceso vital de la persona, por medio de la mimesis y la diégesis. En el caso de la peculiar *The Picture of Dorian Gray*, la novela hace ironía sobre la cultura victoriana en ambas vertientes: acerca del retrato pictórico neoclásico y de las *Bildungsromane* que juegan con el tópico de la vida como "obra de arte" o con el ideal del

[914] "De hecho, uno de los más interesantes análisis formales de la obra narrativa consistiría en describir y explicar de qué manera tiene lugar esa proyección", PEDRO AULLÓN DE HARO, *Teoría general del personaje*, 37. Como veremos en el análisis propiamente dicho, la construcción del personaje de Jesús en el relato de Marcos carece de proyección física e, incluso, de adjetivos morales. La revelación histórica de la persona en el trasfondo coincide con el desarrollo del personaje en su devenir narrativo, no por falta de artificios, sino por una voluntad autorial de comprender al *otro narrado*.

"alma bella". Dorian Gray destruye su convencional retrato en lugar de formar su alma, como un emperador.

La *construcción* de los personajes en el Bildungsroman consiste en su *formación* a través del mundo social, el mundo objetivo y distintos mundos subjetivos, además del propio, con una cualidad sustantiva: la relevancia de la interpersonalidad para que los lectores/as podamos participar en su reconstrucción. El significante del desarrollo no es una mera maduración de las capacidades naturales (*Emile*), ni una secuencia entretenida de aventuras durante el crecimiento y caídas del personaje (*Moll Flanders*), las cuales denotan, en todo caso, la corrupción de las costumbres contra la buena naturaleza; ni un retablo de las distintas figuras de un personaje desde el principio al final de la vida (autobiografías y memorias); ni un juego de lenguaje entre el narrador y su personaje, con sabor cervantino (*Tom Jones, Tristram Shandy*), como era apropiado al gusto de la burguesía lectora durante el final del Antiguo Régimen.

Después de trazar el perfil negativo del género, por contraste con otras formas narrativas, todavía nos queda el intento de una definición en positivo, con ayuda de Bajtín y de Lukács, los ensayistas más capaces de situar el Bildungsroman en la historia de la novela, al mismo tiempo que nos dejan captar su forma y su función social. Algo hemos adelantado: 1) el Bildungsroman hace las veces de un rito de iniciación, no tanto para el héroe como para la audiencia moderna[915]; 2) el foco de su interés es la (trans)formación del héroe por la experiencia (*Erfahrung-Beziehung*), que le permite hacerse cargo de una realidad ampliada, más allá de las fronteras estáticas que caracterizaban el universo

[915] En esa orientación pragmática que la Bildung del héroe tiene *hacia el lector* incide la definición propuesta por MORGENSTERN, en dos conferencias pronunciadas alrededor de 1820 (*Über das Wesen des Bildungsromans* [1820-21] / *Zur Geschichte des Bildungsromans* [1824]), aunque la hemos modificado sobre la base de nuestra propia investigación (vid. Primera parte: "El aprendizaje a través de la literatura", sobre la relación héroe-audiencia, aprendiz actuante y aprendiz virtual):
"Bildungsroman wird er heißen dürfen, erstens und vorzüglich wegen seines Stoffes, weil er des Heldens Bildung in ihrem Anfang und Fortgang bis zu einer gewissen Stufe der Vollendung darstellt; zweytens aber auch, weil er gerade durch diese Darstellung des Lesers Bildung in weiterm Umfange als jede andere Art des Romans, fördert" MORGENSTERN, „Über das Wessen des Bildungromans", en EBERHARD LÄMMERT (ed.), *Romantheorie* (*1620-1880*), 257. Cf. FRITZ MARTINI, "Der Bildungsroman. Zur Geschichte des Wortes und der Theorie", *DVjs*, 35 (1961), 45. El crítico se basa en las novelas de GOETHE, FRIEDRICH SCHLEGEL, *Lucinda*; NOVALIS, *Enrique de Ofterdingen* y HÖLDERLIN, *Hiperión.* Por tal motivo expone más adelante que la *Bildung* propiciada por los textos no se confunde con el moralismo clásico o antiguo, sino que atañe a todas las dimensiones del ser humano.

tradicional (el Antiguo Régimen, las sociedades pre-modernas)[916]; 3) la historia del héroe o de la heroína es reconstruida a partir de un periodo culminante para su formación, el cual constituye la trama del relato.

3. Especificidad del género Bildungsroman: las relaciones interpersonales "hacen al ser humano"

Ha sido Mijail Bajtin, entre los teóricos de la novela moderna, quien reconstruye sintéticamente la historia formal del género y explica aquellos frutos de mayor logro estético. Sus características son resultado de un desarrollo histórico desde las biografías helenísticas ("bios") y las novelas de aventuras, que utilizan el *cronotopo* o símbolo espacio-temporal del camino como pretexto para una sucesión de anécdotas; hasta su madurez en aquellas novelas –mucho más infrecuentes- que han pretendido dar cuenta del proceso de desarrollo de un personaje en un contexto de cambio social a gran escala: un *kairós* con sentido transcultural e interclasista. La "novela de formación" sitúa el desarrollo del personaje en el contexto de un proceso histórico, de manera que el devenir de la sociedad y del mundo está en correspondencia con el devenir del personaje, gracias a una trama significativa de interacciones.

> Ante todo, hay que aislar rigurosamente el aspecto del crecimiento esencial del hombre. La enorme mayoría de las novelas (y de sus variedades) conoce tan solo la imagen preestablecida del héroe. Todo el movimiento de la novela, todos los acontecimientos representados en ella y todas las aventuras trasladan al héroe en el espacio […], cambian su posición en la vida y en la sociedad, pero el héroe mismo permanece sin cambios, igual a sí mismo […]

Dentro de ese primer grado de la narración como una secuencia de aventuras, Bajtín distingue tres tipos: la novela de vagabundeo, la novela de pruebas (novela bizantina, hagiografías, romance caballeresco, novela barroca, de aventuras, sentimental) y la novela biográfica (forma "ingenua", forma confesional, hagiografías y novela biográfica familiar). Los cruces temáticos entre tales géneros son evidentes. La narración de pruebas y la forma

[916] Vid. la definición propuesta por WILHELM DILTHEY; "Desde el *Wilhelm Meister* y el *Hesperus*, todas representan al joven de aquellos días; cómo nace en una mañana feliz, cómo anda en busca de almas familiares, cómo se encuentra con la amistad y con el amor, cómo ahora entra en conflicto con las crudas realidades de la vida y va así creciento bajo múltiples experiencias de la vida (Lebenserfahrungen), cómo se encuentra a sí mismo y se identifica con su función en el mundo", id., *Vida y poesía* (*Das Erlebnis und die Dichtung*), México, FCE, 1945 (1906).

ficticia de la (auto)biografía se nutren de la *narratio* retórica, de su lógica jurídica (acusaciones, apologías) y del supuesto común acerca de la identidad invariable del sujeto, al que las peripecias, aunque tengan rango de vivencias (*Erlebnis*), no le afectan. Es necesario subrayarlo para que diferenciemos el uso de las formas antiguas tanto por la novela picaresca como por narradores como Cervantes o Dostoievski. El cuarto tipo sería un ancestro en el que se mezclan la novela de formación con los géneros de educación (*Erziehung*-) y desarrollo (*Entwicklungsroman*), que nosotros ya hemos discernido con buenas razones:

> Al lado de este tipo preponderante, masivo, aparece otro, incomparablemente más raro, que ofrece una imagen del hombre en proceso de desarrollo. En oposición a la unidad estática, en este tipo de novela se propone una unidad dinámica de la imagen del protagonista. El héroe mismo y su carácter llegan a ser una variable dentro de la fórmula de la novela. La transformación del propio héroe adquiere una importancia para el argumento, y en esta relación de reevalúa y se reconstruye todo el argumento de la novela. El tiempo penetra en el interior del hombre, forma parte de su imagen cambiando considerablemente la importancia de todos los momentos de su vida y su destino. Este tipo de novela puede ser denominado, en un sentido muy general, novela de desarrollo del hombre […]

A su vez, este tipo se realiza por medio de cinco subgéneros, en razón de la "temporalidad de la historia", o bien, como diría Bajtín en otro ensayo, en razón de su *cronotopo*, que abarca tanto el formato del espacio como el del tiempo, en correspondencia con la situación histórica de su producción. Los subgéneros serían los siguientes: el tiempo cíclico de las edades; el ciclo desde la inexperiencia a la madurez (no sólo por la edad), como Jean Paul, *Flegesjahre*; el tiempo biográfico que abarca una vida entera (*David Copperfield*); la novela pedagógica o didáctica (*Emilio*).

> El quinto y último tipo de la novela de desarrollo es el más importante. En él, el desarrollo humano se concibe en una relación indisoluble con el devenir histórico. La transformación del hombre se realiza dentro del tiempo histórico-real, con su carácter de necesidad, completo, con su futuro y también con su aspecto cronotópico […] El desarrollo no viene a ser su asunto particular. El hombre se transforma junto con el mundo, refleja en sí el desarrollo histórico del mundo. El hombre no se ubica dentro de una época, sino sobre el límite entre dos épocas, en el punto de transición entre ambas. La transición se da dentro del hombre y a través del hombre. El héroe se ve obligado a ser un nuevo tipo de hombre, antes inexistente. Se trata precisamente del desarrollo de un hombre; la fuerza organizadora del futuro es aquí, por lo tanto, muy grande (se trata de un futuro histórico, no de un futuro biográfico privado). Se están cambiando precisamente los fundamentos del mundo, y el hombre es forzado a transformarse junto con ellos. Está claro que en una novela semejante aparecerán, en toda su dimensión, los problemas de la realidad y de las posibilidades del hombre, los problemas de la libertad y de la necesidad y el de la iniciativa creadora. La imagen del hombre en el proceso de desarrollo empieza a

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

> superar su carácter privado (desde luego, solo hasta ciertos limites) y trasciende hacia una esfera totalmente distinta, hacia el espacio de la existencia histórica [917]

Bajtín está describiendo con esta última categoría los grandes *Bildungsromane* de la cultura europea: *Wilhelm Meister, La educación sentimental, La montaña mágica, Mrs. Da elloway*, etc. La estructura interna del héroe o de la heroína, es decir, la forma de su aprendizaje, está directamente inserta en el movimiento del cambio histórico. De tal manera, el aprendiz no hace más que representar el proceso vivido por un sujeto colectivo desde el feudalismo caballeresco al absolutismo aristocrático y monárquico (*Don Quijote*), del Antiguo Régimen al estado burgués, por la constitución de una nueva élite (*Wilhelm Meister*), desde la Restauración al imperio burgués, a través de una revolución frustrada (*La educación sentimental*), del pacto colonial entre las potencias europeas, hacia la guerra por el predominio mundial (*La montaña mágica*). En cada una de las novelas donde la formación del héroe o de la heroína está articulada con un mundo social compartido por la audiencia podríamos señalar distintas acepciones del cambio: la emergencia de la familia nuclear y los nuevos roles de la mujer, frente a los prototipos aún vigentes (*Orgullo y prejuicio*), así como la crisis de tal modelo, a través de una protagonista que no encuentra cauce para renovar las relaciones sociales (*Nada*, de Carmen Laforet); la superación de la crisis, aunque sea en forma de tanteo hacia un modelo de familia no falseado (Anne Brönte, *The Tenant of Wildfeld Hall*; *Un milagro en equilibrio*, de Lucía Etxebarría).

La intencionalidad del autor o de la autora, en las grandes obras citadas y en muchas más, es acorde con el fruto obtenido: el héroe o la heroína pretenden llevar a la práctica contenidos comunes en el mundo vital de su audiencia inmediata, al mismo tiempo que representan un dinamismo humano con validez universal, el cual consiste en participar activamente de los cambios sociales y orientarlos de acuerdo a valores, a través de la relación interpersonal. En todas las novelas de formación es patente que el héroe y la heroína tienen dimensiones épicas, pero no se desempeñan por medio de la violencia, sino por su apertura al encuentro y su disponibilidad para hacerse cargo del mundo social.

Ahora bien, también conocemos muchas novelas que hacen manifiesto un conflicto irresoluble (la dicha *Nada* de Laforet, casi contemporánea de *La Nausée*; mucho antes, el *Werther* de Goethe; *El doncel de don Enrique el Doliente*, de Larra; *Dos mujeres*,

[917] BAJTIN, "La novela de educación" (1936-39), en id., *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI, 1982, 200-216.

Gertrudis de Avellaneda, etc.; o posteriores, como las novelas de Ernesto Sábato, *Bajo el volcán* de Lowry, *Rayuela* de Cortázar) sin que podamos por tal motivo clasificarlas en otro género, en la medida que tal conflicto no es una ruptura fantástica de la cotidianidad (novela gótica o de terror), ni una alegoría (Kafka, Beckett, Camus, Juan Benet, etc.), ni está integrado en un retablo mayor. Cuanto más perfilada sea la personalidad de los protagonistas en el planteamiento, más grave será la dialéctica con su entorno humano como si fuera un muro objetivo, hasta un grado en el cual desaparece la socialidad. Son las novelas de formación sin socialización, que narran un proceso iniciático forzado por la tozudez del héroe/heroína (p.ej. *Leviatán*) o por el rechazo impersonal de sus interlocutores/as. Desde la segunda mitad del s. XIX, muchas de estas heroínas trágicas son mujeres: *Madame Bovary, La Regenta, Ana Karenina,* las novelas de Virginia Woolf, etc.

En consecuencia, al análisis de Bajtín deberíamos añadir otras dimensiones fundamentales. El énfasis puesto sobre la sincronicidad entre el proceso de formación personal y el proceso histórico global no permite contemplar la acción comunicativa del protagonista en la génesis de tales cambios. En realidad, ha sido un déficit común al realismo europeo, que otros novelistas en otras culturas han hecho manifiesto por contraste. Los héroes y las heroínas que pretenden adelantarse a los ritmos históricos parecen condenados a la frustración. La novela de Dostoievski, el realismo latinoamericano, los Bildungsromane postcoloniales, la narración feminista, a pesar de su enorme diversidad, nos ofrecen una percepción más épica o más desgarrada del personaje, aunque no está exenta de crítica contra las expresiones de la voluntad de poder. Las relaciones sociales adquieren una profundidad mucho mayor que en sus antepasados románticos, por lo que se hace posible la comprensión del proceso desde una perspectiva interpersonal. El conflicto con las estructuras socio-simbólicas se expresa en forma de apelación a otro mundo posible.

Para explicar la crisis del Bildungsroman europeo a lo largo del s. XIX y la primera mitad del XX, a la que se refieren distintos críticos cuando delimitan el género, habría que completar la hipótesis de Bajtín con un estudio de la poética de los autores/as y sus correlatos con la filosofía de la historia. Desde su cuna alemana, la mayor parte de la

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

crítica ha vinculado el prototipo del género Bildungsroman con la *Bildung*[918], en el sentido nacional del término (Herder, Humboldt, Dilthey), con la dialéctica hegeliana y, posteriormente, con la crisis del idealismo[919]. De hecho, la *Fenomenología del Espíritu* es considerada un prototipo filosófico del mismo género, cuyo fin, en palabras de Hegel, es alcanzar la "ciencia de la experiencia (*Erfahrung*) de la conciencia".

Los Bildungsromane narran el programa –parcial o totalmente frustrado- de un sujeto que pretendía alcanzar el concepto de sí mismo a través de su proyección en el mundo objetivo como un espejo o un crisol, en lugar de comprender el sentido más profundo de la intersubjetividad; lo cual no termina nunca de descubrir, aunque el desenlace no sea definidamente trágico. De hecho, el joven Lukács consideró que la esencia del género novela[920] radicaba en esa dialéctica sin solución entre la subjetividad de un "héroe

---

[918] Un panorama del desarrollo del concepto, a través de sus fuentes alemanas (Herder, Kant, Goethe, Schiller, Hegel W. Humboldt, Schleiermacher, Schopenhauer, Nietzsche, Dilthey, Scheler, Hartmann, Jaspers, Gadamer, Löwith, Buber, Heidegger, etc.), lo encontramos en HERMANN RÖHRS (ed.), *Bildungsphilosophie*, Frankfurt, Akademische, 1968. Vid. la síntesis general de GADAMER, *Verdad y método*, I. *Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1984, 38-48; desde sus raíces en la cultura griega, CONRAD VILANOU, "De la Paideia a la Bildung: Hacia una Pedagogía hermenéutica", *Revista Portuguesa de Educâçao*, 14, 2, 2001. *Bildung* "designa en primer lugar [desde el pensamiento de Herder] el modo específicamente humano de dar forma a las disposiciones y capacidades naturales del hombre" GADAMER, ibid., 39. A partir de WILHELM VON HUMBOLDT, el concepto se distingue de "cultura", para referir "a algo más elevado y más interior, al modo de percibir que procede del conocimiento y del sentimiento de toda la vida espiritual y ética y se derrama armoniosamente sobre la sensibilidad y el carácter" apud GADAMER, ibid. En lat. su análogo sería *formatio* y en ing., *formation*. Según GADAMER, "despierta la vieja tradición mística según la cual el hombre lleva en su alma la imagen de Dios conforme la cual fue creado, y debe reconstruirla en sí" ibid. Más adelante añade: "en la *Bildung* uno se apropia por entero aquello en lo cual y a través de lo cual uno se forma (*bildet*). En esta medida todo lo que ella incorpora se integra en ella, pero lo incorporado en la *Bildung* no es como un medio que haya perdido su función. En la *Bildung* alcanzada nada desaparece, sino que todo se guarda. *Bildung* es un concepto genuinamente histórico" ibid. 40. Esta última definición del propio GADAMER escoge y desarrolla un aspecto que tendrá mucha relevancia en nuestro estudio: la aceptación del otro y la internalización de su palabra en relación permanente. La esencia de la *Bildung* es "un *sentido* [ing. *sense*, como un sentido natural, pero] general y comunitario" ibid. 47. La "tradición humanista" critica "la ciencia de escuela", es decir "la ciencia escolástica" o los "dogmáticos". Sin embargo, GADAMER defiende que fue HEGEL quien desplegó todos los sentidos de la *Bildung*: "el ascenso del espíritu a la generalidad"; la conciencia que trabaja "formando a la cosa se forma a sí misma" (formación práctica). Pero la formación teórica "lleva más allá de lo que el hombre sabe y experimenta directamente". "La determinación fundamental del espíritu histórico" es "el reconocimiento de sí mismo en el ser otro". En las conclusiones de la tesis veremos que esa disposición especulativa conduce a un callejón (*con* salida).

[919] Cf. el estudio plural de la tradición sobre las categorías básicas de la subjetividad moderna, desde distintas perspectivas: histórica, hermenéutica, estética, sistémica, teológica, etc., ODO MARQUARD, KARLHEINZ STIERLE (eds.), *Identität*, Munich, Wilhelm Fink, 1979; MANFRED FRANK, ANSELM HAVERKAMP (eds.), *Individualität*, Munich, Wilhelm Fink, 1988.

[920] "La novela es la forma de la aventura, la que conviene al valor propio de la interioridad; el contenido es la historia de esa alma que va hacia el mundo para aprender a conocerse, busca aventuras para prbarse en ellas y, por esa prueba, da su medida y descubre su propia esencia" GEORG LUKÁCS, *Teoría de la novela*, Barcelona, Edhasa, 1971 (1914-16, 1920), 95. Las dos grandes especies de novela eran clasificadas de forma

problemático" y un mundo objetivizado, opaco ante sus programas o contra sus aspiraciones [921].

Al hilo del siglo XX, las novelas de vanguardia o bien retratan a un héroe que hace el trayecto contrario: la objetivación del sujeto como un instrumento modernizado y funcional (las narraciones humorísticas de Gómez de la Serna)[922] ; o bien agravan la

---

idealista por la relación entre alma y mundo: si el alma del héroe (e indirectamente del autor) era "más pequeña" que el mundo, el resultado sería una historia de aventuras; en caso contrario, el conflicto está servido, junto con la trama de la búsqueda y el encuentro. El propio LUKÁCS, en su prólogo a la reedición del texto en 1962, no considera válida esa clasificación, pero reivindica la inspiración hegeliana de la dialéctica héroe subjetivo vs. mundo objetivo. Posteriormente la aplicó de manera más orgánica a su estudio de un género, *La forma clásica de la novela histórica*, México, Era, 1971 (1936-37), disponible en www.bibliotheka.org, donde describe la construcción del héroe por Walter Scott (y, posteriormente, Manzoni o Tolstoi) con la figura hegeliana del "individuo histórico universal", es decir, un sujeto cuasi-colectivo. Para el estudio del *Bildungsroman*, sus ensayos más interesantes son los dedicados a *Wilhelm Meister* y *Der Zauberberg*, respectivamente *Goethe y su época*, en id. *Obras completas*, VI, trad. de MANUEL SACRISTÁN, Barcelona, Grijalbo, 1966-74; *Thomas Mann*, en id. *Obras completas*, XII.

[921] "La ética subjetivista del héroe romántico se alimenta –no formal y melodramáticamente, sino "en propia carne"- de lo que podríamos calificar de 'fondo heroico del arte': un conjunto de normas implícitas de conducta moral que reemergen acompañando a toda poesía y a todo pensamiento íntegramente trágicos –de Homero y Sócrates a Dante, de Ariosto y Tasso a Shakespeare- que mueven a la aceptación noble y desnuda –sin intermediarios- del principio de competición que enfrenta a hombre y Destino […] El Yo heroico parte de un principio radicalmente pesimista", RAFAEL ARGULLOL, *El Héroe y el Único*, 372-373. Después analiza los tipos resultantes de ese radical subjetivismo, que pretende afirmarse en lugar de la divinidad como dueño de su acción y de su vida frente a la muerte: el superhombre, el enamorado, el sonámbulo, el genio demoníaco, el nómada, el suicida. El dominio subjetivo sobre la vida llega a complacerse en la muerte: así, en lugar de vencer al Destino, su conciencia mortal se identifica con la estructura, el Todo, la cosa y el principio de la deshumanización que le hacían sentir herido.

[922] Vid. ANTONIO DEL REY BRIONES, *La novela de Ramón Gómez de la Serna*, Madrid, Verbum, 1992, esp. cap. IV, "Personajes", 39-51. "En sus novelas podemos decir que el protagonista es como un hilo que va engarzado en sucesión precipitada y obsesiva a todos los seres que en aquel momento se agolpan en su emoción o en su memoria. Y la peripecia humana es tan pretextiva, que en alguna de sus novelas es un objeto más, como el acueducto de Segovia" JOSÉ CAMÓN AZNAR, *Ramón Gómez de la Serna en sus obras*, Madrid, Espasa-Calpe, 1972, 49. La relevancia pareja de cosas y personajes reificados en sus obras era un efecto deseado por el autor: "¿Pero es el momento de la novela de personajes? ¿No es mejor la novela de las cosas?" GÓMEZ DE LA SERNA, *El hombre perdido*, Madrid, Espasa-Calpe, 1962 (1947), 15. Este modo de construcción del personaje difiere de los tipos casi contemporáneos en que se refleja la "crisis del sujeto" idealista: en las novelas de AZORÍN o de BAROJA, el personaje sin voluntad, devorado por la anécdota. Cf. ANTONIO RISCO, *Azorín y la ruptura con la novela tradicional*, Madrid, Alhambra, 1980, esp. "La crisis del individualismo y la disolución del héroe novelesco", 44ss., en anticipo del *Nouveau Roman*.

Así pues, los personajes metonímicos de la vanguardia (hongo gris, pies, etc.) y su singularidad grotesca (el incongruente, el doctor inverosímil, la hiperestésica, etc.), no significan una disolución sino una objetivación programada del carácter como función del relato. Sus rasgos son perfectamente coherentes con la alegoría del mundo gobernado por la modernización (*Cinelandia*). Los programas estéticos de la vanguardia española –y mundial- preparaban el gran experimento: un mundo sin sujeto. Sólo que para conseguirlo también han de eliminar del constructo las relaciones interpersonales o, mejor dicho, estilizarlas a manera de atracciones o repulsiones entre partículas y visiones oníricas. Vid. ANDRÉS SORIA OLMEDO, *Vanguardismo y crítica literaria en España (1910-1930)*, Madrid, Istmo, 1988, esp. cap. IV, "Guías del vanguardismo", 133-156. Paradójicamente, ORTEGA invita a los narradores a que practiquen la biografía, con el fin de construir una nueva imagen del personaje *deshumanizado*. Como alternativa a la autobiografía subjetiva, idealista y

sensación de crisis hasta la explosión del sujeto (el *Ulises* joyceano, *Berlin Alexanderplatz* de Döblin, los textos narrativos de Kafka y de Beckettt)[923].

No es posible comprender la forma del *Ulises* sin tener en cuenta esa peculiarísima constitución del sujeto europeo a través de la filosofía de la historia, no sólo en la dialéctica hegeliana, sino también en el marxismo o en sus antípodas (Nietzsche, el darwinismo social, el futurismo) y, entre ambos, los nacionalismos en busca de un estado. Joyce indaga con poca piedad el inconsciente colectivo, a través de personajes abiertos en canal, para sacar a la luz el esqueleto de la ambición totalizadora y autocentrada en que consistía el programa de un despliegue mundial del sujeto hasta lograr la autoconciencia. El hecho de que el marxismo cambiara el soporte material del sujeto individual para transformarlo en un sujeto colectivo no disolvió tal ambición. La hipóstasis del genio dionisiaco en el superhombre nietzscheano tampoco modifica sus fundamentos, los cuales se retrotraen al programa de la virtud heroica desde los orígenes de la tradición, tanto por su vertiente griega (la areté olímpica: Homero) como por su vertiente judía (el monoteísmo político: el Deuteronomio). El *Ulises* de Joyce es el vástago indigente de esa larga genealogía.

Sin embargo, las grandes novelas que evocan la totalidad de un proceso de desarrollo humano (la *historia* subyacente) a partir de su etapa más significativa (acotada por la *trama*) apuntan a una solución, quizás demasiado evidente para que fuera reflexionada en su contexto. De hecho, Bajtín ha considerado esa posibilidad gracias a su análisis de la

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

---

romántico-simbolista, ORTEGA desearía que la biografía mostrara la objetividad de la vida, pero los novelistas hacen alegoría de una modernización ciega por medio del personaje reducido a cosa entre las cosas, máquina entre las máquinas, productor de anécdotas y ocurrencias. Vid. JUAN IGNACIO FERRERAS, *La novela en el siglo XX (hasta 1939)*, Madrid, Taurus, 1988, 110.

[923] Vid. una visión positiva de la anti-novela, en el periodo 1920-1950, como una investigación estética sobre los "vacíos" creados por el realismo decimonónico, MICHEL ZERAFFA, *Personne et personnage: L'evolution esthetique du realisme romanesque en Occident de 1920 a 1950*, Paris, Klincksieck, 1969. « Le roman exprime-t-il encore la personne s'il ne traduit plus l'evolution et l'accomplissement d'un être ? Est-il encore réaliste lorsque nous n'y suivons qu'une aventure, au sens strict du terme ? Dans le musée imaginaire du roman, Molloy peut-il prendre place à côté de Leopold Bloom, lui dont le voyage, contrairement à celui du héros joycien, se compose d'episodes interchangeables, -et Mathias peut-il figurer à c^té de l'Etranger, lui qui passe comme une ombre devant, et non plus dans la réalité ? Ces questions, auxquelles nous avons tentè de répondre en adoptant un point de vue historique et une méthode comparative, ne peuvent être valablement posés que si l'on tient compte de trois facteurs fondamentaux : l'historicité de la personne, la nécessaire partialité de l'artiste, l'évolution spécifique des formes », ibid., 458.

poética de Dostoievski, a pesar de algunos prejuicios teóricos a la hora de interpretar las formas del diálogo, de los que trataremos en el siguiente apartado.

En el marco de las culturas europeas, el Quijote, Wilhelm Meister, Orgullo y prejuicio (Praise and Prejudice), La edad del pavo (Flegeljahre), La educación sentimental y Madame Bovary, La inquilina de Wildfell Hall (The Tenant of Wildfeld Hall), Nazarín, Los embajadores (The Ambassadors), La edad de la inocencia (The Age of Innocence), Los hermanos Karamázov, La montaña mágica (Zauberberg), Bajo el volcán (Under the Volcano), La muerte de Virgilio (Der Tod des Vergil), El guardián entre el centeno (The Catcher in the Rye), Tiempo de silencio, Opiniones de un payaso (Ansichten eines Clowns), Homo faber, La insoportable levedad del ser, Casandra, entre muchas obras; así como, contemporáneamente, en otras culturas (latinoamericana, india, árabe, culturas africanas, amerindias, afroamericanas[924], inmigrantes[925]), con otra intención (el testimonio de las víctimas: las biografías noveladas de Primo Levi y Jorge Semprún o la novela de Toni Morrison, Beloved) y en otros formatos (novelas de protagonismo y autoría femenina, poesía narrativa, ensayo existencial, cine, blogosfera), han servido de mediación para que los lectores/as reconstruyeran el proceso cotidiano de la intersubjetividad en la formación del héroe/heroína y de los demás personajes con quienes mutuamente se configura.

Lukács reconoce en el *Wilhelm Meister* la oportunidad ofrecida al héroe para desplegar una personalidad distinta a la del sujeto épico, la cual se construye a través de la interacción social:

> [Goethe] ha puesto en el centro de la novela al hombre, la realización y el despliegue de su personalidad, con una claridad y una riqueza que difícilmente habría conseguido otro escritor […] Esa concepción del mundo no es, ciertamente, propiedad privada de Goethe. Más bien domina toda la literatura europea desde el renacimiento y constituye el punto central de la entera literatura de la

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[924] Vid. HEATHER EMILY RELLIHAN, *Misery Baby*: A (Re)vision of the *Bildungsroman* by Caribbean and U.S. Black Women Writers, College Park, Univ. of Maryland, 2005, disponible en http://www.lib.umd.edu/drum/bitstream/1903/2552/1/umi-umd-2436.pdf, realiza un estudio de dos novelas de formación caribeñas, JAMAICA KINCAID, *Lucy* y EDWIDGE DANTICAT, *Breath, Eyes, Memory*, habiendo tomado como lema una invocación de un cuento del mismo género (EDWIDGE DANTICAT, *Caroline's Wedding*). RELLIHAN compara ambas obras con la novela de la norteamericana TONY MORRISON, *Beloved*.

[925] El supuesto de que el Bildungsroman hubiera llegado a su fin con la primera guerra mundial, según FRANCO MORETTI, es puesto en cuestión, junto con otros postulados que lo justifican, por PILAR BELLVER SÁEZ, "*Nilda*, de Nicolasa Mohr: El Bildungsroman y la aparición de un espacio puertorriqueño en la literatura de los EE.UU.", Pilar; *Atlantis*, 28, 1 (jun. 2006), 101-113. BELLVER argumenta que el género no está limitado a la función de representar la integración del sujeto en un mundo unitario, sino que puede servir a la afirmación de una identidad de resistencia frente a la cultura dominante.

> Ilustración […] Así pues, lo nuevo, lo específico de la novela de Goethe es la configuración de ese resultado positivo de las metas humanas de la revolución burguesa bajo la forma de una acción concreta. Con eso se ponen en primer plano el aspecto activo de la realización de dichos ideales y también su carácter social. La personalidad humana no puede desplegarse, según la concepción de Goethe, más que en la acción. Pero actuar significa siempre interacción activa de los seres humanos en el seno de la sociedad […] Por ajena y hostilmente que se comporte la real sociedad burguesa respecto de estos ideales en la vida cotidiana, éstos han nacido, sin embargo, en el suelo de ese mismo movimiento social [926]

Cuando se trata de narraciones dilatadas como *El hombre sin atributos*, el *Ulises* o *En busca del tiempo perdido*; el mosaico social que tejen *La Regenta, Manhattan Transfer*, *Contrapunto, Retrato de grupo con señora*, *La ciudad de los milagros*; el mundo reconstruido por Balzac, Galdós, Baroja, Faulkner, Durrell o García Márquez a través de un conjunto de novelas; en todos esos casos, la estructura de aprendizaje pierde relevancia frente a una realidad englobante: el tiempo, la psicología, el análisis de la sociedad, el mundo imaginario o fantástico, la escritura. Sin embargo, desde la perspectiva del lector/a, el aprendizaje inducido puede ser semejante, siempre y cuando la construcción de los personajes ponga en evidencia su desarrollo en relación dialógica. La identificación del lector/a con el héroe épico o fantástico es profundizada por su participación en ese constante diálogo que le da acceso al acontecimiento desde la perspectiva de los otros, aunque sea a través de un foco subjetivo. Es más, gracias a ese foco se transparenta el proceso de trans-formación de la persona –más allá de la conciencia- como una interiorización del diálogo, a lo cual tendremos ocasión de referirnos extensamente en las conclusiones de la tesis.

Las relaciones interpersonales *en el umbral*, no son meros apéndices de los sistemas: imperio y patronazgo-clientelismo, Estado y mercado; ni simples máscaras de una fatalidad trágica: comunidades tradicionales, basadas en el honor y la vergüenza, ejecutoras de la violencia sagrada (p. ej. *Luz de domingo*, de Pérez de Ayala). La narración *dialógica* desborda el sesgo *dialéctico* de que adolece la construcción semiótica de muchos relatos, todavía más acentuado por el didactismo o las "novelas de tesis" en la modernidad ilustrada[927]. Las técnicas que representan la subjetividad del héroe y su programa en una

[926] GEORG LUKÁCS, "Los años de aprendizaje de Guillermo Meister", en id., *Goethe y su época*, 98-100.
[927] P.ej. una perspectiva apologética del autor sobre el positivismo, el socialismo o sus contrarios conservadores (monarquismo católico, fascismo). Vid. una lectura más general, que desvela las estrategias y

perspectiva multifocal y plurivocal (sea el diálogo dramático, sea el dialogismo narrativo, sea la huella lírica de la alteridad *conviviente*), hacen sensible la contradicción entre las estructuras socio-simbólicas que reproducen la injusticia, en el trasfondo, y las formas de comunicación en primer plano que están recreando el mundo desde sus raíces.

Por supuesto que no todas las relaciones sociales hacen sensibles a las personas que se comunican. La comunicación narrativa puede representar (consciente o inconscientemente) una retórica de la dominación o unos estereotipos que instituyen la minusvaloración del otro; muchas novelas lo consiguen por medio del contraste entre el personaje "redondo" y los personajes "planos", aparentemente prescindibles. Pero aun esos esquemas son subvertidos por la epifanía del diálogo en el discurso narrativo. El proceso de trans-formación adquiere mayor relevancia que el programa subjetivo del héroe, los prejuicios del narrador (en la novela pedagógica o ensayística: Rousseau, Unamuno) e incluso más que un desenlace muchas veces arbitrario.

Así pues, a las tres características ya anotadas del Bildungsroman podemos añadir otras dos:

4) La novela narra esa (trans)formación personal en sincronía con un cambio histórico que afecta al mundo de la vida común, aunque no se haga explícito;

5) El héroe vive traspasado por la tensión entre su mundo subjetivo (programa narrativo, deseos) y la realidad que se le presenta a través de perspectivas plurales (personas, posiciones sociales, lenguajes; otros programas y deseos). Tal conflicto y su resolución constituyen la peripecia global y el desenlace esperado del texto.

Pero esos cinco rasgos estructurales podrían sintetizarse en el siguiente: la prueba del diálogo, sin prejuicios filosóficos, en el centro del proceso vital.

4. La prueba del diálogo

Desde los orígenes del lenguaje los rituales pueden ser instrumento de poderes totalitarios, pero también pueden representar el encuentro con un Misterio personal que se

---

estructuras ideológicas (*roman à thèse*) en muchos Bildungsromane, SUSAN RUBIN SULEIMAN, *Authoritarian Fictions*, 63-100, concretamente en BOURGET, *L'Etape*, la historia de un joven socialista, Jean Monneron, que se vuelve monárquico (y católico). Pero podríamos encontrar estructuras similares en novelas clásicas como *Demián, La náusea,* etc.

hace comprensible –se abaja o se humaniza- a la carne: rituales de acogida o de iniciación. Una de las características del *Bildungsroman* es la representación de personajes en situaciones que permiten el encuentro y la *communitas*: el reconocimiento entre iguales, aun en contraste con las posiciones sociales que ostentan los protagonistas[928]. Esa apertura a través de la relación a una mentalidad radicalmente diversa no da pie al relativismo, sino al aprendizaje comprensivo, en el sentido que destaca Winch de su práctica como antropólogo:

> Mi objetivo no es moralizar, sino sugerir que el concepto de *aprender de*, que está presente en el estudio de otras culturas, esta íntimamente ligado al concepto de sabiduría. No sólo nos enfrentamos a diferentes técnicas, sino a nuevas posibilidades de bueno y malo, en relación con las cuales los hombres puedan aceptar la vida [929]

El interés de Winch se orienta como investigador hacia la cultura en su conjunto, y específicamente a sus "conceptos limitantes" sobre la vida humana:

> Quisiera señalar que la sola concepción de la vida humana entraña ciertas nociones fundamentales –que yo llamaré "nociones limitantes"- que tienen una dimensión ética obvia, y de hecho, en un sentido, determinan el "espacio ético" dentro del cual pueden ejercerse las posibilidades del bien y del mal en la vida humana. Las nociones que aquí discutiré muy brevemente corresponden estrechamente a aquellas a partir de las cuales Vico fundamentó su idea de ley natural, donde pensó que estaba la posibilidad de entender la historia humana: en el nacimiento, la muerte y las relaciones sexuales [930].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[928] Muchas veces se llama "ironía implícita" (moderna o posmoderna), al efecto connotativo de la comunicación explícita sobre formas falseadas, jerárquicas, de relación. El diálogo entre la niña que ve y el público que recupera la vista acerca del rey desnudo, ¿es una fábula moralizadora sobre la vanidad, o una ironía sobre la mecánica de las ideologías?

[929] "Una investigación de una sociedad dentro de esta dimensión puede de hecho requerir de una investigación muy detallada de técnicas alternativas (por ejemplo, de producción), siempre y cuando transite guiada por la luz que arroja sobre esas posibilidades de lo bueno y lo malo. Un muy buen ejemplo de la clase de investigación a la que me refiero es el análisis de técnicas de producción de las fábricas modernas de Simone Weil en *Opresión y libertad* que no es una contribución a la administración de empresas, sino parte de una investigación de la forma peculiar que lo malo de la opresión toma en nuestra cultura" PETER WINCH, "Para comprender una sociedad primitiva (*Understanding a primitive society*, 1970)", *Alteridades*, 1, 1 (1991), 82-101 (92-93).

[930] ibid., 98. La cita de VICO es la siguiente: "Y ya que las naciones han sido hechas por los hombres, veamos en qué instituciones siempre ha habido acuerdo, ya que éstas nos llevarán a conocer los principios universales y eternos (como los que toda ciencia debe tener) bajo los que todas las naciones fueron fundadas y todavía se conservan como tales. Observamos que todas las naciones, tanto bárbaras como civilizadas, aunque fueron fundadas separadamente debido a que eran remotas unas de otras en tiempo y espacio, mantienen tres costumbres humanas: tienen alguna religión, celebran matrimonios formales, entierran a sus muertos. Y en ninguna nación, por más salvaje y cruel que sea, ninguna acción humana se realiza con ceremonias más complejas y solemnidad más sagrada que los ritos de la religión, el matrimonio y la muerte. Y siguiendo el axioma según el cual "las ideas uniformes, nacidas en pueblos desconocidos entre sí, deben tener un fundamento común de verdad", colegimos que debió de ser dictado a todas las naciones, pues desde estas instituciones empezó la humanidad en todas ellas, y, por lo tanto, deben ser custodiadas devotamente

No cabe duda que podemos investigar una cultura, sus prácticas, símbolos y valores a través de las novelas que nos narran un proceso de formación, aunque es frecuente que la trans-formación suceda en conflicto parcial o total con el mundo (*Lebenswelt*) común. Pero la clave que nos comunica la narración de una vida que cambia junto con su entorno histórico es la relevancia de esa o esas personas para nosotros, y no otras cualesquiera, ni aun el sistema cultural en que funcionan. De tal manera, el encuentro con un personaje ficticio puede prefigurar –y de hecho lo hace- nuestra capacidad de apertura hacia las *personas vivas*. La alteridad nos atañe como interlocutores y participantes de un cambio posible y, si así lo consideramos, éticamente necesario.

Los rituales de iniciación, todavía activos a través de las religiones o, en su defecto, los cuentos maravillosos, sirven de trasfondo intercultural para que comprendamos el sentido específico del Bildungsroman[931]. No son únicamente "secularizados" ni "desacralizados", sino sometidos a la prueba del diálogo en todos sus niveles comunicativos: entre a) los personajes, b) narrador y narratario, c) autor/a y lector/a, d) el ser humano y el Misterio. La andadura del héroe o de la heroína, en esa parte del camino que es acotada por la trama, comienza siendo movida por unas expectativas ingenuas, al estilo de sus colegas en la épica o en la fantasía. La figura estrambótica de don Quijote viene a ser el primero y el más deforme de los personajes en formación, aunque no encaje plenamente en el marco narrativo de un Bildungsroman. El protagonista se lanza al mundo para conquistar un objeto, pero encuentra a otras personajes con figura de persona. Las relaciones interpersonales saltan fronteras, transforman prejuicios y actitudes, intercambian roles sociales, en apelación a otro mundo posible.

La unilateralidad de los héroes –o del narrador- es puesta en contraste con la visión de otros personajes protagonistas: Sancho Panza, la niña Mignon o las "confesiones de un alma bella" (*Wilhelm Meister*), Wina (*Flegeljahre*), el médico Bovary, Aliosha Karamázov, el vital Peeperkorn (*La montaña mágica*), etc., quienes no tienen por qué

---

por todos, de tal modo que el mundo no vuelva a ser salvaje. Por esta razón hemos tomado estas tres prácticas eternas y universales como los primeros principios de esta ciencia", id., *La Ciencia Nueva*, §332-333.

[931] Vid. un tratamiento extenso en la Tercera parte de esta tesis, cap. 9. J. S. LA FONTAINE, *Initiation. Ritual Drama and Sacred Knowledge across the World*, Harmondsworth, Penguin, 1985, es una introducción amplia que se hace cargo de las investigaciones de diversas corrientes antropológicas (FRAZER, ELIADE, DURKHEIM, TURNER), como también hemos hecho en esta tesis.

"reflejar implícitamente al autor" para producir un efecto dialógico (distanciamiento, ironía, contraste) y permitir de tal modo el aprendizaje del lector.

Los héroes masculinos oscurecen de manera evidente, a veces violentamente obscena, la percepción de aquellas mujeres a quienes hacen objeto de su voluntad dominadora y de un patetismo deshumanizado. Así se visibiliza el sufrimiento estéril que causa el dominio de género o de clase, tanto en el yo perseguidor, cuanto en el tú, primero perseguido como "cosa", luego despreciado e ignorado como persona: don Quijote y Dulcinea; Wilhelm Meister y Marianne; Frederic Moreau y Marie Arnoux (*La educación sentimental*), Hans Castorp y Claudia Chauchat (*La montaña mágica*).

La relación puede estar determinada por las posiciones amo-esclavo, como hizo patente Hegel en su narración del sujeto individual: la *Fenomenología*, y Marx en la de un sujeto colectivo. También puede ser interferida por la rivalidad mimética entre sujetos individuales (René Girard) y la bipolarización entre sujetos colectivos (Martín-Baró), de lo cual no fueron conscientes ni Hegel, ni Marx. En ese formato narrativo no hay diálogo entre los personajes, sino *dialéctica entre estructuras*: prejuicios, estereotipos, estigmas, símbolos de lo siniestro. Pero la narración dialógica tiene la oportunidad de hacerlo perceptible hasta deshacer el hechizo. En el caso de la novela "dramática", el narrador –casi- se limita a mostrarlo.

El estudio del "aprendizaje narrado" no sólo, ni aun principalmente, tiene como objetivo la historia de un género, sino la forma de comunicación peculiar a que da lugar[932]. Algunas de las notas características de la comunicación literaria y el discurso narrativo, considerados en toda su amplitud, son más visibles a través de estos géneros: el Bildungsroman y sus parientes. Como ha explicado la teoría del sentimiento estético desde la antigüedad, junto con la contemporánea estética de la recepción, la participación inevitable del lector/a es facilitada por medio de una estrategia constructiva en el texto, que ya hemos descrito someramente: un-a *aprendiz virtual* [933].

Tanto el narrador como los personajes sirven a la intención de facilitar una trans-formación (*metanoia* Mc 1, 15) en el lector: el desarrollo de su competencia, la adquisición de actitudes, el contraste de valores. Lógicamente, nuestro estudio del aprendizaje a través

[932] Vid. nota anterior sobre la definición propuesta por KARL VON MORGENSTERN en *Über das Wesen des Bildungsromans* [1820-21].
[933] Vid. supra, Primera parte: "El aprendizaje a través de la literatura: un proceso histórico".

del texto [934] concede una mayor relevancia al estudio del personaje y al *efecto-persona* [935] que produce el texto en la sensibilidad del lector/a[936]. Sin ocultar el dinamismo propio de la trama narrativa, se hace más necesario explicar la construcción del personaje.

20. La narración dialógica en la perspectiva de la filosofía y de las ciencias sociales

Dilthey se fijó en el Bildungsroman cuando estudiaba la vida de Schleiermacher (1870) y, posteriormente, los vínculos entre "vivencia" (Erlebnis) y "poesía" (Dichtung), en relación con la novela *Hiperión* de Hölderlin (1906). La *vivencia* –el modo subjetivo de la experiencia- que se representa es la formación de una persona como resultado de su interacción con el mundo social, con vistas a cumplir una función en tal orden (el matrimonio y la familia, la nación, el Estado), aunque sin traicionar el "ideal de humanidad" en su época. Dilthey destaca en novelas líricas como *Hiperión* o el *Enrique de Ofterdingen* de Novalis una tendencia "hacia la cultura interior del hombre"[937] y a la órbita de la vida privada; pero ni en esa ni en otras consideraciones pretende concentrar la esencia del género, sino describir una visión epocal (la *Romantik*) del mundo.

A partir de la definición propuesta por Morgenstern (1820), antes citada, y, décadas más tarde, por Dilthey, el modelo propuesto para categorizar el género ha sido el *Wilhelm Meisters Lehrjahre* de Goethe. De ahí que se pretendiera reducir la validez del género al siglo XIX e incluso a su primera mitad. Estudios recientes [938] critican por motivos razonables la cercanía ideológica del proceso narrado desde la ignorancia al conocimiento,

---

[934] Vid. DENNIS F. MAHONEY, "The Apprenticeship of the Reader: The Bildungsroman of the 'Age of Goethe'" en JAMES N. HARDIN (ed.), *Reflection and Action: Essays on the Bildungsroman*, Columbia, University of South Carolina, 1991, 97-117.

[935] Cf. VINCENT JOUVE, *L'effet personnage dans le roman*, Paris, PUF, 1992.

[936] "El personaje artístico, muy por encima de la involuntariedad del personaje soñado, es el hombre autocontemplado por antonomasia, y en cuya profundidad múltiple revierte y se acrisola todo el saber universal de los personajes del sueño, de la vida y del propio arte", PEDRO AULLÓN, *Teoría general del personaje*, 28.

[937] WILHELM DILTHEY, "Hölderlin. La novela *Hiperión*", en id. *Vida y poesía*, 441-458 (441).

[938] Vid. JOSÉ SANTIAGO FERNÁNDEZ VÁZQUEZ, La novela de formación: Una aproximación a la ideología colonial europea desde la óptica del Bildungsroman clásico, Alcalá, Universidad, 2002.

de la infancia a una "personalidad total", con el discurso colonialista sobre los pueblos primitivos. Hay que tenerlo en cuenta para valorar la evolución del género en el s. XX.

Sin embargo, resulta más interesante la asociación sugerida entre el aprendizaje y el diálogo social, a través del concepto de *Bildung*, a diferencia de la *Erziehung*, la educación formalizada por medio de programas y diseños utópicos durante el s. XVIII (de *Telémaco* al *Emilio*), que fue a culminar en los discursos de Condorcet. Podríamos comparar esos dos modelos con la relación contemporánea entre los conceptos de educación formal y el *Lifelong Learning*: el aprendizaje permanente que se realiza gracias a la comunidad o las *Learning Cities*.

Como siguen poniendo de manifiesto muchas historias de vida en culturas y grupos oprimidos, quienes reivindican el hecho –no sólo el derecho- de una personalidad autoconsciente, después de haber atravesado una historia de crisis colectivas y traumas agravados, la novela de formación no se confunde con la picaresca ni con las simples memorias autosatisfechas, sino que reivindica el sentido universal de una vida antes dejada de lado o considerada insignificante o indigna de ser compartida. "El *Bildungsroman* se distingue de todos los anteriores poemas biográficos por el hecho de que expone de un modo consciente y artístico lo que hay de universal-humano en la trayectoria de una vida"[939]. El cambio histórico en los valores comunes o globales permite que sus historias sean hoy asumidas y puestas en el centro del interés público; en gran medida, contribuyen a que esas situaciones existenciales (humanas, teológicas) sean asumidas por cualquier audiencia humana, no para habituarla a la injusticia, sino para deshabituarla de la indiferencia.

Al igual que el Bildungsroman, también la filosofía desde Sócrates hasta la hermenéutica moderna nos ha proporcionado conceptos para entender el diálogo que acontece: 1) entre amante y amada/o, la persona y Dios-a (Platón, Ibn Hazm, León Hebreo, Juan de la Cruz); 2) entre autor/a y lector/a (Schleiermacher, Dilthey); 3) entre el horizonte del texto y el horizonte de interpretación (Gadamer) o, 4) por extensión, entre la persona y su existencia tratada narrativamente: 4a) abocada a la muerte, urgida a un proyecto de vida (Heidegger, Sartre, Beauvoir, Camus, Mounier), 4b) puesta siempre en situación de interpretar simbólicamente sus actos y los del otro (Buber, Ricoeur).

[939] DILTHEY, "Hölderlin. La novela *Hiperión*", 442.

El concepto germánico de Bildung ha sido útil para la teoría de la educación centrada en la persona. La llamada a contextualizar la educación sin perder su referencia transcultural ha dado muchos más frutos de los que se suelen anotar, durante los últimos dos siglos. Sin embargo, la traducción más fértil del pensamiento dialógico a la pedagogía probablemente sea la realizada por Paulo Freire, quien comprende la relación de enseñanza-aprendizaje, en el contexto de la comunidad y de sus necesidades reales, como un diálogo intercambiable entre maestro y aprendiz. No construye una tecnología, sino una práctica del comprender que permita la adaptación en doble sentido: de la persona a la sociedad donde está llamada a servir a un programa de liberación; y de la sociedad a la persona, gracias a las mediaciones del maestro y de una red humana solidaria, que aceptan su diferencia, reconocen sus capacidades y se hacen cargo de sus necesidades para coadyuvar a su inclusión.

En la hermenéutica de cualquier cultura, el aprendizaje recrea continuamente la tradición, sin prescindir de ella. Las distintas perspectivas de los intérpretes en la historia tienen que ser asumidas como condición irreductible a cualquier formalismo, ya sea un sujeto abstracto, ya sea la *epojé* de la fenomenología. Aquello que reúne a los intérpretes, además del diálogo actual, es el "mundo de la vida" que hace posible la mutua comprensión (Husserl). Habermas ha aprovechado la filosofía hermenéutica para descubrir una racionalidad intrínseca al lenguaje, de modo que podamos prescribir esa misma receta como si fuera natural, aunque no lo sea: la búsqueda del entendimiento en la acción comunicativa.

La comunicación mediada por un relato dialógico también compromete al lector/a para que participe en el diálogo inserto y en el dialogismo de la narración, hasta que llegue a comprender la génesis de su propia personalidad con el detalle que nos ofrecen la antropología de Mijail Bajtin y sus contemporáneos, la psicología social de Vigotsky o de G. H. Mead: el *diálogo social internalizado*.

> La autoconciencia del personaje en Dostoievski está plenamente dialogizada […] El hombre en Dostoievski es un sujeto de apelación. No se puede hablar de él; sólo es posible dirigirse a él […] Sólo se puede representar al hombre interior como lo entendía Dostoievski representando su comunicación con el otro […] Así que es muy comprensible que en el centro de la visión artística de Dostoievski debe encontrarse el diálogo, pero no como un recurso, sino como la finalidad en sí. El diálogo no es la antesala de la acción, sino la acción misma. Tampoco el diálogo es un medio para descubrir un

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

> carácter delineado previamente; no, en Dostoievski el hombre no sólo se proyecta hacia el exterior, sino que por primera vez llega a ser lo que es; no sólo para otros sino, reiteramos, para sí mismo. Ser significa comunicar dialógicamente [940].

El estudio de Bajtin sobre la poética de Dostoievski le llevó a considerar culminante la *novela heteroglósica* o *polifónica* en la historia del género, sin caer en la ilusión esencialista de que no hubiera más historias que contar, ni más sociedades con las que construir nuestra identidad en diálogo. "El objeto de la intención del autor no es el conjunto de ideas en sí, como algo natural e idéntico a sí mismo; no, su objeto es precisamente este transcurrir del tema a través de muchas y diferentes voces, una polifonía y heterofonía de principio"[941].

Sin embargo, no pareció darse cuenta de que las valoraciones sociales que realizamos continuamente por medio del lenguaje no son muchas veces una *huella del diálogo* –la palabra del otro en la réplica del hablante-, tanto como de una dialéctica entre voces que no se escuchan o un mero eco de la injusticia estructural contra las voces ocultas y suplantadas. La relación interpersonal tiene que atravesar una costra de prejuicios y estereotipos, evaluaciones y apologías, agresiones y traumas, para orientarse hacia la aceptación del otro y de sí mismo. Tal fue la tarea asumida por novelistas como Dostoievski o, de manera paradigmática, por el relato que vamos a analizar en la Tercera parte[942].

Ambas perspectivas son complementarias: la hermenéutica describe el diálogo mediado o comenzado por el texto, mientras que los estudios científicos sobre la

---

[940] BAJTIN, "El diálogo en Dostoievski", en id., *Problemas de la poética de Dostoievski*, México, FCE, 1986 (1979), 354-375 (354-355).

[941] "A Dostoievski le importa la misma disposición e interacción de las voces", ibid., 374. Aunque utilizamos unas herramientas distintas a las de BAJTÍN para analizar el relato de Marcos, coincidimos plenamente con su intuición: el Logos representado es la persona viva, con su propia entonación, a través de un mundo social que deja huella en el lenguaje.

[942] Acerca de una relación no sólo de contenido, sino también de forma, entre los evangelios y la novela de DOSTOIEVSKI, es el propio BAJTÍN quien nos habla, al mismo tiempo que sitúa el relato evangélico en el contexto de la literatura helenística y de la cultura popular, bajo la bajtiniana y fantástica etiqueta de "sátira menipea", cf. *Problemas de la poética de Dostoievski*, México, FCE, 1986 (1979), 190 y 200. "Dostoievski se vinculaba con las variantes de la menipea clásica, ante todo, a través de la literatura cristiana antigua, es decir, a través de los *evangelios*, *apocalipsis*, *hagiografías*, etc., pero, además, sin duda conoció los ejemplos clásicos de la menipea antigua" ibid. 200. No hay duda que conoció a Sócrates, Séneca, Luciano, la novela cómica antigua, etc., pero ni tiene sentido generalizar su diversidad con tal nombre (sátira menipea, por eufónico que resulte), ni reducir los evangelios a tal super-género. Lo más relevante de esta cita es que BATÍN reconoce el vínculo entre la peculiar forma de dialogización del discurso en los evangelios y la forma construida por Dostoievski.

formación dialógica de la persona han dado pie a explicar el aprendizaje como un hecho social. Sin embargo, la forma narrativa nos proporciona otra pista para su comprensión: el itinerario personal no es meramente subjetivo, ni los encuentros se reducen a hechos sociales. Un relato dialógico nos cuenta ese camino simbólico que se hace cargo de la inter-personalidad, *nuestro hogar*: no sólo buenas razones, sino también actitudes y valores, emociones orientadas hacia los demás y hacia uno mismo. Aún más, nos ayuda a comprender nuestra existencia como una relación permanente. Asume el lugar y el rostro del Otro, en un horizonte utópico: la aceptación incondicional, la escucha activa y un diálogo que hubiera llegado a liberarse de cualquier prejuicio, como propuso Carl Rogers[943].

De tal manera, la narración dialógica –la memoria, el testimonio, el Bildungsroman que contamos en situaciones extraordinarias a quienes desean *reconocer* a alguien- proporciona la base antropológica para un encuentro íntegro con el Misterio o con la ultimidad a través del Tú, después de haber saltado las trampas del Yo absolutizado y de un plural colectivo, sin rostro. En la práctica, podríamos amarnos; aunque las novelas también traten sobre las dificultades que ponemos a ese encuentro, incluso cuando las estructuras ya no obligan: la afección enajenada por nuestros demonios. En cualquier perspectiva que tome en consideración la persona del Otro (humanista, psicoanalítica, existencial, psicosocial), la terapia para sanar los motivos de la violencia, la (auto)destrucción y la indiferencia psicótica, comienza por la narración.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[943] Según CARL ROGERS, las actitudes de "aceptación incondicional", comprensión empática y respeto deben ser internalizadas por el terapeuta hasta convertirse en una forma de ser. Tales actitudes no son pasivas ni comunican pasividad, sino que se realizan por medio de la escucha y la reformulación activa. El objetivo es que la persona llegue a alcanzar un "acuerdo consigo misma": recupere sus capacidades verbales, exprese sus sentimientos sobre el "desacuerdo" que provoca su angustia y reconozca la "amenaza" que tal estado le provoca, de modo que pueda tomar conciencia de esa experiencia que antes no admitía, hasta alcanzar la "aceptación incondicional" de sí mismo que el terapeuta le ha facilitado de forma activa. "In the final phase we know that the choice of new ways of behaving will be in conformity with the newly organized concept of the self; that first steps in putting these plans into action will be small but symbolic; that the individual will feel only a minimum degree of confidence that he can put his plans into effect, that later steps implement more and more completely the new concept of self, and that this process continues beyond the conclusion of the therapeutic interviews", ROGERS, "Significants Aspects of Client-Centered Therapy", *American Psychologist*, 1 (1946), 415-422, http://psychclassics.yorku.ca/Rogers/therapy.htm. Vid. una exposición extensa de la terapia humanista en id., *El proceso de convertirse en persona*: *Mi técnica terapéutica* (*On Becoming a Person. A Therapist's View of Psychotherapy*), Buenos Aires, Paidós, 1974[2] (1961), 39-71; y otra más diversificada en ROGERS et al., "Fundamentos de un enfoque centrado en la persona", en C. ROGERS, RACHEL L. ROSENBERG, *La persona como centro*, Barcelona, Herder, 1981, 57-180. Vid. su aplicación al análisis del evangelio de Marcos en las conclusiones de la tesis, 1: "Paradigma dinámico de la madurez humana".

21. Transición del sabio ilustrado al aprendiz infinito

Así comienza el discurso preparado por una comisión, presidida por el marqués de Condorcet, para diseñar el plan de la educación pública en una nueva sociedad, ante la Asamblea de la Convención:

> Messieurs, offrir à tous les individus de l'espèce humaine les moyens de pourvoir à leurs besoins, d'assurer leur bien-être, de connaître et d'exercer leurs droits, d'entendre et de remplir leurs devoirs; assurer à chacun d'eux la facilité de perfectionner son industrie, de se rendre capable des fonctions sociales auxquelles il a droit d'être appelé, de développer toute l'étendue des talents qu'il a reçus de la nature, et par là établir entre les citoyens une égalité de fait, et rendre réelle l'égalité politique reconnue par la loi : tel doit être le premier but d' une instruction nationale; et, sous ce point de vue, elle est pour la puissance publique un devoir de justice […] (449)

La flamante república acababa de quedarse con las manos libres para construir, aunque ya empezaban a estar manchadas de sangre. No obstante, en las palabras de este discurso resplandece su claridad de ideas en lugar de una oratoria persuasiva. Las pasiones son acordes a la relevancia del tema tratado. Los objetivos son expresados sobre el fundamento de un nuevo consenso, que todavía sigue vigente y es muy probable que siga siéndolo en el futuro, en consonancia con la Carta de Derechos Humanos.

Aunque pusiéramos peros a la validez generada por el diálogo público en una sociedad abierta –a diferencia de la argumentación discursiva en las academias o la autoridad de los monasterios-, los fines de la razón práctica que aquí se establecen, como expresión libre de una conciencia moral, nos permiten identificarnos con el autor: pensamos como Condorcet, en una escala local y global al mismo tiempo. Condorcet está convencido de que es necesario educar en la verdad, por lo que se plantea el modo de aproximarse a ella: no sólo a través de la voluntad general, sino también por los espacios de argumentación que significan la asamblea nacional y una "opinión pública" de los "humanos esclarecidos", que pretenda transculturalidad en sus argumentos.

Su asamblea es parte de nuestro mundo de la vida, aunque ahora esté mucho más nutrido de historias que de argumentos. El desarrollo de todas las capacidades de cada persona concreta es el deber de justicia que apenas estamos empezando a llevar a la práctica, a través de los Objetivos de Desarrollo del Milenio: la educación universal, para todo ser humano, del ser humano íntegro.

> Nous avons pensé que, dans ce plan d'organisation générale, notre premier soin devait être de rendre, d'un côté, l'éducation aussi égale, aussi universelle; de l'autre, aussi complète que les circonstances pouvaient le permettre; qu'il fallait donner à tous également l'instruction qu'il est possible d'étendre sur

> tous, mais ne refuser à aucune portion des citoyens l'instruction plus élevée, qu'il est impossible de faire partager à la masse entière des individus; établir l'une, parce qu'elle est utile à ceux qui la reçoivent; et l'autre, parce qu'elle l'est à ceux même qui ne la reçoivent pas. La première condition de toute instruction étant de n'enseigner que des vérités, les établissements que la puissance publique y consacre doivent être aussi indépendants qu' il est possible de toute autorité politique; et comme, néanmoins, cette indépendance ne peut être absolue, il résulte du même principe, qu' il faut ne les rendre dépendants que de l'assemblée des représentants du peuple, parce que, de tous les pouvoirs, il est le moins corruptible, le plus éloigné d' être entraîné par des intérêts particuliers, le plus soumis à l'influence de l'opinion générale des hommes éclairés, et surtout parce qu' étant celui de qui émanent essentiellement tous les changements, il est dès-lors le moins ennemi du progrès des lumières, le moins opposé aux améliorations que ce progrès doit amener.

La igualdad de oportunidades no se circunscribe a un tiempo sagrado (un rito de paso, la infancia) o un espacio sagrado (la asamblea litúrgica, la escuela pública), sino que se ha concentrado en la persona y se ha desplegado en su existencia real. Ser humanos es una vocación que atañe a todo ser que nace y que exige de la sociedad un compromiso expresado en forma jurídica, una promesa además de un contrato:

> Nous avons observé, enfin, que l'instruction ne devait pas abandonner les individus au moment où ils sortent des écoles; qu'elle devait embrasser tous les âges; qu'il n'y en avait aucun où il ne fût utile et possible d'apprendre, et que cette seconde instruction est d'autant plus nécessaire, que celle de l'enfance a été resserrée dans des bornes plus étroites. C'est là même une des causes principales de l'ignorance où les classes pauvres de la société sont aujourd'hui plongées; la possibilité de recevoir une première instruction leur manquait encore moins que celle d'en conserver les avantages. Nous n'avons pas voulu qu'un seul homme, dans l'empire, pût dire désormais : la loi m'assurait une entière égalité de droits, mais on me refuse les moyens de les connaître […] (451-452) [944]

El plan de Condorcet ha servido para organizar la escuela francesa y continúa vigente incluso en sus mínimos detalles; su nervadura ideológica ha sido cubierta con la carne de la psicología constructiva y su empeño en la instrucción ha sido sustituido por las motivaciones del aprendizaje significativo. Sin embargo, la sombra del absolutismo, por decirlo así, el eco de una tiranía de siglos en un sujeto colectivo de la violencia arbitraria, tuvo la pretensión de borrar el nuevo diseño, para sustituirlo por la mera vanidad del poder,

[944] CONDORCET (Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marqués de), *Rapport sur l'organisation générale de l'Instruction publique*, presentado a la Asamblea nacional legislativa (de la Convención) en nombre del Comité de Instrucción pública, 20 y 21 abril 1792. La numeración corresponde a CONDORCET, *Oeuvres*, ed. de A. CONDORCET O'CONNOR y M. F. ARAGO, 1792, http://gallica.bnf.fr

en forma de dictadura del terror y, posteriormente, de imperio (en realidad, ya su propio discurso, "dans l'empire").

Condorcet aprovechó cinco meses de ocultamiento en casa de Mdme. Vernet para escribir una filosofía de la historia que comparte el optimismo kantiano [945], pero señala los obstáculos que el desarrollo técnico pone a la consecución de la igualdad [946]. El modo de superarlos no era la dictadura del terror, sino la educación. Su confianza en el progreso científico-técnico sirvió de inspiración directa o indirecta a Hegel y Marx, aunque sus procedimientos fueran mejor asumidos por los socialistas utópicos (Fourier), empeñados en construir el nuevo hombre por medio de la pedagogía y del cooperativismo; o bien el socialismo democrático y el anarquismo, en la medida que se comprometieron a la educación popular en el *mientras tanto* de la revolución [947].

Herder se había anticipado a los revolucionarios para solicitar que la historiografía recuperase la memoria perdida por los ilustrados, junto con eso que Hegel llamaría el "espíritu del pueblo": "Los recursos, las facilidades, se han propagado infinitamente, pero esos recursos se juntan en manos de uno solo o de unos cuantos que son los que piensan: la máquina ha perdido las ganas de vivir, de actuar, de vivir con nobleza humana, humanitariamente, satisfecha: ¿vive la máquina? En su conjunto y en su parte más pequeña, no es más que el pensamiento del maestro"[948].

Lo cierto es que la fe en el progreso científico-técnico ya no es parte de nuestro mundo vital, a diferencia de los derechos humanos y de la transculturalidad con que fueron expresados, por muchas razones. Nuestra conciencia está más cercana a la nostalgia de

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

---

[945] Vid. IMMANUEL KANT, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia* (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 1784), Madrid, Tecnos, 1987.

[946] Vid. el comentario de HABERMAS acerca de una filosofía de la historia que pretende universalidad sobre la única base de la razón científica moderna, *Teoría de la acción comunicativa*, I, 200-209. Sus presupuestos serían los siguientes: 1) "Condorcet interpreta el modelo de perfección según el modelo del progreso científico"; 2) la devaluación "de golpe" de todas las ideas precedentes (incluidas religión, filosofía y moral) atribuye a las ciencias la "función ilustradora"; 3) la ilustración es el puente para que las ciencias perfeccionen al hombre; 4) cabe esperar progresos también en las formas de convivencia civilizada. "Con otras palabras, Condorcet cree en una vida indefinida antes de la muerte" ibid. 203.

[947] Algo similar hicieron los movimientos sociales cristianos, aunque fueron los primeros –junto con el cartismo- en practicar la *incidencia política*, sobre todo en los prolegómenos de la revolución de 1848, para conseguir que los obreros vieran reconocidos sus derechos civiles y, en consecuencia, sus derechos económicos y sociales a través de la representación política. Han resultado ser más realistas que los *supuestos científicos*.

[948] JOHANN GOTTFRIED HERDER, "Otra filosofía de la historia (*Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, 1774)", en id., *Obra selecta*, Madrid, Alfaguara, 1982, 265-367 (326).

Rousseau por la naturalidad que al iluminismo deslumbrado por la técnica, a pesar de la retórica con que todavía se presenta. Nadie quiere ser número, ni máquina, ni objeto de experimentación, aunque nos tiente el poder ilusorio de la ingeniería genética. La superación de los prejuicios, preconizada por Condorcet, comienza hoy por los falsos entimemas de la razón tecno-instrumental:

> Nos espérances sur les destinées futures de l'espèce humaine peuvent se réduire à ces trois question: la destruction de l'inégalité entre les nations; les progrès de l'égalité dans un même peuple : enfin le perfectionnement réel de l'homme. […]
>
> Y a-t-il sur le globe des contrées dont la nature ait condamné les habitants à ne jamais jouir de la liberté, à ne jamais exercer leur raison ? Cette différence de lumières, de moyens ou de richesses, observée jusqu'à présent chez tous les peuples civilisés entre les différentes classes qui composent chacun d'eux; cette inégalité, que les premiers progrès de la société ont augmentée, et pour ainsi dire produite, tient-elle à la civilisation même, ou aux imperfections actuelles de l'art sociale ? […] en un mot, les hommes approcheront-ils de cet état où tous auront les lumières nécessaires pour se conduire d'après leur propre raison dans les affaires communes de la vie, et la maintenir exempte de préjugés, pour bien connaître leurs droits et les exercer d'après leur opinion et leur conscience; où tous pourront, par le développement de leurs facultés, obtenir des moyens sûrs de pourvoir à leurs besoins; où, enfin, la stupidité et la misère ne seront plus que des accidents, et non l'état habituel d'une portion de la société ? [949]

Ambos discursos de Condorcet dan inicio a una reflexión cuyas bases se encontraban en el mundo clásico: las ventajas que supondría para cualquier sociedad la educación del ser humano, en el supuesto de que disfruta de las mismas capacidades y derechos que los demás. Si convenimos que las escuelas retóricas de la polis greco-romana tenían como fin la *paideia* del ciudadano, sobre un ideario más o menos similar al de Isócrates[950], habria que reconocer un principio de transculturalidad potencial en la educación clásica, aunque sólo estuviera referido a los varones libres en edad militar, y entre ellos a quienes se les reconocen derechos civiles por su afiliación étnica al marco de la ciudad o del imperio, es decir, a la élite de los ciudadanos. La paideia ateniense no sólo describe una competencia técnica para intervenir en la vida política (la retórica); no es únicamente una correa de transmisión para la areté antigua de los más fuertes, como serían sus versiones helenística, romana y medieval, sino que tiene como ideal que todos los ciudadanos, más allá de sus

[949] CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, 1793-94, compuesto en la cárcel, antes de ser ajusticiado por el Terror de los jacobinos, y publicado póstumamente.
[950] Vid. WERNER JAEGER, *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 1957 (1933, 1943-4).

diferencias privadas, de capital o de profesión, pudieran ejercer su ciudadanía con las mismas oportunidades (*isegoría*). En el ambiente de las escuelas filosóficas, el ideal del ser humano en permanente formación era consustancial al interés desinteresado por el conocimiento, de una manera si cabe más democrática –al menos según el *daimon* de Sócrates, no el de Platón- cuando suponía unas capacidades innatas para el aprendizaje por medio de la *anámnesis*: la metáfora del recordar lo que es justo y verdadero en cualquier contexto político o cultural.

Ahora bien, la globalidad de la que habla Condorcet es hacedera: compromete a toda la sociedad en su práctica y en sus beneficios. Aunque no se hace evidente en el *Informe sobre la organización general de la Instrucción pública*, su autor había superado el prejuicio de muchos revolucionarios contra la mujer, hasta el punto de promover el reconocimiento de sus derechos civiles en igualdad con los hombres (*Sobre la admisión de las mujeres en el derecho de ciudadanía*, 1790). Es la primera vez que se articulan los ideales de la razón en un programa práctico que tiene como centro a la persona humana, desde su nacimiento hasta su muerte. Tanto es así, que las instituciones de la comunidad internacional hacen memoria, explícita o implícita, de este documento cuando pretenden recuperar los objetivos de una Ilustración que se dirige a todos sin excepción y que toma en consideración el desarrollo de la persona desde la primera infancia hasta el final de su vida adulta.

Sin embargo, cuando Condorcet articula el derecho a la educación también se hacen visibles las diferencias sociales en su disfrute, por la adscripción social de los niveles previstos en ese *instituto moderno* de la educación universal: la primaria, para todos pero especialmente los campesinos; la secundaria, para muchos menos, pero todavía para los obreros sometidos al trabajo repetitivo; el instituto y el liceo, para los funcionarios de la futura república. Los sabios que conforman el non plus ultra de la "opinión pública en Europa", quienes deberían integrar –según Condorcet- el consejo que supervisara el sistema educativo, constituyen una especie de casta que se retroalimenta por medio de la educación superior. Sin embargo, el ideal sigue teniendo realidad en la práctica de la educación permanente: Condorcet se preocupa sinceramente de que el pueblo tenga oportunidades de formarse en su vida adulta para ejercer la ciudadanía, con ayuda del poder público y, claro está, de los sabios ilustrados.

En el *Esquisse* (*Boceto de un cuadro histórico sobre el progreso del espíritu humano*), Condorcet expone de manera apasionada, casi *naïf*, el horizonte de un progreso científico-técnico que nunca acaba, cuyo reflejo a escala, limitado, en la persona humana,

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

sería la historia íntegra de su aprendizaje. Después de doscientos años, sabemos que el universo es finito; es más, en una cultura postsecular hemos recuperado la noción y la mística de la inmortalidad. Resulta que la formación del ser humano es un asunto que desborda el orden de la naturaleza y de sus leyes, por las que tanto se preocuparon los padres e hijos de la Ilustración, hasta el punto de renunciar a sus ideales (libertad, igualdad, fraternidad) con tal de justificar una subordinación a los jefes "naturales" en nombre del darwinismo social y de sus nuevas jerarquías.

Condorcet no se refiere a los antiguos más que como antepasados de la era moderna, es decir, como seres prehistóricos. Son líneas discontinuas que se han reunido y hecho continuas en la Europa de su tiempo. La religión es identificada con el edificio sagrado del poder absoluto; probablemente era inevitable, dado que seguía siendo un baluarte del Antiguo Régimen. Sin embargo, el progreso inducido por la sola razón ha demostrado no ser lineal, sino terriblemente enmarañado. Nos ha mostrado en distintos momentos, con furia y con dolor, su faceta más ideológica, a causa de una pasión demasiado racional por el dominio. Así pues, la historia, recomenzada ex nihilo, de la Ilustración europea, también era discontinua desde sus inicios en la revolución francesa: el terror que asesinó al propio Condorcet introdujo la nada en el nuevo ser. Desde nuestra perspectiva, esa historia tiene como protagonistas a los personajes no invitados o excluidos del escenario público: la memoria de sus víctimas, de quien Bernanos es testigo.

El proceso de formación durante toda la vida ya no puede ser dirigido únicamente por el pedagogo natural/naturalista, aunque los extremos polarizados de la opinión pública se disputen el control de la "ley natural", para dominar al niño-humano: darwinistas y creacionistas. El aprendizaje se extiende potencialmente hasta el infinito, sobre la base finita y sustancial de la memoria humana, compartible. Hoy, cuando participamos de la más profunda humanidad en el espacio público o en el encuentro íntimo, cuando *escuchamos* la realidad desde otra perspectiva, damos por hecho que todos y cada uno de las personas tienen algo que enseñar. Este aserto no sorprende a nadie.

Por poner un ejemplo, la enorme diferencia entre *Wilhelm Meister* de Goethe y las historias de formación contemporáneas es que nos interesaría tanto el aprendizaje de la pequeña Mignon, extranjera, pobre, mujer, como la del burgués Wilhelm, el maestro por herencia. Mignon ya no es un personaje condenado a ser cómico, si es hecho protagonista, como ocurría en la novela picaresca. Tampoco necesitamos construir un personaje de ficción para esconder las contradicciones entre el patriarca público y el hombre privado: un portador ficticio de los ideales de la burguesía. No es que hayamos llegado a alguna

perfección. Apenas estamos empezando a conocer la verdad en muchos rostros que encontramos en el camino. Pero hemos adquirido una nueva aptitud, de la que carecía el marqués de Condorcet, tan seguro de que los sabios ilustrados eran los garantes de la condición humana. Esta tesis está dedicada a reconstruir en forma de genealogía los fundamentos de esa perspectiva, que podríamos llamar metacomunicativa (por no mentar la metafísica), puesto que desborda los límites de la categoría social y aun de la muerte.

22. Lifelong Learning en comunidades de aprendizaje

La doctrina que vige internacionalmente sobre el *Lifelong Learning* no se confunde con el concepto individual e individualista de la *Bildung*, sobre todo en un plano teórico, aunque se aprovecha de algunos de sus elementos: la formación de la persona es inseparable de su relación con la sociedad. Hoy el *LLL* es concebido en el marco de una *comunidad de aprendizaje*, precisamente lo que venimos a subrayar en este apartado.

Según el *informe Faure*, que viene a recuperar e integrar la *Bildung*, en el contexto de la comunidad internacional, para la promoción y defensa del derecho a la educación,

> actualmente la educación ya no se define en relación a un contenido determinado que se trata de asimilar, sino que se concibe realmente como un proceso del ser que, a través de la diversidad de sus experiencias, aprende a expresarse, a comunicar, a interrogar al mundo y devenir cada vez más él mismo [951].

Así pues, la imagen primera del *Lifelong Learning* deberíamos buscarla en la historia de las vidas narradas[952], mucho antes que fuera etiquetado el género *Bildungsroman*. Es, en parte, lo que nos hemos dedicado a hacer en los capítulos anteriores.

Hay que señalar, sin embargo, una diferencia de enfoque en esta puesta a punto de la tradición pedagógica, con el fin de orientar los esfuerzos de las agencias de Naciones Unidas, sus contrapartes gubernamentales y las ONGs, que podría resumirse por la comparación entre el concepto anglosajón (también germánico) de *Lifelong Learning*y la tradición francesa (también española) de la *éducation permanente* (ing. Continuing

[951] Informe EDGAR FAURE, de la Comisión Internacional sobre el Desarrollo de la Educación de la UNESCO, *Aprender a ser: La educación del futuro*, 1972, http://unesdoc.unesco.org/images/0000/000018/001801S.pdf
[952] Vid. CONCEPCIÓN MEDRANO (coord.), *Las historias de vida: Implicaciones educativas*, Buenos Aires, Alfagrama, 2007.

Education, Lifelong Education) por cuanto vienen a enfatizar, subliminalmente, la perspectiva del individuo que construye libremente su propio aprendizaje vs. la respuesta institucional que debe proveer los medios para garantizar universalmente tal derecho, en el mismo orden. Es necesario matizar que la primera acepción también tiene referentes institucionales: se enraiza en el modelo de educación superior inglés, así como en el nuevo modelo que surgió en Alemania después de la revolución estudiantil del 68, el cual se basa en la unidad curricular del *Seminarium* y concede una extraordinaria libertad a los estudiantes para organizar su propio aprendizaje. A su vez, ese concepto se remonta a la idea libertaria de *Bildung* en el peculiar pensamiento de Humboldt, en contradicción aparente con su lugar en el estado prusiano. Tampoco deberíamos olvidar unas raíces todavía más profundas en nuestro mundo de la vida: el camino de perfección que se desplegó orgánicamente a través de las religiones y, concretamente, en la mística. Pero aplazamos su consideración hasta la Segunda parte de la tesis.

Por su parte, el concepto de educación permanente, desde Condorcet, ofrece la ventaja de su orientación social y su correlato en las experiencias que impulsaron la educación de adultos en diversos países europeos desde los inicios del movimiento obrero[953], pasando por las campañas de alfabetización en las sociedades postrevolucionarias (URSS, México, el África y el Asia postcolonial) o en el movimiento latinoamericano por una educación popular, hasta la II Conferencia de la UNESCO (1960) sobre esta cuestión, cuando se insertaron los sistemas de educación de adultos en el programa y la agenda internacional de la EP.

El déficit de la EP se encontraría precisamente en la tradición ilustrada y su prolongación revolucionaria: una inclinación *desde arriba* al adoctrinamiento y una pedagogía de la instrucción que no acaba de ser superada, a pesar de que la educación popular nos ha ofrecido una teoría basada en la práctica y una experiencia muy válida para contextualizar el diálogo educativo, a partir de las necesidades reales de los aprendices, que podría singularizarse en el "método Freire"[954]. En el otro polo, la desventaja del *LLL*,

[953] Vid. un testimonio sobre la temprana conciencia de la narratividad en la educación de adultos impulsada por el movimiento obrero, a través de un pedagogo de la "Escuela Moderna", EUGENIO GARCÍA Y BARBARÍN, *Memorias de un obrero: Libro de lectura elemental para las escuelas de adultos*, Madrid, Sucesores de Hernando, 1921.

[954] Vid. PAULO FREIRE, Pedagogía del oprimido, México, Siglo XXI, 1980[26]; La educación como práctica de la libertad, México, Siglo XXI, 1980[26]; Pedagogía de la indignación, Madrid, Morata, 2001; Pedagogía de la

tal como es articulado en las sociedades muy desarrolladas y en las ciudades "inteligentes", es que se pasa de listo, por expresarlo cómicamente: está convirtiéndose en una herramienta para distribuir fondos públicos en la formación ocupacional que deberían sufragar las empresas[955], bajo el concepto supuestamente renovador de *strategies*, en lugar de *policies*[956]; así como para disminuir el horizonte de la *Bildung* al *expertising* o la competencia exclusivamente técnica.

Aunque fueron concebidos separadamente, el derecho al *aprendizaje a lo largo de la vida*[957] y el concepto dinámico, global y transversal de *educación permanente*, se han reunido durante la última década en los programas auspiciados por la UNESCO. Así se

---

autonomía: Saberes necesarios para la práctica educativa, México, Siglo XXI, 2006[11]; Pedagogía de la esperanza: Un reencuentro con la Pedagogía del oprimido, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002; Pedagogía de la tolerancia, ed. de ANA MARÍA ARAUJO FREIRE, México, FCE/Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina, 2006; id., FREI BETTO, Esa escuela llamada vida, Buenos Aires, Legasa, 1988; JESÚS HERNÁNDEZ ARISTU, Pedagogía del ser: Aspectos antropológicos y emancipatorios de la pedagogía de Paulo Freire, Zaragoza, Univ. de Zaragoza, 1990.

955 "The standard human capital thesis that education and training are valuable for the economy (rather than valuable in their own right) is far from convincing anyway (Gorard et al. 1998c, Fevre et al. 1999), but especially so when employers appear unconvinced of the need to invest in the skills of their own employees. Whatever criticisms might be directed at individuals with little motivation to learn, or at successive administrations seemingly obsessed with spending money only on initial education, it is apparently British private and multi-national employers who are the weak partners in this lifelong learning venture at present. Perhaps one ameliorative step would be to break the supposed link between education and models of 'investment', and foster instead a vision of lifelong learning which is valuable for its own sake and which may have economic benefits but whose raison d'être is, like the National Health Service or the abolition of slavery, not primarily economic in nature" STEPHEN GORARD, "Robbing Peter to pay Paul: resolving the contradiction of lifelong learning", 6, en VV.AA., *Lifelong Learning: A Global Colloquium*, 2002, http://www.open.ac.uk/lifelong-learning/papers/index.html

956 "Strategy implies that the government abandons control over the *outcomes* of policy and restricts itself to organising the *means*. The combined effects of globalisation and competition, the onset of worldwide communications systems and embracing the neo-liberalism of the marketplace, have the effect of considerably reducing the scope for redistributive or welfare policies on the part of government. The role of government is seen as creating the conditions in which individuals are most likely to maximise their own learning. But the ultimate responsibility lies with them. This is consistent with the individualism of the competitive market economy, but also with the idea that the state should interfere as little as possible in the lives of individuals. The close integration of lifelong learning with the reform of the welfare state along these lines in Britain (DfEE, 1998: Department for Education and Employment, *The Learning Age: a renaissance for a new Britain*) suggests that lifelong learning itself is part of a wider government strategy to privatise the welfare system", COLIN GRIFFIN, "Lifelong Learning: Policy, Strategy and Culture", 11, en AA.VV., *Lifelong Learning: A Global Colloquium*.

957 Reconocido *para los ciudadanos varones* por PLATÓN en el diálogo *La República* o para los ciudadanos y ciudadanas educados por la Ilustración, según CONDORCET en su discurso a la Convención, 1792, vid. M. LUISA SARRATE CAPDEVILA, "El derecho a aprender a lo largo de la vida", en EMILIO LÓPEZ BARAJAS, MARTA RUIZ CORBELLA (coords.), *Derechos humanos y educación*, Madrid, UNED, 2001, 199-218.

hace patente en el Informe Jacques Delors [958], y se ha convertido en principio central del primer Informe Mundial de la UNESCO, después que se propusieron los Objetivos de Desarrollo del Milenio [959].

Sin embargo –en relación con lo ya dicho-, conviene señalar que el término *Lifelong Learning* ha sido usado con otra valoración por la OCDE desde 1971 (precisamente con vistas a la III Conferencia de la UNESCO sobre educación de adultos, en 1972), para designar el aprendizaje que realizan los sujetos fuera del marco formal e incluso de las instituciones públicas que se han ido haciendo cargo de la educación de adultos, de modo que fueran reconocidas oficialmente las competencias adquiridas en la vida laboral (aprendizaje informal) y a través de la formación a cargo de las empresas (educación no formal). Los países menos desarrollados temen razonablemente que el concepto de *Lifelong Learning* –en el sentido de "formación a lo largo de la vida"- haga olvidar la necesidad de una *educación* permanente, propiamente dicha: una comunidad educativa, con los recursos suficientes, que promueva el aprendizaje desde la educación inicial y comience por la alfabetización de quienes no han recibido una educación básica[960].

En cualquier caso, gracias a la participación crítica de personas, ONGs y gobiernos, las directrices de la campaña "educación para todos" (*Education For All,* aprobadas en el Foro Mundial sobre la Educación en Dakar, 2000, sobre la base de la declaración de Jomtien, 1990), se han extendido a toda la vida del ser humano: "educación para todos a lo largo de toda la vida"[961]. En este nuevo sentido, el *Lifelong Learning* es la expresión plena –que hoy parece utópica- del derecho a la educación contemplado por la ONU en la Declaración de 1948 y desarrollado como "derecho a aprender" en la Conferencia de Paris sobre educación de adultos (CONFINTEA 4), 1985.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

---

[958] Comisión Internacional sobre la Educación para el s. XXI, *La Educación encierra un tesoro* (*Learning: The Treasure within*), Madrid, Santillana, 1996, http://www.dialogochile.cl/documentos/Inf_Comision_Internacional_Educacion_para_s.XXI_JDelors.pdf

[959] UNESCO, Hacia las sociedades del conocimiento, Informe mundial 2005, http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001419/141908s.pdf

[960] Vid. AGUSTÍN REQUEJO OSORIO, "Perspectiva mundial de la educación permanente" en E. LÓPEZ-BARAJAS (coord.), *Estrategias de formación en el s. XXI: Life Long Learning*, Barcelona, Ariel, 2006, 139-159, esp. 146ss.

[961] UNESCO, Informe sobre la educación en el mundo: El derecho a la educación, hacia una educación para todos a lo largo de la vida, 2000.

Esa misma línea de relectura y reorientación práctica se percibe cuando hablamos del espacio en que se realiza el aprendizaje: la comunidad [962]. Las "organizaciones que aprenden" (*Learning Organizations*): las empresas, la "ciudad educadora" o la "región educadora", cuentan con recursos materiales y humanos para tejer y destejer redes de aprendizaje a lo largo de la vida, al ritmo de los avances tecnológicos (las TICs), aunque hasta ahora haya sido en detrimento de una *minoría mayoritaria* en Europa, a la que no alcanzan las oportunidades de educación, ya sean formales o informales[963]. Por el contrario, tanto en el sur como en el norte se comprende la necesidad de reconocer y promover las *comunidades de aprendizaje* que hacen posible la participación activa, el desarrollo de las capacidades personales en el servicio mutuo, la calidad de vida y el bienestar con la inclusión de todos sus miembros, donde pueda tener sentido el cambio de actitudes hacia una "vida sostenible" en un ambiente no degradado. Como explica Emilio López-Barajas,

> la educación permanente ya no sólo se dirige a la capacitación para el empleo, sino que pretende ser la estrategia de desarrollo de todas las capacidades humanas, a fin de conseguir un perfeccionamiento armónico y continuo de todas las dimensiones antropológicas y sociales de la persona. Se abre aún más el área que le es propia hasta llegar a la ciudad [Learning City], ya que la educación permanente ha de proporcionar a cada individuo la capacidad de dirigir su propio destino y brindarle los medios para alcanzar un mejor equilibrio entre el trabajo y el aprendizaje, y para el ejercicio de una ciudadanía activa [964].

No obstante, es necesario reconocer que el aumento de la desigualdad por las dinámicas del mercado global plantea un desafío a tales diseños (*políticas* o *estrategias*). Hace nuevamente actual la llamada a que la educación sirva para orientar el cambio social (la sociedad del conocimiento, el uso de las TICs, la globalización) hacia la justicia, y vuelva a ser medio para articular alternativas, cuando ni las estructuras políticas ni mucho

---

[962] Vid. ANA ISABEL ALCALDE et al., *Transformando la escuela: Las comunidades de aprendizaje*, Caracas/Barcelona, Editorial Laboratorio Educativo/Grao, 2006.

[963] Vid. DAVID N. ASPIN, *International Handbook of Lifelong Learning*, Dordrecht, Kluwer, 2001; DAVID HARGREAVES, Learning for Life: The Foundations for Lifelong Learning, Bristol, The Policy P., 2004; NORMAN LONGWORTH, *El aprendizaje a lo largo de la vida: Ciudades centradas en el aprendizaje para un siglo orientado hacia el aprendizaje*, Barcelona, Paidós, 2003; *El aprendizaje a lo largo de la vida en la práctica: Transformar la educación en el siglo XXI*, Barcelona, Paidós, 2005; STEWART RANSON, "Recognizing the Pedagogy of Voice in a Learning Community", *Educational Management & Administration*, 28, 3 (jul. 2000) 263-69; http://www.creatinglearningcommunities.org/index.html.

[964] EMILIO LÓPEZ BARAJAS, "La Educación Permanente (Life Long Learning)", en id. (coord.), *Estrategias de formación en el s. XXI*, 15-31 (24-25).

menos las económicas se plantean como objetivo primordial la integración de los excluídos[965].

A falta de otras instancias, la comunidad local/indígena proporciona ahora un *lugar* y unas estructuras sobre las que fundar el *aprendizaje a lo largo de la vida*, de modo que no sea simplemente instrumentado por los medios de control poder y dinero, los cuales provocan migraciones masivas y digieren al servicio de sus funciones la existencia de millones de personas en los países del Sur, una vez que han sido formadas. Puedo aportar la pequeña prueba de la experiencia a la defensa que hace la ecuatoriana Rosa María Torres de que el primer objetivo sea el desarrollo conjunto e integral de la comunidad en un territorio, de modo que las personas puedan crecer solidariamente en su seno:

> The only possibility to achieve *EFA* [Education For All] *and LLL (Longlife Learning) for All* in the South[966] is by making education and learning a *need* and a *task* of all, by making education and learning useful and relevant for people's daily lives and struggles. This requires bringing education and learning close to the people, developing and synchronizing the learning potential and efforts of local communities within a comprehensive and integrated local development strategy, with financial support from intermediate and central levels in order to ensure feasibility, quality and equity.
>
> The *learning community* proposed here does not refer to a particular institution (a community learning center, a school, a network) but rather to an area or *territory*: an organized urban or rural human community that constitutes itself as a "learning community", defines and implements its own collective learning strategy to meet and expand the BLN [Basic Learning Needs] of all its members (children, young people and adults) in order to ensure personal, family and community development.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[965] Vid. Mª. JOSEFA CABELLO MARTÍNEZ, *Educación permanente y educación social: Controversias y compromisos*, Archidona, Aljibe, 2002; JULIA PREECE, "Challenging the Discourses of Inclusion and Exclusion with off limits curricula", *Lifelong Learning: A Global Colloquium*, 2002, http://www.open.ac.uk/lifelong-learning/papers/index.html; PAMELA M. CLAYTON, "Vocational Guidance and Inclusion in Lifelong Learning", *ibid.*
A ese propósito debería servir también la investigación, KURT LEWIN et al., *La investigación-acción participativa: Inicios y desarrollos*, ed. de Mª. CRISTINA SALAZAR, Madrid, Popular, 1992.
"In an action research project in the North of England a partnership between one university and local community organisations catered for a range of educational opportunities for groups of adults. These included men in prison, young mothers, disaffected youth, unwaged people with disabilities and young Pakistani Muslim women. The kind of curriculum on offer was negotiated in relation to local issues and interests. The courses were then validated through the university via an accredited skills framework. The research team conducted a number of interviews and focus group meetings at various stages of the project (50 interviews and 12 focus groups). Effective learning experiences were described in very similar ways. They hinged on positive student-teacher and student-student relationships, where students felt their experience and starting points were valued and were they felt a greater sense of self as a result of the opportunity to engage critically with their own values from perspectives which were supportive to their social or cultural identities" PREECE, ibid., 7.

[966] Como ya anotamos, el movimiento EFA ha sido aprobado y promovido por la UNESCO en Jomtien 1990 y Dakar 2000, con el objetivo de generalizar la educación básica antes del 2015.

This learning model is close or familiar to indigenous groups and organizations in many cultures and countries [967].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[967] ROSA MARIA TORRES, *Lifelong Learning: A New Momentum and a New Opportunity for Adult Basic Learning and Education (ABLE) in the South*, Quito/Buenos Aires – Estocolmo – Bonn - Paris, Instituto Fronesis – Sida – IIZ/DVV – IIEP/UNESCO, 2002, 16, conclusiones del "Forum on adult basic learning and education in developing countries", http://www.bellanet.org/adultlearning.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

SEGUNDA PARTE. La memoria de/sobre Jesús

I. Las formas de hacer memoria: Memoria personal, colectiva, histórica

1. Memoria colectiva y memoria histórica

El respeto de los evangelios hacia las fuentes no consiste en su mera reproducción. El paso de la memoria individual a una *memoria colectiva* [968] es señalado públicamente por medio de la *koinonía* en un relato común que sirve a la identificación simbólica de todos, en el marco de la realidad social que estaba surgiendo: una asamblea de asambleas, la gran Iglesia.

La teoría de Holbwachs sobre la memoria colectiva es demasiado completa para que pueda ser sometida a crítica. En lugar de eso, vamos a partir de sus conceptos para adaptarla a la realidad que estamos investigando. El primer problema que nos plantea es el del tiempo. Según Holbwachs, espacio y tiempo son nociones de la memoria colectiva, para cuya construcción hacemos uso de imágenes, a diferencia de un concepto matemático (extensión, duración). Puesto que cada grupo social (el grupo familiar, un grupo religioso, una clase social) tiene una memoria colectiva, habrá tantos tiempos como memorias. La mediación para que esto ocurra es el lenguaje: no pensamos con categorías abstractas, ni

[968] Vid. MAURICE HOLBWACHS, *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona / Caracas, Anthropos / Univ. Central de Venezuela, 2004 (1925); *La memoria colectiva*, Zaragoza, Prensas Universitarias, 2004 (1950). En relación directa con la persona de HOLBWACHS es oportuno citar las memorias de JORGE SEMPRÚN sobre el campo de concentración de Buchenwald, donde le acompañó hasta su muerte por disentería, *La escritura o la vida*, Barcelona, Tusquets, 1995.

subjetivas ni individuales, sino con los paradigmas de una lengua en el concurso del habla cotidiana[969]. Pensamos con otras personas en una lengua común.

Ahora bien, más allá del mero sistema –el diccionario en que se definen espacio y tiempo, lugares y periodos- los campos semánticos se definen en la relación social. Además de las connotaciones que nos aporta la experiencia compartida (p. ej., la convivencia de los demás protagonistas con la persona de Jesús, los implícitos que sólo podemos descubrir si se hacen explícitos de algún modo), también ocurre que las palabras se agrupan en redes semánticas que construyen nuestro *mundo de la vida*, en relación con otros grupos sociales, sin duda, pero compartiendo una menor carga de sentido que con el grupo de pertenencia. Holbwachs los llama "marcos sociales de la memoria".

El espacio y el tiempo, al igual que los sabores y los colores, son valorados y reconfigurados socialmente por las personas en interacción social. No nacemos con *una* memoria colectiva, sino que entramos a participar de varias con la capacidad de modificarlas, al menos en algunas de sus dimensiones o características, a lo largo de nuestra vida. En tal proceso se va formando también nuestra/mi memoria personal, la cual se enraiza en distintas "memorias colectivas". Es el caso antes citado de Jorge Semprún, amigo de Halbwachs, superviviente de Buchenwald, comunista, comprometido con una "liberación permanente" en Europa y en España, ministro socialista de Cultura, escritor para distintas audiencias.

Quizá sea el aspecto hermenéutico de la memoria el que nos permita salir del estrecho concepto de lo colectivo, para entrar en otra *noción*, con otras imágenes vinculadas: la *memoria histórica*, un término que no le gustaba a Halbwachs por su sentido paradójico; es decir, la memoria colectiva que no se conforma con permanecer cerrada y quiere abrirse a otras memorias en el proceso de hacerse Historia (disculpe la Memoria por las ambiguas mayúsculas). Un grupo social en tal disposición es una gracia para el historiador-a, desde luego, pero también para la sociedad en su conjunto, puesto que lo habitual ha sido, durante siglos de rivalidades terribles, que los grupos en el poder se disputaran con los aspirantes el control de la Historia, sin ambigüedad: el dominio falsamente objetivo sobre las memorias de los demás grupos e incluso de toda la humanidad, si fuera posible. No es la antítesis lógica de la transculturalidad de todas las

[969] Cf. la hipótesis de los antropólogos norteamericanos SAPIR y WHORF por similares fechas (década de 1930) que correlaciona lenguaje y pensamiento a través de los hechos culturales.

memorias, sino su destructor. ¿Cuántos pueblos y personas se han quedado sin memoria, colectiva y personal, por esta causa?

La teoría de Halbwachs, con independencia de las modificaciones propuestas, puede probarse precisamente porque hay diferencias en la noción del tiempo que aparecen reflejadas conflictivamente en la relación de Jesús con los aprendices y con los "espíritus impuros": mientras el grupo se está formando, distintas nociones se disputan el control. El tiempo inminente de la catástrofe se expresa con vigor y con violencia en boca de los interlocutores más cercanos a Jesús. En el medio cultural en que se sitúan los evangelios, tal es el tiempo configurado por la memoria de los zelotes y, antes que aquellos, por los grupos revolucionarios galileos; y antes todavía, por los escritores de la literatura apocalíptica que convivieron y participaron de la revolución macabea. Se acerca el fin de nuestras vidas, de nuestras familias, de nuestras tradiciones, de nuestro mundo, del mundo. Preparémonos para vencer en ese conflicto inevitable: un tiempo acelerado por el *fatum*. ¿Era ése el tiempo de Jesús?

2. Testimonio, historia y justicia

Samuel Byrskog ha tratado de demostrar, en primer lugar, que los grandes historiadores antiguos (Heródoto, Tucídides, Polibio, Tácito) buscaban sus fuentes primordiales en la propia observación o en testigos directos (*autopsy*): el testigo ideal de un historiador es "the one who is closest to the events, involved and participating"[970]. En segundo lugar, inscribe a los redactores de los evangelios en el mismo género. Aunque no elude los problemas hermenéuticos que plantea su hipótesis (la subjetividad de los testigos, la inventiva de los redactores), pretende resolverlos afirmando que "a sharp and one-eyed distinction between story and history is untenable"[971]. Tal inclinación le lleva, consecuentemente, a reducir la tensión entre el discurso de la memoria (la *historia oral*[972])

[970] SAMUEL BYRSKOG, Story as History - History as Story: The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History, Tubinga, Möhr Siebeck, 2000, 157.
[971] ibid., 91.
[972] Vid. acerca de los métodos usados por la Historia oral (la selección cualitativa de informantes, la entrevista, la grabación y contraste de testimonios), más o menos comunes a la etnografía y la

etnometodología, DORA SCHWARZSTEIN (comp.), *La Historia Oral*, Buenos Aires, CEAL, 1991; VERA CARNOVALE, FEDERICO LORENZ, ROBERTO PITTALUGA, *Historia, memoria y fuentes orales*, Buenos Aires, CeDInCI-Memoria Abierta, 2006. Sirve de modelo el trabajo de RONALD FRAZER, *Recuérdalo tú y recuérdalo a otros. Historia oral de la guerra civil española* (*Blood of Spain*), Barcelona, Crítica, 2001 (1979), así como un amplísimo repertorio de cine documental. Entre otras publicaciones, seleccionamos la revista editada en Oxford por la asociación internacional homónima, *The Oral History Review* (*OHR*). Dada la amplitud humana y global de los temas relacionados, destacan publicaciones interdisciplinarias como *Historia, antropología y fuentes orales* (*HAFO*, Barcelona), editada por MERCEDES VILANOVA, donde colaboran relevantes investigadores (PHILIPPE JOUTARD, CARLO GINZBURG, JEAN VANSINA, GWYN PRINS, etc.), de la que señalamos varios números: *Atravesar el espejo*, 38 (2007), dedicado a la tensión y la necesidad mutua entre memoria e historia; *Recordar el olvido*, 24 (2000), acerca de la necesidad personal de olvidar asociada al trauma, por contraste con la necesidad, social e histórica, de recordar; *Entre fábula y memoria*, 32 (2004), por la interrelación fronteriza entre la actuación de las historias y la invención ideológica.

La Historia oral se ha desarrollado globalmente a partir de las incitaciones de un grupo de primeros cultivadores (*History Workshops*, PAUL THOMPSON, P. JOUTARD, RALPH SAMUEL, JAN VANSINA), aunque con distintas tendencias en diversas regiones del planeta: en África está asociada a la tradición oral como fuente principal del discurso histórico; en USA su cultivo comenzó, desde temprano, por confundirse con la épica de la Conquista del Oeste, aunque ahora esté más relacionado con el trabajo social: sacar a la luz las vidas olvidadas por los sistemas, con ayuda de universidades o instituciones públicas y organismos privados. Esa orientación (auto)biográfica hace uso de instrumentos complejos, cualitativos, que exploran *la vida escrita* como prototipo de la vida oral: NORMAN K. DENZIN, *Interpretive Biography*, Newbury Park, Sage, 1989 o las investigaciones de JEROME BRUNER que ya hemos citado. En muchos países (Australia, Reino Unido, USA, etc.), el estado financia proyectos para preservar la memoria histórica: trabajos de campo, archivos audiovisuales.

En el esfuerzo por dinamizar y dignificar el ámbito de la Historia han sido son muy activas las redes de investigación participante que trabajan para la recuperación de la memoria histórica en España, Argentina, Chile, Guatemala; han dado lugar a publicaciones como el *Archivo de la palabra*, en México, o el informe *Guatemala: Memoria del silencio*, resultado del proyecto RENAMHI, en el que participó mi maestroprendiz CARLOS MARTÍN-BERISTÁIN y el asesinado/recordado obispo JUAN GERARDI. Entre las funciones de la Historia oral habría que subrayar su uso razonable por la terapia psicosocial, para colaborar en la rehabilitación de las víctimas y en la reconstrucción del tejido social, como dice MARTÍN-BERISTÁIN. También destaca su fuerza reivindicativa frente a los agresores, sobre todo cuando el discurso oficial no distingue entre unos y otros: de ahí la relevancia del testimonio en los movimientos sociales (feminista, obrero, ecologista, identitario, etc.).

La Historia de África, por el modo en que se está construyendo, se ha apoyado de manera fundamental en las tradición oral, según ponen de manifiesto muchos historiadores y narradores africanos (p.ej., ALEX HALEY, *Roots*), así como JAN VANSINA, *La tradición oral*, Barcelona, Labor, 1966 (orig. fr. 1961; 2ª. ed. en ing. 1985); *Paths in the Rainforest. Towards a History of Political Tradition in Equatorial Africa*, Madison, Univ. of Wisconsin, 1990. "En las regiones del mundo habitadas por pueblos que no poseen escritura, la tradición oral es la principal fuente histórica que puede ser utilizada para la reconstrucción del pasado. De igual modo, entre los pueblos que conocen la escritura un número de fuentes históricas, entre las más antiguas, descansan sobre tradiciones orales", id., *La tradición oral*, 13. La metodología propuesta por VANSINA es un modelo de interdisciplinariedad y rigor para distinguir distintos tipos de tradición, con el fin de reconocer su valor como fuente en el discurso histórico. En el campo de la "antropología histórica", al servicio de la memoria africana, podemos señalar, entre otros, a DAVID WILLIAM COHEN, "Introduction: Voices, Words, and African History" (con STEPHAN F. MIESCHER y LUISE WHITE), en DAVID WILLIAM COHEN, LUISE WHITE, STEPHAN F. MIESCHER (eds.), *African Words, African Voices: Critical Practices in Oral History*, Bloomington, Indiana UP, 2001, 1-27. En el cruce entre antropología, feminismo, realidad africana e historia oral se sitúa la investigación de HEIDI GEGENBACH, *Binding Memories: Women as Makers and Tellers of History in Magude, Mozambique*, http://www.gutenberg-e.org/geh01/main.html.

Es necesario separar con toda claridad la fuerza del testimonio que está orientada al "esclarecimiento" de la verdad histórica, asumiendo que la subjetividad y la ficción no son "obstáculos" para tal fin, respecto de la

y la perspectiva del historiador como narrador que dispone de varias memorias para adoptar o contrastar distintos puntos de vista. Si prescindimos de uno de los dos planos, lo que nos queda es una transición entre dos memorias: "The literacy displayed in the gospel tradition as, in essence, a form of 'secondary' orality", es decir, el común cauce de la oralidad, define a los evangelios como "*memorative literature*", trasladada "from memory to memory"[973].

---

manipulación consciente del pasado que ejercen sistemas organizados como el nacionalismo violento o el tradicionalismo retroalimentado por el ansia de venganza: vid. la crítica de A. DIRK MOSES "Hayden White, nacionalismo traumático y la función pública de la historia", *HAyFO*, 38 (2007), 81-105 (y la respuesta subsiguiente de HAYDEN WHITE), la cual se dirige indirectamente a una peculiar mixtura entre épica y memoria histórica, exaltación de la violencia y belicismo/terrorismo, la cual caracteriza a una parte del nacionalismo extremista (serbio, croata, vasco, israelí, etc.), muchas veces ligado al fundamentalismo o el integrismo religioso (Sri Lanka, Indonesia, USA).
En el extremo contrario –aunque el acceso al poder puede convertir la "resistencia" en dominio: p.ej. en Rusia- se sitúa la *gran manipulación* del discurso histórico pretendidamente objetivo por los macro-relatos de las ideologías dominantes en distintas épocas: imperialismos sucesivos, marxismo y neoliberalismo, alianzas económico-militares (potencias europeas, fascismos, Pacto de Varsovia, OTAN). Un ejemplo reciente lo estamos comprobando y con-sufriendo a causa del olvido de las víctimas provocadas por el cierre de fronteras en USA y Europa, sobre la base de unas democracias circunscritas por privilegios nacionales e intereses transnacionales. El testimonio de los náufragos, represaliados, explotados sin derechos, expulsados, tiene inevitablemente que confrontar el discurso oficial.
Me parece que tanto la crítica a los "grandes relatos historiográficos", construidos desde la perspectiva del poder (dinero, etc.), como la escucha activa y la comprensión narrativa de las culturas (orales) de la memoria, en lucha por su reconocimiento histórico, sólo han sido parcialmente abordadas por HAYDEN WHITE, quien comenzó por editar una colección de diversos autores sobre el modo en que se han construido las tradiciones ideológicas: JOHN WEISS, *The Fascist Tradition: Radical Right-wing Extremism in Modern Europe*, Nueva York, Harper & Row, 1967; ROBERT ANCHOR, *The Enlightenment Tradition*, 1967; etc.; y su propio libro, *The Greco-Roman Tradition*, 1973, seguido de *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, The Johns Hopkins UP, 1973. Sin embargo, sus descripciones metolodógicas parecen demasiado confiadas en el poder (y la moda) del análisis semiológico (de donde procedo). El mismo WHITE reconoce que su aplicación más adecuada serían los textos literarios, cf. *The Content of Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore, The John Hopkins UP, 1987, pero no coincido en que ese ex nuevo interés anule el valor de otros métodos hermenéuticos para ejercer la crítica contra los mitos del poder, el dinero, la violencia o el patriarcado. La narratividad de los textos es independiente de las modas analíticas y subsiste cuando ya han pasado.
Por lo que se refiere específicamente a nuestro tema, en esta Segunda parte, H. WHITE, *Figural Realism: Studies in the Mimesis Effect*, Baltimore, The John Hopkins UP, 1999, hace un análisis sobre la metáfora del cumplimiento en la historiografía (la "figura", según AUERBACH), como una secularización del cristianismo; lo cual es cierto. Diría más: la figura es una mitificación que impide comprender el valor más específico de las vidas narradas: las reduce a un tipo prefijado, en lugar de permitir que nos sigan revelando nuevos sentidos. Jesús es interpretado según la figura de Josué. Por el contrario, el acto de la memoria es siempre una nueva interpretación. Si prestáramos más *atención* a lo que dice Jesús (y a cualquier persona viva), comprenderíamos cómo transformó su propia cultura. En lugar de la "figura de la figura", con esta tesis he buscado otras claves que sigan actuando en nuestras historias, porque todavía no se han realizado. Continuamos un proceso de aprendizaje que comienza desde la memoria y se nutre de ella.

[973] BYRSKOG, *Story as History - History as Story*, 127.

Paradójicamente, Byrskog se esfuerza por devolver credibilidad documental al texto evangélico por el recurso de reconocerle el máximo de exigencia: el modelo de "historia factual" según Tucídides y Polibio. Tal prototipo podría servir si se tratara de Lucas[974], pero ya hemos empezado a comprobar que Marcos no se esfuerza tanto por buscar *los hechos* a través de la memoria, como poner en contraste distintas tradiciones con sus respectivas voces, para que dialoguen.

Quizá sin proponérselo, Marcos nos ha ayudado a desmontar un prejuicio favorable a la historia positivista, en lugar del realismo dialógico: nos permite tratar con hechos culturales, mejor que con datos tales como el año del censo que realizó Quirino, procónsul en Siria, los cuales terminan por desprestigiar al pobre entendimiento frente a los brillantes archivos imperiales. A través de su texto tenemos acceso a la cultura popular y a la plurivocalidad que solía ser echada fuera del discurso retórico, en aras de la autorrepresentación honorable del orador/letrado como perteneciente a los estratos superiores de la sociedad.

De acuerdo con Byrskog, podemos reconocer en los evangelios y, concretamente, en el de Marcos, la intención de reunir las tradiciones orales, así como una construcción pragmática al servicio del ritual ante la asamblea, donde es finalmente *actuado*. Pero uno y otro discurso, tradiciones orales y evangelio, no tienen la misma función comunicativa: Marcos recoge y selecciona sus fuentes, porque atiende principalmente a las exigencias de la historia que ha de reconstruir. Ha tratado con integridad a los testigos anónimos, de lo cual es prueba las escasas variaciones que introducen sus adaptadores, Mateo y Lucas; en su mayoría, cuestiones de estilo. Los procedimientos redaccionales responden a una propuesta de comprensión teológica, como es sabido. Eleva el tono de voz para que la intimidad sea proclamada ante la asamblea y, en el plano incipiente del derecho universal, ante sus acusadores, gracias a una constante focalización sobre la persona del héroe, en continuidad de una escena a otra (sumarios, cambios de plano y de secuencia, inclusiones, etc.).

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[974] Según BYRSKOG, la perspectiva de Lucas está enraizada "in its entirety in the oral history of persons present at the events themselves" ibid., 232. Al igual que los historiadores clásicos, la perspective de los testigos está "codificada" dentro del mundo del relato en forma de personajes tales como María. Me parece sustancialmente correcta respecto al evangelio de Lucas la conclusión de que intenta ser la "syntheses of history and story, of the oral history of an eyewitness and the interpretative and narrativizing procedures of an author" ibid., 305.

Las mujeres son desplazadas del foco por el narrador, según Byrskog, no a causa del contenido de sus historias, sino por la irrelevancia social de su testimonio (sic)[975]. No sería tan "irrelevante", si fue introducido en el evangelio para mostrar dimensiones esenciales de la persona de Jesús. Los aprendices son omnipresentes y sirven para categorizar a sus contrarios, los oponentes. Lo cual no quita que su figura deje de estar sometida a la crítica, sino todo lo contrario: el evangelista es también historiador.

Así pues, en este punto habría que tomar en consideración el conflicto entre memoria e historia, del cual Paul Ricoeur se hace cargo, para no dejar espacio al olvido[976], entre las trampas del relativismo subjetivo, aunque sea el de un sujeto colectivo, y una justicia que se precia tanto de objetiva que acaba por ser impersonal. La memoria es un acto de habla que pretende veracidad por medio de la fidelidad al recuerdo, mientras que la historia ha de contrastar los testimonios para introducir una pretensión de validez objetiva, que supere las tendencias ideológicas a la polarización. Ricoeur comienza por establecer una diferencia fenomenológica entre qué se recuerda y cómo se recuerda, entre la verdad objetiva y su pragmática. Es razonable alegar contra ese planteamiento, como hace Esteban Lythgoe[977], que daría nuevos vuelos al fantasma de la objetividad, como si todos los discursos, incluso el del historiador, no fueran subjetivos.

Pero es necesario responder a la intención de cada acto de habla en sus propios términos: los dichos de Jesús, la (auto)biografía oral de los testigos, el relato escrito por Marcos, en esa secuencia. De acuerdo con Habermas, cualquier acto de habla plantea una triple pretensión de validez, que atañe al horizonte nunca conquistado de la verdad: veracidad con arreglo al mundo subjetivo, verdad (objetividad) con arreglo al mundo objetivo y justicia por su referencia a la norma en el mundo social. Ciertamente, la historia

[975] cf. ibid., 198. Esa nota de realismo sociológico no es suficiente para contener la crítica ideológica de una parte de la hermenéutica feminista actual: el hecho de que Marcos trate de otra manera a las mujeres que no seguían a Jesús y que reconozca la relevancia social de su testimonio, a través de la tradición (la mujer con flujo de sangre, la mujer sirio-fenicia, la mujer que ungió a Jesús), mientras que se lo niega a las compañeras de camino por Galilea, denota un defecto ideológico más acentuado. Otro asunto es que el texto sea beneficiado por tal retórica, de modo que las mujeres que aparecen al final causen un impacto escatológico: la superación del dominio patriarcal que las ocultaba.

[976] Las objeciones de PAUL RICOEUR al benéfico auge de la *memoria* se resumen en que no es suficiente por sí misma: necesita de una perspectiva intersubjetiva, descentrada, como la que busca premeditadamente la *historia*, aunque deba sacar a la luz, precisamente, la personalidad inocultable de sus fuentes, vid. RICOEUR, *La memoria, la historia, el olvido*, del que ofrecemos un resumen más extenso en la Primera parte: "Poesía e historia".

[977] Vid. ESTEBAN LYTHGOE, "Consideraciones sobre la relación historia-memoria en Paul Ricoeur", *Revista de filosofía*, 60 (en. 2004), 79-92.

no puede prescindir de la memoria, por cuanto dejaría en el olvido las consecuencias traumáticas de las agresiones y haría prevalecer a los agresores sobre sus víctimas. De tal modo, el reclamo de las víctimas por la justicia de su testimonio sería tanto o más válido que la pretendida objetividad de la historia. Identificar sendos actos de habla no ayuda a comprenderlos mejor.

¿Se aplica este discernimiento en los evangelios? ¿Reflejan una historia en segundo grado que ha dejado obrar a la crítica para integrar la veracidad de los testimonios con un sentido común de la justicia? ¿El discurso de los evangelistas reclama valor de verdad o sólo de veracidad, como un participante directo? Parece que ese discernimiento está presente, comenzando por el evangelio de Marcos. Sin embargo, ¿no son tales relatos una construcción teológica del personaje, una legitimación de la Gran Iglesia, o un testimonio demasiado inmediato de las víctimas? Hay que reconocer que esos tres elementos pragmáticos se manifiestan de algún modo, aunque unos sean más visibles que otros, en distintos relatos: la apología en Juan, la legitimación en Lucas y Mateo, la inmediatez del testimonio en Marcos; por lo cual necesitan ser interpretados y tienen que completarse entre sí. La canonicidad de esos cuatro evangelios, frente a los intentos de elaborar una biografía con sus materiales (el concordismo del *Diatessaron*) y frente a meros catálogos de dichos como el *Evangelio de Tomás* u otros relatos donde era patente el recurso a lo fantástico (*Evangelio de Pedro*), reconoce ambas necesidades, de modo que la hermenéutica posterior tuviera un fundamento sólido[978].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

3. Justicia étnica y justicia universal: la audiencia incluida

Sin embargo, hay que subrayar todavía más otra de las novedades que los evangelios incorporan al concepto entonces vigente de historia: su transculturalidad. Hasta el cientifico Tucídides estaba sometido a un concepto étnico de justicia que analiza las causas del fracaso, con la expectativa de propiciar éxitos a Atenas. El horizonte regulativo al que

[978] Vid. un estudio global que resume muchas investigaciones: sobre la formación del canon, sobre el origen de las comunidades cristianas y su relación con el judaísmo y el helenismo, así como sobre la persona de Jesús, MARTIN HENGEL, *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ: An Investigation of the Collection and Origin of the Canonical Gospels*, Londres, SCM, 2000.

los evangelios se refieren en un mundo social *ampliado* no es una justicia gobernada por las figuras del poder, el dinero, el patriarcado o la fuerza/violencia, sino una ley que se ha puesto a favor de las víctimas contra sus agresores, al mismo tiempo que mostraba su personalidad. La ley del amor tiene rango universal; la víctima se ha convertido en juez divino, en una relación interpersonal que atañe a cualquier situación caracterizada por la falta de amor. En ese nuevo contexto, ante esa transculturalidad y ante la trascendencia de la persona es donde tiene sentido el mandato regulativo del perdón. De otro modo, sería risible para los agresores y un factor añadido de humillación para las víctimas.

El valor universal de los actos de habla en que consisten los cuatro evangelios era conscientemente declarado por Justino, originario de Palestina, aunque de cultura griega, y, sobre todo, por Ireneo de Lyon, nacido en Asia Menor, en la segunda mitad del s. II [979]. Ambos recorrieron el imperio, uno como filósofo y testigo de las iglesias ante el emperador Adriano y el Senado, por lo que formó una academia para enseñar la filosofía y la ética cristiana en Roma, de modo semejante a la escuela de Clemente (sucesor de Panteno) en Alejandría, algunas décadas más tarde; el otro como agente subversivo, que ha

[979] "La Iglesia, extendida por el orbe del universo hasta los confines de la tierra, recibió de los Apóstoles y de sus discípulos la fe […]" IRENEO DE LYON, *Desenmascaramiento y refutación de la falsamente llamada ciencia* (gnosis), o *Adversus haereses*, I, 10, 1; II, 9, 1. "Nosotros no hemos conocido la Economía de nuestra salvación, sino por aquellos a través de los cuales el Evangelio ha llegado hasta nosotros: ellos primero lo proclamaron, después por voluntad de Dios nos lo transmitieron por escrito para que fuese «columna y fundamento» (1 Tim 3,15) de nuestra fe.

Y no es justo afirmar que ellos predicaron antes de tener «el conocimiento perfecto» (*teleían gnôsin*), como algunos se atreven a decir gloriándose de corregir a los Apóstoles. Pues una vez resucitado de entre los muertos los revistió con la virtud del Espíritu Santo (Hech 1,8) que vino de lo alto (Lc 24,49); ellos quedaron llenos de todo y recibieron «el perfecto conocimiento». Luego partieron hasta los confines de la tierra (Sal 19[18],5; Rom 10,18; Hech 1,8), a fin de llevar como Buena Nueva todos los bienes que Dios nos da (Is 52,7; Rom 10,15), y para anunciar a todos los hombres la paz del cielo (Lc 2,13-14); tenían todos y cada uno el Evangelio de Dios (Rom 1,1; 15,16; 2 Cor 11,7; 1 Tes 2,2.8.9; 1 Pe 4,17).

Mateo, (que predicó) a los Hebreos en su propia lengua, también puso por escrito el Evangelio, cuando Pedro y Pablo [845] evangelizaban y fundaban la Iglesia. Una vez que éstos murieron, Marcos, discípulo e intérprete de Pedro, también nos transmitió por escrito la predicación de Pedro. Igualmente Lucas, seguidor de Pablo, consignó en un libro «el Evangelio que éste predicaba» (1 Tes 2,9; Gál 2,2; 2 Tim 2,8). Por fin Juan, el discípulo del Señor «que se había recostado sobre su pecho» (Jn 21,20; 13,23), redactó el Evangelio cuando residía en Efeso" III, 1, 1.

"Muchos pueblos bárbaros dan su asentimiento a esta ordenación, y creen en Cristo, sin papel ni tinta (2 Jn 12) en su corazón tienen escrita la salvación por el Espíritu Santo (2 Cor 3,3), los cuales con cuidado guardan la vieja Tradición, creyendo en un solo Dios Demiurgo del cielo y de la tierra y de todo cuanto se encuentra en ellos (Ex 20,11; Sal 145,6; Hech 4,24; 14,15), y en Jesucristo su Hijo, el cual, movido por su eminentísimo amor por la obra que fabricó (Ef 3,19), se sometió a ser concebido de una Virgen, uniendo en sí mismo al hombre y a Dios. Sufrió bajo Poncio Pilato, resucitó y fue recibido en la luz (1 Tim 3,16). De nuevo vendrá en la gloria (Mt 16,27; 24,30; 25,31) como Salvador de todos los que se salvan y como Juez de los que son juzgados, para enviar al fuego eterno (Mt 25,41) a quienes desfiguran su verdad y desprecian a su Padre y su venida. Cuantos sin letras creyeron en esta fe, son bárbaros según nuestro modo de hablar; pero en cuanto a su juicio, costumbres y modo de vivir, son por la fe sapientísimos y agradan a Dios" III, 4, 2.

bebido de la memoria de Israel a través de una línea de testigos (Juan el apóstol y evangelista, Juan el presbítero, Policarpo), para anunciar el reino de Dios por medio del evangelio de Jesucristo, en conflicto siempre latente con el imperio. Como desarrollaremos en esta Segunda Parte, la imitación de Jesús conduce a los cristianos a desafiar los símbolos del poder romano, como una apuesta universal entre el dominio del emperador o el señorío liberador de Jesucristo, en asambleas donde se reúnen personas de cualquier condición social y género.

Si atendemos a los argumentos usados por Hengel y otros autores[980], el hecho de que los evangelios fueran redactados por autores concretos en el contexto de comunidades históricas, con unos propósitos determinables, como había postulado la *Redaktionsgeschichte* después de la segunda guerra mundial, no debería soslayar el hecho

[980] Es curioso hasta qué punto las perspectivas teológicas actuales pueden fosilizar la interpretación que hagamos de los textos: la *Redaktionsgeschichte* se origina en la exégesis de las iglesias protestantes, en polémica contra las huellas del *Frühkatolizismus*. Lo cual es comprensible por razones que veremos más adelante: la confunsión del hecho sociológico de una burocracia y del estudio de su constitución histórica con la realidad social e histórica de las iglesias en su conjunto durante dos mil años. Sin embargo, la perspectiva exegética desde la comunidad –para subrayar la pluralidad en la génesis del cristianismo- se convierte en dogma contra la transculturalidad del mensaje, como herencia de la teología dialéctica que separa radicalmente fe y mundo, cristianismo vs. religiones o ideologías, etc.
Un específico defensor de la tesis según la cual los evangelios se dirigían a todas las iglesias –pero únicamente a los cristianos (sic)- ha sido RICHARD BAUCKHAM, "For Whom Were the Gospels Written?", en id. (ed.), *The Gospels for All Christians: Rethinking the Christian Audience*, Grand Rapids, Eerdmans, 1998, 9-48. Como resume BAUCKHAM, los *scholars*, al menos desde STREETER, han tendido a leer los evangelios como si fueran cartas (paulinas), dirigidas a una comunidad. Pero los textos se asemejan más a las biografías helenísticas (ibid., 26-27); aunque podríamos añadir que la audiencia de una vida narrada, sea según las convenciones retóricas, sea con un nuevo formato, no se restringe ni aun siquiera a una audiencia exclusivamente cristiana. LC 1, 1-4, el prólogo del evangelio lucano, pone nombre al "lector/aprendiz implícito", con un perfil tan amplio que podría referirse a cualquier persona que ame a Dios y quiera conocerlo personalmente: κράτιστε Θεόφιλε; en todo caso, Lucas no se dirige a una audiencia común, plebeya, como se declara en los estilos populares de Marcos. Para superar la paradoja resultante del uso litúrgico de las tradiciones, junto con la audiencia potencialmente general de los evangelios, hay que reconocer la cualidad subversiva, integradora y sorprendentemente abierta que manifiestan las asambleas cristianas frente a lo que era común en una asamblea de ciudadanos (varones, libres, patres familiae, etc.) o en las religiones de su época (códigos de pureza, mesa separada, esoterismo, etc.).
Los argumentos a favor y en contra pueden verse en DAVID C. SIM, "The Gospels for All Christians? A Response to Richard Bauckham", *JSNT*, 84 (2001), 3-27, quien había publicado recientemente una investigación redaccional sobre Mateo y su comunidad judía. Puede servir de ejemplo la crítica de JOEL MARKUS, "Setting: The Markan Community", en id, *Mark 1-8*, The Anchor Bible 27, Nueva York, Doubleday, 2000, 25-39, donde argumenta que el redactor de Marcos se dirige "in the first instance" (26) a una comunidad individual. A mi parecer, las características descritas por MARCUS, aunque se asentaran en una comunidad concreta, podrían aplicarse a la sincronía de las iglesias en el tiempo de Marcos: "a persecuted community", un evangelio entre romano y sirio (es decir, con rasgos que podrían adscribirlo a dos extremos del imperio). Dicho de otra manera, la situación del redactor en una comunidad concreta no puede "obligarle" a hablar únicamente de sus intereses, como tampoco pierde su horizonte transcultural la acción de Jesús porque ocurra en el seno de una tradición y una cultura determinadas. La polémica es resumida por EDWARD W. KLINK III, "The Gospel Community Debate: State of the Question", *Currents in Biblical Research*, 3, 1 (2004), 60-85.

de que sus redactores eran misioneros itinerantes, quienes se hacen cargo de muchas tradiciones, primero, en su servicio a las iglesias, y, después, en la composición de los evangelios. Según Hengel, "contrary to a widespread view, none of the four Gospels was written only for one particular community; far less do they simply reproduce the views of one individual community"[981]. El evangelio es proclamado, aún antes que se escribieran los textos ("Por toda la tierra se ha difundido su el sonido de su voz y hasta los confines del mundo habitado el contenido de sus palabras" εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος αὐτῶν καὶ εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης τὰ ῥήματα αὐτῶν Rm 10, 18, cita Sal 19, 4 LXX), a todas las asambleas y a toda la *oikoumene* ("Se proclamará esta Buena Nueva del Reino en el mundo entero, para dar testimonio a todas las naciones" καὶ κηρυχθήσεται τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ εἰς μαρτύριον πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν Mt 24, 14; Mc 13, 10; "Esos que han revolucionado todo el mundo se han presentado también aquí" οἱ τὴν οἰκουμένην ἀναστατώσαντες οὗτοι Hch 17, 6; 24, 5), a todos los seres humanos (Hch 17, 30-31), por cuanto les afecta directamente la escatología *anticipada* de la unidad, por la confluencia de todas las historias en una memoria compartida y un juicio final (Rm 2, 16; "y entonces vendrá el fin" Mt 24, 14; 25, 31-46; Justino, *Apología*; Ireneo, *Refutación* y *Demostración apostólica*). El término *ánthropoi* es universalizado por la predicación cristiana en sus interpelaciones, más allá de los márgenes establecidos por la cultura helenística o por el propio imperio, es decir, más allá de la ciudadanía formal e incluso de la *oikoumene*, "el mundo conocido".

Un falso dilema a que ha dado lugar la última corriente de investigación sobre el Jesús histórico (*Third Quest*), desde los años ochenta del pasado siglo, hace suponer que fuera imposible la interpretación de los dichos jesuanos con un sentido transcultural, una vez que se ha demostrado su arraigo en la cultura judía del s. I. ¿Fue antes el huevo o la gallina? ¿Nació Jesús capaz de hablar todas las lenguas (de hecho, en eso consiste la competencia lingüística innata de cualquier persona) o se educó en una lengua, una cultura, con un mundo vital que necesitaba ser renovado desde la raíz (como le ocurre a cada generación en cualquier sociedad)? Sin embargo, la hermenéutica lleva siglos dando razones para superar esa vieja aporía, la cual era resultado de oponer en forma de antinomia el relativismo antropológico vs. el universalismo abstracto (metafísico,

[981] M. HENGEL, *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ*, 106.

filosófico, ético). Así ha ocurrido en la historia de Occidente al menos desde tiempos del encuentro con América y las circumnavegaciones del orbe terrestre. El desafío que plantea la perspectiva del otro ser y el otro mundo[982] obliga a cualquier cultura a optar entre el relativismo del dominio, que prescinde de otras razones excepto de un pragmatismo orientado a la conquista (la fuerza: Maquiavelo, Juan Ginés de Sepúlveda), y la aceptación de un aprendizaje que tome en cuenta la realidad intersubjetiva recién surgida, es decir, el universo ampliado y la transculturalidad normativa a que da lugar (Bartolomé de las Casas, Francisco de Vitoria) [983]. Cualquier abstracción tiene que enraizarse en ese *nuevo mundo de la vida*.

Pues bien, tal encuentro es narrado por las tradiciones orales que se reúnen en los evangelios, bajo la forma de un aprendizaje. Hasta ahora, sólo éramos conscientes de su estructura en la historia de los aprendices con Jesús, pero una lectura metafísica de raíces dualistas (o monistas, depende del caso) nos impedía comprender su manifestación más evidente. Jesús *descubre* la realidad ocultada por su propia cultura en las mujeres, los impuros, los pecadores, los gentiles (es decir, los impíos-extranjeros), hasta alcanzar por su propia iniciativa una fórmula de transculturalidad que no puede ser reducida volviendo al

[982] Vid. TZVETAN TODOROV, *La conquista de América: El problema del otro* (Nous et les autres), México, Siglo XXI, 1989.

[983] La llamada "polémica de los naturales" desarrolla el *ius naturalis* mucho más allá del tomismo y del aristotelismo (de donde parte la Escuela de Salamanca). Da lugar a un derecho internacional que garantiza la vida, los bienes y la cultura de los otros seres humanos, los indígenas (las Leyes de Indias, el *ius gentium*), a partir de una reflexión antropológica que todavía sigue vigente: el reconocimiento de la común humanidad en el otro ser (cf. Aristóteles, que la niega a los esclavos y a las mujeres).

"En efecto, es verdaderamente en suelo americano donde el hombre empieza a plantearse, de forma concreta, el problema de sí mismo y de alguna manera a experimentarlo en su propia carne. Las imágenes, fuera de toda duda exacta, que nos hacemos de la conquista están pobladas de matanzas atroces, rapiñas y explotaciones desenfrenadas. Sin embargo, no debemos olvidar que con ocasión de ello
la corona de Castilla, asistida por comisiones de expertos, pudo formular la única política colonial reflexiva y sistemática hasta ahora conocida, lo que hizo con tal amplitud, profundidad y cuidado por las responsabilidades últimas que el hombre debe al hombre que, si bien es cierto que no se pusieron en práctica, no lo es menos el que a nivel teórico al que la han reducido la brutalidad, la indisciplina y la avidez de sus ejecutores, sigue siendo un gran monumento de sociología aplicada. Podemos sonreír ante las que hoy llamaríamos comisiones "científicas", compuestas por sacerdotes enviados al Nuevo Mundo con el solo objeto de zanjar la cuestión relativa a saber si los indígenas eran meros animales o también seres humanos dotados de alma inmortal. Había más nobleza en el planteamiento ingenuo de estos problemas que en el mero aplicarse, como se hará más adelante, a matanzas y explotaciones desprovistas de toda preocupación teórica. Si a esto añadimos que los desgraciados indígenas adoptaban la misma actitud –acampando durante varios días junto a los cadáveres de los españoles que habían ahogado, a fin de observar si se corrompían o si por el contrario poseían una naturaleza inmortal– se debe reconocer en tales episodios, a la vez grotescos y sublimes, el testimonio fehaciente de la gravedad con que se encara el problema del hombre y donde ya se revelan los modestos indicios de una actitud verdaderamente antropológica, pese a la rudeza propia de la época en que por primera vez aparecieron", CLAUDE LÉVI-STRAUSS, "Las tres fuentes de la reflexión etnológica", en J. LLOBERA (ed.), *La antropología como ciencia*, Barcelona, Anagrama, 1988, 15-23.

origen: quien comienza proclamando el reinado de Dios a todo Israel (las doce tribus) ya no es *el mismo* que entrega su persona entera, ampliada gracias al contacto interpersonal, por la redención de *hoi polloi*, "la muchedumbre" (Mc 10, 45; 14, 24). La universalidad abstracta del símbolo divino: el Creador del universo, se ha ampliado a través de la existencia humana de Jesús, el Hijo, quien actúa conscientemente como Redentor/*Go'el* de una muchedumbre cada vez más amplia y en continuo cambio.

4. El espacio social de la justicia: el servicio de la voz en la asamblea humana

Así pues, el modo de superar la paradoja resultante del uso litúrgico de las tradiciones, junto con la audiencia transcultural de los evangelios, consiste en reconocer la cualidad subversiva, integradora y sorprendentemente abierta que manifiestan las asambleas cristianas frente a lo que era común en una asamblea de ciudadanos (varones, libres, *patres familiae*, etc.) o en las congregaciones religiosas de su época (códigos de pureza, mesa separada, esoterismo, etc.). Durante el s. III, el efecto de las persecuciones sobre la comunidad dio lugar a una polémica entre aperturistas y rigoristas: repetición de los bautismos efectuados en iglesias heréticas, expulsión de pecadores recalcitrantes y *libellatici*, es decir, no sólo de quienes participaban en el culto al emperador (*thurificati*, *sacrificati*), sino de quienes compraban un libelo de exención; penitencias de por vida. Pero el paso de un cristianismo de catacumbas a una religión tolerada, capaz de admitir a miles de neófitos (antes de convertirse en culto imperial y ser codificada con un sentido restrictivo por la burocracia resultante), es más fácil de explicar si atendemos a su carácter asambleario y al esplendor de un *catecumenado* donde el ritual estaba organizado como una forma de aprendizaje. No sólo la literatura cristiana, sino también la visión sarcástica de uno de sus contemporáneos, nos ofrecen un testimonio suficiente de esa *potencia subversiva*:

> Las desgraciadas criaturas han empezado por convencerse a sí mismos de que van a ser inmortales y vivir eternamente, por lo cual desprecian la muerte e incluso se entregan voluntariamente [a sus perseguidores], la mayoría de ellos. Además, su primer legislador les convenció de que todos eran

hermanos y así, tan pronto como incurren en este delito, reniegan de los dioses griegos y en cambio adoran a aquel sofista crucificado y viven de acuerdo con sus preceptos. Por ello desvaloran por igual todos los bienes, que consideran de la comunidad, habiendo aceptado esas leyes por tradición, sin una evidencia definitiva [984].

Luciano ni siquiera les concede la categoría de ascetas, como a los egipcios que se tropieza el personaje de Peregrino en la siguiente aventura (*De morte Peregrino*, 17). Su valoración social de los cristianos no se basa en el mero rumor –como las tópicas acusaciones de actividad orgiástica y crímenes inenarrables-, sino en el descrédito de un mundo alternativo que se expresa en los símbolos y las prácticas (el servicio mutuo, el desprecio a la amenaza del poder, la comunidad de bienes) que provienen *de abajo*. No acepta su vulnerabilidad, pero refleja, al menos, su aspiración transcultural.

La unidad entre los seres humanos no se demuestra por medio de la fuerza, ni por hacer una doble violencia a las víctimas: después de la agresión, el impuesto de cohabitar con los agresores e incluso de someterse a su dominio. En la historia de la Historia ha habido demasiada prisa por anular la diversidad de la memoria bajo el principio de autoridad. Los liderazgos mesiánicos impiden que hable el resto de la asamblea, buscan dialéctica y suelen encontrarla, porque tensiones siempre hay. Pero impiden que se manifieste una realidad más englobante y profunda: la razón está de parte de los esclavos porque tienen más razón que expresar. Todas las voces son un servicio necesario, porque expresan un servicio necesario.

El resultado estético de la represión contra las voces ha sido que el mapa de los géneros fuera suplantado por el orden ficticio de un solo discurso, un solo sujeto, una conciencia monológica e irreal. No sólo en la *Divina Comedia* del Dante, cuya abundancia imaginativa no esconde la manipulación del símbolo contra otro bando civil, güelfos contra gibelinos, sino también en la historiografía helenística, se percibe una retorización dialéctica del discurso que obedece a la intención suasoria del historiador[985]. Algo

[984] LUCIANO DE SAMÓSATA, *Sobre la muerte de Peregrino*, 13. Y añade: "Si cualquier charlatán y tramposo, capaz de aprovecharse de la ocasión, se juntara con ellos, se haría rápidamente rico de repente, jugando con gente simple (ἰδιώταις ἀνθρώποις)". Vid. la interpretación del historiador JAMES A. FRANCIS *Subversive Virtue: Asceticism and Authority in the Second Century Pagan World*, Pennsylvania, Pennsylvania State UP, 1995, 56-60, quien hace referencia en nota a las prevenciones de las primeras iglesias contra tal hecho, en la *Didajé*, 11-13.

[985] Vid. EMILIO GABBA, "True History and False History in Classical Antiquity", *JRS*, 71 (1981), 50-62 (52-53), quien descubre un paralelismo entre el desarrollo de la novela y el del relato histórico, en la línea ya citada del historiógrafo HAYDEN WHITE: la crítica literaria aplicada al discurso de la Historia.

semejante podríamos decir de la historiografía cristiana, como si la Historia de Dios con los humanos no fuera suficiente garantía para que nos abriéramos, con la prudencia de un amor que no es suicida ni homicida, a la búsqueda de la verdad en las relaciones interpersonales. Cuando hoy se plantea un conflicto *apriori* entre civilizaciones, estamos ignorando la racionalidad presente en cada una de ellas. Otro asunto completamente distinto es que el relato histórico ponga en escena situaciones dramáticas, de modo que salgan a la luz los conflictos latentes.

La primacía teórica de la unidad sobre la justicia impide que las víctimas puedan perdonar y, sobre todo, que los agresores puedan prestar verdadera atención a su testimonio. En nuestra época –aunque sea posible descubrir semillas de tal manipulación en todas las culturas- un ideal de justicia demasiado objetivo ha revelado lo que tenía de falso e indeseable: hemos puesto nuestra razón instrumental en el lugar de la divinidad. Cuando centenares de investigadores se dedican a capturar *la* imagen única del Jesús histórico, al mismo tiempo que borran la diversidad de la tradición, están obedeciendo a un principio similar al que hizo preferir el dogma antes que el cauce de la memoria histórica, expresada y compartida en cuatro evangelios distintos, cada uno de ellos con matices sorprendentes e incitantes[986]. Por el contrario, la investigación sobre los evangelios nos lleva por uno u otro camino al "principio vital de comunión": no sólo porque puedan ser situados en el contexto de las primeras comunidades donde adquirieron forma, de acuerdo con sus motivaciones humanas, sino porque la materia misma de los evangelios es comunitaria. No hay otro testimonio más verdadero de la comunión/*koinonía* que la reunión de quienes eran radicalmente distintos por efecto de su encuentro con Jesús, tal como podemos comprobar en una diversidad de tradiciones. La persona de Jesús no es un simple medio para conquistar ese fin, sino el paradigma de una justicia que ha bajado del imaginario celestial para realizarse en la vida, a través de una experiencia que podemos compartir y entender, en forma de aprendizaje. Tal es su autoridad, a diferencia de nuestras

[986] Vid. un estudio sobre el diverso "reflejo" de Jesús en los cuatro espejos/evangelios, aunque la imagen sea un tanto especulativa, gracias a la profunda experiencia exegética de RUDOLPH SCHNACKENBURG, *La persona de Jesucristo reflejada en los cuatro Evangelios*, Barcelona, Herder, 1998. Distingue entre „Markus: Der Messias am Kreuz" (Marcos: el Mesías en la cruz), „Lukas: Der Retter der Verlorenen" (Lucas: el rescatador de los perdidos), „Matthäus: Der Lehrer der Kirche" (Mateo: el maestro de la Iglesia), „Johannes: Das Licht der Welt" (Juan: la luz del mundo).

"síntesis", al decir de Ricoeur, o sea, en discordancia con la síntesis sociológica de una autoridad que no admite crítica[987].

II. Una memoria subversiva: la tradición de Israel

Aun admitiendo que en cualquier cultura las fronteras son más permeables de lo que parecen[988], es necesario reconocer que en la tradición de Israel se percibe una diferencia cualitativa. Las fiestas y los símbolos cosmológicos (las Semanas, los Tabernáculos) que han incorporado en forma de memorial el acontecimiento de la liberación, el paso por el desierto y el don gratuito de la tierra, albergan un potencial que podríamos llamar *subversivo*. La "paideia judía" tiene su centro en las fiestas del calendario anual (Éx 12 y 23; Dt 16; la Pascua y los Ázimos, las Semanas, las Tiendas, las Primicias, Éx 22, 28; Dt 26), donde y cuando se hace de nuevo presente el rescate del pueblo que sufría un trato injusto en el lugar de servidumbre. De tal modo, varones, mujeres y esclavos hebreos (Dt 16, 11) son urgidos a sentirse liberados de una u otra manera por su relación con el Dios de Israel –filiación, conyugalidad, pertenencia-, aunque hubiera muchos motivos en la actualidad de los subordinados para la *murmuración oral*, tan temida y perseguida por los letrados en su elaboración del Pentateuco[989].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[987] "Este paralelismo funcional entre la unidad clerical y la unidad política de lo verdadero, o mejor dicho esta semejanza entre los instrumentos u órganos de la unidad entre la teología y la filosofía de la historia, se traduce en un extraño parecido en el reino de la mentira. El nacimiento clerical y el nacimiento político de la mentira tienen un parentesco impresionante: sumisión hábil y desobediencia astuta, propaganda artera y hábil para tocar todos los resortes psicológicos, censura de las opiniones divergentes y puesta en el índice de libros y películas, arte de 'hacer creer' y de compendiar todos los aspectos de una civilización en una mentalidad impermeable a la crítica externa, transformación perversa de la duda socrática en una autocrítica que restaure solamente la ortodoxia quebrantada por un momento" RICOEUR, "Verdad en la acción histórica. Palabra y praxis", en id., *Historia y verdad*, Madrid, Encuentro, 1990 (1955), 163.

[988] Vid. Primera parte: "Ritos de la cohesión y de la diversidad".

[989] Vid. DAVID FRANKEL, *The Murmuring Stories of the Priestly School: A Retrieval of Ancient Sacerdotal Lore*, Leiden, Brill, 2002. El autor argumenta con agudeza que 1) las historias sobre la provisión (de Dios a Israel) en el desierto proceden de tradiciones independientes a las de pecado y castigo, 2) el motivo de las "murmuraciones" es secundario respecto de las dos anteriores. En consecuencia, es posible explicar que las tradiciones de provisión, las de pecado y castigo ("sinn and punishment") y las murmuraciones, cada una por su parte, corresponden a un material más antiguo, mientras que la conjunción del motivo de las murmuraciones con las otras dos es resultado de una redacción sacerdotal tardía. Sin embargo, FRANKEL se

La celebración de la memoria no pretende disfrazar a Israel con los símbolos que invisten a los imperios, como quisieron hacer los reyes de ambas monarquías (Judá y Samaria), sus cortesanos, militares y sacerdotes, a quienes los profetas denuncian ante el pueblo como "emperadores desnudos". "Te acordarás (זכר) que tú fuiste esclavo en el país de Egipto y que YHWH, tu Dios, te rescató" Dt 15, 15; 16, 12; Lam 3, 19-21. "Mi padre era un arameo errante, y bajó a Egipto y residió allí siendo unos pocos hombres, pero se hizo una nación grande, fuerte y numerosa. Los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron dura servidumbre (*abodáh*). Nosotros clamamos a YHWH, Dios de nuestros padres, y YHWH escuchó nuestra voz; vio nuestra miseria, nuestras penalidades y nuestra opresión. Y YHWH nos sacó de Egipto con mano fuerte y brazo extendido, con gran terror, con señales y prodigios. Y nos trajo a este lugar, y nos dio esta tierra, tierra que mana leche y miel" Dt 26, 5b-9.

> En especial, un elemento como el gran potencial antijerárquico inherente a la tradición yahvística, cuyo efecto sobre el orden social se había dejado sentir ya en la época pre-monárquica y en los movimientos de oposición de principios de la monarquía, requiere una explicación basada en el desarrollo histórico-religioso de Israel. La respuesta reside, en mi opinión, en la peculiaridad con que el pueblo de Israel, a diferencia de sus contemporáneos medio-orientales, no basó esencialmente su religión en las condiciones de la propia nacionalidad o de su específica cultura agrícola, sino en la situación excepcional de un proceso revolucionario de liberación y en las extremas condiciones de subsistencia por las que tuvo que pasar en el desierto [990].

Los primeros en recordar, antes de sendos desastres para Israel y Judá, antes, por tanto, que se redactara el resto de la Biblia, son los profetas (Os 13, 4; 2, 16ss.; 11, 5), quienes representan el drama del olvido en un género que sirve para resumir la historia de

---

opone a VAN SETERS –con el que coincidiría hasta ese punto- al considerar que "the priestly authors made significant contributions to the murmuring tradition at all stages of its development" ibid., 321. Es decir, que hay rastros de elaboración sacerdotal sobre dichas tradiciones desde los estratos antiguos hasta su redacción última. "The assumption that the priestly material exclusively reflects the latest stages of Pentateuchal literatur must be rejected" ibidem. Además, este hecho informa sobre la confluencia pre-exílica entre los valores de grupos sacerdotales y los de otros grupos sociales.
Las consecuencias teológicas de este descubrimiento son de gran calado: 1) antes del exilio, la confluencia entre la casta sacerdotal y otros grupos dominantes se hace sentir en la creación de las tradiciones sobre la murumuración; 2) los redactores del Pentateuco después del exilio utilizaron el motivo de la murmuración para construir una imagen de la divinidad en un contexto histórico-social determinado. La amenaza de Dios contra el "pueblo de la tierra" (vid. infra) para excluirlo de la toma de decisiones es mejor entendida como un procedimiento de control social por parte de letrados y sacerdotes.

[990] R. ALBERTZ, Historia de la religion de Israel en tiempos del AT, I, 57.

Israel: el *rîb* o requisitoria de la víctima frente al agresor "a las puertas de la ciudad" (Os 2; Is 1, 2-20; Miq 6, 1-8.9-16; Jer 2, 1ss.; Ez 16; 34, etc.), donde se celebran las asambleas y los juicios. Dios se dirige en primera persona al pueblo para hacer memoria de la esclavitud, el rescate, la traición contra los pobres y contra la persona de Dios, los cuales fueron subordinados a otros intereses: el militarismo y los pactos bélicos con los imperios, la acumulación de capital, la autolatría.

> Escuchad ahora lo que dice YHWH:
>
> « ¡Levántate, pleitea con los montes y oigan las colinas tu voz! »
>
> ¡Escuchad, montes, el pleito de YHWH, prestad oído, cimientos de la tierra, pues YHWH tiene pleito con su pueblo, se querella contra Israel:
>
> « Pueblo mío, ¿qué te he hecho? ¿En qué te he molestado? Respóndeme. ¿En que te hice subir del país de Egipto, y de la casa de servidumbre te rescaté, y mandé delante de ti a Moisés, Aarón y María? Pueblo mío, recuerda, por favor, qué maquinó Balaq, rey de Moab, y qué le contestó Balaam, hijo de Beor [... anacoluto] desde Sittim hasta Guilgal, para que conozcas las justicias de YHWH. »
>
> « ¿Con qué me presentaré yo a YHWH, me inclinaré ante el Dios de lo alto? ¿Me presentaré con holocaustos, con becerros añales? ¿Aceptará YHWH miles de carneros, miríadas de torrentes de aceite? ¿Daré mi primogénito por mi delito, el fruto de mis entrañas por el pecado de mi alma? »
>
> « Se te ha declarado, hombre, lo que es bueno, lo que YHWH de ti reclama: tan sólo practicar la equidad, amar la misericordia (heb. אַהֲבַת חֶסֶד; gr. LXX ἀγαπᾶν ἔλεον) y caminar humildemente con tu Dios. »
>
> Miq 6, 1-8

El lenguaje patriarcal y violento ("pornoprofético")[991], en los demás textos citados, dificulta hoy que podamos comprender con su recto sentido a los autores. Sin embargo, no es exagerado suponer que la estructura del *rîb* en Oseas, Miqueas, Jeremías y Ezequiel sirvió de modelo comprensivo para la composición del Pentateuco, durante y después del

[991] Vid. T. DRORAH SETEL, "Prophets and Pornography: Female Sex Imagery in Hosea", en LETTY M. RUSSELL (ed.), *Feminist Interpretation of the Bible*, Filadelfia, Westminster, 1985, 86-95. "A central issue for contemporary religious feminists is the extent to which the use of these (and other) biblical writings continues to so define women in our own societies. The use of feminist theory gives us a framework in which to discuss that issue constructively. For some, understanding the historical setting of prophetic texts may provide a perspective of "moral realism" which a ellows them to be read as sacred writing. For others, the "pornographic" nature of female objectification may demand that such texts not be declared "the word of God" in a public setting. In discussing these issues we will certainly emerge with new questions and challenges as well. As difficult as the process may seem, it is one that may a ellow us to redefine our relationship not only to the text but also to our own histories and communities in ways which fully acknowledge female experience" ibid., 95.

exilio. La estructura narrativa del *rîb* es un *despliegue hacia el origen* de la voluntad de salvación que el profeta descubre en medio de la crisis de Israel o después del destierro. Lo que el ser amante quería desde el principio puede cumplirse ahora, si el pueblo escucha la llamada del perdón y se vuelve a la única fuente de su amor, después de experimentar las consecuencias de la guerra, la esclavitud, la insolidaridad. La reconciliación no es un regreso al punto de partida, sino una comunión con las entrañas de quien es fiel en el amor. Por eso, los redactores del PT en el postexilio se refieren a YHWH como *el Dios de la misericordia y la fidelidad*. En los estratos sucesivos de redacción del PT, a través de las etapas de la Historia de Israel en que son escritos y editados, se subraya cada vez con más claridad la recuperación de la memoria y la voluntad de perdón con que Dios se dirige al pueblo.

Periodo	**Monarquía**	**Exilio**	**Postexilio**	**Crisis escatológica**
Orden de producción	Profetismo (Os, Am, Miq, Is I) Proverbios, Cantar, Salmos Deuteronomio Ha. deuteronomista	Ha. deuteronomista[2] Profetismo (Ez, Is II) Yahvista Salmos	Pentateuco: KD y KP Libros narrativos y sapienciales Salmos	Macabeos Lit. parabíblica (Jubileos, Doce Patriarcas, etc.) Apocalíptica Qumrán
Orden de edición		Profetas anteriores (*Nebi'im*): HDta Profetas posteriores (Jer)	Pentateuco / *Torá* + Profetas anteriores + Profetas posteriores (Jer, Is, Ez y los doce menores) + Salmos	+ Demás escritos (*Ketubim*)

5. La memoria de Israel contra la esclavitud

La economía política no es una mera suma de enunciados sobre una y otra materia, sino una disciplina científica que surge de la práctica económica, desde los comienzos del capitalismo moderno, con la pretensión de probar, al menos, dos supuestos: 1) que el desarrollo de las fuerzas productivas viene dado, de forma natural o naturalista, por el libre ejercicio de una racionalidad que se había ido formando durante toda la historia humana: la razón instrumental con arreglo a fines, gracias a la cual los individuos o los grupos sociales pueden conseguir sus metas, ya sea el propio interés de una pluralidad de individuos

racionales, ya sea la satisfacción de las necesidades colectivas, si pueden organizar racional y conscientemente los medios; 2) que tal desarrollo está impedido por una organización política (el Antiguo Régimen, el estado regulador e intervencionista), por el modo de producción o por la relaciones sociales que constituyen los distintos modos (en secuencia y solapamiento históricos: esclavismo, feudalismo, capitalismo), entre la fuerza de trabajo y quienes poseen los medios productivos, es decir, entre el capital y el trabajo. A pesar de sus enormes diferencias, a) los liberales clásicos y neoclásicos, que defienden la naturalidad y la intrínseca racionalidad del mercado; b) la teoría y el análisis marxista, que propugna un cambio revolucionario en el modo de producción para superar la inestabilidad y las injusticias provocadas por el capitalismo, así como c) distintas visiones que pretenden estabilizar el capitalismo (crisis, ciclos económicos) y corregir las injusticias sociales por medio de un estado regulador y una vigilancia legal de la sociedad sobre el mercado (estado social y de derecho), todas estas alternativas tienen una intención común: organizar la economía al mismo tiempo que influyen, de uno u otro modo, en la política.

Los análisis de la economía política acerca del mundo antiguo tienden a proyectar sus modelos –y sus prejuicios acerca de la naturaleza humana- sobre una realidad difícil de reconstruir, a partir de los escasos documentos de que disponemos. En la actualidad, los análisis de Moses Finley[992] –inspirado a su vez en Karl Polanyi[993]- sobre la especificidad de la economía antigua, a diferencia del capitalismo, son objeto de polémica debido a una afirmación extrema y difícilmente demostrable: que las relaciones de producción en sociedades tan diversas como Grecia y Roma, Egipto y Mesopotamia, aun sin tener en cuenta otras realidades históricas (la América precolombina, China y la India, las sociedades tradicionales contemporáneas), no incluían como uno de sus componentes principales el mercado de bienes y mano de obra, gobernado por las leyes de la oferta y la demanda, sino que consistían básicamente en mecanismos de reciprocidad entre agentes de un mismo *estatus* –en términos de Finley- o de redistribución entre distintos estatus por medio del poder religioso-político: templos y palacios, reinos e imperios, los cuales acumulaban bienes/personas y los distribuían en función de sus intereses o de las

[992] Vid. MOSES I. FINLEY, *Economía de la Antigüedad*, México, FCE, 1978 (1973); *Esclavitud antigua e ideología moderna*, Barcelona, Crítica, 1982.
[993] KARL POLANYI, *La gran transformación: Crítica del liberalismo económico*, Madrid, La Piqueta, 1989; *El sustento del hombre*, Madrid, La Piqueta, 1989; id., CONRAD M. ARENSBERG, HARRY W. PEARSON (dir.), *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Barcelona, Labor, 1976.

necesidades de los grupos sociales que de ellos dependían. Por el contrario, otros analistas, Morris Silver[994] (Oriente Antiguo) y Peter Temin (Grecia y Roma), defienden la posibilidad de analizar la economía antigua por medio de la misma teoría económica que se aplica al capitalismo[995], puesto que en estas sociedades había mercados –lo cual es innegable- y estaban interconectados[996].

Sin embargo, cualquier generalización en un sentido u otro resulta limitante. En los libros proféticos encontramos suficientes pruebas para demostrar, a través del filtro de la crítica, que los templos y los palacios se encargaban de redistribuir, por medio de tributos en especie sobre los campesinos, los bienes para el consumo de la élite gobernante (grano, aceite), haciendo un uso exclusivo de instrumentos de medida y cálculo, fácilmente manipulables, aunque tal forma de relación entre *ciudad* y *campo* fuera completada por el mercadeo de productos perecederos y de manufacturas. La vigencia de los préstamos entre campesinos, junto con el cobro de impuestos, son la explicación más adecuada de que se establecieran frenos legales en Mesopotamia y, sobre todo, en Israel, contra la expropiación y la esclavitud.

Además, es plausible el *despegue* de una minoría de enriquecidos comerciantes y latifundistas en épocas de expansión política, militar y económica, no sólo por los efectos del crédito, sino también por medio de intercambios injustos y por el comercio de objetos de lujo. Uno de sus escenarios probables sería la economía del Templo, que se capitalizó extraordinariamente después de su reconstrucción monumental por Herodes[997]. El recurso

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[994] Vid. MORRIS SILVER, *Prophets and Markets: The Political Economy of Ancient Israel*, Boston, Kluwer-Nijhoff, 1983; *Economic Structures of Antiquity*, Westport, Greenwood, 1995.

[995] A ese modo de acercamiento se le puede aplicar la crítica hermenéutica contra las proyecciones occidentales en otros contextos culturales, RICHARD L. ROHRBAUGH, *The New Testament in Cross-Cultural Perspective*, Eugene, Cascade, 2007; BRUCE J. MALINA, "El estudio de la Biblia y la antropología cultural: Interpretar los textos adecuadamente", en id., *El mundo del NT. Perspectivas desde la antropología cultural*, Estella,Verbo Divino, 1995, 13-44.

[996] "I argue here that the economy of the early Roman Empire was primarily a market economy. The parts of this economy located far from each other were not tied together as tightly as markets often are today, but they still functioned as part of a comprehensive Mediterranean market.4 There are two reasons why this conclusion is important. First, it brings the description of the Roman economy as a whole into accord with the fragmentary evidence we have about individual market transactions. Second, this synthetic view provides a platform on which to investigate further questions about the origins and eventual demise of the Roman economy and about conditions for the formation and preservation of markets in general", PETER TEMIN, "A Market Economy in the Early Roman Empire", *Discussion Papers in Economic and Social History* (Universidad de Oxford), 39 (mar. 2001), 2.

[997] Vid. JOACHIM JEREMIAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 25-27; 49-50; 65; 113-117. El perfume que utiliza la mujer para ungir a Jesús (Mc 13, 3-9) pudo fabricarse en el taller del perfumista que ha sido excavado en la ciudad alta de Jerusalén (cf. la "Casa quemada"), con el dato de que pertenecía a una familia

a las levas por parte de la monarquía, tanto para la guerra como para las obras públicas, junto al trabajo esclavo, parecen confirmar, por un lado, que la mayor parte de la actividad productiva descansaba sobre los campesinos libres, en el estrato inmediatamente superior a los esclavos, y, por otro, que el control político estaba fundado en la manipulación de la muchedumbre como un capital humano, prácticamente inagotable.

Para conseguir sus fines y legitimar el sacrificio del pueblo como medio, las élites político-religiosas hacían uso de argumentos teológicos y de un "universo sacral"[998] en el que las diferencias jerárquicas se proyectaban con visos de eternidad. Lo cual no es sustancialmente distinto del recurso moderno a la naturalidad del interés egoísta y la eficacia científica de la razón instrumental, para legitimar la subordinación de las necesidades y aun de las vidas de muchos humanos reales al cálculo de intereses. La diferencia más relevante entre la mentalidad antigua y la moderna –consideradas en abstracto-, consistiría en que la economía, incluyendo el mercado, eran dominados por la racionalidad política de quienes podían tratar personas y bienes como su patrimonio, a través de una pirámide de instituciones y castas dependientes: una política económica, en

---

sacerdotal de las mejor situadas. Iba destinado al uso del Templo, por lo que la unción de Jesús podía ser considerada "un sacrilegio". El pretexto de su venta "para dárselo a los pobres" se comprende según el punto de vista de la beneficencia de la época, practicada por las grandes familias, no desde el punto de vista de los judíos galileos pobres que eran extorsionados por la economía del Templo, quienes aclamaron a Jesús al entrar en Jerusalén como el Mesías pacífico de Zac 9 (a lomos de un asno) y comprendieron de inmediato el signo de la expulsión de los mercaderes (funcionarios del Templo, como los guardias) que estaban instalados en la gran basílica de la Puerta Sur o la Stoa Real.

El Talmud recoge este dato sobre el precio de los pájaros ofrecidos en sacrificio por las purificaciones y los pecados, p.ej., en la presentación de Jesús descrita por Lc 2, 24. Simeón ben-Gamaliel (el mismo que fue convencido por Juan de Giscala para sustituir a Josefo en el gobierno de Galilea, a causa de sus prevaricaciones, durante la guerra del 66, luego elegido sumo sacerdote; cf. *Autobiografía* XXXVIII s.) se preocupó de corregir los abusos en la venta, treinta años después de la acción simbólica de Jesús: "Antes, en Jerusalén, dos *qinnim* [nidos=dos pájaros para el sacrificio] llegaron a costar un denario de oro [cada uno]. Entonces Rabbán Simeón, hijo de Gamaliel, dijo: '¡Por esta casa (el Templo)! No iré esta noche a dormir antes de haber conseguido que cuesten *sólo* un denario [de plata]'. Así que se dirigió al tribunal y enseñó este principio: en ciertos casos, en vez de cinco sacrificios de pájaros es suficiente ofrecer uno. Y aquel mismo día los dos *qinnim* bajaron a ¼ de denario [cada uno]" *m.Ker*. I, 7 (apud J. JEREMIAS, ibid. 50). Comenta JEREMIAS: "Como un denario de oro equivalía a 25 de plata, la disposición del sanedrín, según la Misná, produjo una reducción del precio en una proporción de 100 a 1".

[998] Vid., acerca del "universo sacral" construido en Israel antes del exilio, JACQUES VERMEYLEN, *El Dios de la promesa y el Dios de la Alianza: El diálogo de las grandes intuiciones teológicas del Antiguo Testamento*, Santander, Sal Terrae, 1990; sobre los métodos para legitimar el poder y el sacrificio de las masas, PETER L. BERGER, *Pirámides de sacrificio: Ética política y cambio social*, Santander, Sal Terrae, 1979, aunque el autor se desdijo posteriormente en algunos aspectos, para rechazar cualquier vía hacia el socialismo y solicitar una reforma del capitalismo, cf. id., "El subdesarrollo reexaminado", *Estudios públicos*, 31 (1988), ("Underdevelopment Revisited", *Commentary*, jul. 1984).

lugar de una economía política. La peculiar construcción de los símbolos religiosos (p.ej., la "teología de Sión") y la manifestación ritual del poder, a través de una "publicidad representativa"[999], hacen que lo privado del poderoso se convierta en público. Los inferiores tienen sus propios hogares y sus necesidades propias, mientras que la élite dominante exige que sus clientes o sus súbditos participen en su representación suprapersonal, como figuras impersonales de su gloria.

Ahora bien, en la historia de Israel, tal como es narrada por la Biblia, constituye una radical novedad que la economía del pueblo de la tierra, las necesidades de los pobres, la vida cotidiana de las mujeres, el servicio a la persona débil o enferma, aparezcan en el centro de la representación e incluso desplacen los símbolos del poder hasta obligarlos a manifestarse en igualdad: la alianza de Dios y el patriarca Abrahán junto a la alianza con Hagar, la esclava; el rey David descendiente de una moabita que recogía las espigas en la rebusca. Ante la supuesta naturalidad de un mercado que representa la supremacía del valor de cambio contra el valor de uso (economía política), del capital sobre el trabajo; o la sacralidad de un poder público que magnifica sus intereses privados (política económico-religiosa), la lucha de Israel contra la esclavitud es un testimonio universal de su desacralización/desnaturalización *posible*, para que la persona indigente emerja de la nada.

1. Origen de los enunciados legales sobre economía en la Torá

Los códigos legales han sido estudiados, comenzando por Albrecht Alt durante el periodo de entreguerras, a partir de dos situaciones distintas de enunciación: los enunciados casuísticos describen con detalle, según Alt, unas circunstancias que sólo les importan a jueces y encausados en el proceso de un juicio a las puertas de la ciudad, sentados en el tribunal. Alt sostiene que las influencias de la legalidad casuística del Medio Oriente no son directas, sino mediadas por la cultura de Israel[1000]. En su estadio más

[999] Vid. JÜRGEN HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública*, 44-52; YURI LOTMAN y Escuela de Tartu, *Semiótica de la cultura*, Madrid, Cátedra, 1979. LOTMAN habla de sistemas culturales con un "alto grado de simbolización", que sólo tienen un componente semántico. Sólo lo que es "signo" tiene "existencia social": el caballero (o el sacerdote), al comportarse como tal, representa un estatus social, el único existente. Tal forma de publicidad no "comunica" nada a nadie sino que "significa" su propio paradigma.

[1000] Vid. ALBRECHT ALT, "The Origins of Israelite Law", en id. *Essays on Old Testament History and Religion*, Nueva York, Doubleday, 1968, 101-171.

primitivo, el código de la Alianza, la referencia condicional a cualquier *hebreo* en Éx 21, 2 se refiere a una persona que ha caído en la esclavitud por deudas, a diferencia del hombre libre; de modo similar a como aparece el término en los textos legales del Próximo Oriente: p.ej. en Egipto, los 'PR (hapiru) son los prisioneros de guerra[1001].

De cualquier modo, los mandatos casuísticos son el escenario visible de las tensiones sociales que explican un largo proceso de reforma con el estímulo de la fe yahvista, en boca de los profetas, y la esperanza de liberación que procede del memorial del Éxodo (Os 13, 4; Am 2, 9-11). Las idas y venidas en los términos jurídicos del código de la Alianza, el Deuteronomio y el Levítico hacen patente el filtro de la práctica jurídica en los tribunales organizados por ambas monarquías, antes del exilio, "a las puertas"[1002] de las ciudades (Am 5, 10.15; Is 1, 23; 5, 20-23; 10, 1-2; Miq 3, 1-3.9-11), así como las ventajas y desventajas que supuso el nuevo protagonismo del Templo y del Sanedrín durante el postexilio, una vez que la monarquía hubo desaparecido.

Por el contrario, los enunciados apodícticos bien pueden provenir –incluso aunque nunca hubiera existido el modelo imperial de David- de una tradición ancestral, a través de los santuarios donde se reunía Israel para celebrar el memorial de su rescate de Egipto, como fue proclamado por los jefes de familia extensa como pretexto para la rebelión contra una monarquía unificada (1Re 12, 1-19)[1003]. En el ámbito del patriarcado tribal al que remiten los profetas ("un patrón (*geber*) y su casa, un varón y su heredad" Miq 2, 2), es plausible que el calendario de fiestas sirviese de contexto a una tradición constante que actualizara la Alianza y se fundara en la memoria del don de la libertad y de la tierra por

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1001] ibid., 119s.
[1002] ibid., 124.
[1003] El contexto de la teofanía en el Sinaí (Éx 19ss.) es fruto de una redacción postexílica (K^D), a imitación del Deuteronomio (Horeb), la cual se completó con la adición paralela (K^P) de Lev 11ss. "La idea de que ni uno solo de los diferentes códigos legales que se relacionan con los sucesos del Sinaí se remonta a la época de Moisés tiene consecuencias decisivas para la reconstrucción histórica de la religión de Israel. El Decálogo, al que siempre se ha atribuido un origen mosaico, es claramente una adición posterior […] El Código de la Alianza (Éx 20, 22 – 23, 19) –quizá la codificación más antigua- no es, según la opinión más reciente, de época pre-monárquica, sino que refleja la reforma de Exequias, a finales del s. VIII. Y el texto conocido como "Decálogo cúltico" (Éx 34, 11-26) tampoco pertenece, como se pensaba, al "Derecho foral" de los tiempos pre-monárquicos, sino que es, más bien, una composición tardía, que combina preceptos de Éx 13 con prescripciones del Código de la alianza" R. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en tiempos del AT*, I, 117-118. No obstante, los primeros textos escritos, con toda seguridad, en el s. VIII, es decir, los libros de Amós y Oseas, hacen referencia a un código de justicia ancestral que, para nuestra sorpresa, relaciona directamente la fidelidad de Israel a la memoria de la liberación, es decir, a su relación personal con YHWH, y el trato dado al "hermano" israelita. La formación del Decálogo y de otras listas de mandamientos se basa en esa tradición viva que garantiza el traspaso de la libertad y de la tierra de padres a hijos, con ayuda de garantías legales que fueron sobreponiéndose a las crisis históricas.

una divinidad étnica. Los libros de Amós, Oseas y Miqueas relacionan la memoria fiel de YHWH con la justicia debida al hermano. En ese complejo debieron de entrar tanto los procedimientos en caso de homicidio o delito grave (la "venganza de sangre" a cargo del go'el), como los métodos para "desactivar" las tendencias al acaparamiento y, posteriormente, contra la extensión del esclavismo (el goelato), tal como nos ha narrado el libro de Rut:

> "Sólo cuando, ya bien entrada la monarquía, la creciente diferenciación económica hizo imposible el funcionamiento efectivo de las viejas instituciones jurídicas, se desató un proceso de reflexión teológica que, partiendo de los principios fundamentales del yahvismo, codificó –e incluso cambió sustancialmente- la diversidad de tradiciones sobre la administración de justicia. Y cuando se llegó a formular y motivar sobre bases teológicas los derechos de los oprimidos y marginados sociales, las tradiciones religiosas de liberación y el ideal de una sociedad igualitaria, que caracterizaban a la época primitiva, cobraron nueva fuerza y terminaron por imponerse"[1004].

Antes del exilio, las primeras crisis fueron provocadas por las ambiciones imperialistas que caracterizan al Israel del Norte (la casa de Omrí, Jeroboán II) y por las nuevas clases sociales que surgieron de la institución monárquica en ambos reinos, en la medida que los monarcas (1Re 5 y 9; 21), sus funcionarios y el ejército tendían a introducir un sistema económico "civilizado"[1005]: los tributos en especies (Am 5, 11), la producción y el comercio para consumo de los adinerados (Am 4, 1), el crédito solicitado a otros propietarios para pagar los impuestos, el cual conducía rápidamente a la expropiación (es decir, a la situación del jornalero) o la esclavización de los deudores, junto con su familia (Am 6, 4-6; 8, 4-6; Miq 2, 1-2.8-9), hasta dar lugar a una economía esclavista (Am 3, 9.15), en el marco de una política militarista que emborracha a la nación con sueños de victorias y conquistas fulgurantes (Am 6, 1-13; Os 10, 13; cf. Is 7, 7-9; 8, 3-7ss; 28, 15ss.; 30, 1-5.15-16; 31, 1-3). El "olvido" (שׁכח) que lamenta Oseas se resume en la (auto)divinización de los poderosos, quienes han puesto la imagen de su dominio en el lugar de YHWH (Os 8, 14; Am 7; Is 31, 1-3)[1006].

[1004] ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en tiempos del AT*, I, 173-174.
[1005] Vid. ALBERTZ, "Confrontación teológica en la crisis socio-política del s. VIII", ibid., 294-350.
[1006] De la raíz semítica MLK en las distintas lenguas que corresponden a ciudades-estado del entorno derivan los nombres de distintos dioses étnicos: Hadad-Melek; Milkom; el ídolo misterioso a que aluden los profetas, con evidente ironía, por referencias múltiples: Móloc.
Sin embargo, la imagen del rey estaba tan adherida a la imagen del mundo oriental, que los mismos profetas, al igual que la teología monárquica de Sión en los salmos, han disfrazado a YHWH, el redentor, con los

Después del exilio, los pactos que hicieron posible la redacción conjunta del Pentateuco introducen con mayor énfasis todavía el reclamo de las tierras por parte de quienes pudieran demostrar su pertenencia al pueblo a través de las listas genealógicas, como narran los libros de Esdrás y Nehemías. Lo cual, a su vez, se constituyó en obstáculo para que la potencial transculturalidad de los mandatos apodícticos pudiera ser tomada en consideración, una vez que el monoteísmo había fraguado en la mayoría de los textos que conocemos, después de un proceso en el que destaca la pluralidad de perspectivas integradas y la posibilidad de incorporar las novedades futuras como realizaciones de las promesas divinas.

2. La lucha de Israel contra la esclavitud

Un alto grado de protección a las viudas, los huérfanos, los levitas[1007] y los emigrantes afincados en Israel, así como el reclamo de los derechos de los pobres como derechos de Dios (la institución del *go'el* o la *ge'ullah*, el sábado y el jubileo), son reconocidos e instituidos en los códigos legales en correspondencia con la justicia divina: Dios escucha su clamor (Éx 22, 22.26; Dt 24, 17-18; cf. Miq 2, 7-9), para que sean tratados como hermanos (Dt 15, 3-12; 22, 1-4; 23, 20-21; 25, 3). En contra de la aplicación del "derecho de crédito" en la economía y sus terribles consecuencias: el despojo y la esclavización de los endeudados, los códigos van siendo reconfigurados sobre la base del profetismo. El pueblo de Dios nunca aceptó que se institucionalizara la esclavitud del semejante étnico, sobre el fundamento de la Alianza (Am 8, 4-6; Neh 5, 1-5ss.).

En el primer código (Éx 21, 1-6ss.) ya se prohibía el derecho de crédito y sus consecuencias, tal como se administraba en los juicios (mishpat, 23, 6), aunque el periodo

---

hábitos del monarca/patriarca: arbitrario, violento, vengativo, amenazador, maldiciente para unps y bendecidor de otros. El modelo contractual en el trasfondo del Deuteronomio, con sus cláusulas de bendición y maldición, produce al lector contemporáneo un doble efecto: *desdivinizador* y/o deshumanizador.

[1007] La centralización del culto y el nuevo sistema del templo en Jerusalén dejó a los sacerdotes locales a cargo de la limosna de sus vecinos (Dt 12, 12.18, etc.), sin herencia; en la práctica, les obliga a residir en Jerusalén y participar de la reforma institucional como beneficiados: los "sacerdotes levitas" (Dt 18, 1-8) se suman al grupo dirigente de los sacerdotes del templo de Jerusalén (17, 2; 18, 3, etc.), en un conjunto indiferenciado. Sin embargo, después del exilio, los sadoquitas titulares no les reconocen igual dignidad; el sistema del templo se jerarquiza en funciones auxiliares. Vid. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel*, I, 413ss.

forzoso de esclavitud era tolerado hasta siete años (el año sabático 23, 10ss.). La mujer vendida o secuestrada como esclava no puede ser sometida a abusos sexuales (Éx 21, 7-11; Am 2, 7), aunque el patriarcalismo "concede" derecho de posesión al comprador. Los esclavos "poseídos" no pueden ser tratados con violencia mortal (¡pero sí torturados! Éx 21, 20-21. 26ss.). Isaías resume el ideario yahvista que impulsó la reforma de Ezequías en términos heredados de la teología monárquica de Sión: el rey justo. "Juzgará con justicia a los débiles y sentenciará con rectitud a los pobres de la tierra" Is 11, 4. Miqueas se dirige a la conciencia del "hombre" (לְךָ אָדָם "a ti, humano"; LXX σοι ἄνθρωπε), que ya "sabe" lo que "YHWH quiere de ti": "tan sólo respetar el derecho, amar la misericordia y proceder humildemente con tu Dios" Miq 6, 8.

En el Deuteronomio, como resultado de una reforma planificada, la aparente naturalidad de las jerarquías socioeconómicas se va sometiendo dificultosamente a las exigencias de la Alianza con el Dios que ha rescatado a su pueblo y le ha dado la tierra, de modo que las relaciones sociales lleguen a ser fraternas (Dt 15, 12-18). La justicia (*sedaqáh*) se funda en el amor revelado de Dios, que ha rescatado a su pueblo de la esclavitud (*padáh* Dt 15, 15; 24, 18), y en su promesa de bendición (15, 14). Los límites establecidos a la violencia y a la ambición son condiciones de una conciencia moral que se funda en la relación interpersonal: "abrir la mano" a los hermanos pobres (*'ebyon* 15, 7-11); proveer de lo necesario al esclavo hebreo, aun de los propios bienes, para emanciparse (15, 13-18); acoger a los esclavos fugados, sin condiciones (23, 16ss.); compartir con los jornaleros (*sakir* Dt 15, 18; 24, 14-15). Jeremías sintetiza la Alianza ante la casa real de Judá, igual que ante el pueblo de Israel en asamblea: "Practicad el derecho y la justicia, librad al oprimido de manos del opresor, y al forastero, al huérfano y a la viuda no atropelléis; no hagáis violencia ni derraméis sangre inocente en este lugar" Jer 22, 3.

En el Levítico, al final del código de Santidad, esta exigencia de libertad llega a eliminar la esclavitud como algo impropio del pueblo de la Alianza (Lev 25, 35-43). El grado de extensión y aplicación de tal norma debió de ser muy amplio, si atendemos al testimonio de los evangelios, donde las parábolas protagonizadas por jornaleros y por criados no deberían confundirse con una aquiescencia favorable a la esclavitud, como tendieron a hacer los dueños cristianos de esclavos en distintas épocas y lugares, sino que tienen como trasfondo la vigencia de tal rechazo en la Galilea del tiempo de Jesús: "Si se empobrece tu hermano en asuntos contigo y tú lo compras, no le impondrás trabajos de esclavo; estará contigo como jornalero o como huésped, y trabajará junto a ti hasta el año

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

del jubileo. Entonces saldrá de tu casa, él y sus hijos con él, volverá a su familia y a la propiedad de sus padres. Porque ellos son siervos míos, a quienes yo saqué de la tierra de Egipto; no han de ser vendidos como se vende un esclavo. No serás tirano con él, sino que temerás a tu Dios" 25, 39-43.

Sin embargo, sucesivamente, el código del pueblo santo permite la esclavitud de los extranjeros, de la misma forma que permanece vigente el derecho de guerra (25, 44-46; cf. el alcance de Éx 23, 9). El periodo de siete años para redimir a los esclavos se sigue aplicando para regular las relaciones económicas de los judíos con los propietarios extranjeros (Lev 25, 47-55), porque sólo a los primeros se los considera rescatados por Dios. En ese contexto debió de redactarse el libro de Rut, con el fin de hacer memoria sobre una historia mucho más plural e integradora que la esquematizada por las genealogías, en la cual una mujer moabita podía convertirse en ejemplo de fidelidad a YHWH, de modo que el amor de Boaz mantuviera vigente el sentido de las obligaciones tradicionales: el levirato y el goelato.

Sin embargo, quizá lo más destacable sea la coherencia y secuencia interna con que fue expuesto un orden normativo que incluía, en primer lugar, el *sábado de la tierra* cada siete años (25, 2-7), para permitir su renovación y la rebusca de los pobres. Después, dictaba la celebración del jubileo (heb. *deror*, cf. el sumerio *andurarum*) cada "siete semanas de años", con la finalidad de que la tierra y las casas de los campesinos embargados por las deudas pudieran volver a sus herederos: "Declararéis santo el año cincuenta, y proclamaréis en la tierra liberación para todos sus habitantes. Será para vosotros un jubileo; cada uno recobrará su propiedad, y cada cual regresará a su familia" 25, 10. Aunque no se expresa con claridad, la transculturalidad de la liberación parece incluir también a los extranjeros. El tercer capítulo de esta serie de medidas se hace cargo de la tradicional *ge'ullah* y del levirato, en unos términos que dejan lugar a pocas dudas: entre un jubileo y otro, quien se vea privado de sus tierras o de su casa puede redimirlas con ayuda de su *go'el*: "Si se empobrece tu hermano y vende algo de su propiedad, su go'el más cercano vendrá y rescatará lo vendido por su hermano. Si alguno no tiene go'el, adquiera por sí mismo recursos suficientes para su rescate; calcule los años pasados desde la venta y devuelva al comprador la cantidad del tiempo que falta; así volverá a su propiedad. Pero si no halla lo suficiente para recuperarla, lo vendido quedará en poder del comprador hasta el año jubilar, y en el jubileo quedará libre; y el vendedor volverá a su posesión" 25, 25-28.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

La precisión y la prudencia de los consejos a acreedores y deudores para que calculen el monto de la remisión, conforme a los años hasta el próximo jubileo, dejan constancia de que podía ser un orden legal experimentado en la práctica. De hecho, hacia la segunda mitad del s. III a.C., los grupos de letrados tradicionalistas escribieron y difundieron una paráfrasis del Génesis (el *libro de los Jubileos*), de inspiración sacerdotal, en cuya trama la obsesión característica por la genealogía y por las señas de identidad externas frente a los demás pueblos iba acompañada de un calendario basado en la sucesión de los jubileos desde Adán y Eva. Aunque tal libro no fuera incluido en el canon –excepto por la iglesia copto-etiópica, junto con el libro de Henoc-, es signo de que el tiempo jubilar había sido asumido por muy diversos grupos en el postexilio, como se hace ver por su presencia abundante en la biblioteca de Qumrán[1008]. Las tradiciones históricas que sustentan con una alta probabilidad la hipótesis de que los jubileos fueran celebrados realmente en *Yehud*, después del regreso de los exiliados a Babilonia, tienen asiento en la historia del Medio Oriente: desde el 2400 a.C. hasta el 1600 a.C,, durante los imperios sumerio y babilónico antiguo, las redenciones de esclavos y de tierras por decreto real fueron muy frecuentes, aunque no llegaran a consolidar un sistema de control sobre la economía como el que es dibujado en el Levítico[1009]. El economista y arqueólogo Michael Hudson ha dedicado su esfuerzo a demostrarlo, en colaboración con los especialistas en la interpretación de las culturas del Medio Oriente Antiguo[1010]:

> Until fairly recently most Biblical historians doubted that these policies really were applied in practice. Advocacy of such laws seemed to be just one more way in which the Israelites emphasized their differences from surrounding societies and gods. However, during the past half-century similar economic reorderings have been found to have been traditional in Sumer, Babylonia and their commercial periphery from about 2400 to 1600 BC. It has become clear that the freedom advocated by the Covenant Code of Exodus, the septennial year of release in Deuteronomy and the Jubilee Year of Leviticus's Holiness Code were not just abstract literary ideas, but concrete legal practices freeing rural populations from debt servitude and the land from appropriation by absentee foreclosers. *What*

[1008] "Jub refleja el ideario básico de la comunidad esenia en el puesto supremo y valiez eterna de la ley, en el afán por mantener a Israel apartado de la impureza e idolatría gentiles e incluso en la adopción del calendario solar". En todo caso, la ausencia de otros rasgos específicos de la comunidad de Qumrán "obliga a postilar como autor no a un miembro estricto de la comunidad, sino a un 'protoesenio' […] probablemente un sacerdote", ALEJANDRO DÍEZ MACHO et al. (eds.), *Apócrifos del AT*, II, Madrid, Cristiandad, 1983, 69.

[1009] Vid. MICHAEL HUDSON, *The Lost Tradition of the Biblical Debt Cancellation*, Nueva York, Henry George School of Social Science, 1993.

[1010] Vid. M. HUDSON "The New Economic Archaeology of Debt", en id., MARC VAN DE MIEROOP (eds.), *Debt and Economic Renewal in the Ancient Near East*, Baltimore, CDL, 2002.

made the revival of these releases revolutionary in Israel was their removal from the hands of rulers to become a sacred popular commandment [1011].

Después de la proclamación del jubileo y antes de abolir expresamente la esclavitud –entre "hermanos"-, el código de santidad inserta la prohibición de la usura: "Si tu hermano se empobrece y vacila su mano en asuntos contigo, lo mantendrás como forastero o huésped, para que pueda vivir junto a ti. No tomarás de él interés ni usura, antes bien teme a tu Dios y deja vivir a tu hermano junto a ti. No le darás por interés tu dinero ni le darás tus víveres a usura. Yo soy YHWH, vuestro Dios, que os saqué de la tierra de Egipto, para daros la tierra de Canaán y ser vuestro Dios" Lev 25, 35-38.

Los códigos (y la literatura sapiencial, de ambiente cortesano) expresan las capacidades y las vulnerabilidades del reformismo, entre las corrientes opuestas de la sociedad israelita, antes y después del exilio, respecto de la exigencia profética para que la Alianza con el Dios liberador impregnase toda la vida social, además de la Liturgia[1012]. A la demanda profética y legal se opone el aparente realismo de los proverbios, que exaltan la prudencia del libre o del rico frente a la necedad o la humillación del esclavo (Prov 11, 29; 12, 9; 29, 21): "El rico domina a los pobres, el deudor es esclavo de su acreedor" 29, 7. Las medidas socializadoras del Dt se restringían a sostener, aun por debajo de las posibilidades de supervivencia, a los grupos desheredados, jornaleros, huérfanos y viudas, "levitas" en las ciudades y aldeas de Israel (la rebusca 24, 19-22; los banquetes litúrgicos, para que también los sin-tierra puedan subir a Jerusalén, durante las fiestas 16, 11.14; 26, 11; el diezmo trianual, ofrenda consagrada 14, 28-29; 26, 12-14).

Pero el rescate de las tierras y las personas por medio de las instituciones tradicionales (el goelato) u otras que las desarrollan en el contexto de una economía esclavista (el año sabático, el jubileo), era inoperante sin una reforma agraria que afectara a los latifundios. La crítica de Jeremías contra los ricos jerosomilitanos por seguir reclamando las deudas a los pobres y sometiéndolos a esclavitud, después que Sedecías actuó como un rey oriental, perdonando a los deudores de manera excepcional (Jer 34)[1013],

[1011] HUDSON, *The Lost Tradition of the Biblical Debt Cancellation*, 7, el sydo. es del autor.
[1012] Vid. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en tiempo del AT*, 349-50; 440; 667ss.
[1013] "La intervención más ambiciosa en el terreno de los créditos fue la creación de un nuevo mecanismo institucional, la ley de la "remisión" (Dt 15, 1-11). Por voluntad de los legisladores de la reforma [deuteronómica], cada siete años se debía proclamar públicamente (*qará'*: Dt 15, 2bβ) la "remisión de Yahvé" (*semittá le-Yhwh*), por la que todo acreedor debería desistir de apremiar a sus deudores por los

en plena guerra contra el imperio neo-babilónico, demuestra que la reforma deuteronómica no había dado los frutos que se esperaban: la penetración de la Alianza con el Redentor (YHWH, Go'el de Israel) en todas las esferas de la vida social. Durante el postexilio, finalmente, se hizo posible una conflictiva redistribución de la tierra, entre los desterrados y los que se quedaron en Judá, gracias a la intervención de personajes políticos judíos que contaban con los avales del emperador persa. Pero Nehemías tuvo que reaccionar contra una clara tendencia a reproducir la crisis social de los ss. VIII y VII, a causa del sistema de crédito y de la carestía, en situación de penuria (Neh 5):

> "A partir de la reforma financiera de Darío, había que pagar impuestos al rey de Persia (v. Neh 5, 4); el monto global se fijaba de antemano para cada provincia, sin tener en cuenta el rendimiento de las cosechas. Como la provincia de Judá no contaba con ingresos propios en plata, el dinero no se podía reunir más que a través de una venta de los productos naturales. Y para ello era necesaria una superproducción, para la que no estaba capacitada la pequeña propiedad agrícola, que tradicionalmente sólo servía para la propia subsistencia"[1014].

Tales conflictos subsistieron y todavía se agravaron por el aumento de la presión impositiva que significó la entrada en escena de los imperios helenísticos, hasta culminar en la crisis seléucida y la revolución macabea.

Sea como fuere, antes y después del exilio, se hacen patentes las dificultades para desarrollar los procedimientos tradicionales de lucha contra la esclavitud en el marco jurídico de la economía tributaria y el clientelismo impuestos por las clases sociales que resultaron del orden monárquico; o bien, a la vuelta del exilio, bajo el poder del imperio

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

---

derechos de préstamo, o sea, renunciar no sólo a la devolución de la suma prestada, sino también a su derecho a apoderarse de las posesiones (fianza, o depósito de garantía), o de la propia persona del deudor (esclavitud por deudas). Por lo demás, en el Antiguo Oriente ya existía como práctica habitual esa liberación genérica de gravámenes monetarios o de esclavitud por deudas. Tenemos testimonios de la antigua Mesopotamia sobre disposiciones reales de tipo *anduraru* o *misaru*, con las que ciertos gobernantes –por ejemplo, con motivo de su accesión al trono- manifestaban su deseo de mejorar la situación social de sus súbditos. El mecanismo tampoco era desconocido en el reino de Judá. Poe ejemplo, en Jer 34 se cuenta la manumisión de esclavos (*deror*) por orden del rey Sedecías, que él mismo impuso formalmente a los nobles de Jerusalén en el templo. Y en esa misma tradición hay que incluir la remisión de deudas proclamada por el gobernador Nehemías al regresar del exilio (Neh 5).
Los reformadores deuternonómicos continuaron esa práctica real, pero la desvincularon de la institución monárquica. En su lugar, recuperaron la vieja costumbre cúltica de dejar los campos en barbecho, que ya había desempelado una función eminentemente social en la reforma de Ezequías (Éx 23, 10s.). En vez de una renuncia a aprovechar los frutos agrícolas (*samat*), impusieron una renuncia a la reclamación de deudas por sus acreedores" ibid., 409-410.

[1014] ALBERTZ, ibid., 664-665.

persa, dentro de cuyas disposiciones se incluye la institución del sistema del Templo[1015] y aun la constitución de la propia Torá.

En el largo periodo del Segundo Templo, la "publicidad representativa" en la sociedad judía era ejercitada tanto por el sacerdocio étnico, como por un imperio extranjero, los cuales estuvieron jerárquicamente unidos en cuanto socios políticos, aunque étnicamente separados en lo que respecta a la jefatura visible de la nación[1016]. Al menos, tal era la organización oficial vista desde arriba. En la práctica, fue muy necesario reunir al pueblo a través de la Liturgia para celebrar el memorial de la liberación y *representar*

[1015] La sociedad *tenía que* sentirse representada por la casta *sacerdotal*, a la que mantenía por medio de su trabajo, gracias a un modelo como el que regía en otras regiones administradas por los persas. El programa de reformas del grupo de Ezequiel, el cual se basaba en que todos las tribus de Israel, incluidos los sacerdotes y los levitas, tuvieran asignada una tierra suficiente en herencia para cultivar y subsistir, no pudo aplicarse. Los textos bíblicos de KP y del cronista (Esdras) nos ofrecen una somera descripción del sistema de acumulación de recursos para sostener a miles de sacerdotes y levitas (vid. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en tiempos del AT*, 600-610), una vez levantado y en marcha el ritual del segundo templo:
1) la participación de los sacerdotes, por 4 turnos (unas dos veces al año) en
la porción mayor o total (Lev 6, 22; 7, 7) de los sacrificios expiatorios (*hatta't*), por un delito involuntario, y penitenciales (*'asam*), por una culpa (cf. la confusión entre ambos en Lev 4-5); las ofrendas de flor de harina, las doce roscas semanales (Nm 8, 19; Lev 2, 3; 7, 9; 5, 13; 6, 18ss.; 7, 6ss.; 24, 5-9). Por lógica, la institución de tales sacrificios (antes limitados a la expiación y la penitencia comunitarias) convirtió el judaísmo en una religión expiatoria. Dado que la conciencia de pecado no se fundaba en las relaciones personales sino en un orden simbólico de la pureza y un sistema de tabúes (Lev 4-5; cf. la impureza en la vida cotidiana Lev 12-15; con motivo de la consagración sacerdotal o levítica Éx 29; Lev 8; Nm 8; el Día de la Expiación Lv 16 y en las demás fiestas), los efectos no fueron humanizadores, sino meramente psicológicos (el chivo expiatorio, Lev 16, 7-16).
una porción de los sacrificios de comunión (Lev 3; 7) y la piel de los holocaustos (Lev 7, 8). Pero la acción de gracias vinculada al sacrificio de comunión (*zebah*) por los bienes recibidos (animales, primicias, etc.) perdió relevancia.
2) impuestos añadidos:
"lo mejor del aceite, del vino y del trigo" (Nm 18, 12; Neh 10, 38); las primicias (Nm 18, 13; Neh 10, 36); el precio del rescate de los primogénitos y animales impuros (cinco siclos), la rosca de la primera harina (Nm 15, 17-21), lo prometido libremente en un voto y una parte del botín consagrado al exterminio (Nm 18, 14)
para sostener a los levitas se empezó a cobrar el diezmo de la producción agrícola (de donde 1/10 era para los sacerdotes; Nm 18, 20-23)
3) para mantener el culto oficial, por fin liberado de la "protección" de la monarquía, un impuesto en metálico: medio siclo (Éx 30, 11-16; cf. Mt 17, 24); y una ofrenda ocasional de leña por las familias (Neh 10, 35; 13, 31).

[1016] Cf. el retrato mayestático del sumo sacerdote Simón, Sir 50, 1-21: "Simón, hijo de Onías, fue el sumo sacerdote que en su vida reparó la Casa, y en sus días fortificó el santuario. El echó los cimientos de la altura doble, del alto contrafuerte de la cerca del Templo. En sus días fue excavado el depósito de agua, un estanque como el mar de ancho. El cuidó de su pueblo para evitar su ruina y fortificó la ciudad contra el asedio. ¡Que glorioso era, rodeado de su pueblo, cuando salía de la casa del velo! Como el lucero del alba en medio de las nubes, como la luna llena, como el sol que brilla sobre el Templo del Altísimo, como el arco iris que ilumina las nubes de gloria, como flor del rosal en primavera, como lirio junto a un manantial, como brote del Líbano en verano […] Cuando se ponía la vestidura de gala y se vestía sus elegantes ornamentos, al subir al santo altar, llenaba de gloria el recinto del santuario. Y cuando recibía las porciones de manos de los sacerdotes, él mismo de pie junto al hogar del altar, y en torno a él la corona de sus hermanos, como brotes de cedros en el Líbano; le rodeaban como ta ellos de palmera todos los hijos de Aarón en su esplendor, con la ofrenda del Señor en sus manos, en presencia de toda la asamblea de Israel […]"

desde abajo una cohesión más o menos ficticia entre las clases sociales del imperio (Neh 8, 1-18).

3. La economía política del emperador

Así pues, la economía política de los imperios se diferencia sustancialmente del capitalismo, no tanto por la idea de carestía (bienes limitados), que no pareció afectar a los proyectos de los emperadores, excepto en épocas de grave crisis, sino porque no se habían delimitado con claridad los "institutos" del estado y del mercado, ni se habían organizado autónomamente los susbsistemas económico y político. Aunque el capitalismo no sea más justo que el imperio esclavista, al menos podríamos detectar una ventaja por la racionalización progresiva de tales sistemas: no se puede confundir la "modernización" tecnológica con el proceso de una modernidad que comenzó por tramar el derribo de los imperios y todavía no ha concluido, desde hace al menos dos mil años.

En el marco del imperio esclavista, el poder "fabricaba dinero" y, hasta cierto punto, el dinero significaba dominio, al menos, en la medida que las familias más ricas de la polis participaban en la representación del poder imperial, en calidad de benefactores (*evergetes*). El término *imperium* procede de la jerga militar: el mando otorgado sobre las legiones, el cual fue finalmente acaparado por Augusto de manera perpetua. Desde entonces, el emperador, entronizado por los legionarios, era el único que otorgaba el mando del ejército a otros generales, en calidad de legados imperiales. Desde luego, ni aun los más ricos del imperio podrían adquirir *imperium*, ni control directo sobre la violencia, por cuanto el derecho romano y los derechos de las polis principales limitaban su dominio, tanto como el del César. Sin embargo, quienes participaban de la ciudadanía romana o quienes intervenían en la representación del poder imperial podían dormir tranquilos: en pacto con el emperador, nada les podía pasar. La *violencia global sagrada* estaba dispuesta a defender su vida y su hacienda.

El gran patrón del imperio concentraba en sí la imagen unificada de todos los medios de control: el poder político, en conjunción con el Senado; el poder económico, a través de una red densísima de clientes y subclientes; el poder militar, por medio de las legiones; el poder patriarcal, en cuanto la casa del César era el centro de la autoridad moral y la fuente de todo honor; el poder sagrado, hasta tal punto que Augusto no sólo era el sumo sacerdote de Roma, sino que fue divinizado aún en vida. Todo el imperio, por decirlo así, era sagrado gracias al emperador. También se reservaba para su propia "casa" al núcleo del

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

ejército: los pretorianos. Las posesiones del emperador se distribuían a lo largo y ancho del territorio realmente inmenso del imperio, incluida quizá la Galilea autónoma bajo Herodes (con toda seguridad en tiempos de Josefo). Los legados imperiales podían hacer llegar sus órdenes (*imperium*) y su presencia (*evangelio*) a cualquier lugar de la *oeikoumene* (el mundo habitado). Además, cada vez más provincias pasaban a estar bajo su directa autoridad, a través de gobernadores nombrados personalmente. En consecuencia, el imperio entero era expresión de la publicidad representativa del César, es decir, de su ficticia presencia en todo lugar, que era actualizada por medio del culto imperial.

Ese modelo de la economía política tiene correspondencias directas en la tradición del *poder puro* e incluso en su transmisión, desde el imperio romano al Sacro Imperio romano-germánico, de éste al imperio alemán, de ahí al Tercer Reich; por medio de la imitación de sus insignias, ya sea en el Vaticano, ya sea en los Campos Elíseos, ya sea en la Casa Blanca, después de sendas revoluciones; o por simples analogías con otras figuras históricas, como las dinastías faraónicas, persas, mogoles o chinas. Frente a ese panorama mundial, la historia de un pequeño pueblo que lucha contra la esclavitud parece una gota en medio del mar. El emperador tenía poder para esclavizar un pueblo entero, y así quiso demostrarlo Roma después de vencer en las guerras judías, a través de la deportación y la venta masiva de los supervivientes. Después de tan terrible representación del poder impersonal y totalitario, tan cruel e inhumana como la Shoah, mil novecientos años más tarde, la semilla de una libertad irreprimible parecería circunscrita al devenir misterioso de un pueblo entre muchos.

Sin embargo, el potencial subversivo de las tradiciones israelitas tenía una dimensión universal que los *otros* evangelios revelan, hasta sus últimas consecuencias, en los dichos y las acciones de Jesús: contra el sistema del Templo, contra la lógica de la esclavitud y del poder imperial, contra el patriarcado que configuraba la unidad económica del *oikós*, gobernado por el varón, confería estabilidad a la relación clientelar, desde el emperador hasta el *pater familias*, y reproducía el capital simbólico del honor.

En el lugar del César no aparece representada una concentración mimética del dominio –no, al menos, en el relato que analizaremos-, sino unas capacidades personales y unas relaciones interpersonales que fundan de modo irrevocable la comunidad fraterna entre iguales/diferentes.

Weber considera que la fraternidad no puede ser absorbida por el dinamismo propio de la racionalidad instrumental que ha hecho triunfar el capitalismo, por medio del ahorro y del cálculo, la cual se había fundado a su vez en una ética muy particular: el ascetismo

activo que caracterizaría al calvinismo[1017]. No obstante, concibe tal fraternidad en términos tan genéricos que podrían cuadrar con cualquier asociación entre iguales, ya fueran aldeanos o ciudadanos, *aristoi* o plebeyos, empresarios o trabajadores, monjes o laicos[1018]. Una evolución en tales términos tampoco podría explicar el salto desde el amor al semejante de la misma casta, clase, etnia o género, al amor expansivo que produce una

[1017] "Cuanto más se acomoda el mundo de la economía capitalista a sus propias leyes internas tanto más dificulta toda posible relación con una ética religiosa de fraternidad. Ello ocurre tanto cuanto más racional, y por ende más impersonal, deviene el capitalismo […] Externamente esta tensa relación ha sido resuelta de la manera más radical en la ética de los virtuosos religiosos, a sabor, negándose a la posesión de bienes económicos […] Sólo existieron dos caminos no contradictorios para evitar fundada e *internamente* la tensión entre la religión y el inundo económico: Primero: la paradoja de la ética puritana de la vocación. Como religión de virtuosos, el puritanismo abandonó el universalismo del amor, y "rutinizó" racionalmente todo trabajo mundano como realización de la voluntad divina y prueba del propio estado de gracia […] De hecho, esta actitud no fraternal ya no constituía una genuina "religión de salvación" […] El otro camino no contradictorio que hizo posible evitar la tensión entre economía y religión es el misticismo. La "bondad" del místico, que no se informa acerca de la persona a quien y por quien se sacrifica, ejemplifica de manera bastante pura este camino. En última instancia el misticismo se desinteresa de la persona en cuanto tal persona; el místico bondadoso da mucho más de lo que le piden, sea quien sea la persona que ocasionalmente se cruce en su camino y se le acerque, y lo hace meramente porque ocurre que esa persona se halla en su camino", WEBER, "Tipología de la renuncia religiosa al mundo (*Zwischenbetrachtung*), 3. La esfera económica", en id., *Sociología de la religión*, cit.

[1018] "La profecía produjo una nueva comunidad social, sobre todo cuando se transformó en una congregación religiosa orientada a la salvación. De este modo, las relaciones de la estirpe y el matrimonio
quedaron, al menos relativamente, devaluadas. Se aflojaron los vínculos mágicos y la exclusividad de las estirpes, y la religión profética produjo en la nueva comunidad una ética religiosa de hermandad. Esta última no hizo más que adoptar los principios originales de conducta social y ética ofrecidos por la "asociación de vecinos", ya se tratara de la comunidad de pobladores, miembro de la estirpe, del gremio o de camaradas en expediciones de navegación, caza o guerra. Estas comunicaciones tenían dos principios elementales: primero, el dualismo de una moralidad intra y extragrupo, segundo, simple reciprocidad, como moral intragrupo: "Te trataré tal como me trates." Las siguientes han sido las consecuencias que en la vida económica han tenido estos principios: para la moralidad intragrupo ha regido el principio de obligación de dar apoyo fraternal en casos de necesidad. Los ricos y los nobles tenían la obligación de prestar, sin recargos, bienes para ser utilizados por los desposeídos, de otorgar créditos sin interés y de brindar hospitalidad y ayuda liberal. Los hombres debían prestar servicios a pedido de sus vecinos, y también en la hacienda del soberano, sin otra retribución que su sustento. Todo ello se derivaba del principio: tu necesidad de hoy puede ser mañana la mía. Por supuesto que este principio no se enunciaba de manera racional, pero incidía en los sentimientos. Por lo tanto, el regateo en negocios y préstamos, o la repetida esclavización por deudas, por ejemplo, formaban parte de la moralidad ajena al grupo y sólo se aplicaban a quienes no lo integraron. La religiosidad de la congregación extendió esta originaria ética económica de vecindad a las relaciones entre hermanos de fe. Las primitivas obligaciones de nobles y ricos devinieron imperativos fundamentales de todas las religiones éticamente racionalizadas del mundo: auxiliar a las viudas y huérfanos, necesitados, cuidar al hermano de fe enfermo y arruinado, y dar limosnas. Los ricos, en especial, eran constreñidos a dar limosnas, pues los cantores sagrados y los brujos,
así como los ascetas, dependían económicamente de aquéllos. En las profecías de salvación las relaciones comunitarias se implantaron sobre la base del sufrimiento común a todos los creyentes y esto ocurrió tanto cuando el sufrimiento existió de hecho como cuando constituyó una permanente amenaza, fuera externa o interna. Cuanto más numerosos fueron los imperativos inferidos de la ética de reciprocidad entre vecinos, que se instituyeron, mayor racionalidad contuvo el concepto de salvación y mayor fue su sublimación en una ética de fines absolutos. Externamente, esos preceptos se manifestaron como un comunismo de hermanos amantes; internamente, conformaron la actitud de *caritas*, amor al sufriente *como tal*, al vecino, al ser humano y, finalmente, al enemigo", WEBER, "Tipología de la renuncia religiosa al mundo (*Zwischenbetrachtung*), 2. Modos de la renuncia al mundo", en id., *Sociología de la religión*, cit.

transformación en las relaciones sociales. No puede concluir, por su propia lógica, en el "amor al enemigo".

A diferencia de la "comunidad religiosa", tal como la concibe Weber, la comunidad fraterna que adquiere su impronta en los evangelios -y es parcialmente desarrollada por la experiencia de las primeras iglesias cristianas, según el Nuevo Testamento-, era capaz de integrar a personas de cualquier género, clase social o etnia, en la medida que quisieran participar del testimonio fiel sobre la historia sagrada: un Misterio de amor con la humanidad, a partir de su relación con el pueblo que sufre bajo el poder de los imperios hasta su hacerse humano en la persona de Jesús, en un proceso de descentramiento simbólico.

La relación interpersonal entre los diferentes por el vínculo del amor es la esencia de la comunión en la memoria de un pueblo renovado, hasta llegar a ser multiétnico. Funda una economía de la solidaridad universal que no impide la libertad y la creatividad personal, sino que la orienta al servicio del bien común, por medio de la participación en todos los bienes, actualizada en la liturgia y el memorial. Desarrolla hasta el extremo los procedimientos de una sociedad abierta, para dar comienzo a una nueva era en las relaciones sociales, políticas y económicas; lo cual ha sido lamentablemente olvidado durante el segundo milenio d.C. [1019]. En el centro de esos desarrollos, la historia de Jesús sirve de paradigma narrativo para un aprendizaje de la condición humana a través de la apertura, la acogida, la aceptación, la ternura y la *koinonía* con el Otro en cuerpo y sangre, que se hace cargo de sus necesidades y de su carnalidad deseante.

Tal forma de aceptación antes *estaba reservada a las mujeres y a la servidumbre*, esclavos o criados domésticos, puesto que la jerarquía social y la subordinación les hacían dependientes de las necesidades y los deseos del patriarca.

Cierto que algunos salmos de la teología de Sión –muy similar a la de las monarquías sagradas en el Oriente Antiguo- celebraban como una intervención divina el hecho de que un rey hiciera justicia a los pobres (Sal 72; 45; 101): es una excepción a la regla

[1019] Las asambleas políticas en la civilización helenística y las sinagogas de aldea en la tradición judía eran asociaciones entre iguales, circunscritas por la etnia, la clase social y el género. Las liturgias religiosas que sirven a la cohesión social, ya fueran los ritos tradicionales de paso, ya fuera la religión política que idolatra el poder sacral del estado, se limitaban a reproducir las estructuras sociales con ayuda de símbolos legitimadores.

convencional entre los poderosos (cf. Sal 82)[1020]. Pero, más allá de cualquier exaltación de la monarquía, el yahvismo puso de manifiesto los hábitos subversivos del reinado de Dios[1021], como los canta el pueblo reunido, con las formas del Hallel (Sal 111-118, 134-139, 146-150; cf. Is 11, 3-5).

[1020] 1 Salmo. De Asaf.
Dios se levanta en la asamblea divina,
en medio de los dioses juzga:
2 « ¿Hasta cuándo juzgaréis inicuamente,
y haréis acepción de los impíos?
3 Juzgad en favor del débil y del huérfano,
al humilde, al indigente haced justicia;
4 al débil y al pobre liberad,
de la mano de los impíos arrancadle! » *Pausa*.
5 No saben ni comprenden; caminan en tinieblas,
todos los cimientos de la tierra vacilan.
6 Yo había dicho: « ¡Vosotros, dioses sois,
todos vosotros, hijos del Altísimo! »
7 Mas ahora, como el hombre moriréis,
como uno solo caeréis, príncipes.
8 ¡Alzate, oh Dios, juzga a la tierra,
pues tú eres el señor de todas las naciones!
Sal 82.
Vid. R. ALBERTZ, "Polémica sobre la legitimación religiosa de la monarquía", en id, *Historia de la religión de Israel en tiempos del AT*, 209-230.

[1021] 1 ¡Aleluya!
¡Alaba a Yahveh, alma mía!
2 A Yahveh, mientras viva, he de alabar,
mientras exista salmodiaré para mi Dios.
3 No pongáis vuestra confianza en príncipes,
en un hijo de hombre, que no puede salvar;
4 su soplo exhala, a su barro retorna,
y en ese día sus proyectos fenecen.
5 Feliz aquel que en el Dios de Jacob tiene su apoyo,
y su esperanza en Yahveh su Dios,
6 que hizo los cielos y la tierra,
el mar y cuanto en ellos hay;
que guarda por siempre lealtad,
7 hace justicia a los oprimidos,
da el pan a los hambrientos,
Yahveh suelta a los encadenados.
8 Yahveh abre los ojos a los ciegos,
Yahveh a los encorvados endereza,
Ama Yahveh a los justos,
9 Yahveh protege al forastero,
a la viuda y al huérfano sostiene.
mas el camino de los impíos tuerce;
10 Yahveh reina para siempre,
tu Dios, Sión, de edad en edad.
Sal 146.
Vid. acerca del reinado de Dios en la tradición bíblica, la investigación exhaustiva de RUDOLF SCHNACKENBURG, *Reino y reinado de Dios*, Madrid, Fax, 1967 (1959). Un análisis pormenorizado de las connotaciones contextuales del reino de Dios en la predicación de Jesús y sus antecedentes inmediatos (Juan

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Pero en la persona de Jesús la imagen ideológica del amo (rey, patriarca) se ha transformado en la realidad del servidor, quien asume los roles atribuidos a la mujer por su *diakonía* y soporta la pasión de un esclavo por su no-resistencia frente a la violencia, en el "misterio de la cruz". La selección de esos roles y su intercambio para caracterizar a los hermanos y a los amantes, en la familia, en la comunidad y en la sociedad, es la clave de la historia de aprendizaje que anuncian los evangelios; no en una situación idílica o atemporal, sino en el marco de un mundo dominado por los imperios, a los cuales podemos derrotar –de nuevo- por esos medios.

4. El prosbul de Hillel y el perdón de Jesús

La práctica ya vigente en el periodo persa –el tributo en plata o en moneda- fue agravándose con el paso de un imperio al siguiente. La conquista de Alejandro y las victorias posteriores de los Ptolomeos sometieron Palestina a la órbita de un imperio helenístico, bajo el control de Alejandría. Los nuevos dominadores introdujeron una relativa novedad en el cobro de los impuestos: la recaudación estaba a cargo de gestores capitalistas que se insertaban en el sistema administrativo del imperio como clientes directos del emperador. Por lo demás, las instituciones judías (el Sanedrín y el Templo) así como su relación subordinada con el imperio siguieron siendo las mismas que en la época persa. Sin embargo, la conquista del Mediterráneo oriental por los seléucidas, a la vez que comenzaban a enfrentarse con un poder romano en expansión, provocó que Antíoco IV se atreviera a disponer del tesoro del Templo de Jerusalén por medio de un saqueo legal, como ya había hecho en otros casos. El pacto con las familias sacerdotales que controlaban el sistema del Templo fue acompañado por el intento de transformar Jerusalén en una polis helenística, en abierta ruptura con las tradiciones judías.

Bautista), JOHN P. MEIER, *Juan y Jesús: El reino de Dios*, en id., *Un judío marginal: Nueva visión del Jesús histórico*, t. II, vol. 1, Estella, Verbo Divino, 2002. Acerca de las consecuencias teológicas y sociales del reino de Dios en nuestro contexto, después de estudiar sus fuentes bíblicas, ANTONIO GONZÁLEZ, *Reinado de Dios e Imperio*, Santander, Sal Terrae, 2003; RICHARD HORSLEY, *Jesús y el Imperio: El Reino de Dios y el nuevo desorden mundial*, Estella, Verbo Divino, 2003. Sobre la necesidad de unas relaciones humanas inspiradas por el reino de Dios, JOSÉ Mª CASTILLO, *El reino de Dios: Por la vida y la dignidad de los seres humanos*, Bilbao, Desclée, 1999; JÜRGEN MOLTMANN, *Diaconía en el horizonte del reinado de Dios: Hacia el diaconado de todos los creyentes*, Santander, Sal Terrae, 1987.

Tal fue el detonante inmediato de la revolución macabea; aunque en el trasfondo obraban motivos sociales que continuaron agitando a los campesinos judíos (especialmente a los galileos) durante los siglos posteriores: los tributos eran tan altos que el proceso generador del esclavismo llegó a resultar imparable.

El intermedio a que dio lugar el gobierno de los asmoneos convirtió a la nación judía en conquistadora y opresora de otros pueblos limítrofes, durante casi dos siglos. La repoblación judía de Galilea se produjo en ese transcurso, seis siglos después que diez de las doce tribus fueran mayoritariamente deportadas por los asirios. Pero ese breve paréntesis fue interrumpido con violencia por la conquista de Pompeyo y la transformación del reino asmoneo en tributario del Senado romano, hasta que el emperador Augusto confirmó a Herodes como su cliente público. Entre sus funciones estaba el cobro de los impuestos, que fueron multiplicados –más allá de los moderados límites que impuso Julio César al Sanedrín judío- por la publicidad mayestática que pretendía Herodes, ejecutor de obras monumentales tanto en Palestina como en otras ciudades del oriente imperial. De tal época procede la práctica del *prosbul*, que nos ha llegado formulada legalmente a través de la Misná.

Por lo que llevamos dicho, es posible detectar una racionalidad estratégica del acaparamiento –aunque no fuera capitalista- que regía las relaciones entre ricos ciudadanos y aldeanos, incluso entre campesinos (cf. Lc 12, 16-21): la extensión de la economía esclavista como resultado último de la desigualdad geométrica en las relaciones. Los códigos legales de la Torá no regulaban todos los intercambios, no fijaban los precios ni las penas; sino que tenían por tema *hacer justicia* a los débiles, las viudas y los huérfanos, los esclavos, el pueblo de la tierra empobrecido (= “los pobres de la tierra”) a causa de los tributos, la enfermedad o las malas cosechas, y era obligado a acudir al préstamo. El mismo Dios que había rescatado a su pueblo de la servidumbre en Egipto y lo había liberado de la opresión de las ciudades-estado en Canaán, era el único garante de la prosperidad de Israel en la tierra que le fue dada –como a otros pueblos, otras tierras (cf. Am 9, 7).

El único modo de conservar la tierra era que la justicia fluyera desde los afortunados y prósperos hacia los empobrecidos por las desgracias. Los códigos legales no hacen más que establecer el derecho divino que YHWH había definido al optar por la vida frente a los dioses de muerte; por el pueblo más pequeño de todos, Israel, en el éxodo y durante la travesía del desierto; por los pobres en sus pleitos. La sabiduría cortesana internacional (cf. Proverbios, antes citado) recortaba el efecto de esas disposiciones por medio de una

prudencia que sólo podía interesar a los empoderados: la riqueza es el premio del justo; la pobreza es el castigo del perezoso; el juez debe ser imparcial, y no torcerse ni siquiera a favor del pobre; el rey siempre tiene razón.

Al igual que le había ocurrido a los sabios autores o adaptadores de proverbios durante el s. VII o en el postexilio –con la excepción de un grupo muy determinado de máximas explícitamente yahvistas-, las leyes sociales podían ser consideradas demasiado rigurosas por algunos de quienes nutrieron las tradiciones de la Misná, por cuanto hacían uso de los préstamos para su negocio.

El mecanismo del "*prosbul* de Hillel" estaba vigente en tiempo de Jesús para garantizar el cobro de los préstamos, de tal modo que el temor no retrayera a los prestamistas. Bastaba con que el acreedor declarase formalmente ante los jueces que "la deuda a mí debida podré recuperarla en el momento que quiera" *m. Shebi* 10, 4. Esa argucia prudencial se aplicaba también a los derechos sobre las propiedades inmuebles del deudor, de su mujer y de sus hijos. En consecuencia, los bienes que habían sido entregados en fianza al tribunal no eran afectados por la exigencia de Dt 15, 3b: "lo que tu hermano tenga de ti se lo condonarás (LXX: lo dejarás libre de tu exigencia, *afesin poiéseis tou jreous sou*)". Parece que tanto el nombre como la práctica proceden de la institución legal griega de la προσβολη[1022], que regulaba las hipotecas y legalizaba el atropello del embargo y el deshaucio, en contra de las disposiciones del Levítico sobre la tierra heredada en patrimonio (Lev 25, 23.25-28). En época tardía, la Misná atribuyó al rabí Hillel un desarrollo legal que auspiciaba el *prosbul*; sin embargo, el erudito judío Jacob Neusner retrotrae la institución a mucho tiempo atrás[1023]. De hecho, ya funcionaba en el s. I d. C.,

[1022] "An abbreviated form of the Greek phrase πρὸς βουλῇ βουλευτῶν ("before the assembly of counselors"; cf. SCHÜRER, *Hist. of the Jewish People*," etc., Eng. ed., division ii., vol. i., 362, who favors the derivation from προσβολή = "delivery"); a declaration made in court, before the execution of a loan, to the effect that the law requiring the release of debts upon the entrance of the Sabbatical year shall not apply to the loan to be transacted (JASTROW, "Dict." *s.v.*). The formula of the prosbul was as follows: "I deliver [מוסרני, answering to the Greek word προσβάλλειν; cf. SCHÜRER, *ibid*. 363, n. 162] unto you . . . judges of . . . [place], that I may at any time I choose collect my debts." This declaration was attested by witnesses or by the judges of the court before whom the declaration was made (m. Sheb. x. 4)", "Prosbul", *Jewish Encyclopaedia*, http://www.jewishencyclopedia.com.

[1023] No obstante lo dicho, en la Misná se tratan aspectos de justicia social. Por ejemplo en el tratado *m. Pea* 1-8, sobre el derecho de los pobres a una "esquina en el campo" (pe'a), a la rebusca y la gavilla perdida. En *m. Shebi* 10 se trata del año sabático, de las transacciones durante el eño séptimo, pero apenas se dedica a la remisión de las deudas el último capítulo, donde también se regula el *prosbul* y se recomienda de cualquier modo pagar las deudas. Las deudas al tendero no son remitidas, pero el salario del obrero puede ser remitido si el trabajo concluye el año séptimo. También se regula la administración del "segundo diezmo" (Dt 14, 22-

según demuestran documentos de contrato recuperados en la cueva de Murabba'at, a donde fueron a parar durante la guerra de Bar-Kokhba (132-135 d.C.)[1024].

A esta argucia legalizada para que siguieran "fluyendo" los préstamos *a pesar de* los derechos reconocidos a los israelitas en año sabático o jubilar, se añade otra carga, si cabe, todavía más grave. Aunque el préstamo con interés estaba prohibido por todos los códigos legales –excepto a los extranjeros[1025]-, sin embargo, había modo de amenazar y penalizar a quienes recibían un préstamo por el procedimiento de la multa si no se cumplía el plazo estipulado, como podemos comprobar hoy en papiros recuperados del desierto y editados en las últimas décadas. De tal modo se obtenía un interés del 20 por ciento. "En otras palabras, había un medio muy fácil y hasta lucrativo de obviar la prohibición bíblica de prestar dinero a interés a otro judío[1026]".

Jesús describe con tremenda sencillez los valores en juego. El círculo mercantilista del dinero viene del César y vuelve a él: multiplica la injusticia por medio de las deudas que acarrea (Mc 12, 16-17a). La alternativa entre amar a "Dios o al dinero" es la expresión más sintética de la opción por el reinado de Dios en cualquier cultura u organización económica (Lc 16, 1-13). El pago del tributo no implicaba la aceptación del orden simbólico de la economía imperial, desde la divinización del César a la esclavitud por deudas, sino todo lo contrario: "devolved a Dios lo que es de Dios", es decir, el ámbito de la persona: la comunidad y la sociedad civil.

La manera de escapar a la espiral del esclavismo, en tiempo de Jesús, era limitar el uso del dinero al pago del impuesto y ejercer la solidaridad en todas las dimensiones de la vida social, como el "administrador injusto" que desatiende las prescripciones de la

---

26) a favor de los pobres los años tercero y sexto de cada siete en *m. MSh* 1-5. El libro de Tobías incluye una descripción verosímil del pago de los diezmos –incluyendo el segundo diezmo para los pobres, que se podía cambiar por dinero y entregar en Jerusalén- en Tob 1, 6-8. Vid. el comentario de JOACHIM JEREMIAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 153-156. Además, *m. BM* 7, 2-5.7 desarrolla el precepto de Dt 23, 24-25 sobre el derecho de los trabajadores asalariados a comer de lo que cosechan. El hijo y la hija son iguales para la herencia, con excepción del primogénito, que hereda el doble de los bienes paternos, *m. BB* 8, 4.

[1024] Vid. DOUGLAS A. OAKMAN, "The Lord's Prayer in Social Perspective", en B. CHILTON y C. A. EVANS, *Authenticating the Words of Jesus*, Leiden, Brill, 1999, 160-170, sobre la plegaria 5 de la segunda tabla del Padre Nuestro.

[1025] De similar manera, los banqueros de hoy no suelen aplicar el interés a sus inversiones, eso sí, de modo completamente legal.

[1026] J.-D. CROSSAN, *Jesús: Vida de un campesino judío*, Barcelona, Crítica, 1994, 268. Cf. MARTIN GOODMAN, "The First Jewish Revolt: Social Conflict and the Problem of Debt", *JJS*, 33, 422-434.

economía capitalizadora (Lc 16, 1-8): "Más que eso, buscad el Reino y estas cosas os serán dadas por añadidura" (Lc=Q 12, 31). Así ocurría, de hecho, en la economía de las aldeas: el servicio mutuo y la fraternidad compartidora eran el ideal inseparable de la libertad de cada familia en Israel. Jesús, por medio de su acción mesiánica, multiplica el horizonte de la pequeña aldea hasta el extremo de partir cinco panes y dos peces entre cinco mil.

La plegaria al Padre, "perdónanos nuestras deudas", en la oración de Jesús (el Padre Nuestro) adquiere su pleno sentido dentro de esa situación económica. La teología del don del Dios Redentor y liberador de la esclavitud en Egipto había bastado para fundar la solidaridad en Israel, según hemos comprobado en el proceso que da lugar a los códigos legales de la Torá. La renovación de las relaciones personales y sociales necesita, además, que el pueblo reconozca a Dios mismo, Padre de todos, en esa persona que practica el perdón haciendo uso de su nombre; y se reconcilie con el prójimo a través de la redención de cualquier clase de deuda.

καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν

> "Perdónanos (lit. "líbéranos", vb. *afiemi*, cf. Dt 15, 3 LXX) nuestos pecados pues que también nosotros mismos perdonamos (liberamos) a todos los que nos deben" Lc 11, 4a

καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν·

> "Perdónanos nuestras deudas, como también nosotros *hemos perdonado* a nuestros deudores" Mt 6, 12.

El enunciado de la plegaria en sendas versiones de Lucas y Mateo sólo varía porque la expresión mateana –en este caso- reproduce un lenguaje si cabe más cercano a la situación social en que se enunció. Los comentaristas (Oakman, Ulrich Luz[1027]) ponen en relación directa la petición del pan con la solicitud del perdón y el descriptor más vivo de una economía de la solidaridad radical en el pueblo de Dios.

La explicación sociológica acerca del símbolo del Padre como un Patriarca universal que provee a las necesidades de sus clientes representa sólo el punto de partida: la metáfora secular, desde el que se tensa el arco escatológico hacia el reinado de Dios. El Padre-patriarca aparece *transformado* por boca de Jesús en Madre/Padre que se preocupa

[1027] Vid. OAKMAN, "The Lord's Prayer in Social Perspective", cit.; ULRICH LUZ, *El Evangelio según san Mateo*, I. *Mt 1-7*, Salamanca, Sígueme, 1993, quien insiste en que tanto el PadreNuestro como el *logos Iesou* posterior conecta la oración con la acción, el perdón humano con el perdón divino. La dinámica del perdón para recibir perdón en la elaboración mateana de la fuente de los *dichos* (Q) en Mt 5-7 (6, 12-13. 14-15), está unida a la autoridad de perdonar en Mt 18, RAYMOND BROWN, *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*, cit., 185-195.

de todos sus hijos sin distinción y sin otra asimetría que la de su autodonación. Tampoco tiene caso el afán de reducir el sentido misterioso del "pan *epiousios* (τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον)" Mt 6, 13; Lc 11, 3 Q, un adjetivo único (*hapax*) en la literatura griega y helenística, si queremos recoger la intención de la plegaria, que hace imposible confundir a Dios-a Madre/Padre de Jesús con una idea o con el Noús gnóstico de las emanaciones, pues que nos alimenta *de sí mismo* en abundancia (cf. *peri-ousios*; la "hacienda", *ousía*).

En la plegaria así comprendida pueden reconciliarse los pobres y los ricos, los campesinos y los ciudadanos, los astutos o los bien formados con los sencillos y confiados, los acaparadores y quienes eran acuciados por la demanda de pago, tanto por los acreedores en nombre de la ley económica como por los perseguidores a causa de su celo religioso (cf. Mt 18, 23-55; Lc 16, 1-8.9-12.13). Sin embargo, a causa del contexto socio-jurídico del prosbul –y del préstamo recargado por las multas al 20 por ciento-, el mandato de Jesús a perdonar lo prestado y convertirlo/convertirse en una auto-donación (Q 6, 30.35) no tendría tanto sentido para los miembros de la casta dominante, quienes administraban los tributos en especie o en dinero; sino más bien entre los campesinos o los trabajadores urbanos con quienes compartía el fruto de su propio trabajo y revaloraba la ayuda mutua.

El testimonio de la comunidad de Jesús es que la consecuencia de tales prácticas no era la ruina, sino el tejido de una solidaridad fundamentada en una base social mucho más extensa que el clan, a pesar de la ingratitud o de las crisis periódicas. En vez de la seguridad proporcionada por el patriarca en la familia extensa, Jesús propone un modelo de red social que no depende de una comunidad jurídica –aunque tampoco la excluye, después de dos mil años de reforma legal hasta llegar al "estado del bienestar"-, sino de las relaciones personales, comunitarias y sociales en radical igualdad (Mc 10, 28ss.).

Podemos añadir otro rizo a nuestro comentario si incluimos en esta serie (Mc 12, 16-17a; Lc 16, 1-13; Q, 12, 31; 6, 30.35; Lc 11, 4a y Mt 6, 12) un episodio que antecede al anuncio de la destrucción inevitable del Templo, a causa de las luchas por el dominio entre quienes lo construyeron; y, sorprendentemente, a causa de su monumental insignificancia ante el gesto de una mujer, una viuda pobre.

Resulta significativo que los evangelios no consignen la entrada de Jesús en Séforis, la ciudad enfrentada con su propia aldea, a la cabeza de una multitud violenta de empobrecidos para ocupar y saquear, como Flavio Josefo relata acerca del liderazgo de Judas el galileo. Sin embargo, entró en el Pórtico del Templo junto con la muchedumbre del pueblo, en los prolegómenos de la Pascua, para volcar las mesas de los cambistas e

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

impedir la venta de animales destinados al sacrificio (Mc 11, 15-18). Ese Pórtico monumental (la *Stoa real*) era una basílica edificada al modo romano, con el mismo diseño de aquellas situadas en el foro de las ciudades imperiales, adonde llegaban los campesinos para depositar sus tributos en especie. Era el cauce de mayor afluencia para tener acceso al Templo, donde se escenificaba a los ojos del pueblo la misma iniquidad que –un poco más adelante en el relato, a manera de inclusión- Jesús describe proverbialmente sentado ante el Arca del Tesoro (Mc 12, 41-44).

Desde ese lugar señala a los *aprendices* con meridiana claridad la diferencia entre la pirámide simbólica del prestigio, sacralizada por una determinada práctica religiosa, y la valoración que hace Dios de las actitudes de los seres humanos; entre el Templo de Herodes, construido y destruido por medio de la misma potencia imperial[1028], y el plan de salvación de Dios, que se iba a realizar en la Historia a través del Hijo del hombre (Mc 13). Una viuda que echa uno o dos *lepta*, la mínima moneda, es quien *consigue* su salvación, según el juicio racional-final de Jesús, no por su decisión arbitraria: "Pues todos han echado de lo que les sobraba; ésta, en cambio, ha echado de lo que necesitaba, todo cuanto poseía, todo lo que tenía para vivir" Mc 12, 44.

Hay que tener en cuenta que, en muchas ocasiones, los depósitos en el arca del Templo (gr. *gadsofylakion*, "guarda del tesoro") se hacían ante testigos con un fin convencional, según una complicada *halakhá* de la Ley sobre el año sabático y el Jubileo. Una viuda que pretendía redimir una propiedad antes que se cumpliese el ciclo de siete años, después de haberla cedido o traspasado a causa de sus deudas, podía retener sus derechos sobre la tierra o un bien heredado si depositaba una cantidad a cuenta en el Tesoro del Templo, hasta que pudiera devolver el crédito; con lo cual se evitaba las consecuencias negativas del llamado *prosbul*, es decir, la ejecución de su propia declaración firmada de que en caso de impago perdería sus bienes, aunque la Torá exige que se le devuelvan. Por el contrario, Jesús obra como testigo cierto de esta mujer acerca de una salvación aplazada por los jueces hasta el más allá.

[1028] "Pues de todas las ciudades que estuvieron bajo el poder de Roma, la nuestra llegó al más alto grado de felicidad y, a la vez, a la más dolorosa de las desgracias" FLAVIO JOSEFO, *BJ*, Proemio, 11.

5. El valor de las capacidades y la liberación de los infravalorados

La forma de aumentar la participación de la muchedumbre en los bienes producidos no consiste sólo en que el sistema crezca globalmente, ni en edificar un estado y un templo a cuenta de la "distribución" aumentada por medio de un imperio militar (Atenas, Roma), sino en que aumente la solidaridad en las relaciones humanas y sociales más básicas. Jesús se encarna en *la carestía de la multitud* para comunicar la venida del Reino de Dios a través de la fraternidad compartidora de todo lo que tiene (Mc 6, 38-41), hasta la entrega de sí mismo como alimento en el símbolo y en la realidad que comunica (Mc 14, 23-24).

Darse enteramente, recibir todos los bienes de Dios, hasta la Resurrección, es el medio apropiado a una economía de la salvación, a diferencia de la coacción legal para aumentar el capital, o de la centralización del poder para ejercitar una violencia sagrada. "Hombre, ¿quién me ha constituido a mí juez y repartidor (de herencias) entre vosotros?" (cf. Éx 2, 14). Y les dijo: "Mirad y guardaos de toda codicia, porque aunque alguno posea grandes riquezas, éstas no le garantizan la vida" Lc 12, 14-15. Más allá de la tradición sapiencial o la doctrina de los salmos, fundada en la venganza segura del justo (cf. Prov 11, 4.28; 23, 5; 27, 24; Sal 37, 16-17¸ 49, 7-8; 52, 5-7, etc.), esa *paráclesis* (defensa, abogacía) de Jesús se refiere al presente del reino de Dios anticipado en una fraternidad visible (Q 12, 33-34).

En tiempos de Jesús ya existía la figura del trabajador a jornal, un *estatus* al que él mismo debió de pertenecer (*teknon*, "carpintero o cantero", un técnico necesario en obras públicas), a medio camino entre el campesino y el esclavo, capaz de supervivir por sus propios medios pero desposeído de la tierra, la fuente de valor más reconocida entre ricos y pobres. Sin embargo, su modo de existencia pudo colaborar de algún modo en el aprendizaje que le caracteriza: una apertura hacia la condición del otro que le permite hacerse cargo de sus roles todavía no reconocidos y de sus valores reconocidos, aunque infravalorados.

En el enfoque actual sobre el *desarrollo humano*, donde confluyen la ética personalista, la filosofía moral sobre la justicia y una economía orientada por los valores sociales, ha pasado a ser relevante el desarrollo de las capacidades que permiten a la

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

persona conseguir reconocimiento y autoestima[1029]. No obstante, habría que subvertir la escala de valores vigentes para que reconociéramos muchas de las actividades más necesarias para la vida y el bienestar de la persona: el servicio, el cuidado, la ternura, la fidelidad, las *entrañas que acogen y perdonan*, la disponibilidad cotidiana en la familia y en la comunidad, la capacidad de entrega. Tales valores no son contemplados por los cálculos actuales de la razón económica con arreglo a fines, ni aun siquiera por los IDHs. Dicho de otro modo, hay que recordar vivamente que la gratuidad no consiste, ni puede consistir en esclavitud (un patriarcalismo del amor, un feudalismo del honor, un capitalismo del sacrificio), sino en plena libertad. Es posible y necesario un cambio profundo de las estructuras socio-simbólicas que sirva de signo a la *confianza* en el desarrollo personal, interpersonal y social.

6. La memoria violenta: escenarios bíblicos para "desaprender"

6. La retórica de la violencia: odio al enemigo

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1029] "Our desires and pleasure-taking abilities adjust to circumstances, especially to make life bearable in adverse situations. The utility calculus can be deeply unfair to those who are persistently deprived: for example, the usual underdogs in stratified societies, perennially oppressed minorities in intolerant communities, traditionally precarious sharecroppers living in a world of uncertainty, routinely overworked sweatshop employees in exploitative arrangements, hopelessly subdued housewives in severely sexist cultures. The deprived people tend to come to terms with their deprivation because of the sheer necessity of survival, and they may, as a result, lack the courage to demand radical change, and may even adjust their desires and expectations to what they unambitously see as feasible.
The mental metric of pleasures or desire is just too malleable to be a firm guide to deprivation and disadvantage", AMARTYA SEN, *Development as Freedom*, Nueva York, Anchor, 1999, 63-64, por lo que el desarrollo humano no puede medirse solamente de modo técnico, por un aumento de los ingresos o una felicidad empirista, sino que se manifiesta en todas sus dimensiones por la libertad a que da lugar el desarrollo de las capacidades personales para:

- intervenir activamente en la economía,
- ser reconocido socialmente (con todos los derechos y deberes sociales, con las mismas o suficientes oportunidades)
- y participar en un marco político democrático, según SEN.

"[....] The general enhancement of political and civil freedoms is central to the process of development itself. The relevant freedoms include the liberty of acting as citizens who matter and whose voices count, rather than living as well-fed, well-clothed and well-entertained vassals. The instrumental role of democracy and human rights, important as it undoubtedly is, has to be distinguished from its constitutive importance", ibid., 288.

Es difícil dudar de la originalidad que distingue a la Torá respecto de los imperios orientales *de su época*, aunque debería ser comparada con los procesos casi contemporáneos que vivieron otros pueblos, principalmente mediterráneos, antes que se constituyeran a su vez en imperios: las revoluciones sociales que agitaron las ciudades griegas desde el s. VII, en contra de la aristocracia homérica, primero, y de la tiranía, unas décadas después; la tendencia nunca consumada a la equiparación entre patricios y plebeyos durante el periodo de la República romana; las cuales dieron ocasión, en ambas culturas, griega y romana, a la emergencia de verdaderos líderes populares (Pericles, los Gracos), imperfectos pero corregibles, además de caudillajes populistas cuya consecuencia última fue la institución del emperador.

Habría que añadir una tercera dimensión del texto sagrado, que no está apoyada en la experiencia de los ancianos de cada aldea, ni en la memoria celebrativa de Israel, en fidelidad a la Alianza con YHWH, sino en una retórica insuflada desde el poder político y económico para aleccionar a la masa y aspirar al dominio entre las naciones. La expansión de los asirios y los babilonios por el Próximo Oriente no tenía otra ley que la fuerza: sus grandes ejércitos sirven para canalizar el crecimiento demográfico en sus territorios, como una marea humana.

Los poderes emergentes en Grecia y Roma, en Persia y el pequeño reino de Judá, al menos durante el reinado modélico de Josías, pretenden legitimar sus aspiraciones de dominio y de colonización –claramente expresadas en el Deuteronomio y en la Historia Deuteronomista[1030]- por medio de un programa de civilización (el helenismo, la romanización), por el respeto a las tradiciones de los pueblos conquistados/liberados (Persia, Roma) o a través de un proyecto de consagración de la tierra al único Dios, como empieza a perfilarse en la corte de Jerusalén en tiempos de Josías. La justicia social que distingue en mayor medida a la democracia ática y a la nación judía/israelita, aunque en beneficio de los varones prominentes, sólo podría llevarse a la práctica por medio del

[1030] Es sabido que el Deuteronomio sirvió de prólogo a la Historia Deuteronomista en su primera edición, a la que se añadió sucesivamente el relato de la derrota de Josías y la caída y destrucción de Jerusalén. El discurso de Moisés en el llano de Moab es comparable a los discursos puestos en boca de los caudillos militares de Grecia y Roma por historiadores y biógrafos, cuando se disponen a una campaña de conquista. No se trata únicamente de una ficción histórica, puesto que fue compuesto expresamente para servir de programa de cohesión nacional durante el reinado de Josías, con el fin de legitimar una empresa de reconquista, cuyo factor sería Josué en el libro correspondiente, hasta alcanzar los límites atribuidos a las doce tribus, que no por casualidad coinciden con los del –fabuloso- imperio davídico.

derecho de guerra: el cobro de tributos a los extranjeros (los "no-hijos", cf. Mt 17, 25), y la ocupación de nuevas tierras. En vez de promover la total esclavización de los vencidos en la guerra, los redactores del Deuteronomio optan por aplicar contra ellos el voto de exterminio (*herem*) y reservarse la vida de las mujeres.

Tal era el programa planteado en el discurso introductorio del Dt, y corroborado por algunas disposiciones legales, aunque no llegara a realizarse de inmediato, sino parcialmente y en otras condiciones históricas, durante la revuelta de los macabeos. De tal manera se hace más patente la continuidad entre la ideología deuteronómica y la literatura apocalíptica que estaba forjándose por las mismas fechas.

El estilo del discurso no es sustancialmente distinto al de los rétores en las ciudades griegas o los oradores romanos, sino que adquiere algunos rasgos peculiares por contagio simbólico de la tradición propia de cada cultura. Las referencias a YHWH (o a Milkom, o a Kemosh, o a Zeus, o a Atenea, o a Júpiter Capitolino) en los alegatos por la guerra santa que pronuncian Moisés en el Deuteronomio, o Judás y Simón en los libros macabeos, durante la revolución contra el imperio seléucida, lo invisten de una imagen peculiarmente violenta, que se convierte en esquizoide cuando el proceso histórico no se realiza según lo planeado. A las amenazas dirigidas a los pueblos extranjeros se suman las maldiciones *post-eventu* contra el pueblo *por sus jefes*, a imitación de los oráculos proféticos preventivos.

La retórica de la violencia sagrada tiene su lugar en el discurso apodíctico, ante una asamblea que puede decidir entre un camino u otro, entre el bien y el mal, entre la bendición o la maldición (Dt 11, 26)[1031]. No se refiere en tal contexto a la asamblea

[1031] Si tomamos seriamente en consideración los datos que nos ofrece la Historia Deuteronomista sobre la entronización del rey-niño Josías, nos encontramos con una trama politica cuyo protagonista original era el "pueblo de la tierra": "Los siervos de Amón se conjuraron contra él y mataron al rey en su casa. Mató el pueblo de la tierra a todos los conjurados contra el rey Amón, y el pueblo de la tierra proclamó rey en su lugar a su hijo Josías […] Josías *tenía* ocho años cuando comenzó a reinar, y reinó treinta y un años en Jerusalén [...] En el año dieciocho del rey Josías, envió el rey al secretario Safán, hijo de Asalías, hijo de Mesullam, a la Casa de Yahveh diciendo: « Sube donde Jilquías, sumo sacerdote, para que funda el dinero llevado a la Casa de Yahveh y que los guardianes del umbral han recogido del pueblo, y que se ponga en manos de los que hacían las obras, los encargados de la Casa de Yahveh y ellos lo den a los que trabajan en la Casa para hacer las reparaciones de la Casa de Yahveh […] El sumo sacerdote Jilquías dijo al secretario Safán: « He hallado en la Casa de Yahveh el libro de la Ley. » Jilquías entregó el libro a Safán, que lo leyó. 9 Fue el secretario Safán al rey y le rindió cuentas diciendo: « Tus siervos han fundido el dinero en la Casa y lo han puesto en manos de los que hacen las obras, los encargados de la Casa de Yahveh. » 10 Después el secretario Safán anunció al rey: « El sacerdote Jilquías me ha entregado un libro. » Y Safán lo leyó en presencia del rey. 11 Cuando el rey oyó las palabras del libro de la Ley rasgó sus vestiduras. 12 Y ordenó el

litúrgica en el templo, sino a la reunión de los varones libres en edad militar, que van a emprender la conquista de Canaán: la misma congregación que tenía lugar ante las puertas de la ciudad, presidida por los ancianos, para hacer justicia; semejante, al menos, en sus bases sociales, al movimiento encabezado por los macabeos al cabo de cuatro siglos; y comparable en sus funciones a las sinagogas de aldea (*kneset*) que fueron determinantes en la eclosión de la revuelta militar contra el imperio romano[1032].

---

rey al sacerdote Jilquías, a Ajicam, hijo de Safán, a Akbor, hijo de Miqueas, al secretario Safán y a Asaías, ministro del rey: 13 « Id a consultar a Yahveh por mí y por el pueblo y por todo Judá acerca de las palabras de este libro que se ha encontrado, porque es grande la cólera de Yahveh que se ha encendido contra nosotros porque nuestros padres no escucharon las palabras de este libro haciendo lo que está escrito en él. »" 2Re 21, 22 – 22, 13. La mayoria de los comentaristas modernos reconocen que entre la infancia y la madurez de Josías hubo tiempo para que se organizara un programa politico del alcance que debió de tener la primera redacción del Deuteronomio. Durante ese período, el derrumbe del imperio asirio alentó esperanzas de liberación y ambiciones expansivas en el pequeño reino de Judá. Ahora bien, no puede olvidarse que el Dt significa una ruptura brusca, casi revolucionaria, con la teología monárquica de Sión que nos han transmitido algunos salmos, además de los relatos sobre la exaltación de David: "Si cuando llegues a la tierra que Yahveh tu Dios te da, la tomes en posesión y habites en ella, dices: « Querría poner un rey sobre mí como todas las naciones de alrededor », deberás poner sobre ti un rey elegido por Yahveh, y a uno de entre tus hermanos pondrás sobre ti como rey; no podrás darte por rey a un extranjero que no sea hermano tuyo. Pero no ha de tener muchos caba ellos, ni hará volver al pueblo a Egipto para aumentar su caballería, porque Yahveh os ha dicho: « No volveréis a ir jamás por ese camino. » No ha de tener muchas mujeres, cosa que podría descarriar su corazón. Tampoco deberá tener demasiada plata y oro. Cuando suba al trono real, deberá escribir esta Ley para su uso, copiándola del libro de los sacerdotes levitas. La llevará consigo; la leerá todos los días de su vida para aprender a temer a Yahveh su Dios, guardando todas las palabras de esta Ley y estos preceptos, para ponerlos en práctica. Así su corazón no se engreirá sobre sus hermanos y no se apartará de estos mandamientos ni a derecha ni a izquierda. Y así prolongará los días de su reino, él y sus hijos, en medio de Israel" Dt 17, 14-20. Podemos situarnos en un contexto similar al vivido en las polis griegas de Asia Menor y, poco después, en Roma, para sustituir las monarquías sagradas por la sacralidad impersonal de la ley, cuyo referente social empieza a ser la asamblea de los varones libres en edad militar. Son éstos los que actúan en lugar del ejército mercenario para deponer a los asesinos de Amón y quienes han decidido "darse un rey": Josías; pero lo han sometido a las directrices de la Ley y a una ideología nacionalista, que los intelectuales del momento fabricaron a partir de dos fuentes muy distintas, prácticamente opuestas: el profetismo antimilitarista, cuyo emblema era el yahvismo contra la monarquía, junto con el discurso expansionista de otros pueblos en el Próximo Oriente (p.ej., la estela del rey Mesá de Moab), que se caracteriza por una violencia extrema.

[1032] Vid. el estudio de LEE LEVINE, *The Ancient Synanogue: The First Thousand Years*, New Haven, Yale UP, 2000, que reconstruye un proceso dis-continuo desde la reunión comunitaria a las puertas de la ciudad antes de la monarquía, hasta las asambleas populares después del exilio. A diferencia de las *proseuje* (las casas judías de oración en la diáspora, estudiadas por muchos autores: MARTIN HENGEL, el propio LEVINE) y de la comunidad sectaria de Qumrán, en Palestina, dada la cercanía del Templo, las congregaciones del Sábado se reunían para leer e interpretar la Torá y para tratar de la vida social. "First-century 'synagogues' are—on the whole—groups of male Jews" HEATHER A. MCKAY, *Sabbath and Synagogue: The Question of Sabbath Worship in Ancient Judaism*, Leiden, Brill, 1994, 250. En ese escenario se desarrolla la predicación de Jesús por la Baja Galilea. ANDERS RUNESSON, *The Origins of the Synagogue: A Socio-Historical Study*, Estocolmo, Almqvist and Wiksell, 2001, ha reformulado las investigaciones anteriores, hasta ofrecer una explicación razonable a la coexistencia entre dos tipos de *sinagogas* con ese nombre en el NT: "casas de oración" y *bet ha-kenesset* o *kneset*. "[…] In the New Testament we have evidence of institutions called "synagogues" that were public village assemblies where local administration and judicial functions were

La defensa de la guerra (en nombre de la divinidad o de los valores sagrados) o de una estrategia violenta para conseguir el poder (la lucha de clases, el patriarcado, la superioridad étnica) como la única opción posible, pasa por calificar al amigo y al enemigo, amar a uno y despreciar al otro, hasta un extremo de la desemejanza que nos lo haga parecer inhumano.

Lo peculiar en este caso, a causa de las redacciones superpuestas, a las que apenas hemos aludido (cap. "Síntesis de las tradiciones compositivas"), consiste en que la retórica textual presenta al pueblo como prácticamente incapaz de elegir el camino que le permitiría evitar el castigo anunciado (Dt 31, 28-29). El resultado, aunque no fuera el intento de los redactores, es que el texto define a la divinidad como un enemigo paradójico de la humanidad, a semejanza de los mitos politeístas (teogonías y cosmogonías). Por motivos redaccionales, tal ambigüedad se hace manifiesta de similar modo desde el primer texto del Pentateuco, el Génesis. La confusión que no puede dejar de provocar la atribución del Diluvio a la misma persona del Creador que da vida a sus criaturas apenas es compensada por el testimonio de su perdón y por la renovación de la Alianza con todo lo creado y con la humanidad ("toda carne"), a través de Noé.

Como tendremos ocasión de reconstruir en el relato de Marcos, Jesús acude a las sinagogas de aldea[1033], antes que al Templo de Jerusalén, para anunciar el reinado de Dios

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

carried out and the Torá was read and discussed on the Sabbath (general references to judicial activities, e.g., Mk 13:9; readings and teaching of Torá in Nazareth, Lk 4:16-30; in Capernaum, Mk 1:21-28. See also the above references to, e.g., Josephus for this type of public institution). However, we also have references to synagogues that were semi-public institutions belonging to certain groups, such as the Synagogue of the Freedmen in Acts 6:9. This kind of synagogue is also evidenced in Philo, who describes the synagogue of the Essenes in his *Prob*. 81. We are thus able to demonstrate the existence of two types of institution named "synagogue" in the first century: the public village/town assembly and the semi-public voluntary association", id., "The Nature and Origins of the 1st-Century Synagoge", *Bible and Interpretation*, jul. 2004, http://www.bibleinterp.com.

[1033] Acerca de las sinagogas en tiempos de Jesús, que no estaban instituidas en forma de edificios oficiales, como en el s IV d.C., sino como asambleas populares, vid. WILLIAM R. HERZOG II, "The Quest for the Historical Synagogue", en id., *Jesus, Justice, and the Reign of God: A Ministry of Liberation*, Louisville, Westminster John Knox, 2000, 144-147; RICHARD HORSLEY, *Galilee: History, Politics, People*, Valley Forge, Trinity, 1995, 223-30. No se han encontrado "archaeological or literary evidence for synagogue buildings in Judean or Galilean towns and villages until the third century or later" HORSLEY, ibid., 225. "It is thus clear from the synoptic Gospel tradition as our principal evidence that the *synagôgai* in Galilee were not buildings, but assemblies or congregations of people […] In a few passages in Luke-Acts and in Josephus's reports we are evidently seeing a transition usage in which, at least in Hellenistic situations, buildings in which the assemblies met are beginning to be referred to as *synagôgai* by association. But *synagôgê* and *knesset* both referred to the local village or town assembly in first- and second-century Galilee", ibid., 226.

frente a las distintas formas de dominio que oprimen al pueblo de la tierra, cuya estructura ya no era tribal, sino patriarcal: el parentesco tejido a través del patrilinaje y la residencia patrilocal[1034]. Cierto que en ese contexto aldeano[1035] seguían comunicándose las tradiciones de ayuda mutua y redención popular en Israel, a las que acabamos de referirnos: el goelato, el levirato, probablemente los nazires[1036]. Sin embargo, el anuncio no se funda en las ambiciones de reconquista y refundación del imperio de David, el rey mesiánico, ni en la preparación militar para una guerra contra el impío, sino en los salmos del Hallal: la exaltación de los pobres y los que son puestos realmente abajo.

"By the first century […] the village assemblies may have become the primary means for maintaining social cohesion and relieving the stresses and strains caused by the increasing explotation of Galilean villagers. Yet even the colonial rule of Rome and Herodian oversight, local villages were usually left to their own devices as long as they payed their tributes, taxes and rents and met their other obligations in a timely manner. So these assemblies may have provided a place for peasants to maintain what little autonomy they had left and to nurture their forms of the "little tradition". This would include not only hearing the Torá read aloud on the assembly, but listening either to a local rabbi or an itinerant teacher comment on it. Perhaps the villagers discussed the Scriptures among themselves, much as the peasants in the fishing village of Solentiname, Lake Nicaragua […]", W. R. HERZOG, *Prophet and Teacher: An Introduction to the Historical Jesus*, Louisville, Westminster John Knox, 2005, 74.

[1034] Vid. el estudio socio-antropológico sobre la predicación del reino de Dios en sintonía con el contexto de Jesús, concretamente con las obligaciones y la protección que recibian los individuos de las relaciones de parentesco, en una estructura diádica (o, sencillamente, interpersonal), BRUCE J. MALINA, *The Social Gospel of Jesus: The Kingdom of God in Mediterranean Perspective*, Minneapolis, Augsburg Fortress, 2000, aunque no estemos de acuerdo en todas sus conclusiones, precisamente por su esfuerzo de concreción sociológica. De modo general, el lenguaje del reino de Dios en la predicación de Jesús no se basa en un sistema socio-simbólico *cerrado*, sino en tradiciones susceptibles de interpretación: un *mundo de la vida* al que la práctica y la palabra de Jesús afecta profundamente. Hay que analizar, paso por paso, en qué consisten esos cambios.

[1035] Los escritos rabínicos, de acuerdo con la selección elaborada por JACOB NEUSNER, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*, Leiden, Brill, 1971, no contienen normas destinadas a las sinagogas antes del 70 d.C. "They supply no rules about synagogue life, all the more so about reading the Torá and preaching in synagogues. It would be difficult to maintain that the [Pharisee] sect claimed to exercise influence in the life of synagogues not controlled by its own members or widely preached in synagogues" ibid., 3289-90. Sin embargo, sí incluyen prescripciones para que un *haver* no acuda a las asambleas de aldea (*kneset*), como veremos citado al tratar del *pueblo de la tierra.*

No sería arriesgado suponer que tales congregaciones en la Baja Galilea estuvieran influidas en mayor grado por el imaginario apocalíptico de otros grupos en el judaísmo, que por los indicadores externos de pureza (vid. infra). En ese ambiente anuncia Jesús el reino de Dios: ante la expectación de una audiencia impactada por Juan Bautista, Jesús predica que no es necesario preparar la guerra escatológica ni esperar al fin, porque *ya se está cumpliendo*, de una manera parcialmente distinta a la esperada. Dicho de otra manera, Jesús reinterpreta los símbolos apocalípticos con su propia vida.

[1036] Cf. la comparación que efectúan varios autores (HERZOG, CROSSAN) del pluralismo religioso en Judea y Galilea durante el s. I, con la "Gran Tradición" y la "Pequeña Tradición" en el budismo, a partir de un esquema de oposiciones sociológicas entre "centro" y "periferia", "ciudad" y "campo", W. HERZOG II, *Jesus, Justice, and the Reign of God*, 149-155, aunque resulte más prudente basarse en los propios evangelios para destacar tales diferencias. La autopresentación de Jesús como *Go'el* del pueblo, en un sentido transcultural, para rescatarlo de sus deudas y su servidumbre, sobre el trasfondo de una tradición viva sobre la práctica del goelato –y, claro está, sobre el memorial del Éxodo- es confirmada plenamente por el relato de Marcos en un lugar central: Mc 10, 42-45.

Los símbolos apocalípticos que circulaban por la reunión de los varones, para estimularse mutuamente en la expectación del triunfo sobre los enemigos, son usados y reinterpretados por Jesús, el Hijo del hombre, quien ha llevado la "guerra" de liberación a la estructura del hogar patriarcal (Mc 3, 20.33-35; Lc 13, 51-53 Q) y ha transformado en reflejo de la práctica actual de la justicia el escenario imaginado de la violencia: el reino (Mc 1, 15) y la *parusía* (Mc 13, 26s.). Tanto el amor y la fidelidad como la violencia y la injusticia ya se están revelando en este tiempo (Mc 13, 5ss.). No los códigos de pureza, sino los motivos del corazón (Mc 7), el perdón de las deudas (Lc 11, 4a; Mt 6, 12 = Q), y la relación de servicio con cualquier prójimo humano son los temas del juicio final (Mt 25), que se ha anticipado a través de una memoria en gestación[1037].

De ese modo resulta coherente que quienes estaban *realmente fuera y todavía más abajo* –no en la sinagoga local, sino por sus resonancias en la aldea y en la región- demuestren una recepción del mensaje mucho más amplia: los enfermos declarados impuros, los espíritus esquizoides (que el relato llama "impuros", en otro orden socio-simbólico, a causa de su violencia), las mujeres estigmatizadas (Mc 1, 29ss.); a quienes Jesús añade, por propia iniciativa, los pecadores públicos (Mc 2, 13ss.). El ámbito de la congregación es rápidamente desbordado por la reunión de la muchedumbre (*ojlós*), justo desde el momento en que Jesús tropieza de forma irrebasable con el *odio al enemigo* en la sinagoga:

> "En cuanto salieron, los fariseos se confabularon con los herodianos para ver cómo eliminarle. Jesús se retiró con sus aprendices hacia el mar, y le siguió una gran muchedumbre de Galilea. También de Judea, de Jerusalén, de Idumea, del otro lado del Jordán, del campo de Tiro y de Sidón [es decir, judíos de toda Palestina], una gran muchedumbre, al oir lo que hacía, acudió a él" Mc 3, 6-8.

A esa multitud judía se añade otra que procede de tierra de griegos, sirio-fenicios, después de su encuentro con la madre de una niña endemoniada (Mc 7, 31ss.). La muchedumbre comparte en alguna medida –lo veremos- el aprendizaje de Jesús. Su mutuo transcurso en los evangelios simboliza una profunda renovación de la historia de Israel.

[1037] Vid. T. J. RADCLIFFE, "'The Coming of the Son of Man': Mark's Gospel and the Subversion of the 'Apocalyptic Imagination'", en B. DAVIES (ed), *Language, Meaning and God*, Londres, Geoffrey Chapman, 1987, 176-189, quien propone interpretar el discurso apocalíptico de Mc 13 de manera que los anuncios se vean cumplidos durante el Misterio de la Pasión, sobre la base de muchas coincidencias señaladas en el relato (la vigilia en Getsemaní, la huida de los Doce y la perseverancia de las mujeres, la proclamación que Jesús hace del Hijo del hombre ante los jefes religiosos, la muerte en cruz y la Resurrección). En consecuencia, la expectativa de la destrucción, la guerra escatológica y un juicio inminente es subvertida por Jesús, con un sentido distinto: la desacralización definitiva de la violencia.

Sobre ese testimonio continúa anunciándose el reinado de Dios, después de la pasión y la resurrección de Jesús. Un tema que distintos historiadores y exegetas han señalado, pero cabría desarrollar por extenso[1038], sería el modo en que las primeras *ekklesíai* y la red tejida entre las primeras comunidades por medio de apóstoles, profetas y maestros en itinerancia, llegaron a hacer visible la superación de la congregación patriarcal, en el contexto de la polis romano-helenística: la sustitución de la asamblea de varones libres por la asamblea de mujeres y varones, amos y esclavos, judíos y griegos, dotada con el carisma judío de la actuación de la Palabra, y con la capacidad griega de tomar decisiones sobre la organización de la vida social, cada vez que interpretaban la Ley y las tradiciones de Jesús. Esas asambleas –mientras han mantenido una estructura abierta (cf. 1Cor 14, 20-25) y han *actuado* en el memorial- aprendieron a rechazar de forma total la sacralización de la violencia y del poder militar.

7. Exégesis crítica de la violencia sagrada

En el caudal de las tradiciones de Israel hay al menos dos formas de voto que pretendían consagrar la violencia. Uno de ellos es descrito literalmente por los Hechos de los apóstoles en el pasaje de la conjura contra Pablo: el voto de exterminio contra el enemigo étnico. Hasta tal punto se insertó en el lenguaje de lo sagrado, que el lexema y el grafema con que se describe el acto de consagrar a una persona o a un objeto a Dios se expresaban con la misma forma: HRM, vb. חָרַם בְּשׁ (ḥāram) "consagrar por medio de un voto, destruir completamente, exterminar" (Dt 7, 2; Éx 22, 20). La misma palabra obraba para describir a la persona consagrada y a un objeto abominable: se recomienda consagrar

[1038] Vid. WOLFGANG STEGEMANN, EKKEHARD S. STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo: Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, Estella, Verbo Divino, 2001; sobre el desarrollo del movimiento de Jesús en la Galilea de los años 30-40, hasta la aparición de las cartas paulinas, es decir, de las *ekklesiai* urbanas, JOHN DOMINIQUE CROSSAN, *El nacimiento del cristianismo: Qué sucedió en los años inmediatamente posteriores a la ejecución de Jesús*, Santander, Sal Terrae, 2002; sobre el peculiar contexto de producción de 1Pe, en el que debió de ser un factor crucial la integración en las *par-oikíai* de migrantes procedentes de distintos lugares del imperio y, especialmente, judeocristianos que padecieron persecución, JOHN H. A. ELLIOTT, *Un hogar para los que no tienen patria ni hogar: Estudio crítico social de la Carta primera de Pedro y de su situación y estrategia*, Estella, Verbo Divino, 1995 (1981); además de varios textos ya citados de RAFAEL AGUIRRE y de RICHARD HORSLEY.

la vida a Dios, por un lado (Lev 27, 21.28), y por el otro se exige que no haya contacto entre cualquier miembro del pueblo elegido y el ser anatematizado que ha de ser destinado irremisiblemente al exterminio (Lev 27, 29; Dt 7, 26; incluso a causa de una deformidad congénita Lev 21, 18, de la lepra o de una enfermedad crónica). Todo lo consagrado por el *herem* en Israel es para el sacerdote y puede disponer de ello, al igual que todo lo que "abre la matriz", el primogénito de todo ser viviente (Nm 18, 14-15). Se obliga a todo el pueblo a redimir a los primogénitos (humanos) como si fueran prenda de la muerte (lo que resulta más traumático: como si Dios deseara su muerte, cf. Éx 3, 25-26)[1039].

Otra forma de "voto" u ofrenda voluntaria (vb. *nadar*; n. *neder*) que forma parte inseparablemente del *herem* (en sentido amplio, "toda cosa consagrada" כָּל־חֵרֶם) es la preparación del soldado para la batalla, en el contexto de una *guerra santa*. El proceso global de esa preparación, y de la guerra hasta el exterminio consumado, es otro ritual del *herem*, del cual nada puede ser redimido. Los soldados y el ejército entero que se consagra al anatema –como esos 40 enemigos de Pablo que se conjuraron entre sí para matarle- sólo

[1039] La ambivalencia que sigue condicionando la comprensión del Dios personal, quien ha constituido la humanidad a su imagen (Gén 1, 26-28; 9, 6b) y elige a su pueblo con una misión especial entre los demás pueblos, se refleja en la proyección del sin-sentido sobre el rostro de Dios: la doble estructura de la maldición y la bendición que emanan de YHWH; el voto del exterminio y de la guerra santa que fue formulado como programa por la reforma deuteronómica y aplicado a las tradiciones narrativas de la Historia de Israel por la HDta. En consecuencia, YHWH es imaginado como un celoso perseguidor –de modo contradictorio con el mismo Dios que dialoga con Adán y Eva o con Caín, quien revela su fidelidad a su amor creador para guardar la vida de todos los seres- y como un vengador, que opera la destrucción a manera de un artesano, tomando y desechando sus cacharros en una serie cíclica de construcción y destrucción, como los dioses mitológicos tanto en el Medio Oriente y en Hesíodo, como en el Popol Vuh (primero un hombre de palo, luego el hombre de maíz).
La sacralización de la violencia no es sólo un artificio introducido por una redacción deuteronomista de Gén 1-11, sino que está presente por medio de un desplazamiento semántico en el estrato sacerdotal. Como señala NORBERT LOHFINK, la institución de los sacrificios animales es definida con el lenguaje de la guerra santa:
"El diluvio no cayó sobre el cosmos por la sola maldad de los hombres. "Toda carne está corrompida" (6, 12), es decir, hombres y animales. Todos han cometido *hamas*, violencias, y colmado de ellas la tierra (6, 11.13). había, por consiguiente, muertes violentas de hombre a hombre, de animal a animal, de hombre a animales. De la revisión del orden primitivo, emprendida después del diluvio [según el estrato-documento sacerdotal histórico, P^g], se infiere, a mi parecer, que la inundación de la tierra por la violencia, provocadora del diluvio, se produjo principalmente, en el sentir de P^g, entre el hombre y los animales. La revisión consiste en delimitar para el futuro el campo de la violencia: los hombres podrán ya matar y comer animales (Gén 9, 2-6). Tal es la forma postdiluviana del señorío del hombre sobre los animales ¡Y esta tesis se expresa con la terminología tradicional de la guerra santa! … un oráculo de guerra santa: "Infundiréis terror y miedo a todos los animales de la tierra y a todas las aves del cielo y a todo lo que repta por el suelo y a todos los peces del mar…" (9, 2ss.)" NORBERT LOHFINK, "Los documentos del Pentateuco y la guerra", en AA.VV., *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament*, Freiburg, Herder, 1983, trad. esp., *Violencia y pacifismo en el AT*, Bilbao, Desclée, 1990, 84.

tienen una forma de redimirse a sí mismos: aniquilar al enemigo y todas sus cosas. “Di a los israelitas: Cuando paséis el Jordán hacia el país de Canaán, arrojaréis a vuestra llegada a todos los habitantes del país… Pero si no extermináis a vuestra llegada a los habitantes del país, los que dejéis serán para vosotros pinchos en vuestros ojos y aguijones en vuestros costados y os oprimirán en el país que vais a habitar. Y to os trataré a vosotros en la forma que había pensado tratarles a ellos” Nm 33, 50-56.

La conclusión del proceso de la guerra santa es la ciudad destruida: *horma* (חֳרְמָה). “Entonces Israel hizo este voto (nédˍer) a YHWH: "Si en efecto entregas este pueblo en mis manos, yo destruiré sus ciudades". YHWH escuchó la voz de Israel y le entregó al cananeo, y los destruyó a ellos y a sus ciudades. Por eso recibió aquel lugar el nombre de Horma” Nm 21, 2-3.

En el proceso de preparación-iniciación ascética para emprender la batalla se incluyen otros votos especiales: la ascesis sexual, la reducción de las fuerzas a un contingente pequeño y muy aleccionado (Jue 7, 1-8; Dt 20, 5-9); o algunos otros que fueron puestos en duda por su falta de eficacia: el ayuno (1Sam 14, 24ss.; 28, 22ss.); o por su arbitrariedad cruel, como el sacrificio de la hija de Jefté. “Y Jefté hizo un voto a YHWH: “Si entregas en mis manos a los amonitas, el primero que salga de las puertas de mi casa a mi encuentro cuando vuelva victorioso de los amonitas, será para YHWH y lo ofreceré en holocausto” Jue 11, 30-31ss.

La condición de que el pueblo sea fiel a la Ley (Dt 11, 8-9.13-15; 28, 1-2.13-14) queda ocultada y distorsionada por la mera fuerza de los hechos: si Judá fue vencida en la guerra y fue esclavizada y desterrada o si pasó hambre y sed hay que deducir que se “portó mal” y está siendo corregida por un patriarca terrorífico (Dt 8, 1-8.19-20; 9, 7.-8.22-24; 11, 16-17; 28, 45-46.58s.63s.), al que a duras penas puede contener Moisés con sus rituales y su apelación al prestigio de un emperador, cuando pretende aniquilar al pueblo (Dt 9, 13-14.18-20.25-29): “Para que no se diga en el país donde nos sacaste: Porque YHWH no ha podido hacerlos entrar en la tierra que les había prometido, y por el odio que les tiene, los ha sacado para hacerlos morir en el desierto” Dt 9, 28.

Tal supuesto es una ficción que proyecta sobre el rostro del Creador la cara más horrenda: un Faraón más fuerte y terrible que el Faraón, con quien se disputa la posesión del prestigio, además del pueblo. El referente de tal personaje en la realidad histórica –el sujeto que pretende autolegitimarse- era la monarquía que condujo a los dos reinos de Israel y Judá al desastre, en guerra permanente con sus vecinos por el predominio. El Dios

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

amante (Dt 7, 7-8ss.), que pide amor desde sus entrañas (Dt 6, 5; 11, 1; cf. *rahum we hanun* Dt 4, 31; Éx 34, 6 par.), se comporta en tales mundos mágicos como un ser odioso hasta el extremo. La combinación no produce un efecto místico, sino una esquizofrenia colectiva, que el Dios Salvador (*Yehoshua'*) ha venido a sanar haciéndose humano y reuniendo las entrañas divinas con el actuar comunicativo del Hijo del hombre[1040].

El antropólogo René Girard ha rastreado la génesis de la violencia y su relación universal con el sacrificio a través de la tradición occidental[1041]; pero ha sacado a la luz los aspectos más positivos de la religión en la tradición bíblica (Salmos, libro de Job), en la medida que ofrecen el testimonio de las víctimas para desacralizar el mito[1042]. En tal medida, nuestra lectura de los evangelios y nuestros rituales pueden convertirse en memorial de las víctimas, frente a los intereses de los poderosos y los grupos sociales que han fabricado los sacrificios para ocultar el origen de la violencia en los conflictos humanos: el *deseo metafísico* y la *rivalidad mimética*, los cuales se escenifican críticamente en la literatura de Cervantes, Shakespeare o Dostoievski[1043]; y para disfrazar el asesinato de la víctima expiatoria que detiene temporalmente la espiral de violencia creciente, del modo en que lo han revelado los evangelios.

[1040] Vid. ENRIQUE SANZ, *Un recuerdo que conduce al don. Teología de Dt 1-11*, Bilbao, UPCO-Desclée, 2004, quien ciñe su estudio del Dt a una lectura canónica, pero ofrece abundantes recursos a una crítica de la ideología del texto. Sobre la guerra santa y el anatema, GERHARD VON RAD, *Teología del AT*, I. *Teología de las tradiciones históricas de Israel*, Salamanca, Sígueme, 1986[9] (1957), resumen de los argumentos expuestos en su libro monográfico *Der heilige Krieg im Alten Israel* (1951): 41s.; 91s.; 106-109; 139-140; 371-372ss.; 382-383; 394; 406-407; 466. Sobre el sacrificio de comunión: 178, 245, 321ss, 325ss, 329. Sobre el holocausto: 323ss.; R. BACH, "Der Bogen zerbricht, Spiesse zerschlägt und Wage mit Feuer verbrennt", en AA.VV. *Probleme biblischer Theologie. Fs. G. von Rad* (homenaje a von Rad), 1971, 3-26, al igual que SCHMIDT, RENDTORFF y otros, piensa que la crítica de los profetas al militarismo se basa en la ideología de la guerra santa. NORBERT LOHFINK, *Violencia y pacifismo en el AT*, cit., defiende una particular interpretación del documento sacerdotal en el Pentateuco, "sincronizado" con la Historia Cronista, como un texto "libre de violencia", en el que no encontraríamos ningún relato de guerra santa. Sin embargo, el mismo autor comprende que la violencia en el AT tiene una dimensión sacral y se funda en la proyección de una imagen (¿falsa o verdadera?, ¿símbolo o ídolo?) *contra el rostro* de Dios, que comienza por la "legalización de la violencia" del Estado o del Templo, a través de la coacción o de los sacrificios cruentos. XABIER PIKAZA ha dedicado una de sus líneas de investigación a la crítica de la violencia en las tradiciones religiosas, con el propósito de examinar las coincidencias entre ambas y resaltar las oportunidades que ofrecen las religiones, particularmente el cristianismo, para superar la constante de la violencia en las culturas históricas, *Dios y la violencia en el AT*, Madrid, FSM, 1990; *El señor de los ejércitos: Historia y teología de la guerra*, Madrid, PPC, 1997; *Violencia y diálogo de religiones: un proyecto de paz*, Santander, Sal Terrae, 2004; *Violencia y religión en la historia de Occidente*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2005.

[1041] Vid. GIRARD, *La violencia y lo sagrado*, cit.; *El chivo expiatorio*, Barcelona, Anagrama, 1986.

[1042] id. *La ruta antigua de los hombre perversos*, Barcelona, Anagrama, 1989.

[1043] id. *Mentira romántica y verdad novelesca*, Barcelona, Anagrama, 1985 (1961); *Literatura, mímesis y antropología*, Gedisa, Barcelona, 1984 (1976); *Shakespeare. Los fuegos de la envidia*, Anagrama, Barcelona, 1995 (1990).

La violencia se origina a causa de un deseo mal orientado: un sujeto comienza por desear el mismo objeto que otro por imitación (su maestro, padre o madre, etc.), lo cual es un procedimiento fundamental del aprendizaje: Girard reivindica abiertamente el valor de la *mímesis* en el desarrollo humano[1044]. Pero se convierte en deseo torcido cuando aspira a ocupar el lugar "metafísico" del otro y suplantarlo de modo irracional. Lo peor es que el mediador-objeto del deseo reacciona muchas veces creando un "doble vínculo" (*double bind*) de amor/odio, como el que habían estudiado previamente Bateson y la teoría de sistemas: le satisface ser imitado y estimula al imitador, pero tiene miedo de perder su posición de prevalencia. El mensaje recibido por el sujeto es: "Imítame" (aunque nunca lo harás como yo) + "No me imites", porque eres indigno de hacerlo. El único modo de liberarse es reconocer la indigencia –no la potencia mítica- en el otro ser humano como en uno mismo.

La violencia fabricada por los rivales no tiene solución en sí misma, sino que implica a su entorno social y se extiende cada vez más ("la peste", cf. Manzoni, Camus), hasta el punto de utilizar como objeto a un tercero designado por ambos como chivo expiatorio, sobre el cual pactan una falsa reconciliación. Para ocultar el homicidio y sus consecuencias, los rivales fabrican el pretexto religioso de sacralizar a la víctima en calidad de culpable y divina al mismo tiempo, a través del mito y la repetición ritual del sacrificio. Sin embargo, según Girard explica en una obra más reciente, el acontecimiento de Jesús no se limita a repetir la mecánica sacrificial, sino que desvela de modo definitivo su trama y el modo de superarla[1045].

Otro autor clave, en el ámbito de la psicología social, es uno de los jesuitas asesinados en El Salvador (1989), Ignacio Martín-Baró[1046], quien ha contribuido a comprender los procesos que generan la violencia por medio de la bipolarización económica y política, así como su generalización a la opinión pública a través de la mentira institucionalizada por ambos bandos en el contexto de la "guerra psicológica". Tal

---

[1044] Vid. GIRARD, *Literatura, mímesis y antropología*, cit.
[1045] id., *Celui par qui le scandale arrive*, Paris, Desclée, 2001.
[1046] Vid. IGNACIO MARTÍN-BARÓ, *Psicología social de la guerra: Trauma y Terapia*, San Salvador, UCA, 1992; *Psicología de la liberación*, Madrid, Trotta, 1998; *Poder, ideología y violencia*, Madrid, Trotta, 2003. Tuve ocasión de conocer la psicología social de MARTÍN-BARÓ a través de los talleres sobre trabajo con víctimas y reconstrucción del tejido social que ofrecieron ARACELI GARCÍA DEL SOTO (desde entonces, amiga) y CARLOS MARTÍN BERISTÁIN en el Master de cooperación al desarrollo y ayuda humanitaria de la UPCO.

concienciación es el primer paso para escapar del bipolarismo, sanar el trauma y el síndrome postraumático en las víctimas, con ayuda de la terapia psicosocial, así como para hacer frente a la violencia estructural o bélica a través de la incidencia política y el compromiso con la liberación de quienes la padecen[1047].

La herencia de una "violencia sacralizada" se hizo sentir en las grandes ideologías del siglo pasado, incluso en pensadores opuestos a la violencia como Walter Benjamin[1048], precisamente por sus referencias a la tradición bíblica:

> Así como en todos los campos Dios se opone al mito, de igual modo a la violencia mítica se opone la divina […] Si la violencia mítica funda el derecho, la divina lo destruye; si aquélla establece limites y confines, esta destruye sin limites, si la violencia mítica culpa y castiga, la divina exculpa; si aquélla es tonante, ésta es fulmínea; si aquélla es sangrienta, ésta es letal sin derramar sangre.

Ese lenguaje paradójico, que subraya la función pura junto con el sin-sentido del acto, no es otro que el de la consagración de la víctima. Benjamin justifica un paroxismo revolucionario para acabar con toda violencia, incluso la violencia del derecho; y llama "violencia divina" o "pura" a la "justicia reinante" en un estado final de la historia donde haya desaparecido la violencia humana.

Habría que añadir a esta serie incompleta una pedagogía consecuente con el análisis crítico de la violencia sacralizada, en multitud de autores y agentes, desde el budismo a las

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1047] La investigación psicosocial de MARTÍN BARÓ está radicalmente inserta en la realidad de El Salvador durante los años 80 del pasado siglo. Precisamente por ese motivo, permite descubrir analogías con otras sociedades, las cuales no dependen del modelo, sino de las situaciones vividas: la presión ideológica, el "conflicto de baja intensidad", la polarización, etc. El compromiso de su obra tiene como principal objetivo detener la guerra, de acuerdo con la voluntad de la mayoría social, pero sus estudios atienden a todas sus dimensiones (causas y efectos):
1) Investigar y denunciar el fondo ideológico de los actos violentos que son declarados legales. Sorprende hasta qué punto una persona puede convertirse en instrumento de la violencia institucional dentro de un "contexto posibilitador".
2) La polarización alimentada e institucionalizada por los beligerantes tiene consecuencias destructoras: la militarización de la existencia cotidiana; la máquina de la guerra, que consume los recursos del país; la "mentira oficializada" para manipular/crear opinión pública.
3) La guerra psicológica en la era Reagan era una estrategia global, después de la guerra sucia (represión contra miles de civiles), para provocar la huida y la despolitización, o producir trastornos por la deshumanización y el trauma entre los campesinos y pobres urbanos, sobre todo.
4) El efecto directo de la represión sobre la población. El trauma psicosocial sería una "cristalización" de las relaciones sociales "enajenantes" impuestas por la guerra: desprecio a la vida humana, afirmación de la ley del más fuerte, un estilo de vida basado en la corrupción y el engaño.
5) Los "dilemas existenciales" que se reflejan crudamente en los niños: acción/huida; identidad/alienación, entre el miedo y la apatía política; polarización a favor de uno de los bandos o desgarramiento.

[1048] Vid. BENJAMIN, "Para una crítica de la violencia" http://www.ddooss.org/articulos/textos/walter_benjamin.pdf; *Zur Kritik der Gewalt* (1921) en id., *Gesammelte Schriften*, II, 1, Frankfurt, Suhrkamp, 1980, 179-203.

mujeres místicas medievales, de Gandhi a Freire. Pero podemos descubrirla de manera paradigmática –como recomiendan el propio Gandhi o el Dalai Lama- en la trama del aprendizaje de Jesús y su opción por la no-violencia frente a los poderosos, según el evangelio de Marcos. Nuestra tarea es sacarla a la luz después de siglos en que ha permanecido latente por razones contextuales.

8. De la venganza a la redención

Las dos formas de voto que sacralizan la violencia durante el período de la monarquía (la guerra y el anatema/herem) pueden tener un ancestro común: la venganza de sangre a cargo del pariente más fuerte (*go'el*), es decir, el sentido violento de la redención (*ge'ullah*), cuando no había todavía una Alianza con el Dios de la Vida que diera nuevo sentido a las palabras y a los actos de unos cuantos clanes dispersos (¿huidos de la esclavitud, *hapiru*?) por Canaán, el desierto del Negev y Egipto[1049].

Durante el relato de la venganza de las tribus contra los benjaminitas a causa del crimen de Guibeá (Jue 19, 1ss.), no se nombra a YHWH o alohim ni una sola vez. Sólo aparece cuando los israelitas son derrotados y se reúnen en el santuario de Betel, donde se encontraba el arca de la Alianza, a cargo de Pinjás, por medio del cual consultan a YHWH[1050]. La expresión "no había rey" (la inclusión que da unidad a los fragmentos del

[1049] Cf. R. ALBERTZ, "La religión de la mancomunidad de clanes promonárquicos", *Historia de la religión de Israel en tiempos del AT*, I, 128-174.

[1050] El relato del crimen de Guibeá y su venganza es tomado de una tradición antigua por el historiador deuteronomista, como un argumento para hacer la etiología conjunta de la venganza de sangre, de los votos de la guerra santa y del exterminio. Sobre todo, pretende autorizar la aplicación de tales votos a un enemigo interior. Probablemente por eso, el patrón y mediador de esta ceremonia resulta ser el celoso Pinjás, el asesino de un israelita y su mujer extranjera en Peor (Nm 25. 1-18), al menos en la redacción que situaba el arca en Betel (Jue 21, 26-28). Otra redacción más temprana designa a Siló como santuario donde se reunían las tribus para "la fiesta de YHWH" (Jue 21, 19). El motivo del relato en su conjunto, después de haber sido revisado y enredado como una madeja sin centro de gravedad, en distintos momentos, por diversos redactores, no es una celebración de la Alianza, como en los demás relatos del libro de Jueces, ni por la actuación de personajes carismáticos ni por el memorial de la liberación de los esclavos en Egipto. Está dirigido a la legitimación del exterminio de otros israelitas, del modo más cruel, por una *razón de estado*. La apariencia de sin sentido es fruto de un trabajo redaccional que pretende sacralizar los hechos y engarza un argumento con otro hasta conseguir una representación de la violencia que reproduce más violencia. YHWH es colocado en medio de ese laberinto como un personaje sancionador del sin sentido, que es invocado por

relato 19, 1.25) puede leerse como "Dios no reinaba en Israel"; tampoco había sacerdocio levítico, puesto que el levita sólo se distingue por ser un hebreo asentado en medio de otra tribu, en Belén. La mujer del levita, la víctima de una violación brutal (cf. 19, 1ss.; Gén 34, 1ss.), es llamada "su concubina" (pîlégeš). De acuerdo con Mercedes Navarro, el abismo de violencia que destila el texto comienza por descargarse contra ella como un chivo expiatorio[1051], con la intención de aniquilar y fragmentar su cuerpo desordenado[1052]. El primero en vengarse de forma cruel es el marido que ofrece a su esposa "nómada" para que sea destruida.

No sólo a los de Benjamín, por negarse a entregar a los culpables, sino también a quienes no acudieron a la cita para ejecutar la venganza se les aplican las mismas fórmulas que vimos en el libro de Números: "consagraréis al anatema a todo varón y a toda mujer que haya conocido varón, pero dejaréis con vida a las doncellas" Jue 21, 11. El *motivo absurdo*, como el que caracteriza al asesino en una historia de terror, es que los benjaminitas supervivientes se habían quedado sin mujeres, después del genocidio; *por tanto*, era necesario asesinar a los varones de Yabés de Galaad y quitarles sus doncellas

---

adivinos para conocer cuál será el vencedor del próximo episodio; lo mismo hacen los vaticinios de arúspices o sacerdotisas en el poema de la Ilíada. Al editor final todo el magma le parece escandaloso, por lo que decide situarlo entre paréntesis: "cada uno hacía lo que le parecía bien" Jue 21, 25b.

[1051] Vid. MERCEDES NAVARRO, "El sacrificio del cuerpo femenino en la Biblia hebrea: Jueces 11 (La hija de Jefté) y 19 (la mujer del levita)", *Ciudad de mujeres*, 2006, 1-38, http://www.ciudaddemujeres.com

[1052] Vid. MIEKE BAL, *Death and Dissymmetry: The Politics of Coherente in the Book of Judges*, Chicago: The University of Chicago, 1988, 80-93, intenta explicar la tensión entre el padre y el marido de la mujer pîlégeš ("nómada", es decir, sexualmente más libre de la norma patriarcal) como una huella del paso desde la patrilocalidad (aunque BAL se fija en la figura del padre de la mujer, y confunde los términos: sería una forma de matrilocalidad, porque la mujer y su padre pretenden que el esposo viva en su casa) a la virilocalidad (o patrilocalidad propiamente dicha). CHERYL EXUM, *Fragmented Women: Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives*, Sheffield, Sheffield UP, 1993, interpreta la alegoría del cuerpo fragmentado como una representación de la violencia patriarca. GALE A. YEE, "Ideological Criticism: Judges 17-21 and the Dismembered Body", en id. (ed), *Judges and Method: New Approaches in Biblical Studies*, Minneapolis, Fortress, 1995, 146-170, considera que esa parte del texto fue compuesta durante el reinado de Josías, como instrumento de su propaganda contra el clero local y contra la solidaridad tribal que amenazaba el equilibrio de la monarquía. Añade a la lectura de BAL sobre pîlégeš el sentido de "esposa secundaria", no para concebir, sino para el uso sexual. Además, en coherencia con su "crítica ideológica", subraya la actitud depravada del varón que entrega a la mujer para librarse a sí mismo. Pero esa estrategia no era nueva: Lot la utiliza en Gén 20 para proteger a su huésped a costa de sus hijas, como han señalado tradicionalmente los comentaristas. Una revisión completa de la exégesis (comenzando por la crítica feminista, y siguiendo por PSEUDO-FILÓN, JOSEFO, rabinismo, patrística, protestantes) es ofrecida por JOHN L. THOMPSON, *Writing the Wrongs: Women of the Old Testament among Biblical Comentators from Philo through the Reformation*, Oxford, Oxford UP, 2001, 179ss., quien se inspira directamente en la perspectiva de PHILLYS TRIBLE, *Texts of Terror*, cit., como también mi propia lectura.

para dárselas a los benjaminitas. En un intento de formar un *collage* con distintas tradiciones, estas doncellas son llevadas a Siló ("en el país de Canaán" 21, 12), el santuario de las tribus, de modo que pudieran ser entregadas allí a los benjaminitas. En otra versión, las doncellas son raptadas sin conocimiento de sus habitantes, durante la fiesta de YHWH, para que no caiga sobre ellos el anatema. Así pues, el anatema viene a funcionar como un *fatum* que flota sobre las cabezas de las tribus con la amenaza de caer sobre cualquiera de ellas en caso de que incumplan los contenidos de la conjuración: "Maldito el que dé mujer a Benjamín" Jue 21, 18. El "motivo absurdo" que subyace al anatema sólo tiene una explicación: la mecánica ritual de la *venganza de sangre.*

Ante ese fragmento de una memoria ancestral, es difícil seguir mitificando el pasado de una "anfictionía" entre las tribus de Israel, cuando vivían libres y sin tributos que pagar[1053]. Al igual que la matanza y la destrucción de Troya por la anfictionía de los aqueos, no hay otro pretexto real para una cadena de asesinatos que la adoración común a la violencia sagrada. La ley del Talión es multiplicada por la venganza hasta lo impensable, si no fuera porque tenemos ante los ojos el reciente horror de la guerra en Irak, precedida por la matanza terrorista de las Torres Gemelas, a su vez precedida por X[1054]. ¿Cómo pudo ser que esa tradición destructora, a la cual todavía podemos ver en acción hasta conducir a familias y pueblos enteros al mutuo exterminio, llegara a convertirse en una práctica de redención?

Las atribuciones del *vengador de sangre* (go'el) empezaron siendo limitadas por la institución de las ciudades de refugio, adonde podían acudir quienes hubieran cometido un crimen sin premeditación, durante una pelea, por error o por inadvertencia (Dt 19, 2-10; Jos 20, 1-9). Raramente, en un caso, la venganza fue impedida por la protección del rey mesiánico (2Sam 14, 5-11).

Pero sus *plenos poderes* sólo fueron suspendidos por el Levítico, después del exilio (Lev 19, 18), a causa de la tensión social que reinaba entre los pobres, los justos y los *resha'im* ("impíos"), la cual había dado lugar a una espiral de violencia entre clanes[1055] que sólo podemos intuir por las quejas de los grupos proféticos contra la matanza de los

[1053] Así leen el Primer Testamento las sectas ultranacionalistas y ultraliberales, vid. p.ej. el documental de MICHAEL MOORE, *Bowling for Columbine.*
[1054] MICHAEL MOORE, *Fahrenheit 9/11*.
[1055] Vid. R. ALBERTZ, "División social y religiosa de la comunidad", *Historia de la religión de Israel en tiempos del AT*, II, 661-684.

inocentes (Is 57, 1-2; 58, 4; 59, 3-7), después del exilio. No es casual que la expresión del Levítico desborde la medida del principio tradicional de retribución sobre los males y los bienes, que provenía de la legislación mesopotámica y del código de la Alianza: la ley del Talión. A partir de ese principio, la sabiduría internacional había elaborado una cosmovisión (la "ley de la retribución": una teodicea) para explicar las desgracias como consecuencia del pecado y la buena fortuna como efecto retributivo a favor del justo. Este mandato del Levítico abre una ventana en la penumbra:

> "No odies en tu corazón a tu hermano, pero corrige a tu prójimo, para que no te cargues con un pecado por su causa. *No te vengarás ni guardarás rencor* a los hijos de tu pueblo. Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Yo, YHWH" Lev 19, 18.

No era la primera vez que Dios pedía en la Torá amar a "tu hermano, tu paisano" (rēʿăḵā), al miembro de tu etnia y de tu clan, "como a ti mismo" (kāmṓḵā), en paralelismo con las diversas formulaciones del Talión que articulaban tanto el derecho apodíctico como el casuístico: harás con el otro lo que te haya hecho a ti; le exigirás compensación proporcionada a lo que te haya hecho (Éx 21, 23-25; Dt 19, 21b). Poco a poco se fue desarrollando una fórmula mediadora, más cercana al mandato de Lev 19, 18, a la que llamamos la "regla de oro". Pero no se formó en los juicios ni se muestra en los códigos legales, sino en la sabiduría del Próximo Oriente y de otras muchas culturas: "No harás con otro lo que no quieras que te hagan a ti"[1056]. Es el principio de una ética verdaderamente (inter)personal, que no llega a madurez plena hasta que vuelve a formularse en positivo, sin rastro del Talión ni de la venganza: "Tratad a los humanos como queráis que ellos os traten" Lc 6, 32; Mt 7, 12.

El mandato citado del Levítico también pretende servir a la cohesión étnica, a través de ecos procedentes del Deuteronomio que el consejo de gobierno de Jerusalén pudiera aceptar por unanimidad: rēʿăḵā "tu paisano, tu hermano", a quien debes mirar en todo momento para respetarlo, como a sus bienes materiales o humanos (Dt 5, 21; 19, 14; 22, 4), a diferencia de tus enemigos; igual que tus enemigos miran con amor a sus paisanos y malmiran a sus rivales en una simetría del horror (cf. Mt 5, 43-48). Sin embargo, hay otros significantes que abren el horizonte a una legalidad que no esté fundada en el interés sino

[1056] Vid. JOSÉ MARÍA VIGIL, "La regla de oro: La común dimensión ética de las religiones", *Curso de teología popular sobre pluralismo religioso*, 13, Servicios Koinonia, http://www.atrio.org/Vigil/13.pdf

en la relación *con* la persona del Otro en su integridad, el Tú por quien tenemos acceso a la vida de Dios: kāmṓḵā "*como tú*".

En esta sencilla forma de autoconciencia a través del otro, en esa palabrita débil de apariencia, reside la esperanza en un mundo redimido –esta vez sí- de la violencia legal y sagrada contra el otro ser humano y contra la vida de Dios, distinto de *nosotros* y ajeno a nuestra rivalidad, distinto a ellos y a su odio simétrico, para reconciliar a todos los seres humanos y a todos los pueblos:

> "Al forastero (gēr) que reside entre vosotros, en vuestra tierra, no lo oprimáis. Al forastero que reside entre vosotros, lo miraréis como a uno de vuestro pueblo y lo amarás como a ti mismo (**kāmṓḵā**). Pues también vosotros fuisteis forasteros en la tierra de Egipto. Yo, YHWH, vuestro Dios" Lev 19, 33-34.

La ilustración contemporánea de esa renovación escatológica contra el rol de la venganza, por la misión del redentor/go'el, estuvo a cargo de quienes recogieron un relato popular sobre la fidelidad mutua de Rut y Noemí, para discernir en lo más granado de la tradición de Israel el verdadero sentido de la *ge'ullah.* Antes que un imperativo material, meramente obedecido por Boaz para rescatar a su pariente y la tierra de su pariente, guardar la memoria del difunto y asegurar su continuidad en Israel, la redención se demuestra aquí *des*centrada en la rehabilitación de las personas que sufrían humillación, a través de las interacciones de Rut y Noemí y de su solidaridad hasta el final. No obstante, en la figura de Rut sólo las mujeres podían percibir con todo detalle el heroísmo de una compañera que prefiere dejar su tierra, trabajar y, finalmente, soportar a un patriarca extranjero (aunque bondadoso), con tal que Noemí pueda sobrevivir[1057].

Así pues, aquel capítulo de la ley de santidad en el Levítico había tejido el hilo y rehecho el camino de la Alianza, cada vez más abierta y más capaz de regenerar a quienes participaban de ella. La revolución del *código de la Alianza* comenzó, de acuerdo con la Historia deuteronomista, cuando el rey Ezequías, en la segunda mitad del s. VIII a. C., de la mano de Isaías, Miqueas y otros contemporáneos desconocidos, preparaba un tribunal

[1057] Sobre ese mandato aislado, en medio de las leyes celosas de una santidad fundada por la cohesión –una grieta en el edificio de la violencia institucionalizada-, se apoyan los escribas, como el redactor del evangelio de Mateo, que se han hecho "discípulos del reino de los cielos", dedicados a la escucha de los dichos de Jesús y a su comparación con las tradiciones bíblicas, narrativas o proféticas, legales o sapienciales (Mt 13, 52). ¿Hizo Jesús una serie explícita de mandatos contra los precedentes legales o la disposición en lista fue elaborada por el redactor de una colección conocida por la comunidad de Mateo, o por el mismo editor del sermón del monte? El caso es que la acción comunicativa de Jesús se sitúa *más allá de la Ley*, sin transgredirla por más o por menos: su existencia no atiende a los paradigmas de la violencia sacralizada.

en Jerusalén que acabase con los pactos de intereses entre familias, para tratar a los pobres y a los inmigrantes huidos del poder de Asiria como a paisanos-hermanos[1058]. Los mandatos que contienen revelan un trasfondo teológico en la fe yahvista, que se refleja también en paralelos sapienciales y proféticos: en los libros de Isaías (Is 3, 14-15; 10, 1-4; 11, 4ss.; 29, 15-34) o de Miqueas (Miq 2, 1-2; 3, 9-11; 7, 2-4) y en la compilación de proverbios publicada en tiempos del mismo rey Ezequías (Prov 25, 1 – 29, 7; probablemente también 10, 1 – 22, 16), a diferencia de los que antes señalábamos por su aquiescencia con la esclavitud.

Una lectura comparativa y estructural descubre fácilmente el tono proverbial, sapiencial, de esta serie:

> No levantes falsos rumores, ni te confabules con el malvado para dar testimonio injusto. No te dejes arrastrar al mal por la mayoría ni declares en un proceso siguiendo a la mayoría contra la justicia. Tampoco favorecerás al pobre en su pleito [sic]. Si encuentras al buey de tu enemigo o su asno extraviado, se lo llevarás. Si ves el asno del que te aborrece, caído bajo la carga, no te desentiendas de él; préstale tu ayuda. No tuerzas el derecho de *tu* pobre [enigmático y entrañable: el pobre es tu hermano, ʾeḇyōnḵā] en su pleito. Evita las causas engañosas; no causes la muerte del inocente. No aceptes sobornos; porque el soborno ciega a los perspicaces y pervierte las causas justas. No oprimas al forastero; ya sabéis lo que es ser forasteros, porque forasteros fuisteis vosotros en el país de Egipto Éx 23, 1-9 .

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

9. El violento tiene entrañas

Sin embargo, la persistente violencia de la divinidad en los símbolos bíblicos está asociada a la representación de la monarquía, tanto en Israel como en los pueblos de su entorno. El personaje divino que se presenta en el Dt y en la composición D (K^D) del Pentateuco estaba todavía fuertemente marcado por una identificación metafórica de YHWH con la violencia sagrada en la agencia del "Señor de la tormenta" o la fuerza cosmogónica (Baal-Hadad, el dios-luna de Harrán, el toro o el león que representa a las monarquías sagradas) que destruye a sus enemigos en el ardor de su cólera (Dt 4, 11-12; 5, 22ss.; 9, 3.8.14.19-20). El "tenso brazo" de YHWH en la imagen típica de Dt/K^D es

[1058] Vid. R. ALBERTZ, "La reforma de Ezequías", *Historia de la religión de Israel en tiempos del AT*, I, 337-350.

exactamente el mismo que aparece representado en las estelas de Ugarit o Hazor en el Bronce Final para simbolizar la fuerza destructora de Baal-Hadad o de la diosa Anat. La misma imagen fue usada –probablemente captada de la fuente bíblica- por las ideologías totalitarias del pasado siglo para simbolizar un centro de poder al que la masa despersonalizada se esclaviza a cambio de otros beneficios.

Por medio de tales figuras se legitima la ira del patriarca, del monarca o del jefe tribal que descargaba contra cualquier insubordinación (Dt 8, 2.5; 9, 7; cf. 1, 37); y se excita el furor guerrero del pueblo-ejército en el marco imaginario de un juicio sagrado –una especie de ordalía- sobre el predominio o la aniquilación, que se dirime en la batalla entre las etnias (Dt 7, 2.10.16; 2, 24-25.33-36)[1059]. En ese formato coinciden las imágenes proyectadas de la divinidad dominante ("henoteísmo") entre las monarquías que se disputaban el control del Próximo Oriente durante la primera mitad del primer milenio: las estelas de Ramsés, del rey Mesha de Moab o de los reyes asirios que exhiben sus victorias y las atrocidades cometidas sobre los pueblos vencidos, como pruebas de la potencia de sus dioses respectivos.

[1059] "This period of national revival may explain the nationalistic and patriotic atmosphere prevailing in Deuteronomy and Deuteronomic literature. The book of Dt abounds with military speeches aimed at strengthening the people in their future wars with their enemies. These in fact reflect the national fervor of the times of Hezekiah-Josiah… The idea of the ban on all Canaanite population also seems to have crystallized at this time", MOSHE WEINFELD, "The Emergence of the Deuteronomic Movement: The Historical Antecedents", en N. LOHFINK (ed.), *Das Deuteronomium. Enstehung, Gestalt und Botschaft*, Lovaina, Leuven U.P, 1985, 76-98 (91). La estela del rey Mesha de Moab que describe estas prácticas *contra las ciudades israelitas de Galaad* sería, por tanto, anterior. La conjunción del militarismo con la doctrina del *herem* (la violencia sagrada) no caracterizaron a Israel desde sus inicios (más bien al contrario, como subrayan los profetas en sus críticas a la violencia de Jeroboán II o a los partidos imperialistas de Jerusalén), vid. JOSÉ LUIS SICRE, *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos*, cit. Lo cual no hace inexplicable el hecho de que YHWH fuera figurado por el movimiento "One-God-Alone" una divinidad patriarcal, dominadora y destructora, como se hace patente en los textos de "pornografía profética", ironía muy descriptiva de las teólogas feministas (Os 2, 12; Is 3, 16-24; 47, 1-3; Jer 3; Éx 16, etc.). La mentalidad profética había desplazado desde la monarquía a la divinidad en exclusiva el privilegio de ejercer la violencia sagrada.
Vid. el estudio histórico-crítico de esta ideología por PAUL E. DION, "Deuteronomy 13: The Suppression of Alien Religious Propaganda in Israel during the Late Monarchical Era", en BARUCH HALPERN, DEBORA W. HOBSON (eds.), *Law and Ideology in Monarchic Israel*, Sheffield, JSOT, 1991, 147-216, que se basa a su vez en WEINFELD. La influencia asiria sobre el tipo legal del fanatismo religioso contra "el otro" está dentro del marco de la emulación imperialista que poseyó a las élites de Judá (y antes en Israel, de otro modo) hasta conducir a su pueblo al desastre. Pero la causa principal no era la diversidad de cultos, sino la ambición de los poderosos y los aspirantes al poder en aquella época. El paradigma de una obsesión imperial e imperiosa en la élite de Judá es la figuración del personaje de YHWH como un Señor asirio que demanda víctimas humanas en pago a las ofensas al pacto. El modelo de la Alianza en nuestra lectura tiene que superar ese esquema terrorífico, denigrante y deshumanizador, que actúa en el fondo de un *texto de terror*, como los llama PHYLLIS TRIBLE, *Texts of Terror. Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, Filadelfia, Fortress, 1984. De otro modo, nos hacemos esclavos del texto sin contexto y frustramos el acontecimiento de la liberación, por quedar fascinados con la imagen del Faraón: eso sí que es un "retorno a Egipto".

Así pues, esta interpretación abductiva no se basa sólo en la estructura semántica (campos léxicos, isotopías, unidades y tópicos correspondientes) de los textos bíblicos, especialmente Dt y Números, sino también en la abundante iconografía de los restos arqueológicos desenterrados durante varias décadas. De hecho, esa misma imagen de la potencia sagrada se comunica verbalmente en varias teofanías: p. ej., el oráculo donde aparece el conjuro de Nah 1, 2-8; el himno de resonancias ugaríticas del Sal 29; y otro "relato de terror" [1060] que también pretende provocar la subordinación del pueblo a un mediador sagrado con la divinidad destructora, en el prólogo al establecimiento de la Alianza en el Sinaí (Éx 19, 16s.; 20, 18s.)[1061].

Aun cuando en Israel era norma regulativa para la concepción de lo sagrado –así lo recuerdan los profetas, el Decálogo y Éx 19-34- el *aniconismo*, lo cierto es que la representación de YHWH en el imaginario verbal era similar en muchos aspectos a los iconos plásticos de otras religiones de su entorno que visibilizan una agencia sagrada de violencia, con el fin de provocar terror en la audiencia y legitimar su uso a los propios ojos de la élite gobernante, por medio de una analogía directa o indirecta con los medios/fuerzas naturales: la potencia del toro, la fuerza destructora de la tormenta, el desastre humanitario.

Partiendo de una divinidad concebida como los dioses étnicos –acerca de lo cual dan cuenta una parte de la tradición del Sinaí/Horeb y de los documentos más antiguos[1062]-, revelada en medio de la tormenta, el terremoto y el fuego, Israel se abre a una revelación

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1060] Como el de la mujer destruida en Jue 19, 1ss., vid. PHYLLIS TRIBLE, *Texts of Terror*, cit.

[1061] Un complejo de imágenes muy similar –que la psicología de la religión calificaría de *psicótico*, con el fin perlocutivo de provocar terror en las víctimas y evitar la compasión en los agresores- ha sido identificado por la historia de las religiones orientales en la iconografía de múltiples hallazgos arqueológicos. El más cercano a la tierra de Israel es precisamente la representación de una estela en la puerta monumental de Geshur/Betsaida, antes que fuera conquistada por los asirios el 732 a.C.: el toro armado para la batalla y coronado por el signo de la luna de Harran, el mismo icono que fue usado por los reyes asirios como marca imperial de su dominio al menos desde tiempo de los sargónidas. Vid. el muy amplio estudio de la iconografía de la estela de Betsaida en MONIKA BERNETT, OTHMAR KEEL, *Mond, Stier und Kult am Stadttor: Die Stele von Betsaida (et-Tel)*, con la colaboración de STEFAN MÜNGER, Friburgo, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998; así como un artículo que completa las referencias a la divinidad sirio-aramea y palestina de las tormentas, TALLAY ORNAN, "The Bull and its Two Masters: Moon and Storm Deities in Ancient Near Eastern Art", *IEJ*, 51 (2001), 1-26. La estela aparecida en Betsaida es prácticamente contemporánea del culto al toro en el santuario israelita de Betel. En cualquier caso, lo que representa el toro es, con suficiente claridad, la violencia sagrada, por lo que está asociado también a otros símbolos de dominación en una figura sincrética: la tormenta, el brazo extendido, etc.

[1062] BLUM y ALBERTZ consideran composición pre-deuteronómica los fragmentos de la teofanía en Éx 19, 2b.3a.10.11a.13b-17a.18-19; 20, 18-21; cf. 24, 1. 9-11; "a los ojos de los hijos de Israel" v. 17; 33, 11s.; 34, 6s.

más profunda. La transición o, por mejor sentirlo, el contraste entre lo tremendo de la naturaleza y las entrañas de Dios, se hace explícito en el diálogo con Moisés (Éx 34, 6); con Elías (1Re 19, 11-13); en la reelaboración de un himno cananeo al que se añade Sal 29, 11b (cf. Mc 4, 35-41). El Misterio del amor de Dios no pudo ser apresado, ni olvidado, por las instituciones de la monarquía y de la Ley, ni siquiera por la impostación terrible que caracteriza a los profetas (Éx 32, 19-30; 1Re 18, 40; cf. Lc 9, 54-56) [1063]. Lo que permanece después de analizar críticamente el texto no son los símbolos del patriarcado y de la monarquía, sino ese Misterio inapresable.

Después de haber narrado el proceso de la liberación del pueblo que padecía servidumbre en Egipto (Éx 1-14/15), hasta iniciar su camino por el desierto, la sección de Éx 19-40 nos relata por medio de una trama completa el proceso del descenso de YHWH a su santuario ("la tienda del encuentro"; la "morada" en K^P), en cuyo transcurso se establece de modo definitivo la Alianza de YHWH/Elohim con Israel por la mediación de Moisés[1064]. Si hacemos una lectura dramática del texto, desde el inicio hasta la clausura, a través de varios nudos dramáticos y desenlaces subsecuentes, la intención del redactor final es subrayar la fidelidad de YHWH a su intención de hacer Alianza, aunque el pueblo –en el episodio de la adoración al becerro/toro- demuestra no haber entendido sus mandatos, ni el modo especial de relación que YHWH deseaba, más allá de las mediaciones simbólicas que eran comunes a las religiones orientales. Sin embargo, la prueba de ese amor incondicional no consiste propiamente en la edificación de un santuario, sino en el encuentro personal con YHWH, que es relatado de varios modos hasta que "la gloria de YHWH llenó la morada" y ni siquiera Moisés podía entrar: desde entonces, ya no es la orden de Moisés, sino el signo de la nube sobre la morada el que guía el pueblo durante el camino.

Los paralelos con los relatos de la institución del templo de Baal (Ugarit) o de Marduk (Babilonia, según *Enuma Elish*) no debieron de ser casuales en la intención de la escuela sacerdotal (P), que añade la construcción del santuario al relato del Sinaí (Éx 25, 1-31, 17; 35-40). No obstante, la redacción final de esa subsección no da como resultado una

[1063] Por el contrario, uno de los rasgos que caracterizan a Jesucristo como el Hijo del hombre es su decisión para afrontar la máscara terrible que domina el mundo (Mc 10, 31-45).
[1064] Vid. E. SANZ, "Dios habita definitivamente en medio de Israel: Éx 19, 1-40, 38", *Cercanía del Dios distante: Imagen de Dios en el libro del Éxodo*, Madrid, UPCO, 2002, 130-145.

consagración de la monarquía, ni aun de la casta sacerdotal, en el imperio que ha triunfado sobre las demás naciones y grupos sociales. Es una lectura distinta[1065] del libro de Números, donde *impera* una nueva redacción *rigorista* de los episodios del desierto en el Éxodo (y decididamente terrorista, protagonizada por el celo de Leví and CIA), aquellos en los que Israel había expresado ante YHWH sus necesidades y fue escuchado, durante la primera travesía (Éx 15, 22-18, 27; cf. Nm 10, 29-36, 13)[1066].

Pues bien, el relato desde Éx 19 al 40 *describe un cambio radical en el lugar de YHWH y en su imagen ante el pueblo*: desde la teofanía monstruosa de Éx 19, 16ss.; 20, 18-21, que excluye al pueblo de cualquier relación (19, 23), pasando por el encuentro/banquete con los notables de Israel (además de Moisés, Aarón, Nadab y Abihü, y setenta ancianos Éx 24, 1-11), siguiendo por la manifestación de su gloria (bondad Éx 33, 19, clemencia y misericordia, Éx 34, 6) al pueblo, por medio de Moisés (Éx 32-34), hasta concluir en el descenso permanente (=morada, heb. *shajan/mishkan*) de su gloria en medio de su pueblo (Éx 40, 34ss.). Tal cambio en la gloria (heb. *kabod*; es decir, en la relación personal de YHWH con/ante su pueblo) puede hoy ser leído como la renuncia y el rechazo creciente a los ropajes simbólicos propios del henoteísmo en casi todas las religiones/monarquías orientales durante la primera mitad del primer milenio. Las inclusiones señaladas al principio y al final de la sección subrayan ese cambio: "la gloria divina es como un fuego devorador" Éx 24, 17a; "la nube contiene un fuego que alumbra" 40, 38a[1067].

El *Dios de clemencia y misericordia*, lento a la cólera y abundante en amor y fidelidad (Éx 34, 6; Nm 14, 18a; Jon 4, 2; Jl 2, 13; Sal 86, 5. 15; 111, 4; 112, 4; 145, 8; Neh 9, 17.31; 2Cro 30, 9; cf. Nah 1, 3)[1068], es afirmado y disgregado por el texto por una lectura postexílica del conjunto de las tradiciones, que subraya el carácter personal de la

---

[1065] NORBERT LOHFINK ha señalado que la escuela sacerdotal (es decir, K^P) se caracteriza por un principio de renuncia a la violencia militar (nota supra, en esta tesis), aunque sigue usando los símbolos de la guerra santa por tradicionalismo. Vid. nota supra, en el apdo. "Exégesis crítica de la violencia sagrada".

[1066] En el programa de sus clases sobre Pentateuco, ELISA ESTÉVEZ nos ha enseñado a poner en relación y a comparar estos episodios en Éx y Nm (Éx 15, 22-27; Éx 16 y Nm 11, 4-35; Éx 17, 1-7 y Nm 20, 1-13), bajo el sugestivo título: "Sed y hambre en el desierto: exégesis, teología, historia". Cf. el análisis de J. BLENKINSOPP, *El pentateuco*, 210-228; R. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en tiempos del AT*, I.

[1067] Vid. E. SANZ, *Cercanía del Dios distante*, 136.

[1068] Vid. un texto comentado en sus clases por ENRIQUE SANZ, R. SCORALICK, *Gottes Güte und Gottes Zorn. Die Gottesprädikationen in Éx 34,6f und ihre intertextuellen Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch*, Friburgo, HBiS 33, 2002, acerca de la familiaridad estructural entre Éx 34, 6 y el libro de los 12 profetas menores, en todas sus dimensiones.

Alianza. Se basa en la relación de Dios con el profeta (Moisés, Elías, etc.), elegido para comunicar al pueblo un oráculo: un anuncio o una denuncia. La endíadis "misericordia y fidelidad" (*hesed we'emet*) se refiere al rostro revelado de Dios en la intimidad de la oración personal y comunitaria (cf. los salmos citados y Sal 145, 13), entre YHWH y el pueblo elegido, para participar de su amor durante el despliegue de una historia común (Gén 24, 27; 32, 11, etc.), y en el contexto del diálogo salvífico en que consiste el ritual de Israel: "cara a cara" *panim el panim*, "ante tu rostro", *paney ka*; *pané YHWH* (con el gozo de la salvación Gén 32, 31; Éx 24, 9-11; 33, 11-19; Dt 31, 11; Sal 4, 6; 13, 1; 17, 15; 24, 6; 27, 8-9; 31, 16; 42, 2; 44, 3-4; 51, 9-10; 67, 1; 69, 17-18; 80, 3ss.; 89, 14-15; 143, 7-8; etc.; con terror Dt 4, 33; 5, 24; Jue 6, 22-23; 13, 22; 1Sam 6, 5; Is 6, 5). Sin embargo, a causa de tantas paradojas y contradicciones, su rostro permanece oculto, incluso a Moisés y a Elías (Éx 33, 20-23; 1Re 19, 13; cf. Mc 9, 4), hasta el tiempo escatológico.

7. La memoria de la Aseráh: monoteísmo con misterio

Ahora bien, la imagen de una "divinidad entrañable" desborda la medida del monoteísmo patriarcal y la idolatría de la violencia, en un sentido que resulta más subversivo, finalmente, que la salida apocalíptica a las últimas crisis, de la que trataremos más tarde.

El término con que el conjunto de la Biblia se refiere a las entrañas de Dios ("grandes" 2Sam 24, 14; Neh 9, 19; Sal 69, 16; Is 54, 7), a su capacidad de conmoverse por su pueblo (1Re 8, 50; Sal 25, 6; Is 63, 7; Lam 3, 22; Dn 9, 9), la cual puede transmitir a los humanos (Gn 43, 14; Jer 42, 12, como un mandato Zac 7, 9), es *rahamim* (n. רַחֲמִים), adj. *rahum*, vb. *raham* (gr. σπλάγχνα, vb. σπλαγχνίζομαι Mc 6, 34; 9, 12), un campo léxico que se refiere con toda claridad al vientre capaz de concebir, dicho de otro modo: las entrañas maternas.

Ese cúmulo de metáforas cotidianas no es arbitrario, sino que tiene una motivación y un correlato históricos: antes de ser imaginado en masculino excluyente, el Dios de Israel también era Diosa. Tal lenguaje –abundante y muy significativo en todo el Primer Testamento- se ha formado durante siglos a través de la oración y el culto de Israel a la *Aseráh de YHWH.*

Aseráh es un nombre propio de la Biblia que aparece la mayoría de las veces en plural, en los libros de Reyes o en Jeremías. Es uno de los objetos preferidos del celo destructor que caracterizó al movimiento "Yahweh solo" o "solamente Yahweh", como lo denomina Rainer Albertz [1069]. Durante mucho tiempo, el término en plural fue traducido por "cipo de madera", "árbol sagrado" o similar. Pero en algunos contextos estaba claro que el singular se refería a una diosa en territorio de Israel y a la religión de la diosa (1Re 15, 13; 18, 19; 2Re 23, 4-7, etc.[1070]), al menos después que fueron descubiertas las tablillas de Ugarit, donde se relatan los mitos comunes a las religiones cananeas y se habla de una diosa por nombre Atirat[1071] o Asherat. Quizá la alternancia de sing. o pl. se refiera a ambas cosas: la diosa y sus símbolos[1072].

Lo cierto es que el subsuelo de Palestina ha dejado salir a la luz centenares de estatuillas domésticas que representan a la diosa con pechos exuberantes y anchas caderas[1073]. La primera reacción de un lector asiduo de la Biblia quizá fuera aprobar que los profetas quisieran eliminar el culto a los ídolos de la fertilidad. Pero lo que se hace visible en esas figuras son atributos o capacidades de las mujeres que los hombres no tienen, ni tendrán, y que son fuente de la vida humana, a imagen del Misterio.

También han aparecido inscripciones que nos revelan algunas facetas menos reconocidas de la religión de la diosa. Al igual que Ishtar de Babilonia, Astarté de Fenicia o Isis de Egipto, la Aseráh de Israel era el nombre con el que se hacía una bendición y con el que era simbolizada la misericordia divina. En medio del desierto del Sinaí, al sur de Cadés Barneá (Kuntillet 'Ajrud), en un caravasar donde reposaban los viajeros, han encontrado un fragmento de cerámica del s. VIII a.C. (*pithoi*) en la que se habían pintado con tinta algunas figuras junto con una dedicatoria: "Yo te bendigo por YHWH de Samaria y su Aseráh" o "por la Aseráh de YHWH". Sobre el pilar de una cueva funeraria cerca de Khirbet El-Qom, entre Lajish y Hebrón, apareció otra inscripción muy parecida: "Bendito

---

[1069] Vid. sobre el pasado politeísta y henoteísta, del que emerge el movimiento *YHWH-Aline* (ing. *One-God-Alone*), R. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en tiempos del AT*, vol. I, Madrid, Trotta, 1999 (1992), 386-406; pone en cuestión el programa deuteronómico.

[1070] Cf. J. M. HADLEY, *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah*, cap. 3E. Es probable que el profeta Jeremías se refiera a la misma diosa cuando habla con un eufemismo de "la reina del cielo", para condenar su culto: Jer 7, 18; 44, 17ss., aunque haya solido interpretarse que se trataba de la Ishtar babilónica.

[1071] Cf. ibid., cap. 2.

[1072] ibid., 4-10. HADLEY piensa que ese doble uso, con el paso del tiempo, se convirtió en la denominación del mero símbolo, sin referencia a la diosa.

[1073] ibid, cap. 7.

sea Uriyahu por YHWH y por su Aseráh"[1074]. Además, hay un referente indirecto, que podría considerarse *la epigrafía más antigua conocida de un texto bíblico*: dos cláusulas de la bendición de Nm 6, 24-26, contenidas en uno de los amuletos de uso femenino que se llevaban colgados al cuello, comparables a las filacterias, los cuales se descubrieron recientemente en Jerusalén (Ketef Hinnom) y han sido datados entre 700-650 a.C[1075], es decir, en plena "crisis politeísta", si atendemos al juicio de la HDta contra el reinado de Manasés.

La apelación al rostro de YHWH en una fórmula de bendición resulta sugestiva para entender el origen ritual del relato de Éx 34, acerca del encuentro entre Dios-a y Moisés en la cumbre del Sinaí. También nos puede informar sobre la intención sacerdotal de controlar las relaciones del pueblo con YHWH –más allá incluso de la centralización oficial del culto en Jerusalén durante el movimiento deuteronómico-, hasta el punto de prescribir la imposibilidad de que las mujeres en la religión doméstica pudieran "ver el rostro de Dios-a"[1076]. La cita de Nm 6 describe la regulación del nazireato, el cual pasa de ser una expresión de la religiosidad popular, a estar circunscrito por los sacerdotes en el Templo. Después incluye el texto de bendición, aunque lo pone exclusivamente en labios de "Aarón y sus hijos". Como explican las intérpretes feministas del texto bíblico –es uno de sus principios teóricos-, los relatos descriptivos que excluyen a la mujer tenían una función prescriptiva.

Así pues, la Aseráh no era un culto extranjero, sino una figura asociada como diosa consorte a YHWH en Israel, quizá por sincretismo con la anterior correlación, testimoniada en Ugarit cuatro siglos antes y en el Líbano, algunos siglos después, entre Atirat/Aseráh y el ancestral dios *'El*. Mientras que a YHWH se lo invoca como el "dios de los ejércitos" (*Sebaot*) para emprender las guerras y triunfar sobre los enemigos, a la Aseráh de YHWH la nombran para bendecir o solicitar bendición. En esto no se distinguían ambas figuras de otras religiones en el Próximo Oriente. Con la misma razón

[1074] Cf. el análisis de las inscripciones y su contexto arqueológico por Z. ZEVIT, *The Religions of Ancient Israel*, 359-370; 392-405.
[1075] Vid. G. BARKAY, "The Priestly Bendiction on Silver Plaques from Ketef Hinnom in Jerusalem", *Tel Aviv* 19 (1992) 139-192. ZEVIT, *The Religions of Ancient Israel*, 396, propone un desarrollo en tres fases (o quizás tres modalidades) entre la bendición de una sola frase o cláusula en el pythos-B de Kuntillet 'Ajrud, que está referida a la Asherah; las dos cláusulas de la bendición de Ketef Hinnom y las tres de la bendición sacerdotal de Nm 6, 24-26.
[1076] Cf. M. DIJKSTRA, "Women and Religión in the Old Testament", en B. BECKING et al., o. c., 164-188.

se puede observar que la diosa amable y misericordiosa en las monarquías orientales (Isis, Ishtar) era una figura subordinada al poder del dios guerrero, al igual que las mujeres estaban subordinadas por la sociedad patriarcal y reductas a la vida doméstica.

La defensa de un único Dios por los profetas iba unida a una crítica de la monarquía y a los monarcas que se representaban a sí mismos por medio de los símbolos religiosos: representaban sus ambiciones y la realidad de su dominio, por medio de una figura ambivalente, como la que muestran el esposo temible y la esposa amable. Por el contrario, los defensores del monoteísmo tienden a representar a Dios por encima de los proyectos políticos y de las ideologías. Pero los profetas obraron de tal manera que obligaron a borrar la imagen femenina de la diosa e hicieron desaparecer su rostro debajo del rostro patriarcal de YHWH. No hablaban –y seguimos sin hablar- de que Dios y Diosa fueran una misma persona.

La síntesis entre las figuras de Yahweh y de su Aseráh, a partir de los textos de los profetas y en el Pentateuco, resultó ser una divinidad exclusivamente masculina, quien trata con amor a sus amigos pero destruye a sus enemigos. No bastaba con seguir el mandato para ser amigo de YHWH: además, como dice el profeta Jeremías, había que erradicar esa figura femenina a la que las familias ofrecían tortas de pan en el culto doméstico y llamaban “reina de los cielos”.

A lo largo de los siglos, los artistas, mujeres o varones, han simbolizado a la diosa al hablar de la divinidad. El texto del Deutero Isaías se extiende en describir las entrañas y las ubres de Yahweh, hasta comparar el preludio de su acción liberadora con una mujer cuando sufre las contracciones del parto. La función mediadora de María en la religión católica es un símbolo de la constante misericordia de Dios-a, quien ha llegado al extremo de encarnarse. Las místicas y los místicos han subvertido el modelo que impedía tratar en femenino a la única divinidad, sin subordinar los atributos del género femenino a un masculino eterno. Hablan de Jesús, nuestra Madre, quien nos alimenta de su costado igual que una madre a sus hijos.

Sin embargo, los humanistas del Renacimiento volvieron a usar los símbolos de la mitología clásica, ante la imposibilidad de representar el deseo por una mujer como una emoción sagrada, que no la redujera a un objeto pornográfico ni renunciara a la unión de los amantes: la figura de María había sido privada de sexualidad; el Cantar debía ser interpretado alegóricamente. Fray Luis fue perseguido por traducirlo. Las feministas que leen la Biblia y las que han renunciado a hacerlo buscan un reconocimiento de la diferencia en la sexualidad femenina, que nos libre del falocentrismo.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Dios/Diosa es esencialmente Amor, tanto en género femenino como en masculino. Pero la arqueología en la tierra de Israel nos ha descubierto que la misericordia estaba asociada a la diosa consorte de Yahweh. El amor erótico y la sexualidad eran despreciados por insignes teólogos, mientras que la mayoría de los filósofos desde Aristóteles consideraban que el poder de engendrar procedía del semen, para el que la maternidad era únicamente un vehículo utilitario. Hacía falta cambiar los patrones de género con el fin de romper el hechizo y empezar a encantarse de nuevo con Dios/Diosa.

1. Estereotipos femeninos

El modo más adecuado de abordar la cuestión del género en las religiones pasa por estudiar los estereotipos que construyen. Como ya vimos en la Primera parte, el aprendizaje del género está profundamente condicionado por los estereotipos, tanto en un sentido aceptable para quienes los imitan, como una mediación satisfactoria para el logro de la identidad y la autoestima; como en un sentido que llega a ser patológico, además de situar a la persona bajo el poder del estereotipo, por decirlo así, en el marco de una sociedad donde los géneros son jerarquizados y subordinados socialmente. En tal caso no sería apropiado hablar de imitación, sino de un modelado social dialéctico, entre la reproducción inconsciente del tipo y su rechazo consciente; o viceversa, por la sumisión consciente a la norma social y la represión de los impulsos inconscientes. El segundo modo de tensión entre tipo e individuo es el que corresponde a culturas donde la norma es muy definida y exigente, donde la clasificación de los géneros incluye el mundo natural y social en una cosmología: el hinduismo, el judaísmo, la Cristiandad medieval.

El primer modo –reproducción inconsciente, rechazo consciente- es el que causa más dolor en nuestra época, al menos en sociedades abiertas. Las imágenes de lo femenino en distintas formas de publicidad (márketing, medios de masas, literatura y cine: género$_1$/género$_2$ *rosa*) pueden ser tan manipuladoras y deformantes de la realidad cotidiana en que viven las mujeres, como lo eran los ídolos de la mujer resignada a la esclavitud. Pero la toma de conciencia de la mayoría de las mujeres en el espacio público de opinión (escuela, universidad, asamblea, literatura, medios de información, blogosfera, etc.) somete a crítica y rechaza tales estereotipos, de tal manera que la socialización de las niñas reconoce esos dos elementos de la tensión: la presión del estereotipo fabricado por varones

(aunque haya quienes no participen en tal serialización) y la oportunidad de construir su identidad sobre la imitación consciente de otros modelos.

Pues bien, en las religiones, desde tiempos ancestrales, también se ha dado esa tensión y una oscilación entre el modo represivo y el modo consciente. Sería un error, como señalan las investigadoras del hecho religioso, tratar los símbolos femeninos en su conjunto como señales de un pasado terrorífico que debe ser olvidado[1077]. La nueva interpretación de la iconografía y de las historias sagradas en cada una de las tradiciones religiosas permite denunciar la represión y rescatar los símbolos más conscientes que las mujeres pudieron usar para la comunicación con el Misterio, en busca de mayor coherencia ética[1078]. Partimos del criterio ya señalado por Luce Irigaray: es posible y universalmente deseable que solicitemos a Dios –figurado por el orden patriarcal- una encarnación en las mujeres y una respuesta ética a sus demandas.

En los estudios antropológicos que adoptan la perspectiva de género podemos reconocer estereotipos negativos, junto a otros que ayudan a las mujeres a desarrollar una identidad felicitante, para sí mismas y para su entorno, así como figuras ambivalentes (la mayoría) que necesitan una nueva interpretación. Un proyecto de Ria Kloppenborg nos lo hace ver, a través de la diversidad, sin entrar en comparatismos inválidos científica y humanamente [1079]: el estereotipo de las viudas en Israel y en Mesopotamia [1080]; la

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1077] Nos pueden servir como ejemplo para "separar las aguas" las dos obras de PHYLLIS TRIBLE, *Texts of Terror*, cit., y *God and the Rhetoric of Sexuality*, Filadelfia, Fortress, 1978, sobre Gn 2-3, el Cantar y el libro de Rut, aunque su análisis de la retórica sexual se extiende a toda la Biblia, a través de imágenes como el vientre o las entrañas humano-divinas.

[1078] Nos puede ayudar a romper el hielo o superar el primer prejuicio comprobar que la imagen femenina de Dios-a no es una anécdota olvidable por las religiones patriarcales. MARTHA ANN, DOROTHY MYERS IMEL, *Goddesses in World Mythology*, Oxford, Oxford UP, 1995, han reunido un elenco de treinta mil figuras femeninas de la divinidad, entre las que se encuentran, lógicamente, la Madre de Dios en la Iglesia católica y la Aseráh en la religión pre-exílica de Israel. Pero hay que subrayar las diferencias enormes en ese catálogo, con un criterio ético, además de teológico, para reconocer qué mediaciones pueden evocar la presencia divina, más allá de cualquier dialéctica entre géneros, en cada cultura. No puede ser casual que la aceptación y el arraigo del cristianismo en las culturas indígenas (latino)americanas comenzara por el símbolo de la Madre-Niña, como nos ha narrado el *Nican Mopohua*, en vez de por figuras crueles o violentas, incluido Tezcatlipochtli, el dios de los sacrificios. De esa manera, en lugar de apartarnos de la memoria originante, nos acercamos de nuevo a ella: Jesús, el hijo de María, signo pleno del amor divino. En cualquier caso, la exaltación de un modelo de mujer al rango de diosa y la denigración de un anti-modelo al estatus demoniaco no son camino para ninguna búsqueda. Son las vidas narradas de las mujeres concretas las que nos aproximan al Misterio de Dios-a viviente, más allá del espejo.

[1079] Es parte de la actividad impulsada en la Universidad de Utrecht por el grupo investigador "Reconstruction and Interpretation of Religious Traditions", RIA KLOPPENBORG, WOUTER J. HANEGRAAFF (eds.), *Female Stereotypes in Religious Traditions*, Leiden, Brill, 1995. Vid. también el resultado de un seminario sobre "Plotting the paths forward: The future of women and religious studies" (1991), promovido por el canadiense Instituto Calgary, MORNY JOY, EVA K. NEUMAIER-DARGYAY (eds.), *Gender, Genre and*

misoginia en el zoroastrismo [1081]; imágenes (diversas) de la mujer en el judaísmo antiguo (Primer Testamento, literatura intestamentaria y rabínica) [1082]; "mujeres sueltas", como se etiquetaba socialmente a las beguinas, que vivían en comunidades sin votos ni reglas, dedicadas a la oración, la escritura y la vida activa [1083]; las "madres de los creyentes", es decir, las esposas del profeta Mahoma[1084]; las santas sufíes en el subcontinente indio, quienes fueron veneradas y hasta deificadas por la religiosidad popular [1085]; la imagen anti-convencional de la santa Akka Mahādēvi en el movimiento reformador Vīraśaiva hindú[1086]; los estereotipos en el budismo inicial (en la parte del canon Pālī atribuida a mujeres: el Therīgāthā), así como en el budismo tibetano (la progenitora/devoradora en el inframundo)[1087]; las imágenes de la bruja en el movimiento wicca y similares, entre los extremos representados por "la puerta del diablo" y "la diosa interior"[1088], las cuales necesitan una crítica racional, al mismo tiempo que un grado de reconocimiento (muchas veces negado con violencia) acerca de valores sagrados en el chamanismo.

> Women have been described as unstable, irrational, incapable of logical thinking, connected with the world of matter because of their female physique and reproductive function; and they are seen as temptresses, connected with the destructive and evil, satanic and dark sides of the human experience. Women are, furthermore, regarded as emotional beings, and uncontrollable when not protected by male authorities, whether these are family members or religious authorities. They are considerd to

---

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Religion: Feminist Reflections, Waterloo, Calgary Institute for Humanities, 1995, dividido en dos partes: "Perspectivas de género$_2$ (gender)", que trata sobre el efecto renovador del feminismo en diversas religiones (judaísmo, hermenética bíblica, cristianismo, tradición oral y religión aborígen, Islam, perspectivas psiconanalíticas); y "Exploraciones de los géneros$_1$ (genre)", acerca de la organización de los géneros literarios en diversas tradiciones (laicos y mujeres en los textos e imaginario budista, las mujeres en la filmografía hindú, textos de espiritualidad medieval, una novela china, ensayos sobre ética feminista cristiana, verdad y experiencia femenina).

[1080] KAREL VAN DER TOORN, "Torn Between Vice and Virtue: Stereotypes of the Widow in Israel and Mesopotamia", ibid., 1-14.

[1081] ALBERT DE JONG, "Jeh the Primal Whore? Observations on Zoroastrian Misogyny", ibid., 15-42.

[1082] PIETER W. VAN DER HORST, "Images of Women in Ancient Judaism", ibid., 43-60.

[1083] ANKE PASSENIER, "*Women on the Loose*: Stereotypes of Women in the Story of the Medieval Beguines", ibid., 61-88.

[1084] GHASAN ASSCHA, "*The Mothers of the Believers:* Stereotypes of the Prophet Muhammad's Wives", ibid., 89-108.

[1085] NETTY BONOUYRIÉ, "Female Sufi Saints on the Indian Subcontinent", ibid., 109-122.

[1086] JAN PETER SCHOUTEN, "The Unconventional Women Saint: Images of Akka Mahādēvi", ibid., 123-150.

[1087] RIA KLOPPENBORG, "Female Stereotypes in Early Buddhism: The Women of the Therīgāthā", ibid., 151-170; "Female Stereotypes in Tibetan Religion and Art: The Genitrix/Progenitress as the Exponent of the Underworld", 171-212.

[1088] WOUTER J. HANEGRAAFF, "From the Devil's Gateway to the Goddess Within: The Image of the Witch in Neopaganism", ibid., 213-242.

> function in accordance with the rules and morals of male-dominated society only when thei sexuality and reproductive functions are controlled by men. Women are respected when they conform to these rules and submit to male control, restricting their activities to their nurturing and motherly roles. In all contributions we are confronted with the fears that emerge in male society whenever it is challenged by women who withdraw from male control, who reject the traditional roles, and refuse to submit to existing stereotypes, or who have simply moved to a social status which does not fit too well into existing institutions of male control (for instance the elderly or the widowed) [1089]

2. Dios-a bíblico desde una perspectiva de género

A causa de un lenguaje androcéntrico, las diferencias sexuales han sido convertidas en pretexto para una construcción sagrada del género que afecta a los varones tanto como a las mujeres. En la tradición judeocristiana, la exclusión de la sexualidad como un motivo de impureza, hasta llegar a la exigencia del celibato, fue explicada por obediencia al precepto sacerdotal de excluir a las mujeres del contacto con lo sagrado, bajo el supuesto de "protegerlas" contra una divinidad superior, amenazante y destructora. Tan sólo un cierto prototipo de cuerpo –por lo demás, variable a lo largo del tiempo- ha sido considerado *perfecto* para presentarse ante Dios. Esa interpretación del trato con la divinidad, tanto más deshumanizado éste, cuanto más exclusivamente masculina aquella, se exhibía de modo obsceno a través de códigos y cánones, aunque fuera contradicha por otras prácticas siempre vigentes: el nazireato de ambos sexos; el Cantar de los cantares y las bodas del reino de Dios; las fiestas litúrgicas, especialmente la Pascua. De hecho, es contraria al sentido más profundo de muchas tradiciones bíblicas, a traves de las cuales se revela tanto la bendición divina sobre la sexualidad y el amor conyugal, como la relevancia de una serie abierta de mujeres en la Historia de salvación.

La parodia desde dentro de la Biblia a las interdicciones impuestas por el código de pureza es de por sí significativa. Manifiesta otros símbolos y formas transmitidas de relación con Dios: las tradiciones del Génesis y el Éxodo descubren a las mujeres estableciendo la Alianza (Hagar, Seforáh) o pasando pruebas de fe para desarrollar su vocación (Tamar, Miriam). La tradición del nazireato es representada por la oración

[1089] RIA KLOPPENBORG, "Introduction", en ibid., vii-viii.

silenciosa de Ana *a la puerta* del Templo, hasta que es escuchada y entona un *hallel* por su liberación, sin haber puesto un pie en tal recinto, mientras al sacerdote sentado a la puerta se le ocurre que estaría borracha (1Re 1, 9-15ss.). La tradición profética reconoce abiertamente la participación y el carisma de las mujeres (Deboráh, Juldáh) en situaciones de crisis, aunque apenas se conserve su palabra.

No es sólo que el Dios bíblico tenga "entrañas de mujer" (*rahamim, rahum*) con un pueblo al que trata maternalmente, como a un-a hijo, sino que sería imposible conocerlo-a bajo una determinación de género, excepto por subordinación, represión y contrariedad de uno de sus elementos (*El-Elohim* vs. *Aseráh*). Sería absurdo que el acontecimiento de la humanización de Dios por medio de su Hijo continuara sirviendo de pretexto para sostener el patriarcado en el espacio religioso, contra una historia de aprendizaje común a diversas culturas y aun contra las mujeres-prójimas.

La genealogía patriarcal (*toledot*) y etnocéntrica en el Primer Testamento ya había sido interferida por mujeres consideradas heroínas: Tamar, quien tiene que apropiarse por las bravas el semen de su suegro; Rahab, la prostituta, abierta a cambiar el signo de los tiempos; Rut, la moabita, redentora de su familia judía; Judit, Ester, etc. Pero el acontecimiento de Jesús en el NT rompe la sucesión monótona de las *toledot* desde el origen mítico e inaugura una era nueva: el "hijo de María" (Mc 6, 3), junto con el nacimiento virginal, sin interferencia de varón, es un signo que no rechaza la sexualidad (cf. Mt 1, 25), sino el impuesto del honor masculino y la sacralización de la patrilinealidad, las cuales impedían el reconocimiento de la *Sofía* en el Hijo y de la *Ruáh* en el Espíritu que nos transmite.

Las relaciones de Dios, en diálogo con los héroes y heroínas de las tradiciones narrativas, son un testimonio de la igualdad reconocida en Gén 1, 26-28: la imagen de Dios-a es inclusiva. No puede ser categorizada por roles de género, pero no prescinde de la naturaleza sexuada ni de la sexualidad. Si se ha evitado durante tres milenios confundir la divinidad con una hierogamia sagrada, era porque servía de emblema a las monarquías hereditarias en las ciudades-estado del Próximo Oriente Antiguo. Los carismas divinos no se heredan como una propiedad privada, ni se transmiten por mera generación. La misma tradición –profética, sapiencial e incluso legal- también había rechazado identificar a Dios con la monarquía, con los ejércitos, con las riquezas y con la violencia característica del patriarcado, tanto en figuras masculinas (el dios-toro o el dios-luna de Harrán) como femeninas (Anat, Astarté, etc.). Sin embargo, la redacción postexílica del texto bíblico ahogó desde la raíz cualquier invocación femenina a la divinidad, mientras que ha

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

consentido reflejar los intereses políticos y las convenciones de los imperios orientales a través de conceptos como la guerra santa, el exterminio (heb. *herem*), la "ambición apocalíptica" que desea la destrucción del mundo con tal de dominar al enemigo.

Tanto el Primer como el Segundo Testamento adolecen de las mismas plagas cuando categorizan a las mujeres según las convenciones sociales de su época: reglas de pureza excluyentes del sacerdocio, códigos domésticos subordinantes. Es necesaria una lectura crítica del texto [1090] que permita contemplar a las mujeres mesiánicas en la existencia de Cristo, verdadero humano, y el rostro de la Madre en la invocación de Jesús al *Abbá*, tal como ha sido asumido por la práctica cristiana de la escucha y del aprendizaje con Dios: el cuidado, la relación interpersonal, el tejido comunitario en igualdad y en reciprocidad, la libre donación de sí mismo para hacer justicia a quienes son privados de capacidades por la injusticia social, la genética o la enfermedad. "Lo trascendental es sensible" (Luce Irigaray), por cuanto Dios-a se ha dado a conocer investido de emociones humanizadoras, más acá de cualquier abstracción.

Muchas teólogas e historiadoras, en la línea del "ecofeminismo", han hecho una lectura crítica sobre los textos sagrados cuyos objetivos son la recuperación del cuerpo maldecido por el simbolismo occidental, la superación del odio contra el mundo creado, así como el alumbramiento de una nueva conciencia de género que acabe con la estigmatización de las mujeres, junto con las formas de dominación sobre las criaturas[1091].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

3. Saliendo del dominio del dominio

[1090] Vid. a manera de señas entre una bibliografía amplísima, ELISABETH SCHÜSSLER-FIORENZA, *Los caminos de la sabiduría*: *una introducción a la exégesis feminista de la Biblia*, Santander, Sal Terrae, 2004 (teología y exégesis bíblica); ELIZABETH A. JOHNSON, *La que es: El Misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Barcelona, Herder, 2001 (1993) (teología dogmática), además de quienes ya hemos ido citando: ROSEMARY RADFORD RUETHER, ELISABETH MOLTMANN-WENDEL, DOROTHEE SÖLLE, etc. Una introducción útil y accesible serían los artículos de ISABEL GÓMEZ-ACEBO, "Dios en la teología feminista: Estado de la cuestión" (2006), http://www.ciudaddemujeres.com/articulos/IMG/pdf/DiosTeologiaFem-IsabelGomez.pdf; "Dios es Ella", *Frontera*, 26, 71-90, http://www.atrio.org/PRIVADO/FRONTERA/26/26-13-ACEBO.pdf. A o largo de las dos partes que restan de la tesis haremos referencia a la exégesis y la teología bíblica en cada contexto. En España, el ámbito más desarrollado por la crítica feminista ha sido la historiografía.

[1091] Vid. SALLY MCFAGUE, *The Body of God: an Ecological Theology*, Minneapolis, Fortress, 1993; IVONE GEBARA, *Intuiciones ecofeministas: Ensayo para recuperar el conocimiento y la religión*, Madrid, Trotta, 2000; MERCEDES NAVARRO PUERTO, "El sacrificio del cuerpo femenino en la Biblia hebrea" (2006) http://www.ciudaddemujeres.com/articulosrticle.php3?id_article=32.

Dado que la monarquía sagrada de origen davídico, después de la destrucción de Jerusalén y del exilio, no había sido sustituida por ninguna otra sacralización –los imperios son, más bien, objeto de burla en la Biblia-, la humillación de los pobres, las mujeres y los esclavos bajo otro poder represor no podía ser resuelta por medio de las formas de terror físico, que sólo afectan a quienes se consideren súbditos. Sin embargo, el imaginario que había quedado colgando del cielo monárquico siguió provocando miedo, el cual era atribuido a la divinidad por los guardianes de su propio estatus, antes que amigos de las tradiciones. Tal ha representado la doctrina del *herem*, sobre todo en tres libros: la guerra santa teorizada en el Dt, narrada en Nm y desplazada al ámbito de los sacrificios por Lev. Acabamos de leerlo juntos.

La tradición bíblica se había cargado con símbolos legitimadores de la violencia y del dominio, como es fácil detectar en las narraciones épicas de la conquista y en el derecho imperial de guerra, los cuales fueron asimilados durante siglos de los enemigos orientales. Sin embargo, la derrota de Josías frente al ejército egipcio a fines del s. VII a.C. y la rápida desintegración posterior de la monarquía de Judá, que concluye en la destrucción de Jerusalén y en el exilio, obligaron a que tales representaciones –la amenaza de exterminio a propios y extraños- fueran desplazadas por otras en la tradición: p.ej. el pacifismo universalista de Is 2, 15ss., que el DeuteroIsaías ha llevado a una expresión ambigua, pero en trance de aclararse. Después, aquellos símbolos del horror fueron tratados como alegorías (la *tipología* exegética), desde los primeros comentarios cristianos al Pentateuco hasta la hoy llamada "lectura canónica". Finalmente, están siendo analizados por los métodos histórico-críticos para situarlos en su contexto de producción y comprender sus motivaciones humanas.

No obstante, los intentos de materializar un poder sagrado en el judaísmo postexílico: la guerra de los macabeos (primera mitad del s. II a.C.), la ambición de las sectas que propician la guerra contra Roma (67-74 d.C.); de similar manera que en la historia posterior del cristianismo, otra vez echaron mano de tales referentes sin distancia hermenéutica, para legitimar un reino del terror contra los enemigos[1092]. Frente a tales demostraciones de una providencia humana sin entrañas, el reino de Dios se ha hecho presente, primero, entre los etiquetados como inferiores, condenados a un infierno en vida.

[1092] Vid. supra, Segunda parte: "La memoria violenta", sobre los símbolos de la violencia en la Biblia.

8. Los reinos inferiores

No sería posible entender la estrategia de dominio que caracteriza a los movimientos apocalípticos, en la Judea del s. I, en las crisis del bajo imperio, en distintos periodos de la edad media, en las ideologías que defienden el terror o que lo provocan como un mal menor, sin tomar en consideración las doctrinas que demonizan al pueblo y consideran necesario un exorcismo colectivo. En la medida que las actitudes de Jesús se forman y transforman en conflicto con ese ambiente, de forma patente en el relato de Marcos, requiere un tratamiento previo.

Su mensaje de bendición sobre la muchedumbre (el *ojlós*) y la personificación que el evangelio hace de tal sujeto, en relación permanente con Jesús, no es un mero recurso de la retórica narrativa para propiciar el entusiasmo impersonal por un héroe carismático, sino una investigación de cómo se gesta un nuevo tipo de carisma. Nos transmite las huellas de un aprendizaje histórico, que comienza por la convocatoria de Juan Bautista y el regreso de Jesús a Galilea: el relato habla de una muchedumbre para evocar al pueblo de Israel olvidado de su origen, de su liberación y de su éxodo, reducido por la maldición de los jefes y de los aspirantes rivales, además de por el dominio romano-herodiano, a la situación de un enfermo y un endemoniado. El magisterio de Jesús consiste en rememorar con el *ojlós* las etapas del camino de Israel, pero también en superar junto con ellos los impedimentos que impedían reconocer el amor de Dios, bajo una opresión multiplicada

por símbolos esquizoides, para discernir juntos los medios de la justicia divina, evitar la trampa de la violencia y crecer en solidaridad.

Desde el s. III a.C., las antinomias entre los rituales de separación, promovidos tardíamente a partir de códigos sacerdotales de pureza, y los ritos inclusivos de iniciación pascual, que se remontan a las raíces del pueblo; entre el memorial de la liberación y las formas internas de represión contra mujeres, esclavos y jornaleros sin tierra, además de las formas externas: los tributos de los campesinos a los sucesivos imperios, tendían a ser resueltas a través de la expectación apocalíptica de una catástrofe escatológica.

El mito de la destrucción provocada por Dios había cegado la percepción de los motivos que anticipan el juicio final frente a la iniquidad presente, en la predicación de los profetas, y hacían todavía ininteligible la nueva promesa de resurrección como un signo pleno de la vida frente al poder de la muerte. Las formas de mesianismo prescritas en ese contexto cultural tenían relación con los Apocalipsis que habían sido escritos, copiados y leídos ávidamente por esenios y qumranitas, e incluso cultivados en épocas de crisis social –el fin de la monarquía asmonea, la muerte de Herodes- por los fariseos[1093].

Sin embargo, en el relato de Marcos se percibe, a través de la sensibilidad al aire de una muchedumbre nómada, que la *ambición apocalíptica* resultaba tan amenazante como esperanzadora: otro rito de dominación, aunque supusiera un cambio de poder. Para sus ideólogos, las víctimas previsibles del castigo anunciado no eran sólo los *kittim* (de cultura griega, sirios o romanos), sino también los judíos colaboradores del imperio o de una monarquía *no ungida*: los herodianos, las familias de donde el imperio seleccionaba a los sumos sacerdotes desde tiempo de los asmoneos (Caifás y Anás), los recaudadores. Por amplificación retórica, la amenaza se extendía sobre una muchedumbre de impuros, sometidos al estrés de la supervivencia y al rigor de los intérpretes de la Ley: el '*am ha'arets*.

[1093] Vid. el estudio de ADELA YARBRO COLLINS sobre los referentes históricos posibles del mesianismo fraudulento sobre el que avisa Mc 13, en los personajes que se aprovechan del río revuelto desde el verano del año 66 para liderar facciones en lucha por el control de la nación, Menahem, Juan de Giscala y Simón Ben-Giora, "The Apocalyptic Rhetoric of Mark 13 in Historical Context", *Biblical Research*, 41 (1996), 5-36.

1. El pueblo de la tierra: herederos convertidos en jornaleros

Es notoria la confusión en autores bien documentados[1094] acerca del término *'amme ha'arets* (todos "los pueblos de la tierra", en pl., que significa la universal humanidad Dt 28, 10; Jos 4, 24; 1Re 8, 43.53.60; Sof 3, 20; Ez 31, 12), y la expresión deuteronomista *'am ha'arets*, sing, para referirse a la asamblea del pueblo o a la tradición rural y tribal de Israel en apoyo del "buen rey" Josías (2Re 11, 14-20; 15, 5; 16, 15; 21, 24; 23, 30.35; 24, 14), la cual provenía de la conquista y el reparto de la tierra antes de la monarquía. La connotación positiva del término en sing. se asocia a la legislación social del Dt y a la regulación del Jubileo por Lev 25: cada familia israelita tiene derecho a la tierra. Ese ideal se refleja en el símbolo usado por Jesús en el texto de Juan para describir los ideales del aprendiz Natanael: "cuando estabas *debajo de la higuera*, te vi" Jn 1, 50.

Por el contrario, en una fase avanzada del postexilio y en tiempos de Jesús, los intérpretes de la Ley mostraron una peculiar animadversión hacia ese pueblo que se había mezclado con otros pueblos (de ahí el plural en la literatura rabínica) durante el exilio y, por tal razón, se había hecho impuro. En los libros de Esdras y Nehemías los dos términos antes citados (el *pueblo* y los *pueblos*) se identifican y adquieren similar sentido que la categoría de los *impíos* (*resha'im*) en los salmos postexílicos o en la última composición del Pentateuco (cf. el condenado en el juicio de Dios Éx 9, 27; 22, 8; etc.; los maldecidos de entre el pueblo: Coré y quienes le apoyan, Nm 16, 26) durante la misma época (Neh 10, 31-32; Esd 4, 4)[1095].

La fuente de tal doctrina era una inquietud conservadora: a diferencia del DeuteroIsaías, que proclama una reunión de pueblos en Jerusalén, los protagonistas instituidos por los emperadores persas fingen que la generación regresada de Babilonia (la *goláh)* tiene que emprender una segunda conquista de la tierra ocupada por los "pueblos" = el "pueblo" *de la tierra* (cf. 1Cro 5, 25). Dado que el consejo de ancianos había dado cabida, en un primer momento, a las familias yahvistas que permanecieron en Israel, la

[1094] Cf. JOHN P. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, III. *Compañeros y competidores*, Estella, Verbo Divino, 2003, 62, y JOHN DOMINIQUE CROSSAN en varias obras.

[1095] Vid. la reconstrucción del contexto histórico de la composición del Pentateuco, de los grupos que editan los libros de los profetas, y por último de los salmos postexílicos, junto con los inicios de la literatura apocalíptica, en el estudio todavía valioso de RAINER ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en tiempos del AT*, II, cit.

tarea de los gobernadores persas en Jerusalén fue deshacer una obra en curso (Neh 13, 1-29): la reconciliación anunciada por la escatología de los profetas entre las tribus del sur y del norte, Judá e Israel/Samaria (Ez 37, etc.), así como el reconocimiento de los extranjeros creyentes en las mismas condiciones que los herederos (Is 55 y 56; Zac 2, 11; 8, 12-13.20-23, etc.).

De tal modo, los cronistas de la epopeya en el s. IV a.C. determinaron a un "enemigo interior": a los pobladores que se quedaron en Judá después del destierro (los pobres, en su mayoría 2Re 24, 14) y se mezclaron con otras etnias, como los samaritanos. A los ojos de los letrados –especialmente de genealogía sacerdotal y levítica (Neh 13, 29; cf. Lc 11, 29-37)-, era imposible aceptar su existencia y asumir su fe yahvista en igualdad con los desterrados. Un nuevo término, todavía más difuso, para denominarlos sería "los pueblos de las tierras" *'amme ha'aretsot*, quienes son considerados conjuntamente *como* extranjeros y, por tanto, excluidos de la comunidad de salvación (Esd 9, 11; como en la Torá eran descritos los "cananeos, fereceos, hevitas y jebuseos").

Tal situación se prolongó hasta el s. I. En algunos aspectos, todavía se agravó a causa de las tensiones creadas por el proyecto de helenizar Jerusalén, entonces bajo el poder de los seléucidas, que desató la revolución macabea en el segundo tercio del s. II a.C., así como por los ataques posteriores del imperio asmoneo contra los pueblos de su entorno, entre los que destacaban las ciudades helenísticas. Schürer, historiador erudito del pueblo judío que se sirve de las técnicas del historicismo a fines del s. XIX y comienzos del XX, reconoce en Jesús la intención de tomar a su cargo la existencia del "pueblo de la tierra" frente a sus maldecidores, a la luz de algunos textos de la Misná que se refieren a ellos con evidente desprecio; mientras que Büchler distingue entre dos conceptos, ambos peyorativos: el "pueblo de la tierra" *le mitzwot* (en el orden de los sacrificios) y "el pueblo de la tierra" *le Torá* (en cuanto a la Ley)[1096]. Éste último se refiere a los transgresores de la Ley en general y en cualquier tiempo; el primero es el utilizado por los rabinos durante el periodo Ushan (post 135 d.C.), para distinguir, en el subconjunto de los sacerdotes aarónidas, quiénes eran fieles a las regulaciones propias de su condición (el *haver*) y quienes las transgredían (el *'am ha'arets*). En cualquier caso, tan sofisticada diferencia no podría aplicarse al uso que hacen los libros históricos y proféticos en el Primer Testamento

[1096] Cf. la discusión a principios del s. XX entre EMIL SCHÜRER (*Historia del pueblo judío en el tiempo de Jesucristo*, 2 vols., Madrid, Cristiandad, 1985) y ADOLF BÜCHLER, acerca del *'am ha'arets*.

del término *'am ha'arets*, el cual no es peyorativo en absoluto; ni puede ocultarse que en el uso de los cronistas de los libros de Esdras y Nehemías ya estaba latente la mirada despreciativa sobre el pueblo como *masa damnata*, desde la perspectiva de una casta letrada.

Después de la destrucción de Jerusalén, el judaísmo dejó de estar dirigido por aquella élite aristocrática de sacerdotes y letrados que había constituido el Sanedrín desde el dominio de los Ptolomeos, durante el s. III a. C., hasta el 68 d. C., cuando el poder político en Jerusalén fue arrebatado por los zelotes (en su mayoría galileos desplazados después de la primera campaña de las legiones: Menahem, Juan de Giscala, Eleazar) y por el líder mesiánico Simón ben Giora, hasta conducir al pueblo judío a la catástrofe final.

A raíz de la asamblea de Yavné, la autoridad pasó a ser representada por rabinos, no sólo de origen fariseo, en su mayoría artesanos. Por tanto, surgían del mismo medio social que el "pueblo de la tierra", distinguido del rey y de los sacerdotes con tal nombre al menos desde loa tiempos de Josías; es decir, los *laicos*, en terminología actual. No obstante, en la Misná se denomina al grupo que rehizo las bases del judaísmo hasta el s. IV d.C. como los *haverim* ("escrupulosos"), que se exigen a sí mismos una pureza legal sin merma. Sanders los compara en la cultura cristiana con quienes se "mortifican". Se diferenciaban del pueblo de la tierra por su particular obsesión por la pureza, pero, según él, no considerarían "pecadores" a los otros[1097].

Sobre la base de un profundo estudio de las fuentes, Sanders defiende que el judaísmo de la Misná no ofrece ninguna cita en que puedan identificarse **los** *'amme ha'arets* (o **el** *'am ha'arets*) con los impíos. El texto explica con todo detalle los motivos de impureza asociados al uso del Templo, cuyo servicio corría a cargo de las familias sacerdotales, además de señalar las causas de transgresión ("pecado", heb. *hatta't*). El modo de evitar que la impureza produjera un pecado "por inadvertencia" era una purificación ritual, accesible a las élites que tenían una piscina ritual en casa, alimentada con agua *viva* (*miqweh*; cf. Lev 15, 12-13), es decir, agua de lluvia. Ahora bien, si una mujer pobre no acudía mensualmente a la piscina pública, sería catologada automáticamente como pecadora, por contaminar a todos con su "falta de observancia" y por situarlos en peligro de contacto con la impureza. No digamos la mujer con flujos de

[1097] Vid. E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, Londres, SCM, 1985, 179-182ss.,

sangre durante doce años, que tocó el manto de Jesús porque andaba libremente buscando la salud[1098].

En la epoca posterior al 70 d. C., el protagonismo del *haver* que muestra la literatura rabínica, quien cumple escrupulosamente las reglas de pureza, produce una exclusión social que el mismo Sanders, tan prudente respecto a una identificación errónea entre impuros y pecadores en los textos rabínicos, reconoce explícitamente. Según un pasaje de *Demai* 2, 3, un *haver* no puede ser invitado de un *'am ha'arets*, ni recibirlo como invitado:

> "Ciertamente, la ocupación en el intercambio social ("social business intercourse") era restringida por los *haverim.* Pero *la exclusión no era completa*: nótese la excepción a la regla en la Misná, antes citada: Un *haver* puede servir de huésped a un 'am ha'arets *si este último se muda de vestido* […] Otros aspectos de las leyes de pureza y ofrendas de la Misná muestran varias formas de contacto. Demai 4, 2, por ejemplo, contiene todavía más *reglas para comer con un 'am ha'arets*, y Makshirin 6, 3 permite *ciertas* adquisiciones de comida procedente de un 'am ha'arets"[1099].

Es evidente que la regla general establece una tipología entre escrupulosos e impuros, cuya única diferencia con la oposición entre justos y pecadores es que la exclusión *no llega a ser total*. Ahora bien, el pueblo impuro debe admitir con un gesto claro de sumisión su impureza si quiere acceder al ámbito del puro. Tal gesto ¿en qué se diferencia de un acto de penitencia forzado? ¿No es una regla de pureza que funciona por exclusión *parcial*? Aún así, Sanders defiende que, en ese universo sacral de varias constelaciones, habría lugar para la distinción: Jesús no es motejado por "los letrados de los fariseos" a causa de estar comiendo con *impuros*, puesto que él mismo, igual que los letrados, *viven inmersos en la impureza* del pueblo de la tierra, sino por sentarse a la mesa con *los pecadores* de tomo y lomo (Mc 2, 15-16). Jesús, al compartir mesa y comida con los pecadores redomados, invitado por Leví, *se hace a sí mismo pecado*, para manifestarles su perdón.

J. P. Meier ha añadido a la investigación de Sanders una comparación oportuna entre el judaísmo de Jesús y los hábitos y reglamentos de la secta de Qumrán[1100]. Donde más patentes se harían las diferencias entre ambos debió de ser, precisamente, en la *halakhá* acerca de la pureza y del uso del sábado[1101]. Hasta tal punto era así que las exageraciones

---

[1098] ἐν ῥύσει αἵματος δώδεκα ἔτη Μχ 5 25ὃ ἡ ῥύσις αὐτῆς ἐν τῷ σώματι αὐτῆς Lev 15, 19.25.26.28 LXX.
[1099] SANDERS, ibid., 192.
[1100] Vid. MEIER, *Un judío marginal*, III, 495-542.
[1101] Cf. ibid., 532-537.

aludidas por Jesús, en su disputa con los fariseos, significaban un puente tendido a éstos para que salieran de la influencia ritualista, tanto de los saduceos[1102], como, implícitamente, de los esenios. La exigencia ritual sabática de la *halakhá* preceptuada por Qumrán llegaba hasta ese extremo que Jesús describe: prohibir que un animal fuera rescatado de un hoyo o de un pozo, e incluso que se tendiera una escalera a una persona, aunque fuera su hijo, en tales circunstancias (Mt 12, 11-12; Lc 14, 1-6 Q). Jesús argumenta sobre la base de una mayor tolerancia entre los fariseos, para defender ante ellos la posibilidad y la necesidad de hacer el bien, sanar enfermos y salvar a un ser humano en sábado (Mc 2, 23-28; 3, 1-6; Lc 13, 10-17; 14, 1-6; Jn 5, 1-18; 9, 1-17).

> Los mundos de Qumrán y de Jesús estaban muy alejados. Era una distancia más espiritual que geográfica, pero tan grande que los qumranitas o no sabían de la existencia de Jesús o no lo tenían en cuenta para nada. Jesús y los fariseos chocaban a veces porque se tomaban mutuamente en serio. Qumrán no podría haber tomado en serio a Jesús y se habría desentendido de él. Muy probablemente, no significa otra cosa el silencio de los evangelios sobre Qumrán [1103].

También pudo darse otra circunstancia: que algunos de aquellos letrados galileos a los que se refiere Marcos, sin confundirlos con los fariseos, al igual que los endemoniados desafiantes, paradójicamente insertos en las sinagogas de aldea, temerosos de una catástrofe final a punto de acontecer, participaran de las doctrinas esenias en un alarde de *suma* pureza.

Para que se produjeran esas tensiones en el imaginario religioso no hubieran bastado los motivos exclusivamente simbólicos: un deseo de distinción estética o un espíritu sectario. En la época descrita, desde el regreso de los exiliados hasta el s. I d.C., las condiciones de vida empeoraron sensiblemente durante periodos de crisis, que son motivados por el recrudecimiento del sistema de impuestos, a cargo de recaudadores privados, desde el dominio ptolemaico hasta el final de la dominación romana. De similar manera que en el contexto de otros imperios, hasta la revolución industrial, la coerción en el cobro de impuestos iba de la mano con un programa de ajuste económico contra los pobres: los préstamos, la pérdida y concentración subsiguiente de la tierra, la caída en la esclavitud. El pueblo de la tierra, como parecen narrar las parábolas, se ve obligado, en muchas ocasiones, a sobrevivir por medio del trabajo jornalero y el servicio en las

[1102] Según constata la Misná, los saduceos se oponían al *'erub*, es decir, al tránsito en sábado entre las casas de dos vecinos o en un callejón cerrado, al contrario que los fariseos.
[1103] ibid. 538.

haciendas de los terratenientes absentistas (Mc 13, 34s.; Lc 12, 42ss. Q; Mt 25, 14ss.), cuya residencia principal estaba en las ciudades. Así fue, al menos, hasta la época del Bajo Imperio: la ruralización por medio del colonato y la transición al feudalismo.

Con el fin de evitar cualquier sospecha de antisemitismo, podemos situarnos en el tiempo en que se redactaron la Misná y el Talmud, entre los ss. III-IV d.C., para reconocer que esa actitud hosca de algunos rabinos, quienes comandaron el nuevo Sanedrín, frente al pueblo impuro y/o pecador de Galilea, era adoptada también por sus contemporáneos en el norte de África, pero esta vez en una iglesia cada vez más estratificada socialmente, desde Tertuliano hasta tiempos de san Agustín. Tertuliano despreciaba a la multitud de los ignorantes que parecían preferir el modalismo de Práxeas en vez de su fórmula de la *Trinitas* (aunque quizás eran sus modos jurídicos y fiscalizadores de argumentar los que causaran rechazo), hasta el punto de terminar acusando de herejía, desde posturas montanistas, a la gran Iglesia en su conjunto. Cipriano fue el primero en proclamar una jerarquía escatológica, en la tierra como en el cielo, es decir, una regresión desde el "reino de sacerdotes" (Mc 9, 34 – 10, 45; 1Pe 1-2) a la sociedad donde los sacerdotes reinan; mientras que Agustín reservó la salvación a una lista invisible de predestinados, a diferencia de la masa *condenada a condenarse* por un sistema de doble predestinación sobre justos y pecadores[1104].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

2. El 'awon: una visión determinista del mal

En la cultura de Jesús, el modo en que el judaísmo –o al menos una parte de él- concebía la transmisión del *'awon* podría describirse como una visión determinista del mal. Incluso sirve de tipo a otras visiones posteriores que condenaron a la *masa damnata*, de tal modo que legitimaban subliminalmente el recurso apocalíptico a la violencia para castigar a los impíos y controlar al pueblo.

[1104] El lugar de los rituales de purificación externa en un sector del rabinismo, para situarse por encima del pueblo, es ocupado en la Iglesia norteafricana por la sospecha de que el pecado original fuera con-natural al ser creado y se transmitiera por generación en el acto sexual (especialmente por culpa de las mujeres que "corrompen el semen"). Los extremos se tocan: quienes acusaban al pueblo de Dios en masa de haberse paganizado para dominarlo, con quienes, en sentido contrario, alegan que Jesús era un griego práctico y los galileos estaban completamente helenizados en su tiempo, para reivindicar un cristianismo "ario".

En la Regla de la Comunidad de Qumrán se especifica una oposición eterna de dos conjuntos de espíritus gobernados por el "Príncipe de las Luces" (los "hijos de la luz") y por el "Ángel de las Tinieblas" (los "hijos de las tinieblas") 1QS III, 12 – IV, 1; la denominación no es metafórica, con el fin de interpretar una historia dominada por la violencia de los poderosos (las "bestias" de Daniel 7), ni se refiere únicamente a las obras de los árboles que dan fruto bueno o malo (Lc 6, 43-45 Q). Tales espíritus eran los responsables, según el Maestro de Justicia y sus seguidores en Qumrán, de las marcas sufridas por los enfermos de la piel, que los hacían impuros ante Israel (4Q266, 4Q272 y 4Q278). Aunque no tuvieran pecado, se les atribuía una "culpa" (heb. *'awon*); en realidad la misma que caía sobre las espaldas de cualquier ser humano o criatura, aunque de modo visible y condenable en ese grupo: *hammetsorá*, tratado como intocable por miedo al contagio de su impureza (Lev 13-14).

> Los Rollos dejan claro que el *metsorá* está en tal condición a causa del pecado. En 4Q ThrA1 el metsorá pide misericordia: "Comenzará a presentar su súplica. Dormirá en una cama de penas y residirá en una morada de suspiros" […] De acuerdo con un texto reconstruido por Baumgarten, hecho de fragmentos del Documento de Damasco de la cueva 4 (4Q266, 4Q272 y 4Q268), *tsara'at* [la marca o el "toque" en la piel] es producido por un espíritu (evidentemente maligno) רוח (línea 4), y es curado cuando vuelve el Espíritu de vida (línea 7) [1105]

La comunidad de Qumrán llamaba a esta culpa transmitida de generación en generación, por ser criaturas, con el término *'awon*. Aunque no se identifica con el "pecado" (*hatta't*) en los textos legales de la Torá, cierto es que las reglas de pureza en Levítico y Números lo hacían comparable. "Si alguien peca sin darse cuenta, haciendo algo prohibido por los mandamientos de YHWH, se hace culpable y cargará con su iniquidad (עֲוֹנוֹ)" Lev 5, 17; así como de las consecuencias por no cumplir el código de pureza (Lev 15, 31-33).

> El hombre está en pecado ('awon) desde el seno materno y en iniquidad culpable hasta la vejez. Sé que la justicia no pertenece al hombre, ni el camino perfecto, a la criatura humana 1QH 4, 29-31.
>
> Pertenezco a la humanidad malvada, a la asamblea maligna. Mis culpas, mis transgresiones y mis pecados, con la perversidad de mi corazón, pertenecen a la asamblea de los gusanos (=impura) y a los que andan en tinieblas 1QS 11, 9-10.

[1105] HANNAH K. HARRINGTON, *Impurity Systems of Qumran and the Rabbis*, Atlanta, Scholars P., 1993, 81-82.

Después de un periodo fundacional en que los escritos del *Maestro de Justicia* agravaron la exigencia de pureza a todo Israel, una vez que se hubo constituido firmemente la comunidad, sólo podían ser purificados de esa culpa los miembros practicantes, a través del ritual propio. Florentino García lo resume así:

> En Qumrán, en un comienzo, como en el resto de Israel, la pureza es una exigencia del ámbito del Templo y del culto y que afecta particularmente al sacerdote. En los textos del período formativo [Rollo del Templo, 11QTemplo XLV - LI 10 y 4QMMT] encontramos ya, sin embargo, una tendencia a extender las exigencias de pureza del Templo a toda la ciudad santa y a no reducirla a los sacerdotes sino a extenderla a todos los fieles. Paralelamente, hemos podido constatar un recrudecimiento de las exigencias de pureza, una rigurosidad mayor, coincidente con las posiciones del grupo saduceo. Una vez realizada la ruptura con el Templo, cuyo culto se considera profanado y cuyos ministros son vistos como impuros, la comunidad adapta las prescripciones de pureza a su nueva situación con objeto de salvaguardar la pureza de la comunidad [CD; 1QS; 1QM]. La comunidad misma es vista como un sustituto del Templo, lo que lleva consigo una transferencia de las exigencias de pureza a a la esfera de la comunidad. El estudio del Código Penal y del proceso de admisión nos ha mostrado que el concepto de impureza acaba por identificarse con el de pecado […] La teología de la secta llegará incluso a ontologizar la impureza radical del hombre y a identificar la purificación con la justificación […] [1106].

Esa visión dualista del universo no era privativa de los qumranitas, sino que probablemente se divulgó durante al menos tres siglos, a través de la literatura intertestamentaria (Jubileos, Ciclo de Henoc), a quienes interpretaban la Ley en las congregaciones de aldea (*kneset*):

> ¿Por qué habéis dejado el cielo alto, santo y eterno, habéis yacido con mujeres, cometido torpezas con las hijas de los hombres y tomado esposas, actuando como los hijos de los tierra, y engendrando gigantes? Vosotros, santos espirituales, vivos con vida eterna, os habéis hecho impuros con la sangre de las mujeres, en sangre mortal habéis engendrado, sangre humana habéis deseado, produciendo carne y sangre como hacen los que son mortales y perecederos […] Ahora, los gigantes nacidos de los espíritus y de la carne serán llamados malos espíritus en la tierra y sobre ella tendrán su morada […] Los espíritus de los gigantes, los *nefilim*, oprimen, corrompen, atacan, pelean, destrozan la tierra y traen pesar; nada de lo que comen les basta, ni cuando tienen sed quedan ahítos. Y se alzan esos espíritus contra los hijos de los hombres y sobre las mujeres, pues de ellos salieron 1Hen 15, 3-4.8-11.

[1106] FLORENTINO GARCÍA MARTÍNEZ, "El problema de la pureza: la solución qumránica", en F. GARCÍA, JULIO TREBOLLE (eds.), *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas*, Madrid, Trotta, 1993, 165-186 (185-186).

La argumentación a partir de un cúmulo de implícitos es tan densa que provoca mareo. Más adelante nos tocará descifrar el código de pureza/contaminación en el relato de Marcos. Por ahora, lo que importa es desenredar la madeja de asociaciones que hace recaer sobre la carne un principio de muerte bajo el cielo de los espíritus eternos.

Esa dualidad es anterior al mito de la mezcla que produce el mal por contaminación. En el universo simbólico de la época, representa un principio de dualización social entre castas[1107]. El mapa o la topografía simbólica del espacio sagrado en las fórmulas sacerdotales del Levítico (amenazas de castigo a mujeres, impuros y paganos: muerte, excomunicación o purificación) y de la Misná (m. Kelim 1, 6-9) llega a extenderse a todas las relaciones sociales, a través de los grupos judíos que imitaban sus prácticas (fariseos, *haverim*[1108]) o que pretendían mayor pureza que los sacerdotes (esenios, qumranitas). El pueblo de la tierra, las mujeres y los paganos, por este orden, son subordinados y amenazados por la violencia de las castas dominantes/aspirantes, sea como enemigos, sea como súbditos.

La descripción de los ángeles o "vigilantes del cielo" que se han "corrompido con mujeres", para procrear gigantes (*nefilim*), no es sólo una condena del matrimonio con extranjeras, como se había hecho desde el tiempo de Nehemías y de Esdras hasta el momento de la redacción conjunta de ambos libros (Esd y Neh), para acusar de sincretismo al pueblo de la tierra. Además, entronca con una visión deuteronomista de la impureza por contaminación con las culturas extranjeras, la cual se había seguido cultivando en los salmos y en el libro de los Jubileos[1109], al mismo tiempo que se propagaban unas señas de identidad étnicas frente a los demás pueblos: contra la comunidad de mesa y de alimentos con los gentiles; a favor del sábado como emblema de la congregación[1110]. Otras señas, como los límites contra el incesto, la promiscuidad o el adulterio, eran y son transculturales, pero se hacían pasar por exclusivas e identitarias.

[1107] Vid. la aguda y sintética explicación de JOHANN MAIER, sobre el paralelismo simbolizado entre la jerarquía angelical y la estructura social de Judá en el postexilio: "Ángeles como sacerdotes y sacerdotes como ángeles", en id., *Entre los dos testamentos. Historia y religión en la época del Segundo Templo*, Salamanca, Sígueme, 1996, 238-239.

[1108] Cf. JACOB NEUSNER, *From Politics to Piety: The Emergency of Pharisaic Judaism*, Englewoods Cliff, Prentice-Hall, 1972, 83s.

[1109] Cf. MAIER, *Entre los dos Testamentos*, 223-290.

[1110] Vid. infra, Segunda parte: "Indicadores religiosos".

La visión determinista del mal a modo de un espíritu que actúa por necesidad en la historia, en rivalidad permanente con Dios, más allá de una forma de pecado personal o social, sirve de presupuesto para un sofisma propagandístico: los hijos de la impureza, los gigantes, no son capaces de hacer el bien, sino que han multiplicado los males con sus hechos sobre la tierra; y lo seguirían haciendo aún, bajo la forma de "espíritus malignos", en tiempo de Jesús[1111]. Debían ser destruidos en una guerra escatológica, como la prevista en los Apocalipsis o en el Rollo de la Guerra qumranita. La *diferencia* de Qumrán respecto a la profecía apocalíptica es que se había organizado como un grupo en alerta permanente, una reserva militar y religiosa:

> Libro de la Regla de la Comunidad, para buscar a Dios con todo el corazón y con toda el alma… para amar a todos los hijos de la luz, cada uno según su lote en el plan de Dios, y odiar a todos los hijos de las tinieblas, cada uno según su culpa en la venganza de Dios 1QS I, 1.9-11.

En ese ambiente denso y cortante comienza su predicación Jesús, cuando entra a dialogar con la congregación de las aldeas y con letrados de distintas corrientes, como luego veremos. Basta anticipar un dato: los "espíritus impuros", en lenguaje apocalíptico, a los que Jesús conmina para que dejen de atormentar a sus portadores, no son los agentes de una impureza ritual, sino los síntomas psicosociales de un estado de crisis, hasta el paroxismo, en la persona de los endemoniados que han confundido a Dios con la violencia sacralizada (Mc 1, 23-26; 5, 6-9; cf. Mc 13, 5-22; Lc 9, 55-56; Jn 8, 3ss.).

En palabras de Sacchi, ningún profeta

> niega a Dios la posibilidad de intervenir en la historia… Todos saben, para utilizar las palabras del Canto de Ana, que nadie puede resistir a Dios por la fuerza: "El arco de los fuertes queda destrozado, mientras los débiles se ciñen de valor" (1Sam 2, 4, pasaje postexílico). El problema está en si la justicia y el arrepentimiento pueden impedir el castigo amenazador. Jeremías conoce la desesperación de ser un profeta, justamente porque tuvo dudas sobre la posibilidad del arrepentimiento[1112]

Sobre ese trasfondo cultural, que explica la angustia del pueblo, el bautismo en Espíritu Santo que anuncia Juan Bautista (Mc 1, 8) debía de ir dirigido precisamente a sanar/quitar algo más que los pecados: el sentimiento de culpa generalizado a causa de la doctrina del *'awon*, ante la expectativa de un juicio apocalíptico inminente contra la masa

[1111] Vid. PAOLO SACCHI, "La predestinación y el problema del mal", en id. *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo*, Madrid, Trotta, 2004 (1994), 351-378 (368-369).
[1112] ibid., 353.

condenada. Desde luego, Jesús demuestra que no tenía dudas sobre el perdón de Dios más allá de las formas instituidas de predestinación (Mc 2, 5.13ss.).

Siguiendo con el ejemplo anterior, es significativo que la teología norteafricana (Tertuliano, Agustín) retomase el mismo prejuicio para explicar el Bautismo cristiano. Habría que investigar las causas con ayuda de la antropología de las culturas mediterráneas: la institución de castas por medio de una doctrina sobre la contaminación originaria, corporal, transmitida por generación, que colocaba a las mujeres –por ser las causantes del mal- y a los paganos en una situación de *amenaza* y subordinación permanente dentro de la estructura social, frente a un grupo religioso (qumranitas, predestinacionistas durante los s. IV y V d.C., movimientos integristas islámicos: almorávides, almohades, etc.) que aspiraba a ocupar el poder político con atribuciones especiales. Antes que construyéramos tales andamiajes con el fin de soportar resignadamente la iniquidad –lo comprobaremos en el texto- Jesús ya los había desmontado.

3. El ciclo de Henoc: una teología "ambiciosa" de la historia

El primer texto en el proceso de redacción del ciclo de Henoc es el Libro de los Vigilantes, el cual está a su vez basado en tradiciones comunes con los caps. 6-11 del Génesis, que explican la historia de los orígenes de una forma distinta a la creación en Gén 1 y a la causa del pecado y de los males que hacen infelices a los seres humanos según Gén 2-3 (la desobediencia de Adán y Eva) o Gén 4-5 (el odio homicida de Caín). Aunque la figura misma de Henoc es integrada de modo sucinto en Gén 5, 18-24 (22.24), lo único que podemos inducir del fragmento es que la tradición henóquica era conocida en el postexilio, pero, por algún motivo, no fue introducida en el relato de los orígenes. El hecho de que el Sirácida, a finales del s. III a.C., se haga eco prácticamente de los mismos datos (Sir 44, 16; 49, 14) no hace más que confirmar que Henoc era reconocido como uno de los patriarcas, entre Adán y Noé, notable porque "fue trasladado" al cielo y dio un "ejemplo de conversión para las generaciones", pero la trama mítica que le correspondería no era susceptible de la misma aceptación.

Esta prevención se hace más comprensible si leemos en el *libro de los Jubileos* las huellas de una versión muy peculiar acerca del origen del mal –acabamos de exponerla- como resultado de la impureza contraída por los ángeles vigilantes, cuando se unieron con

mujeres humanas (Jub 4, 21-26; 5, 1-18ss.; 1Henoc 6-9; cf. Gén 6. 1-4) para engendrar a los gigantes (*nephilim*). También conocemos la teoría sobre la predestinación de los justos y de los impíos, la cual está basada en la *tradición henóquica* y concluye con el diluvio: la condena de los ángeles, la destrucción de la humanidad y el rescate de Noé junto a un pequeño resto (1Henoc 9-11). En realidad, la historia del diluvio es el último capítulo de un mito elidido.

El libro de Jubileos también alude al envío de Henoc para exhortar a los vigilantes (1Henoc 12,1 – 14, 7; 15, 1 – 16, 4), relata su viaje cósmico (1Henoc 17-36) y refiere su asunción al cielo, como prototipo del escriba con poder para juzgar, lo cual caracteriza al ciclo de Henoc. Nos describe la situación en que se coloca a sí mismo el *autor implícito* del texto en su conjunto, además de cada uno de los libros en particular (1Henoc 1-5).

Así pues, el protagonista de ese relato mítico es el mismo Henoc del Libro de los Vigilantes (1Hen [LV] 6-36). Los demás libros (la Astronomía o las luminarias celestes, las Visiones y los Sueños; la Carta de Henoc; las Parábolas) no hacen más que introducir nuevas visiones en una trama ya conocida y proseguida. Lo que no podemos saber con certeza es si ese mito quedaba subordinado en su primera formulación a la historia de Noé (como suponen muchos exegetas al delimitar un "Libro de Noé" subyacente al LV) o si había un "Libro de los Gigantes" tan antiguo como éste, sólo reconstruíble por los fragmentos aparecidos en las cuevas 1, 2, 4 y 6 de Qumrán.

El sentido principal de ese *mythos*, para una comunidad de autores y lectores, a pesar de que hubiera variaciones en su disposición, consiste en la explicación del mal como una contaminación de la humanidad, de acuerdo con el universo simbólico de la pureza y la impureza en las tradiciones sacerdotales del judaísmo postexílico (las normas correspondientes del Levítico y de Números; los textos doctrinales de Qumrán). De hecho, el libro de los Vigilantes ha sido vuelto a editar con ayuda de las abundantes copias aparecidas en las cuevas de Qumrán, de las cuales se deduce que había adquirido para sus usuarios un valor comparable al de los textos bíblicos.

En ese universo, no sólo se considera a la sexualidad como un símbolo del pecado, sino que se llega a identificar la impureza con el pecado. La separación entre cielo y tierra, ángeles y humanos, mujer y varón, es transgredida por los Vigilantes, lo cual produce una cadena de males por medio de su prole de gigantes (*nephilim*), quienes se dedican a oprimir y matar a la humanidad. La orden de que los ángeles sean encadenados y que los gigantes se destruyan entre sí por medio de la guerra –para lo cual se les entregan espadas-,

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

no detiene la propagación de la impureza, por la acción continuada de los "espíritus" de los gigantes, a manera de potencias demoníacas.

La corrupción de las criaturas y la identificación entre la condición humana y el pecado es el pretexto para introducir el diluvio como un castigo implacable de Dios, tanto en Gén 6 cuanto en el LV. Sin embargo, es necesario subrayar que la imagen del diluvio en el ciclo de Henoc, hasta el libro de las Parábolas, no significa un evento pasado, inscrito en el relato de la Creación y de la renovación de una primera alianza con las criaturas, gracias al diálogo recomenzado por la persona de Noé con la persona de Dios, sino más bien el símbolo con el que tales escribas pretendieron anunciar una catástrofe inminente, que precedería al juicio final y a la resurrección de los justos, en distintas épocas:

1) durante el segundo periodo sadoquita, bajo el imperio de los Tolomeos, que vio prosperar a las grandes familias de Jerusalén con injusticias (Oníadas y Tobíadas);

2) durante la lucha por el poder entre estas familias que acarreó la intromisión del emperador seléucida Antíoco IV Epífanes y la profanación del Templo, además de una prohibición aculturadora contra la práctica de la Torah;

3) más tarde (cuando se escribe el Libro de las Parábolas), durante el gobierno del más violento de los asmoneos, Alejandro Janeo, o del cliente modélico y rapaz de los romanos, Herodes el Grande, quienes se comportaban como los "gigantes" mitológicos (o las "bestias" del libro de Daniel).

Los qumranitas hicieron suya esa *ambición apocalíptica* después de la crisis seléucida, ya concluida la guerra macabea, de tal modo que seguían esperando un castigo implacable y fatal contra *todo el mundo* por una intervención divina, de acuerdo con un orden *anti*-histórico que se fundaba en la doctrina de la predestinación de justos e impíos – o, mejor dicho, la supuesta predeterminación de los acontecimientos[1113].

4. Indicadores religiosos

[1113] Muchas de las referencias y perspectivas sobre la literatura apocalíptica intertestamentaria, hasta el Apocalipsis joánico, las hemos obtenido gracias a un amplio e intenso seminario organizado en la UPCO por FRANCISCO RAMÍREZ.

En cualquier cultura religiosa, la identidad se significa de forma visible tanto para sus contemporáneos como para la arqueología, a través de restos materiales que pueden ser interpretados de similar manera que los documentos de la época para reconstruir las mentalidades en una sociedad histórica.

Los evangelios nos permiten advertir que Jesús rechaza la validez simbólica de tales índices externos; pero, además, nos dan la oportunidad de indagar las razones que motivaron esa actitud, en el marco de su historia de aprendizaje. Jesús propone a sus contemporáneos unas formas de iniciación y un autoconcepto que no se basan en el *capital simbólico*, sino en la relación interpersonal, en la comunidad de iguales y en la pureza del corazón, después de comprobar que los signos de *distinción* estaban marcados por la jerarquía social y económica.

Según Jonathan L. Reed, los "indicadores religiosos" del judaísmo en tiempo de Jesús, que las excavaciones hacen más visibles, serían los siguientes:

> Aspectos clave de la cultura material de Galilea de este período coinciden con la de Judea: vasijas de piedra, *miqw'aoth* en las casas, pero no cerdos dondequiera que se han publicado análisis de huesos [procedentes de los basureros de las poblaciones], y enterramientos secundarios junto con osarios en forma de *kokhim* [tumbas digitiformes provisionales, perpendiculares al suelo, en cuevas o en hipogeos] [1114]

Tales indicadores han sido hallados por Reed profusamente en Séforis (en la ciudad alta amurallada o acrópolis del s. I), y por otros equipos de investigación en "ciudades amuralladas" de la Alta Galilea (Gush ha-Lav/Giscala, Jodefat/Jotapata) y del Golán (Gamala). Éstas, como también la acrópolis de Séforis, responden al prototipo de "ciudad amurallada" (Lev 25, 29-30) que la Misná sitúa en su mapa topográfico del espacio sagrado justo por debajo de la cota del Templo y de la ciudad de Jerusalén (*m. Kel.* 1, 6-9). Es necesario subrayar que esas disposiciones se incluyen dentro de un catálogo sistemático de las reglas de la pureza, el *seder*[1115] dedicado a las *Toharot*: "Las ciudades amuralladas (de Israel) son más santas que las otras partes (del país), ya que los enfermos de la piel [*hammetsorot*] eran expulsados de su interior…" *m. Kel.* 1, 7.

[1114] J. L. REED, *Archaelogy and the Galilean Jesus: A Re-examination of the Evidence*, Harrisburg, Trinity, 2000, 52-53.

[1115] Así se denominan cada uno de los "tratados" de la Misná, compuestos por comentarios de la tradición rabínica a los temas disputados de la Torá (en este caso, las reglas de pureza), desde el s. II a.C. hasta el s. III d.C., cuando fue editado el texto.

Los indicadores no aparecen juntos, ni al mismo tiempo, en otras zonas de Galilea, aunque fueran de población judía[1116]. Es incluso más probable que algunos de tales signos de identidad sirvieran para diferenciar a unos judíos de otros:

> Los recipientes de piedra, como las *miqwa'ot*, se piensa que eran indicadores de una preocupación por la pureza ritual (p.ej. m. Kel. 10, 1). No es sorprendente que hayan sido encontrados en las áreas ricas (Ciudad Alta) de la ciudad de Jerusalén, en Qumrán y en Masada. Llegaron a ser indicadores de contextos propios de la economía política y del "parentesco político" (*political kinship*), es decir, están en correlación con los domicilios de los poderosos o de sus agentes [1117].

En la Alta Galilea y en el Golán se advierten relaciones más tensas con el entorno sirio o sirio-fenicio. De acuerdo con los testimonios de Josefo sobre la formación de los grupos de zelotes en estas regiones, productoras de aceite purificado para el consumo de los judíos de la diáspora, su afirmación de identidad judía frente a las demás etnias estaba conectada con la tendencia centrípeta de Jerusalén a constituir un Estado sobre los pueblos vecinos –como poco antes en tiempo de los Asmoneos-, y se manifiesta por medio de las más estrictas reglas de pureza. La disputa étnica se exacerbó en las ciudades helenísticas donde coexistían gentiles y judíos, especialmente en Cesarea marítima. Tales tensiones no se limitan al periodo de la guerra desde el año 66, cuando una guerrilla enviada desde Tiberias saqueó varias ciudades de la Decápolis; otro grupo de la Alta Galilea atacó Kerasa y, en réplica, los tirios hicieron una *razzia* hasta Gush ha-Lav. Se hace patente, tres décadas antes, en el encuentro de Jesús con el endemoniado de Gerasa (Mc 5, 1-20) y con la mujer de cultura griega y etnia sirio-fenicia (Mc 7, 24-37).

Como ya hemos señalado, los dos extremos más rigurosos en la interpretación y la práctica de la Torá en tiempos de Jesús –más que los fariseos- eran dos partidos radicalmente enfrentados durante siglos, antes incluso que se formara la secta farisea. Por un lado, la *halakhá* saducea se centra en la pureza ritual para acceder al Templo (según algunos testimonios de la Misná, más exigente sobre el cumplimiento del sábado, de las purificaciones y los sacrificios expiatorios que los fariseos). Caracteriza a algunas familias

---

[1116] Los gentiles con quienes los judíos galileos estaban en relación desde hacía siglos no habitaban en las aldeas. La presencia de greco-sirios en Séforis y en Tiberias, está comprobada por el relato autobiográfico de Josefo. En todo caso, es posible que permaneciesen comunidades de etnia sirio-fenicia en los valles que se abren hacia la costa de Tolemaida-Akko y Tiro, a través de una frontera permeable. Otra situación se daba en el reino de Filipo: en Betsaida el propio rey instituyó el culto a la hija de Tiberio, Julia.

[1117] DOUGLAS E. OAKMAN, "Models and Archaeology in the Social Interpretation of Jesus" en JOHN J. PILCH (ed.), *Social Scientific Models for Interpreting the Bible*, Leiden, Brill, 2001, 102-131 (115-116).

de Jerusalén, habitantes de la Ciudad Alta, y probablemente de Séforis, donde las casas sacerdotales más poderosas cubrían sus privilegios con el manto de la pureza externa.

Por otro lado, de acuerdo con los hallazgos arqueológicos, el grado de concentración de indicadores externos de pureza en Qumrán es difícilmente superable: doscientos fragmentos de recipientes de piedra, entre los que destacan proporcionalmente por su abundancia las tinajas más voluminosas (y las más funcionales en el desierto); decenas de piscinas construidas en forma de baños rituales (*miqw'aot*) con una escalera de siete escalones, aunque fueran destinadas en su mayoría a almacenar agua y a hipotéticos usos industriales, tales como una curtiduría para fabricar pergaminos, con mayor motivo por el hecho de que ese oficio era considerado una fuente de impureza. La liturgia de la comunidad de Qumrán en el Mar Muerto preparaba con ansia el momento del regreso a Jerusalén y la renovación del Templo hecho impuro a causa del "sacerdote impío", desde que los asmoneos se hicieron cargo del sumo sacerdocio. Después de un intermedio, a raíz de un terremoto que destruye parte de las instalaciones, la segunda época de esplendor de Qumrán comienza en las postrimerías del reinado de Herodes. Especialmente ilustrativos son los comentarios (*pesharim*) al libro de Habacuc (1QpHab) acerca de los romanos y de los sacerdotes, así como el Rollo que contiene la Regla de la Guerra final. Su proyecto sectario de reconquista continúa a lo largo de la primera mitad del s. I y alcanza a sintonízar con la defensa organizada por zelotes y sicarios en Masada y con las luchas fratricidas por el control del recinto sagrado del Templo en la guerra del 66-70. La crueldad alcanzada por los líderes mesiánicos Simón ben Giora y Juan de Giscala (Gush ha-lav) contra las élites sacerdotales que gobernaron la ciudad durante el primer periodo de la revuelta, acusadas de connivencia con los impíos romanos o con el rey Agripa, sólo es inteligible si se tiene en cuenta un pretexto religioso.

A diferencia de estas dos regiones, la clave de la identidad judía en la Baja Galilea descansaba en hechos sociales como la congregación del sábado, así como en formas de solidaridad y de consagración que están enraizadas en la gran tradición de Israel: las fiestas y las bodas, el nazireato (el llamado "hermano del Señor", Santiago, era un nazir, según Hegesipo), probablemente la redención de las deudas (goelato, jubileo). Sólo al cabo de uno o dos siglos de actividad rabínica organizada en las "academias" (*bet hammidrash*), desde la primera de ellas, fundada en Yavné después de la destrucción del Templo, se edificaron sinagogas para albergar la congregación sabática en pueblos galileos (*bet-kneset*), como en Cafarnaún, Nazaret, Corazaín o Betsaida (ss. III-IV), presididas por rabinos. En Galilea, antes de esa época, los arqueólogos sólo han encontrado una sinagoga

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

edificada de modo peculiar –con forma de sala (*synagoge halls*)- en Gamala (Golán), hasta que fue destruída el año 68. Parece lógico que, en las cercanías del Templo de Jerusalén, la edificación sinagogal se considerase innecesaria. Tan sólo cuando parecía inviable la reconstrucción del Templo, las comunidades judías y las autoridades rabínicas, nuevamente reconocidas por el senado romano, se plantearon la necesidad de edificar sinagogas en Galilea, para lo que adoptaron como prototipo la arquitectura de la basílica romana, por su técnica y por su función pública. De acuerdo con la Misná, desde el año 70 y durante el s. II, los rabinos ni siquiera frecuentaban las congregaciones (*kneset*) de las aldeas en Galilea; es más, recomendaban a los *haverim* o "puros" que no asistieran.

9. El testimonio de la Koinonía divina: la comunidad humana de iguales

El Nuevo Testamento, sobre todo en textos pseudoepígrafos (cartas deuteropaulinas y pastorales), adolece de la separación propiciada por las culturas mediterráneas entre géneros y esferas sociales: política patriarcal y economía doméstica, honor y vergüenza, rituales públicos y privados. Pero los evangelios tienen un origen claramente popular: surgen de las tradiciones orales sobre Jesús, Mesías e Hijo de Dios, e incorporan una urgencia explícita de acogida y apertura intercultural en sus actitudes sociales, así como una homogeneidad en el reparto de roles grupales entre varones libres, mujeres y esclavos. Revelan una estrategia favorable a la formación de personas capaces de vivir en redes de iguales (*koinonía*), a diferentes planos sociales: la familia, la comunidad y la sociedad civil (*ekklesía*), por referencia a la *koinonía* divina entre el Padre y el Hijo, con el Espíritu que actúa por ellos. Tal forma de relación fue interpretada de modo radical por Pablo, Marcos, Juan y por las iglesias posteriores hasta su culminación en la teología del s. IV, en polémica directa con el imperio romano[1118]. Así pues, en los evangelios se ejerce una

[1118] Vid. ERIC PETERSON, *El monoteísmo como problema político* (Der Monotheismus als politisches Problem: Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum), ed. de GABINO URIBARRI, Madrid, Trotta, 1999 (1935). Fue publicado en respuesta a la teología política de CARL SCHMITT y en oposición a la impostura del nazismo, aunque trata sobre la resistencia de las iglesias al arrianismo oficial durante el s. IV. G. L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los padres*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1977, es muy útil por las referencias a la teología de los capadocios y a su desarrollo de la Koinonía, junto con una eclesiología de comunión que se hacía práctica a través de las comunidades cristianas igualitarias,

crítica explícita a la sacralización del poder y el dinero, la violencia y la acepción de personas (patriarcado, machismo, xenofobia), todavía más acentuada que en las tradiciones proféticas del Primer Testamento.

Como hemos visto, la composición del Pentateuco y la edición de los demás libros del canon hebreo, desde las tradiciones pre-exílicas, a través de un proceso redaccional todavía no culminado en tiempos de Jesús, como prueban los textos de Qumrán, se dilató a lo largo de siglos. Ha de contrastar, relativamente, con la historia acelerada de los evangelios durante el s. I, lo cual no permitió que fueran re-escritos una y otra vez por letrados, cuando ya eran compartidos por comunidades a lo largo del Mediterráneo.

Sin embargo, es más relevante en su proceso de composición lo que podríamos llamar la *epifanía* de la comunidad. Una vez que los postulados comparatistas de la Historia de las religiones (*religionsgeschichtliche Schule*) acerca de los evangelios han sido balanceados por una mayor conciencia sobre el "impacto" configurador de Jesús en la tradición[1119], podemos valorar los resultados de la *Formgeschichte* (Bultmann, Dibelius) en un nuevo marco. Tanto la práctica comunitaria de Jesús como sus dichos sobre la comunidad, pueden ser interpretados a la luz de la efervescencia lograda por las *asambleas* abiertas y participativas (*ekklesíai*) e incluso por los comienzos de una asamblea global, en contraste liberador con la glorificación del poder de los imperios en tiempos de Pablo y de Lucas.

En la mayoría de las tradiciones religiosas, los códigos de pureza han convertido en fuente de impureza lo más común (gr. *koinón*). La cultura judía en tiempos de Jesús no era una excepción: tanto Pablo como Pedro, de acuerdo con los textos del NT, se educan en esa fobia semiconsciente y pasan verdaderos apuros hasta librarse de ella, en convivencia con personas de otras culturas o con otras formas de vida (Hch 10, 14; 10, 28; 11, 8). Los escritos apocalípticos llevan el odio hasta el extremo, desde el libro de Jubileos, al que ya

---

organizadas sobre valores radicalmente participativos. La demanda de que los superiores de la comunidad –elegidos por sus miembros- se hagan como el último en actitud servicial, procede mediatamente de las reglas de Basilio, aunque fuera difundida por Benito en occidente. De hecho y de principio, su formulación más radical se encuentra en los dichos y en la práctica de Jesús sobre la comunidad y sobre el servicio en Mc 9, 34 – 10, 45. Vid. supra, Primera parte, "Biografía y autobiografía en la antigüedad clásica. Alternativas prácticas".

[1119] Lo comprobaremos extensamente, de acuerdo con JAMES D. G. DUNN, *Jesus Remembered*, Grand Rapids, Eerdmans, 2003, sobre todo en el cap. de Conclusiones: "La perspectiva de los otros: el efecto de Jesús".

hicimos referencia, hasta el Apocalipsis joánico (Ap 21, 27). La crítica paulina a la idolatría estaba enredada todavía en los símbolos del Levítico o en la *halakhá* legal de la pureza, a causa de su formación farisea, pero deja claros sus motivos proféticos: la diferencia entre la liturgia imperial y el memorial asambleario, entre dos formas muy diversas de religión política. El modo en que supera su aversión se funda radicalmente en la memoria de Jesús: "Yo sé, y estoy *convencido en el Señor Jesús*, de que nada es impuro (*koinón*) en sí mismo; pero para el que estima que algo es impuro, para él es impuro" Rm 14, 14. De tal manera, está citando una de las tradiciones orales sobre Jesús: el rechazo a los criterios de pureza externa (Mc 7, 1ss.), e incluso una actitud más rotunda y global de Jesús: "*nada es impuro en sí mismo* οὐδὲν κοινὸν δι' ἑαυτοῦ".

Sin embargo, lo curioso es que ni aún así se libra de la *aversión a lo común* por su valoración social: *koinón* no es la traducción griega más antigua de ṭāmēʾ טָמֵא (en los LXX y en los evangelios se emplea ἀκάθαρτον), sino que procede de la literatura intertestamentaria, es decir, del periodo dominado por una mentalidad sectaria contra la mezcla. El peculiar subjetivismo estético de la fobia contra lo *koinón*, que Pablo establece en ese pasaje, no es más que otra prueba de una mentalidad muy arraigada.

Por el contrario, cuando expone su programa de la comunidad a cada una de las iglesias, Pablo se deja inspirar sin trabas por las palabras y los hechos de Jesús que eran anunciados por cualquiera de los misioneros itinerantes: el testimonio de la *koinonía* en una muchedumbre donde se reunieron mujeres y varones, justos y pecadores perdonados, puros e impuros sanados, judíos y gentiles, en seguimiento de una persona que convierte en símbolo de la relación con Dios la absoluta comunión en su Cuerpo y en su Sangre (1Cor 10, 16; 1, 9), a través de su entrega incondicional por amor a todos (Flp 3, 10). En tal *koinonía* no desaparecen las formas de relación humana, como en una especie de batido informe, sino que son reconocidos con superior dignidad los roles del servicio activo (*koinonein=diakonein* Gál 6, 6; Flp 4, 15; Rm 12, 13; 15, 27) a la persona, a la comunidad y a la comunidad de comunidades en su conjunto (Gál 2, 9; Flp 1, 5; Flm 1, 6), comenzando por los más vulnerables (2Cor 8, 4; 9, 13; Rm 15, 26).

Las comunidades que celebran el *memorial de Jesús*, por la actualización de sus tradiciones narrativas, están representando cada vez con mayor claridad el paradigma del amor y de la igualdad interpersonal que descubren en la vida del Hijo de Dios. La historia de Jesús ha sido asumida por el Misterio divino en el centro de su propia *koinonía*, tal como nos la revelan Marcos y Pablo, al mismo tiempo que hacen visible la *gloria* (*doxa*)

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

divina en las asambleas donde se reúnen esclavos y libres, mujeres y hombres, judíos y griegos, sin distinción. Probablemente desde el principio, esa *koinonía* que los hermanos tienen entre sí, con Jesús, con el Padre y con el Espíritu que se manifiesta en el amor (Jesús Mesías-*koinonia*-*Pneuma*-*agapé*-Padre Flp 2, 1ss.; 2Cor 13, 13), sería percibida como una *koinonía* en la vida de Dios, más o menos diferenciado como tres personas en relación eterna (vid. especialmente Jn 17, 20-21; 1Jn 1, 1-7).

Si la memoria de Israel constituyó una semana y una noche de Pascua en que acontecía de nuevo la liberación, cuando se restablecía la igualdad en el hogar del clan patriarcal, el Evangelio de Jesús relata una *pascua eterna* a través de cada una de las tradiciones que iban siendo recogidas por las comunidades. Tal relato es análogo a la experiencia vivida por la *ekklesía*: una "asamblea permanente", donde los hechos de amor (*agapé*) y la vivencia de la igualdad hacen presente el dinamismo de las personas divinas, en comunión y en devenir histórico. El Dios de los evangelios ha hecho suya la historia de ese humano que se revela el único *Kyrios*: no es posible regresar a un señorío abstracto, es decir, una representación del poder monárquico o de la estructura social jerárquica.

Ahora bien, la experiencia vivida en la asamblea, aunque ocurra en un medio urbano, no se corresponde con el carnaval o con el "mundo al revés", sino con el *hallel* de Israel: los pobres, las mujeres, los excluidos y amenazados de muerte son reconocidos en medio del pueblo. La fiesta de la inclusión no consiste en destruir a los enemigos, ni siquiera en símbolo, sino en una epifanía comunitaria: Jesús ha reunido a este pueblo, por el don incruento de sí mismo, en un corro de relaciones interpersonales que significan el amor y la igualdad eternas en el Misterio *entreabierto* de Dios.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

1. La escatología cristiana sobre el trasfondo de la apocalíptica: Qumrán y el gnosticismo

El canon del NT fue mucho más inclusivo de lo que harían suponer los hallazgos arqueológicos más recientes: las bibliotecas del Mar Muerto y de Nag-Hammadi[1120]. Baste señalar que ninguna de las dos conserva textos remitentes al origen de la tradición sobre Jesús, a excepción de una serie limitada de dichos (*agrapha*), la mayoría de ellos en el así llamado *Evangelio de Tomás*: un catálogo de *logoi* sin historia-s. La colección del Mar Muerto está sirviendo para reconstruir una génesis plural del judaísmo, aunque a través de una selección sectaria: el esenismo de Qumrán[1121]; mientras que los papiros de Nag-Hammadi ayudan a comprender la deriva del gnosticismo cristiano, el cual dejó de comunicarse con las demás iglesias, para imaginar una revelación particular y esotérica. También nos descubren el particular influjo de las doctrinas gnósticas, a partir del s. IV y hasta la actualidad, a través de los monjes del desierto: el ascetismo, el encratismo, el desprecio del cuerpo, de la sexualidad, de la maternidad, de las mujeres y, en suma, de la creación. Desde Marción hasta Valentín, los gnósticos coinciden en atribuir platónicamente el acto creador a un demiurgo (el YHWH del AT), distinto del *nous* (el Padre del NT). Como diría Umberto Eco en sus críticas y sátiras de la obsesión por los sentidos ocultos, "así se explica todo".

Dentro de ambas bibliotecas, la literatura apocalíptica es abundante: sea en la tradición judía desde el libro de los Jubileos, sea en la tradición teosófica del helenismo: la hermética alejandrina[1122], sea una mixtura de ambas: los *Oráculos sibilinos*[1123], en

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1120] FLORENTINO GARCÍA MARTÍNEZ (ed.), *Textos de Qumrán*, Madrid, Trotta, 1992; ANTONIO PIÑERO (ed.), *Textos gnósticos: Biblioteca de Nag-Hammadi*, 3 vols., Madrid, Trotta, 1997-2004.

[1121] Vid. varias notas infra, sobre los estudios de FLORENTINO MARTÍNEZ y JULIO TREBOLLE, entre otros.

[1122] Cf. FRANCESC XAVIER RENAU NEBOT (ed.), *Corpus Hermeticum [Anexo del Códice VI Nag Hammadi. La Ogdóada y la Enéada]*, *Extractos de Estobeo*, *Asclepio [Anexo. Nag Hammadi VI 8: Fragmento del Lógos téleios]*, *Fragmentos diversos*, *Definiciones Herméticas Armenias*, *Apéndices* e *Índices de nombres propios y de la doctrina Hermética*, Madrid, Gredos, 1999.

[1123] A partir de las tradiciones más antiguas (el *Libro de los muertos* egipcio, los oráculos mediterráneos, los *misteria* que pretendían abrir paso al conocimiento del trasmundo, los viajes hasta los confines desconocidos), el encuentro del helenismo con el dualismo oriental (los principios del bien y del mal con su corte de ángeles y demonios), así como con el judaísmo y con el cristianismo, dio lugar a revelaciones particulares sobre el futuro o sobre la cosmología, algunas de las cuales tuvieron un éxito inusitado en la trastienda de los monasterios, vid. Vid. JOHN J. COLLINS, "The Development of the Sibylline Tradition", en WOLFGANG HAASE, HILDEGARD TEMPORINI (eds.), *ANRW* II, 20, 1, Berlin, de Gruyter, 1987, 421-59; *Seers, Sibyls, and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, Leiden, Brill, 1997; *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, Grand Rapids, Eerdmans, 2000; JEAN DANIELOU, *Mensaje evangélico y cultura helenística: ss. II y III*, Madrid, Cristiandad, 2002 (1961), 34-35 (el Fénix, símbolo de la resurrección). Para una visión de conjunto que engloba los influjos del helenismo en los últimos pasos durante la formación de los cánones judío y cristiano, en los padres apologetas y, sobre todo, en los alejandrinos, en el gnosticismo y sus consecuencias, es muy útil una obra conjunta de varios historiadores y

correspondencia con textos que ya conocíamos, como el ciclo de Henoc, los Apocalipsis cristianos (*Ap Pedro, Pastor de Hermas*, etc.) o una ascética que demoniza tanto la vida ciudadana como el "paganismo" de los campesinos. Tal proliferación sirve de trasfondo para que comprendamos en su singularidad el alcance del lenguaje escatológico en los evangelios y en las cartas paulinas.

2. Ascetismo imperial y milenarismo

El contexto más amplio de un ascetismo cristiano cada vez más agudizado es la crisis social que vivió el imperio desde el s. II d.C. Ni los cuatro evangelios, ni aun siquiera las cartas paulinas, pueden explicar lo extremos de odio al cuerpo que se convirtieron en prototipo de santidad, una vez que el cristianismo se había convertido en religión imperial (s. IV: desde el edicto de tolerancia hasta el decreto de Teodosio). Jesús llama a renunciar a los vínculos con el linaje y con el patronazgo que configuran la identidad social, tanto de los varones honorables, como de las mujeres expuestas a la vergüenza, cuando solicita a quienes le siguen que "se aborrezcan a sí mismos": no se refiere al cuerpo ni a la salud, que se preocupa de restablecer en personas concretas, sino al poder, el dinero y el honor (vid. *Mc-Q seguimiento*, Mc 8, 34-38; Lc 9, 57-60 Q, así como *Mc-Q providencia y justicia* [1124]).

Los historiadores de la cultura en esta época han trazado el perfil de la crisis, ante las dificultades para legitimar el constructo del imperio como un orden sagrado[1125]. El influjo del apocalipticismo, en su más amplio sentido: las visiones dualistas de origen persa, judío y platónico sobre un *trasmundo* perfecto y ordenado, en paralelo a una realidad caótica, deforme y maligna, había calado en todas las esferas sociales, junto con la percepción angustiada de que el orden social, como el orden cósmico, son radicalmente inestables. En

---

filólogos españoles, ANTONIO PIÑERO (ed), *Biblia y helenismo: El pensamiento griego y la formación del cristianismo*, Córdoba, El Almendro, 2006.

[1124] Vid. Segunda Parte "El género de los evangelios. Colecciones cerradas, colecciones abiertas".

[1125] Vid. JAMES A. FRANCIS, Subversive Virtue: Asceticism and Authority in the Second Century Pagan World, Pennsylvania, Pennsylvania State UP, 1995.

el primer capítulo de un ensayo que reproduce el tono y el lenguaje de sus fuentes, Dodd revive el espíritu de la época:

> As time went on, this traditional antithesis between the celestial world and the terrestrial was more and more heavily emphasised, and it was increasingly used to point a moral. In the recurrent topos of the flight of the soul through the universe –imagined as taking place in a dream, or after death, or sometimes just in waking contemplation- we can trace a growing comptent for all that may be done and suffered beneath the moon [...] As the earth is a pinpoint in infinite time [dice Marco Aurelio], a knife-edge between two eternities –*stymé tou aionos*-, his activities are 'smoke and nothingness' [...] Associated with it in Marcus is the feeling that man's activity is not only unimportant, it is also in some sense not quite real. This feeling was expressed in another ancient topos –the comparison, staled for us by much repetition, of the world to a stage and men to actors or marionettes [...] Elsewhere he speaks of the whole of our perceptual life 'as a dream and a delirium'. Much the same feeling underlies the long and splendid passage where Plotinus in his late years, drawing both on Plato and on the Stoics, interprets the grandeurs and miseries of human life in terms of a stage performance [...] Man's fallen state could be accounted for in either two ways: as the punishment for an earlier sin committed in Heaven, or as the result of a false choice made by the soul itself. The notion of incarnation as punishment seems to be in origin Pythagorean and Orphic [...] On the other side, there is ample testimony to the philantropic activity of the Christian churches [...][1126].

La imaginación del mundo como una desgracia pasajera y del cuerpo como una basura despreciable todavía no ocurre en los monasterios, sino en la mente del emperador. Marco Aurelio se encuentra en el eje de las grandes opciones que definen la cultura de las élites hasta el s. IV: 1) la sospecha contra el cristianismo, a causa de su organización social y su "ateísmo"; 2) una campaña de re-helenización del imperio frente a la diversidad de cultos y culturas orientales que han "corrompido" el espíritu imperial (aunque la peor de todas sean los cristianos); 3) para dar ejemplo, hasta el emperador carga con los rigores de la moral estoica para controlar el cuerpo del imperio desde un centro racional[1127]. No es casual que esas actitudes nos evoquen la ascética de Felipe II, el rigor de algunos dictadores o del Comité Central, el integrismo en diversos avatares de la Historia:

[1126] "Other men in this time (and Marcus himself in other moods) were enabled to endure themselves by making a sharp dichotomy between the self and the body, and diverting their resentment on to the latter [...] Pagans and Christians (thought not all Pagans or all Christians) vied with each other in heaping abuse on the body; it was 'clay and gore', 'a filthy bag of excrement and urine'; man is plunged in it as in a bath of dirty water [...] Because the body's life was the soul's death, salvation lay in mortifying it" E. R. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Londres, Cambridge U.P., 1965, 7-30.

[1127] Vid. FRANCIS, *Subversive Virtue*, 21-52.

> The *Meditations* reveal important evidence regarding asceticism and society in the second century. It is not defined primarily in terms of the physical, which Stoicism regards with a decided indifference, but rather in terms of the internal workings of the mind: motivation, attitudes and emotional response. As a discipline, it requires philosophical education and decorous moderation. It is a matter of "deportment", of producing a virtous man according to the canons of tradition, classical *paideia*. Rather than reflecting any sort of radicalism, asceticism –in Aurelio's sense- was a vehicle for conforming to traditional standards of moral behavior.
>
> For those who would not conform, Aurelio's philosophy also provided a justification for persecution. By its equation of nature, reason and fate, and the necessity of taking its prescriptions for social behavior from the mores of its surrounding society, Stoicism could condemn dissent from prevailing norms as irrational, antisocial and inhuman [1128].

En la Roma de finales del s. II, Ireneo no identifica la dimensión sensible de la moral cristiana con una competición atlética, donde comenzó a ser usado el término *ascesis* (cf. Flp 3, 12-16), ni con la cosmogonía estoica del orden centralizado[1129]. La moral de los cristianos no reprime los deseos ni demoniza las pasiones, sino que espera su realización en el horizonte de una promesa de abundancia para todas las clases sociales, en un reino de justicia (no en Jauja; *Adv. haer.*, V, 6 ss.; 32ss.), gracias a la guía del Espíritu que impide confundir "la carne gloriosa" con las iniquidades (los deseos egoístas, meramente carnales), en la línea de la sabiduría paulina (Rm 8) y joánica (1Jn 2, 16-17). El milenarismo, según Justino (*Diálogo con Trifón*, 80-81) e Ireneo (*Adv. haer.* V, 32, 1s.), anda de la mano con la esperanza escatológica en la *parusía*, aunque se hubiera desprendido de cualquier mediación violenta. La promesa de los "mil años" de felicidad en

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1128] FRANCES, "The Common Perspective of the Educated Class", ibid., 50.

[1129] En plena oleada gnóstica se inscribe la reacción tradicionalista de HEGESIPO (apud EUSEBIO, *HE* 2, 23; 3, 19-20; IV, 32) a recuperar la conciencia de formar parte de la Historia de Israel, que él veía encarnada en los parientes de Jesús: Santiago, el hermano del Señor, modelo de nazir (נָזִיר); Simeón hijo de Clofás y hermano de Salomé, quien sufrió martirio bajo Trajano a la edad de 120 años; Judas, hermano carnal de Jesús. Los nietos de éste último fueron testigos de Cristo y lo confesaron ante el emperador Domiciano, por lo cual fueron elegidos dirigentes de la iglesia hasta la persecución de Trajano y de Plinio el joven. Pero no fue HEGESIPO quien culminó esa tarea, sino IRENEO DE LYON, durante su tensa diatriba-diálogo contra los grupos gnósticos. IRENEO se había formado en la tradición apostólica de Juan y de Policarpo en Asia Menor, de quienes recoge algunos dichos del Señor que proceden de fuentes no canónicas; entre ellos era de algún modo reconocido el *Evangelio de los Hebreos*, hasta el punto que esa traducción del Mateo griego al arameo es muy probable que fuera considerada la hipotética fuente primaria de los *logia* (dichos y hechos del Señor), a la que alude PAPIAS (vid. Segunda Parte: "El Evangelio de los hebreos: contexto palestinense"). En sus dos obras dedicadas a la "refutación" de la doctrina gnóstica y a la "demostración apostólica", IRENEO sitúa a la humanidad entera en el horizonte de la renovación escatológica por el acontecimiento de Jesucristo, el Verbo hecho carne, a través de una Historia de maduración que sólo pude llenarse en el reino futuro que viene a este mundo.

la tierra, antes de la resurrección, es comprendida como un anticipo de la resurrección en la verdad de la carne, tal como se ha manifestado en Jesús el Cristo:

> Esa es la razón por la cual, en el momento de afrontar la pasión, a fin de anunciar la Buena Nueva a Abraham y a quienes con él esperan la entrega de la herencia, habiendo dado gracias sobre el cáliz y bebido de él, lo dio a sus discípulos diciendo: «Bebed todos de él: éste es mi cáliz de la Nueva Alianza, que será derramado por (los) muchos para el perdón de los pecados. Os digo que dentro de poco ya no beberé del producto de la vid, hasta el día en que lo beba de nuevo con vosotros en el reino de mi Padre» (Mt 26,27-29). Prometió beber con sus discípulos el fruto de la vid en la tierra que recibiría en herencia, la que él mismo renovará y reintegrará (a su primer estado) para servir a la gloria de los hijos de Dios, como canta David: «Renovará la faz de la tierra» (Sal 104[103], 30). En esta acción reveló a sus discípulos dos cosas: la herencia de la tierra en la que se beberá el vino nuevo, y la resurrección de la carne. Pues la carne que de nuevo resucita es la misma que bebe el cáliz nuevo. Porque, ni es inteligible que él beba el fruto de la vid con sus discípulos en un lugar superior a los cielos, ni que él y ellos lo beban sino en la carne; pues propio es de la carne y no del espíritu beber el vino de la vid" *Adv. haer.*, V, 33, 1[1130].

Aunque el milenarismo fuera poco más que una fantasía, al menos ha proporcionado el marco posible de una esperanza real, que se haya liberado de la angustia mortal por agotar el cuerpo y *cerrar* el mundo como un sarcófago de nuestras ambiciones. En lugar de precipitarse hacia el fin inevitable por la autopista del dominio destructor, en dialéctica con una ascesis autodestructiva, es posible orientar la vida hacia la plenitud escatológica a través de un proceso de aprendizaje que reconozca los valores propios de la sensibilidad (estética) humana.

Los vínculos que habíamos fabricado, desde el estoicismo, entre eticidad y estética se han demostrado falsos. La condena de la sexualidad nunca ha servido para evitar los desastres, ni siquiera el uso racionalizado del aborto como un método barato de control demográfico, porque no tiene, ni podría tener, un valor universal. No es un imperativo de la razón práctica, ni procede de nuestra relación con el Misterio, sino de los códigos de

---

[1130] "Por eso el Señor decía: «Cuando hagas una comida o una cena, no invites a los ricos, vecinos y parientes, para que no te vayan a invitar a su vez, y así te den tu recompensa. Invita más bien a los cojos y mendigos, y serás dichoso, porque ellos no te lo pueden pagar, sino que recibirás tu paga en la resurrección de los justos» (Lc 14,12-13). Y decía también: «Quienquiera dejare campos o casa o parientes o hermanos o hijos por mí, recibirá cien veces más en este mundo, y en el futuro heredará la vida eterna» (Mt 19,29; Lc 18,29-30). ¿Qué significa cien veces más en este mundo, las comidas ofrecidas a los pobres y las cenas que tendrán una recompensa? Son aquellas que tendrán lugar al llegar el Reino, o sea en el séptimo día que fue santificado porque el Señor descansó de todas sus obras (Gén 2,2-3), es decir, el verdadero sábado de los justos en el cual ya no llevarán a cabo las obras de la tierra, sino que hallarán preparada la mesa del Señor, que los alimentará con toda suerte de manjares", *Adv. haer.*, V, 33, 2.

pureza que imponían una profilaxis en las relaciones interpersonales, para representar la supremacía de una casta *sobre sus progenitores* y, especialmente, sobre las mujeres.

Por el contrario, las alegorías gnósticas que inventaban un nuevo Adán "libre del eros" son criticables como elucubraciones ideológicas, que no se refieren a la realidad de Jesús en los evangelios, sino que describen una estrategia racional-instrumental para adaptar la estructura del patriarcado en tiempos de crisis. Desde el s. II, tal estratagema parecía funcional, quizás la única viable en orden a desmantelar los hábitos del varón dominador. Pero no por ser ascetas los varones dejaban de someter el mundo a sus deseos egocéntricos, en calidad de jefes de la *oikonomía*, a causa de la *libido dominandi*; precisamente aquella que Jesús se preocupó de reorientar hacia el servicio fraterno (conyugal, comunitario, social), para transformar las estructuras del esclavismo y el patriarcado (Mc 10, 1-45). Algunas mujeres tuvieron la oportunidad de escapar a un destino prefijado por el género, como el personaje de Tecla en un relato antiguo, gracias al signo visible de su consagración a la divinidad en grupos gnósticos, en el montanismo y, posteriormente, en el monacato. Pero hoy tendría que ser una opción equivalente a otras posibles para significar el amor místico, antes que una vanidad autosatisfecha, paradójicamente, por la ascesis.

Como en tiempo de Ireneo y de Justino, la esperanza de los vulnerables y los débiles de este mundo sigue siendo empoderarse *sensiblemente* para vivir con dignidad, gracias al reconocimiento mutuo en una asamblea de iguales. La estratificación social en las relaciones entre sociedades del bienestar y del malestar, entre quienes comandan la globalización y quienes suben apresuradamente al carro, mientras abandonan en la cuneta a otros tantos millones, ha llegado a niveles nunca antes alcanzados[1131]. Para desmontar la lógica destructiva del capitalismo y del consumismo desenfrenado tendríamos que comenzar por cambiar nuestras relaciones sociales y nuestros paradigmas, de modo que tal

[1131] Vid. HAROLD R. KERBO, "La estratificación social en las sociedades humanas: La historia de la desigualdad"; "Estratificación mundial y globalización: Los pobres de la tierra", en id., *Estratificación social y desigualdad*, Madrid, McGraw-Hill, 2003[5], 49-76, 359-406; GERHARD LENSKI, *Poder y privilegio: Teoría de la estratificación social*, Barcelona, Paidós, 1993 (1984). Aprovecho para disentir sobre su lectura determinista del desarrollo social y económico, que ha llamado "ecological-evolutionary social theory", por cuanto ha reintroducido subrepticiamente el dominio teórico de MALTHUS bajo el pretexto de un "naturalismo ecológico": el aumento de la población no es la causa geométrica de la escasez, sino de la abundancia, si las relaciones económicas de producción lo permiten. El control de la población no puede ser programado por ningún sistema, a diferencia de la economía, sino que depende de los factores destacados por los "índices de desarrollo humano" (IDH): promoción de la mujer, participación política, salud sexual y reproductiva, sin confundir los medios de control de la natalidad con los métodos abortivos.

esperanza sea viable. Hasta los grupos y personas más conscientes sobre las prácticas que pueden liberar a los objetos de nuestra explotación tienden a imaginar medios traumáticos para conseguirlo, empezando por una ascesis violenta contra el cuerpo, al que se atribuye la "responsabilidad" de la injusticia: la muchedumbre inmensa de los necesitados que aspiran a encontrar lugar en la historia, en el mercado de trabajo y en la mesa común [1132].

La estética de la humanidad *nueva* no depende de los deseos y valores de una élite que debiera ser imitada a través de falsos arquetipos, es decir, espejos tales como el príncipe valiente, el buen rey, la domna, el self-made man. La dinámica de la violencia, como ha investigado René Girard, se retroalimenta a causa del deseo mimético, es decir, por la imitación de los deseos de una casta dominadora. Las formas de la *publicidad representativa*, desde la épica de Homero hasta el márketing en el mercado global, pasando por la estética del barroco, han repetido esa misma argucia retórica: presentar como un modelo a imitar los hábitos de las castas gobernantes. Cuesta admitir que el socialismo real reprodujo el mismo esquema, aunque los hábitos del Comité Central fueran parcialmente distintos a los de Aquiles. En sustancia, seguían siendo idénticos: la adoración de la violencia sagrada en los orígenes de la cultura.

La libertad que todavía está por vivir –como decía Oscar Romero del cristianismo- se funda en los deseos universales y consiste en el desarrollo de las capacidades personales para afrontar nuestras comunes vulnerabilidades. A diferencia de aquel empirismo imaginado por las élites, las pasiones del hambre, la sed, el sexo, la esperanza de vida, no son meras *causas físicas*, ni podrían encajar en la medida cuantitativa del placer y del dolor. Son la sustancia de la realidad personal e interpersonal, que las religiones han reconocido como símbolos del Misterio. Podemos tener casi el mismo genoma que las amebas, pero no el mismo sistema nervioso: cada ser debería ser tratado "según su especie". La experiencia histórica de las últimas décadas nos enseña que ni el ascetismo sobrehumano, ni el hedonismo infrahumano se hacen cargo de la persona en su integridad.

[1132] Vid. dos excelentes análisis a través de redes de expertos, algunos de ellos vinculados a movimientos sociales y otros a la burocracia de Naciones Unidas, KEVIN WATKINS (dir.), *La cooperación internacional ante una encrucijada: Ayuda al desarrollo, comercio y seguridad en un mundo desigual*, Informe sobre Desarrollo Humano, PNUD, 2005, Barcelona, Mundiprensa, 2005; id., *Fighting Climate Change: Human Solidarity in a Divided World*, Informe sobre DH, PNUD, 2007/8, Nueva York, Palgrave McMillan, 2007. También HAROLD R. KERBO, *Estratificación social y desigualdad*, cit., aunque los datos actuales se refieren específicamente a USA.

La sensibilidad del ser humano se funda en el amor, en la identidad lograda y en la autoestima. Para realizar tales valores no basta con aumentar la cantidad de placer, ni es humanamente posible suprimir *cualquier* dolor, a costa del buen sentido. Tampoco serviría como símbolo del Misterio una irrealidad desencarnada como la *apatía*, por cuanto no ha existido ningún ser moral (ni malo ni bueno, ni bello ni feo) que no tuviera emociones. Nos lo han contado las historias sagradas. Incluso Budha, dueño de sus deseos, siente compasión hasta renunciar a desprenderse de un cuerpo, permanecer en el ciclo de las reencarnaciones y convertirse en bodhisatva.

¿Son posibles otras formas de entendimiento y una diversidad de prácticas fundadas en el amor a los seres vivos singulares y al planeta como un hogar que también necesita cuidado? Es intuitivamente posible, porque tales prácticas se verifican en la vida de cualquier persona desde que nace. Las heridas de la carne angustiada, traumatizada, deseosa de vida, sólo podrían ser sanadas por un amor gratuito, anticipadamente eterno, en este mundo como en cualquier *mundo posible*. Sigue siendo la respuesta válida de Ireneo a la fantasía gnóstica[1133].

3. La coherencia de los orígenes: Jesús

Tanto Jesús como Pablo [1134] anuncian el reino de Dios y la *parusía* por medio de una revaloración e interpretación novedosa de los símbolos corrientes en su época, de lo que daremos cuenta en la tercera parte de la tesis. Pero podemos adelantar que la escatología de Jesús –en palabras de Orígenes, la *autobasileia*- y la *Sofia Iesou* –su visión sapiencial de la vida- son coherentes.

[1133] "Mas si el Señor se hubiese hecho carne en otra Economía, y hubiese asumido la carne de otra substancia, no habría recapitulado en sí mismo al hombre, ni se podría decir que se hizo carne; porque es verdaderamente carne la transmisión de la primera plasmación hecha del barro. Pero si debiese tener la substancia de otra hypóstasis, el Padre desde el inicio habría realizado su masa de otra substancia. Pero ahora, lo que era aquel hombre que pereció, esto mismo se hizo el Verbo Salvador, para realizar por sí mismo nuestra comunión con él, y la obtención de nuestra salud" *Adv. haer.*, V, 14, 2.

[1134] Vid. un estudio exhaustivo de las referencias al reino de Dios en las cartas paulinas como manifestaciones del Espíritu en las asambleas cristianas, FRANCISCO RAMÍREZ, *Justicia, paz y alegría en el Espíritu Santo (Ro 14,17): El reino de Dios en las cartas de San Pablo: Estudio semántico y exegético*, Estella, Verbo Divino, 2005.

Como fruto de la investigación sobre el Jesús histórico, desde mediados del s. XIX hasta la *Third Quest* se han opuesto dos fuentes escritas de la tradición evangélica: 1) una fuente narrativa, el relato primordial de Marcos –al que deberíamos añadir, al menos de partida, el relato de Juan; 2) una fuente sapiencial que ha sido considerada más antigua y más auténtica (el documento *Q*), el cual tendría una forma similar al Evangelio de Tomás, rescatado del desierto junto con otros libros gnósticos en un ánfora de Nag-Hammadi.

Sin embargo, el estudio sobre los medios de la tradición en la cultura judía y mediterránea ha seguido un camino paralelo a estas dos fuentes. Herder, Bultmann y James Dunn, por señalar unos pocos, han destacado que la prioridad histórica corresponde a la tradición oral, por cuyo cauce pasaron tanto las unidades narrativas como los dichos, incluso después de ser reunidos con una visión global –narrativa, histórica, teológica- por los evangelios. Los cuatro, pero especialmente el evangelio de Marcos, fueron concebidos para ser representados en un espacio dramático y público, a pesar de su clandestinidad, el cual participa de rasgos comunes en la cultura oral: la *ekklesía*.

El reino de Dios en crecimiento y en esperanza, perfilado distintivamente por *la narración evangélica* sobre el trasfondo antes referido –la apocalíptica y el dualismo gnóstico-, está en mayor proporción de la que prejuzgábamos con la lectura pacíficamente revolucionaria de *los dichos* jesuanos acerca de las tradiciones legales y sapienciales de Israel: la práctica de una comunidad de iguales por la realización interpersonal del *pleno* amor divino; una *escatología proléptica*, anticipadora de la plenitud, que se ofrece a la experiencia humana.

El nexo de unión es ofrecido por la constante de los encuentros de Jesús con personas de su entorno. La práctica del amor alimenta el proceso de una humanidad que alcanza la madurez *última* –su *ésjaton*- sin abandonar el mundo, sin escapar de nuestra condición falible y vulnerable, sin ocultar como si fuera "demasiado humana" la realidad *interpersonal* del aprendizaje en una comunidad de vida: ni meramente subjetiva como una célula, una mónada, o un microcosmos en crecimiento; ni objetiva como la naturaleza especulada por el saber, sobre la que cada vez sabemos más; ni colectiva como una conciencia que refleja la estructura social cada vez más compleja y la ambición imperial cada vez más autosatisfecha.

¿Es posible revertir el dinamismo mortal del dominio sobre la naturaleza que ha alentado el crecimiento económico desde los orígenes ambivalentes de la cultura, en clanes patriarcales o en sociedades ordenadas por el estado, hasta el imperio capitalista del mercado desigual, bajo el control de las transnacionales y el rigor del militarismo? La

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

promesa del *reinado de Dios en forma de semilla* consiste en extender la comunidad de amor a todos los vivientes, de modo que la abundancia no produzca la destrucción del medio natural, ni esté condicionada por una desigualdad también creciente:

> Esto es lo que recuerdan haber oído de Juan, el discípulo de Jesús, los presbíteros que lo conocieron, acerca de cómo el Señor les había instruido sobre aquellos tiempos: «Llegarán días en los cuales cada viña tendrá diez mil cepas, cada cepa diez mil ramas, cada rama diez mil racimos, cada racimo diez mil uvas, y cada uva exprimida producirá 25 medidas de vino. Y cuando uno de los santos corte un racimo, otro racimo le gritará: *¡Yo soy mejor racimo, cómeme y bendice por mí al Señor!* De igual modo un grano de trigo producirá diez mil espigas, cada espiga a su vez diez mil granos y cada grano cinco libras de harina pura. Lo mismo sucederá con cada fruto, hierba y semilla, guardando cada uno la misma proporción. Y todos los animales que coman los alimentos de esta tierra, se harán mansos y vivirán en paz entre sí, enteramente sujetos al hombre»[1135]

La toma de conciencia sobre la crisis ecológica se funda en muchos saberes científicos y técnicos, pero sólo puede orientarse hacia el *buen fin* si tomamos en cuenta la perspectiva de los otros. No es únicamente una solicitud ética, sino también una disposición gratuita, religiosa en su más profundo sentido, que resulta de reconocerme necesitado de los carismas del otro-ser, sin apropiármelos por cauces estratégicos: el derecho de guerra, la superioridad del capital, el control de las nuevas tecnologías informacionales. Tales han sido los medios que han gobernado la mundialización durante miles de años, hasta la expansión exponencial de los últimos quinientos, cuando se constituyen los sistemas mundiales [1136]. A lo primero que estamos llamados a renunciar es a la ilusión de una potestad plena, la cual proviene del imperio persa[1137], a través de dos versiones principales: el helenismo de Alejandro y la apocalíptica judeocristiana. Si algo

[1135] El dicho es tomado por IRENEO, con bastante probabilidad, del libro de PAPÍAS que cita inmediatamente después: "El anciano Papías, que también escuchó a Juan como compañero de Policarpo, ofrece el testimonio siguiente en el cuarto de sus cinco libros, añadiendo: «Cuantos tienen fe aceptarán lo anterior. Y como Judas el traidor no creyese y le preguntase: *¿Cómo podrá el Señor producir tales frutos?*, el Señor le respondió: *Lo verán quienes irán a esa tierra*»." *Adv. haer.*, 34, 3-4.

[1136] Vid. IMMANUEL WALLERSTEIN, *El moderno sistema mundial, I. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI* (1974); *II. El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea, 1600-1750*, Madrid, Siglo XXI, 1979; *III. La segunda era de gran expansión de la economía-mundo capitalista, 1730-1850*, Madrid, Siglo XXI, 1999 (1989); *La crisis estructural del capitalismo*, México, Contrahistorias, 2005, con especial incidencia en la historia última de Latinoamérica.

[1137] Cf. el uso de tal pretensión como alegoría teológica, PSEUDO ARISTÓTELES, *De mundo*; el libro de Daniel 7, 11.

queda claro en la historia de Jesús, tal como fue narrada por el evangelio de Marcos, es que el reinado de Dios no consiste en tal dominio [1138].

No hay ningún aprendizaje real que no comience por hacerse cargo de las vidas de los otros, para compartir su memoria y su esperanza. En tal sentido, la vida narrada de Jesús sigue siendo fermento de la renovación escatológica, también en nuestro tiempo. A diferencia de nuestras estructuras burocráticas, por útiles que hayan sido, la libertad de Jesús para propiciar el surgimiento de redes comunitarias cuyo fundamento sea el amor sensible, el reconocimiento y la comunidad de bienes, comenzando por la aceptación incondicional, es una alternativa local de efectos globales en la sociedad-red. El más allá de este planeta no son las bases espaciales en un *topos inhabitable*, ni una *repetición de lo mismo,* sino la relación interpersonal en una sociedad global. Estamos tejiendo entre todos una memoria eterna.

[1138] Además de personificar a los animales y vegetales con derechos cuasi-humanos, tendremos que atender las voces diferenciadas al otro lado de *ese* muro o esa brecha (los *bárbaros* desconocidos por Marco Aurelio; la religiosidad plural, pero mayoritaria fuera de Europa; la presencia de Dios en otras personas, fuera de la secta ascética) que impide escucharlas: un espacio público falseado por el predominio de unas naciones sobre otras, de los programadores sobre los programados.
Acerca de las estructuras mundiales del "capital informacional", la "empresa red", segmentada y fragmentada, necesariamente enredada en los flujos bestiales del mercado financiero global, así como sobre las nuevas desigualdades que el nuevo capital está provocando en las relaciones sociales (relaciones de producción y consumo, división del trabajo, solidaridades de grupo/clase, etc.) entre "programadores" o "enlaces" ("fuerza de trabajo autoprogramable") y/vs. trabajadores "prescindibles" ("fuerza de trabajo genérica"), por carecer de preparación o de control sobre las TICs, es decir, despojados del derecho al trabajo y de seguridad jurídica laboral, expuestos a la siniestralidad, desregulados, sin contrato, sin convenio, etc. Habría que añadir las estrategias de resistencia frente al poder concentrador del capital informacional, sea a través de los movimientos sociales que captan y comparten la información para adelantarse a las consecuencias (condonar la deuda, condicionar éticamente el consumo, etc.), sea a través de contra-poderes fundados en "identidades locales" o en la solidaridad entre los perjudicados por la exclusión en cualquiera de sus formas, aunque podría orientarse mucho mejor si aspirasen a democratizar el poder global y garantizar la igualdad de oportunidades en el acceso a las redes, pasando por las etapas previas: los Objetivos de Desarrollo del Milenio. Por ahora, "lo que caracteriza a la sociedad red global es la contraposición de la lógica de la Red global y la afirmación de la multiplicidad de las identidades locales", vid. MANUEL CASTELLS, *La era de la información*, 1. *La sociedad red*, Madrid, Alianza, 2005[3]; 2. *El poder de la identidad*, Madrid, Alianza, 2003[2]; 3. *Fin de milenio*, Madrid, Alianza, 2006[4]; id. (ed.), *La sociedad red: Una visión global*, Madrid, Alianza, 2004.
"[…] La información y el conocimiento son realmente esenciales en la economía y en la sociedad en general. Pero no son los componentes dominantes específicos de nuestra clase de sociedad. Lo específico es que, sobre la base de un nuevo paradigma tecnológico (el informacionalismo), ha surgido una nueva estructura social, una estructura construida a partir de tecnologías electrónicas de la comunicación: redes sociales de poder. Entonces [la diferencia está en la tecnología…] pero también en la estructura social en red, y en el conjunto específico de relaciones implicadas […] Si concebimos la sociedad red global como algo más que redes de telecomunicación, si utilizamos la lógica interactiva y multinodal de Internet, entonces es posible diseñar sistemas de comunicación para la inclusión y la colaboración. Si todas las culturas cobran [sic, cobraran] relevancia como nudos de un sistema en red de diálogo cultural, no existe oposición entre hipermodernidad y tradición, sino complementariedad y aprendizaje recíproco" CASTELLS, "Informacionalismo, redes y sociedad red", en id. (ed.), *La sociedad red*, 27-73 (71-73).

III. La mimesis de Jesucristo: historia y crítica

10. El género de los evangelios

1. Memoria desmitificadora

Hagamos *memoria* de lo que hasta ahora ya sabemos y añadamos algunos elementos más, antes de investigar la formación histórica del género.

Una lectura ahistórica e ingenua –por decirlo así, posmoderna- de su carácter *fluido*, a diferencia de los géneros propios de la cultura escrita, insertaría a los evangelios en la historia de la novela antigua, junto al *Asno de Oro* o el *Satiricón.* Difícilmente podría ser la intención de esta tesis, aunque vayamos a considerar el lugar significativo del evangelio en la historia del *aprendizaje narrado,* tanto en su dimensión cotidiana (la conversación, las "confesiones"), como en un género novelesco: el *Bildungsroman.*

El pretexto para la confusión procedería precisamente de que un acercamiento posmoderno a la literatura universal haya convertido la fiebre comparatista de la modernidad y sus jerarquías etnocéntricas, a mayor gloria de los paradigmas occidentales que gobiernan la mundialización desde el s. XVI, en el hallanamientollanamiento de las tradiciones culturales dentro de un gran mosaico sin relieve. Antes todavía, si nos fijamos en la arqueología y en la historiografía, la visión que las culturas ofrecían unas de otras estaba sometida a un orden de prejuicios similares: los humanos civilizados frente a los bárbaros. El relativismo con que los imperios –hindúes o egipcios; babilónico, ático, persa, helenístico o romano- absorben elementos de otras culturas bajo su dominio los priva de su contexto original, de modo que puedan ser domesticados por el nuevo orden, dentro de un panteón presidido por el emperador divinizado o por la divinidad a su imagen.

No puede ser casual que el *género evangelio* fuera cuidadosamente distinguido de la mitología y de la especulación gnóstica, desde la misma conciencia de sus redactores y durante los dos mil años que ha durado la historia de su recepción. La razón principal de tal discernimiento ha vuelto a ser motivo de discusión desde finales del s. XVIII, aunque había estado presente en el debate sobre los dogmas cristológicos desde el primer milenio

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

del cristianismo, hasta la separación metodológica entre un Cristo de la fe y un Jesús de la historia.

Consiste en la interpelación autónoma del texto para que sea tratado como *historia* en vez de *poesía*; o dicho de otro modo, como un relato de hechos transmitidos por testigos, en lugar de una reconstrucción verosímil. Podemos especificarlo tomando como ejemplo a Marcos: cada una de las escenas está sustentada en un testimonio implícito, el cual debió de tener la forma de una memoria autobiográfica en la tradición oral. Probablemente todos los mitos simbolizan una realidad histórica, en la medida que legitiman el *statu quo* o un dominio emergente, como han investigado las ciencias sociales. Pero la pretensión de Marcos, a través de su evangelio, no es añadir otro piso a la escala de la cosmología mítica, sino desinstalarla por contraste con unos hechos que no ocurren en el cielo ni en el infierno, sino en el suelo común y remueven la infraestructura de la vida cotidiana.

Cierto que los parámetros impuestos por una historiografía positivista no podían ser cumplidos hace dos mil años por quienes redactaron los textos. Pero tampoco ha colaborado mucho una lectura de los evangelios que los utilizaba como pruebas para la argumentación teológica o como lentes para la contemplación, sin preocuparse apenas de su carácter formativo o deformante. La validez de los evangelios ha sido una y otra vez confrontada por la supuesta autenticidad de los hechos materiales que iba descubriendo la arqueología desde el s. XIX hasta la fecha. A su vez, la lectura de los evangelios se detenía poco en su forma específica, ya fuera porque el intérprete daba más importancia al modelo teológico latente, ya fuera porque el tratamiento extrínseco del texto como una fuente de datos producía un efecto similar al de la modernización sobre los glaciares y los manantiales: terminaban por secarla.

Sin embargo, la fundamentación específica de las ciencias humanas y sociales como ciencias de la interpretación, cuyo objetivo consiste en la comprensión de signos, sea cual sea el método utilizado [1139], ha hecho posible que la comprensión de los géneros literarios sea cada vez más profunda, a través de cada uno de los textos en su situación comunicativa, sin perder de vista la forma.

[1139] Desde el idealismo subjetivo de DILTHEY al estructuralismo sin sujeto; desde las teorías sobre la acción del individuo a las teorías sobre la ideología y la simbolización de las estructuras sociales; desde los modelos abstraídos por el investigador a los modelos usados en las prácticas contextuales; desde la comprensión del enunciado a la del hecho comunicativo.

Hace ya décadas que estamos en condiciones de reconocer que un texto puede efectivamente fundar un género, ya que las formas culturales no son meros derivados de otras especies anteriores, que dependan unas de otras en la cadena de la evolución, desde lo más simple a lo más complejo [1140]. Una forma simple puede suceder y sustituir a una forma abigarrada que se ha hecho casi incomunicable. La sencillez de los evangelios es contemporánea de la literatura apocalíptica y sucede a un período de paráfrasis amplificadoras sobre la Ley.

Pero es todavía más reciente la comprensión de que los vínculos entre diversos signos, tanto en la perspectiva de quienes los producen como en la de quienes los interpretan, permiten trazar una ruta intrincada que pone en relación textos de géneros literarios aparentemente lejanos. Los evangelios se interponen en la tradición de las *historias sagradas* para extraerlas de su marco y situarlas en una esfera de comunicación distinta, de modo que la *vida narrada* prevalezca sobre los esquemas ancestrales del mito, a los que no se sustrajo la ilustración griega (Platón, *La República*), ni las diversas filosofías de la historia (Marx, *El manifiesto comunista*; Nietzsche: el mito del superhombre y *Así habló Zaratustra*; Freud, *Tótem y tabú*). El evangelio de Marcos, a pesar de su sencillez o precisamente por su profunda narratividad, puede haber influido en la historia de la novela moderna aunque nunca fuera considerado –ni lo sea nunca- una ficción.

Los evangelios comienzan apenas a ser estudiados en su contexto: la cultura oral de Palestina y del Mediterráneo durante el s. I, de modo que las categorías aplicadas para su comprensión no sean las modernas: ni ficción mítica ni historia positiva, sino un relato reconstructivo basado en testimonios y tradiciones orales, cuya denominación podría ser, por los motivos que alegaremos, *memoria histórica*. Así los llamaba el primer escritor que se refiere a ellos como textos ya difundidos. Pero es imposible concretar más sin haber analizado su *textura* en profundidad.

[1140] Cf. FERDINAND BRUNETIERE, *L'évolution des genres dans l' histoire de la litterature*, Paris, Hachette, 1922[7] (1890) ; RENE WELLEK, *Historia de la crítica moderna : 1750-1950*, 4. *La segunda mitad del s. XIX*, Madrid, Gredos, 7 vols., 1959-1996. Este criterio evolutivo ha sido asumido sin mucha reflexión por la etnografía de la narración oral, aunque siempre ha habido perspectivas disidentes, como la de MENÉNDEZ PIDAL, quien explica el romancero como una disgregación del Cantar de gesta. Vid. ULPIANO LADA FERRERAS, *La narrativa oral literaria*, Kassel, Reichenberger, 2003, 77.

2. Memorias, memorial: apomnemoneuta, anámnesis

Damos por hecho que el nombre *evangelio* fue asumido rápidamente junto con los cuatro textos narrativos a que se refiere en el canon [1141], a diferencia de las cartas apostólicas y de los varios apocalipsis, entre los que fue seleccionado el que se atribuye a Juan. Sin embargo, el modo con que se conocía la recopilación y la redacción de las tradiciones sobre Jesús en esos cuatro relatos, al principio, fue más de uno; aunque, finalmente, el escogido entre varios fuera aquel que abría el relato de Marcos, a su vez tomado de las cartas paulinas[1142].

Justino, *Apol.* I, 66, 3 los llamaba *apomnemoneuta*, "memorias", las cuales eran leídas en las asambleas dominicales de los cristianos. De tal manera –según comenta

---

[1141] Sobre la base de las referencias hechas por IRENEO, *Adv. haer.* IV, 20, 6; *Diogneto*, 11, 6, y posteriores.

[1142] Una revisión general y actualizada de los temas que vamos a plantear puede encontrarse en el libro colectivo de MARKUS BOCKMUEHL, DONALD A. HAGNER (eds.), *The Written Gospel*, Cambridge, Cambridge U.P., 2005, en el que destacamos las siguientes contribuciones de su primera parte ("Before Writing"): WILLIAM HORDBURY, "*Gospel* in Herodian Judaea", 7-30, acerca del sentido de la palabra en el contexto histórico inmediato: judeo-aramaico; KLYNE SNODGRASS, "The Gospel of Jesus", 31-44, se plantea las cuestiones fundamentales sobre el "primer evangelio", el anunciado por Jesús: "What was the explicit content of Jesus' gospel?" "To what degree is the gospel of Jesus new?" "To what degree is the gospel of Jesus eschatological?" "What does Jesus' gospel have to do with Israel or other groups?" "To what degree is the gospel of Jesus political?" "To what degree is the gospel of Jesus focused on ethics?" "To what degree is the gospel of Jesus focused on himself?" "To what degree is the gospel of Jesus in line with the gospel of Paul and the early church?", a lo que responde tratando la relación de *su* evangelio, tal como es expresado en los textos sinópticos, con cuatro temas: celebración, compasión, Israel y el reino; JAMES G. DUNN, "Q^1 as Oral Tradition", 45-69, donde defiende que las fuentes activas de los evangelios durante largo tiempo, incluso después de su escritura, fueron orales; MARTIN HENGEL, "Eye-witness Memory and the Writing of the Gospels", 70-98, quien argumenta en un sentido similar al que acabamos de exponer: "A further neglected factor in form criticism, therefore, is personal memory, which can hold fast what is seen and heard for decades. It is closely connected with the phenomenon of the "eye-witness". To begin with, everyone has individual memory. Particular "eye-witnesses" may observe the same process rather differently and often only in a limited way. Of course, there was simultaneously a constant exchange, which was then "institutionalized" in primitive Christian worship through the community of witnesses, in that "the memory of Jesus" from his baptism by John to his passion and its interpretation was narratively proclaimed. There arose thus a "treasure of memory", which could be supplemented but also controlled", ibid., 86. Además, reconstruye el contexto histórico y lingüístico durante el proceso de composición de los evangelios en Palestina, concretamente el de Marcos: "A certain percentage of Jesus' earliest followers were presumably bilingual and could therefore report, at least in simple Greek, what had been heard and seen. This probably applies to Cephas/Peter, Andrew, Philip or John. Mark, too, who was better educated in Jerusalem than the Galilean fishermen, belonged to this milieu. The great number of phonetically correct Aramaisms and his knowledge of the conditions in Jewish Palestine compel us to assume a Palestinian Jewish-Christian author. Also, the author's Aramaic native language is still discernible in the Marcan style" ibid., 89-90.

Dibelius[1143]- pretendía hacer inteligibles los escritos cristianos por medio de una categoría usada por los romanos cultos, cuyo análogo en lat. es *commentarii*, de acuerdo con el Liddell-Scott Lexicon y la traducción latina de la obra, originalmente en griego.

El referente literario de Justino son los *Recuerdos* socráticos (*Apomnemoneuta*, en lat. *Memorabilia* o *Commentarii*) de Jenofonte, que se sitúan a medio camino entre el relato que había escrito en defensa de Sócrates (otra *Apología*) y un diálogo sobre el amor en el contexto de un banquete (otro *Symposion*). Si la *Apología* y el *Symposion* se construyen en directa o indirecta analogía con las obras homónimas de Platón, sin embargo, los *Apomnemoneuta* tienen una forma casi inclasificable. Los primeros capítulos están dedicados a rebatir los argumentos usados contra Sócrates en el juicio que lo condenó: la impiedad, la corrupción de los jóvenes y la disolución de las costumbres. La segunda parte, mucho más extensa, consiste en una sucesión de conversaciones, de un tono más cotidiano que los diálogos platónicos, aunque guarden mayor semejanza con el personaje de su primera época (los "diálogos socráticos"). Hay que enfatizar el hecho de que Jenofonte no narra únicamente sus propios recuerdos, sino que probablemente hizo uso de distintas fuentes [1144].

Epicuro escribió otros *Memorabilia*, aunque apenas tienen algo que ver con la forma y el estilo de su predecesor. Los nueve libros de los *Factorum et dictorum memorabilium*, obra de Valerio Máximo en tiempos de Tiberio, se convirtieron en almario del que extraer *exempla virtutis* para la nobleza durante la edad media, hasta el barroco. Pero consiste solamente en un catálogo de anécdotas cuya personificación sería el varón romano.

Dentro del entorno más próximo a Justino, entre las iglesias judeocristianas de Palestina y de Roma, Hegesipo hizo uso de un título similar (υπομνήματα lat. commentarii sobre los hechos de las iglesias, en cinco tomos[1145]) para recuperar la memoria de la continuidad en el testimonio de Jesús, a través de una línea demasiado estrecha, aunque

[1143] Vid. M. DIBELIUS, *La historia de las formas evangélicas*, Valencia, Edicep, 1984 (1919, 1933, 1966[5]), 49.

[1144] Vid. JOSÉ VELA TEJADA, *Post H. R. Breitenbach: Tres décadas de estudios sobre Jenofonte* (1967-1997). *Actualización científica y bibliográfica*, Zaragoza, Univ., 1997; HANS RUDOLF BREITENBACH, *Xenophon von Athen*, Stuttgart, Druckenmueller, 1966. Según la mayoría de los autores, JENOFONTE debió de basarse en los escritos más tempranos de la literatura socrática, que se han perdido. Entre las posibles fuentes, RAINER NICKEL (*Xenophon*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979) destaca al cínico ANTÍSTENES.

[1145] La transmisión de la obra estuvo asegurada hasta la biblioteca del monasterio francés de Corbie. Allí se le pierde la pista. Pueden consultarse los fragmentos que restan en M. J. ROUTH, *Reliquiae sacrae*, vol. 1, Oxford, Oxford UP, 1846[2] (reimp. Hildesheim, Olms, 1974, 207-219), disponible en http://www.patrologia.narod.ru/patrolog/hegesipp/fragment.htm

profunda: Santiago, "el hermano del Señor", un *nazir* de cabello largo y rodillas endurecidas por sus plegarias nocturnas en el Templo, para la salvación de Israel (HE 2, 23); Clofás y su hijo Simeón, quien fue martirizado en extrema ancianidad, en tiempos de Trajano, cuando Ático era legado en Siria (HE 3, 32; 4, 22); Judas, el "hermano carnal" de Jesús, junto a sus nietos, convocados por Domiciano a declarar sobre la *parusía* (HE 3, 20).

Así pues, el género que invoca Justino está situado en el umbral entre la expresión oral y la literatura, entre la conversación íntima y el acto dilatado de narrar una vida [1146]. El vb. *apomnemoneuein* significa hacer relato o recuento de un hecho, gracias a la memoria de los testigos. No se trata, pues, de una categoría retórica, sino una forma extraida del habla cotidiana, que sirvió a Justino para subrayar la calidad del testimonio sobre acontecimientos ocurridos "entre nosotros" (Lc 1, 1). A diferencia de la imaginación mítica sobre dioses y hombres que prevalecía en la *inventio* de las *historias sagradas*, los cristianos cultos como Lucas o Justino comprenden los evangelios en el ámbito de la narración histórica: Tucídides, Jenofonte o Polibio en griego; Julio César, Salustio, Tito Livio o Josefo entre sus contemporáneos grecolatinos.

Los investigadores germanos después de la segunda guerra mundial, comenzando por la ya referida conferencia de Ernst Käsemann en 1953, trazaron una frontera de género entre los evangelios de Marcos y Juan, por un lado, y la doble obra lucana, por el otro; entre la consideración histórica de los hechos por su impronta existencial (geschichtlich), que rompe la línea del tiempo para que irrumpa el reino de Dios, o por su facticidad (historisch) en una secuencia convencional [1147].

Es oportuno añadir una diferencia que hicieron notar de algún modo sus contemporáneos, además de los propios autores. Tanto Lucas en su prólogo al evangelio homónimo (Lc 1, 1-4) como Justino (*Apol.* I, 66 y 67) e Ireneo (*Adv. haer.*, III, 1, 1) destacan su procedencia de tradiciones orales a partir de quienes participaron en los acontecimientos. Con una actitud característica de la cultura romana, Lucas, Justino e

[1146] No obstante, el género *Commentarii* en latín tiene por modelo las peculiares crónicas de JULIO CÉSAR sobre la *Guerra de las Galias* y las *Guerras civiles*, de las que habla en una "tercera persona sobre sí mismo". Aunque el propio TUCÍDIDES participó en muchos episodios de las *Guerras del Peloponeso*, sin embargo, en el relato de CÉSAR el uso de la tercera persona es un artificio para objetivar la autobiografia, entre los muchos que ha desplegado la historia de la literatura universal.
[1147] Vid. KÄSEMANN, "El problema del Jesús histórico", cit.

Ireneo parecen preocuparse más de la correspondencia del *retrato* o la prueba jurídica con los hechos que de la perspectiva tomada por el intérprete para comprenderlos. Por el contrario, la narración de Juan está explicítamente construida desde la posición de un solo testigo –privilegiada pero limitada: el *discípulo amado*, quien asume la identidad del narrador desde el relato de la Última Cena hasta su final. Por su parte, Marcos es visto por Papías[1148] como un *intérprete* (gr. *hermeneutes*) del apóstol Pedro, tanto porque se encarga de traducirlo -¿su memoria oral en arameo, sus apuntes?-, como porque se hace cargo de su visión sobre los hechos [1149]. La cita de Papías insiste en que no pretendió compilar todos los *logia* del Señor, a diferencia de Mateo, quien los compuso/reunió (gr. *sunetaxato*) en hebreo "pero cada uno los interpretó como tuvo capacidad" [1150]. Marcos y Juan son relatos que han renunciado al máximo de objetividad para adoptar un punto de vista, por lo que pueden enriquecerse el uno al otro, sin que por ello dudemos de su "historicidad"; a no ser que confundamos el acontecimiento narrado y el dato estrictamente positivo.

Lo dicho no significa que podamos clasificar la obra lucana sin más en la tradición retórica de la biografía (*bios*), desde los discursos fúnebres parodiados por Platón (*Menexeno*) y el encomio cultivado por Isócrates –paradójico e iluminador, el que dedica a Helena-, hasta las *Vidas* ilustradas por Cornelio Nepote y Plutarco o los *Doce Césares* de Suetonio. El narrador lucano se presenta ante un imaginario *Teófilo* en figura de historiador, no de biógrafo (Lc 1, 3-4). Quiere ajustarse a la cualidad de los hechos, lo que

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1148] Vivió en Asia Menor algunas décadas antes que JUSTINO. Escribió una extensa obra en cinco tomos, *Logion kuriakon exegesis* (ca. 110-140 d. C.), de la que restan unos pocos fragmentos.

[1149] "Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ κυρίου η λεχθέντα ἢ πραχθέντα. οὔτε γὰρ ἤκουσεν τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δὲ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ· ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων, ὥστε οὐδὲν ἥμαρτεν Μάρκος οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόσευσεν. ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσεν παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς" "Marcos, que fue intérprete de Pedro, tal como recordó, escribió fielmente, pero no en el orden que por el Señor fueron dichos o hechos, pues no había escuchado ni seguido al Señor como compañero; sino que posteriormente, como dije, [acompañó] a Pedro, quien adaptó las enseñanzas a las situaciones, no como si estuviera poniendo en orden los relatos/dichos del Señor. De modo que Marcos no erró cuando escribió algunas cosas según hizo memoria; porque unicamente hizo lo siguiente: no omitir nada de lo que había escuchado, ni equivocarse acerca de ello", PAPÍAS, Κυριακῶν Λογίων Ἐξηγήσις, apud EUSEBIO DE CESAREA, *Historia eclessiastica*, III, 39, 15. PAPÍAS es adscrito por IRENEO DE LYON a las comunidades de Juan, a quien supone que escucharía en Éfeso. Sea como fuere, tenía conciencia de las disimilitudes en el orden de los hechos entre los relatos de Marcos (junto con los sinópticos) y Juan.

[1150] Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο, ἡρμήνευσεν δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος EUSEBIO, *HE*, III, 39, 16. Como veremos supra, aquí puede estar refiriéndose a una versión en arameo del mismo evangelio, si no es el llamado *Evangelio de los Hebreos.*

no era exigido a la retórica [1151], aunque para expresarlo esté haciendo uso de un procedimiento habitual: la prosopopeya para conseguir la confianza del lector.

Sin embargo, Justino pone de manifiesto el marco de comunicación que era apropiado a los evangelios: el ritual por medio del cual las historias sagradas pueden interactuar con la audiencia para transformar sus condiciones reales de vida. Las "memorias" que se narran en las *ekklesíai-ecclesiae* de Roma están refundando siempre de nuevo una comunidad de iguales, en un contexto social que imponía y reproducía la desigualdad por medio de otros ritos: el culto clientelar al emperador, la proclamación de sus triunfos, el sistema de sacrificios y penas, los ritos de institución de las castas (pureza e impureza). La *anámnesis* de Jesús (el ritual cristiano según 1Cor 11, 23-27; citado en *Apol.* I, 65) actualiza la trascendencia, como la Pascua de Israel o el Tribunal de las Euménides en Atenas (*Edipo en Colono*), pero introduce una tensión cualitativamente mayor entre el ideal de humanidad y la práctica, entre la gracia de Dios y las estructuras vigentes que, de buen grado o por su fuerza ilocutiva, propicia la reflexividad sobre las formas de nuestro mundo de la vida.

Los griegos eran conscientes de que el relato histórico tiene una estructura común con la poesía, de modo que un mismo *mythos* puede ser narrado o representado de diversas maneras, en virtud de la hermenéutica del intérprete, como hacían habitualmente los poetas trágicos. Sus posturas ante la historia oscilan entre el relativismo sofista, que considera más verdadera la prueba más persuasiva, en el marco de una ingeniería retórica, y el idealismo filosófico, el cual funda su hermenéutica sobre aquellos axiomas que deben verificarse en el relato: belleza, bien y verdad. La teología cristiana, tanto la oriental como la occidental-medieval, optaron por esta última perspectiva; pero llegaron a olvidar sus presupuestos, de modo que la mentalidad autoritaria[1152] pudo arrastrar a una parte de sus

[1151] Vid. las citas de TUCÍDIDES, GORGIAS, ISÓCRATES y SÓCRATES-PLATÓN en una excelente síntesis de ÁLVARO VALLEJO CAMPOS, "Razón, seducción y engaño en la retórica antigua: la crítica platónica", *Antiqua: Jornadas sobre la antigüedad,* San Sebastián, 2007, antiqua.gipuzkoakultura2.net/pdf/vallejo.pdf

[1152] Vid. en la Tercera parte de la tesis: "Autoritarismo y polarización", sobre este concepto en los análisis de la escuela de Frankfurt, durante el auge del nazismo, el comunismo y la violencia posterior de la era McArthy en USA. Resulta muy interesante el ensayo de GILBERT K. CHESTERTON, *Orthodoxy*, Londres, John Lane, 1908, por cuanto permite comprobar que una actitud hermenéutica ante la propia tradición religiosa que manifiesta aceptación –en lo que consiste la pertenencia a la Iglesia, tal como la practica el autor- no significa renuncia a la libertad ni a la inter-personalidad, sino que la demanda, en la medida que asume la pertinencia del acto con que se expresa: la comunicación; y el espacio público de opinión donde es posible expresarla, a diferencia de cualquier totalitarismo. Como hemos argumentado *supra*, la tradición bíblica ha

adeptos hasta las peores consecuencias: la imposición de una homogeneidad totalitaria, al hilo de los sucesivos cismas. De acuerdo con Chesterton, sería el colmo de la heterodoxia, porque ni siquiera aprecia el valor residente en la *doxa*.

Los evangelios, tal como fueron recibidos y reunidos en un canon por las iglesias de la segunda mitad del s. II, reflejan una diversidad de perspectivas, sin ocultarlas. Sus criterios eran hermenéuticos, por lo cual evitaron tanto el relativismo como el dogmatismo que elimina las diferencias. La selección de los textos no es fruto de una decisión del poder, ni se funda en su eficacia retórica, sino en la sed compartida de recuperar una imagen completa de la persona de Jesús, la cual alentó a los cristianos de la etapa postapostólica, y a distintos autores hasta el s. IV, para que reunieran todas las tradiciones en favor de una verdad interpretable, no axiomática. La *hebraica veritas* buscada por Jerónimo en Tierra Santa[1153] viene a ser la contraimagen romana del método helenizador de Orígenes, con un propósito coincidente: comprender la *vida narrada* de Jesús.

Los defectos de la compilación canónica –todavía en proceso durante el s. IV- no estuvieron en rechazar el sectarismo de quienes mutilaban unos textos y dejaban de lado otros, como Marción (Lucas y Pablo sobre/contra los demás e incluso contra el "Dios del Antiguo Testamento"); o la vanagloria de aquellos que se habían declarado superiores sobre las demás iglesias y pretendían legitimar su prevalencia, con el instrumento de una nueva mitología: los grupos gnósticos, a su vez incompatibles entre ellos mismos [1154]. Lo

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

dado lugar a la sociedad abierta a través de un proceso hermenéutico que tiene como centro revolucionario a Jesús.

[1153] Vid. otro mediador moderno que ha hecho el viaje en sentido contrario, a contracorriente, desde el nuevo estado de Israel, para instalarse en Alemania y revertir las constantes históricas que hicieron posible el abandono sufrido por millones de judíos en medio de pueblos cristianos, especialmente una mala interpretación o un desentendimiento respecto del origen judío de Jesús y del Nuevo Testamento, concebido en arameo y en hebreo, PINCHAS LAPIDE, *Ist die Bibel richtig übersetzt?*, 2 ts., Gütersloh, Gütersloher, 1986-1994. "Hoy en día se va haciendo cada vez más claro que, sin el hebreo y el arameo, no puede obtenerse ninguna comprensión auténtica ni del espíritu ni del texto original de los evangelios. Pues ni Jesús ni su comunidad cristiana primitiva con sus primeros agentes de transmisión doctrinal pensaron en griego o en latín. Sólo la *hebraica veritas*, tan hiperbólicamente alabada por Jerónimo, puede llevarnos de regreso a las fuentes" ibid., 84s., apud RUTH LAPIDE, "Pinchas Lapide, su vida y su obra", en VIKTOR FRANKL, PINCHAS LAPIDE, *Búsqueda de Dios y sentido de la vida. Diálogo entre un teólogo y un psicólogo*, Barcelona, Herder, 2005, 43-50 (48).

[1154] Aun así, influyeron sobre la iglesia de Alejandría y sobre el monacato, con el sustento del neoplatonismo, hasta el punto de transmitir una doctrina de la jerarquía y del odio al mundo que se ajustaba como un paño simbólico a la organización estamental de la Cristiandad durante el feudalismo y el absolutismo. Pero no pudieron introducir en el canon –al menos no en un lugar central- una justificación del elitismo, cualquiera que sea su forma. La excepción de Mt 16, 18-19 debería ser revisada de acuerdo con los demás evangelios y

mismo podríamos decir acerca de la ideología apocalíptica: los símbolos que fantasean el final inminente del cosmos (Ap, 2Pe 3, 2Tes) están subordinados a la vida de Jesús, donde se hace inmanente el reino trascendente de la justicia, en una historia abierta al Misterio de Dios por la escatología, en lugar de un mito cerrado y recursivo. La práctica ampliamente aceptada de incluir en la gran iglesia a quienes eran bautizados por cualquier secta cristiana no podía significar la repetición del monólogo sectario. ¿Dónde se hacen más visibles los defectos, entonces?

El doble proceso de institucionalización y extensión del carisma, entre la adaptación a la sociedad entorno y la actualidad del reinado escatológico, ha dejado huellas en el Nuevo Testamento, tanto como en el Primero, a las que ya hemos aludido. Por lo que se refiere a la forma de los evangelios, el memorial de Jesús incorpora mucho más de lo que estaba permitido interpretar en "tiempos recios", como diría Teresa de Jesús[1155]. La actualidad de la comunidad de iguales ha adolecido de un déficit patriarcal que no hizo más que aumentar, a pesar de la heroicidad demostrada por las *ekklesíai* de mujeres y, concretamente, por las comunidades que se organizaron para que las seguidoras de Jesús pudieran desarrollar su autonomía y obrar con libertad, incluso para ordenar sus ministerios, casi desde los comienzos. La sombra del patriarcalismo en el NT –la marginación de las mujeres en el relato de los evangelios, los temores de Pablo a su *parresía*, el desprecio jerárquico de las cartas pastorales contra las viudas, las primeras en organizar comunidades- es puesta en contraste por el propio texto con la asamblea de iguales. Como ha criticado con agudeza Elisabeth Schüssler-Fiorenza, el patriarcado es un aspecto inseparable del *kiriarcado*: el dominio de los varones es solidario del predominio de los libres sobre los esclavos en la *polis*, de los patrones sobre los clientes en la economía, del emperador/Kyrios en la cresta de la pirámide imperial. El camino de Jesús revela la novedad del reino de Dios-a que viene, al mismo tiempo que la caducidad de las estructuras re-productoras de la injusticia, tanto los roles masculinos (activos, dominadores) como los femeninos (pasivos, sufridores).

---

con la investigación histórica. ¿No es un reflejo de dichos inventados por las sectas para su autolegitimación, como EvTom 12, 13, 114? ¿Cuál es la diferencia entre ambos? ¿Nuestra "fe en Pedro"? Pues Marcos, el testigo "de Pedro", nos ha transmitido otra perspectiva muy distinta sobre el fundamento de la comunión con Jesús.

[1155] TERESA DE JESÚS, *Vida*, XXXIII, 5.

De tal modo, el protagonismo de los varones a través de la elección de los Doce y su discipulado en el relato de Marcos –a diferencia del evangelio de Juan [1156]-, en correlación con la autoría masculina de los textos, redunda en su descrédito o, al menos, en una exigencia de *metanoia* para asimilarse al Maestro: es exigido que los primeros de la clase se hagan últimos para que los discriminados puedan disfrutar de la igualdad *teórica* en sus relaciones sociales. Pero el relato de Marcos, como veremos, consiste en una radical inversión de las posiciones, con la aquiescencia (¿incómoda?) del autor: las últimas llegan a ser primeras. Es cuestión de tiempo.

3. Unidades: logia, logoi

Papías es otro autor cristiano antiguo, obispo de Hierápolis, que conoció a Policarpo y vio a Juan en Éfeso (el apóstol o el presbítero o ambos en una misma persona; cf. Ireneo, *Adv. haer.* V, 33, 4). A través de la cita conservada por Eusebio de Cesarea en su primigenia Historia de la Iglesia (HE III, 39, 16), Papías habla de Mateo como el primero que reunió los *logia* de Jesús en su lengua (arameo o hebreo), a partir de un texto que había visto (aunque no entendía el hebreo) y que muy probablemente correspondía al luego denominado *Evangelio de los hebreos* o *de los nazarenos* (heb. *nodsrim*), es decir, una versión posterior del evangelio de Mateo que había sido retraducida al arameo [1157].

Hoy parece claro que, además de dar noticia de los evangelios redactados por Mateo (Eusebio de Cesaréa, HE III, 39, 16) y por Marcos (quien pudo basarse en la memoria oral de Pedro sobre el contexto de los dichos de Jesús, ibid., II, 15), Papías intentó componer una colección exhaustiva, reuniendo los *logia* de Jesús procedentes de las fuentes

[1156] Cf. la línea de interpretación sobre la situación de las mujeres en la comunidad que traza RAYMOND BROWN en *La comunidad del discípulo amado*, Salamanca, Sígueme, 1987; en *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*, cit., y en *Biblical Reflections on Crises Facing the Church*, Nueva York, Paulist, 1975, además de en su comentario sobre el Evangelio de san Juan. "La importancia de las mujeres en la comunidad juánica se advierte, no sólo comparándolas con las figuras masculinas de la tradición sinóptica, sino también estudiando su lugar dentro de los modelos peculiares juánicos. El seguimiento (ser discípulos) es una categoría cristiana primaria para Juan, y el discípulo por excelencia es el discípulo al que amaba Jesús. Pero Juan nos dice en 11, 5: Jesús amaba a Marta, y a su hermana y a Lázaro", BROWN, "Función de las mujeres en el cuarto evangelio", en *La comunidad del discípulo amado*, 179-192 (186).
[1157] Ésa era ya la opinión de *La historia de las formas evangélicas*, 229.

conocidas (en cinco tomos, cf. Ireneo, *Adv. haer.* V, 33, 4; Eusebio HE III, 39, 1), entre los cuales habría:

1) Historias narradas en el memorial litúrgico y en el ritual de iniciación, como las contenidas en los fragmentos del papiro Egerton[1158] o el pap. Fayum, en la fuente lucana (L)[1159] y en el así llamado "Libro de los Signos" (SQ)[1160], es decir, en las primeras versiones del evangelio de Juan[1161].

[1158] Vid. C.H. DODD "A New Gospel**",** *Bulletin of the John Rylands Library*, 20 (1936) 58-92; reimpreso en id. *New Testament Studies*, Scribners, New York, 1956, 12-52. DODD reconoce en el papiro *Egerton 2* una colección de perícopas narrativas como las que pudieron preceder a la composición de los evangelios canónicos y siguieron circulando, oralmente o por manuscritos. El comentario de DODD considera el evangelio de Marcos casi una simple recopilación de unidades independientes, lo cual ha sido parcialmente desmentido por la exégesis. Por tanto, para DODD "Egerton 2" podía ser visto como un "nuevo evangelio". El uso de un griego sin semitismos y la mayor coincidencia con el vocabulario lucano lo emparenta con la tradición L o con sus comunidades. Sin embargo, el fragmento 1 verso, 1-21 tiene una textura íntegramente juánica e incluye dichos idénticos a Jn 5 y 9, por lo que DODD deduce con razón que ha sido tomado de otra tradición. También frag. 1 recto lín. 22-31 y frag. 3 reproducen situaciones del evangelio juánico, ante los *arjontes* y la multitud. ¿Serían dichos como éstos la base de la composición juánica, mucho más elaborada y coherente? Más bien parece que el texto completo de Egerton debió de ser una "cosecha" tardía de relatos de diversas fuentes, para usarlos en una comunidad. Todos tienen en común la situación de *controversia* violenta con autoridades (*arjontes*) y legistas (*nomikoi*), excepto un *folk-tale* a las orillas del Jordán (frag. 2 verso). Se diferencian de las tradiciones y colecciones tempranas de diálogos breves y llenos de semitismos con Jesús (como los de Marcos o del EvTom), cuyo contexto más plausible es el movimiento de Jesús en Galilea.

[1159] Vid. ROBERT E. VAN VOORST, "L: Jesus, the Powerful Teacher and Healer", id., *Jesus Outside the New Testament. An Introduction to the Ancient Evidence*, Grand Rapids, Eerdmanns, 2000, 136-143. JOSEPH A. FITZMYER, *El Evangelio según Lucas*, I, Madrid, Cristiandad, 1986, incluye dentro de la fuente L todo el material especial lucano. Por su parte, KIM PAFFENROTH (*The Story of Jesus according to L*, Sheffield, Sheffield AP, 1997) ha intentado reconstruir un relato consecutivo con el material lucano, pero prescinde de las narraciones de la infancia, del testimonio de las mujeres ante la cruz y de las apariciones después de la resurrección.

[1160] Vid. sobre esta hipótesis acerca de un estrato anterior del evangelio de Juan, que recoge los *semeia* de Jesús, VAN VOORST, "The Signs Source of the Fourth Gospel: Jesus the Messiah", ibid., 149-155. Otros autores, como CROSSAN, piensan que el evangelio de Juan no constituye una fuente independiente sobre el Jesús histórico, sino que se basa en fuentes ya conocidas y en otro evangelio (Marcos, según él). Por el contrario, el estudio de RAYMOND BROWN sobre el evangelio de Juan, los textos y las comunidades juánicas, sostiene que la tradición juánica no depende directamente de los demás evangelios (aunque los conociera), sino que se desarrolló en relación estrecha con las demás comunidades de origen judeocristiano, especialmente con los apóstoles grecófonos; incluso conservó la forma de "sinagoga" (Jn 3, 1.ss.; 4, 1ss.) hasta un periodo que se refleja en el signo de la sanación y la expulsión del ciego sanado en Jn 9. BROWN insiste razonablemente en la especial radicalidad de las comunidades juánicas al afirmar la equivalencia de mujeres y varones en el apostolado y la consideración de todos los miembros de la comunidad con igual acceso a la presencia de Jesús en medio de ellos.

[1161] "La intención principal del evangelio, por consiguiente, es hacer que el creyente comprenda existencialmente lo que este Jesús, en el que cree, significa en términos de vida. Bultmann ha prestado un buen servicio a los estudios joánicos al señalar algunas de las calidades existenciales del cuarto Evangelio. Pero aún más que Bultmann, nosotros creemos que el evangelista fundamentó este objetivo en una descripción existencial de Jesús que no carece de valor histórico", RAYMOND E. BROWN, *El Evangelio según san Juan*, I, Madrid, Cristiandad, 1979, 89. En esta línea desarrolla SECUNDINO CASTRO su comentario de los símbolos juánicos y la estructura global del Evangelio, *Evangelio de Juan. Comprensión exegético-existencial*, Madrid, UPCO, 2001, 24ss. "Juan, indudablemente, nos ha querido dar la interioridad o misterio

2) Además de las narraciones, entre los *logia* que Papias quiso reunir en cinco tomos, estarían también las colecciones de *logoi* introducidas por Ιεσου λεγει, como las de EvTom y Oxirrinco (1, 654 y 655), a las que se atribuye un parentesco directo o indirecto con la *fuente de los dichos* (Q) común a Mt-Lc (y probablemente a Mc); las colecciones del "habla de Jesús en parábolas", similares a las series dispuestas por los tres sinópticos; una hipotética fuente M (parábolas y dichos)[1162] u otras que conocieron autores patrísticos.

El texto más abundante en dichos especiales de Jesús (llamados convencionalmente *ágrafa*, aunque sólo nos sean conocidos porque se escribieron) es la segunda carta de Clemente a los corintios[1163], de la misma época en que vivieron Papías y Policarpo. Así pues, una vez redactados y difundidos los evangelios, a finales del s. I, hubo autores,

---

de Jesús. Ha pretendido entrar en lo más profundo de aquella conciencia […] No es posible admitir una lectura pascual que no tenga un soporte real en el ser y la conciencia de Jesús" ibid., 21.

[1162] Vid. R. E. VAN VOORST "The Special Material of Matthew: An M Source on Jesus?", *Jesus Outside the New Testament*, 143-148. "La falta de consenso sobre los contenidos básicos y la estructura de M parte de la considerable heterogeneidad del material único de Mateo". VOORST está de acuerdo con STEPHENSON H. BROOKS (*Matthew's Community*, Sheffield, JSOT, 1987) en que resulta menos probable que el material mateano procediera de una sola fuente, sino que más bien refleja la historia de la comunidad mateana. Por tanto, considera poco fundado que sea una fuente independiente sobre el Jesús histórico. Sin embargo, HANS KLEIN ha organizado y propuesto tres categorías por forma y contenido: las parábolas que hablan de conversión hacia los pobres y sufrientes; los dichos acerca de la guarda de la ley contra una vida laxa y los dichos sobre la comunidad, como fundamento de la vida eclesial ("Judenchristliche Frömmigkeit im Sondergut des Matthaus", *NTS*, 35 (1989), 466-474). Un catálogo bibliográfico amplio en F. NEIRYNCK, JOZEF VERHEYDEN, R. CORSTJENS, *The Gospel of Matthew and the Sayings Source Q: A Cumulative Bibliography 1950-1995*, Lovaina, Peeters, 1998.

[1163] "In 2 Clement a larger number of logia of Synoptic types are found (cf. 2 Clem 2, 4; 3, 2; 4, 2; 6, 1, 2; 8, 5; 9, 11; 13, 4), which are in part introduced with quotation formulae. Alongside these are found quotations of unknown origin; cf. 2 Clem 4, 5; 5, 2-4; 12, 2; 13, 2. These data and the introductory formula in 2 Clem 8, 5 (λεγει γαρ ο κυριος εν τω ευαγγελιω [for the Lord says in the Gospel]) suggest that the author of 2 Clement used, in addition to the Old Testament, an apocryphal gospel that has not come down to us. There is a clearly recognizable tendency in 2 Clement to trace the authority of the Lord back to written documents" UDO SCHNELLE, *The History and Theology of the New Testament Writings*, Minneapolis, Fortress, 355. Los evangelios citados, junto con los canónicos, podrían ser:

1) el Evangelio de los hebreos o Nazarenos, es decir, una versión ampliada de Mateo en arameo, la misma o similar a la que tuvieron acceso distintos comentaristas cristianos. P. ej., 2 Clem 4, 5 coincide con la glosa de Sión según *to Ioudaikon, In Mt.* 7, 5: cod. δ 30;

2) dichos procedentes de la tradición oral o de un catálodo de *logoi* como el Ev Tomás, cf. la coincidencia que hemos comentado supra, con Ev Tom 22 y *Stromata*, III, 13; 92. Es llamativo que CLEMENTE DE ALEJANDRÍA llame a esta otra fuente el "Evangelio de los egipcios" (distinto del texto aparecido en Nag-Hammadi con tal nombre), del cual cita fragmentos con un sesgo declaradamente androcéntrico, similar a Ev Tom 114, cf. MONTAGUE RHODE JAMES, *The Apocryphal New Testament*, Oxford, Clarendon, 1924, 10-12, disponible en www.earlychristianwritings.com.

Además, el texto de 2Clem cita *logoi* de Jesús ligeramente modificados (2 Clem 5, 2-4 = Lc 12, 4-5 Q; 2Clem 13, 4 = Lc 6, 32.35a Q).

como Papías o el escritor de 2Clem, que intentaron transmitir unidades no contenidas en aquellos, durante la primera mitad del s. II.

No obstante, a lo largo del s. XIX, a partir de una sugerencia de Lessing, se llegó a pensar que la cita de Papías acerca de los *hebraidi dialecto(i)* (arameo) *logia* reunidos por Mateo (*synetaxato*), así como las abundantes referencias de Jerónimo y otros padres a un *Evangelio de los hebreos* o de los *nazarenos* [1164] se refería a un evangelio perdido (el Ur-Evangelium)[1165]. Una vez que menudearon los hallazgos de fragmentos en Egipto –de

---

[1164] Vid. una edición trilingüe (textos griegos y latinos, trad. inglesa) disponible en la red, a cargo de BEN C. SMITH, http://www.textexcavation.com/gospelhebrews.html. La edición de PHILIPP VIELHAUER y GEORG STRECKER, "Jewish-Christian Gospels" en WILHELM SCHNEEMELCHER, EDGAR HENECHKE (eds.), *New Testament Apocrypha*, I. *Gospels and Related Writings*, Louisville, Westminster, 1991 (1959), 134-178, es utilizada por RON CAMERON, *The Other Gospels: Non-Canonical Gospel Texts*, Filadelfia, Westminster, 1982, 97-106, quien intenta reclasificar los fragmentos con un criterio demasiado exigente, bajo la hipótesis de que había efectivamente "tres evangelios" (Hebreos, Nazarenos y Ebionitas). La edición del Ev Hebreos por AURELIO DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios apócrifos*, Madrid, BAC, 1985, incorpora un grupo numeroso de referencias indirectas en la patrística. Las más interesantes son las de EUSEBIO (además de EPIFANIO, editado por VIELHAUER y CAMERON).

[1165] Vid. GOTTHOLD EPHRAIM LESSING, "Neue Hypothese über die Evangelisten als bloss menschliche Geschichtesschreiber betracht" (1778) en id., *Theologischer Nachlass*, Berlin, 1784, 42-75; ed. por KARL LACHMANN, FRANZ MUNCKER, *Lessings Werke* (1886-1924), t. 16, Leipzig, Göschen, 370-91; ed. ing. por HENRY CHADWICK, "New Hypothesis Concerning the Evangelists Regarded as Merely Human Historians" en *Lessing's Theological Writings*, Stanford, Stanford UP, 1956, 65-81.

La sugerencia merece consideración: aunque nunca existiera un único original arameo, todavía menos escrito (ni un Proto-Mateo, ni el "evangelio de los Hebreos" o de los "Nazarenos"), sino una diversidad de tradiciones orales, lo cierto es que la fuente de todas ellas es común: la vida narrada de Jesús, la *memoria sobre Jesús* entre sus testigos y seguidores directos, obviamente en arameo. La mayoría de ellas –no todas: recordemos los relatos de sanación en territorio de gentiles (Tiro, Gerasa)- se difundieron gracias al movimiento galileo/jerosolimitano de la primera década, a quienes llamaban –y siguieron llamando en Palestina- *ntsrim* (de nēṣer, "brote" נֵצֶר) / *ndsrim* (de nāzîr, נָזִיר) gr. *nadsoroiaoi*, sir. *nadsarai*. Tal demoninación remite por tres etimologías a Jesús, según hace ver Mateo 2, 23: τὸ ῥηθὲν διὰ τῶν προφητῶν ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται, "lo dicho por los profetas: será llamado nazareno (de Nazaret)"; pero también "nazir", a donde remite la cita de Mateo: "Pues he aquí, concebirás y darás a luz un hijo; no pasará navaja sobre su cabeza, porque el niño será nazir para Dios desde el seno materno; y él comenzará a salvar a Israel de manos de los filisteos" Jue 13, 5. Por último cabe la posibilidad que el plural se refiera a otra raíz distinta, al mismo tiempo: "Y brotará un retoño del tronco de Jesé, y un vástago de sus raíces dará fruto. Y reposará sobre Él el Espíritu de YHWH, espíritu de sabiduría y de inteligencia, espíritu de consejo y de poder, espíritu de conocimiento y de temor de YHWH" Is 11, 1-2. A esa realidad histórica y simbólica se refiere LESSING con ayuda de Hch 24, 5: Pablo es considerado en Jerusalén un líder de la "secta de los nazarenos (πρωτοστάτην τε τῆς τῶν Ναζωραίων αἱρέσεως)".

Aunque la persona de LESSING provoque rechazo en el ámbito teológico, sobre todo por haber editado las consideraciones manuscritas de REIMARUS, no se puede negar su esfuerzo por comprender los evangelios y reconstruir la situación originaria en que se compusieron. El hecho de insistir en que los textos eran afines al género de la historia antigua, en lugar de meros dictados del Espíritu o un manuscrito descendido del cielo, no ha sido en absoluto perjudicial para la reflexión sobre la persona inmanente/trascendente de Jesús, sino todo lo contrario: ha dado inicio a una investigación en la que todos estamos implicados, siempre y cuando no recurramos a la invención –como hizo REIMARUS- de un personaje "desconocido por los evangelios", el cual sólo podría reflejar la idelogía del *artista*.

HERDER, en la contemporaneidad de LESSING, defendió la originalidad de una tradición oral y, por tanto, de múltiples fuentes, para explicar la coincidencia entre los tres sinópticos, en lugar de un hipotético Ur-

forma destacada, los papiros de Oxirrinco- y se pusieron en relación con citas de la primera patrística (1 y 2Clem, Ignacio de Antioquía), además de con cristianos posteriores que siguieron estudiando todas las fuentes disponibles, en su esfuerzo por recuperar una imagen comprehendiente del acontecimiento de Jesús –como Ireneo, Clemente de Alejandría, Origenes o Jerónimo-, los historiadores de la segunda mitad del s. XIX [1166] pensaron que el término *logia* aludía a una colección de dichos de Jesús como la aparecida parcialmente en Oxirrinco (1, 654 y 655, luego identificada con el EvTom, cuando este último texto apareció entre los escritos gnósticos de la biblioteca de Nag-Hammadi) [1167]. No obstante, tales colecciones y los dichos de Jesús en los evangelios canónicos, aparecen denominados de otro modo: *logoi* (de *logos*, "dicho", vid. POxy 1, 1; "narración", Mc 1, 45; Lc 7, 17), no *logia* (de *logion*, "oráculo, acto de habla", vid. Rm 3, 2; Hch 7, 8).

Según la cita de Papías, los *logia* de Jesús vendrían a ser, además de los dichos, todas las unidades de hechos y acciones simbólicas que entraron en la composición de los evangelios, muchas de las cuales tuvieron una difusión o una entidad independiente en el ritual de los primeros dos siglos. Buena prueba de ello es que todavía en el s. IV se pudo recuperar e incorporar al evangelio de Juan la perícopa sobre el rescate de la mujer adúltera por Jesús, quizás por haber sido separada del evangelio de Lucas (al final de Lc 21). Lo más probable es que el relato fuera suprimido del uso litúrgico en algunas iglesias, aunque permanecía en la tradición oral –de hecho, parece que fue incorporado al evangelio de los hebreos/Nazarenos-, durante la *era de Tertuliano* en occidente y la práctica del montanismo y del encratismo en oriente, es decir, el s. III, cuando las sectas se purificaban de adúlteros y *lapsi* (quienes habían caído bajo las presiones de las autoridades romanas), mientras que hasta las iglesias más comprensivas, como la de Roma (cf. la disputa entre

---

Evangelium, *Vom Erlöser der Menschen nach unsern drei ersten Evangelien* (1796); *Von der Regel der Zusammenstimmung unserer Evangelien*, 1797. Entre los defensores de la "hipótesis de la tradición oral", además de DUNN, vid. SÖNKE FINNERN, *Die Traditionshypothese als Alternative zur Zweiquellentheorie: Ihre neueren Vertreter, ihre Argumente, ihre Beurteilung*, Giessen, 2002, http://www.traditionshypothese.de/texte/finnern.html

[1166] Como ya señalamos, la hipótesis de la prioridad de Marcos sobre los demás evangelios, tal como fue desarrollándose desde WEISSE (1838) hasta STREETER (1924), pasando por HOLTZMANN (1863), tenía como contrapartida la afirmación de una *fuente de los dichos* (Quelle > Q), para explicar las coincidencias abundantes entre los textos de Mateo y de Lucas, que no se encontraban en Marcos.

[1167] Aunque los dichos en griego coinciden prácticamente con el texto copto de Nag-Hammadi, hay algunas desemejanzas. P.ej. POxy 1, 42 no aparece en el EvTom: "Jesús dice: Oís con un solo oído […]".

Calixto y Cipriano), tuvieron que instaurar penitencias públicas de por vida como un acto jurídico de condena.

Después del panorama antecedente, resulta más inteligible el argumento de que los evangelios no son meras colecciones o recopilaciones de unidades previamente transmitidas (Q, EvTom), aunque se basan en la tradición oral, ni pretenden ser exhaustivos, como quiso Papías en su obra perdida. Tampoco se trata de meras memorias ni de una biografía de Jesús, como los refiere Justino, quien no debió de ver problema en fusionar los textos evangélicos, sin hacer distingos sobre su autor, tal como nos ha legado su discípulo Taciano en el conocido *Diatessaron*. Donde ha prevalecido esa línea (el "concordismo"), se han perdido cualidades esenciales a los cuatro textos canónicos en la intención de sus redactores. Los relatos aceptados por todas las *ekklesíai* constituyen un género especial, antes no conocido, cuya originalidad ha sido subrayada en el ámbito de la literatura antigua por Erich auerbach.

a. El Evangelio de los hebreos: contexto palestinense

El evangelio de los Hebreos/Nazarenos/Ebionitas es el mismo que Jerónimo dice repetidamente haber traducido al lat. y al gr., después de comparar un ejemplar de la bib. de Cesarea Marítima, con otro de una comunidad siria de "nazarenos", en Berea/Alepo *De viris inlustribus,* 3; al cual llama "evangelio de los Hebreos" *De vir. ill.* 2; cf. las citas de Orígenes, *in Io.* 2, 12. Coincide en su mayor parte con el evangelio de Mateo (Epifanio, *Her.* 29, 9, 4), aunque introduce algunas variantes, que fueron citadas por Jerónimo, como las siguientes[1168]:

> "Poco ha me tomó mi madre, el Espíritu Santo, por uno de mis cabellos y me llevó al monte sublime del Tabor", Orígenes, in Io 2, 6; Comm. IV in Is, 11, 2; = Jerónimo, Comm. II in Mich. 7, 6;
>
> "Nunca estéis contentos sino cuando miréis a vuestro hermano con amor" Jer. *Comm. III in Eph.* 5,4.
>
> "'Mas el Señor, depués de haber dado la sábana al criado del sacerdote, se fue hacia Santiago y se le apareció' (Pues es de saber que éste había hecho voto de no comer pan desde aquella hora en que bebió el cáliz del Señor hasta tanto que le fuera dado verle resucitado de entre los muertos). Y poco después: 'Traed, dijo el Señor, la mesa y el pan'. Y a continuación se añade: 'Tomó un poco de pan, lo

[1168] Trad. de AURELIO DE SANTOS OTERO.

bendijo, lo partió y se lo dio a Santiago el Justo, diciéndole: hermano mío, come tu pan, porque el Hijo del hombre ha resucitado de entre los muertos'", *De vir. ill.* 2.

"Era albañil y me ganaba el sustento con mis manos; te ruego ¡oh Jesús!, que me devuelvas la salud para no verme obligado a mendigar vergonzosamente mi sustento" Jer. *Comm. I in Mt.* 12,13.

"Y sucedió que, cuando hubo subido el Señor del agua, descendió toda la fuente del Espíritu Santo, descansó sobre Él, y le dijo: Hijo mío, a través de todos los profetas te estaba esperando para que vinieras y pudiera descansar en ti. Pues tú eres mi descanso, mi Hijo primogénito, que reinas por siempre" Jer., *Comm. IV in Is.* 11,2.

"I am come to do away with sacrifices, and if you cease not sacrificing, the wrath of God will not cease from you", Epifanio, *Panarión*, 30, 16, 4-5[1169].

Pequeñas variantes fueron recogidas en un grupo de manuscritos de los evangelios, recensionados en Jerusalén sobre un texto antioqueno: la *edición de Sión*, que cita en escolio *to Ioudaikon* "el (evangelio) judío" (mss. 566 y 899; también el 1424, aunque no contiene la referencia a Jerusalén), al añadir sus glosas sobre el texto de Mt que estaba revisando, en una veintena de ocasiones. P.ej., este dicho de Jesús anexado a Mt 18, 22, para corroborar que se deben perdonar los pecados: "Pues también en los profetas, después de haber sido ungidos con la *Ruáh*, se encuentra pecado" (ms. 566 = Jerónimo, *Contra Pelagio* III, 2).

A la vista de sus restos, es patente la relevancia de tradiciones apocalípticas en aquel texto, que continuó siendo usado por las iglesias-sinagogas judeocristianas en Palestina y Siria, al menos hasta los ss. IV y V (según las citas de Jerónimo). Además de ofrecer datos significativos, como que el hombre de la mano paralizada (Mc 3, 1-6 par.) era un albañil impedido, quien mendigaba por no poder trabajar; o que *la Espíritu* (heb. en femenino: *Ruáh*) era llamada por Jesús "*mi Madre*" –lo que resulta sorprendente en un contexto judío-, el texto intenta adaptarse a la expectación judía sobre el final de los tiempos.

Afirma que el arcángel Miguel (protector de Israel, según Dn 12, 1) era la fuerza que actuó en María para cuidar de Jesús:

"When Christ wished to come upon the earth to men, the good Father summoned a mighty power in heaven, which was called Michael, and entrusted Christ to the care thereof. And the power came into

[1169] Trad. tomada de RON CAMERON, 106.

the world and it was called Mary, and Christ was in her womb seven months" CIRILO DE JERUSALÉN, *Discurso sobre María Teothokos*, 12a1170[1171].

¿Cómo entender esa simbolización? ¿Pretende legitimar a María o somete la Encarnación a la dependencia de una figura de poder etnocéntrico? La respuesta más probable es que la teología judeocristiana reconociera en María a la *Shekhináh*, "la morada" (nube, santuario, etc.) en femenino, la presencia sensible *femenina* de YHWH, tal como era tratada por el ritual del Templo cuando se referían al Sancta Sanctorum y, en la tradición bíblica, al Arca de la Alianza[1172].

La presentación de Jesús en Nazaret según el relato de Lucas (4, 16-30, cita modificada de Is 61, 1-2) es una reconstrucción del contexto en que fue interpretada su misión por sus contemporáneos. Las iglesias-sinagogas judeocristianas en Galilea, presididas por "los parientes del Señor", eran testigos todavía vivos de tal recepción en tiempo de Lucas. Según el primer y único historiador de las iglesias judeocristianas en Palestina, Hegesipo (apud Eusebio *HE* 3, 19-20), uno de los "hermanos" más longevos de Jesús, Judas, junto con sus descendientes, quienes todavía vívian en Nazaret y trabajaban como campesinos labrando cinco hectáreas de terreno (39 *plethra*) para sobrevivir, fueron llevados a la presencia del emperador Domiciano, en plena persecución, e interrogados acerca de su linaje davídico y sobre su fe en el reino del Mesías Crucificado y Resucitado. A lo que respondieron diciendo: "no es un reino temporal ni terrenal, sino celestial y angélico, que aparecerá al final de los tiempos, cuando venga en gloria para juzgar a vivos y muertos, y para dar a cada uno de acuerdo con sus obras".

Sin embargo, las comunidades palestinenses no debían de ser rigurosas en su interpretación de la Torá, sino todo lo contrario. A través de Eusebio de Cesarea hemos recibido una cita indirecta, de la cual se deduce que la perícopa de la mujer adúltera pudiera provenir de una tradición oral antigua y fiable, antes que fuera añadida (durante el s. IV) al evangelio de Juan: "Narra también [Papías] otra historia contenida en el

[1170] Trad. de VIELHAUER.
[1171] CIRILO DE JERUSALÉN fue obispo de la iglesia reconstituida en Palestina, después de la conversión de Constantino, en el s. IV. A través de muchos de sus escritos se advierte una actitud acogedora y dialogante con las comunidades de judeocristianos que aún sobrevivían, hasta el punto de asumir algunos de sus ritos litúrgicos. Esa actitud ha tenido continuidad incluso en los franciscanos, cuando asumieron la custodia de Tierra Santa, a diferencia de las míticas cruzadas.
[1172] Cf. el comentario de WILLIS BARNSTONE (ed.), *The Other Bible*, San Francisco, Harper, 1984, sobre Orígenes, *in Io*, 2, 6.

Evangelio según los Hebreos, referente a una mujer acusada ante el Señor de muchos pecados", *HE*, III, 39[1173].

b. El Evangelio de Tomás: iniciación gnóstica

La peculiar mezcla de la colección hallada en Nag-Hammadi –de la cual sólo se conocían los fragmentos griegos hallados en Oxirrinco- entre *logoi* con una forma primitiva, dichos manipulados y otros compuestos para uso de una comunidad gnóstica, se hace patente en la serie dedicada a los *aprendices* (en copto *machths*, tomado del gr. μαθητής), dispersa a lo largo del manuscrito. Aún así, es notable el dinamismo narrativo que demuestran por comparación a otros *gnome* marcadamente gnósticos.

También es necesario reseñar que varios motivos de controversia con los letrados son puestos aquí en boca de los aprendices, probablemente porque la comunidad que los reunió ignoraba el contexto de la vida de Jesús en Galilea y Jerusalén (6, 18, 21, 43, 51, 113); aunque hay que reconocer que Marcos también interpretó muchos dichos de Jesús como correcciones a los aprendices, como veremos en la Tercera parte, cap. 4, 2.

Sin embargo, a diferencia de Marcos, de los derivados de Q y de Juan, la comunidad de Tomás es "ahistórica"; el aprendizaje que promueve se queda anclado en el mundo de un *rito esotérico* (vid. 21, 37, etc.), sin llegar a abrirse a una *communitas* ecuménica y católica[1174]. Aunque los textos de Nag-Hammadi (sobre todo los evangelios de Tomás y Felipe, a diferencia de otros claramente doctrinales) sufrieron interpolaciones de diversos grupos, con tendencias incluso contrarias (valentinianos, carpocratianos), lo que se percibe en su versión de Jesús es una antropología de origen platónico (*Fedro, Timeo, República*), mistérico y órfico. El "conócete a ti mismo" de los oráculos es interpretado con ayuda de dichos cosechados de las tradiciones orales sobre Jesús, de los evangelios canónicos o de la fantasía pseudónima.

Los iniciados se distinguen del resto de los humanos porque pueden conocer/recordar su verdadero origen, gracias a la chispa que aún resta después de su caída al mundo de las

[1173] Trad. de AURELIO DE SANTOS OTERO.
[1174] Vid. también RAMÓN TREVIJANO, "Evangelio de Tomás", en ANTONIO PIÑERO (ed.), *Textos gnósticos: Biblioteca de Nag-Hammadi*, II. *Evangelios, Hechos, Cartas*, Madrid, Trotta, 1999, 56-97; id., *La Biblia en el cristianismo antiguo: Prenicenos. Gnósticos. Apócrifos*, Estella, Verbo Divino, 2001; *Estudios sobre el evangelio de Tomás*, Madrid, Ciudad Nueva, 1997. Cf. el análisis de los ritos de iniciación en la Tercera parte de la tesis, sección II..

apariencias. En consecuencia, la memoria del pueblo y aun del propio Jesús (es decir, su historia terrena) les deja indiferentes. A pesar de eso, los dichos del evangelio de Tomás, tomados en su conjunto, ofrecen su peculiar forma de salvación a cualquier persona, por medio de la misma ironía que aparece en los sinópticos: "quien tenga oídos para oir, que oiga". Su rechazo de los ayunos y de las reglas de pureza externa también les alejan de las sectas de origen órfico; mientras que su fe en la resurrección es inconfundible con la reencarnación defendida por distintas corrientes en el helenismo de los ss. II-IV. Por decirlo así, los gnósticos critianos son "existencialistas". Otros escritos de la misma época o de similar genealogía (herméticos, neopitagóricos); desde luego, la mayoría de los escritos de Nag-Hammadi, carecen de esa apertura, que podríamos denominar socrática o filosófica, a semejanza del neoplatonismo.

Plantean un desafío a la tradición cristiana y a su versión secularizada, dado que la teología, al igual que la filosofía de la historia, introyectaron muchas fórmulas del dualismo apocalíptico en una antropología oscura y pesimista: el exclusivismo de la salvación para un resto de elegidos, la doble predestinación, el *extra ecclesia nulla salus*, el pecado original y la destrucción del *otro* como un *fatum*. De poco sirve que la ortodoxia abomine de unos escritos sacados de las arenas del desierto, cuando condena a teólogos dispuestos al diálogo intercultural (Hans Küng) y a una comprensión activa de la salvación en nuestra Historia de historias, como una *diakonía universal a los pobres de este mundo* (Jon Sobrino).

> "Le preguntan sus discípulos diciéndole: ¿Quieres que ayunemos? ¿Y de qué forma hemos de orar y dar limosna, y qué hemos de observar respecto a la comida? Jesús dice: No mintáis ni hagáis lo que aborrecéis [Jesús dice: Mirad, no sea que perdáis la recompensa… POxy 654] pues ante el cielo todo está patente, ya que nada hay oculto que no termine por quedar manifiesto y nada escondido que pueda mantenerse sin ser revelado" EvTom 6 (cf. Mc 2, 18s.);
>
> "Los discípulos dijeron a Jesús: Sabemos que tú te irás de nuestro lado; ¿quién va a ser el mayor entre nosotros (rabbí sobre nosotros)? Les dijo Jesús: Dondequiera que os hayáis reunido, dirigíos a Santiago el Justo, por quien el cielo y la tierra fueron creados" 12 (cf. Mc 9, 33ss.);
>
> "Dijo Jesús a sus discípulos: Haced una comparación y decidme a quién me parezco. Dijóle Simón Pedro [Kefa]: Te pareces a un ángel justo. Le dijo Mateo: Te pareces a un filósofo, a un hombre sabio. Le dijo Tomás: Maestro, mi boca es absolutamente incapaz de decir a quién te pareces. Respondió Jesús: Yo ya no soy tu maestro, puesto que has bebido y te has emborrachado del manantial que yo mismo he medido. Luego le tomó consigo, se retiró y le dijo tres palabras. Cuando Tomás se volvió al lado de sus compañeros, le preguntaron éstos: ¿Qué es lo que te ha dicho Jesús? Tomás respondió: Si yo os revelara una sola palabra de las que me ha dicho, cogeríais piedras y las arrojaríais sobre mí: entonces saldría fuego de ellas y os abrasaría" 13 (cf. Mc 8, 27-30);

“Dijeron los discípulos a Jesús: Dinos cómo va a ser nuestro fin. Respondió Jesús: ¿Es que habéis descubierto ya el principio para que preguntéis por el fin? Sabed que donde está el principio, allí estará también el fin. Dichoso aquel que se encuentra en el principio: él conocerá el fin y no gustará la muerte” 18 (cf. Mc 13, 1ss.);

“[…] Si os convertís en discípulos míos y atendéis a mis dichos, estas piedras se pondrán a vuestro servicio […]” 19;

“Dijeron los discípulos a Jesús: Dinos a qué se parece el reino de los cielos. Les dijo: Se parece a un grano de mostaza, que es (ciertamente) la más exigua de todas las semillas, pero cuando cae en tierra de labor hace brotar un ta ello (y) se convierte en cobijo para los pájaros del cielo” 20 (Mc 4, 30-32);

“Dijo Mariham a Jesús: ¿A qué se parecen tus discípulos? Él respondió: Se parecen a unos muchachos que se han acomodado en una parcela ajena. Cuando se presenten los dueños del terreno les dirán: *Devolvednos nuestra finca*. Ellos se sienten desnudos en su presencia al tener que dejarla y devolvérsela. Por eso os digo: Si el dueño de la casa se entera de que va a venir el ladrón, se pondrá a vigilar antes de que llegue y no permitirá que éste penetre en la casa de su propiedad y se lleve su ajuar. Así, pues, vosotros estad también alerta ante el mundo, ceñid vuestros lomos con fortaleza para que los ladrones encuentren cerrado el paso hasta vosotros; pues (si no) darán con la recompensa que vosotros esperáis. ¡Ojalá surja de entre vosotros un hombre sabio que —cuando la cosecha hubiere madurado— venga rápidamente con la hoz en la mano y la siegue! El que tenga oídos para oír, que oiga” 21 (Lc 12, 39-40 Q; Mc 3, 27);

“Jesús vio unas criaturas que estaban siendo amamantadas y dijo a sus discípulos: Estas criaturas a las que están dando el pecho se parecen a quienes entran en el Reino. Ellos le dijeron: ¿Podremos nosotros —haciéndonos pequeños— entrar en el Reino? Jesús les dijo: Cuando seáis capaces de hacer de dos cosas una y de configurar lo interior con lo exterior, y lo exterior con lo interior, y lo de arriba con lo de abajo, y de reducir a la unidad lo masculino y lo femenino, de manera que el macho deje de ser macho y la hembra hembra; cuando hagáis ojos de un solo ojo y una mano en lugar de una mano y un pie en lugar de un pie y una imagen en lugar de una imagen, entonces podréis entrar [en el Reino]” 22 (Clemente, *Stromata*, 3, 13);

“Dijeron sus discípulos: Instruyenos acerca del lugar donde moras, pues sentimos la necesidad de indagarlo. Díjoles: El que tenga oídos, que escuche: en el interior de un hombre de luz hay siempre luz y él ilumina todo el universo; sin su luz reinan las tinieblas” 24 (cf. Lc 11, 34-35 Q);

“Sus discípulos dijeron: ¿Cuándo te nos vas a manifestar y cuándo te vamos a ver? Dijo Jesús: Cuando perdáis (el sentido de) la vergüenza y —cogiendo vuestros vestidos— los pongáis bajo los talones como niños pequeños y los pisoteéis, entonces [veréis] al Hijo del Viviente y no tendréis miedo” 37 (= POxy 655);

“Le dijeron sus discípulos: ¿Quién eres tú para decirnos estas cosas? [Jesús respondió]: Basándoos en lo que os estoy diciendo, no sois capaces de entender quién soy yo; os habéis vuelto como los judíos, ya que éstos aman el árbol y odian su fruto, aman el fruto y odian el árbol” 43 (cf. Mc 11, 27-33);

“Le dijeron sus discípulos: ¿Cuándo sobrevendrá el reposo de los difuntos y cuándo llegará el mundo nuevo? Él les dijo: Ya ha llegado (el reposo) que esperáis, pero vosotros no caéis en la cuenta” 51 (cf. Mc 12, 18-26);

“Sus discípulos le dijeron: 24 profetas alzaron su voz en Israel y todos hablaron de tí. El les dijo: Habéis dejado a un lado al Viviente (que está) ante vosotros ¡y habláis de los muertos!” 52;

“Sus discípulos le dijeron: ¿Es de alguna utilidad la circuncisión o no? Y él les dijo: Si para algo valiera, ya les engendraría su padre circuncisos en el seno de sus madres; sin embargo, la verdadera circuncisión en espíritu ha sido de gran utilidad” 53;

“[Un hombre] le [dijo]: Di a mis hermanos que repartan conmigo los bienes de mi padre. El replicó: ¡Hombre! ¿Quién ha hecho de mí un repartidor? Y se dirigió a sus discípulos, diciéndoles: ¿A que no soy un repartidor?” 72 (Lc 12, 13-14);

“Los discípulos le dijeron: Tus hermanos y tu madre están afuera. El les dijo: Los aquí (presentes) que hacen la voluntad de mi Padre, éstos son mis hermanos y mi madre; ellos son los que entrarán en el reino de mi Padre” 99 (Mc 3, 31-35);

“(Dijo Jesús): El que no aborreció a su padre y a su madre como yo, no podrá ser [discípulo] mío; y quien [no] amó [a su padre] y a su madre como yo, no podrá ser [discípulo] mío; pues mi madre, la que [...], pero [mi madre] de verdad me ha dado la vida” 101 (cf. Lc 14, 26 Q);

“Le dijeron sus discípulos: ¿Cuándo va a llegar el Reino? (Dijo Jesús): No vendrá con expectación. No dirán: *¡Helo aquí!* o *¡Helo allá!*, sino que el reino del Padre está extendido sobre la tierra y los hombres no lo ven” 113 (cf. Lc 17, 20-21).

Universitat d’Alacant
Universidad de Alicante

11. La diversidad de la tradición oral: génesis de la memoria sobre Jesús

1. Tradición e historia

Para empezar, el ámbito de la oralidad no puede ser tratado en su conjunto más que desde una perspectiva muy lejana, es decir, desde el podio de la escritura, por contraste con la cultura literaria. Hemos utilizado el término *tradición oral* para hablar de *datos* orales y de *material* oral; *literatura* oral y *poesía* oral; sobre todo, hemos llegado a identificar la tradición oral con la *historia oral*, como si todas las fuentes pudieran servir de igual manera para comprender el marco histórico en que distintas formas tienen distintas funciones y sentidos[1175].

Hasta hace relativamente poco tiempo, como consecuencia de la *Traditionsgeschichte*, los textos bíblicos eran considerados predominantemente orales y tratados como fuentes históricas, en vez de ser interpretados como símbolos que describen una mentalidad cultural.

La obra de Walter Ong o de Albert Lord, a pesar de haber indagado los rasgos de la oralidad en los textos transmitidos por la poesía oral contemporánea, ha alcanzado la fama por su presunta utilidad para interpretar textos escritos de la antigüedad: Homero, la Biblia o los evangelios. Tanto Lord como otros filólogos parecen complacerse en la afirmación de que todas las formas de poesía oral tienen el derecho a la variabilidad, como si no hubiera diferencias en la transmisión de unos géneros u otros, entre textos compuestos con una métrica irregular y los cuentos de hadas, entre textos parcial o totalmente escritos y

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1175] "Finally we reach the term "oral tradition", to which I will give more extended attention, if only because my own background permits it and because it is the most widely—and variously—used term in the field. As an Africanist historian by training, interested in how non-literate societies were able (if able at all) to preserve memories of their past, I have probably been most infl uenced by the defi nition of "oral tradition" propounded by Jan Vansina in his book of the same name. Trained as a medievalist, Vansina recognized that oral materials could be of potential value to historians, whether proverbs, poetry/songs, lengthy historicized texts, or epics. He urged historians to regard these materials in much the same way as they had traditionally regarded written documents — as capable of being exploited for both direct and indirect historical information.
Numberless historians during the next two decades, in Africa and elsewhere, followed this advice as they swarmed out among oral (or formerly oral) societies, collecting "texts" and subjecting them to analysis. In this process they developed both new views as to the historicity of the oral past and new ways and means of collecting and interpreting oral data, whatever their apparent nature. Responding to, and benefi ting from, all this work, Vansina revised (or rather rewrote) his text, and in doing so provided it with a new title, *Oral Tradition as History*, to emphasize that he felt that the work done in the intervening twenty-five years had authenticated the use of oral materials as historical sources. Even so, in *Oral Tradition as History*, Vansina defined oral traditions as "documents of the *present*" which "also embody a message from the past," recognizing the ineluctably Manichaean duality that bedevils oral data *when treated as historical sources*" DAVID HENIGE, "Oral, but Oral What? The Nomenclatures of Orality and Their Implications", *OT*, 3, 1-2 (1988), 229-238 (231).

otros completamente orales, entre poemas fantásticos y una poesía noticiera como la que está en la base de parte del romancero hispánico[1176].

Los historiadores, por su parte, se dividen a grandes rasgos, en dos grupos:

1) quienes consideran, con un criterio antropológico, que la tradición oral, propiamente dicha, a través de generaciones, ha llegado a ser "propiedad común" y manifiesta "creencias difundidas"; mientras que los testimonios sobre la historia presente o reciente, es decir las "historias de vida", por ser "propiedad individual", serían poco relevantes[1177] para el estudio de las mentalidades;

2) a diferencia de otros historiadores de corte más clásico, que distinguen dos o tres formas de oralidad: la historia (oral) de vida, la historia (oral) temática, cuyo valor es similar al de otras fuentes documentales sobre un mismo tema, y la tradición oral que ilustra sobre mitos y creencias de la comunidad [1178]. Paul Thompson, a partir de su propia teoría, considera que la historia oral no es una metodología, sino un movimiento renovador que surgió a partir del esfuerzo por recuperar y hacer uso en la investigación de la tradición oral en sociedades sin escritura, por lo cual tanto una como la otra, aunque diferenciadas, son fuentes aptas para conocer el pasado[1179].

El primer investigador de quien tengo referencia que haya intentado aclarar toda la terminología fue Jan Vansina[1180]. Precisamente por haber asumido el compromiso de usar la tradición oral como la principal fuente –a veces, la única disponible- para reconstruir la historia de África, estaba impelido a reconocer las distinciones entre las formas de la tradición y sus contextos sociales. En primer lugar, diferencia tres grandes tipos de *mensajes*[1181]:

[1176] "Nos encontramos, entonces, con que los romances denominados "tradicionales" y los "de ciego", "de pliego" o "vulgares", coinciden frecuentemente, hoy, en el medio de transmisión y cumplen una función semejante. Pues estos últimos tuvieron, en un principio, un carácter noticiero pero ahora, como los más viejos relatos, son narraciones que se siguen contando por su interés o ejemplaridad. Y, desaparecida la semijuglaresca actividad de los ciegos, unas pocas personas -generalmente mujeres- dentro de una tradición íntima y familiar, transmiten los tremendos romances de "crímenes" y lacrimógenos sucesos" LUIS DÍAZ VIANA, "La tradición oral, hoy (El ejemplo del romancero)", *Revista de Folklore*, 3b, 31 (1983), 9-16 (13).

[1177] D. HENIGE, "Oral but Oral What?", 232.

[1178] Vid. JOSÉ CARLOS SEBE BOM MEIHY, "Definiendo la historia oral", *Historias*, 30 (1992), 8-13; JORGE E. ACEVES LOZANO (comp.), *Historia oral*, México, UNAM, 1993.

[1179] Vid. PAUL THOMPSON, *La Voz del pasado: Historia oral*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1988 (1978).

[1180] Vid. JAN VANSINA, *La tradición oral*, cit.; *Oral Tradition as History*, Madison, Univ. of Wisconsin, 1985 (ed. completamente renovada).

[1181] VANSINA, "1. Oral Tradition as Process: I, The Generation of Messages; II, The Dynamic Process of Oral Tradition", en id., *Oral Tradition as History*, 3-26.

1) noticias (*news*), sea a través de un testigo (*eyewitness*), quien organiza su percepción o su relato de forma particular; sea en forma de rumores (*hearsay*), que se difunden sin ser comprobados, "la fuente de la mayor parte de la tradición o de los documentos escritos"; sea por medio de "visiones, sueños o alucinaciones (*visions, dreams, and hallucinations*)" que se refieren al trasmundo;
2) "la interpretación de la experiencia" que comunican los sujetos: a) "reminiscencias" de la "memoria actual" ("bits of life history"), que definen la personalidad ante sí mismo y los otros: "such sources are the main input of oral history", b) "explicaciones" (*commentaries*) ex post facto, acerca de cualquier situación (figuras en el paisaje, etimologías populares, glosas a la tradición, explicaciones especulativas); c) arte verbal (poesía, canciones, dichos, proverbios, cada una con sus estándares de género);
3) la Historia oral, cuyas fuentes son reminiscencias, rumores o relatos de testigos, a diferencia de la tradición oral, que no es contemporánea.

Una vez que los *mensajes* han trascendido la generación en que ocurrieron se convierten en *tradiciones orales*:

> A first class consists of memorized messages and within it one distinguishes messages in everyday language (formula, prayer) from messages subject to special language rules (poetry, [chants]). Memorized traditions behave very differently over time from others. Among the latter, one distinguishes again between formal speech (epic) and everyday language (narrative). Narratives themselves belong to two different classes according to the criterion of factuality. Some are believed to be true or false, others are fiction. Factual traditions or accounts are transmitted differently –with more regard to faithful reproduction of content- than are fictional narratives as tales, proverbs or sayings [me temo que aquí hay una mezcolanza de géneros distintos! sic]. The criterion hinges on the notion of truth, which varies from one culture to another and which must be studied. At this point we are interested in the existence of two different ways to transmit narratives. I cannot say whether this practice is really universal or not, but certainly it is widespread"[1182]. Dentro de las narraciones como *historias tradicionales de vida*, por diferenciarlas de la historia oral contemporánea (Vansina dice simplemente "accounts"), distingue varios tipos por su tema y situación comunicativa: "Historical Gossip", "Personal Tradition", "Group Account", "Traditions of Origins and Genesis" y "Cumulative Accounts".

Es necesario matizar que el último conjunto de tradiciones, según Vansina (*tales, proverbs and sayings*) es demasiado amplio: a diferencia de las meras ficciones para

[1182] ibid., 13-14.

entretenimiento o los juegos de palabras, hay narraciones simbólicas, "proverbios y dichos" que son transmitidos de una generación a otra, se convierten en fórmulas o son memorizados por la tradición familiar, en la relación discipular y en una comunidad religiosa. Cuando hablamos de los "dichos" de Sócrates, de Budha o de Jesús, no describimos únicamente una muestra de ingenio, sino tradiciones especialmente relevantes para determinadas comunidades, que no dejan de ser *actuales* para convertirse en referencias a un pasado más o menos remoto, en la medida que se integran dentro de un marco ritual: las *historias sagradas*[1183]. John Miles Foley, en un estudio sobre Marcos, añade a esos procesos dinámicos de formación de la memoria el modo de su actuación/interpretación (*performance*), como hemos intentado hacer desde el principio de esta tesis. En tanto que es puesta en acto y actuada, la memoria es producida socialmente. Lo cual "requires an audience of co-rememberers". Su actuación/interpretación puede ser vista como un "rite of remembering" que implica a toda la comunidad.

Especialistas en filología (Menéndez Pidal, Armistead[1184]), en etnología (Propp, Turner[1185]), en literatura comparada (Albert Lord[1186]) o en una *historia de las tradiciones* (*Traditionsgeschichte*), como la perfeccionada por Vansina[1187], nos han permitido tomar conciencia sobre una variedad de formas orales y, en consecuencia, una diversidad de medios de transmisión en el amplísimo caudal de las tradiciones. Cada uno de los géneros está regulado por distintos procedimientos que facilitan la creación, la transmisión o la

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1183] JOHN MILES FOLEY "Memory in Oral Tradition", en RICHARD HORSLEY, JONATHAN A. DRAPER, JOHN MILES FOLEY (eds.), *Performing the Gospel: Orality, Memory, and Mark. Essays Dedicated to Werner Kelber*, Minneapolis, Fortress, 2006, 83-96.

[1184] Vid. RAMÓN MENÉNDEZ PIDAL, *Romancero hispánico (hispano-portugués, americano y sefaradí). Teoría e historia*, Madrid, Espasa-Calpe, 1968[2]; SAMUEL G. ARMISTEAD et al., *Folk Literature of the Sephardic Jews, I. Judeo-Spanish Ballads from Oral Tradition, II. Epic Ballads*, Berkeley, University of California Press, 1986; "El corrido y la balada internacional", *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 30 (2001), 15-35; "La littérature orale des juifs sépharades", in *Cahiers de Littérature Orale*, 44 (1998), 93-122, http://www.sephardifolklit.org/flsj/sjjs/index.html; DIEGO CATALÁN, *Arte poética del Romancero oral: Los textos abiertos de creación colectiv*a, 2 vols., Madrid, Siglo XXI, 1997-1998, http://cuestadelzarzal.blogia.com/temas/-arte-poetica-del-romancero-oral.php. En esta última obra se presentan estudios anteriores (1959) incluso a la publicación de la tesis de LORD donde discute el concepto del origen individual de las variantes (propuesto por DEVOTO), para comprenderlas mejor como frutos enriquecedores del intercambio colectivo de distintas versiones en distintos lugares, aunque CATALÁN afirmara (concordemente con MENÉNDEZ PIDAL, DEVOTO y LORD) que no existe una "versión original" del romance, sino que todas lo son.

[1185] Vid. algunos detalles más en la Tercera Parte, sección II.

[1186] Vid. ALBERT BATES LORD, *The Singer of Tales*, Cambridge, Harvard UP, 2000[2] (1935, 1949, 1960), con un catálogo audiovisual; MARY LOUISE LORD (ed.), A. LORD, *The Singer Resumes the Tale*, Ithaca, Cornell UP, 1995.

[1187] Vid. Segunda parte: "Testimonio, historia, justicia", en nota.

interpretación, en muy diversa medida. Mientras la lírica popular se situaría en un extremo, por el mayor celo en la conservación de formas y motivos, lo cual no impide, en absoluto, la creación de "mil variantes"[1188] y nuevos cantos; el romancero y la épica[1189] se caracterizan por combinar los recursos mnemotécnicos con la creatividad o con la adaptación al contexto social[1190], a partir de un caudal de recursos disponibles (un "texto virtual"), según unos, o del texto memorizado, según otros. El cuento folklórico, en un género distinto a la poesía romanceada o narrativa, tiende a conservar los motivos,

[1188] Vid. MARGIT FRENK, "La poesía oralizada y sus mil variantes", id, *Entre la voz y el silencio*, donde describe los elementos orales en la transmisión de la poesía escrita en el siglo de Oro, con una gran "proliferación de variantes" en las fuentes impresas, en un proceso "que recuerda, en miniatura, las transformaciones de la poesía oral", ibid., 57. La poesía "vive en variantes". También es cierto que la brevedad y mayor concetración de la expresión lírica provocan que una acumulación de variantes convierta pragmáticamente el texto en una creación nueva, cf. el muy interesante trabajo de MERCEDES DÍAZ ROIG, con el que comenzó su labor investigadora, de la mano de M. FRENK, "Lírica antigua y cancionero oral moderno: en torno a un estudio de Mercedes Díaz Roig y su amistad con Margit Frenk". *Culturas Populares. Revista Electrónica* 5 (jul.-dic. 2007).
FRENK es la editora del monumental *Corpus de la antigua lírica popular hispánica* (siglos XV a XVII), Madrid, Castalia, 1990[2]; y el *Nuevo corpus de la antigua lírica popular hispánica* (siglos XV a XVII), 2 vols., México, UNAM / El Colegio de México / FCE, 2003. Su obra *Las jarchas mozárabes y los comienzos de la lírica hispánica*, México, El Colegio de México, 1975, junto con las primeras investigaciones de DÁMASO ALONSO, *Primavera temprana de la literatura europea: lírica-épica-novela*, Madrid, Guadarrama, 1961, y de EMILIO GARCÍA GÓMEZ, me dispusieron eternamente a la escucha de la lírica popular y, concretamente, de una sensibilidad femenina reprimida y ocultada por la cultura oficial.
[1189] Uno tiene la impresión de que los especialistas en la épica medieval y los estudiosos del romancero están hablando de realidades que se diferencian cada vez más, a partir de un remoto origen, de modo que el romance se asimila finalmente a la *balada*. La interpretación clásica de MENÉNDEZ PIDAL, dice que el *romancero viejo* se origina por la disgregación de los cantares de gesta. Sea como fuere, el romancero nuevo es una mezcla de muy distintos temas, en el que cada vez se hace más evidente el influjo de la lírica popular. La persistencia formal de los romances viene a demostrar que lo interesante para al audiencia ya no es la actualidad de *lo heroico*, al que se refiere LORD en su estudio de la épica oral, sino el placer estético de la versificación, el canto y la ficción.
[1190] "Like the individualists (and Devoto) who emphasize the importance of the individual creative act in the folkloric performance, the oralists who attempt to apply to the modern *romancero* the principles of oral-formulaic composition established by Parry and Lord fail to make the necessary distinction between an oral tradition carried on by a small core of trained semi-professionals and one that has survived for centuries as a communal activity in which any and all can participate. In the oral epic tradition of the Balkans an individual singer selects elements from the body of stock epithets, phrases, and forms the tradition offers, to create a text at the moment of each performance. By contrast, in the *romancero* those traditional elements form part of a text, an organic whole, endowed with its own structure, which the individual subject has memorized. In the "performance" what the singer actualizes is the text she has learned. While motifs, formulas, and verses can and often do travel from one text to another, their normal existence is as part of a larger unit, which is the text, the *romance*. Precisely because Hispanic ballads are not individual creations that come into being on the occasion of a public performance, but re-creations of a text previously committed to memory, they are characterized by a high degree of fidelity to local tradition in both of the complementary aspects of traditionality: the retention of inherited narrative structures and their renovation in response to communal attitudes, values, and aesthetic sensibilities", SUZANNE H. PETERSEN, "In Defense of *Romancero* Geography", *OT*, 2, 3 (1987), 472-513 (477).

organizados funcionalmente, pero introduce muchas variantes en la composición: actantes y actores, sucesos, localización, etc.

Por el contrario, la *historia* oral tiene sus propias reglas de lenguaje: aunque pueda sufrir alteraciones, está sujeta a una comunidad de testigos directos o indirectos que tienen la facultad de corregir los errores de perspectiva y rechazar las manipulaciones ideológicas dirigidas a reinventar la memoria compartida. Aun cuando la forma sea tan significante en la historia oral como en la tradición, el modo en que la memoria subjetiva es adoptada por una comunidad más amplia consiste principalmente en la valoración social del discurso referido. Por tal motivo, la tensión entre distintas perspectivas, como avisamos en el primer capítulo de la tesis, no puede ser negligida por el historiador, ni reducida a una sola voz sin *escuchar a los otros*[1191].

La tradición no puede sustituir de nuevo a la historia, ni en África, ni en Serbia, ni en Euskadi, ni en USA, a causa de una ideología que *revirtiera el aprendizaje histórico*: los poemas de Homero, las gestas de conquista en la memoria colectiva de cualquier pueblo, las expectativas de victoria sobre enemigos ancestrales, han sido desacralizados no sólo por referencia a un "mundo objetivo" de los hechos, a causa de un positivismo extensivo, sino porque hemos transformado profundamente las normas que investían de poder y de prestigio a determinados carismas, en detrimento de otros. Es necesario *recordar* acontecimientos contemporáneos para caer en la cuenta de las consecuencias: la legitimación del exterminio, de la limpieza étnica, de la violencia doméstica, de la explotación económica, se han fundado en una tradición oral o escrita –para el caso, es lo menos relevante- que ritualiza el comportamiento de sus agentes como un *fatum* ineluctable: un castigo divino contra el más debil por su odiosa vulnerabilidad, durante la epifanía del héroe sobrehumano, el cual representa la ambición colectiva de dominio sobre las demás etnias o sobre otros grupos sociales [1192].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1191] En buena medida, la diferencia principal entre los relatos de Marcos, Mateo y Lucas, sobre todo en las perícopas que permiten la habitual *sinopsis* por su coincidencia, se sitúa en la distinta valoración de las voces, que Marcos recoge en toda su riqueza, más allá de lo "pintoresco" de la situación, y en la estilización retórica del discurso del narrador, mucho más acentuada en los dos últimos.

[1192] La evolución del gnosticismo hacia la misoginia (cf. las huellas del *Evangelio de los egipcios* en los *Stromata*, Ev Tom 114 y la modulación a que es sometido el personaje de Mariam como "varona" en distintos textos de Nag-Hammadi), así como las regresiones de la tradición católica hacia la subordinación de las mujeres (cartas pastorales, "tablas domésticas") y hacia la *jerarcología* (CIPRIANO, PSEUDODIONISIO AREOPAGITA, etc.) apenas han empezado a estudiarse desde esa perspectiva. Vid. MAR MARCOS, "Mujer y herejía en los orígenes del Cristianismo", en ISABEL GÓMEZ-ACEBO, *La mujer en los orígenes del*

Es cierto que el esquema trazado por Vansina nos permitiría descifrar el proceso de la tradición oral, desde el ámbito evanescente y rumorológico de la historia oral, a la convalidación inquebrantable de los símbolos que se han convertido en representaciones de la sociedad en su conjunto: formas de lo sagrado. Tal proceso podemos contrastarlo en el establecimiento consuetudinario de las normas legales; en las explicaciones cosmológicas (teogonías, cosmogonías, antropogonías) que llegan a convertirse en "símbolos naturales" de la conciencia colectiva, no sólo en las religiones tradicionales, sino en las grandes ideologías: p.ej., el materialismo dialéctico de Engels, el darwinismo social; en el éxito alcanzado por los cantares de gesta que exaltaban la figura contigente del héroe hasta convertirlo en un símbolo necesario del poder étnico.

De hecho, las peculiaridades que hemos descrito en los evangelios, durante la primera parte de la tesis, no evitaron que fuera aparentemente asimilado por una visión tradicional del mundo, que resurgía de las cenizas del imperio romano y de las esperanzas apocalípticas. El abrazo del oso bárbaro, por decirlo sonoramente, redujo la figura de Cristo, de los apóstoles y de sus oponentes, a una epopeya de la conquista de Europa, antes de proyectarla a través de los proyectos nacionales de dominio a una conquista del mundo desconocido, en forma de nuevos imperios. Pero el contraste entre un mesías guerrero, cesaropapista, o una figura del poder teocrático, con la persona que narran los evangelios en forma de historia sagrada, no podía quedar oculta, ni aunque fuera conservado en el formol de una lengua *no vulgar*.

El ritual de la memoria *sobre Jesús* no ha corroído la forma del texto, aunque sus agentes pretendieran sustituirlo por un cúmulo de fórmulas, más o menos acertadas. Al contrario, ha servido para desmoronar el edificio de la antigua tradición que se había reconstruido a su costa. No olvidemos que la práctica del método científico experimental tiene su fundamento, no sólo en la matemática, sino también en el humanismo renacentista. Galileo, Kepler, Pascal, etc., comienzan por separar el misterio de salvación que atañe directamente a la persona humana, a través de la revelación bíblica, respecto de una teología natural que obstaculizaba la investigación del mundo físico, gracias a la incipiente comprensión de un proceso de desarrollo cósmico que no puede darse por

---

cristianismo, 95-140 (114-130); LUIS MENÉNDEZ ARTUÑA, *Estrato y status de las mujeres en los códigos domésticos de las cartas pastorales*, en publicación.

concluido. Aun sin olvidar las deformaciones del positivismo o de la teología liberal, la investigación sobre la historia de Jesús y el Jesús de la historia tiene sus fundamentos en la *mímesis cristiana*, que intentó siempre de nuevo recuperar las fuentes de la memoria sobre Jesús para identificarse con la *memoria de Jesús.*

En nuestro tiempo, habría que sorprenderse porque la doctrina católica sea compatible con una interpretación evolutiva y autónoma de la historia natural, mientras que los fundamentalismos procedentes de ambas tradiciones, protestante y católica, pretenden elevar un nuevo edificio imperial, en el que pudiera encajar el fantasma del héroe elegido para el dominio: la nación ungida por el triunfo fáctico, el universo predestinado a que tal pueblo o cuál modelo económico fuera quien dictase el destino de la humanidad.

Así pues, el estudio de la tradición oral que ha dado lugar a los evangelios, como hemos apuntado desde el primer capítulo, tiene mucho que descubrirnos, si no nos empeñamos en allanar sus singularidades, como si tratásemos con la reedición secularizada del viejo mundo, que vino justo después: el mundo de la épica, del patriarcado y del imperio, a una escala global. La *historia sagrada* que representan esas narraciones, y en mayor grado el evangelio de Marcos, ha detenido el curso del proceso tradicional precisamente en el paso de una generación a la siguiente: antes de la rutinización de *los* carismas; antes de la invención de un *dosel sagrado* para las formas establecidas de dominio, desde el hogar patriarcal hasta el imperio; antes que se reconstruyera, al cabo de dos siglos, una imagen del mundo sometido a una divinidad aterrorizante que juega con el destino de sus marionetas sobre el escenario cósmico[1193]; antes que el ascetismo imperial suplantara la esperanza popular.

Tampoco podemos confundir la canonización de las tradiciones orales con la congelación de un cuerpo muerto, a la espera de que la ciencia pueda resucitarlo. Por el contrario, los evangelios han cumplido el programa de las parábolas. Han servido de fermento para la emergencia subversiva del reinado divino en la *koinonía* interpersonal, a través de múltiples situaciones personales y sociales durante dos mil años.

[1193] Vid. Segunda parte: “Ascetismo imperial y milenarismo”.

2. Control (inter)comunitario de las tradiciones

Si tuviéramos que situar los métodos de transmisión mnemónica entre maestros y discípulos (chamanes, grupos proféticos, sacerdotes, escuelas sapienciales, academias filosóficas, gremios y asociaciones, etc.) en el panorama recién visto de la tradición, habría que diferenciar igualmente los géneros: hay instrucciones que se recuerdan *al pie de la palabra*, otras consisten en narraciones (parábolas, cuentos sufíes, hindúes y budistas, etc.), otras en experiencias vividas con el maestro, cuyo centro de interés es el encuentro y el diálogo.

No quiere esto decir que todo lo demás sean circunstancias inventadas, sino que pueden ser modificadas con mayor libertad por el intérprete. Que el personaje en relación sea sirio-fenicio o cananeo, que el encuentro se produzca en una casa o en otra, que se exprese acariciando la cabeza o los pies, mojando con saliva, tocando u observando distanciadamente al interlocutor, todos y cada uno de tales elementos sirven, sobre todo, para que distingamos la valoración social que ha marcado el texto con la presencia subjetiva del transmisor.

Por tanto, tales formas de evaluación –perfectamente conocidas por la pragmalingüística actual (Bajtín, Kerbrat-Orecchioni, etc.)- deberían ser interpretadas, y no sencillamente anuladas por una búsqueda positivista del hecho en sí. Tan sólo por el contraste entre los cuatro evangelios, cada uno con su tono, a los que podríamos añadir algunos *ágrafa* extracanónicos como los citados en el capítulo anterior, tendremos ocasión de *aprender con Jesús.*

Si tenemos en mente los aportes de filólogos y lingüistas, etnólogos y antropólogos, historiadores, etc., sobre el funcionamiento de la tradición, la tendencia de la crítica actual sobre el Jesús de la historia a aferrarse *al último* estudio de etnografía para soportar una tesis impactante no creo que sea muy apropiada. Dentro de los evangelios sinópticos –incluso en Juan, a pesar de su homogeneidad- encontramos distintas formas que seguían coexistiendo en la tradición oral, tal como han corregido Kelber y Dunn la hipótesis, demasiado "literaria", de la *Formgeschichte* [1194]. Tal diversidad da lugar a distintas formas

[1194] Vid. DUNN, "Oral Tradition", en id., *Jesus Remembered*, 192-210. Después divide el caudal de las tradiciones entre "Narratives" y "Teachings", pero no creo que sea suficiente. Poco más adelante, en el apdo. de esta tesis "Colecciones cerradas, colecciones abiertas", incluimos un breve resumen de lo que podría ser

de tradición oral y de organización, como veremos en el siguiente apartado. Lo que es más relevante, todavía, *esas formas remiten a distintos tipos de actos de habla en el diálogo con Jesús*, los cuales podrían ser la causa primordial de que sus dichos y hechos se transmitieran/desarrollaran en un género o en otro. Pero esa hipótesis no podrá ser demostrada hasta que entremos en el análisis del evangelio marcano.

Rudolf Bultmann[1195] daba por hecho que las comunidades transmisoras no sólo *recrearon* las tradiciones de los dichos (*logia*) y, en general, las acciones comunicativo-simbólicas de Jesús (*logoi*, heb. *dabar*, como son nombradas en los evangelios canónicos y subyace a la hipóstasis del *Logos* joánico), sino que añadieron muchas de su cosecha. Por eso, los exegetas contemporáneos se alegran con la idea de que K. E. Bailey haya demostrado la probabilidad de su permanencia en las variantes, por medio de una comparación a escala –aunque lejana- con la transmisión de proverbios, relatos o mera rumorología, de mayor a menor estabilidad, en una cultura contemporánea del Medio Oriente[1196]. La creatividad opera a partir de reglas diversas en distintos géneros, juegos de lenguaje o esferas de acción social, como acabamos de argumentar en el apartado anterior. Incluso en una comunidad rigurosamente tradicional y exclusivamente oral, habría que distinguir entre las tradiciones sometidas a un *control formal*, tales como las instrucciones que Jesús transmite a través de sus aprendices, respecto de otras formas que son controladas por medios distintos a la *sola autoridad*[1197].

Bailey habla de "informed controlled oral traditions", pero la etiqueta está describiendo el escenario de una comunidad que actúa a través de todos sus miembros y de los ancianos en particular, con el fin de evitar que los testimonios en una asamblea sean manipulados, que determinadas formas poéticas sean alteradas o que los géneros sapienciales (proverbios, cuentos) transmitan otros valores que los aceptados. Por el

---

(y ya es de hecho, aunque no publicado) un análisis pormenorizado de tradiciones y formas. Vid. también WERNER KELBER, *The Oral and the Written Gospel*, Filadelfia, Fortress, 1983.

[1195] Vid. RUDOLF BULTMANN, *Historia de la tradición sinóptica*, prólogo de XABIER PIKAZA, epílogo de GERD THEISSEN, Salamanca, Sígueme, 2000.

[1196] Vid. K. E. BAILEY, "Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels", *Asia Journal of Theology*, 5 (1991), 34-54.

[1197] Vid. las explicaciones de JAN VANSINA acerca del control que ejerce la comunidad sobre el recitado de las tradiciones, "El método de transmisión en la tradición oral: Control sobre el recitado de tradiciones", en id., *La tradición oral*, cit.; así como varios pasajes de "Performance, Tradition and Text", en id., *Oral Tradition as History*, 33-67 y "Social Control of Information", 96ss.

contrario, los meros rumores –a los que no se puede negar influencia, como avisaba Vansina- se transmiten sin ningún control y varían de un interlocutor a otro. Si esto ocurre así en una comunidad *estanca* del Medio Oriente, que lleva siglos siendo como es, con más razón podríamos suponer que la mayoría de las tradiciones orales, antes de recalar en los evangelios, fueron controladas principalmente por las comunidades transmisoras, lo que explica tanto las variaciones entre los diversos evangelios como su coincidencia básica. De todas maneras, tendremos que distinguir los tipos que aparecen en los evangelios para ser más concretos, en el próximo apartado.

Al menos en el marco de las asambleas esparcidas por el Mediterráneo y en el "movimiento-muchedumbre" de sus seguidores palestinenses, hasta la terrible quiebra de los años 67-74, la memoria oral sobre Jesús estaba sujeta a un intenso *feedback* para conservar motivos y formas, en distintos grados. La confrontación entre testimonios sería frecuente, no por la eficacia de un poder que guarda el depósito con carácter exclusivo, según solemos imaginar, sino más bien por la vitalidad de una red comunitaria, en la cual las personas de mayor autoridad serían los testigos que estuvieron "desde el principio" con Jesús, varones y también mujeres. ¿Cómo explicar, si no, la reaparición de las mujeres como protagonistas del relato de la resurrección en Marcos, después de la amnesia padecida por Pablo en 1Cor 15, 5s.?

Por poner un ejemplo difícil, que cautiva a muchos estudiosos (Schweitzer, Brown[1198], Sanders, Guijarro, *Jesus Seminar*, etc.), el dicho (*logos*) de Jesús sobre la "destrucción del Templo" ha sido recogido en diversas variantes que corresponden a otras tantas tradiciones[1199]. Algunas de ellas no transmiten el dicho, propiamente, sino las situaciones donde es, a su vez, referido, en boca de otros, quienes acusan a Jesús y a Esteban. Parece necesario distinguir el modo en que es insertado en cada uno de los contextos, de modo que podamos comprender su intención y su sentido: no sé si tenemos carta blanca para confundir su aparición en Mc 13, 2, en forma de oráculo sobre la destrucción del Templo por el imperio, con 14, 58 (=15, 29; cf. Hch 6, 14), donde un falso testigo acusa a Jesús de preparar la destrucción para edificar un nuevo Templo. Las

[1198] Vid. la exégesis detallada de RAYMOND BROWN, *The Death of the Messiah: A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, 2 ts., Nueva York, Doubleday, 1994, I, 434-460.
[1199] Cf. SANTIAGO GUIJARRO, "La tradición oral sobre Jesús", id., *Jesús y sus primeros discípulos*, Estella, Verbo Divino, 2007, 11-34 (12ss.).

diferencias con el contexto y la forma originaria de este último dicho en el evangelio de Juan 2, 19, también son llamativas. El mínimo común de todas esas tradiciones no se establece haciendo uso del hacha, como diría el profesor Secundino Castro, para quedarse con la imagen más simple: Jesús era un enajenado apocalíptico dispuesto a destruir el Templo. Obrando de tal manera, ignoramos la diferencia crucial entre el "rumor" manipulable, entre contemporáneos de Jesús que tenían intereses en la economía del Templo, respecto de un dicho transmitido por las comunidades y contrastado por testigos. Tales serían la ocurrencia de Marcos y el contexto de Juan: el Templo va a ser destruido (dice Marcos); también este Templo, mi cuerpo (dice Juan); pero Dios lo levantará, como narran, de distinto modo, el discurso de Mc 13 y el evangelio de Juan en su conjunto.

El criterio de "plausibilidad" en su contexto histórico (puesto en boga por Theissen y recogido por Meier, entre muchos otros) no puede servir para *borrar* esas diferencias: si el esenismo propugnaba la purificación de Jerusalén y la construcción de un nuevo Templo, sin embargo, también consideraba que los impíos serían aniquilados. ¿Habría que negar la autenticidad de la llamada de Jesús a "amar a los enemigos"? ¿Basta con imaginar un personaje paradójico o con buscar explicaciones psicológicas a la contradicción? Jesús, en el evangelio de Marcos, asume símbolos conocidos para valorarlos de nuevo y transformarlos de raíz: el sábado, el perdón divino, el Hijo del hombre, la profecía esenia (antes, del profeta Jeremías) contra el Templo.

Lo que nos importa en nuestro análisis es comprender, con ayuda de la historia narrada por los evangelios, en qué medida esas transvaloraciones obradas por Jesús *son el fruto de un aprendizaje, a partir del comienzo de su misión*. Es bastante probable que Jesús hiciera uso en varias ocasiones de aquel oráculo, por referencia al tiempo de Jeremías: para condenar el sistema del Templo, para avisar de hacia dónde se encaminaban la élite sacerdotal desde sus pactos con Herodes y el imperio romano, co-edificadores del Templo, y por último, para desvelar el plan que los sumos sacerdotes habían tramado contra él. Por lo pronto, en el evangelio de Marcos, la narración opone con toda claridad el dicho en boca de Jesús, en absoluto confundible con un programa aniquilador, frente a un rumor que surge durante la acusación ante el sumo sacerdote, cuya intención era legitimar la muerte del rebelde en respuesta a tal programa fantástico (Mc 14, 58). Aunque Jesús deseara acabar con el sistema económico del Templo, e incluso con los sacrificios

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

antiguos[1200], según hace ver el gesto simbólico contra el negocio montado en la Stoa Real, sin embargo toma en cuenta el valor sagrado de ese espacio, el más elevado en la axiología judía: casa de Dios (Mc 11, 17).

Como reconocen Ernst Käsemann, la New Quest (Robinson) y James Dunn[1201], desde diferentes perspectivas, el *foco de la fe* durante la generación apostólica estaba centrado en reconocer a ese Jesús que había resucitado, contra los planes de los jefes que programaban sus vidas: el imperio y la religión política. No se había constituido un centro político de las nuevas comunidades cristianas que tuviera la capacidad de inventar los testimonios, como demuestran las cartas paulinas, sino una diversidad de testigos que transmiten el acontecimiento de su encuentro y su vida con Jesús, desde muy distintas perspectivas personales y sociales. Es posible que se escribieran algunas de esas tradiciones en una serie de *documentos Q*, que terminaron por reunirse en un catálogo de *logoi*, con un formato similar al evangelio de Tomás. Pero no habría sido necesario que se redactaran los evangelios si el conjunto de la tradición no continuara transmitiéndose por medios orales, de persona a persona y de comunidad a comunidad, en una fase posterior del proceso, es decir, cuando los testigos estaban desapareciendo.

3. La hipótesis Q

La hipótesis consta de varios apartados, sobre los que hay diversidad de opiniones:
1) la opinión general, en paralelo a la hipótesis de la prioridad marcana desde mediados del s. XIX[1202], es que debió de haber una (o más) fuente(s) comun(es) disponibles (*Quelle*, "Q") para que Mateo y Lucas redactaran sus evangelios respectivos[1203];
2) los defensores del "documento Q" suponen que existió, positivamente, un texto escrito al estilo del EvTom, anterior a los textos canónicos, que contenía los dichos de Jesús;

[1200] Vid. uno de los *ágrafa* transmitidos por la patrística en sus citas del *Evangelio de los hebreos/Nazarenos*. "I am come to do away with sacrifices, and if you cease not sacrificing, the wrath of God will not cease from you", EPIFANIO, *Panarión*, 30, 16, 4-5 (trad. tomada de RON CAMERON, *The Other Gospels*, 106).
[1201] Nuestra argumentación está básicamente de acuerdo con JAMES D. G. DUNN, "The Tradition", en id., *Jesus Remembered*, 173-254.
[1202] Vid. Segunda parte: "El evangelio de Marcos: su lugar en la cultura moderna".
[1203] Vid. ANTONIO VARGAS MACHUCA (ed.), *La Fuente Q de los evangelios*, Estella, Verbo Divino, 2004.

3) la teoría de los estratos-Q, sostenida por John S. Kloppenborg, defiende la posibilidad de dividir los dichos jesuanos según su antigüedad, cercanía al origen y plausibilidad histórica, de manera que los dichos sapienciales serían originarios (Q^1), mientras que los dichos apocalípticos se habrían añadido alrededor del año 70 o posteriormente (Q^2); y los dichos de tema eclesiológico o misionero serían los últimos en incorporarse (Q^3);
4) la "comunidad Q" sería la autora del primer estrato, aunque la antigüedad tampoco es garantía de su historicidad, sino de un núcleo más auténtico y valioso de la doctrina cristiana para nuestro tiempo: un grupo de predicadores itinerantes fieles a la Torá, pero semejantes a los cínicos.

Por último, el "evangelio Q", según Burton L. Mack, vendría a ser el documento Q en su versión primigenia, aunque reducido a una negación: el argumento de que los conflictos vividos por Jesús, y las causas directas de su muerte, son inesenciales para el cristianismo[1204]. Podría ser una propuesta atractiva, si no dejara en la sombra el contexto social y el valor revolucionario de la memoria de Jesús. Todavía menos cuando leemos las elucubraciones de Mack:

> En Q no se insinúa ningún grupo selecto de discípulos, ningún programa para reformar la religión o la política del judaísmo, ningún choque dramático con las autoridades de Jerusalén, ningún martirio por la causa y mucho menos un martirio con sentido salvador para los males del mundo, ninguna mención de una primera Iglesia en Jerusalén. La gente de Q sencillamente no se veía cumpliendo una misión para los judíos, o, si vamos al caso, para los gentiles. No estaba allí para transformar el mundo o iniciar una nueva religión [1205].

En suma, tal evangelio, sencillamente, no anunciaría nada. La función de el/los documento(s) Q no era suplantar el anuncio del reino de Dios, sino servir de soporte a la presentación de la vida de Jesús. Draper recupera desde su origen el valor performativo de la tradición oral, o de la literatura oralizada, una vez que Q adquiere un formato escrito[1206].

[1204] Una versión más moderada se encuentra en KLOPPENBORG, *Q: El evangelio desconocido* (*Excavating Q. The History and Settings of the Sayings Gospel*), Salamanca, Sígueme, 2005 (2000).
[1205] BURTON L. MACK, *El evangelio perdido de Jesús*, Barcelona, Martínez-Roca, 1994, 15.
[1206] Vid. R. HORSLEY, JONATHAN DRAPER (eds.), *Whoever Hears You Hears Me: Prophets, Performance, and Tradition in Q*, Harrisburg, Trinity, 1999, esp. DRAPER, "Recovering Oral Performance from Written Text in Q", 175-194.

Pocos exegetas rechazan la hipótesis Q en su conjunto, como Mark S. Goodacre[1207], quien defiende de forma exclusiva la prioridad marcana contra la primitiva teoría de las dos fuentes o "documentos" (2DH), con la propuesta alternativa de una secuencia entre los evangelios sinópticos: Mc → Mt → Lc. James Dunn utiliza Q como una metáfora de la tradición oral previa a cualquier escritura, en un artículo ya citado[1208]. A partir de la hipótesis Q, John Dominique Crossan ha construido una lectura más amplia del "movimiento de Jesús" en la Galilea de las primeras décadas, antes de la actividad pública de Pablo, sobre la que Lucas apenas habla en los Hechos de los apóstoles[1209], en diálogo con investigadores ajenos al supuesto de una comunidad Q, que describen un movimiento social galileo[1210]. Crossan acepta el análisis "estratigráfico" de los dichos jesuanos. Pero hay autores que se han opuesto razonablemente a sus parámetros, precisamente por haber marginado los contenidos escatológicos de la predicación jesuana sobre el reino de Dios[1211]; o por la dificultad que imponen para comprender las relaciones sociales durante la vida de Jesús y de sus seguidores/as[1212].

Kloppenborg se hace eco de las críticas y toma en cuenta otras aportaciones para ensayar una interpretación del contexto social de la parábola de los viñadores homicidas (Mc 12, 1-12; EvTom 65), en su obra más reciente [1213]. Pero el exhaustivo análisis está orientado, finalmente, a demostrar la primacía de EvTom 65 (sin tomar en cuenta EvTom

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1207] Vid. MARK S. GOODACRE, *The Case Against Q: Studies in Markan Priority and the Synoptic Problem*, Harrisburg, Trinity, 2002, así como una buena reseña (una crítica constructiva) de KLOPPENBORG, *Review of Biblical Literature*, 10 (2002).
[1208] Vid. JAMES G. DUNN, "Q^1 as Oral Tradition" (2005).
[1209] CROSSAN, *El nacimiento del cristianismo: Qué sucedió en los años inmediatamente posteriores a la ejecución de Jesús*, Santander, Sal Terrae, 2002.
[1210] Vid. RICHARD A. HORSLEY, "Jesus, Itinerant Cynic or Israelite Prophet?", en J.-H. CHARLESWORTH, W.P. WEAVER, *Images of Jesus Today*, Valley Forge, Trinity, 1994, 68-97.
Un congreso reciente en España ha tratado sobre "Jesús y la primera generación", con resultados muy útiles, SANTIAGO GUIJARRO (coord.), *Los comienzos del Cristianismo.* IV Simposio Internacional del Grupo Europeo de Investigación Interdisciplinar sobre los Orígenes del Cristianismo (GERICO), Salamanca, Univ. Pontificia, 2006. Acerca de la relación entre el movimiento de Jesús y el hipotético grupo Q se ocupa ESTHER MIQUEL, "Del movimiento de Jesus al grupo de Q. Un estudio sobre la localización social de la moral", 93-115. La investigación sobre Q revela dos estilos sociales, tanto en su acción comunicativa como en su moralidad: un movimiento campesino, orientado hacia su renovación moral, y otro, de funcionarios, marcado por su vocación sectaria.
[1211] Es el caso de J. P. MEIER, *Jesús, un judío marginal, II-1. Juan Bautista y Jesús: El reino de Dios*, cit.
[1212] Vid. RICHARD A. HORSLEY, "Questions about Redactional Strata and the Social Relations Reflected in Q", en D. J. LULL (ed.), *Society of Biblical Literature, 1989 Seminar Papers*, Atlanta, Scholar, 1989, 186-203.
[1213] KLOPPENBORG, *The Tenants in the Vineyard: Ideology, Economics, and Agrarian Conflict in Jewish Palestine*, Tubinga, Mohr, 2007.

66) sobre Marcos, para desmontar *implícitamente* las múltiples lecturas que han puesto en relación la parábola con el relato de la Pasión. Es un esfuerzo considerable y aporta mucha información. Pero basta leer EvTom 66 para someterlo de nuevo a una crítica *profética*: "Dijo Jesús: Mostradme la piedra que los albañiles han rechazado; ésta es la piedra angular". La parábola sería mejor entendida sobre el trasfondo de la cultura cómica popular: representa una inversión de papeles entre los jefes del Templo y sus aliados políticos (dinastía herodiana), que se presentan como dueños e hijos, sin serlo, frente a los profetas (incluido Juan Bautista), que son enviados por el único dueño, sin ser reconocidos. Sufren uno tras otro el rechazo de los jefes, hasta llegar al Hijo de Dios/Hijo del hombre, ante quien los arrendatarios actúan como guardianes celosos de lo que no es suyo; y asesinos. Las lecturas conservadoras del texto para legitimar el poder de los amos frente a sus colonos serían, cuando menos, deformaciones ideológicas.

Lo que está en juego entre Jesús y las autoridades es la interpretación de la memoria colectiva. La intervención del Hijo en la secuencia histórica que ha entronizado a los jefes del Templo exige una toma de postura que abarca todo lo pasado para entender el presente. Es el momento de desvelar la parcialidad de las memorias y sacar a la luz los hechos reprimidos. En la práctica comunicativa, Jesús está pidiendo al pueblo que haga historia a partir de distintas memorias, para superar el prejuicio.

Salvador Guijarro, el especialista sobre Q más destacado en lenguas hispanas, acaba de publicar un artículo que coincide con las líneas de esta tesis, al que hemos tenido acceso casi cuando estaba concluida[1214]. Su análisis de la memoria cultural en los dichos comunes a Mt y Lc se centra en la formación de la identidad del grupo Q a través de tres estilos de referencia al pasado de Israel: a los patriarcas (Abrahán), para subrayar su vinculación con una "memoria del futuro", el reino escatológico, abierto a otras etnias; a los profetas perseguidos, en polémica con quienes se atribuyen la herencia; y a "non-judean possible selves", los cuales comparten potencialmente con el grupo su acogida del evangelio (ninivitas, habitantes de Tiro y Sidón, la reina del Sur), por contraste con otros judíos que se han cerrado a su anuncio. Esos personajes de la memoria que en el pasado no participaban de la identidad propia más que por un violento contraste, podrán integrarse en

[1214] Vid. SALVADOR GUIJARRO, "Cultural memory and group identity in Q", *BTB*, 37 (2007), 90-100.

un mapa completamente nuevo. Es notable que ese mapa de la memoria no incluya ni a sacerdotes ni a reyes.

> The intense recollection of the past reflected in Q also shows that this group was constructing its own "past." […] The redefinition of Israelite cultural memory, which can be perceived in most of the confrontations of the Q group with other out-groups, was a means of defining and strengthening their collective identity, dice Guijarro.

En el evangelio de Marcos, las referencias a figuras reconocibles del pasado se limitan a Moisés, Elías (Mc 9, 2-13) y David (12, 35-37). La comunidad de Jesús no se diferencia de ellos por medio de una dialéctica, sino por una reformulación de los programas que les eran asociados: Jesús rehace el futuro a través de su práctica actual. alas tres figuras hacemos referencia a lo largo de nuestra investigación sobre el texto, como emblemas de la Ley, de la profecía interpretada desde la perspectiva apocalíptica (Mal 3, 23-24), y de un mesianismo monárquico y militar. Jesús se hace cargo de las expectativas de la audiencia en su discurso, pero las modifica radicalmente con sus acciones comunicativas y sus actos simbólicos.

En el desarrollo de la tesis nos ha interesado comprender el mundo vital que configura la memoria de Jesús (tradiciones, redes simbólicas, normas) y los procedimientos de que hace uso para problematizar sus valores: la crítica de la ideología por medio de una comicidad popular (inversión); la corrección interpersonal (metanoia) y, sobre todo, la propia disposición al aprendizaje en relación con los *alter*-protagonistas, de quienes trataremos en la Tercera parte.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

4. Colecciones cerradas, colecciones abiertas

El modelo propuesto por la escuela escandinava (Gerhardson, Riesenfeld) [1215] para explicar la tradición evangélica se esfuerza por resaltar la pasividad de los métodos mnemotécnicos y de transmisión que son habituales en el judaísmo rabínico (y en las

[1215] Cf. BIRGER GERHARDSON, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Uppsala, Almqvist & Wiksells, 1961; *Prehistoria de los evangelios: Los orígenes de las tradiciones evangélicas*, Santander, Sal Terrae, 1980; *The Reliability of Gospel Tradition*, Peabody, Hendrickson, 2001; HARALD RIESENFELD, *The Gospel Tradition*, Oxford, Basil Blackwell, 1970.

madrasas del Islam), con el fin de asegurar la fidelidad documental de los datos que nos han llegado sobre Jesús. Antes de aplicarse a la materia de los evangelios, el mismo o similar modelo fue usado para argumentar sobre la historicidad de las tradiciones narrativas y legales en el Pentateuco. En el caso de los evangelios sería mucho más verosímil que unos testigos cualificados (Lc 1, 1-4) se hubieran hecho cargo de una parte sustancial de los dichos de Jesús. De hecho, en el material atribuido a Q[1216] es posible diferenciar un núcleo en el que la coincidencia entre Mateo y Lucas es casi literal: no se trata de textos litúrgicos, como la oración al Padre Nuestro o las Bienaventuranzas, sino, concretamente, de:

1) las llamadas al seguimiento (Lc 9, 57-60; Mt 8, 19-22, además de Mc 8, 34-38 y los relatos de vocación: Mc 1, 16-20; 10, 17-22 par.)[1217], en las que se da el mayor grado de coincidencia: *Mc-Q seguimiento*

2) el discurso sobre la providencia en la creación, revelada a quienes buscan el reino de Dios, que transforma de raíz el principio tradicional de la retribución cósmica y lo sustituye por la solidaridad (Lc 12, 22-34; Mt 6, 20-21.25-34, completado con otros dichos: Lc 12; Mc 10, 23-27.28-30 par.): *Mc-Q providencia y justicia en el reino*

3) la unidad señalada por Crossan[1218] en Mt 5, 38-48; 7, 12, Lc 6, 27-36 y *Didajé* 1, 3-5; el Talión vuelto del revés, cuya relevancia sólo puede ser comprendida si aceptamos que viene a sustituir de plano la lógica sapiencial y los códigos legales del Primer Testamento: *Q Ley*.

Junto a esas "colecciones cerradas", a las que podríamos añadir las tentaciones en el desierto, también se nos han transmitido, a través de los sinópticos, otras "colecciones abiertas". Éstas últimas han incorporado unidades procedentes de varias tradiciones, a las que convencionalmente llamamos Marcos (y par. en Mt/Lc), Q, L y M, pero podrían retrotraerse a diferentes testigos:

[1216] Vid. M. DIBELIUS, *La historia de las formas evangélicas*, esp. 229-231; 237-238; W. L. KNOX, *The Sources of the Synoptics Gospels*, II. *St. Luke and St. Matthew*, Cambridge, Cambridge U.P., 1957; JAMES M. ROBINSON; PAUL HOFFMAN; JOHN S. KLOPPENBORG (eds.); SANTIAGO GUIJARRO (ed. española.), *El documento Q*, Salamanca-Leuven, Sígueme-Peeters, 2002. JUAN M. MARTÍN MORENO, "La fuente Q", en id., *Jesús judío*, Madrid, UPCO (apuntes), 2004, 55-75, además de las tablas en que se detallan las relaciones entre los evangelios sinópticos. Un buen ejemplo de aplicación a la exégesis, DOUGLAS E. OAKMAN, "The Lord's Prayer in Social Perspective", en BRUCE CHILTON y CRAIG A. EVANS (eds.), *Authenticating the Words of Jesus*, 137-186.

[1217] Cf. los añadidos redaccionales de Mateo: los personajes del letrado y uno de sus discípulos.

[1218] Vid. J. D. CROSSAN y J. L REED, *Jesucristo desenterrado*, Barcelona, Grijalbo, 2003 (2001), 219-223.

4) las oraciones ya referidas (Padre Nuestro, citado por Mc 11, 25; Bienaventuranzas; plegarias como Mc 14, 32-42)

5) las parábolas del reino

6) colecciones temáticas de dichos:

6.a) instrucciones a los misioneros: 1) Mc 6, 7-11 par.; 2) Lc 10, 2-20 (*Mc-Q misionero*)

dichos sobre el servicio en la comunidad de iguales: 1) Mc 9, 35 - 10, 44-45 par. (con añadidos de otros temas: providencia y justicia); 2) Mt 18-20 (*Mc-Q diakonía-comunitario*)

6.b) dichos escatológicos o revelaciones (1) Mc 13, 1-37par.; 2) Lc 17, 22-37 Q, que reelaboran las imágenes de la apocalíptica (*Mc-Q escatológico*)

7) relatos de diverso tipo:

7.a) controversias o, en general, diálogos

7.b) exorcismos y sanaciones

7.c) misterios ("milagros de naturaleza" et al.)

7.d) revelaciones: visiones, epifanías

8) el relato de la Pasión

9) los relatos de la resurrección, que introducen variantes independientes, aunque coinciden en situar a unas mujeres (a diferencia de Pablo, 1Cor 15, 3ss.) como testigos primordiales.

No es nada aventurado relacionar esas colecciones, a manera de una *tópica de la memoria de/sobre Jesús* en la tradición oral, con las formas que estructuran la serie de discursos en el evangelio de Juan. Un análisis lingüístico-textual desvelaría que los tópicos principales del texto se adscriben, aunque en unidades elaboradas por una trama peculiar, a los lugares comunes (*tópica*) de la memoria compartida por las redes (inter)comunitarias.

Por otras razones, los "solapamientos" que la crítica ha señalado entre Marcos y Q[1219] (notoriamente, los "dobletes" que aparecen en Mt y/o Lc), podrían explicarse mejor en una hipótesis ampliada sobre Q^1 oral, como la que ha propuesto James Dunn. En el

[1219] Cf. JOEL MARKUS, "Did Mark Use Q?", en id., *Mark 1-8*, 51-53, concluye que "the thesis of Markan dependence on Q faces an uphill battle […] Mark, then, probably did not know Q as a literary document", ibid. 52. Esta última frase, después de haber discutido muchas posibilidades de que Marcos redactara de nuevo los textos a partir de un documento escrito (p.ej. H. T. FLEDDERMANN, *Mark and Q: A Study of the Overlap Texts*, revisados por F. NEYRINCK, Lovaina, Lovaina UP, 1995), da la oportunidad de suponer en su lugar un Q^1 oral, organizado en forma de colecciones.

esquema orientativo que acabamos de proponer, nos limitamos a tomar en cuenta los tipos formales y temáticos de *logoi* que son comunes a Marcos y a Q (Mt/Lc), los cuales pudieran remitir a una clasificación de la memoria oral en categorías identificables. Cuanto más flexible sea nuestra imaginación para comprender la realidad de las fuentes, tanto orales como escritas (con una proporción mayor de oralidad, cuanto más cerca del origen), nos será más fácil admitir el hecho tan evidente de que Marcos tuvo acceso a las tradiciones *antes que* Mateo y Lucas. En la Primera y la Segunda parte de la tesis hemos ofrecido, a través de varios capítulos, una explicación teórica sobre el modo en que pudo obrar el autor del evangelio, con el fin de seleccionar previamente aquellas *memorias* que iba a integrar (o estaba integrando) en una historia coherente de Jesús, de acuerdo con el relato primordial de uno o más testigos.

Gerhardson considera que los que se hicieron "testigos oculares y funcionarios de la Palabra, desde el principio καθὼς οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου", de que habla Lucas, quienes "nos han transmitido παρέδοσαν ἡμῖν" "los hechos que se han cumplido entre nosotros περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων" (Lc 1, 1-2) debieron de funcionar como un "authoritative collegium"[1220]. Sin embargo, pasar de esta constatación a suponer que las tradiciones de Jesús fueran *esotéricas*, en posesión de un pequeño grupo de celosos transmisores, implica, al menos, una gran inventiva. Ese sofisma no contribuye en nada a entender la apertura de la predicación y la vida que nos ha sido narrada por los evangelios. Es curioso que tal supuesto sea compartido tanto por los celosos de la tradición apostólica, como por los defensores de una exclusiva tradición Q, quienes han inventado una comunidad secreta, esotérica, depositaria de la verdad, además de ofrecer sugerencias válidas[1221]. Ambos coinciden en otra cosa: la tradición nuclear tenía que estar escrita y sellada como un documento bajo la arena.

El sencillo esquema que acabamos de trazar habla por sí mismo. La mayoría de las tradiciones que arrancan desde la fe pre-pascual de quienes estaban con Jesús no son pasivas: no se reducen a ejercicios mnemotécnicos en una escuela religiosa de la tercera

[1220] GERHARDSON, *The Reliability of the Gospel Tradition*, 73.

[1221] Vid. las aportaciones de autores con perspectivas distintas a través del "International Q Project", que se han hecho de su edición crítica, aunque no podamos olvidar el carácter hipotético del texto, además de la edición abreviada, que citamos supra; ROBINSON, JAMES M.; HOFFMAN, PAUL; KLOPPENBORG, JOHN S. (eds.); GUIJARRO, SANTIAGO (ed. española.), *El documento Q en griego y en español: con paralelos del evangelio de Marcos y del evangelio de Tomás*, Salamanca-Lovaina, Sígueme-Peeters, 2002.

generación (postapostólica). Demuestran una cierta variabilidad, que sólo puede explicarse por una amplia tradición oral, aunque las relaciones activas entre las comunidades (la *koinonía* solicitada por Pablo y los apóstoles/misioneros) sirvieran para controlar las tendencias a la invención ideológica (1Tes 5, 20-22; 1Cor 12, 3.10; 14, 29; 1Jn 4, 1ss.; cartas pastorales, *adversus ipsum*)[1222].

Por supuesto, las diferencias entre judeocristianos de la Ley (Santiago), judeocristianos abiertos (Pedro) y cristianos (judíos y gentiles) "del Espíritu", es decir, las iglesias mediterráneas de Pablo, durante el primer siglo, dieron pie a críticas mutuas (contra el "califato" de Santiago y los parientes de Jesús; contra la excesiva moderación de Pedro o la vacía institución de los Doce; contra la misión a los gentiles y el evangelio de Pablo) y a textos de legitimación (a favor de Santiago, Pedro y Pablo). Pero tales críticas y apologías circulaban entre unas iglesias y otras: no eran textos destinados al consumo de una secta ascética[1223], como ocurrió durante el s. II y posteriores. Hay que reconocer el valor de las cartas *encíclicas* de Pablo para generar esas relaciones de *koinonía*: comunicar unas iglesias con otras, mantener y fortificar la comunión en Cristo, sobre la base de una tradición amplia, pero contrastable.

Por fin o por principio, hay que subrayar el esfuerzo constante de las mujeres en la sociedad y en las iglesias por revertir la minusvaloración sistemática a que las sometía el patriarcado, como cabezas de turco de las rivalidades masculinas. Sobre ese aspecto crucial han insistido *las* exegetas, en medio de una incomprensión alarmante, durante las últimas décadas. De hecho, fue una de las causas principales que justificaron la expansión de las sectas, no precisamente del gnosticismo misógino (Nag-Hammadi), sino del montanismo. A pesar de todo, el esfuerzo de nuestras primeras hermanas en la fe tuvo su fruto incluso en el texto canónico. Lo comprobaremos prestando toda la atención que requieren las tradiciones *autobiográficas* de *esas mujeres que conocieron a Jesús*.

[1222] Vid. la crítica de JAMES D. G. DUNN a una interpretación extensiva sobre el efecto de la profecía cristiana, inspirada por el Espíritu o por revelaciones del Resucitado, de modo que se redujeran drásticamente los dichos originales, en la línea de BULTMANN y KÄSEMANN (cf. M. E. BORING, *Sayings of the Risen Jesus: Christian Prophecy in the Synoptic Tradition*, Cambridge, Cambridge UP, 1982); al mismo tiempo que investiga los casos en que se hayan añadido dichos a la tradición de Jesús, id., "The Tradition. The Influence of Prophecy", en id. *Jesus Remembered*, 186-192.

[1223] Vid. los intentos infructuosos de convertir las cartas de Pablo y el evangelio de Juan en escritos sectarios a posteriori, así como el riesgo superado de que un exceso de celo desplazara a esos dos componentes fundamentales del canon, a costa de su parcial despersonalización, hasta tiempos recientes, como ha explicado WALTER BAUER, *Ortodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Filadelfia, Fortress, 1971 (1934).

5. ¿Muchedumbre milagrera?

Es común reconocer el carácter popular de las tradiciones que dieron lugar a los relatos de milagros [1224]. Sin embargo, el descrédito a que han sido sometidas es resultado del enorme influjo que tuvieron las biografías racionalizadas de Jesús en el s. XIX, a las que ya nos hemos referido. Ni la crítica de las formas ni los estudios sobre la redacción se han liberado de esa tendencia que podríamos llamar "antipopular", a causa de un pacto tácito con su audiencia intelectual: "son invenciones de una muchedumbre que, ya se sabe, tiende a equivocarse sobre lo que es *realmente* necesario".

Pues bien, en razón de las necesidades que manifiestan las personas que se encuentran con Jesús, es difícil negar que las sanaciones y exorcismos formaron parte de la tradición oral desde el principio. El modo de interpretarlas en un medio parcialmente determinado por el desprecio ha reducido los relatos a un "género taumatúrgico". Sin embargo, a través de ellos se revela en toda su hondura el tejido de la interbujetividad. Son acontecimientos que influyen en la persona de Jesús, además de en aquellas otras personas habitualmente vistas como receptores/as pasivos. El modo más extrínseco en que condicionaron su vida es que Jesús fuera acusado de hechicería por los letrados de Jerusalén (Mc 3, 22ss.), lo que todavía sirvió de pretexto muchas veces en el proceso de su condenación posterior, durante los ss. II y III.

El supuesto de que las historias de milagros de los evangelios pertenecen a la historia de la literatura helenística, formando género con los relatos de curaciones en el templo de Asclepio o los milagros ejecutados por Apolonio de Rodas [1225], fue puesto en boga por el propio Bultmann en un intento de explicar los hechos maravillosos del evangelio como un añadido inauténtico. En sentido contrario, cabe destacar que los milagros son llamados *dynameis* por Marcos, a diferencia de los *térata* en el mundo griego (σημεῖα καὶ τέρατα πρὸς τὸ ἀποπλανᾶν 13, 22), así como de los portentos deseados por los fariseos: "una señal

[1224] Vid. GERD THEISSEN, *Colorido local y contexto histórico en los evagelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica*, Salamanca, Sígueme, 1997 (1989); "Epílogo" a RUDOLF BULTMANN, *Historia de la tradición sinóptica*, prólogo de XABIER PIKAZA, Salamanca, Sígueme, 2000, 474.
[1225] Vid. GERHARD DELLING, *Zur Berteilung des Wunders durch die Antike*, en el marco de la reorganización del "Corpus Hellenisticum" 1955-56.

del cielo" σημεῖον ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ 8, 11 (cf. Jn 5, 48). La *dynamis sale de Jesús* como una fuente de amor siempre activa (Mc 5, 30). Tal fuerza no es inconsciente, sino que actúa cuando es oportuno y con quien es oportuno; pero desborda la prudencia humana de Jesús (cf. la serie de 1, 44-45; 5, 43; 7, 36), como un símbolo de su misterio, aunque permanezca oculto hasta el final (9, 1; cf. 12, 24; 13, 26; 14, 62). No obstante, Jesús se preocupa por distinguir esos actos de amor respecto de los ídolos fabricados por los poderosos, sus ritos de institución (cf. 14, 63ss.) y sus demonizaciones (cf. 3, 22ss.). La acción liberadora del héroe popular es interactiva y está enraizada en el "reino inferior" que hemos descrito poco antes, en conflicto inevitable con los administradores de la maldición. Sus efectos nocivos eran simbólicos, pero también materiales. No parece justo ni justificable que los efectos benéficos no pudieran serlo, gracias a la mediación social de los símbolos en cualquier cultura.

La *dynamis* de Jesús y el modo en que se expresa por los milagros (*dynameis*) es la comunicación sensible y personal del Espíritu divino, la *Ruah-pneuma* (cf. 3, 29-30; 13, 11). Dios actuante en el evangelio es la única *dynamis* y todo bien procede de Aquél-la (en el nombre de Jesús 9, 39), como en las historias sagradas de la tradición. Pero es necesario comprender cómo actúa, gracias a Jesús, para distinguirlo del poder injusto (el "fuerte" ἰσχυρός 3, 27), así como de la violencia con que se expresan los "espíritus impuros" (1, 23ss.) y los varones dominadores (9, 34s.; 10, 13s.), como estudiaremos en profundidad [1226].

Por su parte, Martin Dibelius no tuvo problema en considerar algunos de estos relatos como "*paradigmas*" que sirvieron a la predicación del kerigma, mientras que los relatos novelados (*Novelle*) tenían por sí mismos "fuerza propagadora" [1227]. De modo más

[1226] Vid. Tercera Parte: "Aprendices, muchedumbre, espíritus impuros, alterprotagonistas: contrastes en el texto".

[1227] Vid. MARTIN DIBELIUS, *La historia de las formas evangélicas* (1919, 1933), define varias formas en la tradición evangélica, en una escala de mayor a menor elaboración, que corresponde a una mayor o menor fiabilidad histórica: las unidades más breves y más específicas del hecho cristiano serían los *paradigmas*, que fueron usados y fijados en la predicación de los apóstoles; luego, cada vez más mezcladas con la literatura y las religiones helenísticas, vendrían las narraciones cortas, las *leyendas* y los *mitos*. Todas ellas serían tradiciones narrativas. En una edición posterior de su obra (de 1919 a 1933), DIBELIUS añade los dichos de Jesús y los sitúa en el marco de la *parénesis*, no tanto a cargo de los apóstoles, especializados en la predicación, sino de maestros que se encargan de enseñar a los paganos, especialmente la moralidad que desconocen.
En consecuencia, la situación de vida que resulta de la historia de las tradiciones evagélicas y/o sinópticas describe, al menos en parte, los intereses teológicos de los historiadores: la predicación escatológica de los

general, otros autores[1228] consideran que los relatos de curaciones están orientados a la misión y derivan de las personas que fueron sanadas; concretamente, de su acción de gracias, según Dieter Zeller. Theissen quiere adoptar una posición intermedia tras analizar el "secreto de los milagros": los relatos se difundieron "contra la voluntad de Jesús", es decir, fuera del control de las comunidades cristianas (cf. Mc 7, 36), por lo que incluyen "motivos profanos".

En este trabajo proponemos una explicación distinta que tiene en cuenta el conjunto del evangelio, gracias a una correlación detectable entre dos series de personajes, a quienes Jesús corrige y amonesta por pretender imponerle un programa, o, por el contrario, a quienes solicita –sin conseguirlo- que no divulguen sus hechos en el espacio más amplio de un movimiento social en ciernes, el cual llego a extenderse en vida de Jesús a personas y "casas" no judías (Mc 1, 44; 5, 43; 7, 36; cf. 5, 19).

6. Memoria de/sobre Jesús

Así pues, la actividad creativa de las comunidades, después de la Pascua, no se desliza hacia la mera fantasía, como llegó a ser habitual a causa de la terrible envergadura de los traumas sufridos por judíos y judeocristianos durante la década de los 60-70, y todavía más al cabo de la segunda guerra, la cual condujo al arrasamiento de Jerusalén, transformada en Aelia Capitolina. El resurgir de la literatura apocalíptica judeocristiana y los comienzos de la gnosis esotérica, en el Próximo Oriente, deberían situarse en esos dos contextos. El trabajo de Marcos, iniciado probablemente mucho antes de la guerra judía, pero concluido por aquellas fechas, comienza acogiendo y seleccionando las tradiciones, como vimos, con la clara intención de reconstruir una historia "coherente", bastante más que los relatos de Mateo y Lucas.

No hay razón para sospechar que esa historia no estuviera basada, a su vez, en una secuencia de hechos fundamentales, procedente de quienes estaban con Jesús "desde el

apóstoles (DIBELIUS) o los grandes teólogos del NT que elaboran el kerigma y la confesión de las iglesias sobre el Cristo de la fe (BULTMANN), es opuesta por un esquema prefijado a la acción de una comunidad folklórica que inventa el personaje de Jesús a partir de sus necesidades (la enseñanza o la parénesis moral; la liturgia helenística de los misterios).

[1228] Vid. G. SCHILLE, *Die urchristliche Wundertradition. Ein Beitrag zur Frage nach dem irdischen Jesus*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1966.

principio" [1229], en cuya primera hilazón era plausible engranar dichos y hechos de cada una de las *colecciones*. La organización de la memoria oral –y algunos escritos, como el relato de la Pasión- por géneros y temas debió de facilitar la tarea, no al contrario. Pero habría resultado mucho más difícil, si Marcos no hubiera tenido la inspiración de asumir el punto de vista de Jesús con el fin de captar el sentido pleno de su trayectoria. La *memoria sobre Jesús* se estructura como una *memoria de Jesús*, en situaciones de comunicación reconstruidas por el redactor, donde recobran un sentido pleno, por referencia a su propia cultura. En tal medida, también pudo esbozar las grandes líneas de su aprendizaje.

7. La exégesis de Pablo sobre las tradiciones orales de Jesús

La metahistoria de un documento Q desde los orígenes podría parecerse a la "hipótesis documentaria" de Wellhausen sobre la formación del Pentateuco. Después de haber alentado los estudios sobre la primera generación de (judeo)cristianos, terminaría por servirnos para explicar sus últimas etapas: las décadas posteriores a una terrible guerra y a la diáspora judía que provocó. Sólo en la etapa sub-apostólica es menos inseguro que se redactaran en bloque los dichos de Jesús, los que la memoria oral (inter)comunitaria guardaba en conjunción y en contraste permanente, por la presencia de testigos, misioneros y maestros. El "documento Q" –si existió- debió de ser prácticamente contemporáneo de Marcos, de modo que Mateo y Lucas pudieran disponer de un conjunto casi cerrado de *logoi*, una vez que la mayor parte de las tradiciones orales se habían compartido entre las comunidades[1230]. Incluso es inseguro que fuera el mismo documento, en lugar de distintos *Qs* que habrían servido al mismo fin: reunir por mera suma las tradiciones disponibles, en un compendio de dichos y hechos. En todo caso, las coincidencias entre ambos evangelios

[1229] En esto se diferencia del así llamado "Evangelio de Pedro", el cual sólo recoge los hechos de la Pasión, aunque los ha sobrecargado con una cobertura fantástica.

[1230] No obstante, sería poco razonable negar la posibilidad de que algunos dichos permanecieran dispersos o no fueran usados en los evangelios, los cuales han llegado a nosotros por los escritos patrísticos, el catálogo de Tomás o los restos de las versiones palestinenses (Ev Hebreos, Ev Nazarenos, Ev Ebionitas), en algunas glosas a manuscritos canónicos. Los demás textos (es decir, la Biblioteca de Nag-Hammadi) no parecen haber transmitido más que escritos doctrinales, aunque puestos en boca de los personajes evangélicos. El hecho de que aparezca María Magdalena no impide que sea manifiesto el desprecio a la generalidad de las mujeres, de entre las que es destacada como virgen, asceta, etc., junto con María, la madre de Jesús.

–así como sus variantes- son síntoma de que el proceso había contado con suficientes garantías.

Es mucho más probable que la memoria oral, organizada por temas y géneros, sirviera durante varias décadas a la mayoría de las iglesias para la predicación del reino y para la iniciación en el Misterio, a manera de fuentes primarias. Nos lo hace ver Pablo mediante su exégesis, explícita (1Tes 5, 1-11; 1Cor 7, 10ss.) o implícita (1Cor 1-4), de una o varias de tales colecciones de la *Sofia Iesou* durante su misión apostólica por las ciudades más populosas del Mediterráneo oriental[1231]. Entre el conjunto de tradiciones orales, y algunas escritas, habría:

1) una serie de dichos *escatológicos,* citados por la primera carta a los Tesalonicenses (aprox. 50 d.C.), que corresponden a los oráculos de Jesús sobre la *parusía* a las puertas de la Pasión (Q-Mc ésjaton: Mc 13, 2-36 y par.; Lc 17, 22-37 Q; cf. Jn 16, 16ss.): "Vosotros mismos sabéis perfectamente que el Día del Señor ha de venir como un ladrón en la noche" 1Tes 5, 2.4;

[1231] J. D. G. DUNN, *Jesus remembered*, 182, enumera una serie de paralelos entre los sinópticos y Pablo:

Rm 1, 16	Mc 8, 38; Lc 9, 26	Rm 14, 13	Mc 9, 42 par.
Rm 2, 1 / 14, 10	Lc 6, 37 Q	Rm 14, 14	Mc 7, 15
Rm 12, 14	Lc 6, 27, 28 Q	Rm 14. 17	Reino de Dios
Rm 12, 17 / 1Thes 5, 15	Lc 6, 29 Q	1Cor 2, 7	Mt 13, 35
Rm 12, 18	Mc 9, 50	1Cor 13, 2	Mt 17, 20
Rm 13, 7	Mc 12, 17 par.	1Tes 5, 2.4	Lc 12, 39 Q
Rm 13, 9	Mc 12, 31 par.	1Tes 5, 13	Mc 9, 50

También es interesante el estudio de HELMUT KÖSTER, "Wisdom in Corinth", en id., *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*, London, SCM, 1990, 55-62. Además de unos pocos dichos reconocidos por la crítica en las cartas paulinas, en los cuatro capítulos iniciales de la primera carta a los corintios se revela como trasfondo un conocimiento común, no sólo a Pablo y a los miembros de esa iglesia, sino a los apóstoles que han visitado o son conocidos de ambos, a los cuales se sienten asociados los creyentes por diversas interpretaciones del Evangelio, en mayor medida que por una simple vinculación a ellos como ministros de su bautismo. Tal trasfondo común es, precisamente, la Sabiduría de Jesucristo expresada en los dichos que se venían transmitiendo desde mucho antes –es decir, desde la Pascua del Señor- a través de Pedro, luego de Pablo, más tarde de Apolo, todos ellos servidores del mismo Jesús. Es notable que Pablo haga referencia en esos capítulos al Misterio revelado al final de los tiempos, desconocido por los jefes (1Cor 2, 7-8; cf. Rm 16, 25.27; 11, 25), y que utilice una cita "según está escrito" (1Cor 2, 9a), a pesar de que no aparece formulada de tal manera en los profetas (cf. Is 52, 13; 64, 4; 65, 17; Jer 3, 16.17), sino en los sinópticos (Mc 4, 12; Mt 13, 14-15ss.; Lc 8, 10), en un intermedio del discurso de Jesús durante su *acto de habla en parábolas* a la multitud reunida a la orilla del lago. También esta tejida con otros dichos de Lc=Q el discurso sobre la sabiduría que no es aceptada aunque se ha revelado de forma muy visible y audible, valga la paradoja (Lc 10, 21-24; 11, 29-32; 7, 31-35). KÖSTER, extrañamente, no presta demasiada atención a la coincidencia con el habla en parábolas de Jesús según Mc 4, 10ss. Sin embargo, en tal red isotópica se nos hace evidente la relación profunda entre el Misterio, el Reino de Dios, la Sabiduría y la persona de Jesucristo que se ha dado a quienes le acompañan.

2) así como otra serie de dichos sobre *el servicio a la comunidad, la primacía de los últimos y la igualdad visible entre todos*, mujer y varón (Mc comunitario, completado por parábolas, dichos y hechos en las versiones muy elaboradas, e irreductibles a una sola fuente, que ofrecen Lc 12, 14-39 y Mt 18-20; explícitamente, no cabe el repudio entre mujer y varón 1Cor 7, 10-11 = Mc 10, 6-9[1232]; la koinonía de todos los bienes con quienes sirven a la comunidad 1Cor 9, 14 = Mc 6, 10; 10, 28-30; los últimos son primeros 1Cor 1, 17 – 2, 9 = Mc 10, 30; los servidores son últimos 1Cor 3, 5 = Mc 10, 42-45; los *oikonomoi* deben ser fieles 1Cor 4, 1-2 = Mc 13, 33-37, etc.; todos somos uno en Cristo Gál 3, 26-28, vid. nota[1233]), incluso aunque Pablo hiciera su particular exégesis legal (*halakhá*), para

[1232] Es bastante probable que la adición en Mc 10, 11-12 de la perspectiva contraria en comunidades helenísticas no judías (el repudio del varón por la mujer) provenga de Pablo.

[1233] Jesús ha establecido relaciones verdaderamente humanas entre iguales, para que las diferencias entre mujer y varón, judío y griego, amo y esclavo, arriba y abajo, dentro y fuera, sean transformadas en formas de comunión, "para que seamos uno" (Jn 17; Gál 3, 26-28; Mc 10, 5-9, interpretación de Gén 1, 26-28 y 2, 24; EvTom 22; 2Clem 12, 2-4; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA; Evangelio de Felipe). En vez de entender tales enunciados de forma reductora, hermética o violenta, es necesario entrar en la historia de los evangelios y recuperar el contacto con el Jesús histórico por su medio. La transmisión gnóstica de los dichos de Jesús, como se hace patente en la crítica de CLEMENTE alejandrino (*Stromata*, III, 13; 92), tiende a reducir la llamada a convivir en una comunidad de iguales, comenzando por el matrimonio, en una exaltación de la ascesis contra sexualidad. Por el contrario, en Pablo y en Marcos nos encontramos el sentido pleno de la enseñanza de Jesús sobre la comunidad y sobre la unión conyugal, que Juan 17 comprende en el marco de la *koinonía* entre las personas divinas.

"Así pues, al ser preguntado el Señor mismo por alguien, cuándo vendrá su Reino, dijo: "*Cuando el dos sea uno, y lo de fuera sea como lo de dentro, y lo masculino con lo femenino, ni masculino ni femenino*". Ahora bien, el dos es uno cuando hablemos unos con otros verdad, y en dos cuerpos haya sin hipocresía un alma. Y "lo de fuera como lo de dentro" significa esto: el alma dice lo de dentro, lo de fuera dice el cuerpo. Pues de tal modo tu cuerpo se manifiesta, así también tu alma sea visible en las buenas obras. Y "lo masculino con lo femenino, ni masculino ni femenino", significa esto: para que un hermano viendo a una hermana no proyecte sobre ella lo femenino [es decir, la subordinación de la *varona*]; ni sobre alguno lo masculino [la jerarquía del varón] "*Haciendo esto vosotros, dice, vendrá el Reino de mi Padre*" 2Clem 12, 2-4.

"Jesús ve a niños que están mamando. Dice a sus discípulos: Estos niños que maman se asemejan a los que entran en el Reino.

Le dicen: ¿Así que al convertirnos en niños entraremos en el Reino? Jesús les dice: Cuando hagáis de los dos uno, y hagáis el interior como el exterior y el exterior como el interior y lo de arriba como lo de abajo, y si establecéis el varón con la mujer como una sola unidad de tal modo que el hombre no sea masculino y la mujer no sea femenina, cuando establezcáis [un ojo] en el lugar de un ojo y una mano en el lugar de una mano y un pie en el lugar de un pie y una imagen en el lugar de una imagen— entonces entraréis en [el Reino]" EvTom 22.

"Si la mujer no hubiera sido separada del varón, no habría muerto con el varón. Su separación llegó a ser el principio de muerte. A causa de esto, Cristo vino a reparar la separación, que era desde el principio, y a unir *de nuevo* a los dos, y a dar vida a aquellos que murieron como resultado de la separación, y a unirlos. Sin embargo, la mujer es unida a su marido en la cámara conyugal. De hecho, aquell@s que han sido unidos en la cámara conyugal nunca serán separados. Luego Eva se separó de Adán porque no fue en la cámara nupcial que ella se unió con él." "El Señor hizo todo en un misterio, un bautismo y un crisma y una eucaristía y una redención y una cámara conyugal [*] Él dijo: "Vengo a hacer lo de abajo como lo de arriba, y lo de fuera como lo de dentro. Vengo a unirlos en un lugar" [*] aquí, a través de tipos [*] e imágenes" Evangelio de Felipe.

reducir el alcance de estos dichos en algún aspecto (1Cor 11, 2-16) o para añadir separadamente su propia tradición (1Cor 7, 25).

3) En las iglesias de Pablo, la sabiduría de quienes viven *en Cristo* no se refiere sólo a dichos, sino también a una *imagen narrativa de la vida de Jesús*: "Pero, al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que se hallaban bajo la ley, y para que recibiéramos la filiación. La prueba de que sois hijos es que Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama: ¡Abbá, Padre!" Gál 4, 4-6.

4) La *parádosis* ("transmisión autorizada") de Pablo acerca de la Cena del Señor (1Cor 11, 23-27) y de la resurrección (1Cor 15, 3-8) hubiera sido ininteligible si no estuviera enmarcada por un *relato completo de la Pasión*, en el que apareciese reflejada la incomprensión de los jefes de este mundo ante la Sabiduría escatológica de Jesús (1Cor 2, 1-2.6-9), aunque su textura todavía no estuviera fijada en un solo escrito común a todas las iglesias. Sin ese trasfondo unido a la predicación del evangelio paulino sobre la muerte y la resurrección del Señor, en las fórmulas breves que suele utilizar (ej. 1Cor 1, 23), las cartas de Pablo parecerían un texto cifrado.

Después de analizar exhaustivamente el campo semántico del *kerigma* en la tradición bíblica, Friedrich afirma tajantemente que "the gospel of Paul is identical with that which Jesus Himself preached during His earthly life" [1234]. Sin llegar a ese extremo –luego veremos por qué-, es bastante probable que la siguiente expresión de Pablo se refiera en

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

"Y también, persuadido por esa [su] atea opinión, [Julio Casiano] añade: "¿Cómo no imputárselo ciertamente al Salvador, que nos transformó, nos liberó del error y de la comunión (*tes koinonías*) de los órganos y de los apéndices y de las partes vergonzosas." Según esto, en vecindad con Taciano dogmatiza el que había salido de la escuela de Valentín [ambos famosos enemigos del cuerpo humano]. Por eso dice Casiano: "Al preguntar Salomé cuándo se conocerían estas cosas de las que hablaba, dijo el Señor: *Cuando piséis la vestidura de la vergüenza y cuando lleguen a ser* (γένητα) *los dos, uno* (τὰ δύο ἕν), *y el varón junto con la hembra* [no sean] *ni macho ni hembra*." Pues bien, ante todo nosotros no encontramos esa opinión en los cuatro evangelios, sino en el evangelio de los Egipcios (Ev Eg 5)…" *Stromata*, III, 13; 92.

Antes de citar ese dicho para dudar de su autenticidad, en un libro que hace las veces de introducción en la fe para los paganos, *Protréptico* (*Exhortación a los griegos*), donde compara centenares de detalles sobre la mitología griega y los ritos mistéricos con la revelación del Logos, CLEMENTE DE ALEJANDRÍA incorpora la frase conocida en Gál 3, 28, de forma independiente, como una parte de la tradición de Jesús, con una ligera variación: "El Cristo total no está dividido, no es *bárbaro*, ni judío, ni griego; ni varón ni hembra, sino un ser humano nuevo [transformado por el Espíritu Santo de Dios]" *Protréptico*, 11.

[1234] Vid. GERHARD FRIEDRICH "κηρυξ κηρυσσω κηρυγμα προκηρυσσω" en *TDNT*.

"genitivo subjetivo" al mensaje mismo de Jesús[1235]: "según mi evangelio (es decir, la síntesis teológica de Pablo) y *el mensaje de Jesús Mesías*" κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου καὶ τὸ **κήρυγμα** Ἰησοῦ Χριστοῦ Rm 16, 25b.

Cuando Pablo habla del *mysterion* (1Cor 2, 1.7; κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου Rm 16, 25c), el enunciado tiene una apariencia esotérica que no se explica por similitud con los *mysteria* helenísticos, en razón del *testimonio* público (*martyrion tou Christou* 1Cor 1, 6; Mc 13, 9) que hacen del acontecimiento, no sólo Pablo, sino también otros testigos (cf. 1Cor 4, 1). Si el misterio (en sing.) queda oculto a los sabios y poderosos no es porque no lo hayan conocido, sino porque contradice por completo sus expectativas (1Cor 2, 7-8) y es silenciado de forma violenta.

En el contexto de las cartas, el *mysterion* anunciado por el *kerigma* común a los apóstoles misioneros e interpretado por Pablo de forma muy impactante a través de "su evangelio", está *señalando* el conjunto de la tradición oral sobre los dichos y los hechos de Jesús, con el nombre de *Sofia* (*tou*) *Theou* (Mc 6, 2; 1Cor 1, 21.24.30; 1Cor 2, 7ss.; cf. Col 2, 3; 3, 16; Ef 3, 10) o *Logos (tou) Christou* (1 Cor 1,5-6; cf. Col 3, 16; 1Ti 6, 3). Tal es la forma y el contenido más extenso del *mysterion* paulino: el "misterio del reino de Dios" (Mc 4, 11; Rm 14, 17[1236]), tanto en la liturgia de las asambleas como en la catequesis a los primeros cristianos, al menos hasta que fueron escritos los evangelios[1237]. El único tipo de 'esoterismo' apropiado al *mysterion* cristiano no describe la posesión de una casta, sino que presupone la necesidad de una iniciación ritual en la *historia sagrada*, la cual, partiendo de la Historia de Israel (Rm 11, 25) y aun del *Logos* oculto en toda la historia

[1235] Así pues, el sentido que la teología dialéctica en el periodo de entreguerras, inspirada por BULTMANN, así como los exegetas católicos que toman por modelos los discursos de Pedro y Pablo en los Hechos de los apóstoles, concedieron al *kerygma* como una confesión de fe sintética, que antecede al llamado Símbolo de los apóstoles y los credos posteriores, sin negar su posible valor, sería una convención de los teólogos dogmáticos, a la que convendría llamar confesión de fe sin más.

[1236] Vid. FRANCISCO RAMÍREZ, *Justicia, paz y alegría en el Espíritu Santo (Ro 14,17)*, cit.

[1237] Según fueron difundiéndose las cartas paulinas junto con las tradiciones de Jesús, el ámbito de la *Sofia Theou* se iba ampliando a sus primeros intérpretes (cf. las cartas deuteropaulinas a Colosenses y Efesios; 2Pe 3, 2.15; Jud 1, 17), hasta un punto en el que la gnosis cristiana (Ef 1, 17) polemiza con las versiones de grupos cerrados que reclaman exclusividad (mientras construyen *mitos*: 1Ti 1, 4; 2Ti 4, 4). En bastantes ocasiones, la causa de la mitificación sería una crisis en la tradición oral de la *Sofia Theou*, que resultaba de haber excluido tradiciones procedentes de las mujeres (cf. 1Cor 15, 3ss.) o de su marginación en la burocracia eclesial que estaba surgiendo: tal puede ser el trasfondo de 1Ti 4, 7. A partir de un cierto momento, la fuerza de la tradición oral se había diluido en las dificultades que vivían las iglesias y la necesidad de explicarlas; de manera que los reclamos de testimonio fiel (ocular) que hacen las cartas pastorales y católicas (2Pe 1, 16) sirven de pretexto para fundar una ideología propia, impregnada de miedo contra las mujeres y de rigor apocalíptico contra los impíos.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

humana (Rm 16, 25), llega a su revelación y consumación (*apocalypsis*, Rm 16, 25; 1Cor 15, 51) en la vida, la muerte y la resurrección de Jesús.

Como expone James Dunn[1238] después de revisar otras investigaciones, es lógico que una de las claves para introducir los dichos/hechos de Jesús en el discurso epistolar de Pablo, como en escritos sub-apostólicos, sea el valor central de la memoria (*anámnesis* en la Última Cena, 1Cor 11, 24-25) y el acto de recordar (*mimneskein, mimneskeszai*, 1Cor 11, 2; Jn 2, 17.22; 12, 16), los cuales tienen su situación comunicativa propia: el ritual donde se actúa/interpreta la historia sagrada. No era extraño que Justino escogiera el nombre *apomneumata* para referirse a las tradiciones orales y escritas que se recordaban el día del Señor; ni que la traducción latina *comentarii* fuera adoptada por los primeros exegetas cristianos de los textos bíblicos, cuya finalidad primordial era servir a su actuación/interpretación en el ritual.

Como intentaremos explicar más adelante, el *evangelio de Pablo* se centra en la confesión de fe pascual, además de por motivos teológicos, por el hecho de que no hubiera sido testigo de la historia de Jesús desde el principio (*ap'arjés*, cf. Lc 1, 2-3; Jn 15, 27). Pero cuenta, de hecho, con la enseñanza de otros misioneros y la interpretación/actuación del Espíritu, gracias a la cual se establece en cada iglesia una comunidad de iguales donde *todos reinan* (cf. 1Cor 3, 21-23; 4, 8); es decir, donde los carismas asociados a los distintos servicios/ministerios (*diakonía*), como Pablo expone sabiamente (1Cor 12-14), tienen igual dignidad, aunque entre todos el más deseable, el permanente, sea el amor (1Cor 13; Rm 13, 8-10; Gál 5, 14; Mc 12, 28-34).

Si conociéramos las cartas paulinas disociadas de los evangelios tendríamos que reconstruir, de todas formas, un relato en secuencia histórica de los hechos y dichos de Jesús. El Misterio revelado por Jesucristo no es un *enigma*, sino que se ha realizado históricamente en la contemporaneidad de los lectores de las cartas, bajo el yugo del imperio romano y de la Ley interpretada por los sumos sacerdotes y escribas; ambas formas de opresión eran conocidas y sufridas por las iglesias de judíos y gentiles que Pablo reúne durante su apostolado (1Tes 2, 13-15). El anticipo anunciado del Reino y la fuente de el-la Espíritu recibido por los gálatas, corintios, filipenses y romanos consiste en que el

[1238] Vid. JAMES D. G. DUNN, "The Tradition, c) Witnessing and Remembering", ibid., 177-180.

Mesías crucificado por los poderosos de este mundo es "nuestra Sabiduría, nuestra santificación y nuestra redención" 1Cor 1, 30.

Pues bien, desde el momento que las comunidades sub-apostólicas recuperan –aunque sea tanteando y de forma imperfecta- el perfil histórico del camino de Jesús, partiendo del Jordán, caminando por Galilea, hasta subir a Jerusalén, necesariamente la lectura apocalíptica de los dichos sobre el tiempo último (*Mc-Q escatológico*) tiene que ser situada y vuelta a interpretar[1239] en la conciencia de aquel humano que afrontó el *riesgo inminente* de ser asesinado, a quien Pablo pretende *imitar* con fidelidad (Flp 3, 1-21). No estaba anunciando el fin del mundo, sino un desafío singular a la violencia reinante gracia a la fe en la resurrección, a su autoconciencia filial y a la empatía en su práctica del amor fraterno[1240].

[1239] Parecen razonables las objeciones argumentadas contra una clasificación de los dichos en el documento Q en tres etapas sucesivas de tal modo que dejase fuera de lugar la continuidad entre el camino de Jesús, sus *debarim*, sus controversias con los jefes y el resultado de la Pasión, cf. RICHARD HORSLEY, "Questions about Redactional Strata and the Social Relations Reflected in Q", en D. J. LULL (ed.), *Society of Biblical Literature, 1989 Seminar Papers*, Atlanta, Scholar, 1989, 186-203. KLOPPENBORG ha contestado a esas críticas asumiendo que los dichos no son más o menos originales por ser más tempranamente coleccionados por escrito; es decir, que los motivos sapienciales no son más auténticos que los escatológicos, aunque éstos últimos fueran enfocados por las iglesias más tarde, al mismo tiempo que se hacía más profunda la crisis social y política en Palestina. No obstante, habrá que reconocer que las iglesias de Europa (Filipos, Corinto), con quienes dialoga Pablo en sus cartas, conocían los dichos escatológicos de Jesús: la parábola del ladrón en casa del amo. Es probable, incluso, que algunos de esos dichos no encajasen en la primera predicación paulina y que le ayudasen a modificar su escatología, como se hace patente desde 1Tes a 2Cor: p.ej. las parábolas que describen el futuro del reinado de Dios como un crecimiento, no como una catástrofe inminente.

[1240] "Vengo como ladrón en medio de la noche" 1Tes 5, 2.4. Según hemos visto, tal figura: el Buen Pastor es tratado como ladrón, está describiendo la condena del Hijo del hombre en el Misterio de su Pasión, después de haber soltado las presas del Fuerte (Mc 3, 27; Lc 11, 21-22 Q). Cuando la figura es aplicada por Jesús al anuncio de la *parusía*, describe el modo en que el ladrón expulsado regresará, no deja de regresar, para horadar de noche la casa del amo ("*Entendedlo bien* τοῦτο δὲ γινώσκετε" Lc 12, 39 Q; Mt 23, 43). Pero no se puede olvidar que el dicho jesuano está haciendo ironía a partir de la evidencia de que el Pastor de Israel, reconocido y seguido por una multitud durante sus obras de sanación y su anuncio del reino, en la solidaridad practicada con las víctimas y en la acogida a los pecadores (cf. Lc 15, 1-32; a diferencia de los salteadores, Jn 10, 11-18), va a ser tratado como ladrón (y condenado a la cruz en medio de dos bandidos, cf. Lc 23, 32). "Porque os digo que es necesario que se cumpla en mí esto que está escrito: Ha sido contado entre los sin-ley (μετὰ **ἀνόμων** ἐλογίσθη)" Lc 22, 37; cf. Mc 13, 27 par. "¿Igual que contra un salteador (ὡς ἐπὶ **λῃστὴν**) habéis salido con espadas y palos? Yo estaba todos los días en el Templo con vosotros y no me pusisteis las manos encima; pero esta es vuestra hora y el poder de las tinieblas" Lc 22, 52-53; cf. Mc 14, 48-49; Mt 26, 55-56.

12. El evangelio del emperador, desacralizado por el anuncio del Mesías crucificado

A diferencia de las denominaciones ya citadas –*apomnemoneuta* (Justino) o *logia Iesou* (Papías)-, el término *euaggelion* es de por sí comprometedor: implica una intención *subversiva* que hoy nos cuesta admitir (cf. frente al imperio Mc 13, 10; frente a los rigoristas de la Ley Gál 2, 4-5ss.; en prisión, frente al César, para dirigirse incluso a la guardia pretoriana Flp 1, 5-14ss.; Flm 1, 13), porque vemos pacíficamente asentados al predicador y a la predicación en medio de la ciudad.

La versión griega de los LXX había hecho uso con antelación de la palabra εὐαγγέλιον en su forma verbal. Servía para traducir la raíz heb. *nagad* נגד en hiphil, con un sujeto agente y el sentido de "declarar, contar en público", la cual aparece con mucha mayor frecuencia (hasta 370 ocasiones). Pero resulta significativo que fuera traducida por εὐαγγελίζω (7 veces en 2Sam; 4 en Is 40-55, etc.) exclusivamente en un contexto oficial: para anunciar buenas noticias sobre el rey o para anunciar un acontecimiento que interesa a todo el pueblo.

Si fue usada por Jesús -en su correspondiente arameo-, debió de ser traducida al griego durante la transmisión oral de sus dichos, para significar el anuncio del reinado de Dios (Mc 1, 14-15; 8, 35; 10, 29; 14, 9). Tal sentido es incorporado por las primeras comunidades para proclamar la venida del reino en la persona de Jesús y en el ámbito de las asambleas/*ekklesíai* (Mc 13, 10; Rm 1, 1), del que participan sus miembros, mujeres y varones (Flp 1, 7; 4, 3). Su primera fórmula en boca de Pablo se expresa con imágenes de la apocalíptica: "pues nuestra ciudadanía (πολίτευμα) está en los cielos, de donde también esperamos Salvador (σωτῆρα): Señor Jesús Mesías (κύριον Ἰησοῦν Χριστόν)" Flp 3, 20. ¿Cuál era el orden representado por ese imaginario político en la religión de su tiempo?[1241]

Antes de aplicarlo a este género, desde la exaltación de Augusto y entre los contemporáneos del s. I, se llamaba *euaggelion* al ascenso de un emperador, al nacimiento de su hijo, sus visitas a una polis determinada o las noticias de su triunfo en cualquiera de las batallas que emprendían las legiones en su nombre, tal como se refleja en la epigrafía y

[1241] Vid. R. HORSLEY (ed.), *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*, Harrisburg, Trinity, 1997, 140ss. La predicación de Pablo se dirige a una colonia militar del imperio: Filipos.

en los papiros (p.ej. en Oxirrinco). El contexto específico del término habian llegado a ser, por tanto, los rituales del culto al emperador. Las campañas triunfales de sus legiones eran luego pregonadas en forma de narración viva por medio de un desfile con pancartas y heraldos a través de la ciudad de Roma, que concluía en el templo de Júpiter capitolino, donde se ofrecían sacrificios en acción de gracias. Como nos ha relatado Josefo en el último libro de las *Guerras judías* (BJ VII, 24), se procedía a colgar hasta la muerte a los jefes de las naciones vencidas que habían sido conducidos a Roma únicamente para ser exhibidos durante el desfile[1242].

Por lo que ahora nos importa, la proclamación del evangelio de Jesús en el relato de Marcos desde su inicio, como título, era un desafío directo al poder imperial que había condenado a la tortura y la ejecución pública a miles de cristianos en la Roma de Nerón, y que había exterminado o esclavizado a cientos de miles de judíos durante la guerra del 66 al 74. Ahora bien, la subversión del Evangelio no consiste en una réplica militar del mismo triunfo, sino en su absoluta desacralización, para proclamar al Mesías crucificado y resucitado, a quien el único Dios ha reconocido como su Hijo y como *Kyrios* sobre los rivales que dominan por la violencia. Lo que se relata en su lugar es una vida en continua relación interpersonal, de quien se ha entregado enteramente para que sus interlocutores participen del reinado divino, empezando por los excluidos: mujeres, esclavos, maldecidos, niños. Precisamente aquellos que nunca tuvieron parte en la gloria ambivalente de la democracia griega –perpetuada en su mínima expresión por la organización de las polis helenísticas a lo largo del Mediterráneo y del Oriente-, ni todavía menos en la historia sucesiva de los imperios que fueron desplazándose desde el oriente (Mesopotamia, Egipto, Persia) al occidente (Roma), a través de la mítica y funesta herencia de Alejandro.

Conviene subrayarlo, porque la historiografía anterior y contemporánea de los evangelios habia sido escrita para transmitir la memoria de la libertad griega (Heródoto,

[1242] JOSEFO cuenta que sólo dejaron vivo para esta ocasión –además de a él mismo, cronista laudatorio, pero muy detallado a la hora de mostrar las crueldades, tanto de Roma como de los grupos judíos más violentos- a Simón ben Giora, uno de los jefes de los zelotes que prevalecieron en la lucha fratricida por el control de Jerusalén, junto con Juan de Giscala; pero fueron derrotados por las legiones, de las que no se habían preocupado mucho a causa de la mentalidad apocalíptica: su triunfo militar estaría asegurado *in extremis* por un ejército de ángeles. Para cada uno de aquellos grupos en rivalidad mimética, el control del Templo era más necesario que preparar la defensa contra los romanos, quienes eran impíos maldecidos y condenados por Dios de antemano.

Tucídides), romana (Salustio, Tito Livio) y judía (los libros de los Macabeos). Los héroes militares, Pericles o Pompeyo, Alejandro o César, los fieros macabeos o los invencibles espartanos, eran figuras históricas con un aura sagrada que había bebido tanto de la mitificación de la violencia como de una supuesta defensa de la humanidad contra la barbarie oriental. La *isonomía* de la polis junto con la *jerarquía* del imperio, en turbio y violento maridaje, tal como se hacían visibles en los héroes ambivalentes, hasta culminar en la era de Augusto, tenían que confrontarse ahora con la historia de Jesucristo y una red de pequeñas asambleas, donde los valores más arraigados en la esperanza humana de *comunidad* y *civilidad* no estaban restringidos por el poder del imperio ni por la ley del más fuerte –la mayoría de los varones armados- en la polis[1243].

En lugar de una divinidad garante del triunfo, la riqueza y el poder, que se expresa a través de oráculos contra los incautos o los debiles, como en los libros de Heródoto, o bien por medio de castigos contra los pecadores, como en la Historia Deuteronomista, tampoco encontramos una entidad filosófica que haya salido del mundo para volver la espalda a la Historia (la *gnosis* de Platón o del *Qohelet*, extremada hasta el sectarismo), sino una realidad aún más misteriosa, por su presencia *nueva* y su trascendencia *adveniente.*

Como en el tiempo de sus antecesores míticos, las victorias militares de Vespasiano y Tito sobre Judea fueron la base de su entronización y la confirmación del *imperium,* con la ayuda fáctica de sus legiones y de otros elementos incorporados al ejército romano. La subida al poder de Vespasiano terminó con una previa etapa de incertidumbre, no sólo en Palestina y en Oriente, sino en Roma y en toda la extensión del imperio, que puede haber influido en la redacción definitiva de los oráculos escatológicos de Jesús en Mc 13. Flavio Josefo no sólo trata a Vespasiano como al individuo del que se decía que triunfaría por la guerra y pacificaría la *oikoumene* (BJ III #400-402; VI #312), sino que se hace eco del anuncio de su victoria y de su ascenso al trono imperial como un *euaggelion* (BJ IV #618-620.656).

Una imagen de la divinidad que proclama sus obras a través de la destrucción victoriosa del enemigo, como la proyectada por los mesianismos apocalípticos, a los que Josefo hace referencia sólo indirecta –quizá porque hubiera albergado algún pálpito de que él mismo o alguno de sus contemporáneos fuera ungido por el triunfo en la guerra contra

[1243] Vid. acerca de los vínculos entre sistema político y organización militar, de la polis al imperio, ROBIN LANE FOX, *El mundo clásico: La epopeya de Grecia y Roma*, Barcelona, Crítica, 2007.

los romanos-, conducía inevitablemente a la exaltación del imperio, de su organización militar y del emperador. Es el contrapunto latente a la crónica de la destrucción del Templo y de las instituciones judías en las obras de Josefo[1244]. La expectación mesiánica en tales términos, sean ínfulas universales –las "barbaridades" en boca de las bestias que se autosacralizan en lugar de Dios (Dn 7, 11)-, o sean caudillismos locales, revolucionarios o principescos, son puestas por los evangelios en contraste directo con la esperanza del reinado de Dios que se realiza por la participación de sus hijas e hijos en la vida misma de la Madre/Padre: todos son llamados a reinar, al mismo tiempo que son liberados de la ambición dominadora, en la medida que "tienen oídos y oyen", tienen ojos y ven (Mc 4, 12; 8, 18; Jn 9, 39-41; 12, 40; Is 6, 9-10; 43, 8; Jer 5, 21; Ez 12, 2, etc.).

La crónica –relatada por Josefo- de Calígula mientras era aclamado y se instalaba en la presidencia del circo, donde ya estaban desgarrándose los gladiadores por su *honor*; mientras arrojaba aves exóticas a la masa en disputa por agarrar algún pedazo, puede ponerse frente a frente con el memorial de las *ekklesíai* sobre las liturgias multitudinarias de Jesús y su Pascua. Quien se entrega a sí mismo para redimir a la muchedumbre esclavizada por distintas especies de fatalidad y para liberar a los privilegiadospirantes de una *libido dominandi* por conquistar el mundo (Mc 8, 34-38) –tal como se refleja en la narración del fin de la República romana (Cicerón, Salustio), la génesis del imperio (Tácito) y, finalmente, el paroxismo de la violencia apocalíptica en Judea y Galilea (Flavio Josefo)[1245]- es quien parte el pan y lo comparte para que todos hagan lo mismo: τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν 1Cor 11, 24bβ.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1244] Prácticamente lo mismo hicieron quienes se dedicaron al elogio de los emperadores (desde Constantino) o de un papa-rey (desde Gregorio VII) como un *would-be king* universal, que reclamaba el dominio sobre el orbe en la era de la Cristiandad; lo mismo hacen hoy quienes consideran plausible que la paz internacional se garantice por medio de la violencia.
Entre la disuasión nuclear de las potencias durante treinta años y el actual predominio militar sólo hay una diferencia de proporción o desproporción en el abuso –de tres o dos bloques o de uno solo- para imponer sus intereses como si fueran leyes.

[1245] AGUSTÍN DE HIPONA, *De civitate Dei*, se sustenta en los historiadores de la época para determinar la constante degenerativa de la "ciudad terrena" (es decir, del mundo clásico) a causa de la *libido dominandi*: el deseo de imperar.

13. El Evangelio de Pablo, discernido por Marcos

Así pues, el Evangelio es la suma paradoja como género y como acto de habla: el relato del testimonio que las *ekklesíai* dan del Mesías rechazado por los jefes de la nación y del Templo, crucificado por el gobernador romano Pilato, prefecto de Judea, resucitado por Dios el Padre y exaltado como *Soter* y *Kyrios* de cielo y tierra.

El primero en utilizar y proclamar el término *euaggelion* para el anuncio de Jesús en persona es Pablo, en sus cartas, durante el tiempo que aún podía atravesar las ciudades del imperio y reunir a la *ekklesía tou Zeou*: la "asamblea de Dios". A quienes no le conocen se presenta como un hombre sin casa (*oikos*), sin fuerza física ni apariencia retórica en su presentación personal (1Cor 2, 1-4; 2Cor 10, 10; Gál 4, 13-14ss.). La alternativa que hace presente al proclamar que Jesús es el Señor consiste en una transformación de lo sagrado y de lo divino, junto con las estructuras sociales que se autorrepresentan en tales simulacros (Gál 2, 19-21).

La ambigüedad le hace susceptible de crítica por el uso que hizo de la jerga oficial en la *religión política* para anunciar el Evangelio, a veces claramente liberadora (al dirigirse a una asamblea de hijos de Dios con iguales derechos y deberes); otras decantadamente conservadora (del estatus que padecían mujeres y esclavos). Esa tensión retórica *a distancia* para reunir a los de arriba con los de abajo permite contemplar por su medio la extensión del *carisma* como una revolución de las jerarquías celestes y terrestres. Aún así, su estrategia aparece cargada de un posibilismo al que Jesús renunció[1246].

Como explica la antropóloga Mary Douglas por extenso[1247], la correlación entre la realidad social y los símbolos religiosos es demostrable no sólo cuando se pretende legitimar los límites externos frente a los extranjeros, *impíos* o *bárbaros*, sino también los límites internos entre los puros y los contaminados, como un reflejo de las castas o de las formas injustas de relación entre varones y mujeres, ricos y pobres. Pablo incide en la

[1246] Vid. HORSLEY (ed.), *Paul and Politics*, cit., esp. las críticas de las mujeres exegetas.
[1247] Vid. MARY DOUGLAS, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, México, Siglo XXI, 1973; *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*, Madrid, Alianza, 1978.

superación de la frontera externa; Marcos y los demás evangelios, en ambas. La *vida narrada* de Jesús provoca directa o indirectamente la desacralización de las estructuras sociales, al mismo tiempo que celebra el anticipo de una nueva realidad, aunque tal novedad esté fundada en las promesas hechas a Israel, a las que los apóstoles y misioneros cristianos hacen referencia por medio de un catálogo cada vez más amplio de *testimonia*.

Sin embargo, el contexto de una polémica interna sobre el *kerigma* que debe ser anunciado (cf. Gál 1, 6-10) produce en las cartas de Pablo el efecto no deseado de un descentramiento del anuncio, desde la persona hacia el acontecimiento de la muerte y la resurrección del Señor (1Cor 15, 3-8)[1248], considerado con cierta independencia respecto de su existencia histórica (2Cor 5, 16-21)[1249]. Si la Ley había reducido la Promesa a una recompensa por la observancia rigurosa –humanamente imposible- de los preceptos que contiene (Rm 2, 1-29), a su vez, la reducción del Evangelio al acontecimiento de la muerte y la resurrección llegó a legitimar una interpretación *expiatoria* del acontecimiento de Jesús, que se extractaba de fragmentos aislados del kerigma paulino (p.ej. Rm 3, 25; o se malinterpretaba el envío del Hijo como entrega sacrificial cf. Rm 8, 3.32; Gén 22, 2), como si el perdón de los pecados no fuera fruto de la iniciativa amorosa de la persona, sino efecto de un sacrificio propiciatorio[1250]. El horror sería legitimar *de nuevo* la iniquidad en

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1248] Con el agravante de usar la revelación de Cristo a un grupo de testigos –él mismo en último lugar… entre los privilegiados- como una garantía jurídica del ministerio, después de haber excluido sorprendentemente a las mujeres del recuento.

[1249] Pablo y Mateo coinciden en la tendencia a particularizar el modo en que cada uno de ellos presenta el Evangelio, a diferencia de otros textos y otras formas de ordenar la memoria de los hechos y dichos de Jesús, aunque el kerigma sea fundamentalmente el mismo. Mateo habla de "este evangelio" para referirse al texto que ha escrito o está redactando (Mt 24, 14; 26, 13); Pablo insiste en que su evangelio es el único válido, hasta el punto de acusar a algunos, enviados desde Jerusalén, de no permanecer en comunión consigo y con los apóstoles (Gál 1, 6-10). Sin embargo, no es probable que variase de unos a otros el mensaje recibido de la tradición desde las primeras iglesias (en Jerusalén y en Palestina; 1Cor 15, 3-8; Flp 2, 6-11; Rm 1, 3-4; 10, 9) y anunciado en forma de kerigma para la confesión de que Jesús, el crucificado por los jefes de la nación y del imperio, el mismo que ha resucitado de entre los muertos, es el Mesías y el Señor.
Por tanto, según se diversifican las iglesias, llega a ser todavía más relevante el despliegue del kerigma en relación con la existencia histórica, los hechos y dichos de Jesús. Pablo y un grupo de Jerusalén se enzarzan en una polémica que atañe más al valor de la Ley en la economía de la salvación que a la persona misma de Jesús. La oposición entre Ley y Evangelio se refiere a la interpretación de la muerte y la resurrección de Jesús como acontecimiento que anticipa el reino escatológico y el "nuevo eón" o la nueva creación (*kainé ktisis*). Marcos hace un esfuerzo por reunir esos contenidos de modo que lo más perceptible sea la unidad de la persona de Jesús, su conciencia y sus opciones existenciales e históricas en el contexto de su misión. Al igual que Juan, no recoge todos los hechos y dichos que habían sido reunidos, sino que redacta un texto que permite acceder a la persona a quien confiesan las iglesias como el Señor.

[1250] En tal medida, la comprensión paulina de la nueva humanidad y la nueva creación que proceden del Señor que ha venido a rescatar toda carne (*pasa sarx*) podía ser dejada de lado para situar en su lugar un automatismo ritual que lavara los pecados, al igual que los mecanismos de purificación regulados por una

la Historia como producto de la voluntad de Dios: asociar al Padre con los crucificadores a través de una doctrina que explica la Pasión en forma de una descarga de su ira contra los pecadores (Anselmo, Lutero); o explicar el dolor como un medio de purificación –en contraste con el amor de Jesús a todos los que sufren y con la dignidad de quien carga la cruz de la maldición (Gál 3, 13s.)- para instituir un rito de pureza legal por referencia a la *ley cósmica-natural*, a la zaga de la doctrina estoica, en lugar de la antigua Torá.

Las tendencias deshumanizadoras de la cosmovisión puritana, a partir del regreso de los exiliados en Babilonia (la *goláh*) hasta el s. I d.C., se habían agravado desde el s. III-II a.C., a causa de las rivalidades entre grupos sectarios dentro del judaísmo: los escritos de Qumrán se enzarzan en un combate mitológico con el "sacerdote impío" y, por extensión, con el pueblo que asiste a unos ritos considerados impuros; la literatura apocalíptica clasifica a la mayoría de los judíos como "ovejas ciegas" 1Hen 90, 7. "¿Es lícito en sábado hacer el bien en vez del mal, salvar una vida en vez de destruirla?" Mc 3, 4. Jesús responde interpretando la Ley (orto-doxia teológica u orto-praxis preceptiva) a través de la práctica de hacer el bien (kalopraxis), como podían entender la mayoría de sus interlocutores *orales* [1251].

El evangelista Marcos reunió las tradiciones sobre los hechos de Jesús que ya tenían una funcionalidad ritual por sí mismas (fueran "paradigmas" breves, fueran relatos más extensos), y las dispuso en forma de relato junto con los dichos disponibles en una o varias colecciones. Más allá de una árida polémica entre ritualismo y antiritualismo entre diversas iglesias cristianas, como en tiempos de la Reforma o en los años 60 del siglo pasado, la actualidad del Evangelio de Jesús se refiere hoy, como hace dos mil años, a la realidad última que se ha anticipado en la existencia del Hijo de Dios hecho humano, quien se presenta tanto en el memorial de la palabra y de su vida, dentro del marco de la asamblea que reúne al pueblo de Dios, como en la palabra/vida de las comunidades cristianas: en los

casta sacerdotal acabaron oscureciendo e impidiendo la autocomunicación de Dios a quienes eran ritualmente impuros o estaban excluidos del pueblo por ser pecadores o gentiles.

[1251] De otro modo concluiríamos que el desarrollo de la medicina y la práctica del cuidado han sido contrarios a la voluntad de Dios y fuente de impureza para el "creyente normativo".

carismas puestos al servicio de la humanidad, para nuestra redención social y personal, visible y palpable[1252].

Una nueva arjé

"Principio del Evangelio de Jesús, el Mesías, Hijo de Dios: **Ἀρχὴ** τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ θεοῦ]." Mc 1, 1. Marcos encabeza de esa manera el relato como un verdadero título, en un tiempo de persecución y terror contra las iglesias, especialmente después del ensañamiento de Nerón contra los cristianos de Roma; en respuesta al efecto que las campañas sucesivas de las legiones romanas tuvieron en los judeocristianos que habitaban Palestina y las ciudades de su entorno sirio-mediterráneo (Cesarea, Alejandría, Damasco, la Decápolis).

La composición de su relato comienza antes que él, por el tejido de las tradiciones orales que iban siendo compartidas gracias a la *koinonía* de las iglesias; por la actividad de sus primeros redactores en colecciones parciales de hechos y dichos (el relato de la Pasión, colecciones Q^n), así como de los testigos misioneros, quienes presentan hechos y dichos dentro de una secuencia que abarca toda la existencia conocida de Jesús, desde su bautismo en el Jordán hasta el desenlace en Jerusalén.

Después de Marcos, el relato es asumido y precedido por las narraciones de Mateo y de Lucas para asimilarlo a una biografía, de forma premeditada en el caso lucano: desde su prólogo[1253]. Ambos *relatos de la infancia* explican el origen judío de Jesús a las iglesias de gentiles o a los gentiles de las iglesias: el signo de su concepción, que ha trastornado la cadena de la genealogía patriarcal, para situar a María-Shekhináh en un nuevo inicio; su nacimiento en Belén por ser la ciudad de David, de quien sus familiares se consideraban

[1252] "The church's apparent preference for narrative Gospels over sayings collections for use in the church probably reflects their interest in the emotional impact of the narrative", WHITNEY SHINER, *Proclaiming the Gospel: First-Century Performance of Mark*, Harrisburg, Trinity, 2003, 57. Las emociones de Jesús, como veremos en las Conclusiones, debían de suscitar la empatía y el compromiso de la audiencia con el héroe. "It is hard to imagine anyone writing a narrative so full of emotional twists and not intending them to be emphasized through an emotional reading" ibid., 69.

[1253] Vid. VERNON K. ROBBINS, "The Claims of the Prologues and Greco-Roman Rhetoric: The Prefaces to Luke and Acts in Light of Greco-Roman Rhetorical Strategies," en DAVID P. MOESSNER (ed.), *Jesus and the Heritage of Israel: Luke's Narrative Claim upon Israel's Legacy*, Harrisburg, Trinity, 1999, 63-83.

descendientes, según corrobora Hegesipo; su crecimiento en Nazaret. La tensión entre tradición y novedad en el proceso de institucionalización y extensión del carisma, desde la generación postapostólica, se refleja por medio de tal prologo: el *hijo de María* es reivindicado por la tradición patriarcal mesías de la estirpe davídica.

Cabe suponer, de acuerdo con el relato de Marcos, que Jesús hubo de tomar distancia para reflexionar sobre esa paradoja, como lo hizo expresamente en sus dichos (Mc 12, 35-37). El hecho de que no se escribiera nada sobre su juventud y su vida adulta, hasta el momento en que acudió junto con la multitud a la convocatoria del Bautista, no significa que fuera una vida *oculta*. Más bien nos indica que su existencia visible era semejante a la de los demás judíos en Galilea, en una aldea de la periferia de Séforis, la ciudad reurbanizada por Herodes Antipas y denominada por éste *Autocratoris* con el fin de obtener honra y prestigio del emperador, de quien pretendía ser reconocido cliente. Jesús era una hormiga de ese hormiguero.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

IV. Los evangelios, ¿una historia canónica de aprendizaje?

14. Lectura canónica y lectura contextual

En el espectro amplio de la teoría y la crítica de la literatura, de similar manera que en la exégesis de los textos sagrados, parece fácil detectar una tensión de superficie entre la lectura canónica y la lectura contextual de la tradición literaria. Es bien conocido que la filología comienza por ocuparse de fijar los textos sagrados y/o de las obras clásicas, tanto en la India (gramáticos del sánscrito: Panini, Patanjali) como en Occidente (gramáticos helenísticos de la biblioteca de Alejandría). Con la intención de encontrar modelos literarios sobre los que fundamentar su gramática, realizan una selección de las obras que pertenecen al canon y desarrollan una clasificación de sus géneros[1254].

En un principio, tales operaciones estaban directamente relacionadas con el contexto del diálogo vivo, la cultura oral y la audiencia a la que se dirige cualquier texto escrito en un marco ritual, es decir, las esferas sociales de comunicación donde tales géneros toman sentido. Las obras "clásicas" –según comprobamos en un capítulo anterior- han sido propiamente textos sagrados para la cultura donde se originaron; y de otro modo aún lo son, aunque hayan ido diferenciándose los valores estéticos y los religiosos en el curso de

[1254] Vid. LEIGHTON DURHAM REYNOLD, NIGEL WILSON, *Copistas y filólogos: Las vías de transmisión de las literaturas griega y latina*, Madrid, Gredos, 1995[2]; RUDOLF PFEIFFER, *Historia de la filología clásica* (*History of classical scholarship from 1300 to 1850*), 2 ts., Madrid, Gredos, 1981 (1976); MIGUEL PÉREZ, JULIO TREBOLLE, *Historia de la Biblia*, Madrid, Trotta, 2006, 63-69.

la tradición occidental, como es posible comprobar con ayuda de los historiadores[1255]. Es conocido que las obras de Homero o el teatro griego tenían una consideración sagrada a ojos de los primeros "filólogos y copistas" que se encargan de transmitirlos, con una estimación superior a los demás libros de una biblioteca tan variada como la alejandrina. En origen, la sociedad considera sagrados a sus clásicos, aun cuando no tengan el específico valor de revelación, si los comparamos con los textos bíblicos.

En sentido estricto, los retoños de la clase privilegiada o los aspirantes a entrar en una de las castas dominantes se han nutrido de los modelos seleccionados en su particular universo, por muy universales que aparenten ser: "classicus adsiduusque aliquis scriptor, non proletarius", dice Aulo Gelio, *Noches áticas*, XIX, 8, 15, en el s. II, para elegir entre dos estilos *sociolectales*[1256]. El uso de la escritura como un capital cultural en manos de unos pocos ha arrastrado una y otra vez a descontextualizar el texto canónico, hasta el punto de dejarlo sin audiencia: la pronunciación ininteligible de una lengua muerta o un signo opaco de distinción social[1257]. El primer paso consiste en inventar una lengua –el

---

[1255] Vid. HANS-ROBERT CURTIUS, *Literatura europea y edad media latina*, Madrid, FCE, 2004 (1948), 2 vols. Esta magna obra de la erudición histórica dedica un capítulo a la selección de la literatura operada a través de las escuelas medievales (la enseñanza de las artes liberales), sin criterio estético, y otro más a la clasicidad y el canon literario, el cual ofrecemos resumido y completado por la filóloga argentina MARIA ROSA LIDA DE MALKIEL: "*Clásico* 'de [primera] clase' aparece por primera vez como término literario en Aulo Gelio, XIX, 8, 15, aplicado a autores antiguos. (El concepto de antiguos y modernos es sumamente vago y cambiante a través de los tiempos.) En la Edad Media la tradición de los estudios literarios, del derecho y de la Iglesia se apoya en un canon de autores. En los estudios literarios se forma un canon ecléctico de autores antiguos, basado en el cristiano y el pagano, y representado con variantes en Dante y en Chaucer. El canon isabelino y el de Luis XIV están mucho más cerca del medieval que del actual. De las literaturas modernas, la italiana es la primera en fijar su canon, como defensa contra la competencia de la literatura latina humanística. Francia sistematiza en el siglo XVII su clasicismo: su éxito no emana de la excelencia del sistema, sino de su afinidad con el alma francesa, muy fuerte en el siglo de su hegemonía política. El Siglo de Oro español, ajeno a toda sistematización, conserva la variedad de sus fuentes medievales, árabes y latinas: apenas si en lo formal le afecta el influjo italiano. La oposición «clásicos y románticos» carece de sentido para España e Inglaterra (que no poseen «clásicos»), para Alemania (donde «clásicos» y «románticos» coinciden en tiempo y espacio) y para Italia. Y es absurdo, como señalan los franceses de nuestros días, atribuir vigencia universal a las particulares circunstancias francesas" id, *Perduración de la literatura antigua en Occidente*, Barcelona, Ariel, 1975, 271-286.

[1256] Vid. FRANCISCO RODRÍGUEZ ADRADOS, "El modelo clásico como constante histórica", *1616: Anuario de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada*, II (1979), 48-57, disponible en http://www.cervantesvirtual.com.

[1257] Cf. las críticas posmodernas al canon que organiza nuestras bibliotecas y la enseñanza de la literatura, JOHN GUILLORY, *Cultural capital: The Problem of Literary Canon Formation*, Chicago, Univ. of Chicago, 1993; y la defensa numantina de HAROLD BLOOM, *El canon occidental: La escuela y los libros de todas las épocas*, Barcelona, Anagrama, 1995. Un resumen del debate desde sus antecedentes es ofrecida por ENRIC SULLÀ (ed.), *El canon literario*, Madrid, Arco, 2003, en forma de antología, y argumentada por JOSÉ MARÍA POZUELO YVANCOS, ROSA MARÍA ARADRA SÁNCHEZ, *Teoría del canon y literatura española*, Madrid, Cátedra, 2000.

sánscrito[1258], el hebreo, el *sermo sublimis*- diferenciada de las lenguas en uso por el vulgo, así como en considerar ciertas obras como dignas de ser entendidas por la "primera clase" (*classis*)[1259].

Quienes han pretendido recuperar el sentido del texto en su horizonte de producción para poder entenderlo, inevitablemente han tenido que recuperar también su contexto, donde los textos canónicos llegaron a serlo gracias a su peculiar fuerza de comunicación. En el caso de los evangelios, por muchos motivos, tal fuerza procede de los actos comunicativos de esa persona llamada Jesús, a quien *revelan* a través de palabras y hechos con un sentido místico.

15. Canonizar la historia para interpretar sus signos

Así pues, una separación fronteriza entre lectura canónica y lectura contextual, entre distintas pretensiones de validez y distintos valores de verdad, entre el sentido histórico y el sentido espiritual[1260], entre la realidad sagrada y la realidad profana, resulta inevitablemente superficial, porque apenas penetra en la médula del texto o, dicho en términos bíblicos, en su corazón.

Una disputa de expertos, casi ridícula, entre la historia de la literatura y la crítica literaria, entre la crítica contextual o extrínseca y el inmanentismo formalista, puede anular la interrelación entre ambos, de modo que nos haga incapaces de comprender el sentido y apreciar el valor de una obra en el confín de un proceso diacrónico. Sea una obra clásica por excelencia, como el *Cántico espiritual* de Juan de la Cruz, en la perspectiva del desarrollo vivido por la lírica popular en lengua romance hasta el s. XVI, con que el autor expresa una experiencia común al Cantar de los Cantares y al Evangelio; sean los propios evangelios, situados en el marco de la historia de la tradición de Israel, representada visiblemente por el canon, desde sus orígenes comunes con toda la humanidad: el Génesis,

[1258] Acerca de la función cortesana del sánscrito y su declive en otras situaciones políticas, vid. SHELDON POLLOCK, "The Death of Sanskrit", *Comparative Studies in Society and History*, 43, 2, 392-42, http://www.columbia.edu/itc/mealac/pollock/sks/papers/death_of_sanskrit.pdf

[1259] Vid. cita de CURTIUS y LIDA n. supra, en este mismo cap.

[1260] Vid HENRI DE LUBAC, *Histoire et Esprit: L'Intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, Cerf, 2002 (1950).

hasta el contexto de una apocalíptica ambiciosa y xenófoba durante el s. I, con la que sintonizan de distinto modo el libro de Malaquías, en la clausura de la Biblia hebrea, y el Apocalipsis joánico, al final de la Biblia cristiana, en uno y otro caso, la diacronía y el contexto se integran en el sentido de la obra; la obra adquiere su pleno sentido en el contexto, como culminación de tal proceso.

Bajo esa luz, comprobamos que la Biblia ha servido para *canonizar* la Historia de la humanidad de un modo coherente e intencional: de principio a fin, en consonancia con otros textos sagrados a los que refiere por connotación intertextual (cosmogonías como *Enuma Elis*, *Los trabajos y los días*, *Popol Vuh*), aunque haya abierto paso, a diferencia de otros, a una investigación sobre el sentido que los signos de la salvación ("palabras y hechos")[1261] tienen en el contexto de una Historia universal disponible para ser interpretada y nuevamente configurada por los seres humanos.

Es lógico que esa evaluación global termine por repercutir sobre el propio texto: los evangelios reinterpretan la tradición con una actitud crítica que busca mayor sentido para transformar la imagen de Dios y de una autoridad *canónica*, desde luego no para consagrar el mal. Aunque el canon bíblico tiene que ser considerado el estadio culminante de un proceso[1262], donde el texto adquiere un valor global (*sensus plenior*), no podemos ignorar que su actualidad consiste en revisar todo lo anterior a sus contemporáneos: el conjunto de la tradición. Los evangelios no están exactamente al final, sino que obligan a un cambio de corazón para comprender todo lo transmitido, incluso aquella tradición a la que dan inicio y todas las historias que le *sucedemos*[1263]. Una vez transformado nuestro horizonte de significación como interpretantes, a la luz de ese texto canónico, cualquier persona y cualquier pueblo son potencialmente signos reveladores.

[1261] Vid. *Dei Verbum*, 2: "En esta revelación, Dios invisible (Col 1, 15; 1Tim 1, 17), movido de amor, habla a los humanos como amigos (Éx 33, 11; Jn 15, 14-15) y trata con ellos (Bar 3, 38) para invitarlos y recibirlos en su compañía. El plan de la revelación se realiza por obras y palabras intrínsecamente ligadas; las obras que Dios realiza en la historia de salvación manifiestan y confirman la doctrina y las realidades que las palabras significan; a su vez, las palabras proclaman las obras y explican su misterio. La verdad profunda de Dios y de la salvación del hombre que transmite dicha revelación, resplandece en Cristo, mediador y plenitud de toda la revelación".

[1262] Vid. BRUCE M. METZGER, BRUCE M. METZGER, The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance, Oxford, Clarendon, 1997 (1989); JULIO TREBOLLE, La Biblia judía y la Biblia Cristiana. Introducción a la historia de la Biblia, 161-284; ANTONIO PIÑERO, Guía para entender el Nuevo Testamento, Madrid, Trotta, 2006, 43-61.

[1263] Vid. el comentario de LUIS ALONSO SCHÖKEL a *Dei Verbum*, 2-6, "Carácter histórico de la Revelación", en SCHÖKEL et al., *Concilio Vaticano II: Constitución* Dei Verbum, Madrid, BAC, 1969, 139-165. "Siendo la revelación histórica, también en su medio, la teología tiene que participar de ese carácter" ibid., 161.

16. Un canon alternativo

La necesidad de recuperar el contexto originario es mucho mayor, si cabe, cuando nos referimos al *textus receptus* de los evangelios, dado que fueron escritos en la lengua vulgar (*koiné*) y, especialmente durante los primeros siglos del cristianismo, significaron una revolución cultural: la exaltación del *sermo humilis*[1264]; además de una revolución social y política, acorde con tal lenguaje, en el seno de las asambleas/*ekklesiai* cristianas, aunque estuviera limitada por un contexto más amplio[1265]. Por medio del relato de Marcos, las tradiciones orales que proceden de testigos de *última clase* son elevadas al rango de canon para la fe que busca comprender. Hacía falta fe para desafiar de modo tan *logikós* al *logos* del imperio y al *sermo* de la "primera clase".

Tal alternativa se ha demostrado más fructífera que la tendencia a prescindir de la historia de Jesús y a reducir su persona a un catálogo de dichos esotéricos, que pudieran ser interpretados con indiferencia del contexto. Si lo importante fuera la cosa con independencia del verbo, sería más *canonizable* una forma simple que cuatro textos dispares: 1) el documento (de documentos) Q, a donde fueron a parar, según los

[1264] Vid. diversos estudios de AUERBACH, cit. supra.
[1265] Vid. RICHARD A. HORSLEY, NEIL ASHER SILBERMAN, *La revolución del Reino: Cómo Jesús y Pablo transformaron el mundo antiguo*, Santander, Sal Terrae, 2005 (2002).

investigadores de la *Third Quest*, los dichos de Jesús que se habían transmitido oralmente durante generaciones, y siguieron haciéndolo, al menos, hasta mediados del siglo II (Papías, 2Clem, Hegesipo, incluso Ireneo); 2) el Evangelio de Tomás, que reprodujo aquel género temprano en época más tardía, por lo que se hizo patente la mistificación entre dichos originales e interpolaciones al servicio de un grupo gnóstico, como los representados en el *canon de Nag-Hammadi*. No es de extrañar que ocurriera, puesto que también Mateo y Lucas introdujeron dichos de cuño propio (Lc 15, 8-10) o claramente instrumental (Mt 16, 18-19), junto con los transmitidos por fuentes comunes.

La necesidad de cerrar el canon puede ser explicada por influencia de otras listas de textos hasta el s. IV (Marción, montanismo, Nag-Hammadi), pero bastaría con señalar las tendencias de la propia Iglesia a generar más y más obras (*Apocalipsis de Pedro, Pastor de Hermas, Carta de Bernabé, Didajé*, etc.; y otros cuatro textos añadidos, de hecho, por la iglesia copta-etiópica: *Sínodo, Clemente, Libro de la Alianza, Didascalia*) que iban sumándose al corpus inicial: los cuatro evangelios y las cartas paulinas. Cabría argumentar –como han hecho las iglesias protestantes- que ya se incluyeron demasiadas, dado que el criterio de apostolicidad era susceptible de manipulación, y lo fue desde muy temprano.

Marcos tiene la suerte de escribir el primero de los evangelios. No tiene a sus espaldas una confrontación con los demás textos, ni la pretensión de ajustarse a un entorno social más permeable: escribe durante una época desgarradora, entre el genocidio de Nerón contra los cristianos el año 64 y la guerra judía que enfrenta a dos ambiciones de imperio mundial y dos formas de mesianismo militar. Su intento es, en primer lugar, reconstruir la trama de "las palabras y los hechos" a los que ha tenido acceso gracias a las tradiciones orales: Q^1 oral, en términos ya citados de James Dunn, aun cuando todavía no existiera el Q escrito. Realiza una selección admirable por su eficacia narrativa. Tendremos ocasión de comprobarlo.

El uso del término κανών (gr. "vara de medir") con el sentido de regla o criterio normativo de selección no lo encontramos en la gramática de los filólogos alejandrinos, nombrados por los Ptolomeos de Egipto, sino que procede del cristianismo, en el contexto jurídico-político de sus reuniones[1266]. De hecho, los *canones* de los primeros concilios,

[1266] En el Nuevo Testamento, el primer uso jurídico-político de κανών lo encontramos en Pablo, con el fin de oponerse a la validez de la Torá para dominar la "carne" de los cristianos, en lugar del Espíritu que inspira a quienes hacen el bien: "Hermanos, aun cuando alguno incurra en alguna falta, vosotros, los espirituales,

antes y todavía después de la juridización iniciada por aquel imperio "convertido" al cristianismo, pueden contemplarse a la luz de unas estructuras sociales que se oponen a la *hierocracia* imperial, presidida por el emperador divinizado y orquestada por sus clientes políticos y económicos. Los obispos que en ellos se reunieron eran elegidos, en su mayoría, por las iglesias locales, donde coinciden esclavos y amos, mujeres y varones, antes que las diócesis reprodujeran las fronteras de las provincias imperiales.

Los evangelios, dentro del marco más amplio de la Biblia judía y cristiana, son el principal testimonio que se ofrece en las asambleas y en los concilios episcopales para reconocer el señorío sin dominio de Jesucristo crucificado y resucitado, frente a los triunfos del emperador, y para desarrollar una nueva moralidad frente a la Ley, que excluyera tanto la idolatría como la violencia sagrada. Conviene recordarlo, porque la primera persecución organizada por cristianos en occidente contra otros cristianos: la defección y ejecución de Prisciliano (385), causó indignación a personas como Ambrosio de Milán, que no tenían memoria de nada parecido en tres siglos. El "sea anatema" de los cánones dejó de ser un préstamo alegórico del Deuteronomio (LXX), para aplicarse contra el cuello del enemigo.

17. El Misterio oculto por los tirones

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

---

corregidle con espíritu de mansedumbre, y cuídate de ti mismo, pues también tú puedes ser tentado. Ayudaos mutuamente a llevar vuestras cargas y cumplid así la ley de Cristo. Porque si alguno se imagina ser algo, no siendo nada, se engaña a sí mismo. Examine cada cual su propia conducta y entonces tendrá en sí solo, y no en otros, motivo para glorificarse, pues cada uno tiene que llevar su propia carga. Que el discípulo haga partícipe en toda suerte de bienes al que le instruye en la Palabra. No os engañéis; de Dios nadie se burla. Pues lo que uno siembre, eso cosechará: el que siembre en su carne, de la carne cosechará corrupción; el que siembre en el espíritu, del espíritu cosechará vida eterna. No nos cansemos de obrar el bien; que a su tiempo nos vendrá la cosecha si no desfallecemos. Así que, mientras tengamos oportunidad, hagamos el bien a todos, pero especialmente a nuestros hermanos en la fe. Mirad con qué letras tan grandes os escribo de mi propio puño. Los que quieren ser bien vistos en lo humano, ésos os fuerzan a circuncidaros, con el único fin de evitar la persecución por la cruz de Cristo. Pues ni siquiera esos mismos que se circuncidan cumplen la ley; sólo desean veros circuncidados para gloriarse en vuestra carne. En cuanto a mí ¡Dios me libre gloriarme si nos es en la cruz de nuestro Señor Jesucristo, por la cual el mundo es para mí un crucificado y yo un crucificado para el mundo! Porque nada cuenta ni la circuncisión, ni la incircuncisión, sino la creación nueva. Y para todos los que se midan con esta regla (καὶ ὅσοι τῷ **κανόνι** τούτῳ στοιχήσουσιν), paz y misericordia, lo mismo que para el Israel de Dios" Gál 6, 1-16.

Así pues, no deberíamos confundir la dialéctica moderna entre lo canónico y lo contextual con una beligerancia entre apologética y racionalismo, ni mucho menos entre fe y razón. Quienes la protagonizan desde hace relativamente poco no se oponen como los profetas a sus detractores –o viceversa-, ni como fieles e infieles, crédulos carboneros y astutos carbonarios. Es el resultado de un cortocircuito en la hermenéutica que se produce en el renacimiento y, en gran medida, dentro del ámbito de la fe cristiana: el humanismo de Erasmo o de Luis Vives contra la escolástica medieval, la teología liberal opuesta a la teología dogmática, la revelación a través del "libro de la naturaleza" o de la historia frente al mito. Ha tenido efectos positivos, especialmente para la comprensión de los evangelios y, concretamente, para la exégesis sobre Marcos, como veremos en un capítulo posterior.

Sin embargo, no ha penetrado el corazón del texto porque tiende a dejar de lado el diálogo en que éste consiste, desde su raíz más profunda hasta su manifestación superficial: el símbolo es una mediación entre el Misterio trascendente de la persona a un lado y al otro, adentro y afuera del espacio sagrado o, dicho en otros términos, dentro y fuera del texto canónico. El prólogo al evangelio de Juan lo hace patente de modo paradójico: la Palabra se hizo carne. La promesa se ha cumplido; pero el *Logos* sigue apelando a nuestra comprensión, con toda nuestra carne. El autor o la autora es un misterio que sólo cabe intuir, el texto es un misterio que nunca terminamos de interpretar, la audiencia y cada lector o lectora son un misterio al que el autor o la autora se anticipa a través de la intención –una tensión hacia dentro-, pero a quien no podemos dominar, aunque haya textos que, efectivamente, lo pretendan. El Jesús recordado por Marcos reconoce que el *Logos*, una racionalidad que trasciende las fronteras culturales, está presente en una mujer griega y siriofenicia (Mc 7, 29).

Los tirones desde la parte del canon, comenzando por Orígenes y terminando por Brevard S. Childs, conducen inevitablemente, de un modo casi mecánico, a lo contrario de lo que pretenden: el inmanentismo del mundo representado y el relativismo de distintos cánones yuxtapuestos en distintas culturas; la mitologización del texto, que es interpretado como un objeto exento, espiritual; en suma, la construcción ingeniosa de un mito[1267] (en sus varias acepciones), en lugar de una encarnación del Espíritu en la Palabra común que

[1267] Así se hace de ver en una obra temprana de BREVARD S. CHILDS, *Myth and Reality in the Old Testament: Studies in Biblical Theology*, London, SCM, 1962, antes que formulara sus principios de hermenéutica sobre el Primer Testamento y sobre el Nuevo.

hablan quienes se relacionan. Los estirones desde la parte del contexto pueden perder de vista la unidad de sentido del texto y fabricar un simulacro acorde con un modelo extrínseco: sea otro personaje, como ocurre cuando confundimos a Jesús con la biografía de un determinado autor o con una revelación gnóstica, igual que si identificásemos al don Quijote de Cervantes con el de Avellaneda; sea otro pueblo, cuando invalidamos el sentido de la memoria, que es inseparable de una tradición interpretada por la crítica histórica; sea una sociedad aún más imaginaria que la reconstruida por el texto, cuando bloqueamos la comunicación e impedimos que se exprese el análisis de la realidad efectuado por el propio texto.

Por lo que se refiere concretamente a los evangelios, la lectura canónica puede provocar que comprendamos a Jesús desde una perspectiva tipológica en sentido inverso, es decir, como un nuevo José, Moisés, David, Salomón, Elías, de tal manera que no lleguemos a entender la culminación de un diálogo milenario entre Israel y su Dios a través de la intimidad entre el Padre y el Hijo: un diálogo que tiene por tema principal la salvación y la liberación del pueblo, sobre el trasfondo de muchos errores a los que no atañe el criterio de inerrancia, a no ser que pretendiéramos repetirlos eternamente.

A su vez, la lectura contextual puede ocuparse con tanto celo de situar el texto en un horizonte histórico de producción que llegara a olvidar y ocultar el horizonte escatológico abierto por el texto, al que remite de forma muy explícita la relación personal con el Misterio, como han coincidido en señalar exegetas de diversas iglesias y tendencias. El Misterio del Padre interpelado, del Hijo de Dios narrado y entregado a nuestra identificación, del Espíritu convocado en la asamblea, no sólo se representa en el símbolo sino que se hace presente en la Historia actual y rompe, por expresarlo metafóricamente, lo que el tiempo tiene de cadena y lo que este espacio sigue teniendo de lugar de esclavitud.

A pesar de las apariencias, lo que llamamos *teología bíblica* en la modernidad no ha servido de puente entre esas dos formas de lectura, porque no tenía tal propósito. La tensión que ha ayudado a distender desde antiguo es otra: la que se produce entre el dogma y el propio texto, susceptible de ser leído tendenciosamente, como puede apreciarse en la historia de la teología, especialmente en el debate con la mitología arriana, tan funcional para el imperio, y, un milenio después, con otros mitos igualmente funcionales durante la expansión colonial de Europa. Toda la teología bíblica, comenzando por Pablo y alcanzando a von Rad, Gustavo Gutiérrez o el propio Childs, es kerigmática, por referencia a una confesión de fe común (cf. Dt 26, 5b-9; 6, 20-24; Jos 24, 2b-13; Sal 136; *kerigma* paulino) que desafía nuestros esquemas interpretativos: la encarnación de Dios, la koinonía

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

trinitaria. Así pues, en la modernidad encontramos teológos bíblicos que hacen una lectura canónica tanto como otros que pasan por "contextuales". Los comentarios de la patrística se confrontan con distintas ideologías muy contextualizadas. Precisamente por haber legitimado y consagrado estructuras sociales a modo de males menores (el patriarcado, el poder absoluto), frente a sus temores, están expuestos a su vez a ser criticados en periodos históricos subsecuentes, a través de un proceso de aprendizaje histórico.

18. Una historia canónica que consiste en aprendizaje: la razón de amor

De tal manera, llegamos al corazón que latía debajo de esas tensiones. No tanto la beligerancia del racionalismo o de la dialéctica, como precisamente el diálogo entre fe y razón, nos han preparado desde el principio para comprender que el texto sagrado está narrando una historia de aprendizaje, en la que el proceso histórico global sirve de paradigma para la formación de la persona: el desarrollo humano hace interdependientes ambas facetas. Por muy inspirados que fueran los profetas, otros autores posteriores, indudablemente postexílicos, como los narradores del libro de Jonás o del libro de Rut o como la dramática sapiencial de Job, ponen en cuestión muchos de sus presupuestos (la predestinación y el determinismo, el odio a las naciones), gracias al dinamismo de eso que hoy llamamos Historia de salvación.

Los evangelios significan la culminación de un proceso canónico y contextual a la vez, puesto que implican en su desarrollo todas las etapas –o casi todas- del aprendizaje del ser humano en relación con el Misterio, como ser personal y como pueblo. Esa intensidad del texto y esa intención comunicativa había sido percibida con bastante claridad por la teología bíblica, desde la patrística hasta la más reciente historia de la redacción. De hecho, la pedagogía de Jesús con los discípulos ha sido tratada ampliamente por la exégesis y establecida en el texto. Pero nos había quedado en la penumbra, apenas iluminada por algunas intuiciones, lo que podríamos llamar la pedagogía de Dios Madre-Padre o, de forma un poco más arriesgada, la iniciación humana de/con el Espíritu de amor que procede tanto del Padre como del Hijo.

El magisterio de Jesús se funda en la relación y, todavía más, consiste en la relación interpersonal que nos constituye en hijos e hijas de Dios, por la comunión con el Misterio. El aprendizaje de Jesús no es un simulacro, ni se limita a su maduración infantil, sino que

es representado por el texto en el proceso de su vida íntima-pública, especialmente por el modelo narrativo de Marcos, pero también por el diálogo teológico de Juan, e incluso manifestado en dichos de la fuente común a Mateo y Lucas. Esto ha sido posible gracias a las características peculiares, inspiradas, de una tradición que brota de los encuentros con otras personas protagonistas de la memoria, que Marcos redactor recoge y articula dentro de una secuencia coherente.

En el acontecer de tales encuentros, lo que más destaca no es una dialéctica entre oponentes y ayudantes, a la que ha remitido el análisis narrativo[1268], sino la *razón de amor*: una racionalidad lógica gracias a la presencia del Logos, que no se basa en la instrumentalización estratégica del Otro o la Otra, sino en el servicio a su vulnerabilidad y debilidad, en la aceptación incondicional de la recíproca presencia, esa que se hace patente tanto en quienes acuden a Jesús como en el mismo Cristo, a pesar de los obstáculos internos o externos. Por la virtud de una relación constante, los proyectos se hacen carne de una manera diferente al deseo subjetivo; la fe en una divinidad extramundana, ambivalente, terrorífica, puede ser purificada por el amor al prójimo, al ser humano que es Dios y a los seres humanos que simbolizamos su presencia (Mt 25). Dios-a aprende a hacerse humano para enfrentarnos a ser quienes somos: hijas e hijos que han de afrontar el misterio de su libertad, con *otros valores* distintos de los antiguos héroes, hasta el extremo del amor, para compenetrarse con las entrañas de su Madre/Padre.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

19. De Ur a canon

1. Diacronía desde la raíz

Digamos para comenzar que la historia del texto escrito por Marcos no debería confundirse con una cronología de las tradiciones que lo integran. Durante demasiado tiempo hemos sufrido una deformación historicista y filológica en el estudio del evangelio, que nos arrastraba a destruir la superficie en busca de un ur-text: la escritura originaria.

[1268] Cf. acerca de esta cuestión la Tercera parte de la tesis.

Esa perspectiva ha llegado a su extremo durante la fase más reciente de la investigación, que ha pasado su tiempo intentando clasificar los dichos de Jesús, por medio de una criteriología razonada, como auténticos e inauténticos; originales, manipulados, inventados; creados por los apóstoles después de la Pascua, por la comunidad Q o por las comunidades donde se escribieron los evangelios.

No es que tales esfuerzos hayan sido vanos. Es que no han tenido en cuenta tres premisas básicas, que ni son impuestas por un prejuicio dogmático, ni tampoco son exigidas por un modelo excluyente de análisis.

La primera, que la memoria sobre Jesús no podría prescindir de la memoria de Jesús, a la que hemos dedicado los primeros capítulos de esta segunda parte. De hecho, la *Third Quest* nos ha ofrecido una información muy valiosa acerca del contexto genético en que se formó Jesús, tanto de la economía, la sociedad y la cultura de su tiempo, como del universo simbólico que se había ido gestando en el judaísmo postexílico, hasta producir un amplio caudal de literatura intertestamentaria. No es humanamente posible, sin otras fuentes directas, reducir la memoria de Jesús a una figura apocalíptica, como pretendió Schweitzer, ni a una sabiduría filosófica o esotérica, como nos han contado apenas hace una década. Prácticamente todos los dichos y relatos transmitidos por los evangelios son *plausibles.*

Segundo, la historia de Jesús no consiste en un relato de aventuras, ni en una biografía de base retórica que se limita a la exaltación del héroe. Aunque tal fuera la intención de quienes redactaron los evangelios, la abundancia de dichos y hechos procedentes de la tradición no les permitían allanar sencillamente el perfil de una personalidad compleja o de un personaje "redondo". Si nos hemos centrado en el relato construido por Marcos no es sólo por ser el primero en su género, sino porque el redactor adoptó un punto de vista intradiegético, con la intención de comprender lo más profundamente posible a la persona que se había revelado singularmente durante su vida, en su proceso ante los jefes políticos y religiosos, y en su resurrección. Gracias a la modalidad del discurso narrativo, en muchos aspectos anticipadora de recursos que se han hecho comunes durante la modernidad, tenemos disponible como lectores/as el esquema de un *aprendiz virtual* que se funda en el aprendizaje de Jesús, tal como es relatado. Jesús cambia visiblemente en relación con las personas y su contexto de interacción social. Podremos comprobarlo minuciosamente a través del análisis del relato marcano. En consecuencia, los dichos y los hechos de Jesús pueden disponerse en una secuencia

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

diacrónica, dentro de la propia historia, antes de que elucubremos acerca de su destino entre una comunidad y otra. Veremos lo que esto puede significar, más adelante.

Tercero, las tradiciones que están en el fondo de los evangelios, comenzando por Marcos, tuvieron una vida y un marco específico de comunicación, que no consiste en una serie de textos escritos, ni en arameo ni en griego, sino en la transmisión de una *fuerza ilocutiva* que tiene su sentido en la cultura oral. Las tradiciones orales sobre Jesús no son sagas, ni cuentos maravillosos, sino actos de habla que desafían al orden establecido y reinterpretan los símbolos que componían el mundo de la vida común. Incluso las parábolas son metáforas que describen *lo que está ocurriendo* en la interacción y lo que están construyendo unas relaciones interpersonales que los evangelios fueron los primeros en reconstruir. El marco global de esas relaciones es un diálogo actual con el Misterio, de manera que los cambios en las actitudes de los personajes y los cambios en las estructuras sociales no pueden ser separados de las transformaciones operadas por Jesús y los *alter*protagonistas sobre la imagen de Dios.

Así pues, la cronología del evangelio en su conjunto no debería confundirse con una estratigrafía de las tradiciones. Por poner un ejemplo, las predicciones de Jesús sobre la destrucción del Templo y de su sistema, que están en la base de Mc 13[1269], podrían referirse tanto al amago que hizo Calígula de erigir su estatua en el lugar santo (13, 14-20; cf. Dn 9, 27; 12, 11), como a las disputas por el control del Templo entre las guerrillas judías, que narra Josefo con todo tipo de pormenores[1270]; pero también a la propia destrucción del espacio sagrado y a su desolación. Todavía antes es conocido por medio de

[1269] Vid. JUAN MATEOS, *Marcos 13. El grupo cristiano en la historia*, Madrid, Cristiandad, 1987, y JOACHIM GNILKA, *Teología del NT*, Madrid, Trotta, 1998, 171-175; además de los comentarios respectivos de MATEOS/CAMACHO y de GNILKA al evangelio de Marcos. La exégesis reciente ha descubierto en Mc 13 "la reelaboración de un texto apocalíptico preexistente […] Su composición estuvo motivada por un peligro grave y surgió probablemente en ambientes judeo-cristianos" ibid. 172. La segunda parte del discurso se refiere a este peligro, que podría ser el plan ideado por Calígula para colocar en el Templo una imagen del César, o el ambiente de violencia previo a la guerra judía, que provocó el asesinato de Santiago "el hermano del Señor" (o ambos motivos, como es propio de los Apocalipsis, en una serie que concluye con una profecía del fin del mundo). En la tercera parte, Marcos convierte este escenario en una Revelación del Hijo del hombre glorioso como Señor de la Historia y una llamada a la vigilia escatológica, en unos términos que se repiten en la oración de Getsemaní (o proceden de ella). Las primeras iglesias son fortalecidas por el Espíritu para soportar la persecución con el testimonio de Cristo y para "no dejarse engañar" por falsos mesías que preparan un paroxismo violento con el fin de conquistar el poder.

[1270] Vid. ADELA YARBRO COLLINS, "The Apocalyptic Rhetoric of Mark 13 in Historical Context", *Biblical Research*, 41 (1996), 5-36. Las dos alusiones de Mc 13 a los "falsos mesías" (ambas vinculadas con guerras 13, 5-7.21-23), que emparedan otros dichos intermedios, es difícil que tengan un contexto más oportuno que los años 66-70, cuando al menos tres se disputan con extrema violencia el control del Templo.

Flavio Josefo y Filón[1271] el conflicto que provocó Pilatos a causa de su empeño en situar los emblemas del César en el Pórtico del Templo, el cual podría datarse alrededor del tiempo en que Jesús comenzó su vida pública. Probablemente esas predicciones se refieran a *todos* estos sucesos, a través de la vida de las comunidades que los sufrieron y los transmitieron. El primero de los contextos es casi contemporáneo de Jesús, por lo que las primeras referencias en los dichos que recoge Marcos 13, como una cita implícita de Dn 9 y 12, a una amenaza latente (13, 14-23), podrían serle atribuidas. La cuestión principal es que los símbolos apocalípticos fueran reinterpretados en un sentido que hoy apenas somos capaces de percibir. La denuncia de Jesús contra la violencia sacralizada y contra las rivalidades que se disputan la posesión del Templo son superadas por su apelación a la no-violencia (frente a cualquier guerra 13, 5-8), la resistencia en el testimonio (frente a cualquier persecución 13, 9-13; cf. Lc 17, 22-37) y la esperanza escatológica, por medio de otro tipo de metáforas: la maduración de la higuera (13, 28-29); la vigilia de los servidores/as que se ocupan de su trabajo (13, 33-37; en línea con 10, 42-45), en vez de enajenarse con la *libido dominandi* del imperio y sus rivales.

Aunque comparto la exégesis de Juan Mateos y Fernando Camacho, así como la tesis reciente de James Crossley sobre la cronología de Marcos, quienes investigan las posibilidades de una redacción temprana[1272], habría que plantearse seriamente la superfluidad de un evangelio escrito cuando los testigos estaban disponibles y, sobre todo, cuando las comunidades de la generación apostólica ejercían un control suficiente sobre sus distintos géneros de transmisión. Los argumentos de Crossley subrayan el contexto palestinense y judío de la interpretación ofrecida por los dichos de Jesús sobre la Torá, como colofón de la Third Quest[1273]. Pero el modo en que se transmitieron no fue, en

[1271] Alrededor del comienzo de la vida pública de Jesús, la multitud reunida para la fiesta reacciona contra los estandartes (el águila del César) introducidos por Pilato en Jerusalén (aprox. 26-27 d.C). Se echan al suelo delante de los soldados y desnudan su garganta "diciendo que preferían morir antes que admitir algo en contra de sus sabias leyes", es decir, un acto de idolatría (JOSEFO, BJ II, 169-174; AJ XVIII, 3, 1, #53-59). FILÓN nos ha relatado el mismo suceso aunque desde una perspectiva distinta, para destacar la actitud violenta de Poncio Pilato y dejar constancia de que Tiberio intervino –a diferencia de Calígula, posteriormente- para que se respetasen las costumbres judías y los estandartes (o escudos con inscripciones, según FILÓN) fueran depositados en el templo del emperador en Cesarea (FILÓN, *Embajada a Gayo*, XXXVIII # 299-305).

[1272] Vid. JAMES G. CROSSLEY, *The Date of Mark's Gospel: Insight from the Law in Earliest Christianity*, Londres, T & T Clark, 2004.

[1273] "[…] if Mark really does show no signs of the Biblical Torah being challenged […such as food laws and Sabbath…] then a date for Mark before the fifties could reasonably be suggested, i.e., a date before the challenges to the biblical Torah found, for example, in Paul's letters. But is it possible to go earlier than this?

absoluto, un corpus legal, ni tampoco una Misná cristiana. Ya hemos tratado sobre esta cuestión.

Dado que las tradiciones orales siguieron influyendo sobre los textos escritos, como defiende James Dunn, podríamos señalar un *terminus ante quem* para la redacción final de Marcos, antes en estado magmático, sin que sea determinable cuándo comenzó a escribirse. Como hemos sugerido, las tradiciones actualizan los actos de habla jesuanos, por muy revestidos que aparezcan. En el evangelio de Marcos, al menos, no caben otros dichos que los coherentes con la historia densa y breve que nos relata.

El marco narrativo donde se inserta el discurso de Jesús acerca del futuro, escrito según las convenciones del género apocalíptico (revisión histórica, escatología sobre el fin del mundo, aunque sea para subvertirlas), no es otro que la profecía jesuana acerca de la destrucción del Templo (Mc 13, 2), el cual se había convertido desde su erección en espacio disputado entre las élites, el imperio y los falsos mesías. Sin embargo, el texto no da detalles sobre el desenlace de ninguna guerra, sino algunas imágenes que aluden a su transcurso y a la violencia que anida en el Templo, a semejanza de la crisis descrita por Daniel (13, 14-23; Dn 12, 1). La urgencia de la llamada a huir de Judea, dirigida a los judeocristianos, no tiene sentido como recreación ficticia. El texto se diferencia de su adaptación por Lucas, quien describe el asedio y la caída de Jerusalén (Lc 21, 20-23), entre los años 69 y 70. También se distingue del texto mateano, donde reproduce a Marcos con el añadido de dos dichos procedentes de Q y una precisión redaccional (Mt 24, 29)[1274], para alargar el plazo de la profecía indefinidamente. Por tanto, la destrucción material del

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Acts certainly tells us that were Christians no longer observing some aspects of the biblical Torah in the forties and some scholars have suggested tha this may even be an issue in the thirties in light of the activities of Stephen and the 'Hellenists' and also in the light of Paul's conversion/call" ibid., 125. Me parece que hay dos problemas/soluciones de fondo en ese comprensible deseo de retroceder hasta el origen: 1) que el origen es Jesús mismo, junto con las tradiciones orales a que sus palabras y hechos dan lugar; 2) que la plausibilidad del contexto judío en que Jesús está plenamente inserto no puede cegarnos ante la evidencia del desafío planteado por sus palabras y hechos al sistema de lo sagrado en su totalidad, al mismo tiempo que afirmaba su fidelidad al corazón de la Torá (Mc 12, 28-34). Por el contrario, una búsqueda del origen que concluyera en la afirmación del caos me parece una soberana pérdida de tiempo: "This now leaves a chaotic view of the transmission of Markan traditions, a combination of literary and oral traditions, mixed with tradition that underwent very little secondary editing, perhaps recorded in writing by an eyewitness inmediately after the event [?], and traditions of full-blown creative writing" CROSSLEY, "Conclusions", ibid., 210. Para salir del caos era necesario estudiar los procesos de la tradición oral… y no crear más confusión de la que hay en el hecho mismo.

[1274] Εὐθέως δὲ μετὰ τὴν θλῖψιν τῶν ἡμερῶν ἐκείνων "Inmediatamente después de esos días…".

Templo podría ser el término *ante quem*[1275]. Pero no es posible determinarlo por completo, como reconoce van Iersel[1276].

2. Crítica textual: ¿un evangelio secreto?

Durante dos décadas, la reconstrucción propuesta por Helmut Köster [1277] ha sido la más aceptada entre las hipótesis de la crítica textual sobre los manuscritos de Marcos hasta ahora conocidos, incluyendo las fuentes que subyacen a Mt y Lc, así como los dos fragmentos de un *Evangelio secreto de Marcos*, ambos citados por Clemente de Alejandría en su *Carta a Teodoro*[1278]: 1) post 10, 34, entre el tercer anuncio de la Pasión y la petición de los hermanos Zebedeos [1279]; 2) post 10, 46, a la entrada de Jericó, un suceso con tres compañeras de Jesús [1280].

[1275] Una argumentación similar es ofrecida por GNILKA, *Markus*, II, como también LAGRANGE, MARTIN HENGEL y, recientemente, BAS M. VAN HIERSEL, *Mark: A Reader-response Commentary*, Nueva York, Continuum, 2005 (1998), 42-49.

[1276] ibid., 49.

[1277] HELMUT KÖSTER, *Ancient Christian Gospels*, 273-303.

[1278] La *Carta a Teodoro* se basa en el único testimonio de un manuscrito del s. XVIII, escrito a tinta sobre las tres hojas finales de las cartas de Ignacio de Antioquía en una edición impresa del s. XVI, conservado en la biblioteca del monasterio greco-ortodoxo de Mar Saba (Haggios Sabbas), cerca de Jerusalén. Fue descubierta por MORTON SMITH en 1958, quien entre otros temas estaba especializado en CLEMENTE alejandrino. "Smith was there as a guest of the Partriarch of the Greek Orthodox Church in Jerusalem studying the manuscript collection of the monastery. His project was to search all printed books — as opposed to handwritten manuscripts — for manuscripts hand-copied into them. The results of his search published in the Greek Orthodox Patriarchate journal *Nea Sion* listed Clement's letter as manuscript #65", CHARLES W. HEDRICK, NICOLAOS OLIMPIU, *Secret Mark*, *The Fourth R*, 13, 5 (sep.-oct. 2000).
Las fotografías que hizo entonces le permitieron editarlo, años más tarde, M. SMITH, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Cambridge, Harvard UP, 1973. En 1975 comenzaron las primeras acusaciones de falsificación, que han sido recientemente renovadas por un abogado forense y un especialista en liturgia. Además de responder a las críticas, SMITH dio las referencias necesarias a quienes desearan consultar el libro: un grupo de investigadores (David Flusser y Shlomo Pines, ambos de la Hebrew University de Jerusalén, el Archimandrita Melitón del Patriarcado, y G.A.G. Stroumsa, estudiante de Harvard) viajaron a Mar Saba. Después, el libro con su tesoro desapareció, aunque otros investigadores le han seguido los pasos hasta conseguir fotografías en color (HEDRICK y OLIMPIOU, ibid.). Para entonces, ya se habían publicado varios estudios sobre él, y hasta los mismos monjes pudieron consultar el texto para comprobar la ambigüedad que anunciaba el propio CLEMENTE, por cuya causa había permanecido *apócrifo*. Vid. F. F. BRUCE, *The 'Secret' Gospel of Mark*, Lección "Ethel M. Wood" en la Univ. de Londres (11-2-1974), Londres, The Athlone P, 1974, 1-20.

[1279] και ερχονται εις βηθανιαν και ην εκει μια γυνη ης ο αδελφος αυτης απεθανεν· και ελθουσα προσεκυνησε τον ιησουν και λεγει αυτως υιε δαβιδ ελεησον με· οι δε μαθηται επετιμησαν αυτης και οργισθεὶ ο ιησοὺ απηλθεν μετ αυτης εις τον κηπον οπου ην το μνημειον· και ευθυς ηκουσθη εκ του μνημειου φωνη μεγαλης και προσελθων ο ιησους απ εκυλισε τον λιθον απο της θυρας του μνημειου· και εισελθων ευθυς οπου ην ο νεανισκος εξετεινεν την χειρα και ηγειρεν αυτον· κρατησας της χειρος· ο δε νεανισκος εμβλεψας αυτω ηγαπησεν αυτον και ηρξατο παρακαλειν αυτον ινα μετ αυτου η· και εξελθοντες

La propuesta de Köster se basa, incluso más que en los fragmentos, sobre la información proporcionada por Clemente, acerca de la vida y la actividad redactora de Marcos. Escribe su evangelio en Roma, en compañía de Pedro, pero no utiliza todas las tradiciones disponibles, sino aquellas que pudieran servir a quienes iban a ser instruidos. Cuando viaja a Alejandría, lleva consigo sus notas y aun las de Pedro, de forma que puede componer un "evangelio espiritual", a partir del anterior, mediante la adición de unas pocas historias y, sobre todo, mediante la interpretación simbólica de todos los dichos y hechos, "como un mistagogo" (*Carta a Teodoro*, 15-30). No es difícil reconocer la estructura de los escritos de Clemente y su comprensión focal del camino de aprendizaje cristiano desde una perspectiva escolar, en estadios sucesivos: el pedagogo, que corresponde al evangelio canónico de Marcos; el espiritual, que es reservado a unos pocos gnósticos, guiados hasta el conocimiento de los "grandes misterios" (αναγινώ κομενον πρὸ αυτοὺ μονοὺ τοὺ μυουμενοὺ τα μεγαλα μυστηρια, ibid. 30). Por eso debía permanecer *apócrifo*, pero fue secuestrado e interpolado por Carpócrates, varias generaciones antes.

Sellew[1281] ha resumido la propuesta de Köster en el siguiente árbol:

[Tradiciones orales = Q ^{n}]

.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

εκ του μνημειου ηλθον εις την οικιαν του νεανισκου· ην γαρ πλουσιος· και μεθ ημερας εξ επεταξεν αυτω ο ιησους· και οψιας γενομενης ερχεται ο νεανισκος προς αυτον· περιβεβλημενος σινδονα επι γυμνους και εμεινε συν αυτω την νυκτα εκεινην· εδιδασκε γαρ αυτον ο ιησους το μυστηριον τὴ βασιλειας του θεου· εκειθεν δε αναστας επεστρεψεν εις το περαν του ιορδανους

CLEMENTE, *Carta a Teodoro*, 51-66.

La trad. inglesa de MORTON SMITH dice así: "And they come into Bethany. And a certain woman whose brother had died was there. And, coming, she prostrated herself before Jesus and says to him, 'Son of David, have mercy on me.' But the disciples rebuked her. And Jesus, being angered, went off with her into the garden where the tomb was, and straightway a great cry was heard from the tomb. And going near, Jesus rolled away the stone from the door of the tomb. And straightaway, going in where the youth was, he stretched forth his hand and raised him, seizing his hand. But the youth, looking upon him, loved him and began to beseech him that he might be with him. And going out of the tomb, they came into the house of the youth, for he was rich. And after six days Jesus told him what to do, and in the evening the youth comes to him, wearing a linen cloth over his naked body. And he remained with him that night, for Jesus taught him the mystery of the Kingdom of God. And thence, arising, he returned to the other side of the Jordan".

[1280] και ησαν εκει η αδελφη του νεανισκου ον ηγαπα αυτον ο ιησους· και η μητηρ αυτου και σαλωμη· και ουκ απεδεξατο αυτας ο ιησους·

CLEMENTE, *Carta a Teodoro*, 68-70. Según M. SMITH: "And the sister of the youth whom Jesus loved and his mother and Salome were there, and Jesus did not receive them".

[1281] P. SELLEW, "Secret Mark and the History of Canonical Mark" en B. A. PEARSON, *The Future of Early Christianity: Essays in Honor of Helmut Koester*, Minneapolis, Fortress, 1991, 242-257.

.

.

Marcos original (Ur-Markus) (sin 6, 45 – 8, 26 [ó 27])

↓↓

Marcos aumentado (Marcos original + Mc 6, 45 – 8, 26) Lucas
(sin esa sección)

↓↓

Marcos secreto Mateo
(añade Mc 4, 11; 7, 32-36; 8, 22-26; 14,51-52 dos fragmentos) (sin añadidos)

↓↓

Marcos canónico (Mc-canon: sin los dos fragmentos) Marcos carpocratiano

Hay alternativas posibles al esquema de Köstler. En primer lugar, es incluso probable que Lucas prescindiera del camino de Jesús por tierra extranjera con tal de evitar las duplicidades en la multiplicación de los panes y el viaje en barca, como argumenta Sellew; además, para mantener la unidad de un solo viaje a tierra extranjera (al otro lado del lago: el endemoniado de Gerasa Lc 8, 22-39) y una mítica subida a Jerusalén (Lc 9, 51 – 19, 27), en cuyo recorrido incluye Lucas la mayoría de los dichos procedentes de Q y de L. Junto con el bloque 6, 45 – 8, 26, Lucas también ha borrado la subida a Cesarea de Filipo con los aprendices (8, 27), junto con la curación en Betsaida. En suma, Lucas simplifica la compleja realidad de las tradiciones que tiene entre manos –al igual que hizo Marcos, décadas antes-, para presentarnos acciones únicas y significativas, como intentaría hacer un historiador de su época.

Sin embargo, no debía de ignorar el texto de Mc, puesto que toma algunos de sus datos para intentar una peculiar fusión: “Y él, tomándolos consigo, se retiró aparte, hacia una ciudad llamada Betsaida (Καὶ παραλαβὼν αὐτοὺς ὑπεχώρησεν **κατ’ ἰδίαν** εἰς πόλιν καλουμένην Βηθσαϊδά)” Lc 9, 10. De tal manera, en Betsaida, introduce la *única liturgia* multitudinaria de su evangelio, que correspondía a una secuencia anterior, tanto del Mc-canon como del Ur-Markus: “Veníos [conmigo] aparte, a un lugar solitario, para descansar

un poco (δεῦτε ὑμεῖς αὐτοὶ **κατ' ἰδίαν** εἰς ἔρημον τόπον καὶ ἀναπαύσασθε ὀλίγον)" Mc 6, 31ss.). Pues bien, precisamente las dos referencias a Betsaida han servido de marco inclusivo en el relato de Marcos (6, 45 ss. – 8, 24 ss.) a toda la sección *excluida* por Lucas.

Por el contrario, estoy de acuerdo con Sellew y con Markus, en que la sección 6, 45 – 8, 26 no sería prescindible en ningún esquema previo del evangelio marcano (Ur-Markus) que imagináramos, desde que fue formado de la tradición oral:

> The section's presence in [Ur-Markus] is confirmed by its cruciality for developing a central aspect of the Markan plot, the theme of the increasing incomprehension of the disciples (6, 52; 7, 18; 8, 14-21), which also appears elsewhere in the Gospel (e.g. 4, 13; 14, 68). The presence of this mayor theme from the beginning of its development is much more plausible than its introduction at a later stage [1282].

Tampoco parece demostrable que Mc 4, 11 sea un añadido alejandrino (con rasgos iniciáticos autóctonos) al Ur-Markus, puesto que Lucas hace uso de él con pequeñas variantes (Lc 8, 10), mientras que Mateo lo amplia (Mt 13, 11-12, con un dicho Q). "A vosotros se os ha dado el misterio del reinado de Dios (ὑμῖν **τὸ μυστήριον** δέδοται **τῆς βασιλείας** τοῦ θεοῦ); pero para ellos, los de fuera, todo sucede en parábolas". No era en absoluto necesario recurrir a los ritos gnósticos de Alejandría para explicar el uso del término *mysterion*, ya que había sido introducido en la literatura apocalíptica intertestamentaria y en los LXX, por medio de la espiritualidad persa, como se muestra en el libro de Daniel (2, 19.28.29.30, etc.). "El secreto (aram. rāzā^{h} רָזָה, del persa *rāz*) le fue revelado a Daniel en visión de noche (bəḥezwāʾ ḏî-lêlyāʾ בְּחֶזְוָא דִי־לֵילְיָא), por lo cual bendijo Daniel al Dios del cielo" Dn 2, 19 (trad. gr. LXX, τῇ νυκτὶ **τὸ μυστήριον τοῦ βασιλέως** ἐξεφάνθη "por la noche se manifestó el misterio del reino"). Lo que resulta más verosímil es que Mc 4, 11 (al igual que Mc 13, 14, cf. Dn 12, 1) sea fruto de la redacción marcana, dado el contraste pintoresco entre una cita implícita de Daniel sobre el *secreto apocalíptico*, y la textura del mundo cotidiano que representan las parábolas, mucho mejor accesibles para los *nepioi* que para los "sabios e inteligentes". Marcos nos está proponiendo dos niveles de lectura: una centrada en la revelación de la persona de Jesús; otra en el contenido demasiado evidente de las parábolas. Sin embargo, nosotros podemos recuperar la coherencia dinámica entre una y la otra, gracias al propio contenido de las parábolas y de toda la *sofía Iesou*: la semilla en crecimiento simboliza el desarrollo de

[1282] MARKUS, *Mark 1-8*, 50.

quien es reconocido el Hijo de Dios y el humano verdadero, pero también la forma de existencia humana, en armonía con su ser vivo, para que podamos participar de su vida, como él de la nuestra. El sentido más profundo sólo puede ser captado a través de la *metáfora viva*. De hecho, la voz de Jesús vuelve a escucharse justo después, mientras corrige a un grupo supuestamente esotérico de aprendices, quienes no parecen enterarse de nada (4, 13).

Si volvemos a revisar el árbol crítico del texto, nos encontramos con otras dos unidades, Mc 7, 32-36 y 8, 22-26 (las sanaciones del sordo gentil y el ciego de Betsaida, respectivamente), que Köstler atribuye al ambiente cultural alejandrino por hacer uso de gestos y elementos casi mágicos (la saliva y el soplo; la visión en dos tiempos). Sin embargo, tales símbolos están presentes en la tradición bíblica, concretamente en el libro del Génesis: el barro originario, el soplo de la vida; los dos tiempos de la primera creación: la humanidad e Israel. Además, ambas unidades son recogidas en forma abreviada por Mateo (Mt 9, 32-33; 9, 27-31); no es probable que correspondan a un estado posterior. La primera de ellas, en Mateo duplica otro milagro con un mudo según Q (Mt 12, 22; Lc 11, 14-15), la cual da entrada a una maldición de los jefes contra el chamán Jesús/Belzebú. Esa duplicidad era razón para que Lc prescindiera de ella.

Al hacerse cargo de otra escena marcana, dentro de la secuencia 6, 45 – 8, 27, Mateo también duplica una "prueba" que sus oponentes plantean a Jesús, cuando le piden un signo (*del cielo* Mc 8, 11; Mt 16, 1), mientras que Lc evita repetirla (Lc 11, 17.29; Mt 12, 38). Pues bien, si nos fijamos en la redacción de esos dichos tan semejantes podemos sumar otra prueba sobre el "corte" practicado por Lucas sobre Mc 6, 45 – 8, 27. Lucas, además de tomar "Betsaida" como referente, al fundir las dos liturgias multitudinarias y evitar el viaje al reino de Filipo, también ha fusionado este dicho de Marcos con Q:

"Maestro, queremos ver un signo hecho por ti" Mt 12, 38.

"Otros, *poniéndolo a prueba*, *pedían de él un signo* ***del cielo*** (ἕτεροι δὲ **πειράζοντες σημεῖον** ἐξ **οὐρανοῦ** ἐζήτουν **παρ' αὐτοῦ**)" Lc 11, 17

"Y salieron los fariseos y comenzaron a discutir con él, pidéndole un signo del cielo, poniéndolo a prueba (ζητοῦντες **παρ' αὐτοῦ σημεῖον** ἀπὸ τοῦ **οὐρανοῦ**, **πειράζοντες** αὐτόν)" Mc 8, 11.

Por fin, el único testimonio textual acerca de un estadio intermedio entre **Ur-Markus** y **Mc-canon**, tal como lo conocemos, sería el personaje del joven envuelto en una sábana, que escapa desnudo entre las manos de los sicarios enviados por el sumo sacerdote para apresar a Jesús (Mc 14, 51). En el cap. 3.5 de la Tercera parte comprobaremos que tiene un

sentido simbólico por sí mismo, perfectamente integrado en el relato: la anáfora de la resurrección. Así pues, ¿lo consideramos suficiente para defender que el *Marcos apócrifo* del que habla Clemente al presbítero Teodoro fuera el antecedente directo del evangelio canónico? ¿O los dos fragmentos citados serían más bien un desarrollo posterior, característico de las iglesias de Alejandría, que pretendían dotar de mayor coherencia al texto de Mc-canon, a su peculiar manera?[1283]

Clemente responde a Teodoro acerca de un evangelio manipulado por los seguidores de Carpócrates, quienes habían tramado la figura de un Jesús homosexual, como deducimos de un fragmento: "desnudo el uno y desnudo el otro". En la cultura helenística de Alejandría esa lectura no sería fruto de una especie de perversión, sino de las costumbres señaladas por varias generaciones de bibliotecarios/filólogos como un signo de distinción en la educación de los jóvenes, lectores de Platón y Aristófanes o de las vidas de Alejandro.

De hecho, todas las extensiones del neoplatonismo en distintas culturas han producido el mismo efecto, a partir de la *Iliada*, el *Fedro* o el *Symposion* (la amistad entre guerreros, filósofos y cortesanos), aunque evitara cuidadosamente la confusión con la sodomía, por medio de un ritual que sublima los efectos del *eros* (p.ej., el "amor udrí")[1284]; precisamente eso mismo que parece intentar el texto citado. De la misma fuente proceden las formas heterosexuales del amor cortés (el *fin'amors*, el *amor purus*[1285]) en Cataluña[1286],

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1283] De hecho, el fragmento no encaja en la estructura del relato marcano, al menos en el estado con que lo transmite CLEMENTE. No es coherente que Jesús se apresure en subir a Jerusalén, mientras anuncia por tercera vez la conspiración que lo va a asesinar, junto con su resurrección, para concluir regresando a las orillas del Jordán (*Carta a Teodoro*, 65). Parece que CLEMENTE lo cita de memoria, puesto que insiste en que su difusión había sido causa de problemas. Sin embargo, no es en absoluto inverosímil que el relato de la resurrección de Lázaro se hubiera difundido a través de la tradición oral a la iglesia alejandrina, quizás a través de Marcos; ni tampoco que la estancia de Jesús en Betania fuera relatada entre otras tradiciones que corresponden a la última etapa de su vida pública, antes de la Pasión.

[1284] Vid. IBN HAZM, *El collar de la paloma*, ed. de EMILIO GARCÍA GÓMEZ, Madrid, Alianza, 1967, 102, 290, etc.

[1285] Acerca de la distinción entre *amor purus* y *amor mixtus*, trata ANDREAS CAPELLANUS, *De amore* (finales s. XII), Barcelona, El Festín de Esopo, 1985, disponible trad. catalana del s. XIV en www.cervantesvirtual.com**.** "El amor "puro" es el que une los corazones de dos amantes con toda la fuerza de la pasión; consiste en la contemplación del espíritu y de los sentimientos del corazón; incluye el beso en la boca, el abrazo y el contacto físico [...] con la amante desnuda, con exclusión del placer último, pues éste está prohibido a los que quieren amar puramente. Se llama "amor mixto" al que incluye todos los placeres de la carne y llega al último acto de Venus [...] éste también es un amor verdadero y digno de elogio; incluso se dice que es causa de todo tipo de bienes aunque por él amenacen muy graves peligros", ibid. 229 y 231.
Vid. DENIS DE ROUGEMONT, "Visión conjunta del fenómeno cortés", en id., *El amor y occidente*, Barcelona, Kairós, 1978, 113-129. El culto a la mujer que se expresa en esos términos estaba muchas veces enredado con una trama sociosimbólica para su degradación. Al contrario de lo que pudiera parecer, el código del

Provenza y, después, en media Europa[1287], originalmente imitadas por ósmosis fronteriza con la corte califal cordobesa[1288], las cuales culminaban en una noche de intensa expresión emotiva entre los amantes sobre el mismo lecho, "desnudo y desnuda", aunque sin *consumatio*.

Las coincidencias no son en absoluto casuales. Otros símbolos peculiares de las sectas gnósticas pueden suponerse rondando alrededor del texto. El desprecio proclamado al cuerpo y al mundo, como un vehículo; la minusvaloración de la mujer, dentro de una jerarquía metafísica entre espirituales, iniciados, aprendices, etc.; el rechazo del matrimonio; son adobados por una práctica de la continencia mucho más excitante que un derecho impuesto sobre los cónyuges por tratados como el de Clemente de Alejandría, contra las sectas[1289].

---

amor cortés "era un juego de hombres, y de todos los escritos que invitaban a dedicarse a él hay muy pocos que no estén marcados en profundidad por rasgos perfectamente misóginos" GEORGES DUBY, *El amor en la Edad Media y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 1990, 68. La adoración de la *domna* era compatible con un desprecio feroz al resto de las mujeres, así como con la práctica caballeresca de las violaciones a las siervas. El contexto general de la misoginia en los prototipos antonímicos (Afrodita urania y terrestre, señora y esclava, virgen y bruja, etc.) es sintetizado por SHEILA T. HARTY, "Lady, Witch, and Immaculate Conception", disponible en http://www.sheila-t-harty.com.

[1286] Vid. MARTÍN DE RIQUER, *Los trovadores*, 2 ts., Barcelona, Ariel, 1992[3].

[1287] Vid. PETER DRONKE, *La lírica en la edad media*, Barcelona, Ariel, 1975.

[1288] Vid. sobre la influencia de AVICENA y, en general, del neoplatonismo hispanoárabe, a través del catarismo, A. J. DENOMY, *The Heresy of Courtly Love*, Nueva York, Peter Smith, 1980 (1947); ROUGEMONT, *El amor y occidente*, 106-112. Muchos datos de que dispongo proceden de un curso de Literatura hispanoárabe en la UA con la prof. MARÍA JESÚS RUBIERA MATA, que se centró en la tradición de las jarchas (la moaxaja) y en las raíces histórico-literarias del amor cortés; vid. id., *Literatura hispanoárabe*, sobre el "amor de Bagdad", 57-64, disponible en www.cervantesvirtual.com.

[1289] "The Valentinians, who hold that the union of man and woman is derived from the divine emanation in heaven above, approve of marriage. The followers of Basilides, on the other hand, say that when the apostles asked whether it was not better not to marry, the Lord replied: "Not all can receive this saying; there are some eunuchs who are so from their birth, others are so of necessity." And their explanation of this saying is roughly as follows: Some men, from their birth, have a natural sense of repulsion from a woman; and those who are naturally so constituted do well not to marry. Those who are eunuchs of necessity are those theatrical ascetics who only control themselves because they have a passion for the limelight.". Así comienza el libro tercero de los *Stromata* ("Miscelánea") de CLEMENTE (trad. ing. de JOHN ERNEST LEONARD OULTON y HENRY CHADWICK, Filadelfia, Westminster, 1954) el cual está dedicado al Matrimonio, en respuesta a las sectas, aunque parece más bien hacerles el juego. Restringe el uso de la sexualidad a la intención de procrear, para salvaguardar la dignidad filosófica de la institución, contra los ataques de Casiano, el más consecuente de los sectarios, que sería perfectamente asimilable –probablemente lo fue- por los códigos del ascetismo monacal desde el s. IV. Acusa, al mismo tiempo, a otros sectarios, como los carpocratianos, de disfrazar con motivos ideológicos una forma de promiscuidad. Pretende situar a los cristianos ortodoxos en medio de los extremos; pero sólo consigue fundar una dinastía de teólogos que se han dedicado a vigilar la sexualidad en el matrimonio en nombre de Platón, en vez de bendecirla en nombre de Jesús.

En consecuencia, es bastante probable que los carpocratianos fueran los autores, no sólo de aquellas partes rechazadas por Clemente, sino de todas las adiciones al evangelio de Marcos[1290]. Si analizamos, más allá de la polémica, los dos fragmentos conservados por la *carta de Mar Saba*, coincidiremos en que responden a los criterios de una espiritualidad helenística y gnóstica[1291]. También descubriríamos, leyendo otras obras de Clemente, que el monacato ascético cristiano se ha fundado sobre la tradición alejandrina, incluyendo a tales sectas, aunque haya extremado el rigor para dominar la imaginación, además del cuerpo.

Las primeras víctimas de tal rigorismo, externo e interno, fueron las mujeres, a causa de unos modelos de perfección que han sido elaborados para denigrar a la mayoría *existente* [1292]. Tanto el cristianismo como la sociedad dominante que organiza la vida doméstica; tanto las sectas como la gran Iglesia, que construyen una jerarquía de género, les impiden otra forma de imitar a Cristo que no sea la reproducción de su virilidad o, por el contrario, la gloria del martirio.

3. Cuanto más secretos, más fácilmente manipulables

La literatura llamada "apócrifa" pudo haberse basado en experiencias de relación interpersonal con Jesús, y a través de él, que hoy serían mejor valoradas. Por ejemplo, uno de los libros de la biblioteca de Nag-Hammadi, el evangelio de Felipe, debió de consistir,

[1290] "The passages in the *Secret Gospel of Mark* quoted in a recently discovered letter of Clement of Alexandria, which may reflect a knowledge of John in the mid-second century, should probably also be listed on the heterodox side of the ledger, since the *Secret Gospel* is somehow related to the Carpocratians", RAYMOND BROWN, *The Community of the Beloved Disciple*, Nueva York, Paulist, 1979, 148-149; "The Relation of 'The Secret Gospel of Mark' to the Fourth Gospel", *CBQ*, 36 (1974), 466-485.

[1291] El primero de ellos podría tener una estructura originaria de Marcos: la referencia al libro de Daniel en el modo de presentar el misterio del reino, a través de una visión nocturna (Dn 2, 19 LXX). Pero ha sufrido tantas manipulaciones que resulta difícil rescatarlo. En su lugar tenemos la redacción de Juan sobre la resurrección de Lázaro, mucho más clara y sugerente para iniciarnos en tal misterio.

[1292] Vid. AMPARO PEDREGAL, "La *mulier virilis* como modelo de perfección en el cristianismo primitivo", en ISABEL GÓMEZ ACEBO (ed.), *La mujer en el cristianismo primitivo*, Bilbao, Desclée, 2005, 141-168; id., "Educadas para la sumisión: la educación erudita y el ascetismo femenino en el cristianismo primitivo (Siglos III-IV d.e.)", en V. ALFARO, R. FRANCIA (eds.), *Bien enseñada: La formación femenina en Roma y el occidente romanizado*, Málaga, Univ. de Málaga, 98-128. También el libro de FERNANDO RIVAS REBAQUE, *Desterradas hijas de Eva: Marginación y protagonismo de la mujer en el cristianismo primitivo*, Madrid, San Pablo, 2008, quien hace memoria de las vidas de Perpetua, Felicidad, Blandina, Sinclética, Melania la Joven, Olimpia o Pulqueria, para destacar la tensión que soportaron con una cultura represiva.

originariamente, en una catequesis sobre el matrimonio, entretejida por dichos de Jesús, que evoca el Cantar de los cantares y el Génesis para reconocer el misterio de la unión entre los amantes[1293].

Según el autor de los Hechos (21, 8), el mismo "evangelista" del grupo de los Siete, perseguidos junto con Esteban y dispersos por las ciudades de la diáspora, podría ser el autor de un evangelio que desconocíamos hasta ahora. ¿Disponemos de su texto en uno de los manuscritos de Nag-Hammadi? ¿Es todo él una fabricación de la secta de los valentinianos, de los "setianos" o de varias? Lo que hemos recibido no es un evangelio, sino una larga homilía sobre el simbolismo de la Encarnación y del nombre de Jesús en relación con el matrimonio. En la comunidad de Felipe, padre de cuatro mujeres profetas y vírgenes (Hch 21, 9), la unión fiel pudo considerarse uno de los *misterios* que hacían memoria de la venida del Hijo de Dios en la carne y de la entrega de Jesucristo por nuestra salvación.

> "La fe recibe, el amor da. [Nadie puede recibir] sin la fe; nadie puede dar sin amor. Por eso creemos nosotros, para poder recibir; pero para poder dar de verdad (hemos de amar); pues si uno da, pero no por amor, no saca utilidad alguna de lo que ha dado" Ev Felipe 45[1294].
>
> "El Señor [realizó] todo en un misterio: un bautismo, una unción, una eucaristía, una redención y una cámara nupcial" 68.
>
> "[El Señor] dijo: «Yo he venido a hacer [las cosas inferiores] como las superiores [y las externas] como las [internas, para unirlas] a todas en el lugar». [Él se manifestó aquí] a través de símbolos [...]" 69a.
>
> "Si la mujer no se hubiera separado del hombre, no habría muerto con él. Su separación vino a ser el comienzo de la muerte. Por eso vino Cristo, para anular la separación que existía desde el principio, para unir a ambos y para dar la vida a aquellos que habían muerto en la separación y unirlos de nuevo" 78

La interpretación mística de la encarnación y del Misterio de Jesús como unas bodas comienza por Mc 2, 19-20 y por el evangelio de Juan, según ha subrayado Secundino Castro[1295], especialista en los textos juánicos, en la mística carmelitana y en los evangelios.

[1293] Cf. MANUEL ALCALÁ (ed.), *El evangelio copto de Felipe: Palabras ocultas de Jesús*, Córdoba, El Almendro, 1992; ANTONIO PIÑERO comenta el Ev Felipe en PIUS RAMÓN TRAGÁN (ed.), *Evangelios apócrifos. Origen- Carácter – Valor*, Estella, Verbo Divino, 2008.
[1294] Trad. de AURELIO DE SANTOS OTERO (ed.), *Evangelios apócrifos*, Madrid, BAC, 1999[10].
[1295] Vid. SECUNDINO CASTRO, *Evangelio de Juan: Comprensión exegético-existencial*, Madrid, UPCO, 2001, 467ss.; *El sorprendente Jesús de Marcos: El evangelio de Marcos por dentro*, Madrid, UPCO, 2005, 87-88.

La lectura mística de las bodas en la exégesis (judeo)cristiana había comenzado por un comentario a la parábola de las diez jóvenes en la *Epistula apostolorum*, otro "diálogo con el Resucitado", donde se ofrece una explicación del símbolo de la "cámara nupcial" y de la entrada de las cinco jóvenes-vírgenes prudentes (Mt 25, 1-13), que corresponde quizás a las mismas comunidades que explican el matrimonio como un sacramento. En ese texto no hay manipulación "carpocratiana"[1296].

Pero las propias formas de comunicación que caracterizan a los textos como "secretos", reservados para una iniciación de los "espirituales" en segundo o tercer grado, los hicieron mucho más susceptibles de sufrir el síndrome que hoy padecen los blogueros: el estampado anónimo de comentarios. Tiene mucho en común con la pseudonimia en el contexto de la gran Iglesia y en el propio canon: apocalipsis de todo tipo, cartas deuteropaulinas, atribuidas a Pedro y Judas, etc. La ausencia de un espacio público donde dirimir las diferencias e integrarlas, condujo a quienes participaban de pequeños grupos incomunicados a una expresión que hoy llamaríamos surrealista. El inconsciente colectivo represor en forma de jerarquía contra el cuerpo, las mujeres, etc., aparece de la mano con la *libido dominandi* del líder o del redactor. El *Ur-text* de Felipe quedó gravemente desfigurado. Nunco llegó a ser aceptado por las demás iglesias y, probablemente, nunca lo pretendió.

La manipulación es múltiple y, a veces, contradictoria, entre doctrinas de distintos grupos sectarios (misoginia, desprecio contra el cuerpo y el matrimonio, ritos sexuales "carpocratianos", varios sistemas cosmológicos en cooptación, etc.):

> "Nadie esconde un objeto grande y precioso en un gran recipiente, sino que muchas veces se guardan tesoros sin cuento en un cofre que no vale más de un maravedí. Esto ocurre con el alma: es un objeto precioso (y) ha venido a caer en un cuerpo despreciable" Ev Felipe 22.

[1296] Vid. JULIAN VICTOR HILLS, *Tradition and Composition in Epistula Apostolorum*, Cambridge, Harvard UP, 2008 (1990).
"And ye shall be like the wise virgins which watched and slept not, but went forth unto the lord into the bridechamber: but the foolish *virgins* were not able to watch, but slumbered. And we said unto him: Lord, who are the wise and who are the foolish? He said unto us: Five wise and five foolish; for these are they of whom the prophet hath spoken: Sons of God are they. Hear now their names.
But we wept and were troubled for them that slumbered. He said unto us: The five wise are Faith and Love and Grace and Peace and Hope. Now they of the faithful which possess this (these) shall be guides unto them that have believed on me and on him that sent me. For I am the Lord and I am the bridegroom whom they have received, and they have entered in to the house of the bridegroom and are laid down with me in the bridal chamber rejoicing." *Ep Apostolorum* 43, trad. del copto y etiópico, MONTAGUE RHODE JAMES (ed.) *The Apocryphal New Testament*, Oxford Clarendon, 1924, 485-503.

> "Primero hubo adulterio y luego (vino) el asesino engendrado de adulterio, pues era el hijo de la serpiente. Por ello vino a ser homicida como su padre y mató a su hermano. Ahora bien, toda relación sexual entre seres no semejantes entre sí es adulterio" 42.
>
> "Dios es antropófago, por eso se le [ofrece] al hombre [en sacrificio]. Antes de que fuera inmolado el hombre se inmolaban bestias, pues no eran dioses aquellos a quienes se hacían sacrificios" 50.
>
> "En este mundo los esclavos sirven a los libres; en el reino de los cielos servirán los libres a los esclavos (y) los hijos de la cámara nupcial a los hijos del matrimonio. Los hijos de la cámara nupcial tienen un nombre [...]. El reposo [es común] a entrambos: no tienen necesidad de [...]" 87.
>
> "El mundo fue creado por culpa de una transgresión, pues el que lo creó quería hacerlo imperecedero e inmortal, pero cayó y no pudo realizar sus aspiraciones. De hecho no había incorruptibilidad ni para el mundo ni para quien lo había creado, ya que incorruptibles no son las cosas, sino los hijos, y ninguna cosa podrá ser perdurable de no ser que se haga hijo, pues ¿cómo podrá dar el que no está en disposición de recibir?", 99.
>
> "Un amo de casa se proveyó de todo: hijos, esclavos, [ganado], perros, cerdos, trigo, cebada, paja, heno, [huesos], carne y bellotas. Era inteligente y conocía el alimento (adecuado) para cada cual. A los hijos les ofreció pan , [aceite y carne]; a los esclavos les ofreció aceite de ricino [y] trigo; a los animales [les echó], paja y heno; [a los] perros les echó huesos; [a los cerdos] les echó bellotas y [restos de] pan. Lo mismo ocurre con el discípulo de Dios: si es inteligente, comprende lo que es ser discípulo. Las formas corporales no serán capaces de engañarle, sino que se fijará en la disposición del alma de cada cual y (así) hablará con él. Hay muchos animales en el mundo que tienen forma humana. Si es capaz de reconocerlos, echará bellotas a los cerdos, mientras que al ganado le echará cebada, paja y heno; a los perros les echará huesos, a los esclavos les dará (alimentos) rudimentarios, y a los hijos lo perfecto" 119.
>
> "Si uno se hace hijo de la cámara nupcial, recibirá la luz. Si uno no la recibe mientras se encuentra en estos parajes, tampoco la recibirá en el otro lugar. Si uno recibe dicha luz, no podrá ser visto ni detenido, y nadie podrá molestar a uno de esta índole mientras vive en este mundo, e incluso, cuando haya salido de él, (pues) ya ha recibido la verdad en imágenes. El mundo se ha convertido en eón, pues el eón es para él plenitud, y lo es de esta forma: manifestándose a él exclusivamente, no escondido en las tinieblas y en la noche, sino oculto en un día perfecto y en una luz santa" 127, etc.

En el marco de un texto cuyo sentido ha sido deshecho por la comunicación esotérica, los siguientes dichos sobre el amor de Jesús a María Magdalena resultan ininteligibles. Podrían describir un símbolo del matrimonio espiritual, que sigue representando una realidad en la vida de las comunidades cristianas; de un eros neoplatónico sin consumación, como ya hemos visto al tratar del apócrifo marcano; o bien servir de pretexto para escribir ficciones aventureras como la de Dan Brown, *El Código da Vinci*. En realidad, podrían significar cualquier cosa, con un poco de esfuerzo:

> "Tres (eran las que) caminaban continuamente con el Señor: su madre María, la hermana de ésta y Magdalena, a quien se designa como su compañera. María es, en efecto, su hermana, su madre y su compañera" Ev Felipe 32.

En la memoria de una comunidad obviamente vinculada a María Magdalena, su personaje simboliza la relación del seguidor/a de Jesús que permanece unido a él a través de sus pruebas. La evocación de Mc 3, 35 es sugerente: "Quien cumpla la voluntad de Dios, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre". Pero basta añadir este otro, para que nuestra imaginación corra por la senda del *romance*:

> "La Sofía —a quien llaman «la estéril »— es la madre de los ángeles; la compañera [de Cristo es maría] Magdalena. [El Señor amaba a María] más que a [todos] los discípulos (y) la besó en la [boca repetidas] veces. Los demás [...] le dijeron: «¿Por qué [la quieres] más que a todos nosotros?» El Salvador respondió y les dijo: «¿A qué se debe el que no os quiera a vosotros tanto como a ella?»" 55.

En este caso, los fragmentos evocados serían algunos dichos del Ev Tomás, que han manipulado visiblemente la tradición sinóptica para significar, en vez de una fraternidad universal y un servicio de amor por la redención de la muchedumbre, la persecución de la oveja más gorda: "El Reino se parece a un pastor que poseía cien ovejas. Una de ellas, la más grande, se extravió. Entonces dejó abandonadas (las) noventa y nueve (y) se dio a la búsqueda de ésta hasta que la encontró. Luego, tras la fatiga, dijo a la oveja: Te quiero más que a (las) noventa y nueve" Ev Tomás 107. El amor preferencial (por los pobres, por el amado, etc.) es una realidad humana y profunda. Pero, ¿por qué debería ser excluyente, sino en una mentalidad sectaria?

La tradición interferida, junto con la literatura interpolada por las comunidades gnósticas (*Apócrifo de Santiago*, *Diálogo del Salvador*, *Evangelio de María Magdalena*) [1297], adoptaron y desarrollaron la forma de un *diálogo con el Resucitado*, aunque Marcos

[1297] BIRGER ALBERT PEARSON, "Nag Hammadi Codices", *ABD*, ofrece una buena introducción a los manuscritos de Nag-Hammadi, que deslinda con claridad aquellos escritos de factura completamente gnóstica, compuestos por autores de diversas escuelas (Valentín, Julio Casiano y otros); escritos de las tradiciones herméticas, platónicas o medioplatónicas (incluiso el texto de *La República* en versión copta); y los textos arriba citados, que proceden directamente de tradiciones cristinas (Evangelio de Tomás, Evangelio de Felipe, Diálogo del Salvador, Apócrifo de Santiago), aunque han sido interpolados por redactores gnósticos. Después de las sectas particulares, parece haber funcionado en el ambiente egipcio una aglutinación de tradiciones gnósticas cristianas bajo el rubro de "setianos". Se atribuyeron como genealogía nada menos que al patriarca "Set", de algún modo vinculado por ellos con la divinidad egipcia, Seth, que representa la interpretación oracular y una sabiduría esotérica.

De cualquier modo, a través de los manuscritos de Nag-Hammadi se hacen patentes las conexiones entre el judaísmo esotérico, en grupos que quedaron aislados después de la guerra del 66-74, con el judeocristianismo ascético o encratita, que se apoyaba en las figuras de Santiago y Pedro, así como en

parece evitarlo conscientemente. Estamos tratando con dos géneros distintos: el evangelio de Marcos se refiere a la memoria de Jesús hasta el acontecimiento de la resurrección; los diálogos apocalípticos (es decir, revelatorios) con el Resucitado, como la primera parte del Apocalipsis de Juan (Ap 1-3), permiten que se exprese el Espíritu que vive en las iglesias, siempre que no eludan un espacio público de comunicación, del que también participa la audiencia actual.

En cualquier caso, no tardó mucho el momento en que desapareciera de los textos cualquier vínculo con el contexto narrativo de la existencia de Jesús, su relación social y los motivos por los que fue asesinado, a diferencia de la motivación expresada por Jesús para no escapar de sus perseguidores. Muchos textos de Nag-Hammadi[1298] participan de la tradición hermética egipcia (a través del sincretismo Set - Seth = Hermes). Algunos de ellos, junto con otros libros, son muy semejantes a la literatura parabíblica de Qumrán, que se dedicaba a reformular con expecial interés los textos del Génesis para descubrir la genealogía del mal: la caida de los ángeles o de los espíritus, de la que hablamos en un capítulo anterior. Junto a éstos y otros géneros (apocalipsis o revelaciones, homilías, tratados doctrinales, oraciones, colecciones sapienciales), en el códice VI, aparece una versión copta de fragmentos procedentes del libro IX de la *República* de Platón, aunque completamente disgregado. Otras misceláneas, como *Ev Felipe* e incluso *Ev Tomás*, también debieron de tener en origen otra forma distinta: una homilía o una colección temática de dichos.

Así pues, la crítica sobre la redacción y las tradiciones, aplicada a esos textos, podría descubrir en algunos de ellos la forma de una revelación vinculada por el relato con los *logoi Iesou* de las fuentes sinópticas. El diálogo con el Crucificado que ha resucitado, durante el primer encuentro (p.ej. en el *Evangelio de María Magdalena*, ausente de Nag-

referentes que pudieran captar la atención de un grupo de mujeres (María Magdalena, Salomé), para dar lugar a las sectas gnósticas, incomunicadas con las demás iglesias que reunieron el canon; pero también aisladas entre sí. A lo largo del s. III (IRENEO no usa tal denominación a fines del s. II, pero sí HIPÓLITO), los setianos pudieron hacer un uso común de los textos, más allá de las denominaciones originarias. El hecho de que la biblioteca de Nag-Hammadi fuera reunida y luego desechada por una comunidad monacal de Pacomio en Egipto ilustra sobre las influencias que acarreó consigo el extremo ascetismo de los ermitaños cristianos durante los ss. IV y V. Quienes se reúnen por iniciativa de los primeros fundadores en los cenobios debían de proceder de tales grupos. Su reflejo en la literatura ascética debería ser analizado, más allá de cualquier polémica.

[1298] Cf. la edición española de ANTONIO PIÑERO et al. (ed.), *Textos gnósticos: Biblioteca de Nag-Hammadi*, 3 vols., Madrid, Trotta, 1997-2004.

Hammadi) [1299], no es una mera invención, sino que se funda en una memoria compartida y en la estructura narrativa que aparece en los evangelios, especialmente Jn 20-21 y Hch 1. Trata sobre los efectos del acontecimiento de Jesús en quienes pueden hacerse cargo de su aprendizaje:

> "La paz sea con vosotros, que mi paz surja entre vosotros. Vigilad para que nadie os extravíe diciendo: «Helo aquí, helo aquí», pues el Hijo del hombre está dentro de vosotros: seguidlo. Los que lo busquen lo hallarán. Id y proclamad el evangelio del reino. No impongáis más preceptos que los que yo he establecido para vosotros, y no deis ninguna ley, como el legislador, para que no seáis atenazados por ella.
>
> Dicho esto, partió.
>
> Ellos, sin embargo, estaban entristecidos y lloraban amargamente diciendo: ¿Cómo iremos hacia los gentiles y predicaremos el evangelio del reino del Hijo del hombre? Si no han tenido con él ninguna consideración, ¿cómo la tendrán con nosotros?
>
> Entonces Mariam se levantó, los saludó a todos y dijo a sus hermanos: No lloréis y no os entristezcáis; no vaciléis más, pues su gracia descenderá sobre todos vosotros y os protegerá. Antes bien, alabemos su grandeza, pues nos ha preparado y nos ha hecho hombres. Dicho esto, Mariam convirtió sus corazones al bien y comenzaron a comentar las palabras del [Salvador]" Ev Maria, 8-9 [1300].

Sin embargo, para que cualquiera de los intérpretes del evangelio *propiamente dicho* pueda construir su particular *novela del aprendiz,* sería lógicamente necesario que comience por la *mímesis* de la persona de quien dice aprender. El modo en que se realice esa imitación estará sujeto a un diálogo racional y a una crítica de las ideologías, como cualquier otro símbolo que pretenda referirse al Misterio, gracias a la cual podremos librarnos de la *libido dominandi* con que investimos al *Go'el* (redentor, liberador) de la muchedumbre.

[1299] Vid. J.-Y. LELOUP, *El evangelio de María: Myriam de Magdala*, Barcelona, Herder, 1998; CARMEN BERNABÉ comenta el Ev Maria en PIUS RAMÓN TRAGÁN (ed.), *Evangelios apócrifos*, cit.
[1300] Trad. del copto (papiro Berolinensis Gnosticus 8052, 1 ó Berlin/Akhmim Codex), AURELIO DE SANTOS OTERO (ed.), *Evangelios apócrifos*, Madrid, BAC, 1999[10].

V. La imitación de Cristo

> "La *mística del hecho histórico*, como ha sido llamada [por Ewart Cousin, en unas lecciones sobre Bernardo de Claraval y Francisco de Asís] combina una concentración ardiente en la vida humana de Cristo con un esfuerzo por personalizar e interiorizar sus experiencias sobre la tierra, que a veces se acercan a una asimilación e incluso a una identificación con Cristo. El predicador del siglo doce Geoffrey de Saint Thierry […] dijo en uno de sus sermones que 'La memoria y la colección de la bondad divina debería entrar y penetrar los sentidos interiores del alma donde el ser humano vive, donde la razón conoce', y, hablando de la crucifixión, que 'si amas, no hay nada en ese hecho, en ese relato, que no mueva, que no penetre y llene el alma'" [1301].

Uno de los defectos en la investigación sobre el Jesús histórico durante los últimos dos siglos ha consistido en pasar por encima o por debajo de una tradición milenaria de interpretantes como si fueran traidores, ya no reos, sino condenados, contra la primera causa. Sin embargo, la inteligencia actual de la Historia no permite prescindir de las lecturas anteriores sobre los acontecimientos, sea porque siguen influyendo en nuestra interpretación a través de prejuicios asentados, sea porque han contribuido a esclarecer cada vez con mayor acierto o profundidad una realidad siempre *más significativa* que la comprendida por sus contemporáneos.

El edificio jerárquico de la Iglesia no podía pretender la representación exclusiva y excluyente de Jesús, por motivos que se han hecho perceptibes a sus propios miembros, gracias a la crítica y gracias, también, a un progresivo despertar de las conciencias, cuyo reflejo más cercano a la unanimidad sería el Concilio Vaticano II. Si algo quedó claro en esa reunión de obispos con vocación ecuménica era que no se podía seguir ocultando el rostro histórico de Jesús detrás de una maraña de convenciones –el derecho canónico, la *sacra potestas*- cuya fuente no se encontraba en los evangelios más que azarosamente, como aquel *paraguas encima de la mesa de operaciones* de Duchamp, que simboliza el *humor objetivo* en un mundo cosificado por el sistema de la identidad. El mantenimiento

[1301] GILES CONSTABLE, "The Ideal of the Imitation of Christ", en id., *Three Studies in Medieval Social and Religious Thought*, Cambridge, Cambridge UP, 1995, 145-248 (203-4).

de tales símbolos de poder, a diferencia de las estructuras consistentes en el servicio a la Iglesia y al mundo, no puede apoyarse más que sobre sí mismo: una imagen especular y narcisista como los grabados del paradójico Escher.

La unanimidad que caracteriza a la *asamblea global* de los cristianos, de un modo tanto o más discernido que otras religiones, se funda en una jerarquía de verdades: la divina humanidad de Jesús, la *koinonía* de las personas divinas, su valor paradigmático para la existencia humana; no en el símbolo jerárquico de una *Herrschaft*: autoridad/dominación. En el evangelio de Marcos, Jesús ejerce un momentáneo dominio (gr. *exousía*) sobre los espíritus violentos (Mc 1, 22.27; 2, 10; 3, 15), para que recuperen el control sobre sí mismos y dejen de amedrentar a la asamblea, no para que se conviertan en súbditos. En el discurso escatológico, Jesús hace todavía más expreso el sentido del poder en el reinado de Dios: un traspaso gratuito de co-responsabilidad a todos y cada uno de quienes pueden servir para dar vida al mundo (Mc 13, 34).

Nadie tiene poder desde sí mismo sobre los demás humanos, ni debería atribuirse una potestad sagrada, como pretendían disputar con Jesús los sumos sacerdotes, quienes decían ejercerla por voluntad divina (11, 28-33). Jesús ni siquiera entra en el debate, gracias al recurso humorístico de solicitar a ese poder sacralizado el reconocimiento de Juan Bautista, quien nunca reclamó ningún dominio, sino que llamó a la escucha obediente de la Palabra divina. No ha venido a disputarles el lugar, ni el altar del poder/dominación y el dinero, el patriarcado y la violencia, sino a servir (10, 41-45). Precisamente por esa opción, no porque se resignara a la legitimidad del *imperium*, denuncia la alianza entre dinero y poder con el rostro del César; y la separa con claridad tajante de la fuente primera y el interlocutor último de cualquier símbolo de lo sagrado: Dios-a (12, 13-17). Jesús no quiere el poder ni el dinero del César, sino que pide la *re-volución* de la propia vida a Dios-a a través del servicio a los hermanos. Sin embargo, se presenta conscientemente como Hijo de Dios para reclamar en forma de "parábola del Padre" que los poderosos renuncien al dominio injustamente ejercido, a causa de lo cual previno que sería eliminado por los "viñadores homicidas". En consecuencia, augura que el proceso histórico sobre el destino del poder (el imperio, el sistema del Templo) se verificaría sin su mediación, por la violencia (Mc 12, 1-12; 13, 2ss.).

Sin embargo, el tiempo intermedio no ha sido un vacío. La confianza en que era posible recuperar, al menos en gran parte, el sentido original de los hechos y las palabras de Jesús a través de la lectura de los evangelios no es en absoluto novedosa. Podemos descubrirla en muchas personas, comunidades y contextos que han ido configurando una

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Historia de historias, desde los propios redactores que reunieron las tradiciones para narrar la vida, la pasión y la resurrección de Jesús, hasta quienes han pretendido interpretar con el símbolo de su propia vida la persona de Jesucristo. Lo que resulta chocante en algunos autores, grupos sociales y contextos históricos, desde Reimarus, pasando por Schweitzer, Bultmann y Jaspers, hasta el *Jesus Seminar*, es el uso de estrategias complejas para legitimar una lectura casi privada del acontecimiento de Jesús, de modo que todos los demás sentidos sean desechables: la relativización del valor histórico de los evangelios, con excepción de unos pocos dichos; un desprecio generalizado hacia la historia de la Iglesia como si fuera *realmente* reducible a la historia del poder.

Son pocos los pensadores modernos, excepto historiadores especializados, que se hayan molestado siquiera por revisar la tradición más acá del s. XVIII. Aunque no fuera un erudito sobre este aspecto, como los que revisaremos poco más adelante, Karl Jaspers reconoció que las dos actitudes básicas del cristianismo, hasta su época, consistían en haber proclamado al hombre Jesús (según él, "transformado" en) Dios; y en que "el hombre Jesús ha sido visto como el paradigma que se debe imitar[1302]". Ambas no son ni mucho menos incompatibles, sino que el añadido secundario de esta última resulta ser la forma interior de la primera[1303]. La esperanza creyente necesita de la *mimesis*, por medio de la imaginación recreadora, para no mutarse en fantasía a costa del *nombre* Jesús.

Por lo que respecta a este trabajo, a través de la *mimesis* cristiana podemos comprobar el modo en que el aprendizaje de Jesús hizo las veces de currículo oculto para la formación de *la* persona en *algunas* personas, más allá del colectivo deshumanizado por la estructura y del individuo autocentrado por el sólo interés. En tiempo reciente, ensayistas como Karl Morrison y Rachel Fulton han intentado saltar las fronteras del juicio, al menos para comprender la experiencia de la conversión o las devociones medievales en la *intrahistoria* [1304].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1302] JASPERS, "Jesús", 224.
[1303] La tipología que JASPERS propone sobre tres modos de imitar a Cristo en la historia de la interpretación de los evangelios parece demasiado categórica y adolece de falta de ejemplos. Cf. JASPERS, "Jesús", 225-226.
[1304] Vid. KARL MORRISON, *I am You: The Hermeneutics of Empathy in Western Literature, Theology, and Art*, Princeton, Princeton U. P., 1988; para entender la "conversión", *Understanding Conversión*, Charlottesville, University of Virginia Press, 1992. En esta misma línea, pero con una perspectiva de género, ha trabajado RACHEL FULTON, *From Judgment to Passion: Devotion to Christ and the Virgin Mary*, Nueva York, Columbia U.P., 2002.

Fulton exagera un poco los términos cuando afirma que "la devoción imitativa a Cristo en su sufrimiento, su humanidad histórica y a su madre, María, en su pena compadeciente (*compassionate grief*)" es decir, la devoción "al Dios-hombre crucificado" y el ánimo de "identificarse empáticamente con el Dios que se vacío de tal modo a sí mismo que llegó a encarnarse de una mujer humana y a morir de una muerte humillante", comenzó en el s. IX, como parte del imaginario promovido por el imperio carolingio, a través de instrumentos como el poema épico sajón *Heliand* (*Salvador*)[1305]. Más tarde irían variando los términos de tal relación, durante los ss. XI y XII: figuras populares como los ermitaños itinerantes reclaman a sus señores fidelidad al evangelio del Dios-hombre.

Caroline von Bynum, otra medievalista sorprendente, argumenta que los pobres y, entre ellos, las mujeres medievales, no tenían que "convertirse" por "inversión" de sus roles o de su posición social, para encontrarse con el Dios humanado. Mientras que los hombres expresan "the imitation of Christ as (voluntary) poverty, (voluntary) nudity and (voluntary) weakness […], the involuntary poor [también las mujeres] usually express their *imitatio Christi* not as wealth and exploitation but as struggle"[1306]. Fulton ha puesto en relación el inicio de la *imitatio Christi* con los comienzos de una interpretación

[1305] FULTON, *From Judgement to Passion*, 10ss., argumenta que "the Carolingian project of standardization provoked a new consciousnes not only of the liturgy as ritual but also of the discrepancies within the interpretive tradition". Sin embargo, el auge que cobró tal teología no sería inteligible sin tomar en cuenta el reclamo de la *libertas ecclesiae*, en términos del historiador HUBERT JEDIN, frente a los señoríos feudales que la habían colonizado y tratado las *colaciones* como un patrimonio de sangre (*beneficium*). Vid. una descripción muy detallada de la situación previa a la "querella de las investiduras" en EMILE AMANN, AUGUSTE DUMAS, *El orden feudal*, en AGUSTIN FLICHE, VICTOR MARTIN (dirs.), *Historia de la Iglesia*, t. VII, Valencia, Edicep, 1975; especialmente caps. 7, "El feudalismo episcopal"; 8, "Los capítulos de los canónigos catedralicios"; 9, "Las iglesias parroquiales"; 10, "El embargo secular de los monasterios", 229-331. Lo que sería un error grave de enfoque sería confundir, como hizo Bonifacio VIII, p. ej., en la bula *Clericis laicos* (24-2-1296), la dialéctica por la potestad imperial entre príncipes dentro y fuera de la iglesia con una oposición global entre buenos y malos (=clérigos y laicos) en una lógica argumentativa que, sorprendentemente, coincide con las explicaciones sapienciales de hoy acerca de la "secularización". Esa lucha intestina entre príncipes no concluye con la reforma gregoriana, a pesar de los cambios en la forma de elección del papa (el colegio cardenalicio) y la recuperación del control de las investiduras, de manos de los señores feudales, al papa y a la curia romana. El concordato de Worms sirvió de modelo para los acuerdos posteriores en el régimen de la cristiandad europea: los papas elegían a los obispos y los emperadores dotaban a los elegidos. El criterio para valorar los excesos de la teocracia pontificia y los intentos exitosos por parte de reyes y emperadores para colonizar la Iglesia, se basa en este equilibrio. Sin embargo, las presiones de reyes y emperadores siguieron siendo cruciales en la elección del papa, y la designación de los obispos sufrió una crisis grave a causa de la centralización romana en el reparto de los "beneficios", hasta que los Estados se van haciendo cargo tanto de la dotación como de la elección: primero en Inglaterra, luego en Francia, España, Alemania y Austria. Vid. M. D. KNOWLES (dir.), *Nueva Historia de la Iglesia. La Iglesia en la Edad Media*, Madrid, Cristiandad, 1977, pp. 379-385.

[1306] CAROLINE WALKER BYNUM, "Women's Stories, Women's Symbols: A Critique of Victor Turner's Theory of Liminality," en id., *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, Nueva York, Zone Books, 1991, 27-51 (34).

teológica de la "presencia real" de Jesús en la Eucaristía, también de época carolingia, para limitar el marco de su investigación, entre los ss. IX y XII[1307]. En realidad, tal devoción

[1307] En el Concilio de Constantinopla III (879), al mismo tiempo que se ordena la adoración de la imagen de Jesucristo (can. 8), se prohíben las intromisiones de los príncipes del imperio en la Iglesia (can. 12, 14, 17 y 22). "En realidad, se trataba de normas destinadas a ser en gran parte teóricas, como se verá muy pronto en los acontecimientos que siguieron (la restitución de Focio al patriarcado de Constantinopla), sobre todo por la conformación particular que asumía la relación Iglesia-Estado en la sociedad bizantina" LORENZO PERRONE, "El cuarto concilio de Constantinopla (869-870). Primado romano, pentarquía y comunión eclesial en vísperas de la separación entre oriente y occidente", en G. ALBERIGO (ed.), *Historia de los concilios ecuménicos*, Salamanca, Sígueme, 1993, 137-156 (148).
Durante los siglos VIII al XIII, a la vez que afirmaban la presencia real del Señor, el mismo que se ha entregado por nuestra Salvación, en el Cuerpo y la Sangre de la Eucaristía (p.ej. en el sínodo Romano VI, durante la reforma gregoriana, 1079, contra Berengario), los padres conciliares defendían la apostolicidad de los ministerios eclesiales, enviados de Cristo, frente a la colonización del poder real y del dinero (I concilio de Letrán, 1123, final de la querella sobre las investiduras, tras el concordato de Worms).
En esta doble vertiente para recuperar la "visibilidad" de Cristo en la iglesia por medio de los ministerios y de los sacramentos, se comprenden las medidas de Gregorio VII para imponer el celibato y la jurisdicción del papa en la Iglesia, que no han impedido la corrupción pero dificultaron la intromisión de los emperadores. Sin embargo, las solicitudes clamorosas, unas pacíficas y eclesiales, otras más bruscas, para que fuera reconocida la naturaleza sacerdotal del pueblo mesiánico, durante un tiempo centenario de prueba y humillación para la inmensa mayoría de la iglesia, interior y exteriormente torturada por las estructuras feudales, tuvieron un eco muy limitado.
En plena eclosión de las órdenes mendicantes para renovar el apostolado de la Iglesia a los pobres y desde los pobres, en la *sequela Christi* y la obediencia al Evangelio, el papa Inocencio III con los padres conciliares de Letrán IV señalan un momento álgido en esta identificación del magisterio con Cristo frente a los poderes emergentes del dinero (la simonía) y el cesaropapismo, el espíritu de casta de los cátaros, la violencia y la ambición de líderes oportunistas (canalizada contra cátaros y judíos a diestro y siniestro), al mismo tiempo que centra la representación del Cuerpo místico en la humildad de la Eucaristía frente a cualquier mimetismo de la gloria imperial, incluso en la propia iglesia y en una imagen del papado como *potestas*, según el derecho romano y los conceptos del imperio.
"Hay que distinguir, sin embargo, sutilmente entre las tres cosas distintas que hay en este sacramento: la forma visible, la verdad del cuerpo y la virtud espiritual. La forma es la del pan y el vino; la verdad, la de la carne y la sangre; la virtud, la de la unidad y la caridad. Lo primero es signo y no realidad. Lo segundo es signo y realidad. Lo tercero es realidad y no signo. Pero lo primero es signo de entrambas realidades. Lo segundo es signo de lo tercero y realidad de lo primero. Lo tercero es realidad de entrambos signos. Creemos, pues, que la forma de las palabras, tal como se encuentra en el canon, la recibieron de Cristo los apóstoles, y de éstos, sus sucesores." INOCENCIO III, *Carta cum Marthae circa* a Juan, 22-11-1202.
La discusión medieval acerca del símbolo eucarístico manifiesta los mismos términos que la cristología dogmática y que la doctrina sobre los iconos. La doctrina de la transustanciación explica las palabras de Cristo en la Santa Cena, casi exactamente igual que la cristología de Calcedonia explica la Encarnación redentora del Verbo: la presencia de Cristo en el pan y el vino de la Eucaristía es tan real como la divinidad y la humanidad verdaderas en la unión de la hipóstasis de Jesucristo, como han dicho JUAN CRISÓSTOMO y LUTERO. Sólo nos salva verdaderamente la compenetración del Verbo divino en la existencia humana íntegra de Jesús de Nazaret. HUGO DE SAN VICTOR, después de las discusiones sobre la Eucaristía en siglos anteriores, hace una síntesis de las diferentes posturas. Habla, para describir la profundidad del símbolo eucarístico, de un solo cuerpo en el que hay "tres partes" (y es citado por Inocencio III antes de ser papa): "Est enim Corpus Christi universa ecclesia, caput scilicet cum membris, et inveniuntur in corpore isto quasi tres partes, ex quibus totum corpus constat" *De sacramentis*, apud HENRI DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Age*, Aubier, Paris, 1949^2, 38.
En correspondencia con las tres formas de existencia de Cristo (histórica, sacramental y transfigurada) se hablaba ya entonces de un cuerpo ambulante (la iglesia peregrina), un cuerpo latente (la iglesia que espera hasta la resurrección) y un cuerpo glorificado (los bienaventurados). Según la fórmula inicial de AMALARIO DE METZ, en el s. IX, el cuerpo histórico (la Iglesia, cuerpo unido a su Cabeza por la caridad divina), el

estaba presente en las cartas paulinas (1Cor 1ss.) y en la teología de las comunidades que compusieron los evangelios, así como en otras muchas manifestaciones culturales hasta el s. IX.

Así y todo, aunque el camino de muchos creyentes fuera una imitación del camino de Jesús, los métodos que han servido de cauce para el aprendizaje seguían siendo extrínsecos al texto: la pedagogía política (*paideia*) y las aretologías dominantes en cada época. En realidad, si hoy llegáramos a comprender un poco mejor el relato que nos hace el evangelio de Marcos sobre el desarrollo humano de Jesús, en aspectos que antes pasaban desapercibidos, comenzaría por ser resultado de un cambio de época: gracias a la ósmosis de saberes fundamentales en el conocimiento humano, tanto como a la práctica de una pedagogía centrada en la persona y orientada al surgimiento de una comunidad inclusiva. Pues bien, una de las consecuencias de esta tesis habrá de ser el discernimiento de la pedagogía inmanente al texto, además de la que llevo inevitablemente puesta: la *mimesis cristiana.*

---

cuerpo eucarístico y el cuerpo personal de Cristo glorificado se reúnen como partes en un solo Cuerpo de Cristo triforme. Cf. el primer enunciado de AMALAIRE y sus diversas interpretaciones, con las conclusiones de HENRI DE LUBAC, ibid., 297-339. Elegimos una que nos parece más sugerente, del anónimo autor de las *Sententiae divinitatis*: "Oblata in tres partes dividitur... Prima est corpus mysticum, id est Ecclesia ambulans super terram; secunda est similiter mysticum dormiens usque ad diem judicii in sepultura; tertia est personale, resuptum in gloria."

Estas tres partes corresponden de algún modo a las dimensiones del Misterio en la Historia de Salvación. PASCASIO RADBERTO insiste en la unidad del cuerpo total del Cristo a través de nuestra plena incorporación a la Iglesia en la comunión eucarística. Pero BERENGARIO DE TOURS, dos siglos más tarde, reacciona contra una lectura "carnal" de la participación en el Cuerpo de Cristo, y propone una unión espiritual con el *totus Christus*. Como nos avisa HENRI DE LUBAC, a causa de la polémica sobre la presencia real de Cristo en el cuerpo sacramental, se corría el peligro de cosificar la iglesia por identificarla simplemente con el signo más externo de la Eucaristía, en lugar de actualizar el memorial de la entrega de Cristo por nuestra salvación, y celebrar la acción de gracias en el contexto anticipado del banquete escatológico. Para evitarlo, la doctrina sobre la Eucaristía empieza por vindicar que *ése es el cuerpo* (Hoc est corpus meum, *toutó estín to sóma moú* Mc 14, 22), y la experiencia popular, a lo largo del medievo europeo, añade señales milagrosas que se refieren al sacrificio histórico de Cristo; lo cual tenía mucho sentido para el pueblo a causa de las circunstancias históricas, cuando sufría terror y violencia hasta el derramamiento de sangre bajo los simulacros del poder y del dinero. "Se empieza a hablar no sólo de *verum corpus*, sino hasta de *ipsum corpus* o *ipsum propium corpus*" MANUEL GESTEIRA, *La Eucaristía, Misterio de comunión*, Madrid, Cristiandad, 1978, 457. Éste es el mismo (y propio) cuerpo, el de Cristo glorificado. La presencia de Cristo en la Eucaristía subraya su valor de anticipación escatológica para abrir el mundo a la irrupción de la Palabra con poder para compenetrarlo todo. TOMÁS DE AQUINO ofrece una explicación que ratifica el realismo frente a la sola consideración de Cristo en figura o en signo, como defendía BERENGARIO. La presencia del *Christus totus* en el sacramento es real, es óntica y sensible, es histórica y gloriosa, pero *es necesario que la fe* –no por los sentidos, ni por el entendimiento- *reconozca el Cuerpo más allá de lo sensible y de lo inteligible* (STh III, q. 75, a. 1); lo cual supone una profundización del realismo popular y evita los excesos del fisicismo.

20. El efecto de la humanidad de Jesús

Tanto en las iglesias orientales como en las occidentales hubo intentos de inculturar el texto sagrado, ya fuera por su adaptación escrita –en sirio o persa, en lenguas eslavas, en sajón-, ya fuera por medio de la paráfrasis y la creatividad de la cultura oral, en la liturgia y en la religiosidad popular. Aún así, es comúnmente sabido que el texto de los evangelios, a partir de la disgregación del imperio romano, del griego *koiné* y del latín, permaneció inaccesible a la mayoría del pueblo en sus lenguas vernáculas –concretamente, a la mayoría de las mujeres y a los siervos bajo el yugo feudal- durante largos siglos, al menos hasta que comenzó a ser predicado por los movimientos religiosos de la Baja Edad Media: franciscanos y dominicos.

La reivindicación de la humanidad de Jesús sufriente como signo visible y sensible de Dios –representado por la pintura y la escultura en el arte gótico y en el prerrenacimiento italiano- tuvo que confrontarse con la imagen medieval del Pantocrator: la autorrepresentación suprema del *dominus* imperial y feudal[1308]. De todas maneras, el imaginario religioso siguió poniendo uno al lado del otro al Cristo crucificado y al símbolo de las monarquías o del poder *espiritual* [1309], por efecto de una lógica dualista que procede de la cultura helenística: la humanidad –el cuerpo, lo sensible, pasible y mudable, lo social-femenino- en el polo de la humillación [1310]; la divinidad –la mente, lo abstracto, impasible e inmutable, lo social-masculino- en el polo del poder.

El humanismo renacentista ofreció a la burguesía emergente en las ciudades más o menos "libres" la oportunidad de difundir las traducciones de las Escrituras e interpretarlas

[1308] "The image of Christ as a powerful king, and victorious war-leader had important political implications, especially in the post-Carolingian age, which was marked by its Christocentric character, since it served to reinforce the authority of rulers, who were seen as imitating Christ in his royal role. Kings were anointed in 'imitation' of Christ…" G. CONSTABLE, "The Ideal of the Imitation of Christ", 160.

[1309] ODILO DE CLUNY, en polémica implícita con los primeros predicadores itinerantes que dan testimonio de la humanidad de Jesús en el camino, describe los términos de la contradicción teológica y doctrinal; la cual fue usada, a su vez, para legitimar la organización estamental de la sociedad bajo el feudalismo. Cristo "passed through the infirmities of His assumed mortality, as the faith of the faithful believes, without any contagion of sin, but the God hidden within the man always remained impassible […] You see how the humanity was fostered in divinity and hiw the divinity inclined towards humanity" *Serm.*, I, 2 y 9 en Bibl. Clun., coll. 372D, 378D, 394D y 395D, apud G. CONSTABLE, ibid., 163. Vid. el comentario subsiguiente de CONSTABLE.

[1310] Vid. CONSTABLE, "The Imitation of the Body of Christ", ibid., 194-217.

conforme a otro horizonte social y cultural. Los historiadores han hecho manifiesto el influjo de los movimientos reformadores en los creadores de las culturas europeas durante los ss. XVI y XVII [1311]: Cervantes –el erasmismo-, Calderón –la Contrarreforma-, Shakespeare –las iglesias anglicanas-, Racine o Pascal –jansenismo-, etc. También se han investigado las tradiciones y las formas de la cultura oral en todos los géneros cómico-populares que fueron incorporados por la narrativa, el teatro y la lírica de la época: en el Quijote, en el teatro del Siglo de Oro o en el Cántico espiritual.

Pero no se ha dado mucho relieve –excepto en obras de tema explícitamente religioso: la poesía mística, el arte de Durero o del Barroco español- al efecto de la humanidad de Jesús en la *inventio* de la nueva literatura, específicamente en el género naciente de la novela y en el proceso de la vida humana que se manifiesta por ese medio. A través de una obra de gran influjo como el *Enchiridion* de Erasmo –un manual de ética para el "caballero cristiano"[1312]- se había investigado, hasta ahora, la difusión de temas y motivos, señaladamente en el Quijote[1313], sin que la erudición diera mayor énfasis al hecho de que la persona de Jesús había sido propuesta por modelo del vivir ciudadano[1314], más allá de las fronteras impuestas por el derecho canónico, entre estamentos –clérigos, religiosos itinerantes, religiosas enclaustradas, laicos-, o por la antropología teológica de los reformadores, entre el Cristo de la fe y nuestra condición radicalmente pecadora.

Ese nuevo universo ha sido estudiado por la sociología de la religión, como ya hemos revisado durante la primera parte de la tesis, desde unos parámetros circunscritos al

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1311] Vid. LUCIEN GOLDMANN, *Le Dieu caché*, cit.

[1312] "No sabían por cierto que el fin y perfección de toda la ley es Jesu Christo, el qual es espíritu y es la mesma charidad… Y allegándote a Dios de esta manera, luego Dios se allegará a ti. Y si con todas tus fuerzas porfiares por salir de tu escuridad y ignorancia, y desechar toda turbación y ruido que los sentidos causan a quien en ellos se detiene y ocupa, muy presto y aun muy conforme a lo que tú has menester te saldrá Dios a recebir desde aquella su luz donde ninguno puede llegar, y de aquel su silencio que no se puede pensar, adonde no solamente todos los exercicios de los sentidos con sus alteraciones y imperfecciones cessan y descansan por ser su ocupación en cosas exteriores, pero aun la imaginación, que passa adelante y buela por las cosas intelligibles, que son más altas, donde no pueden llegar los sentidos, también ésta repossa y sosiega en Dios, teniendo dél noticia y verdadero conocimiento, así por todas las cosas criadas como principalmente por el espejo y luz de su Evangelio, y estando perfectamente nuestro espíritu unido por su amor con aqueste único bien, de quien esperamos gozar para siempre jamás. Amén", ERASMO, *El Enquiridión*, regla V, traducido por el ARCEDIANO DEL ALCOR, en la edic. de DÁMASO ALONSO y MARCEL BATAILLON, Madrid, CSIC, 1972 (facs. 1932), 292; cf. 245.

[1313] Vid. MARCEL BATAILLON, *Erasmo y España: Estudios sobre la historia espiritual del s. XVI*, México, FCE, 1966[2]; EUGENIO ASENSIO, *El erasmismo y las corrientes espirituales afines: conversos, franciscanos, italianizantes*, con algunas adiciones y notas del autor, Salamanca, Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas, 2000; ANTONIO VILANOVA, *Erasmo y Cervantes*, Barcelona, Lumen, 1989.

[1314] Cf. MODESTO SANTOS LÓPEZ, "El Enquiridión o la filosofía de Cristo", *Pensamiento*, (61) 229, 2005, 117-146.

despliegue de un modelo de racionalidad instrumental: el "ascetismo intramundano" de (algunas) sectas protestantes. Charles Taylor ha subrayado todavía más que las fuentes de la identidad moderna se encuentran en "la afirmación de la vida cotidiana", aunque haya limitado el alcance de su memoria hasta la eclosión de la Reforma:

> What is important for my proposal is this positive side, the affirmation that the fulness of Christian experience was to be found within the activities of this life, in one's calling, and in marriage and the family. The entire modern development of the affirmation of the ordinary life was, I believed, foreshadowed and initiated, in all its facets, by the spirituality of the Reformers. This goes as much for the positive evaluation of production and re-production as for the anti-hierarchical consequences of the rejection of sacramental authority and higher vocations[1315].

Comparto el argumento de Taylor, pero adelanto sus fuentes a los movimientos que reaccionaron simultáneamente a la construcción de una teocracia romana, desde los ermitaños itinerantes y las comunidades urbanas (mujeres beguinas, catarismo, valdenses), hasta Francisco de Asís y el franciscanismo en todas sus corrientes. De tal manera, las posibilidades para superar la racionalización instrumental del cristianismo a las órdenes del progreso técnico, como un *fatum* que sustituyera a la intervención divina, ya estaban sugeridas en los principios de una vocación a la vida cotidiana cuyo acento principal era el cuidado a las criaturas.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1315] CHARLES TAYLOR, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Cambridge UP, 1989, 218. "Once this potentiality was realized, it took on a life of its own. Its influence, in other words, was felt beyond the boundaries of Protestant Europe and not necessarily most strongly within these boundaries. It was felt in Catholic countries, and then later also in secularized variants. Its impact was the greater in that it dovetailed nicely with the anti-hierarchical side of the gospel message. The integral sanctification of ordinary life couldn't consist with notions of hierarchy, at first of vocation and later even of social caste. The gospel notion that the orders of this world, the sipiritual as much as the temporal, are reversed in the kingdom of God, that the foolishness of the children of God is stronger than the wisdom of the wise, had its effect in discrediting earlier notions of superiority and accrediting the new spiritual status of everyday", ibid. 221.

21. Mediaciones estáticas

Las diversas mediaciones de la *imitatio Christi* [1316] no hicieron más que aumentar su influjo en las vidas de muchos europeos desde la baja edad media hasta el s. XVII: vidas de Jesús (la primera: Ludolfo de Sajonia), hagiografías [1317], predicaciones, procesiones; tratados teológicos, guías y manuales de espiritualidad, donde Cristo obra de mediador para que el ser humano recupere, o alcance, la imagen y semejanza de Dios, e incluso más allá, para significar la unión mística a través del anonadamiento, de modo que el alma sea llenada por Dios: el maestro Eckhart usa por primera vez el término *Bildung* al mostrar el proceso de la deificación [1318].

Los autores más sistemáticos elaboran de nuevo las etapas del camino espiritual –a partir de precedentes orientales como Gregorio de Nisa o Juan Clímaco- con el motivo central de la *imitatio*: un camino de cristificación por medio de la ascesis, la *lectio divina* y la participación en el sacramento: Bernardo de Claraval, Buenaventura (*Epistola de imitatione Christi*), Tomás de Kempis (o Jean Gersen, *Imitatio Christi*), Talero, Juan de la Cruz, entre una miríada de autores[1319], coinciden en meditar sobre la humanidad de Jesús con el propósito de participar de su vida divina.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1316] Cf. G. CONSTABLE, "The Ideal of the Imitation of Christ", 164-168, 192-193, 201-217, quien, como hemos visto en notas anteriores, ha preferido separar tres vías desde los orígenes del cristianismo hasta la Baja Edad Media: la imitación de la divinidad, la humanidad y el "cuerpo" de Jesús.

[1317] Además de las (auto)biografías de TERESA DE JESÚS o IGNACIO DE LOYOLA, FRANCISCO DE ASÍS o ANGELA DE FOLIGNO, fue enormemente difundida la *Legenda sanctorum* (*Legenda aurea*) del dominico JACOBO DE LA VORÁGINE, que incluye una reconstrucción unitaria de la Pasión. Vid. ANTHONY J. GODZIEBA, "From *Vita Christi* to *Marginal Jew*: The Life of Jesus as Criterion of Reform in Pre-Critical and Post-Critical Quests", Universidad de Lovaina**,** Simposio *Sourcing the Quests*, Departamento de Teología Dogmática, 30 de Abril 2004, 1-26.

[1318] Vid. la tradición bíblica en el mismo sentido: el crecimiento en la semejanza divina a que es llamado Israel. "Ser santo como Dios es santo" (Lev 19, 2); amar y cuidar al extranjero, como Dios hace (Dt 18, 19); descansar el día de sábado como hizo Dios el séptimo día (Éx 20, 10-11).

[1319] Cf. FRANCISCO DE OSUNA, "Prólogo" al *Tercer Abecedario Espiritual*: "Pues que a los apóstoles fue cosa conveniente dejar algún tiempo la contemplación de la humanidad del Señor, para más libremente se ocupar por entero en la contemplación de la divinidad, bien parece convenir también aquesto algún tiempo a los que quieren subir a mayor estado; porque comúnmente no pasan los hombres del estado imperfecto al perfectísimo sin pasar por el medio que es el estado perfecto". Siguen luego una serie de disquisiciones sobre la superioridad de lo espiritual sobre lo carnal, con referencia a Pablo (2Cor 5, 16, fuera de contexto). A esta "norma" no se ajusta santa TERESA, de forma explícita, como tampoco al "código" espiritualista: "Dicen que el alma se entra dentro de sí y otras veces se sube sobre sí: por este lenguaje no sabré yo aclarar nada, que esto tengo malo, que por el que yo lo sé decir pienso que me habéis de entender" 4M 3. "El mesmo Señor

Sin embargo, casi todos ellos, incluso las mujeres místicas que descubren nuevos sentidos en la contemplación de Jesús, como madre, como niño o como esposo amante (Hildegarda von Bingen, Margarita de Oingt, Juliana de Norwich, Hadewijch de Amberes, etc.) [1320], así como los practicantes de la *devotio moderna* que se reúnen en comunidades urbanas (hermanos o beguinas), coinciden en narrar un itinerario interior con escasas manifestaciones externas: el ansia de portar los *stigmata* del cuerpo de Jesús crucificado como signo de una identificación total [1321]. El influjo de la vida monacal, durante siglos orientada hacia el escenario anticipado de la muerte y la aceptación pasiva del orden cósmico, se deja sentir también en la espiritualidad laica: "ser el perfecto imitador de Cristo en sufrimientos intensos, ya que es más perfecto imitar a Cristo en sufrimientos que en acciones" [1322].

Aún así, la predicación de los ermitaños itinerantes y de los dominicos; la compasión de los franciscanos hacia las criaturas; las comunidades urbanas de hermanos y beguinas, que trabajan y oran, al tiempo que establecen relaciones sociales con su entorno; la inserción de los erasmistas en la esfera política, para transformarla con la práctica del diálogo, el trabajo por la paz y un ideario ético; la dedicación de los jesuitas al magisterio, el ejercicio profesional y el diálogo con culturas completamente ajenas a la cristiandad medieval; el camino de perfección según Teresa de Jesús –en sus diversas dimensiones: la Vida, las Fundaciones, las Moradas-, asumen de manera cada vez más activa la llamada a dar un testimonio público a través del servicio de aquella persona a la que aman e imitan, íntima y abiertamente [1323].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

---

dice: Ninguno subirá a mi Padre sino por mí (no sé si dice así, creo que sí), y quien me ve a mí, ve a mi Padre" 2M.

[1320] Vid. CAROLYNE WALKER BYNUM, *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley, Univ. of California P., 1982; VICTORIA CIRLOT, BLANCA GARÍ, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Barcelona, Martínez Roca, 1999.

[1321] Vid. G. CONSTABLE, "The Ideal of the Imitation of Christ", 214ss.

[1322] Die Akten des Kanonisationsprozesses Dorotheas von Montau von 1394 bis 1521, apud G. CONSTABLE, ibid., 228.

[1323] Vid. la historia de esa actividad incipiente en su entorno urbano y la crítica escéptica de LESTER K. LITTLE, *Pobreza voluntaria y economía de beneficio en la Europa medieval*, Madrid, Taurus, 1980. Cierto que ermitaños itinerantes, franciscanos y dominicos, valdenses y beguinas tienen actitudes adecuadas a su contexto social, que pueden ser manipuladas como elementos legitimadores de la nueva burguesía. Pero su forma de vida contiene al mismo tiempo el fermento de una nueva transformación: la primacía del servicio sobre el poder, la práctica de la comunidad de iguales, y, sobre todo, la imitación de Cristo, como estamos viendo.

A lo largo del mismo período, la representación de Cristo en el arte se va transformando desde las imágenes gloriosas del Pantocrátor a las primeras representaciones del Crucificado, ya en el s. IX, todavía impasible; sustituido por las figuras de Cristo muerto durante la Baja Edad Media, con especial énfasis en los motivos de su Pasión: la sangre y sus cinco llagas, así como las escenas cada vez más abundantes del nacimiento y de su infancia, para significar la Encarnación; hasta llegar a los peculiares retratos de Cristo por Alberto Durero, donde el modelo resulta ser el mismo autor, o la estilización de la figura de Cristo por el Greco, con el fin de hacer visible que su humanidad es signo de su divinidad. La contemporaneidad del personaje representado se significa en el escenario de las guerras de religión y la guardia de soldados imperiales.

Desde el niño de Belén en la sencillez de la familia aldeana, al servidor de los pobres, testimonio perfecto de prosocialidad hasta el olvido de sí mismo (Francisco de Asís, Felipe Neri, Vicente de Paul); el Mesías que ayuda a discernir un proyecto de vida (Ignacio y los jesuitas) o moviliza a una muchedumbre (dominicos); el jefe de los ejércitos terrenales (Felipe II, los príncipes alemanes) o el monarca absoluto (el papa, el emperador), en contraste con el Señor y Siervo sufriente que afronta la muerte en manos de sus enemigos (las víctimas de la persecución religiosa y del abandono); el hacedor sobrenatural de milagros que domina la naturaleza –epidemias, granizadas, temblores- y delega en ángeles guardianes una lucha apocalíptica contra la violencia posesora, el terror y los traumas, por medio de visionarios y *folk healers*, falsos o auténticos mediadores/as, como un predicador de la talla de Luis Vives hizo sentir a la ciudad de Brujas en medio de la epidemia de peste[1324]. Esas y otras figuras de Cristo se despliegan a través de la cultura religiosa a modo de tipos de humanidad para dar forma a la existencia personal en contextos muy variados.

En la medida que los evangelios son interpretados desde nuevas perspectivas, la legitimación de la injusticia es denunciada proféticamente. Lo más desgraciado, no obstante, es que la lectura promovida en una determinada situación social caiga en la más terrible de las manipulaciones: la justificación racional de la guerra, del patriarcado o, como se hizo moneda común en la baja edad media, de las persecuciones antisemitas. La condena de la usura y del capitalismo en ciernes utilizó como chivos expiatorios a los judíos, por cuanto tenían prohibidas otras formas de subsistencia: eran marginales en la estructura feudal, no podían ser señores, ni arrendar, ni trabajar en condición de siervos. La lectura patriarcal, antisemita y glorificadora del poder absoluto sólo es posible según el texto de similar modo a como podemos rascar una herida hasta convertirla en una gangrena.

[1324] Vid. JUAN LUIS VIVES, *Obras completas*, I, ed. de LORENZO RIBER, Madrid, Aguilar, 1947.

Vamos a destacar una entre todas con ayuda de Vives: la figura siempre *desautomatizadora* del perdón. Las consecuencias que tuvo la política inquisitorial en la cultura española fueron terribles, aunque la llamada *Leyenda Negra* cayera en la polarización desde un extremo casi idéntico. La familia de Luis Vives, cristianos nuevos, desapareció literalmente en las hogueras de la Inquisición, unos en primera generación, aunque tuvieron tiempo de engendrar una segunda, a su vez procesados y ejecutados, de la cual sobrevive el joven Luis, testigo de la tercera generación, quien salió de Valencia, a la muerte de su madre, para estudiar, y se casó con otra superviviente de conversos valencianos, Margarita de Valldaura. Después de haberse dedicado a la educación de príncipes, Luis Vives se ocupó en escribir sobre pedagogía pública para la ciudad de Brujas, donde dio clases al filósofo Spinoza, y desde allí asistió a la persecución de los erasmistas en España durante la década de los treinta, cuando aún vivía Erasmo. En medio de esa marea de odio, la meditación y la oración de Luis Vives no se abstrae de la realidad, sino que siembra una semilla de reconciliación en el Cuerpo de Cristo:

> ¡Oh Padre de mansedumbre y de clemencia, que a ninguna criatura odias de las que creaste, que sostienes y sufres los delitos de los hombres y los disimulas en espera del arrepentimiento, pedímoste con ahínco suplicante que a manos llenas concedas a nuestros enemigos lo que sabes que les ha de aprovechar, y primeramente sanidad y entereza mental por la que te conozcan y te busquen con verdadero amor y con todo su corazón; y a nosotros que somos hijos tuyos nos quieran por amor tuyo y que no les dañe el odio que nos profesan y que al menos no les ocasionemos perjuicio nosotros, ya que malos y flacos como somos, no podemos darles ayuda. No les pierdas, Padre, en castigo del odio que nos tienen; antes, sálvalos por nuestras oraciones. Lo que deseamos, Señor, es su enmienda, no su castigo; no les separes de nosotros con el suplicio, sino únelos y unifícalos con nosotros con clemencia, y puesto que todos nosotros estamos destinados a ser ciudadanos de la única ciudad eterna, ya desde acá abajo, mediante el amor mutuo, comencemos a entrar por aquel camino que conduce a ella derechamente [1325].

La unidad entre la diversidad de motivos y figuras sociales vendría "solucionada" por *la comunión en el dogma* entre órdenes religiosas activas y contemplativas, obispos poderosos y misioneros despojados, pobres y ricos, varones y mujeres, etnias dominadoras o dominadas hasta su extinción, incluso entre iglesias diferentes e incomunicadas después del cisma y de la Reforma. Pero no aparecían claramente unidos por una trama que

[1325] VIVES, "Preces y oraciones generales", 34, en id., *Obras completas*, I, 506.

reconociera la humanidad de Jesús en su existencia paradigmática, a través de la relación personal.

Aunque veteada de *alegría y esperanza*; recorrida por vocaciones al trabajo pastoral, al acompañamiento personal y al compromiso con la salvación, la vida en comunidad fue entendida de manera prevaleciente como una *salida del mundo*, en varias direcciones: 1) una búsqueda de protección en el edificio estamental de la Iglesia o bajo el poder de monarquías divinizadas, desde el s. IV; 2) el ostracismo voluntario hacia el desierto, en respuesta dialéctica y, a veces, idéntica con la anterior, a juzgar por la intervención del monacato en la lucha por el poder imperial; 3) los movimientos milenaristas violentos que se han sucedido, al menos, desde Joaquín de Fiore[1326], si no comenzamos la secuencia por el montanismo del s. II. Paradójicamente, el carisma de los santos itinerantes fue interpretado con frecuencia por sus seguidores sin referencia aparente a su existir comprometido con la renovación escatológica de las relaciones interpersonales y de las estructuras sociales.

En suma, las *historias* de Jesús –presentadas en la clave de *misterios* para la meditación y la adoración en los momentos álgidos del ciclo anual [1327]- eran conocidas por la Cristiandad europea y presentadas a través de la evangelización a otras culturas: americanas, africanas, filosófico-científicas (Tomás, Roger Bacon), musulmanas (Raimon Llull) u orientales (Ricci). Sin embargo, la interpretación de los evangelios y el contraste entre ellos no daba pie, a causa de una hermenéutica estática y fragmentada, para

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1326] Vid. HENRI DE LUBAC, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, Madrid, Encuentro, 1989.

[1327] Los autores de las "vidas de Jesús" en este periodo no prescinden del trasfondo histórico, sino que reconocen la relevancia del acontecimiento en la primera intención de los evangelistas: narrar y contextualizar la historia de Jesús. Pero la someten a algo más que una perspectiva teológica: al orden de la alegoría y de la moral. Vid. A. J. GODZIEBA, "From *Vita Christi* to *Marginal Jew*", 3-9.
Según GODZIEBA, la continuidad entre las dos fases de la búsqueda de Jesús: pre-crítica (JACOBO DE LA VORÁGINE, dominico; LUDOLFO DE SAJONIA, cartujo) y post-crítica (REIMARUS, ROBERT FUNK, JOHN P. MEIER: la First Quest, la New Quest y la Third Quest, respectivamente), se funda en "*el uso de la vida histórica de Jesús como criterio para la crítica y la reforma*" ibid., 2 (sydo. del autor). "In addition, this presupposition is always already *theological* and is grounded on a thoroughly Christological understanding of Christian praxis, in order to be able to point out the deficiencies in that praxis which an appeal to the "historical" Jesus would remedy" ibid. 2-3. En su conclusión, la ponencia de GODZIEBA aclara estos términos: "the confusing variety of historical reconstructions, a fact lamented by both practitioners of the Quest as well as theologians, indicates that the way forward is to find a common thread ties together not only the reconstructions that have issued from the various Quests, but also links those reconstructions to all the previous appeals to the life of Jesus that have animated the Christian tradition. That tradition is best understood as a "history of effects", an ensemble of spiritualities and practices that take as their common starting point the presupposition that *the pattern of Jesus' life, remembered in scripture and the tradition of lived experience, is the meaningful standard of the possibilities of human flourishing*" ibid. 26.

comprender *la historia de Jesús* en sus opciones fundamentales: su *existencia narrada*, en relación con la Historia común y con la diversidad de personas vivas [1328]. Aunque no dejaran de leerse los evangelios, habíamos vivido como si las tradiciones sobre Jesús *todavía no se hubieran reunido*, por el efecto escénico de una capa de *et in pulverem reverteris* (Gén 3, 19 Vulg: las postrimerías) y una visión de la persona extremadamente subjetiva, casi "incomunicable", que convertía los evangelios en una sucesión de retratos: nacimiento, infancia[1329], bautismo, milagros, escenas de la Pasión.

A través de obras muy difundidas durante todo el periodo, como la *Legenda aurea* o la *Vita Jesu Christi* de Ludolfo de Sajonia[1330], reconocemos los anclajes que procedían del pasado medieval. La hermenéutica en cuatro niveles de sentido (literal, alegórico, moral/anagógico y escatológico/tropológico)[1331], a pesar de su riqueza, produce una sensación muy distinta a la narración evangélica. En lugar de inducir a la audiencia a vivir el *efecto-persona*, da pie a un viaje imaginativo y fantástico por la mente del autor, que hoy reconocemos proyectado en obras de Tölkien o de Ana María Matutes, por mucho que sirvan las extensas digresiones para relajar el ánimo.

No obstante, ese modo de hermenéutica plantea otra dificultad más grave: si la trama y la historia eran reducidas a una lectura literal sin relieve, en beneficio de la alegoría y de la lección moral; es decir, si la interpretación ocultaba la vida cotidiana, signo de la actualidad escatológica, bajo el tapiz de los emblemas y de una moralización que toma al

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1328] "In other words, the admonition "walk as he walked" or "imitate Christ" or even "follow me" requires a narrative definition. One cannot imitate Christ without a story of how he lived. Perhaps it would be too much to say the Gospels were written in order to provide this story; nevertheless, this appears to be a major way that the Gospels functioned in the early church" D. B. CAPES, "Imitatio Christi and the Gospel Genre", *Bulletin for Biblical Research*, 13, 1 (2003), 1-19 (3).

[1329] "These systematic meditations concentrated on the birth and youth of Christ at the beginning of His life and on His passion and death at the end. Devotion to the child-Christ, thoug not unknown in the early Middle Ages, especially in Ireland, became widespread in the twelfth century" G. CONSTABLE, "The Ideal of the Imitation of Christ", 206.

[1330] Continuaron siendo reeditadas hasta fechas recientes. Vid. la *Vida de nuestro adorable redentor Jesucristo* / *conforme con el texto original latino de la que escribió* LUDOLFO DE SAJONIA*; ilustrada después con varias notas por* JUAN DADREO; *traducida y considerablemente aumentada por* ANTONIO ROSELLO Y SUREDA, Madrid, Celestino G. Álvarez / J. Sierra, 1847-49; la edición moderna de BEATO IACOPO DE VARAZZE, *Leyenda de los santos* (*que vulgarmente Flos Santorum llaman*), ed. de FÉLIX JUAN CABASÉS, Madrid, UPCO, 2007, esp. "Prólogo y concordia de la Pasión", 1-27.

[1331] Vid. la ingente investigación de HENRI DE LUBAC, *Exégèse médiévale: Les Quatre sens de l'Écriture*, 2 partes y 5 ts., Paris, Aubier, 1959. A través de su estudio es posible reconocer que los orígenes de la alegoría se encuentran en la literatura patrística –los comentarios bíblicos, especialmente los que proceden de la escuela de Alejandría- y, aun antes, en la hermenéutica de Pablo. Su lectura tipológica del Primer Testamento descubre los sentidos latentes que vienen a revelarse a la luz del acontecimiento de Jesucristo, la roca que mana agua en el desierto, etc.

texto como pretexto, entonces era sumamente difícil recuperar siquiera la intención de los autores de los evangelios, ni aún menos el sentido de las tradiciones orales de que partían.

Por el contrario, las autobiografías de Dante (*Vita nuova*)[1332], Teresa de Jesús (*Vida*) e Ignacio de Loyola (*Relato del peregrino*) y en algunos aspectos anticipadores, la biografía de Francisco de Asís, sirven de puente para escapar de la mentalidad medieval[1333]. Todas usan las lenguas romances, pero las de Teresa e Ignacio han sido escritas con una *llaneza* acomodada a la energía de los acontecimientos durante el desarrollo del personaje-persona. Su formación consiste en asimilar los signos de Dios, a través de un diálogo cada vez más pleno con el Tú inmanente y trascendente[1334]. Aunque aparezcan mensajes morales o alegóricos, sus vidas narradas no se pierden en un laberinto simbólico, sino que transcurren a través de la realidad social. Si cabe, en mayor medida que las novelas decimonónicas, piden una lectura dilatada y una participación activa del lector/a en el proceso de su aprendizaje.

Ignacio leyó en su recuperación –después de la herida de Pamplona- y mantuvo como libro de cabecera la *Vita* de Ludolfo de Sajonia[1335], junto con el "gersoncito" (la *Imitación* de Kempis) y con la *Legenda aurea*, durante el proceso más intenso de su

---

[1332] La obra de DANTE tiene unas características muy peculiares por su empeño en la construcción del estilo y por los modos en que simboliza la relación humana como una serie de encuentros con lo divino, sobre la base de la tradición trovadoresca, el amor cortés y la mitología clásica. Pertenece más bien al ámbito transcultural de la poetización de la experiencia amorosa (CATULO, OVIDIO; en la Córdoba califal, IBN HAZM e IBN ZAYDUN; los trovadores catalanes y provenzales; el *diwan*), que degeneró en una retórica del amor fatal durante la baja edad media (la *Cárcel de amor*) y en una tópica de la "conciencia desgraciada", en términos de HEGEL. El DANTE fue capaz de dar al eros platónico que alcanza la pureza a través de la figura, una forma profundamente cristiana: el diálogo de salvación, a semejanza de las místicas medievales, con una radicalidad escatológica. Ahora bien, su manera de componer debe mucho a la literatura alegórica que predominaba en su tiempo: ha traspasado a un tema de la vida cotidiana el edificio laberíntico de la hermenéutica medieval.

[1333] Vid. entre las varias ediciones de *El relato del peregrino*, IGNACIO DE LOYOLA, *Autobiografía y Diario espiritual*, Madrid, BAC, 1992; TERESA DE JESÚS, *Libro de la vida*, Madrid, Castalia, 1986; FRANCISCO DE ASÍS, *Escritos. Biografías. Documentos de la época*, Madrid, BAC, 1978, donde aparecen la biografía de TOMÁS CELANO y la *Legenda* de BUENAVENTURA, entre otras fuentes.

[1334] Vid. el estudio biográfico –no literario en primera línea: trata de las vidas, no de los relatos- de JUAN MARTÍN VELASCO, Testigos de la experiencia de la fe: Pablo, Gregorio de Nisa, Agustín, Bernardo, Francisco de Asís, Buenaventura, Tomás de Aquino, Ignacio, Teresa de Jesús, Juan de la Cruz, Teresa del Niño Jesús, Dietrich Bonhoeffer, Madrid, Narcea, 2001.

[1335] Así nos lo cuenta JOSÉ IGNACIO TELLECHEA IDÍGORAS, *Ignacio, solo y a pie*, Madrid, Cristiandad, 1986; *Ignacio de Loyola: la aventura de un cristiano*, Santander, Sal Terrae, 1998. Hay que reconocer que esta primera *Vita* es el resultado de una investigación sobre el contexto histórico de Jesús (a través de FLAVIO JOSEFO) y sobre la tradición bíblica que se anticipa en muchos aspectos a las "vidas" fabricadas seis o siete siglos más tarde. Vid. por ejemplo la explicación detallada de los sentidos plausibles acerca de Nazaret, Nazareno / nazoreo, nazireato, al estilo de un diccionario actual del NT (LUDOLFO DE SAJONIA, *Vida*, ed. cit., I, 196-198) y la subsiguiente referencia a las atrocidades del heredero de Herodes, Arquelao, de acuerdo con JOSEFO.

formación: es decir, durante su *trans-formación.* Sin embargo, cuando él mismo ha de narrar su vida, no hace uso de los esquemas ya referidos, sino de otro paradigma narrativo: los evangelios y los Hechos. Los protagonistas, Teresa e Ignacio, participan del camino de Jesús en compenetración con su sensibilidad humana y en comunión con su persona divina, a través de la relación interpersonal. Interactúan en un medio social que puede ser reconocido por sus contemporáneos. De tal manera, sirven de mediación para que se exprese la vida personal de una nueva forma, en un nuevo género.

Las narraciones piadosas de la vida de Jesús que abundaron por el impulso de la *imitatio Christi* incluyen a narradoras femeninas. En concreto, la crítica ha señalado la perspectiva de género con que es comprendida y narrada la *Vita Christi* de Isabel de Villena. Tal obra fue escrita en catalán por la abadesa del convento de franciscanas clarisas de Valencia, hija natural del cortesano renacentista Enrique de Villena. Sólo fue publicada por petición expresa de la reina Isabel la Católica a su sucesora, lo que informa sobre la oportunidad histórica que ha permitido conservarla:

> Sin lugar a dudas, hay un rasgo que pronto llama la atención del lector que accede a las páginas de la *Vita Christi*: la inusitada importancia, cuantitativa y cualitativa, que en esta obra alcanzan las protagonistas femeninas, así como el ubicuo, reiterado […] trato de favor de que éstas son objeto incluso en aquellos supuestos en que tal consideración positiva o apologética se hacía harto difícil a tenor de los cultemas misóginos acuñados por la misma tradición judeocristiana, patrística y escolástica, de la que, a fin de cuentas, también sor Isabel era tributaria […] Si María preside el relato con una omnipresencia que permite que todo él se articule, explícita o implícitamente, en torno a ella, son muchas las mujeres que adquieren en el mismo la condición de coadyuvantes decisivas del proceso biográfico de Jesús […] [1336]

Conviene subrayar que Isabel no inventa, sino que actúa/interpreta los evangelios haciendo uso del punto de vista femenino, de una manera coherente y revolucionaria. A la vista de las descripciones narrativas que hace la autora uno imagina que la tradición oral en boca de mujeres sería mucho más cuidadosa con los detalles de cada una de las situaciones narradas, a semejanza del evangelio de Marcos:

[1336] RAFAEL ALEMANY FERRER, "La *Vita Christi* de sor Isabel de Villena: ¿un texto feminista del s. XV?", en CRISTINA SEGURA GRIAÑO (ed.), *La voz del silencio,* I. *Fuentes directas para la historia de las mujeres* (ss. VIII-XVIII), Madrid, Al-Mudayna, 1992, 251-264 (252-253), una obra en cuya edición intervino nuestra querida amiga y maestra, la medievalista MARÍA DEL MAR GRAÑA. Vid. en la misma obra un artículo de un filólogo compañero, JOSEP-LLUÍS ORTS, "Una muestra temprana de peculiarsmo estilístico-literario femenino: *Vita Christi* de sor Isabel de Villena", ibid., 265-275.

> Aixa, Filla, feu-me gràcia de prendre una somereta que io tinc açí en casa mia, e portareu algunes necessitats per al camí…" E manà la dita senyora mare d'albardar la somereta en què cavalcàs la sua Filla, e fèu metre en una talqueta tot lo pa que es trobà a casa sua perquè tinguès què menjar en lo camí, e dona-li una cistella d'ous […] [1337]

Esta biografía de Jesús, como las vidas de Teresa e Ignacio, ha salido del mundo y de la hermenéutica medieval para convertirse en una "novela del aprendiz", compuesta en el lenguaje del seguimiento: la lengua romance y la experiencia del propio aprendizaje con Jesús. Su sencilla factura no es un impedimento, sino todo lo contrario, para ayudarnos a descubrir perspectivas marginadas en el texto.

22. La mimesis cristiana

El primer referente de la *mímesis cristiana* se encuentra en la motivación que anima a la redacción de los evangelios y, aún antes, en el testimonio de Pablo, imitador de Cristo para ser, a su vez, imitado como un mediador que ha recibido su Espíritu (1Tes 1, 6; 1Cor 4, 16; 11, 1; Flp 2, 5ss.; 3, 17; 4, 19)[1338].

Las persecuciones contra los cristianos que se sucedieron durante más de dos siglos, hasta el edicto de Milán, dieron lugar a una conciencia histórica del seguimiento de Jesús cuyo rasgo fundamental era la preparación para el martirio. No es casual que muchas de las heroínas que todavía hoy llenan los martitologíos fueran mujeres, aunque/porque padecieran una doble marginación[1339]. A partir de los testimonios ofrecidos por Ignacio de Antioquia y Policarpo, la *mimesis-imitatio* consiste en afrontar la muerte programada por el poder religioso-político, con la fe y la *parresía* de Jesucristo, el primer testigo. Entre aquel edicto que permitía la existencia de las iglesias –separadas del estado- y la imposición del cristianismo como religión oficial del imperio por el decreto de Teodosio

[1337] ISABEL DE VILLENA, *Vita Christi*, ed. LLUISA PARRA, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 1986, 88.
[1338] Cf. DAVID B. CAPES, "Imitatio Christi and the Gospel Genre", cit. CAPES encuentra en la biografía helenística el referente genérico de los evangelios, en la medida que proponen la mimesis de un *ethos*. Vid. infra las objeciones a tal supuesto.
[1339] Vid. FERNANDO RIVAS REBAQUE, *Desterradas hijas de Eva: Marginación y protagonismo de la mujer en el cristianismo primitivo*, especialmente sobre Perpetua y Felicidad (Cartago) y Blandina (Lyon); JUANA TORRES, "El protagonismo de las primeras mártires cristianas", en ISABEL GÓMEZ-ACEBO, *La mujer en los orígenes del cristianismo*, 171-209.

en el 370, apenas mediaron 60 años de "libertad religiosa". Una vez que remitieron las agresiones por parte del estado –aunque otras se hicieron más visibles: la desigualdad, la violencia militar, el feudalismo, el patriarcado-, la imitación de Cristo en la literatura de los siglos subsiguientes consistía en la renuncia al mundo con unas connotaciones similares a las del martirio: la vida monacal[1340].

Las narraciones de vida fueron siempre la forma literaria más adecuada al estímulo de la imitación, aunque no siempre quedó claro que la reproducción de algunos rasgos de Cristo consistiera en el seguimiento, en relación interpersonal con el modelo. Mucho antes que los puentes ya citados, obras autobiográficas ambas –el *Peregrino* y la *Vida* de Teresa-, otros paradigmas tempranos nos relatan el proceso del seguimiento de Cristo como una mímesis existencial en contextos históricos comprometidos: nos hemos referido al acta autobiográfica de Perpetua a finales del s. II.

Pero hay que recordar, por su influjo y su calidad narrativa, la *Vita Antonii* de Atanasio, que sirvió de estímulo a la eclosión del monacato oriental, junto a otras muchas; así como la *Vida de santa Macrina* escrita por su hermano Gregorio de Nisa, el pequeño de una familia de actores-contempladores que alternaron el compromiso ciudadano con el retiro, encabezada por Basilio y antes, por sus padres. En ambos libros, la narración no es suprimida por la alegoría, pero el paradigma de Cristo en los evangelios ha sido difuminado a causa de una *intellectio* propia de su época: los rasgos seleccionados antes de escribir la obra –y aun antes que los protagonistas vivieran sus vidas- están dirigidos a conseguir el propósito de la divinización (gr. *theosis*). El *ethos* representado por los modelos imita la divinidad de Jesús antes que su humanidad; o, por mejor decir, pretende antes lograr la inmutabilidad y la indiferencia (gr. *apatheia*) manifestada por el héroe en su Pasión magnífica, al estilo de Juan, que participar a través de la compasión en el proceso real por el que Dios se hizo humano, como es proclamado centralmente en los cuatro evangelios.

Otra vía se funda en las cartas de Pablo y se profundiza, si cabe, en su émulo Ignacio de Antioquía. Tan temprana, que se anticipa a la redacción de los evangelios y, por tanto, a

[1340] Vid. CONSTABLE, "The Imitation of the Divinity of Christ", en id., "The Ideal of the Imitation of Christ", 145-168 (148ss.). El autor fuerza un poco los términos para oponer una imitación de Cristo basada en la idea oriental de la "divinización" (*theosis*), durante el primer milenio, respecto de la imitación a la humanidad de Jesús durante el segundo.

la reunión de las tradiciones sobre la vida de Jesús. Ya hemos tratado de su trasfondo oral en el capítulo anterior: su fuente directa es el relato de la Pasión. Aunque fuera cultivada por autores como Juan Crisóstomo o aun el propio Basilio, frente a las corrientes *docetas* (del gr. *doxa,* "gloria") que se avergonzaban de que la divinidad hubiera podido sufrir en la persona de Jesús, no puede decirse que tenga un carácter polémico, tanto como un valor de testimonio para afrontar las amenazas de anunciar el Evangelio frente a los poderosos, o asumir los riesgos de la vida "fuera de las murallas", fuera de la protección del poder. Por eso la hemos señalado antes al hablar de los mártires: imitar la humanidad de Cristo por medio de la participación en los sufrimientos de su cuerpo y en su Pasión.

En esas dos grandes corrientes: la imitación como *theosis* y como adhesión al cuerpo de Jesús, muchas veces entrelazadas, lo que se deja al margen es precisamente la integridad del Camino que dio nombre, incluso antes que fuera llamado cristiano (Hch 9, 2), al dinamismo existencial y al vitalismo liberador del seguimiento de Jesús: su trayectoria a través de la realidad humana, sus encuentros interpersonales, su crecimiento en el amor, el proceso de su aprendizaje en comunidad, la mundanidad y la trascendencia del reinado de Dios por la comunión específica en el paradigma de Jesús, en alternativa a los modelos hierocráticos y aretológicos.

Así pues, se hace necesario subrayar que el modo narrativo del seguimiento en los evangelios procede del memorial que actualiza en tensión escatológica –eternamente / en el tiempo histórico- la liberación anticipada por Dios (1Cor 11, 24-25), en mayor medida que del ejemplo moral en la biografía helenística o en los apotegmas. El acto de leer y escuchar el Evangelio en su conjunto –a través de la identificación con el héroe- no sitúa a la audiencia en la condición de esclavos, sino en la de hijos, aunque fuera interpretado de tal manera durante siglos tanto por el ascetismo penitencial, para aplicarse a sí mismos la mortificación, como por el racionalismo ilustrado, para criticarla[1341].

[1341] No es en absoluto casual que el racionalismo desarrollara una parodia tanto o más cruel de la ascesis en su dimensión física, por decirlo así, *positivista*: el tormento al cuerpo, cuyas raíces gnósticas –además del cinismo- en los ss. II y III hoy conocemos mejor gracias a la biblioteca de Nag-Hammadi, es proyectado de manera metódica por el sado-masoquismo. El deísmo filosófico en el s. XVIII pretende reducir a un fundamento científico la creencia en la divinidad, sobre la base del orden cósmico recién descubierto: sólo que este orden justifica el horror como un paso necesario. Las catástrofes son ajustes del sistema. Los débiles merecen ser esclavos o desaparecer. La literatura libertina y el marqués de Sade, en concreto, reducen la ascesis a una mecánica del dolor cuyo disfrute consiste en la simbolización de la estructura amo-esclavo. Pero lo hacen con un rigor cartesiano: "Juliette tiene a la ciencia por credo" y desprecia la debilidad del Dios cristiano, M. HORKHEIMER, T. W. ADORNO, "Juliette o Ilustración y moral", en id. *Dialéctica de la*

Como veremos a lo largo de la siguiente investigación, el evangelio de Marcos está construido en forma de una convocatoria al seguimiento y realiza una llamada explícita al aprendizaje en imitación de Jesús. Pero la organización del relato desborda los estrechos límites de la retórica en su época y, posteriormente, durante cientos de años. Marcos nos propone entrar en el Misterio de Jesús a través de una "obra abierta" a nuestra participación lectora, por medio de una *mistagogía del desarrollo humano* que nos hace posible intervenir en la acción divina de Cristo, a través de la comunicación con su persona, y de la *koinonía* [1342] con sus opciones de vida, en una comunidad abierta a toda criatura. Sólo sería posible comprender el texto con toda su profundidad si nos compenetrásemos de su diálogo con Padre/Madre y lo llamáramos *Abbá*, desde las entrañas, como pedía Pablo para entender el *mysterion* (Rm 8, 15); al mismo tiempo que nos hacíamos cargo de nuestra realidad histórica en constante devenir.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Ilustración, 143. La mortificación del cuerpo para conseguir objetivos que lo trascienden fue argumentada con total coherencia por otros discursos de la Ilustración: la economía política (MALTHUS), la ciencia de la guerra, la tortura planificada por el socialismo real o por las dictaduras latinoamericanas.
Dicho de otra manera, la reducción ideológica de la persona por medio del análisis para separar lo sagrado de lo profano, lo salvo de lo predestinado a la destrucción ("precito", en lenguaje medieval), una realidad superior a otra inferior *por naturaleza* es una argucia racional que produce horrores, e incluso ha sido adoptada por los rivales miméticos que pretendían construir una nueva mitología para sacralizar su dominio "a imagen de lo divino".

[1342] Vid. una argumentación similar de PHILIP DAVIS, "Christology, Discipleship, and Self-Understanding in the Gospel of Mark", en DAVID J. HAWKIN, TOM ROBINSON (eds.), *Self-Definition and Self-Discovery in Early Christianity: A Study in Changing Horizons. Essays in Appreciation of Ben F. Meyer from Former Students*, Lewiston, Edwin Mellen, 1990, 101-109, apud CAPES, cit.

VI. Historia del fuego divino

23. Comentarios a Juan sobre la compenetración

> Pero no ruego sólo por estos, sino también por aquellos que han de creer en mí por *la palabra* de ellos, para que todos sean uno, como tú, Padre, en mí, y yo en ellos, que también ellos sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me enviaste Jn 17, 20-21[1343].

Los comentarios patrísticos de los evangelios eran mejor vehículo que la teología sistemática (tratados, cánones) para comprender la vinculación entre el dogma y la historia, a través de la *lectio divina*, desde Orígenes a Bernardo de Claraval, pasando por los capadocios, Agustín o Jerónimo, Máximo el Confesor o Beda. Estaban un poco más cercanos a la experiencia del reinado de Dios en las primeras iglesias, en la medida que fueran inspirados por el servicio a cristianos de diversas culturas, con el fin de facilitar su iniciación en el Misterio (*mistagogía*).

Una creciente lucidez sobre el modo en que Jesús es compenetrado por su ser Hijo del Padre aparece desde muy temprano en los comentarios a san Juan (Orígenes[1344], Agustín, Homilías de Juan Crisóstomo[1345], Teodoro de Mopsuestia[1346], Cirilo de

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1343] En esta frase el evangelio de Juan sintetiza la Historia de salvación y la salvación de la Historia: la llamada a servir a quienes todavía no conocen ni pueden confiar (17, 20); la unidad de unos y otros en Jesucristo, y de Jesucristo con el Padre (17, 21a); el carácter de signo y sacramento que la comunión de la *ekklesía* tiene para proponer universalmente la salvación al mundo (17, 21b); la mediación constante del Hijo ante el Padre por la humanidad, en lo cual consiste su forma divina de ser (17, 21).
A pesar de la preocupación particular de Juan por la comunidad de discípulos, el "nosotros" final de este pasaje ("que también ellos sean en nosotros" ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὦσιν) termina por incluir a las personas divinas, a "éstos", a "los demás" y al "mundo". No obstante, el ruego de Jesús no consiste en que el mundo siga sobre sus pilares (la *kyriotés* del imperio, en vez de la fraternidad y la filiación), sino que participe de la comunión, por la esperanza confiada y por el amor.

[1344] Del muy extenso comentario de ORÍGENES al evangelio de san Juan (PG 14), se han perdido los libros que debieron de tratar sobre esta cuestión (los caps. 10 y 17).

[1345] "Se hizo Hijo del hombre el que era Hijo natural de Dios, para hacer hijos de Dios a los hijos de los hombres. Cuando el sublime se asocia con el humilde, no sufre para nada en su honor propio; en cambio, a éste le levanta de su gran bajeza. Lo mismo ocurrió con el Señor. No sufrió merma en su propia naturaleza por esta condescendencia; en cambio, a nosotros, que siempre estábamos sentados en desgracia y oscuridad, nos levantó a una gloria inefable" JUAN CRISÓSTOMO, *Homilías sobre san Juan*, 11, apud JOHANNES QUASTEN, *Patrología*, II. *La edad de oro de la literatura patrística griega*, Madrid, BAC, 1961.

Alejandría[1347]), especialmente sobre Jn 10, 30 y 17, 21s. Hay que situarlos en la polémica con las corrientes teológicas (Práxeas, Sabelio, Arrio) que negaban la igualdad, distinción y unidad entre las personas divinas[1348]. Agustín nos da en el suyo [1349] una idea más viva del Misterio que las reflexiones abstractas en *De Trinitate* [1350]; pero se esfuerza tanto por separar la experiencia de Cristo respecto de la común experiencia humana, que provoca un efecto desesperanzador:

> El Hijo no dice *El Padre está en mí y yo en Él*, como los hombres pueden decir. Porque, si pensamos bien, nosotros estamos en Dios; y si vivimos bien, Dios está en nosotros, creyentes, por participación en su gracia, y siendo iluminados por Él mismo, somos en Él y Él en nosotros. Pero no es así con el Hijo Unigénito: Él está en el Padre, y el Padre está en Él, como uno que es igual está en aquel a quien

---

[1346] Sólo se conocían algunos fragmentos del original griego, pero hace poco se rescató y se editó una versión completa en siríaco.

[1347] El comentario de CIRILO a Jn 17, 21 utiliza los conceptos del platonismo: mímesis y analogía, para aplicarlo a la vida de la Iglesia, imitación de la unidad entre el Padre y el Hijo, en el *Comentario al evangelio de san Juan*. "He asks, then, for a bond of love, and concord, and peace, to bring into spiritual unity those who believe; so that their unitedness, through perfect sympathy and inseparable harmony of soul, might resemble the features of the natural and essential unity that exists between the Father and the Son. But the bond of the love that is in us, and the power of concord, will not of itself altogether avail to keep them in the same unchangeable state of union as exists between the Father and the Son, Who preserve the manner of Their union in identity of Substance. For the one is, in fact, natural and actual, and is seen in the very definition of the existence of God; while the other only assumes the appearance of the unity which is actual. For how can the imitation be wholly like the reality? For the semblance of truth is not the same in conception with truth itself, but presents a similar appearance, and will not differ from it so long as there does not occur an occasion of distinction" CIRILO, *Commentary on John*, 11, 11, LFC, 43/48, vol. 2, http://www.tertullian.org/fathers/cyril_on_john_11_book11.htm. La edición de MIGNE no contiene este libro.

[1348] Aunque no sea formalmente un comentario, el tratado polémico de TERTULIANO, *Adversus Praxeam*, hace uso de Juan para formular por primera vez la "Triada": "Son tres, pero no por la cualidad, sino por el orden; no por la substancia, sino por la forma; no por el poder, sino por el aspecto; pues los tres tienen una sola substancia, una sola naturaleza, un solo poder, porque no hay más que un solo Dios. Mas por razón de su rango, de su forma y de su aspecto, se les designa con los nombres Padre, Hijo y Espíritu Santo", *Adv. Prax.* 2.

[1349] "Si per sermonem Dei fiunt homines dii, si participando fiunt dii, unde participant non est Deus? Si lumina illuminata dii sunt, lumen quod illuminat non est Deus? Si calefacti quodammodo igne salutari dii efficiuntur, unde calefiunt non est Deus? Accedis ad lumen et illuminaris, et inter filios Dei numeraris; si recedis a lumine, obscuraris, et in tenebris computaris: illud tamen lumen nec accedit ad se, quia non recedit a se. Si ergo vos deos facit sermo Dei, quomodo non est Deus Verbum Dei? Pater ergo sanctificavit Filium suum, et misit in mundum. Forte aliquis dicat: Si Pater eum sanctificavit, ergo aliquando non erat sanctus? Sic sanctificavit, quomodo genuit. Ut enim sanctus esset, gignendo ei dedit, quia sanctum eum genuit" *In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor*, 48, 9 (Jn 10, 35-36), vid. texto lat. y traducciones a varios idiomas en http://www.augustinus.it/latino/commento_vsg/index.htm, tomado de PL 35.

[1350] AGUSTÍN había entendido la mutua compenetración de las personas de modo estático, a partir de la extensión y la infinitud, vid. *De Trinitate*, IX, 4, 7; ss., ed. bilingüe de LUIS ARIAS, Madrid, BAC, 1948, 549ss. (y en la primera versión del texto, 1V, 10, 12). Es consecuencia de haber señalado como analogía principal de la *circumincesio* el "amor a sí mismo" (en paradójica contradicción con *De civitate Dei*). "Alma, conocimiento y amor" son tres realidades que no "pueden dejar de ser una sola substancia, sobre todo cuando el alma se conoce y se ama, y se compenetran de tal suerte estas tres cosas que el alma no es conocida ni amada por otro".

> es igual. En breve, nosotros a veces podemos decir, somos en Dios, y Dios es en nosotros; pero ¿podemos decir *Dios y yo somos uno*? Tú estás en Dios porque Dios te contiene; Dios es en ti, porque eres el templo de Dios. Pero, porque tú eres en Dios, y Dios es en ti, ¿podrás decir *el que me ve a mí ve a Dios*, como el Hijo Unigénito dice *quien me ve a mí, ve al Padre* (Jn 14) y *el Padre y yo somos uno*? Reconoce la prerrogativa del Señor, y el privilegio del siervo. La prerrogativa del Señor es la igualdad con el Padre; el privilegio del siervo es la amistad con el Salvador[1351].

Desde luego, no era ésa la sensibilidad orante que Pablo fue capaz de comunicar en forma de una fenomenología del diálogo con *Abbá*: "Pues cualquiera que sea guiado por el Espíritu de Dios, tal es hijo de Dios. No recibís un espíritu de esclavos (δουλείας) para recaer en el temor, sino que recibís un espíritu de hijos (υἱοθεσίας) en el cual gritamos: Abbá, Padre" Rm 8, 14-15.

No es mi intención reiniciar ningún *esjisma* teológico, sino interpretar con ayuda de la antropología cultural ese empeño por ajustar la relación de los creyentes con Jesús al sistema de la subordinación social en la casa mediterránea (gr. *oikós*). Es llamativo que la proclamación de la igualdad entre las personas divinas no se correspondiera con una defensa de las raíces igualitarias de los evangelios, excepto en sentido negativo: iguales en el pecado y, en consecuencia, iguales en el disfrute de una gracia abstracta que se limita a limpiar la angustia del pecado, pero conserva las estructuras en su estado poco original. El Misterio del amor divino es reducido a un *fuego* mental que rompe el esquema del dualismo platónico para que la divinidad se haga carne.

El efecto visible de la compenetración durante los tres primeros siglos había sido la comunidad cristiana. A partir del s. IV, su representación será ocupada por el monacato y por un nuevo código de pureza que se va adueñando del derecho canónico. Desde luego, no era ésa la historia narrada por los evangelios. Jesús había dejado atrás con una acción voluntariamente simbólica (Mc 3, 31-35; 10, 29-31) el dominio de la casa patriarcal "con todas sus pompas".

Durante las últimas décadas se ha puesto en cuestión el valor dogmático del proceso mediante el cual el cristianismo se inculturó en el helenismo. Hace poco, Benedicto XVI tomaba postura en esa polémica recordando que la Ilustración comienza en el libro del Éxodo:

[1351] AGUSTÍN DE HIPONA, *In Io*. 48, 10 (Jn 10, 30). La misma actitud se advierte en su comentario sobre Jn 17, 21 (*In Io.* 110).

> Ya el nombre misterioso de Dios de la zarza ardiente, que separa a Dios del conjunto de las divinidades con múltiples nombres, afirmando solamente su ser, es, confrontándose con el mito, una respuesta con la que está en íntima analogía el intento de Sócrates de vencer y superar al mito mismo. El proceso iniciado hacia la zarza alcanza, dentro del Antiguo Testamento, una nueva madurez durante el exilio, donde el Dios de Israel, entonces privado de la Tierra y del culto, se presenta como el Dios del cielo y de la tierra, con una simple fórmula que prolonga las palabras de la zarza: «Yo soy». Con este nuevo conocimiento de Dios va al mismo paso una especie de ilustración, que se expresa drásticamente en la mofa de las divinidades que no son más que obra de las manos del hombre (Cf. Salmo 115)[1352].

La divinidad sin tierra que se presenta diciendo "Yo soy" tiene hoy como análogo cualquiera de las personas inmigrantes que aterrizan en los países del Norte y reclaman con su sola presencia la extensión de los derechos civiles y sociales que nos habíamos reservado dentro del espacio sagrado (la *oiko-nomía*) de Europa o de USA.

Así pues, lo que se nos plantea hoy no es una "deshelenización" del cristianismo, sino una salida del dominio de la casa patriarcal cuyos símbolos fueron tomados de la cultura mediterránea: la prevalencia "natural" (*habitus*) del varón y la transmisión exclusiva del poder a través de una secuencia que se inicia entre el Padre y un legítimo heredero. El estudio de las condiciones de plausibilidad sociocultural del evangelio permite comprobar, precisamente, que son esas categorías las primeras que Jesús pone en cuestión.

No ha sido Pablo, sino la inercia de los siglos la que arrastró a interpretar la *huiozesía* con el mismo Espíritu de Jesús en su acepción socialmente más restrictiva; esa misma que, cuando la vemos representada en las memorias del hijo desheredado o la hija subordinada al dominio del varón (novelas, películas, parábolas), nos provoca una conmoción *transcultural*. En lugar de una filiación equivalente a la del Hijo, traducimos "ser hijo" por una especie de adopción en la que el afecto se carga de valoraciones espúreas (desprecio consentido, superioridad-inferioridad), dentro de la misma escala que diferencia al libre del liberto, al patricio del plebeyo o al señor del servidor, aunque sea libre. Como consecuencia, no podríamos llamar a Jesús de la manera en que él quiso ser reconocido: "hermano, madre" (Mc 3, 35). A lo máximo que podría aspirar un siervo es a ganarse la

[1352] BENEDICTO XVI, "Fe, razón y universidad", Discurso en la univ. de Ratisbona, 12-9-2006.

confianza del señor para ser considerado “amigo”, lo que no es poco en tales circunstancias.

Por ese camino del desierto, la asamblea de los que han llegado a ser uno en Cristo Jesús (Gál 3, 26-28), que representa ante la humanidad la comunión del Hijo con el Padre y de los hermanos con Jesús, estaba condenada a imitar los *ordines* del sistema social, económico y político. En tales términos, ciertamente, la “familia de Cristo” o “de Dios” no sería más que una construcción ficticia (*fictive kinship*), que oponía dialécticamente dos niveles de sentido: el trato paternalista y la dependencia clientelar. Para Dios, igualdad; para los hombres, distinción según la axiología social. Las formas del capital simbólico que se transmiten por medio de un *rito de institución* habrían suplantado las relaciones personales que se comunican desde el seno del Misterio, a través del Logos hecho carne, a una asamblea de hermanos corresponsables, compenetrados, que con-viven, con-mueren, se com-padecen y co-resucitan unidos a Cristo, como repite Pablo haciendo uso de todas las composiciones léxicas posibles del prefijo *syn*-.

En el marco de esas tensiones sociales, subyacentes o explícitas, adquiere todo su valor la práctica y la teoría de la mímesis cristiana: la *imitatio Christi*. Quien se atreve a imitar a Jesús aviva el fuego hasta arder íntegramente en él. Pone en peligro la homeostasis de un sistema sociosimbólico que hemos convenido tácitamente en fundar sobre el simulacro de una *amistad distante* o una proximidad subordinada. Se quisiera o no, el compromiso de la persona en su aprendizaje con Cristo significaba una puesta en suspenso del andamio construido por la moral del patriarcado/kyriarcado, así como una liberación de las dependencias impuestas por los códigos sociales de lo sagrado, comenzando por el estilo teológico que hemos ejemplificado en un comentario de Agustín, a diferencia de otros, incluso del mismo autor.

Cierto que la libertad en sentido pleno, como avisa Pablo (Gál 5; Rm 8), no puede construir unas relaciones sociales nuevas sin la co-presencia interpretante del Espíritu, es decir, la compenetración de Jesús con Abbá. Dicho de otra manera, o bien extendemos el ámbito de la igualdad y del afecto, sin un *doble vínculo*, a través de nuestras prácticas, o bien reproducimos con nuestros símbolos los intercambios esquizoides de capital subyugado/subyugante entre padre/amo e hijo/esclavo, esposo/señor y esposa/esclava, hermano/dueño y hermano/siervo.

Conviene recordar que la piedra angular del Misterio consiste en haber puesto en relación dos formas de realidad inconmensurables: la divinidad significada y la humanidad significante, a través de la encarnación del *Logos*. Por el contrario, el dualismo impuesto

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

entre dos formas de existencia social representa simbólicamente la situación del amo y del esclavo: apatía y pathos, sadismo y masoquismo, aunque sean mitigados por distintas especies de conmiseración [1353]. Aunque no sean sinónimos, los términos *agapé*, *koinonía* (y el posterior *perijóresis*) han sido reunidos en una misma isotopía, es decir, en una trama de sentido común por la vida narrada de Jesús, como alternativa a las estructuras económicas y políticas de subordinación que se presumían sagradas. Las primeras comunidades cristianas entienden que la presunción del imperio no puede ser derribada por la violencia, sino por la libertad de las personas que viven en el *agapé*, celebran en la *koinonía* y comprenden el Misterio como un corro/compenetración entre personas (Mc 3, 31-35; 9, 4) desde antes del origen.

Si volvemos la atención al evangelio de Juan, la posibilidad de aprender en relación con Dios el modo interpersonal de una convivencia plena, un co-entendimiento siempre renovado por el amor, una compenetración empática y una maduración emotiva es directamente provocada por el texto:

> En Jn 14, 18-28 ["No os dejaré huérfanos. Vendré a vosotros… Si alguno me ama, guardará mi palabra; y mi Padre lo amará, y vendremos a él, y haremos con él morada… La paz os dejo, mi paz os doy; no os la doy como el mundo la da. No se turbe vuestro corazón, ni tenga miedo"] encontramos quizá la mejor expresión de esta presencia del Resucitado entendida como 'presencia de comunión': la participación en su vida aparece vinculada a su revelación y aparición a los discípulos […] Es en esa mutua "insesión" e interacción por la que el Padre está en el Hijo Jesús y éste como Kyrios en sus discípulos ("yo en ellos y tú en mí" Jn 17, 23) y en la comunión que de ahí se sigue donde acaece la revelación, así como el conocimiento de su gloria [1354].

En los discursos del Evangelio de Juan que señalan la mutua compenetración de Jesús con el Padre, la situación comunicativa contribuye a comprender el nuevo *logos* de la comunidad y de la asamblea cristiana. Nos permite fundar la *ekklesía* en el Misterio de tres personas que se aman desde siempre y para siempre, gracias a la existencia entregada de Jesús: el rito de la memoria siempre actual y abierta al futuro con otras culturas, de otras

[1353] La encarnación del *Logos* y su entrega por amor, en el reino de la gratuidad, cuestiona también la lógica del contrato. Si las condiciones no son realizables, como ya sabemos por la memoria *de* Jesús, la consecuencia es una recaída en la esclavitud. No hablo ahora del pecado, ni de los medios para limpiarlo, sino del lenguaje con que se describe la relación entre Jesús y la humanidad como un *intercambio*, en lugar de la *koinonía* entre las personas. No importa que los seres puestos en relación fueran *asimétricos*. Lo relevante es que el contrato no puede igualarlos, ni siquiera formalmente. Tan sólo las condiciones del diálogo y del amor (eros+agapé) implican una equivalencia entre quienes se comunican, a no ser que el diálogo se transforme en monólogo o el amor sea reducido, forzosamente, a un contrato.

[1354] MANUEL GESTEIRA, *La Eucaristía, Misterio de comunión*, 191.

generaciones[1355]. La *koinonía* de los seres humanos con el Misterio se enciende en el acontecimiento de la comunión de la asamblea con Jesucristo. Pero, para un observador externo, puede ser que el fuego parezca frío. Las comunidades religiosas realizan la comunicación de bienes en *intranet*, pero no son *sacramento* por sí mismas (así lo ha reconocido la asamblea global, *ekklesía katholiké*)[1356], sino por su *koinonía* con el pueblo de Dios-a (LG 9-17), a través de un aprendizaje de la solidaridad en inter-red: "En esto hemos conocido lo que es amor: en que él dio su vida por nosotros. También nosotros debemos dar la vida por los hermanos. Si alguno que posee bienes de la tierra, ve a su hermano padecer necesidad y le cierra su corazón, ¿cómo puede permanecer en él el amor de Dios? Hijos míos, no amemos de palabra ni de boca, sino con obras y según la verdad 1Jn 3, 14-18.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1355] "Mis ovejas oyen mi voz, y yo las conozco, y me siguen" (Jn 10, 27-30). Podríamos expresar la misma intención con términos que no transmitan una amarga disparidad. Por lo que sabemos de los demás evangelios, Jesús no iba por Galilea llamando ovejas a éstos o aquellos; aunque una vez llamo perrita a alguien (Mc), por lo que nos dio la oportunidad de aprender con él a reconocer la *dynamis* de la palabra en el extraño, extranjero, gracias al diálogo que cuestiona las etiquetas jerarquizantes. Lo que importa es que Juan está desplegando en forma de *paronomía* el símbolo del Buen Pastor, presente tanto en la tradición cristiana, como en la helenística: el dios Hermes de la hermenéutica, es decir, la búsqueda del entendimiento y la oportunidad para la comprensión. Dicho de otra manera: Mis amigos/hermanos me escuchan y yo los acepto hasta conocerles profundamente. Por eso nos hacemos caso.
Aquí tenemos resumido el diálogo de Jesús con los aprendices y con la muchedumbre, alimentado con signos de amor y rehabilitación, que se actualiza por medio del ritual con que representamos su historia sagrada. Jesús tiene actitudes de madre y de hermano (Mc 9, 36-37; 3, 34; 10, 37-38). "El que me ha visto a mí ha visto al Padre", quien ha resultado ser madre y hermano. No habla ni obra estratégicamente, para conquistar el dominio (Jn 14, 9-11), de modo que es posible confiar en él. "El que cree en mí también hará las obras que yo hago, y aún mayores, porque yo voy al Padre. Todo lo que pidáis al Padre en mi nombre, lo haré, para que el Padre sea glorificado en el Hijo" Jn 14, 12ss. La compenetración de Jesús no se interrumpe con la muerte, sino que se prolonga con el anuncio de la Resurrección: la mímesis, con el mismo Espíritu, que quiere ser compartido.

[1356] "[…] allí donde está Jesús, allí está la iglesia universal" IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Smyrn.*, 8, 2.

24. Monismo o dualismo: ahí no hay dilema

La meditación teológica de los siglos II y III sobre la persona de Jesús se construye en polémica declarada con el complejo sistema gnóstico (Ireneo, Tertuliano) y con el rechazo doceta de una "demasiada humanidad" en el Redentor (Ignacio de Antioquia, Policarpo)[1357]. En la medida que utilizó un lenguaje común con la cosmología estoica y con el platonismo medio, asumió algunos de sus prejuicios para explicar el símbolo cristiano: la jerarquía entre el Dios sin origen y una divinidad originada, entre el Dios trascendente y el demiurgo, entre el Nous y el alma del mundo[1358]. Cuando pretende evitarlo, se desliza hacia el monarquianismo o el modalismo, es decir, hacia el supuesto de

[1357] La cristología judeocristiana (Palestina, Siria) conservaba el concepto del Dios del Primer Testamento y reducía a Cristo a un aditamento: un profeta, un mesías de la estirpe davídica, un siervo entre los siervos de Dios (*Didajé, Didascalia, Kerígmata Petrou*). Estos tres elementos son cruciales en la existencia de Jesús, precisamente por el modo en que los integra y los supera a través del cumplimiento de las promesas. Sin embargo, al no aceptar la novedad del evangelio, tampoco podían superar el horizonte de la apocalíptica (*Evangelio de Pedro, Apocalipsis de Pedro*, etc.), es decir, el rechazo de los gentiles; un reino angelical, celeste, sobre un mundo definitivamente perdido (*2Pedro, Judas*); la injusticia del imperio como un castigo divino (*Ap Baruc, IV Esdras*). Vid. N. FERNÁNDEZ MARCOS, "Apocalipsis griego de Baruc", *Sefarad*, 50 (1990), 191-209; A. DÍEZ-MACHO, M. A. NAVARRO, A. DE LA FUENTE, A. PIÑERO (eds.), *Apócrifos del AT*, V. *Testamentos o discursos de adios*, "Testamento de los Doce Patriarcas", Madrid, Cristiandad, 1984; JAMES CHARLESWORTH (ed.), *The Old Testament Pseudoepigrapha*, I, "The Fourth Book of Ezra", Londres; Barton, Longman y Todd, 1983, 525-559. Si prestamos alguna atención al testimonio de HEGESIPO (apud EUSEBIO, *HE* 4, 22, 5) las primeras formas de gnosticismo se desarrollan a partir de judeocristianos separados (las "siete sectas"), después del martirio de Santiago el mayor, durante el liderazgo de Simeón, en una serie que conduce a Menandro, Marción, Carpócrates, Valentín, Basilio y Saturno (vid. tb. IRENEO, *Refutación*). Vid. GEORG STRECKER, "On the Problem of Jewish Christianity", en WALTER BAUER, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, 241-285, sobre los *Kerigmata Petrou*, 265 ss.
La cristología gnóstica, doceta y subordinacionista inventa una cosmología al modo griego, en continuidad con el estoicismo, el platonismo, Filón, el hermetismo. La diversidad de teorías es impresionante, sobre todo por las construcciones de la fantasía en la gnosis e incluso en ORÍGENES. De esa lluvia de ideas se nutrieron los teólogos posteriores después de un hondo discernimiento; sobre todo de IRENEO (las "misiones" del Hijo y del Espíritu en *Adversus haereses*), de ORÍGENES (la "economía inmanente" en *Peri arjón*) y de TERTULIANO (la *trinitas* de *personae* y la unidad de la *substantia* en *Adversus Praxeam*). Pero incluso en ellos se advierte una subordinación de las personas divinas por no haber recuperado del NT la práctica consciente de Cristo sobre la igualdad en la *koinonía.*
La postura de MARCIÓN es original, en cuanto niega cualquier correspondencia entre el Dios del Primer Testamento y el Padre de Jesucristo. Aunque los gnósticos dijeran algo parecido, no lo exponían de modo tan claro, sino que reducían a Jesús a una pieza menor en el sistema de la producción de la materia imperfecta por un Demiurgo distinto del Padre o de la Madre originarios. Pero esa tachadura de la memoria cultural no dio lugar a una nueva religión, sino a una rivalidad sectaria. Era necesario reinterpretar los símbolos de la tradición para comprender el sentido global de la Historia de historias.
[1358] Vid. ALOYSIUS GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana: Desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia* (*Jesus der Christus im Blauben der Kirche*, I. *Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon*), Salamanca, Sígueme, 1997.

que la unidad de Dios, al final de la historia, no permite distinguir verdaderas personas[1359], ni identidades humanas inalienables, en consecuencia. Como suponían los estoicos, el logos presente en las cosas termina fundiéndose de nuevo con el fuego originario.

En cualquier caso, era difícil que la *theologia*, como tal, se librara del estrecho cerco de la cultura griega. No hay término medio: la antítesis del monismo estoico era el dualismo metafísico, un poco más atenuado que en el mundo persa, entre la idea/mente y la materia, entre el bien y el mal, incluyendo en este último término la debilidad. De hecho nuestra filosofía sigue tratando la debilidad humana como una forma de *mal físico.* ¿A quién no le ha cautivado por momentos esa trampa sutil, que impide reconocer la dignidad plena de las personas con necesidades especiales y, en la práctica, niega los deseos universales, la realidad de nuestro cuerpo, nuestra vulnerabilidad?

Paradójicamente, Arrio y el arrianismo, desde inicios del s. IV, pretendían fundarse en una intensa lectura del testimonio bíblico, con el objetivo de legitimar la comprensión *imperial* de un Cristo subordinado como criatura prototípica al Dios único[1360], en su edificio definitivo: el imperio cristiano en el final de la Historia. Literalmente, era el final de la Historia *de la Iglesia* escrita por Eusebio de Cesarea, hasta que Agustín separó oportunamente la historia del imperio romano respecto de la historia de la *civitas Dei*.

Los padres y las iglesias que hicieron posible la cristología de Calcedonia (ss. IV-V): la escuela de Antioquia (Juan Crisóstomo, Flaviano), la iglesia de Roma (León Magno,

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1359] ¿Qué lugar ocupa el concepto de monarquía durante los ss. II y III en estos esquemas? GABINO URIBARRI, en su tesis sobre la monarquía y la Trinidad, *Monarquía y Trinidad: El concepto teológico "monarchia" en la controversia "monarquiana"*, Madrid, UPCO, 1996, defiende que no puede clasificarse un grupo homogéneo de teorías que se llamara "monarquianismo", porque el concepto aparece en textos de diversas tendencias. Sin embargo, en autores como PRÁXEAS o SABELIO, la monarquía del Padre implica una disolución del Hijo en la divinidad o en la esencia del Uno, después que ha cumplido su misión o ha desempeñado una función en la economía. Incluso los textos que confiesan la *triada* o la *trinitas* en la *economía de la salvación*, sostienen la continuidad del monoteísmo en la *theología* por medio de la *monarquía del Padre*, por lo cual se deslizan hacia una subordinación de las personas en sus relaciones: así ocurre en Ireneo, Tertuliano, Orígenes. Era realmente muy difícil, en la cultura de su época, que pensaran de otro modo: tanto por la teología bíblica del AT, que considera al único Dios, Padre y Creador, el único agente de los acontecimientos en el mundo y en la Historia, la gracia y la desgracia, los bienes y los males, en un tribunal permanente; como por la influencia del *monoteísmo político* de la *monarquía* en los pensadores griegos (la *Política* de ARISTÓTELES y el tratado *De mundo* de PSEUDO-ARISTÓTELES; las obras principales de FILÓN), quienes usan al "emperador persa" como *analogatum princeps* de la divinidad que gobierna el mundo en una *oikonomia* globalizada. ¿No suena "muy actual"?

[1360] ibid., 410-411. "En suma, Dios es inefable para el Hijo. Es por sí lo que es: indecible, así que el Hijo no puede expresar adecuadamente nada de lo dicho. No puede sondear al Padre, que existe por sí mismo. Tampoco el Hijo ha visto su esencia, porque sólo existe como Hijo por la voluntad del Padre. ¿Quién puede afirmar, por tanto, que aquel que viene del Padre puede conocer y comprender a su hacedor?" ARRIO, ibidem.

Próspero), reivindican la humanidad de Jesús frente a las mediaciones impuestas por el poder del emperador y su teología política[1361]. Pero hicieron uso para conseguirlo de la misma *theologia*: el prejuicio sobre la naturaleza divina de acuerdo con las categorías del deísmo filosófico, singularmente el platonismo y el aristotelismo. Hemos imaginado durante casi dos milenios una divinidad impasible e inmutable, *sin historia*, en la que difícilmente cabía la paradoja *mística* de hacerse contingente sin dejar de ser eterna, interpersonal sin perder su esencia, amor extravertido sin agotarse[1362].

[1361] Vid. ERIK PETERSON, *El monoteísmo como problema político*, cit.

[1362] "Siguiendo, pues, a los Santos Padres, todos a una voz enseñamos que […] se ha de reconocer a uno solo y el mismo Cristo Hijo Señor unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, en modo alguno borrada la diferencia de naturalezas por causa de la unión, sino conservando, más bien, cada naturaleza su propiedad y concurriendo en una sola persona y en una sola hipóstasis, no partido o dividido en dos personas, sino uno solo y el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo, como de antiguo acerca de Él nos enseñaron los profetas, y el mismo Jesucristo, y nos lo ha trasmitido el Símbolo de los Padres" Fórmula de fe en Cristo aprobada por el CONCILIO DE CALCEDONIA (IV ecuménico), 451. De tal manera, los padres conciliares se hacen eco de la fórmula de unión propuesta por TEODORETO DE CIRO para restablecer la paz entre CIRILO DE ALEJANDRÍA y los antioquenos (JUAN DE ANTIOQUÍA) el 433, que pretendía separar los enunciados de los evangelios en dos (o tres) categorías: "Y sabemos que los hombres que hablan de Dios, en cuanto a las voces evangélicas y apostólicas sobre el Señor, unas veces las hacen comunes como de una sola persona, otras las reparten como de dos naturalezas, y enseñan que unas cuadran a Dios, según la divinidad de Cristo; otras son humildes, según la humanidad". Por esta causa, el Concilio no pudo evitar la separación de las iglesias llamadas "monofisitas" (la iglesia alejandrina, hoy dividida en copta y etiópica).
No es inoportuno señalar una similitud con las técnicas de análisis gnóstico que criticaba IRENEO DE LYON: "Cuando nosotros los atacamos con la Tradición que la Iglesia custodia a partir de los Apóstoles por la sucesión de los presbíteros, se ponen contra la Tradición diciendo que tienen no sólo presbíteros sino también apóstoles más sabios que han encontrado la verdad sincera: porque los Apóstoles «habrían mezclado lo que pertenece a la Ley con las palabras del Salvador»; y no solamente los Apóstoles, sino «el mismo Señor habría predicado cosas que provenían a veces del *Demiurgo*, a veces del *Intermediario*, a veces de la *Suma Potencia*»; en cambio ellos conocerían «el misterio escondido» (Ef 3,9; Col 1,26), indubitable, incontaminado y sincero: esto no es sino blasfemar contra su Creador. Y terminan por no estar de acuerdo ni con la Tradición ni con las Escrituras", id., *Adversus haereses*, III, 2, 2.
Es de lamentar que el Concilio no recibiera a tiempo –por circunstancias políticas, probablemente: era un acto organizado por el emperador de Oriente- el texto de LEÓN MAGNO, elaborado en colaboración con PRÓSPERO DE AQUITANIA, que añadía a las habituales consideraciones lo siguiente: "Porque el que es verdadero Dios es también verdadero hombre, y no hay en esta unidad mentira alguna, al darse juntamente la humildad del hombre y la alteza de la divinidad. *Pues al modo que Dios no se muda por la misericordia, así tampoco el hombre se aniquila por la dignidad. Una y otra forma, en efecto, obra lo que le es propio, con comunión de la otra;* es decir, que el Verbo obra lo que pertenece al Verbo, la carne cumple lo que atañe a la carne. Uno de ellos resplandece por los milagros, el otro sucumbe por las injurias. Y así como el Verbo no se aparta de la igualdad de la gloria paterna; así tampoco la carne abandona la naturaleza de nuestro género" *Tomus ad Flavianum*, 4. Pero la separación de "predicados" atribuidos a distintos sujetos seguía entorpeciendo la comprensión de la historia. Desde luego, en el evangelio no se distingue cuándo obra/habla "el Verbo" y cuándo "la carne", sino una vida narrada en relación interpersonal con otros seres humanos y con el Misterio. La única distinción posible es el significante del símbolo: el amor humano significa el amor divino; la relación con el Logos (el diálogo de escucha y respuesta) significa la intimidad de Dios-a, de modo que podamos aprender imitando sus opciones existenciales y sus actitudes, comenzando por "aprender a aprender".

25. La koinonía, principio de renovación

Ya hemos dedicado varias secciones del presente estudio a comprobar la centralidad de la comunión en el testimonio de las primeras asambleas cristianas; cómo hacían suya la memoria de Jesús y participaban en la vida cotidiana de la vida mística, tal como les había sido comunicada: en forma de aprendizaje. De tal modo, cada uno de los nuevos miembros podía realizar su *paso* desde el ámbito del dominio y la esclavitud al ámbito de la comunidad de iguales; desde la esclavitud a los ídolos que representan a los dominadores a la confianza liberadora en Jesús; del terror lógico ante un mito aterrorizante y fatídico, al amor de Dios-a viviente. Durante los tres primeros siglos se organizaron las formas de la mistagogía cristiana: el rito de iniciación (Bautismo/Confirmación-Unción/Eucaristía), que ocurría dentro de un proceso unitario; así como la catequesis que servía a los neófitos para comenzar el aprendizaje[1363].

Ahora bien, fueron necesarios cuatro siglos hasta que empezara a plantearse con claridad, en las mentes acostumbradas a filosofar, qué significaba aquello de la *koinonía* entre las personas, a la vez que se extendía el uso metafórico del término gr. *prosopon* ("rostro") y del lat. *persona* ("máscara"). Entre las dos metáforas, si nos dieran alegir, probablemente escogeríamos la primera; pero el término ha llegado a significar lo mismo: la dimensión interpersonal, íntima y pública, de cualquier ser capaz de relación. Todavía fue necesario otro milenio para que el personalismo llegara a comprender/explicar que la esencia de una persona consiste en la relación, después de elucubrar acerca de lo incomunicable o de la mónada.

Entre el concilio de Nicea (I ecuménico, 325) y el de Calcedonia (IV, 451), donde se definen los dogmas de la "consustancialidad" de Cristo con el Padre (*homo-ousios*) y su dualidad de naturaleza (*fysis*), hubo ocasión para que los teólogos capadocios expusieran un pensamiento mucho más cercano a la exégesis de los evangelios y a la historia de Dios-a con la humanidad, en medio de una cierta dispersión de ideas.

[1363] Vid. JEAN DANIELOU, RÉGINE DU CHARLAT, *La catequesis en los primeros siglos*, Madrid, Stvdium, 1975; DIONISIO BOROBIO, *La iniciación cristiana* (Bautismo. Educación familiar. Primera Eucaristía. Catecumenado. Confirmación. Comunidad Cristiana), Salamanca, Sígueme, 1996; MIRCEA ELIADE, *Iniciaciones místicas*, Madrid, Taurus, 1975 (1958), 195ss., aunque demasiado breve y categórico.

El modo en que se expresa ese nuevo equilibrio es la necesidad de poner en acuerdo la *oikonomía* con la *theología* [1364], lo cual no deja de evocarnos una exigencia actual: la llamada interior a la coherencia entre teoría y práctica; así como la exigencia evangélica de escuchar actuando, actuar escuchando; vivir desde el corazón (vivir la fe) y realizar el plan divino de amor en nuestra historia. El marco en que se expresa es la reflexión sobre la *koinonía* entre *las tres personas divinas*, es decir, la igualdad del Espíritu que sigue obrando en la historia, con el Hijo hecho humano y con el Padre que está en relación eterna con ambos.

[1364] "Contra aquellos que ponen en nuestra boca que somos triteístas, déjenme responderles que nosotros confesamos un sólo Dios, no en número, sino en naturaleza (*fysis*) […] Cuando digo único (*mónos*) me refiero a la esencia (*ousía*) santa e increada (*áktistos*) y a la sustancia (*hypóstasis*) de Dios […] De tal modo entendemos que esas palabras son dichas de la naturaleza (*fysis*), "el único (*ho mónos*) que tiene inmortalidad" (1Tim 6, 16), "a Dios único sabio (*mono sofo Zeó*)" (Rm 16, 27); "nadie es bueno sino uno, Dios (heis ho Zeós)" (Mc 10, 18par.); pues aquí *heis* significa lo mismo que *mónos* […otras citas: "quien despliega los cielos por sí mismo (*mónos*)" Is 44, 24, Job 9, 8; "al Señor tu Dios honrarás y a Él sólo (*móno*) servirás" Mt 4, 10, Dt 6, 13 LXX; "no hay otro Dios junto a mí" Dt 32, 39 LXX]. En la Escritura "uno" (*heis*) y "único/exclusivamente" (*mónos*) no son predicados de Dios para señalar distinción respecto del Hijo y del Espíritu Santo, sino para exceptuar los dioses irreales, llamados así falsamente. Como por ejemplo, "el Señor sólo (*kyrios mónos*) les condujo, no hubo dioses extraños con Él" (Dt 32, 12 LXX); y "entonces los hijos de Israel se deshicieron de los baales y de Astarté, y sirvieron al Señor en exclusiva (*kyrio mono*)" (1Sam 7, 4); y así san Pablo, "porque hay muchos dioses y muchos señores, pero para nosotros no hay sino un solo Dios, el Padre, de quien todo procede (*ex ou ta panta*) y un solo Señor, Jesucristo, por medio de quien todas las cosas existen (*di'ou ta panta*)" (1Cor 8, 5-6) […] ¿Por qué añadió la palabra 'Padre' e hizo mención de Cristo? Pablo, el vaso escogido, pensó, me imagino, que no era suficiente sólo con predicar que el Hijo es Dios y que el Espíritu Santo es Dios, lo cual había expresado con la frase "un Dios" [es decir, la *mia fysis*], sin expresar, por la aposición de "el Padre", a Aquél de quien procede todo (*ex ou ta panta*); y, por la mención del Señor, significar el Logos por medio del cual todo existe (*di'ou ta panta*). Más incluso, por el añadido de las palabras Jesús-Cristo, proclamar [así] la Encarnación, reconocer la Pasión y manifestar la Resurrección. Porque la palabra Jesucristo nos sugiere todas esas ideas. También por esa razón, antes de su pasión, nuestro Señor rechazó la designación de "Jesús-Cristo", y encargó a sus discípulos "que no dijesen a nadie que Él era Jesús, el Cristo" Mt 16, 20. Pues su intención era, después de completar la **economía**, después de su resurrección de entre los muertos y su ascensión al cielo, encomendarles la predicación sobre Él como Jesús, el Cristo. Tal es el sentido de las palabras "que ellos te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y a Jesucristo tu enviado" Jn 17, 3, y de nuevo "Creéis en Dios; creed también en mí" Jn 14, 1. De todas las maneras *el Espíritu Santo afianza nuestro pensamiento para que no descartemos un sentido mientras avanzamos en el otro, atendiendo a la teología, pero descuidando la economía (te theología proséjontes tes oikonomías katafronómen)*, y así, por omisión, caigamos en la impiedad" BASILIO DE CESARÉA, Carta VIII (a los cesarienses en defensa de su retiro y acerca de la fe), 3.
La *mía arjé* de Dios-a se autocomunica de forma trinitaria. No es una sustancia exenta, de un rango metafísico previo a la *koinonía*. En la economía que abarca la Creación junto con la Historia en que el Hijo se encarna y el Espíritu vivifica a las criaturas, podemos representar la unidad de principio (mía arjé, monarquía) tal como lo ha hecho Jesucristo de forma reiterada en los evangelios*: la voluntad de salvación que es, desde la eternidad, la voluntad de la Madre/Padre*. "Hacer la voluntad del Padre" en boca de Jesús (de Dios Mc 3, 35par.; 21, 31; Jn 1, 13; 7, 17; 9, 31s.; del Padre Mc 14, 36par.; Lc = Q 11, 2; 22, 42; Mt 7, 21; 12, 50; 18, 14; 21, 31; 26, 42; Jn 5, 30; 6, 39; de Jesús, el Hijo, Mc 9, 7 par.; Lc = Q 6, 46; Jn 2, 5; del Espíritu Hch 10, 44-47; 11, 17; 15, 8-11) consiste en participar de la *koinonía* trinitaria, en la asamblea de los hijos de Dios-a, en un camino de seguimiento y escucha de Jesucristo, que permanece en la *koinonía* del Espíritu, porque Dios-a es amor.

Basilio hablaba de una *comunicación* entre las *hypóstaseis*, co-limitadas una por la otra sin vacío entre ellas, lo que da lugar a una *koinonía en diálogo*, más personal y menos "cósica" que en autores posteriores. Las relaciones entre el Hijo y el Padre, el Padre y el Espíritu, el Hijo y el Espíritu, son simétricas: no hay Hijo sin el Padre, ni Padre sin el Hijo; no hay Padre sin Espíritu ni viceversa; lo mismo puede decirse del Hijo y del Espíritu. Esa "economía inmanente" (es decir, las relaciones entre las personas divinas) se hace visible en la economía de la salvación, que implica en su dinamismo de amor a toda la creación. De ahí que se enuncie la procedencia del Espíritu, desde (*ek*) el Padre, por medio del (*dia*) Hijo. Sin embargo, como insiste Basilio en su *Tratado del Espíritu Santo*, también podría enunciarse la economía inmanente proclamando la gloria del Padre (*syn*) con el Hijo (*syn*) con el Espíritu, *con* mayor énfasis en la igualdad.

> Y el mismo Espíritu da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios" (Rm 8, 16): ¿y no vamos nosotros a dar al Espíritu el testimonio que hemos aprendido del Señor: el de la *koinonía* del Espíritu con Dios (cf. Mt 28, 19)? […] Tú esperas ser glorificado *con* Cristo (*si es que padecemos con él, para que con él seamos glorificados* Rm 8, 17), y en cambio al Espíritu de santificación no lo glorificas *con* Cristo, como si no fuera digno de los mismos honores que tú. Y tú esperas reinar *con* Cristo, pero injurias al Espíritu de la gracia al asignarle el rango de esclavo y criado. Y digo esto, no para mostrar cuánta glorificación se le debe al Espíritu, sino para refutar la insensatez de los que no le otorgan ni tanto así, sino que, cual si ello fuera impiedad, rehuyen la *koinonía* de gloria del Espíritu con el Hijo y con el Padre[1365].

La expresión que llegó a prevalecer en la teología oriental para describir este dinamismo de la comunión entre las personas es la *perijóresis*[1366], "rotación" o "corro",

---

[1365] BASILIO DE CESARÉA, *El Espíritu Santo*, XXVIII, 69-70, Madrid, Ciudad Nueva, 1996.

[1366] La síntesis más nutrida de la historia del concepto (gr. *perijóresis*, "rotación", adaptado al lat. como circumincessio o circuminsessio) corre a cargo de SANTIAGO DEL CURA ELENA, en varios diccionarios teológicos (p.ej., "Perikhorein", DTDC, 1086-1094). Todas las fórmulas griegas y latinas tienen una fuente común el Evangelio de Juan, donde el Hijo proclama su unidad íntima con el Padre (Jn 10, 30. 38; 14, 9. 11; 17, 21), y anuncia el envío del Espíritu (14, 15-18s.; 16, 7-15), con la enorme ventaja de que en el relato juánico las expresiones se hacen comprender en el contexto de la historia de Jesús.
En el tratado del PSEUDOCIRILO que recoge JUAN DAMASCENO (S. VIII), el término se convierte en un sinónimo, aunque muy útil, de la *koinonía* entre las personas divinas: "La permanencia y la morada de una de las tres personas en la otra significa que son inseparables… que tienen entre sí una *perijóresis* sin mezcla" *De fide ortodoxa*, I, 14, apud PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los santos padres*, 281-297. La manera en que la Iglesia oriental comprende este dinamismo de las tres hipóstasis la tenemos en los iconos que representan la Trinidad (p. ej., ANDREI RUBLIEV): las tres imágenes personales tienen el mismo rostro, porque Jesús es la representación existencial de las tres. Entre ellas está el altar-mesa de la Eucaristía con el cáliz en medio, para significar que las tres participan del Misterio pascual. Aunque no se distingue más que por el color rojo del vestido, el Hijo está en el centro del icono, observando al Padre; el Padre mira hacia el Hijo; el Espíritu agacha la cabeza ante los dos, con una vara de pastor en la mano, todavía inmerso en la

tomada de la cristología (Gregorio Nazianceno, Cirilo y aun el mismo Nestorio). De la misma forma que la divinidad del *Logos* penetra su humanidad y la hace incandescente, como el fuego al hierro, las divinas personas se compenetran la una a la otra. Ahora bien, lo que en la persona de Jesucristo se describe como una asimetría entre divinidad y humanidad, para nuestra salvación por su existencia entregada, "pan de vida eterna"; entre las personas divinas es una perfecta co-igualdad en la relación y una total comunicación, en continuo movimiento, tal como se revela en la *economía*: el Padre envía el Espíritu

---

Historia. Las tres figuras están de perfil, simulando una verdadera rotación con la posición de los pies. Con las tres se perfila la imagen de un cáliz mayor (del que el Hijo mismo es el contenido).

BUENAVENTURA recoge el concepto, para explicar el modo de la unidad en la distinción que aparece en el Evangelio juánico, lo que AGUSTÍN y TOMÁS refieren sin hacer uso de él: "Solamente en Dios se da la más alta unidad con distinción… distinción sin separación… unidad sin mezcla" (*In Sent*., I, d. 19, p. 1, q. 4). TOMÁS resume así su modo de comprender las personas divinas: "En el Padre y en el Hijo, hay que tener presente la esencia, la relación y el origen. Según cada una de estas tres cosas, el Hijo está en el Padre, y al revés […] Estos argumentos son aplicables también al Espíritu Santo" (STh I, q. 42, a. 5). Según esto, las tres personas están una en la otra, pero no de la misma forma.

En el Concilio florentino, decreto para los jacobitas (1442), se recogió el principio de la perijóresis para explicar de forma dinámica, por compenetración, la unidad de sustancia entre las tres personas: "En virtud de la unidad, el Padre está todo en el Hijo, todo en el Espíritu Santo; el Hijo está todo en el Padre, todo en el Espíritu Santo; el E.S. está todo en el Padre, todo en el Hijo. Ninguno precede al otro en eternidad, o lo excede en grandeza, o le sobrepuja en poder [...] El Padre no tiene de otro cuanto es o tiene, sino de sí mismo; y es principio sin principio. El Hijo tiene del Padre cuanto es o tiene; y es principio del principio. El E.S. tiene del Padre y del Hijo cuanto es o tiene" como de un solo principio. "Así, el Padre y el Hijo y el E.S. no son tres principios de la Creación, sino un solo principio" D 704; DS 1331. La definición, basada en la escolástica y en el diálogo recuperado con los ortodoxos, significa un paso extraordinario en el esclarecimiento teológico del Misterio. En lugar de basar la reflexión sobre el símbolo de la fe en la *ousía*, como una "cosa" diferenciada de las personas, reconoce que la Historia de salvación revela una economía divina: el Hijo procede del Padre, pero el Padre está todo en el Hijo; el Espíritu Santo procede de ambos, pero el Padre y el Hijo están plenamente en el Espíritu.

Ha sido en el marco del movimiento ecuménico que hemos recuperado la perijóresis con todas sus consecuencias, para explicar el Misterio de Dios Tri-Uno. LEONARDO BOFF y GISBERT GRESHAKE descubren en la koinonía trinitaria la imagen de la "mejor comunidad" y de la Iglesia, respectivamente. La noción oriental adquiere para LEONARDO BOFF el valor de símbolo de la perfecta donación mutua en la comunión (*La Trinidad, la sociedad y la liberación*, Madrid, San Pablo, 1987, 153-190). BOFF completa el círculo de la perijóresis con ayuda del teólogo ortodoxo PAUL EVDOKIMOV. Además del *Filioque* latino, que describe la procesión del Espíritu por el Padre y el Hijo, habría que señalar en el evangelio de Lucas el modo en que el Hijo es engendrado del Padre y del Espíritu (el *Spirituque*).

MOLTMANN, en sus tratados trinitarios y teológicos más recientes, comprende la perijóresis como la comunión dinámica de las personas en el Dios Triuno, a manera de un corro y una completa interpenetración entre ellos. Hace uso de esta imagen para explicar la relación entre las personas, no sólo en la vertical con que se solía hablar de la monarquía "del Padre por el Hijo en el Espíritu", sino también en la horizontal y en constante simultaneidad: el Espíritu interviene en la misión del Hijo (el Padre/Madre por amor al Hijo), como el Hijo interviene en la misión del Espíritu (el Hijo por amor al Padre); el Hijo y el Espíritu compenetran a su vez al Padre/Madre, que se revela y se comunica en ell@s. De hecho, esta manera de explicación es más fiel a la economía de la salvación en los evangelios: Jesús es concebido por obra y gracia del Espíritu Santo; el Espíritu procede del Padre y del Hijo a través de su Misterio pascual.

sobre el Hijo en el Bautismo; el Hijo entrega su Espíritu al Padre, en su Pasión y muerte para vencer a la cruz del imperio.

26. El fuego divino

La metáfora del *fuego* –aunque conocida por el antioqueno Nestorio- es usada por la cristología alejandrina para representar la *perijóresis* del *Logos* divino en la carne (*sarx*) humana/viva y la comunicación de propiedades (gr. *antidosis idiomaton*; lat. *communicatio idiomatum*) entre ambas:

> Esto aclara el modo en que acontece la encarnación. [...] Dios le dio a Moisés un símil: llegó en forma de fuego a una zarza del desierto; en el matorral ardía el fuego, pero el matorral no se quemaba ni consumía. Moisés se extrañó de ver que el matorral y el fuego no se fundían, porque arrimando fuego la leña arde y se consume; pero, como he dicho, su visión fue admirable porque en el descenso quedó claro cómo sería posible la conjunción de la naturaleza divina con la humana [sin alteración (texto etíope)], pues en Dios todo es posible [1367].

[1367] CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Quod unus est Christus*, 55, 2. CIRILO reconoce la iniciativa del Logos para generar una nueva humanidad en el proceso existencial de la Encarnación redentora como signo de su persona divina. Sin embargo, los términos de la cristología en el esquema **Logos/sarx** resultan ambiguos cuando se extraen de su contexto, es decir, *del prólogo al evangelio de san Juan*. Antes que él, los arrianos y APOLINAR habían reducido la carne de Cristo a un "cuerpo muerto" sin alma, el cual sería animado por el Logos: GRILLMEIER, (*Cristo en la tradición cristiana*, 412SS., 528SS.) señala el efecto de la cosmología estoica que imagina el universo ordenado armónicamente por un principio interior: el Logos, y animado por la *energeia*: un fuego *inmanente*. Después del concilio de Éfeso (431, contra NESTORIO), EUTIQUES convierte la vindicación de CIRILO acerca de la existencia santificante de Cristo en lo contrario: la *mía fysis* –una sola naturaleza, además de una sola persona- se convierte en un principio lógico que produce automáticamente la divinización. En consecuencia, el *fuego* sería un principio completamente extrínseco, en lugar de una metáfora del encuentro y el diálogo de amor *agápico* –el intercambio no mercantil del que habla la *antidosis idiomaton*- entre la persona divina y la humanidad.
LEÓN MAGNO, con el concilio de Calcedonia (451), se fundan en el celo de CIRILO por la unidad, gracias a la distinción de las naturalezas humana y divina en una sola persona, sin separación ni confusión. A diferencia del esquema *Logos/ánthropos*, que da ocasión a separar dos personas en Cristo, sin reconocimiento de la dignidad que reside en la existencia humana de Jesús (NESTORIO habla del *honor* otorgado por el Logos divino a una persona humana sin valor en sí misma), la cristología **Theós/ánthropos** en occidente dio entrada a contemplar la transformación del ser humano en comunión con la existencia de Jesucristo, a través de la unión hipostática, es decir, en la persona divina eternamente puesta en relación filial con el Padre. Sin embargo, no es un efecto automático de la Encarnación, sino que sucede por la mediación de un sujeto humano concreto y completo, en su operación, en su libertad y en su conciencia filial. Como señalamos en este mismo capítulo, la influencia del dualismo platónico y aristotélico fue mucho más duradera: la distinción de dos naturalezas fue interpretada más allá de lo relatado en los evangelios –la fidelidad y la libertad de Dios en persona junto con la vulnerabilidad humana de Jesús, distinta del pecado-, de tal modo que representaba una contradicción lógica insoluble: la divinidad *apática* e inmutable vs. la humanidad que padece y cambia. Sin embargo, la revelación comienza por mostrar que mujer y hombre son imagen de Dios,

Tal análisis de un símbolo universal, el fuego, para representar la renovación *interior* del universo[1368] desde sus primeros elementos, nos sugiere un discernimiento que comprenda el paso desde las sociedades que sacralizan la violencia –el fuego purificador que mata o debilita dolorosamente a los enfermos-pecadores (penitencias), el fuego devorador que consume a su víctima (sacrificios), el fuego creador-destructor que mueve el cosmos (estoicismo)- [1369] a la *mostración-deixis* del amor siempre activo en la relación interpersonal. La *perijóresis* es una metáfora eminente del diálogo de amor que une a las personas, hasta la comunicación plena, o que une a la persona divina con toda la creación a través de su humanidad vivida, existente, experimentada, real.

Ambas escuelas de cristología, antioquenos y alejandrinos, estarían de acuerdo en que el modo narrativo, dramático y lírico, paralelístico y progresivo, de la tradición bíblica era más adecuado que el discurso argumentativo para hablar de una divinidad que asume la alteridad de la criatura *en desarrollo*, sin confundirse con el universo (panteísmo), ni quedarse fuera del mundo (dualismo), gracias al acontecimiento de su encarnación personal. "Él ha llamado carne y sangre toda su estancia mística", sintetiza Basilio en una carta escrita a los de Cesaréa durante su exilio voluntario[1370].

La racionalidad ilustrada, a partir de los fragmentos de Reimarus publicados por Lessing, se adelantó en la tarea de buscar y tomar de los evangelios la coherencia narrativa que no podía ser resuelta por medio de enunciados dogmáticos: *la historia de Jesús*. Pero hizo uso de los textos para deducir *otra realidad* ajustada al orden cósmico, descubierto por la física, y al orden de la moral fundada en el imperativo categórico: el *Jesús histórico*. Quienes revisan a manera de epígonos la trayectoria de la *Leben-Jesu- Forschung* –Schweitzer, Bultmann, Joachim Jeremias y, recientemente, James D. G. Dunn- coinciden en que los teólogos liberales hicieron –todavía hacen- el intento de construir a Jesús con

---

aunque sólo por Jesús nos es comunicada la plenitud de tal imagen a través de la relación con su persona divina y de la participación en su existencia humana.

[1368] Cf. el estudio de la Tercera parte, sección II, sobre el simbolismo del agua en los rituales de purificación externa, en el judaísmo contemporáneo a Jesús, así como su reinterpretación por el Evangelio de Marcos.

[1369] Cf. FRANCESC GRACIA, "Fuego: Las acciones, los rituales y la vida", en ELISENDA ARDÈVOL PIERA, GLÒRIA MUNILLA CABRILLANA (coords.), *Antropología de la religión: Una aproximación interdisciplinar a las religiones antiguas y contemporáneas*, Barcelona, UOC, 2003, 181-273.

[1370] BASILIO DE CESAREA, Carta VIII, 4, 24.

sus propios esquemas, en lugar de comenzar por la interpretación del texto, como hoy nos recomienda la hermenéutica.

La lectura actualizadora del Evangelio, con ayuda de nuestras herramientas y, todavía más, de los valores que han surgido del *parto* histórico, es tan valiosa como el hecho originario: forma parte del mismo acontecimiento[1371]. Pero *la interpretación no suplanta al texto,* ni prescinde de la historia de Jesús para fabricar un personaje fantástico, en lugar de vivir nuestra propia vida; ni olvida que está incorporando la mirada del observador (participante, amante) a una realidad que, de una manera misteriosa, la demandaba, como nos sugiere la teoría de la ciencia.

Ambas figuras –la vida narrada en el Evangelio, el personaje del discurso histórico actual- no se confunden, aunque coincidan en un aspecto crucial: 1) Jesús tiene historia; 2) *la historia de Jesús* en la que se apoyan tanto la cristología, como la investigación de su contexto histórico –la geografía humana de Palestina, las culturas mediterráneas, la economía política de los imperios antiguos, la Galilea del s. I-, sólo nos es conocida al acariciar las vértebras de los evangelios.

Aunque la arqueología, junto con la antropología social y cultural, nos ayudan a situar el relato en su horizonte de producción e interpretación originario: el judaísmo del s. I, sin embargo, la *historia de Jesús* no ha dejado de producir interpretaciones durante dos mil años, a través de millones de interpretantes. Muchas de ellas han sacado a la luz aspectos olvidados o malentendidos, incluso, por los propios redactores de los evangelios y las tradiciones incorporadas en ellos. Los cuatro evangelios –junto con las cartas paulinas y aquellos rastros dispersos en la literatura apócrifa o apostólica- se iluminan mutuamente para producir nuevos efectos de sentido, sin llegar nunca a superponerse excepto por una suerte de concordismo.

La falacia de las "vidas de Jesús" durante el s. XIX –y aún recientemente- fue denunciada por Albert Schweitzer (1906), principalmente, a causa de su olvido del *fuego escatológico* que llevó a Jesús, el Mesías, a anunciar anticipadoramente, en forma de *prolepsis,* el reinado de Dios, hasta ser apresado y asesinado por los poderes políticos y religiosos de su tiempo. Más allá de los esquemas apocalípticos que precipitaban la guerra total y la catástrofe final, los evangelios dejan ver en Jesús la intención de hacer posible un

[1371] Vid. JÜRGEN MOLTMANN, *El camino de Jesucristo: Cristología en dimensiones mesiánicas*, Salamanca, Sígueme, 1993; JON SOBRINO, *La fe en Jesucristo: Ensayo desde las víctimas*, Madrid, Trotta, 1999.

cambio profundo de las relaciones sociales, en la esperanza de una *irrupción extensiva* de la *basileia*, que se significa por la libertad humana. El amor en nuestra relación interpersonal y social, signo del amor divino (heb. *hanun we rahum*) puede ser fortalecido por la fe que comunica Jesús, desde su diálogo de escucha y respuesta con el Padre.

Por su parte, la *Formgeschichte* –sobre todo, Bultmann (1921)- y la *Redaktionsgeschichte,* con el estímulo de Käsemann (1953), destruyeron el supuesto historicista de que los evangelios sinópticos, incluso el de Marcos, fueran meras "biografías" de Jesús, por cuanto *habían sido compuestos por* redactores que transmitían una teología compartida con sus comunidades y *estaban compuestos de* tradiciones orales –aun cuando fueran escritas- que tenían entidad en sí mismas. Luego veremos cuál sea esa entidad en el Evangelio de Marcos, por cuanto las tradiciones reflejan los tipos de actos de habla de Jesús y sus formas básicas de comunicación, además de los géneros de la cultura oral donde fueron transmitidas, a diferencia de una biografía de base retórica. Cierto que la retórica es actuada oralmente y se orienta a conseguir efectos en una audiencia, pero no se deja configurar por *el relieve de la memoria: la voz del otro*[1372]. La novedad del Evangelio se manifiesta en su construcción narrativa –lo comprobaremos- y en las formas que lo componen.

Así pues, en nuestro tiempo, la "fusión de horizontes" entre el texto y el lector/a permite rescatar sentidos que permanecían inconscientes o, por mejor expresarlo, sólo habían obrado a través de la lectura con un influjo desapercibido por la reflexión. Uno de ellos, esencial para nosotros, es el desarrollo humano manifestado narrativamente por el personaje de Jesús en su edad adulta, durante su vida pública, así como el aprendizaje inducido por el relato en su audiencia. Después de una era gobernada por principios apocalípticos –la ambición imperialista del capital o la dictadura del proletariado, la guerra total y el exterminio de los enemigos-, por la violencia patriarcal y el aumento de la desigualdad relativa a escala global, la existencia de Jesús *desempolvada –revertida* del et im pulvum- revela un rostro rotundamente escatológico, sin duda; pero radicalmente distinto a los Apocalipsis que pretenden programar su/nuestro destino.

[1372] La figura retórica del *dialogismós* - *sermocinatio* no impregna el texto para hacerlo dialógico, sino que adoba la oratoria para que sea más eficaz la perlocución del orador. Cf. supra, Primera parte: "Dialogización del relato".

27. El fuego femenino del amor

En una época dominada por la rivalidad de los poderosos y por una apocalíptica violenta, que pretendían imponerse al conjunto de las *ekklesíai* como una anticipación del "juicio de Dios" (cesaropapismo, teocracia, joaquinismo), algunas místicas medievales asumieron la tarea, nunca reconocida hasta ahora, de transmitir a Jesús en su relación personal con las mujeres y los hombres: la fuente de toda igualdad entre las personas y de la fraternidad escatológica que sigue desplegándose como un sacramento, hasta llenar y debordar la Historia. Ellas podían hablar desde la unidad de su amor a Dios y a la humanidad, por su amor a Jesucristo.

Margarita Porete precede a Eckhart en describir el anonadamiento de la mente subjetiva –tanto más necesaria a los ricos y educados en el lujo y la complejidad del poder, acostumbrados a hacer su capricho-, para ser llenados por la *proximidad* y la *lejanía* de ese Dios-humano, el más *gentil* de los amantes. Otras, como Juliana de Norwich, nos han descrito vivamente el dinamismo del amor en la comunión de las personas divinas, que se hace visible y sensible por Jesús hacia toda carne, en debilidad, en sufrimiento y en pobreza, por medio de alegorías, sí, pero deslumbrantes. La Madre/Padre no odia en absoluto el cuerpo humano, ni su biología, ni sus afectos, sino que se ha derramado hacia nosotros por la encarnación de Jesucristo, para llenarnos enteramente de su amor:

> La Trinidad, repentinamente, llenó mi corazón de la más viva alegría […] Pues la Trinidad es Dios y Dios, la Trinidad. La Trinidad es nuestro creador, la Trinidad es nuestro protector, la Trinidad es nuestro amante eterno, la Trinidad es nuestra alegría infinita y nuestra felicidad (beatitud) por nuestro Señor Jesucristo y en nuestro Señor Jesucristo […] pues donde Jesús aparece hay que entender la santísima Trinidad[1373].

> El hombre camina derecho. El alimento que ingiere se esconde en su cuerpo como en el interior de una bella escarcela. Llegado el tiempo de las necesidades, la escarcela se abre y se cierra después de la manera más honesta. Es obra de Dios, como lo muestran estas palabras: descendió hasta la más humilde de nuestras necesidades. Pues nada desprecia de lo que ha creado […] Y así como el cuerpo

[1373] JULIANA DE NORWICH, *Revelations of Divine Love*, versión larga (VL), 4, 9-15

se viste de telas, y la carne de piel, y el hueso de carne y el corazón de un pecho, así nosotras, cuerpo y alma, nos vestimos de la bondad de Dios y estamos encerradas en ella[1374].

Entonces me fue mostrado algo muy pequeño, del tamaño de una avellana, descansando en la palma de mi mano, según me pareció […] Me fue respondido […] es todo lo creado. Me sorprendió que esta cosa pudiera subsistir pues, a mi parecer, semejante nonada podía ser aniquilada en un instante. Y se me respondió a mi entendimiento: subsiste y subsistirá siempre, porque Dios la ama. Y así todo tiene su ser del amor de Dios. En esta nonada vi tres propiedades. La primera: Dios la ha creado. La segunda: Dios la ama. La tercera: Dios la guarda. Mas ¿qué vi en ella? Al creador, al amante, al guardián. Y mientras yo no esté sustancialmente unida a él no podré alcanzar ni pleno reposo ni verdadero gozo[1375].

Todo acabará bien, y todo acabará bien, y cualquier cosa, sea cual sea, acabará bien" VL, 27, 13-14 (cf. Rm 8, 28-30). "Tuve la certeza de que el pecado no es una obra", ni una función de lo creado por Dios, "pues en todo esto el pecado no me fue mostrado" VL 11, 22; "ni puede ser reconocido más que por el sufrimiento que causa" VL 27, 26-28 (cf. Rm 7, 7-25). "Este hombre fue herido en sus facultades y se hizo muy débil, y su entendimiento se confundió porque su mirada se apartó de su señor, pero su voluntad permanecía intacta a los ojos de Dios. Vi al señor alabar y aprobar esa voluntad, pero el siervo mismo se hallaba trabado y ciego para conocer esa misma voluntad[1376].

Por nuestra creación, Dios todopoderoso es padre de nuestra naturaleza, Dios todo sabiduría es madre de nuestra naturaleza, en la bondad y amor del Espíritu Santo, un solo Dios, un solo Señor" VL 58, 13-14. "La segunda persona de la Trinidad es nuestra Madre por naturaleza en nuestra creación sustancial, en ella hallamos fundamento y raíz, y es nuestra madre de misericordia al haber asumido nuestra sensualidad. Y así nuestra madre obra en nosotros de distintas maneras, en ella nuestras dos partes permanecen unidas. Pues en Cristo nuestra madre nos desarrollamos y crecemos, y su misericordia nos transforma y nos restablece, y por el poder de su Pasión, su muerte y su Resurrección nos une a su sustancia. Y así obra nuestra madre de misericordia en todos sus amados hijos[1377]

[1374] VL, 6, 35-39; 41-44 (cf. Mc 7, 14-16)
[1375] VL, 5, 9-22 (cf. Rm 8, 18-27)
[1376] VL 51, 104-108
[1377] VL 42-49 (cf. Mc 9, 13-16; Lc=Q 12, 22-32; Rm 8, 31-39). Apud VICTORIA CIRLOT, BLANCA GARÍ, *La mirada interior*, 264; 268-269; 275-276.

28. ¿Qué significa ser persona?

> Conscience! conscience! instinct divin, immortelle et céleste voix ; guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre ; juge infaillible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu, c'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions ; sans toi je ne sens rien en moi qui m'élève au-dessus des bêtes, que le triste privilège de m'égarer d'erreurs en erreurs à l'aide d'un entendement sans règle et d'une raison sans principe [1378].

Este fragmento de la encendida *Profesión de fe del Vicario saboyano* –donde se reitera hasta 18 veces la invocación a la conciencia, apenas en unas páginas (cf. Rm 7)- que Rousseau incluye en el libro IV de su *Émile* o *De l'éducation* se convirtió para Kant en una iluminación, capaz de provocar el "giro copernicano" de su filosofía, desde el ámbito limitado de la razón teórica hacia la infinitud de los ideales que guían la conciencia moral.

En consecuencia, tenía que ser Immanuel Kant quien desplazara el foco sobre la comprensión de la persona, desde la especulación sobre la ontología trinitaria –donde fue situada por Boecio y Tomás de Aquino- hacia la vida práctica o, con una expresión que intenta ser más apropiada, al terreno de una "metafísica de las costumbres", es decir, la esencia de la moral. Precisamente de allí habia partido Sócrates para definir el concepto de virtud, en medio de una discusión inevitable en la democracia. La bondad no depende del prejuicio ideológico contra el enemigo ni de la posición social, ni aun del solo consenso.

Pero Kant se limita a perfilar la nueva comprensión de la persona en un plano formal:
1) la "voluntad santa": "la voluntad cuyas máximas concuerden necesariamente con las leyes de la autonomia es una voluntad *santa*, absolutamente buena", *Fundamentación de una metafísica de las costumbres*, cap. II, en tradución de Manuel García-Morente;
2) la comunidad ideal de personas como un "reino de los fines": en ella, las personas se tratan unas a otras exclusivamente como un fin y nunca como un medio de sus acciones.

Este último concepto fue un intento de expresar en términos puramente formales la escatología del reino de Dios, de acuerdo con los evangelios, en su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Conviene resaltar que el proyecto kantiano no consiste en

---

[1378] JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Émile ou De l'éducation*, Paris, Garnier, 1961 (1762), http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau_jj/emile/emile.html

una *desacralización* de símbolos religiosos, sino en casi lo contrario: una concentración de lo sagrado que andaba disperso, al tener que dedicarse –por la fuerza- a garantizar la cohesión social con rostro inmutable y a legitimar las estructuras de iniquidad con rostro terrorífico, frente a cualquier demanda racional de convalidación[1379].

Sin embargo, el formalismo kantiano dejaba fuera de su foco la entera realidad de la persona, inmanente y trascendente. Nuestra desproporción, expresada por el *pathos* de Pascal, entre los límites físicos y la capacidad de infinito, ni encaja en los cánones de la belleza clásica, ni en una sensibilidad ilustrada que sólo consideraba sublime el infinito matemático o las potencias de la física. Dicho de otro modo, la persona kantiana no existía en relación interpersonal, no se comunicaba ni se emocionaba desde aquel nexo entre cuerpo y alma que Descartes intentó reducir a un eslabón mecánico. En tal sentido, era un

[1379] En un camino de vuelta, por decirlo así, la concepción moderna de la persona, a partir de la *Crítica a la razón práctica* de KANT, no ha dejado de influir en nuestro concepto de la comunión entre las personas divinas. ¿Es compatible la afirmación de la autonomía de la persona humana con la vida de las personas divinas? Lo más peliagudo es consecuencia de nuestra confusión terminológica entre sujeto y persona, como si fueran sinónimos. KARL RAHNER propuso variar la denominación de la Trinidad de *personas* por *tres modos de subsistencia*, sin derivar del vocablo un cambio en el contenido de la realidad designada. Al fin y al cabo, se trataba de elegir entre los términos disponibles en la tradición (*hypóstasis* y *prosopon*) el más "metafísico" (*hypóstasis*, o "modo de subsistencia"). Al mismo tiempo, RAHNER recuperaba el hilo del diálogo con la teología oriental, por su demanda de que la Trinidad inmanente sea pensada y confesada en identidad esencial con la Trinidad económica. Sin embargo, de acuerdo con GÓMEZ CAFFARENA, *Metafísica fundamental*, Madrid, Cristiandad, 1983[2], el teísmo moral kantiano no ponía en peligro la comunión de las personas divinas como *tres dioses*. En todo caso, podría señalar dos hechos en la Revelación: 1) la realidad nouménica de la Trinidad no se reduce a una analogía (ni proporcionada, ni desproporcionada) con el sujeto de la razón práctica, por lo cual el mero uso de la razón práctica no basta para explicar su Misterio; 2) en la comunidad del reino de Dios que postulamos a través de la razón práctica, lo crucial es la unidad de conciencia entre las personas divinas y humanas: la *voluntad santa* en que el ser humano se autodetermina para llegar a comunión con Dios. Por tanto, no hay confusión de principio entre la *eterna* voluntad divina y la autonomía humana, que nos caracteriza como personas capaces de autodeterminarse, iguales en libertad y en dignidad.
Si sobrepasamos, como parece necesario, los márgenes que se marcó KANT por un criterio formal, hoy ya no nos resulta extraño confesar una analogía *metahistórica* entre las personas divinas y las humanas, como resultado de la libertad de Dios-a para hacerse humano. En la existencia histórica de Jesús, Dios ha asumido la contingencia y la autodeterminación del ser humano para redimirnos de la esclavitud a cualquier forma de mal, tanto el pecado como la iniquidad en que sustancialmente consiste. En la persona divina de Jesucristo, gracias al fuego de la *perijóresis*, toda la realidad humana y criatural es asumida y transformada para llevarla a su plenitud *escatológica*. La realidad existencial de la persona, tanto sus capacidades como sus debilidades, ha sido llevada por Jesús a pleno reconocimiento en el amor interpersonal, por su comunión con Dios-a Madre/Padre y con el Espíritu. Como dice el CONC. VATICANO II, *Gaudium et spes*, 24: "Más aún, el Señor, cuando ruega al Padre que *todos sean uno, como nosotros también somos uno* (*Io* 17,21-22), abriendo perspectivas cerradas a la razón humana, sugiere una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad. Esta semejanza demuestra que el hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás".

concepto reductor, en comparación con el modo en que los evangelios habían hablado de la persona de Jesús: una realidad misteriosa que se *significa* en toda su humanidad [1380].

En este punto, la cristología aún nos puede servir de ayuda. A pesar de que la oposición entre las dos naturalezas (humana y divina) de Cristo se había expresado con las categorías del dualismo, de modo que unas acciones eran consideradas divinas y otras humanas (gloria vs. humillación, poder vs. debilidad, etc.), sin embargo, no era posible separar en dos mitades el *Cuerpo* por el que es significado íntegramente el Misterio. La "voluntad santa" no deja de serlo porque sea una voluntad humana. La diferencia, el *margen de cambio* entre las "dos voluntades" en Cristo, subrayada por la tradición

---

[1380] Un resumen de la reflexión teológica sobre la persona en la Trinidad (AGUSTÍN DE HIPONA, TOMÁS DE AQUINO) podemos encontrarlo, expresado con claridad y vehemencia, en JOSEPH RATZINGER (BENEDICTO XVI), *Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1987 (1970). Para empezar, el autor confirma que "el concepto y la idea de 'persona' surgieron en el espíritu humano cuando buscó la imagen cristiana de Dios y explicó la figura de Jesús de Nazaret". "Al observar que Dios considerado absolutamente es uno, y que sin embargo en él se da también en fenómeno de lo dialógico, de la distinción y de la relación del diálogo, la categoría de la relación adquiere en el pensamiento cristiano un significado completamente nuevo; Aristóteles la coloca entre los 'accidentes', entre los efectos accidentales del ser, separables de la sustancia; forma de lo real que soporta todo. Al darnos cuenta de que Dios es dialógico, de que Dios no sólo es Logos, sino .diá-logo., no sólo idea e inteligencia, sino diálogo y palabra unidos en el que habla, queda superada la antigua división de la realidad en sustancia 'lo auténtico', y accidentes 'lo puramente casual'. Es pues claro, que junto con la sustancia están el diálogo y la relación como forma igualmente original del ser.
Ahí estaba contenida ya fundamentalmente la terminología del dogma. Sale a la luz la idea de que Dios es simplemente uno como sustancia, como 'esencia'; pero al querer hablar de Dios en la categoría de trinidad lo que hacemos no es multiplicar la sustancia, sino afirmar que en Dios uno e indivisible se da el fenómeno del diálogo, de la unión de la palabra y el amor. Esto significa que las .tres Personas. que hay en Dios son la realidad de la palabra y el amor en su más íntima dirección a los demás. No son sustancias o personalidades en el moderno sentido de la palabra, sino relación cuya actualidad pura ('paquetes de ondas' [por analogía con la física moderna]) no elimina la unidad de la esencia superior, sino que la constituye.
Agustín expresó así esta idea: Porque no se llama Padre para sí, sino para el Hijo; para sí es Dios (*Enarraciones sobre los Salmos*, 68, I, 5, Madrid, BAC, 1965, 759).
He aquí lo decisivo: 'Padre' es un concepto relativo. En su ser hacia otro es Padre, en su ser hacia sí mismo es simplemente Dios. La persona es la pura relación de lo que es referido, nada más; la relación no es algo que se añade a la persona, como entre los hombres, sino que la persona consiste en la referibilidad.
Con palabras de la tradición cristiana podemos afirmar que la primera persona no engendra al Hijo en el sentido de que la persona ya constituida se añadiese el acto de engendrar, sino que la persona es el acto de engendrar, del entregarse y del emitir. La persona se identifica con el acto del don; es persona en cuanto es ese acto. No es, pues, el que da, sino el acto de dar, es 'ondas', no 'corpúsculos'...
El pensar cristiano, independientemente de la idea de sustancia y de 'accidente', ha encontrado la médula del concepto de 'persona' –que es algo muy distinto e infinitamente mayor que la idea del 'individuo'- en la idea de la referibilidad de la palabra y del amor. Oigamos de nuevo a Agustín: "en Dios no hay accidentes, sino sólo sustancia y relación" (*De Trinitate - Tratado sobre la Santísima Trinidad*, V, 5, 6, Madrid, BAC, 1968, 401-2 [la trad. del autor es una síntesis aproximada]).
En esas palabras se oculta la imagen revolucionaria del mundo: el omnímodo dominio del pensar sustancial queda destruido; la relación se concibe como una forma primigenia de lo real, del mismo rango que la sustancia; con esto se nos revela un nuevo plano del ser. Probablemente pueda afirmarse que el cometido del pensar filosófico originado por estas observaciones no se ha realizado todavía lo suficiente; el pensar moderno depende en gran parte de las posibilidades aquí mencionadas, sin ellas no podría siquiera concebirse".

conciliar frente al monotelismo, por inspiración de Máximo el Confesor [1381], se hace visible a traves de los evangelios *en forma de aprendizaje*. El proyecto de Jesús es modificado por su relación interpersonal con quienes eran dejados al margen de Dios y de la salvación, hasta que llega a integrar en su amor a la persona del otro, amigo o enemigo. La cuestión no es banal, ni ajena a la consideración de la esencia divina: en esta historia nuestra todavía no se había significado la divinidad más allá de un concepto masculino, etnocéntrico, dominador, en el monoteísmo; o de una multiplicidad de dioses y diosas rivales, en el politeísmo.

Hay un proceso existencial en los evangelios que no puede ser ocultado: el amor a los enfermos y pecadores se realiza cuando Jesús convive con ellos; el amor al enemigo, incluso a quienes le persiguen, tiene su lugar en el contexto de la persecución sufrida hasta ser raptado y asesinado; el amor liberador a las mujeres no puede consumarse hasta la resurrección, pero es anticipado en cada encuentro, según el relato de Marcos[1382]. Para que

---

[1381] MÁXIMO EL CONFESOR fue capaz de recobrar el pleno valor de la existencia humana de Jesucristo como símbolo del Verbo, y de la Trinidad en la unidad del carácter comunicado por Jesucristo, frente a una nueva forma de reducción teológica: el monotelismo, que sólo admite en Cristo la única voluntad de Dios. "En el Encarnado hay dos voluntades naturales, porque hay dos naturalezas (y dos actividades). Pero no hay una voluntad *gnómica* (=maligna) en Cristo [...] porque no hay privación del conocimiento del bien […]".
Como toda la antropología cristiana de Oriente, MÁXIMO nos ofrece un trasfondo distinto al de un pecado original que se transmite por generación. La naturaleza humana es la misma en todos los hombres; sólo varía por la figura o la persona (*tropos*) con que se determina. El ser humano es capaz de autodeterminarse en la voluntad del Padre, por el Hijo, en su Espíritu, como hijos de Dios. El pecado consiste en una determinación habitual al mal (*gnomo*: una sabiduría torcida) en la persona. El Redentor es el único que vive personalmente la naturaleza humana en perfecta unidad con el Padre, la causa personal de la fe y la aceptación de la gracia en los demás hombres. Aunque MÁXIMO, como la regla monástica, recomienda el ascetismo para formar los hábitos del conocimiento y la práctica del bien, la comprensión del *aprendiz* sobre el Misterio de Cristo reconoce toda su fuerza a la gracia y a la presencia del Espíritu –como AGUSTÍN-, sin caer en la negación de la voluntad humana. Esta antropología alternativa abre al menos la posibilidad de una escatología también renovada: el juicio escatológico es el desenmascaramiento del pecado y la plenitud anticipada de la salvación, en comunión con Cristo, el Señor. Pero hay un juicio final en que la mentira ya no tiene lugar ni puede seguir enmascarando el pecado: donde caen las máscaras y las víctimas pueden vivir en la verdad plena ante sus agresores.
"Siendo hombre por naturaleza, el Salvador quería como hombre la angustia (*systolé*) ante la muerte y, con ella, el resto de los sufrimientos, quedando claro de esta manera que el proyecto salvador es ajeno a toda ficción o engaño. Por este camino fue librada la naturaleza de todas las dolorosas consecuencias que se le habían impuesto a causa del pecado […]" *Op. 3*, en id. *Meditaciones sobre la agonía de Jesús*, ed. de ALDO CERESA-GASTALDO e ISABEL GARZÓN BOSQUE, Madrid, Ciudad Nueva, 1996, 80. "Y que tenía una verdadera voluntad humana… lo manifiesta el propio Verbo con aquella humanísima súplica con la que rogaba ser librado de la muerte y que hizo en favor de nuestra salvación, diciendo: *Padre, si es posible, aleja de mí este cáliz*" *Op. 7*, ed. cit., 33.

[1382] Vid. el hermoso estudio que hace JOSÉ ANTONIO PAGOLA sobre los evangelios, en tres caps.: "Curador de la vida", "Defensor de los últimos", "Amigo de la mujer", id., *Jesús: Aproximación histórica*, Madrid, PPC, 2007, 155-238, aunque haya adoptado la perspectiva del Jesús de la historia, lo que dificulta (paradójicamente) percibir en su persona misma un aprendizaje existencial.

se manifieste en forma de germen (“semilla”, “levadura”, dicen las parábolas), la comunidad de las personas en el reinado de Dios tiene que superar las formas reales de dialéctica entre clases y estamentos, géneros, etnias, provocadas por estructuras injustas que son desacralizadas durante el proceso de aprendizaje de Jesús: las castas de la pureza, el patriarcado, la economía clientelar y esclavista, el etnocentrismo.

El personalismo moderno y contemporáneo ha ido superando esas dicotomías pseudometafísicas, que pretendían “santificar” la iniquidad –ya sea la desigualdad construida por la cultura, ya sea el orden inicuo del cosmos-, para considerar *sagrada/santa* la persona en su existencia real, en gran medida gracias a la reacción del existencialismo contra el idealismo, que sólo consideraba santos los ideales. Lo iremos comprobando al hilo de la hermenéutica sobre la historia de Jesús en el evangelio de Marcos.

La persona es metahistórica: consiste en la totalidad de una historia consumada. Incluso en la divinidad hay un proceso de llegar a ser persona en relación, pero no ha de esperar a que el universo llegue a su fin para alcanzar su síntesis. Se ha realizado, tiene existencia plena y comunicable, en la vida de Jesús, con quien Dios-a Madre/Padre y el Espíritu se han relacionado personalmente en igualdad. La unidad de Dios ha llegado a ser comunión. Es un aprendizaje irreversible, que nos impulsa a valorar nuestra humanidad como significante del amor divino.

Universitat d’Alacant
Universidad de Alicante

29. ¿Conciencia divina?

¿Podemos confundir el ámbito del Misterio con la reflexión humana acerca de la conciencia divina? ¿Tiene Dios conciencia al modo humano? Para empezar, ¿tiene sentido la disputa sobre si un ser humano puede o no puede participar en la conciencia de Dios?

La teología apenas se había planteado esta cuestión hasta los comienzos de la cristología: los evangelios. De modo temático, el discurso de Mc 13 y par. ofrece una visión conjunta de la Historia que sobrepasa las dimensiones de los oráculos délficos o sibilinos. Es un análisis de la realidad que pretende integrarla toda en un haz. Entronca con la palabra crítica de los profetas y con el género apocalíptico, que convierte la expectativa inmediata de injusticias en esperanza utópica de justicia. Pero añade algunas denotaciones sobre la conciencia de quien la enuncia: el mismo que había de venir, que ha venido y que

volverá, el Hijo del hombre (13, 31). Es una utopía en proceso de realizarse, que implica en su foco a toda la humanidad[1383]. Pues bien, el Hijo no tiene la presciencia del Padre: lo que ha previsto lo ha visto con ojos humanos (13, 32). No importa ahora en el relato que sea un dicho plausible en boca de Jesús; las dificultades que pone a la cristología parecen indicarlo. Lo que importa es que la experiencia del Hijo está en el centro de la Historia humana, con la intención explícita de redimir a las víctimas sacrificadas por el Templo y por el imperio. Sin embargo, no lo sabe todo.

La despedida de Jesús, en diálogo con los discípulos (Jn 13-17), es otra narración que ha tematizado la conciencia de Jesús: nos revela el mandato que hace a la comunidad humana participar de la comunidad divina; habla de la intimidad con el Padre, el envío del Espíritu como *Paráclito*, "Defensor", en una situación coincidente con Mc 13. En realidad, podríamos subtitular el entero evangelio de Juan como "Al habla con la conciencia divina de Jesús".

Con razón se nos puede objetar que todas las religiones han desarrollado un discurso teológico acerca del Misterio divino, el cual comienza por escuchar el habla de la divinidad en persona; con excepción, quizá, del budismo, aunque hay lecturas de la palabra de Buda que le otorgan una entidad muy semejante: un avatar de la divinidad. Si en algo coinciden el testimonio bíblico sobre la Historia de Dios con su pueblo; la palabra dictada por Gabriel a Mahoma, como un texto bajado del cielo; las historias sagradas del hinduismo y de la mitología grecorromana, que ponen en relación a los dioses con los humanos; incluso los oráculos chamánicos en todas las culturas religiosas, sería en considerar que la conciencia divina es omnisciente, omnipresente, ubicua; lo conoce todo, lo penetra todo, como dicen los himnos sobre la Sabiduría (Sab 7, 22ss.). Tal superconciencia puede ser solidaria del acto creador, en las religiones creacionistas; puede estar unida de manera directa a su dominio sobre el mundo, o puede más bien unirse a su voluntad, de modo que sólo viene a hacer lo que quiere hacer; puede ser indiscernible de su misericordia, en las tradiciones judeocristiana y musulmana; o puede también autolimitarse, para no vigilar el pecado humano, como en la *Ilíada* y la *Odisea*. Pero sigue

[1383] Vid. la explicación ya citada de T. J. RADCLIFFE, "'The Coming of the Son of Man': Mark's Gospel and the Subversion of the 'Apocalyptic Imagination'", quien hace patente el modo en que Jesús subvierte los pilares de la ambición apocalíptica, para interpretar por medio de tales símbolos la sociedad de su tiempo y su propia vida.

siendo la *consciencia* que el mundo creado no puede tener de sí mismo y que nos es necesaria como símbolo de la unidad del yo, del mundo, de Dios. De ahí que la filosofía hindú (*Upanishad*) y europea (la teosofía, el gnosticismo, la metafísica teísta o atea) se aventurasen a hacer lo que las historias sagradas no habían hecho: reconstruir la conciencia de Dios por medio de la metafísica.

Subrayemos que la teología cristiana no ha hecho más que interpretar las historias sagradas como textos que revelan al ser creyente lo que no podría ser razonado por el mero lenguaje con formas sintácticas y categorías semánticas. Se considere o no acertado el modo en que Kant lo enuncia, la renuncia a la metafísica es coherente con la tradición de la teología negativa y con el peculiar celo de los comentaristas bíblicos medievales contra especuladores que pretendan penetrar la conciencia divina, como si no hubiera asimetría entre Dios y el ser humano. Por el contrario, es curioso advertir que los pensadores ateos, desde el romántico alemán Jean Paul Richter hasta los humanistas Jean Paul Sartre (*El diablo y Dios*) y José Saramago (*El evangelio según Jesucristo*), se han esforzado por fantasear sobre la mala conciencia de esa divinidad ausente, que se hace indigna de ser creída cuando la fingen presente: una imagen del mundo jerarquizado, sometido a la injusticia, expuesto a toda clase de desgracias, asesinado por la muerte.

El supuesto metafísico ha dado lugar, en su expresión más sofisticada, como resultado de la cultura cristiana, a la dialéctica de Hegel: Dios adquiere conciencia de sí mismo a través del otro, por medio de un proceso de enajenación que se identifica con la Historia universal y concluye en la autoconciencia del Espíritu absoluto, de la que el ser humano puede participar en la figura del filósofo, aunque fuera una lechuza vespertina.

Sin embargo, el modo en que los evangelios nos ofrecen su peculiar testimonio de la conciencia divina es muy diferente, tanto de la metafísica como del supuesto en que se basa. Dios no aparece como un reflejo de la conciencia humana que busca conocerse a sí misma, es decir, ni siquiera entra en el terreno de la especulación idealista que tanto ha dado que batallar: la filosofía de la conciencia. Tanto menos tendría que ver con el materialismo que pretende el dominio del universo, como si fuera condición para que el ser humano se conozca a sí mismo; por lo cual, la doctrina materialista acabaría en un reflejo irrealizable de la mera especulación.

Lo que hacen los evangelios, en vez de especular sobre la identidad del ser en sí, es *narrar*: en continuidad/discontinuidad con la tradición bíblica y con las historias sagradas en todas las culturas, por cuanto ponen en comunicación a los seres humanos con el Misterio. Lo que los evangelios narran, más allá o más acá de un conocimiento sobre los

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

objetos, sobre el universo como objeto de la ciencia o como sistema, es que Dios ama a sus criaturas y, especialmente, al ser humano. El amor de Dios es la única propiedad divina de la que podemos hablar por la revelación, al menos en la tradición cristiana:

> Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y tocaron nuestras manos acerca de la Palabra de vida -pues la Vida se manifestó, y nosotros la hemos visto y damos testimonio y os anunciamos la Vida eterna, que estaba vuelta hacia el Padre y que se nos manifestó-, lo que hemos visto y oído, os lo anunciamos, para que también vosotros estéis en comunión con nosotros. Y nosotros estamos en comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo. Os escribimos esto para que nuestro gozo sea completo. Y este es el mensaje que hemos oído de él y que os anunciamos: Dios es Luz, en él no hay tiniebla alguna 1Jn 1, 1-5

La conciencia que se nos revela en la palabra de Jesús es una manifestación dinámica del amor de Dios, quien conoce al ser humano y se conoce a sí mismo en la persona del Hijo, porque lo ama. Dicho de otra manera, el mandato del amor al otro como a sí mismo se realiza sustantivamente en el acontecimiento narrado por los evangelios y, por una proporción lógica, en la Historia universal que ha venido a culminar por voluntad del Creador-a con la vida de Jesús.

En cualquiera de los evangelios, Jesús no impone –si se quiere, renuncia a imponer- su dominio a ninguna persona: sólo pone límites a quien pretende invadirle con sus proyecciones, en la medida que atiende a su palabra. Hay quien no le escucha, en momentos cruciales, pero no por eso Jesús deja de ser quien es, para transformarse en su *enemigo*. No responde a la violencia con violencia, sino con la afirmación de su identidad negada en el Templo de Dios y en el juicio contra el ser humano. Así revela su verdadera condición. A Nietzsche le parece demasiado humano, demasiado consecuente, determinado por el amor, cuando podría –o debería, en coherencia con la estética del superhombre- permanecer indeterminado para amar u odiar, matar o morir, según el momento: ser *divino*. Para Gandhi o para Jaspers, es modelo universal de humanidad y signo del Misterio, aunque no dejan de señalar sus diferencias. Para los cristianos, Dios hecho humano, el ser humano que llega a significar la plenitud de Dios-a a través de su existencia consumada: a quien es posible imitar con su mismo Espíritu.

Ambas dimensiones son inseparables e inconfundibles. Si pretendemos inventar una conciencia divina que sea imagen de la conciencia humana: nuestra voluntad de poder, riqueza, prevalencia de género o fuerza invasora, estamos saliendo del ámbito de la historia –la vida narrada- para dedicarnos a fantasear sin límites, lo cual no compromete ni a su autor ni a sus personajes ni a su audiencia; no, al menos, si el fantasma es reconocido como tal. Lo pernicioso del hecho procede precisamente de que hayamos presentado como

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

discurso histórico lo que no era más que una fantasía, es decir, que nos hayamos engañado y comprometido en la construcción de una sacralidad a imagen del poder y el dinero, el patriarcado y la violencia. Es una retahila que ya molesta al lector/a; pido disculpas. Pero hasta ahora no nos habíamos cansado de repetirla, investida de aura, desde tiempos sin memoria: poder sagrado, patronazgo sagrado, patriarcado sagrado, violencia sagrada (guerra santa, justa, etc.; maldición, castigo divino, etc.).

La conciencia divina de Jesús Resucitado debe de tener la dimensión infinita y eterna del Misterio que no podemos conocer. Lo que dijéramos sobre ella sería especulación, aunque no podamos evitarla. De tal manera, también es signo de que no podemos dominar el Misterio de la persona-otra, ni en el prójimo ni en el llamado "sí mismo"; o, en palabras de Ricoeur, el "sí mismo como Otro". La dimensión cognoscible, cercana, sensible, abierta, acogedora, encontradiza –disponible para el encuentro por propia iniciativa- de la persona de Jesús es ya conciencia humana. Dios ha salido al encuentro de la criatura para conocerla. Su amor se manifiesta plenamente en su aceptación y su empatía con el otro ser, hasta el grado de esa metamorfosis que simbolizan las historias del amor puro: hasta hacerse humano con los humanos, sin dejar de ser divino[1384].

Hasta el momento hemos hecho bandos: dos, tres o más, acerca de la persona de Jesús, con la excusa de habernos dedicado a representar su divinidad con preferencia sobre su humanidad[1385], su humanidad antes que su divinidad, su humanidad sin referencia a la divinidad, etc. La toma de posición entre partidarios de una cristología descendente (p.ej. Blondel, Guardini), en riesgo de ocultar el acontecimiento, y otra ascendente (p.ej. Loisy), en trance de perder el nombre, ha dejado en la sombra la necesidad de una comprensión

[1384] Un ensayo personal y personalizador sobre las raíces y el aprendizaje de una hermenéutica capaz de aceptar al otro, por influjo directo o indirecto del evangelio, lo encontramos en KARL MORRISON, *I am You*, cit. En esa misma línea ha trabajado RACHEL FULTON, *From Judgment to Passion: Devotion to Christ and the Virgin Mary*, cit.

[1385] Vid., p.ej., ROMANO GUARDINI, *Die menschliche Wirklichkeit des Herrn*, Wurtzbourg, Werkbund, 1958, subtitulada "Contribuciones a una psicología del Señor", donde subraya la imposibilidad paradójica de reconstruir la psicología humana de Cristo, excepto como norma, en tal grado que parece irreverente estudiar el testimonio de su humanidad modélica. Cf. el cruce de opiniones entre MAURICE BLONDEL, *La acción: Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, Madrid, BAC, 1996 (1893); ALFRED LOISY, *L'Evangile et l'Eglise*, Paris, Picard, 1903, y FRIEDRICH FREIHERR VON HÜGEL, *The mystical element of religion as studied in Saint Catherine of Genoa and her friends*, http://www.archive.org/details/mysticalreligion00heuguoft; ÉMILE POULAT, *La crisis modernista: Historia, dogma y crítica*, Madrid, Taurus, 1974; RENÉ MARLÉ (ed.), *Au coeur de la crise moderniste: Le dossier inédit d'une controverse. Lettres*, Paris, Aubier-Montaigne, 1960; sobre la interpretación de la conciencia de Cristo por BLONDEL, en diálogo con los ya citados, vid. XABIER TILLIETTE, "Le conscience du Christ", en id., *Le Christ des philosophes: du Maître de sagesse au divin Témoin*, Namur, Culture et vérité, 1993, 340-348.

dialógica de las relaciones que se hacen visibles en los evangelios[1386]. Precisamente a causa de un enredo *dialéctico,* durante el que nos privamos de la fuente los unos a los otros, envueltos por nuestro propio mito (defensor-enemigo de la fe, etc.), apenas hemos señalado el signo pleno de la divinidad de Jesús: su aprendizaje real nos enseña el *know-how* de la nueva humanidad. Es un ensayo logrado[1387], desde la ignorancia a la madurez de la existencia humana, tal como se nos da: abierta por la libertad, determinada por el amor, angustiada por el trauma, cerrada por la injusticia que nos priva de capacidades o perturbada por la dialéctica del odio.

A través de la lectura del evangelio de Marcos contrastaremos en qué consiste la conciencia que Jesús tiene de ser Hijo, según se revela en el relato del Bautismo. ¿Un órgano físico (aunque sea llamado meta-físico), dotado de ciencia infusa, adivinación o presciencia, apatía o resistencia sobrehumana al dolor? De tales dones no obtendríamos, ni Jesús ni nosotros, mayor conciencia, sino una inclinación a evadirnos de la realidad. La conciencia de la filiación divina no es abstracta, sino que se desarrolla en el marco de un diálogo trascendente con el Padre y un diálogo inmanente con las personas vivas.

Gracias a la veracidad de su encarnación divina –la *unión hipostática*-, el *fuego que no quema* se compenetra de nuestra con-ciencia de ser humanos. No sin un grado de dificultad (Flp 2, 1-8): el que imponen nuestros límites físicos y sociales; con placer y con dolor reales, traspasa las fronteras construidas entre grupos sociales, géneros y etnias para comprender a cada persona en su singularidad y descubrir, en quien se acerca movido por el amor, ese signo del Misterio que no podríamos sustituir por el genio de un personaje ficticio ni por una mueca. Somos hijos de Dios porque amamos como Él/la nos ama.

Blondel coincide –quizá por un conocimiento directo- con la antropología desplegada por el cristianismo oriental[1388], tal como se muestra en la novela *dialógica* de Dostoievski,

---

[1386] Vid. el tránsito –interrumpido desde hace algún tiempo- hacia una teología del encuentro, interpersonal, dialógica en OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret*, 57ss.

[1387] "Si es verdad que toda sospecha o contemplación de la interioridad y psicología de Jesús son un arriesgado intento, ¿por qué nos van a estar, por ello, prohibidas? Si él fue de verdad nuestro hermano, ¿no existe una analogía de crecimiento interior y de trama de existencia histórica que podemos sospechar y amar desde las nuestras?" ibid., 102.

[1388] Vid. un ensayo que sintetiza la teología oriental y responde a las preguntas del ser humano angustiado, OLIVIER CLÉMENT, *Sobre el hombre*, Madrid, Encuentro, 1983 (1972). El humanismo existencialista es característico de la cultura que ha promovido y defendido la universalidad de los derechos humanos a partir de la Revolución francesa pero no se ha quedado indiferente ante los medios inhumanos con que el Estado y el mercado han pretendido extender su jurisdicción. El autor representa esa situación en el extremo que aún es posible encontrar leyendo algunos textos de FRANÇOIS LIOTARD o de JEAN BAUDRILLARD en contestación

cuando concibe el Misterio de la conciencia divina en Jesús como una profundidad eterna en la compasión con el sufrimiento humano; dicho de otro modo, una conciencia panhumana/*pancrística* que se ha hecho cargo *realmente* de nosotros: "l'universal stigmatisé des souffrances (douleurs) humaines"[1389]. Nos está hablando del Cristo crucificado y resucitado por quien Dios recapitula toda la creación (*anakefalaiosis* Ef 1, 10) y cada una de las criaturas en sí mismo: el Cristo cósmico que ha vencido a la muerte y ha llenado el "alma" (objetiva) del mundo con su Espíritu, quien ha dado carne y rostro a la *Sofía* (Col 1, 8-22). Sin embargo, el descenso del Hijo de Dios hasta los infiernos de esta realidad, bajo el dominio de formas concretas de injusticia en miles de millones de sufrimientos inauditos (Simone Weil), debería ser comprendido con su dinamismo desde el origen, en la vida narrada de su/nuestra liberación, hacia su/nuestra *anástasis*, para que no nos abismemos en la imagen de una humanidad/Cristo abandonada al ciclo del dolor sin fin (Jean Paul).

La esencia de la humanidad –parafraseando/revirtiendo a Feuerbach- es la esencia de lo divino, aunque no podamos apropiarnos su conciencia. Tampoco podemos proyectar tal esencia como *mi* fantasma (un doble celestial, un alma sin cuerpo, un espectro, etc.): no existen los fantasmas. Está disponible para cada uno de nosotros en forma de camino: una vida para ser vivida, una historia de aprendizaje que no está cerrada por la injusticia, porque Dios-a mismo se ha hecho humano para hacer justicia contra la muerte.

La Historia de historias en que estamos implicados *también* nos transmite estructuras confiables, con la servicialidad de recrear nuestra vida: el orden del amor, una ley de vida (derechos humanos, civiles, económicos y sociales), sociedades en progresiva apertura, comunidades frágiles, pero viables entre humanos que se necesitan y se sirven, en medio de otras estructuras que nos aplastan. Éstas y aquellas siempre están necesitadas de crítica,

---

a la lógica del sistema desde un estado de crisis *posmoderno* y con talante profético contra la "cultura del simulacro" (BAUDRILLARD, *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairós, 1978): la sustitución de la realidad por el signo. Pero el pensador más coherente en esta línea de *honradez con la impotencia* y la experiencia de fracaso que no renuncia a cargar con la realidad del sufrimiento humano es ALBERT CAMUS, en el fondo del humanitarismo de una parte de la sociedad civil, en diálogo permeable con el pensamiento cristiano. OLIVIER CLÉMENT sigue la línea de BLONDEL en *La acción* para afrontar la crisis permanente del sujeto práctico cuando pretende realizar esos imperativos de la buena voluntad. El mismo Concilio Vaticano II ha demostrado la apertura de la Iglesia ante la experiencia del compromiso humano y el ateísmo de corte existencialista que se deja guiar por la buena voluntad. RAHNER llamaba a estos practicantes de la caridad "cristianos anónimos", que aún acompañan a los seguidores de Jesús por el camino.

[1389] Apud RENE MARLE (ed.), *Au coeur de la crise moderniste*, 79, 137, 237.

más o menos aguda, en un proceso de renovación que todos admitimos, mejor antes que tarde. Como recordaba Hanna Arendt, la democracia política sólo es viable si entre nosotros hay perdón, tanto más cuanto más se extienda y profundice la democratización, por cuanto nos hace transparentes y deslegitima las ideologías.

Gracias al signo de Jesús, la muerte no se confunde con la condena (la cruz imperial), ni con el silencio impuesto (la burla del poderoso). En todo ser humano, aunque muera pacíficamente reconciliado y viva *su* inalienable rito de paso (a diferencia de los ritos colectivos homicidas), es un clamor contra la iniquidad, a quien puede hacer justicia.

30. La existencia de Cristo: fe, esperanza, amor

La historia del fuego divino difícilmente podría quedar recluida en el espacio virtual de la conciencia. Cierto que el predominio de la teología y de la doctrina sobre la práctica durante siglos, no sólo en el discurso, sino en el orden estamental de la Iglesia, producían ese efecto sobre la audiencia congregada al pie del altar. Pero basta con acercarse de nuevo a los evangelios para comprobar que el calor emana de la vida narrada. El símbolo, la Palabra, el sacramento, no se significan en actos comunicativos aislados –las proposiciones dogmáticas, los *ipsissima verba Iesu*-, sino en la trama que otorga sentido común a todas las dimensiones de la existencia:

> Si la corporeidad y la intersubjetividad son las mediaciones por las cuales el hombre es, se realiza y llega a ser, entonces deberíamos decir que a través de ellas ha acontecido la revelación de Dios. Dios nos sale, por tanto, al encuentro en la palabra, en el comportamiento, en la forma de relacionarse con los demás y, finalmente, en la muerte y en la resurrección de Cristo. Es la trayectoria total del hombre Jesús la que se nos constituye en signo y sacramento del encuentro de Dios con el hombre, posibilitando así que ese mismo camino de venida sea camino de ida, esto es, que la trayectoria histórica de Jesús sea el sacramento del encuentro del hombre con Dios [1390]

[1390] OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret*, 13. "À vrai dire ces vues ne sont que la traduction en problématique moderne de données qui appartiennent au coeur de la tradition chrétienne. L'incarnation du Verbe en Jésus de Nazaret est la pédagogie par excellence de Dieu envers l'homme. La chose est inscrite dans toute la dynamique prophétique qui fait de l'Ancien Testament une préparation du Noveau. Elle est illustrée par tout l'itinéraire humain de Jésus, guide et entrâineur de notre foi (He 12, 2), montant vers Jérusalem et invitant les siens à suivre le même chemin de la croix (Mt 16, 24), se présentant lui-même à ses disciples comme le chemin (Jn 14, 6) et nous frayant lui-meme le chemin du ciel par son

El interés por reconstruir el aprendizaje de Jesús no es un último y vano esfuerzo por someter al dominio de la razón, o de una institución determinada, la profundidad del Misterio. Debería ser parte del camino de vuelta que realizamos acompañando a la persona elegida, misteriosa, con quien deseamos compartir la experiencia de cada día, en diálogo permanente. Podría ser otro paso más en la compenetración del fuego que convierte en amor los pliegues muertos de la existencia humana.

Significa, sobre todo, una demanda de integración de los fragmentos que resultan de haber tratado al ser humano como objeto, bajo el poder de una palabra que actúa como causa instrumental, *produce producto*, segrega eficacia: el imperativo, la estrategia, el experimento. Por tanto, no podemos confundir el estudio del aprendizaje con la constatación de que es necesario el desarrollo de competencias técnicas: Jesús aprende a caminar, pronunciar, labrar la madera, movilizar a una muchedumbre, adoctrinar a unos discípulos. Lo relevante y revelador es el proceso de relaciones concretas, interpersonales, que los evangelios nos ofrecieron a nuestra libre identificación, para que pudiéramos personalizar el itinerario de salida –el camino de vuelta-, desde los sótanos y mercados donde ocurre la mera adaptación al mundo, como un sistema impuesto, hacia la conciencia liberada donde nuestra existencia se compenetra del fuego divino.

No estamos diseccionando un objeto, ni inquiriendo a un sujeto –sea el autor, sea el texto-, sino recuperando el pleno sentido de una vida narrada que ha servido para la autorrevelación de la persona en muchas personas, con una hondura que pide el levantamiento del suelo en que estábamos instalados, entre cielo e infierno:

> "En Jesús, conocimiento de Dios y autoconciencia se identifican. Jesús no ha comenzado por desplazar la teología rabínica o el concepto veterotestamentario de Dios; no ha suplantado teorías; no ha arrancado especulativamente a Dios de las categorías acostumbradas. Él con su vida ha ido poniendo gestos nuevos y afrontando con alma nueva las antiguas situaciones. Él ha hecho presente a Dios, y en la presencialización se ha definido a sí mismo. Existe una profunda y casi increíble inserción ideológica de Jesús en el mundo espiritual de su pueblo, similar a la inserción biológica por

---

propre sacrifice. « Nous avons ainsi, frères, pleine assurance d'acceder au sanctuaire par le sang de Jésus. Nous avons là une voie nouvelle et vivante, qu'el a inaugurée a travers le voile, c'est-à-dire par son humanité » (Hb 10, 19-20). Or dans cette voie tracée par Jésus, dans cette voie que Jésus est en personne, son humanité est toujours le « sacrament » -c'est-à-dire le signe et le symbole vrai- de sa divinité" BERNARD SESBOÜE, *Pédagogie du Christ. Eléments de christologie fondamentale*, Paris, Cerf 1994, 9-10. El primero en proponer esa fórmula fue E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, San Sebastián, Dinor, 1966.

la concepción y nacimiento del seno de María, a la vez que un manifiesto y progresivo distanciamiento de ese seno colectivo, hasta quebrarlo y negarlo en su validez"[1391].

Ese "manifiesto y progresivo distanciamiento" de la propia cultura ocurre, paso a paso, por cuestionamientos de su validez, en relación dialógica con quienes representan a las instituciones religiosas y políticas, quienes son objeto colectivo de dominio y quienes han sido sancionados y expulsados de la comunidad. Pero donde más evidente se nos hace la continuidad/discontinuidad del aprendizaje de Jesús es en las actitudes que resultan de la comunicación entre Dios y su pueblo.

La fe de Israel durante toda su Historia y en "los últimos tiempos" son formas incoativas del diálogo de cada ser humano con Dios, en su Espíritu. La llamada de Dios (*kalein → paraklesis → ekklesía*) atañe a toda la humanidad[1392]. La fe esperanzada o la esperanza creyente (heb. *'emunah*, 'MN; gr. *pistis/pisteuein* + *elpis* Rm 5, 1-11; 8, 18-39, etc.) participa del amor entre las personas divinas, que nos *enciende/ilumina*, aunque tantas veces haya sido interferida por imágenes que la transforman en odio: la ambición de imperio o su reverso, la ambición apocalíptica; el ídolo patriarcal que excluye nombres femeninos; la acumulación de "capital creyente" para justificar lo injustificable. La fe, por sí sola, no es garantía ni siquiera de estar referida a Dios[1393].

La comunión interpersonal con Dios (heb. 'HB Dt 6, 5; Lev 19, 18; Mc 12, 28-34; gr. *agapé tou Xristou* Rm 5, 5-8; 8, 35-39; Ef 3, 14-19) se significa a través del amor activo y llega a una provisional autoconciencia en forma de confianza motivada. "En nombre de Cristo os suplicamos: Dejaos reconciliar con Dios. A quien no conoció injusticia

[1391] ibid., 96.

[1392] "La reunión de los cristianos de un lugar como manifestación de la comunidad de Dios nos permite percibir todavía algo de los orígenes. No se trata sólo de que en esta reunión se haga visible la comunidad; ésta se constituye en cuanto comunidad precisamente cuando se reúne (cf. 1Cor 11, 18; 14, 23). Por ello, se puede plantear la pregunta de si Pablo y sus comunidades se habla griega no eran también cosncientes de la etimología del término *ekklesia* (los convocados). A esta pregunta hay que responder afirmativamente, si se considera el significado que tiene el término llamar (*kalein*) en sus cartas: "Pues fiel es Dios, por quien habéis sido llamados a la comunión con su Hijo Jesucristo, nuestro Señor" (1Cor 1, 9); "para vivir en paz os llamó el Señor" (7, 15; cf. Rm 8, 30; 9, 24-26; 1Cor 7, 15-24ss. También *klésis*, Rm 11, 29; 1Cor 1, 26; Flp 3, 14). Ahora bien, la comunidad de Dios sigue existiendo más allá de su convocación y de su reunión concreta. Sigue siendo ἐκκλησία τοῦ θεοῦ. Esto la diferencia de las asambleas populares del pueblo, de la *pándemos ekklesía* (cf. MOULTON-MILLIGAN, *Greek Vocabulary*, 195), que solo existe *in actu*", JOACHIM GNILKA, *Teología del NT*, Madrid, Trotta, 1998, 117-118.

[1393] "Creer es sólo amar, y nadie puede y debe ser creído si no es el amor. Este es el peso, la 'obra' de la fe: reconocer ese 'prius' absoluto e insuperable. Creer es amar, amar absolutamente. Y esto como fin y sin que exista nada detrás", HANS URS VON BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe*, Salamanca, Sígueme, 1971, 93-94.

(*hamartía=adikía* Rm 1-3; 1Jn 5, 17, etc.), le hizo [sufrir] injusticia para que viniésemos a ser justicia de Dios en él" 2Cor 5, 20-21. Incluso este enunciado ofrece motivos para una sospecha racional: ¿es que Dios "hace injusticia", aunque sea como medio? Para que la fe no sea palanca de una ideología, necesita del amor que reconoce al Tú.

El primer escrito cristiano del NT, entre quince o veinte años después de la Pascua, comienza de este modo: "Damos en todo momento gracias a Dios acerca de todos vosotros; hacemos memoria incesantemente en nuestras oraciones; recordamos a través de vosotros *la fe activa, el amor fatigoso y la esperanza resistente de Nuestro Señor Jesucristo*, delante de nuestro Dios y Padre τοῦ ἔργου τῆς πίστεως καὶ τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης καὶ τῆς ὑπομονῆς τῆς ἐλπίδος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν 1Tes 1, 3 (cf. Gál 2, 20; 3, 26; Rm 3, 22; Col 2, 19). Es llamativo que fe, amor y esperanza sean unidas por el genitivo a la existencia de Jesús y a su memoria.

Los enunciados paulinos de *la fe en Cristo* se realizan o bien con el n. *pistis* + gen. *Xristou* ó *tou huiou tou Zeou*, "la fe de Jesús" o "del Hijo de Dios" (Gál 2, 16a; Rm 3, 22; "la promesa que tiene su fuente en la fe de Jesús" Gál 3, 22); con el v. *pisteuein* + conj. *hoti* "creer que" (se ha realizado el acontecimiento pascual 1Tes 4, 14), o bien algunas veces con el v. *pisteuein* + *eis autón* "creer en/*hacia* él" (εἰς Χριστὸν Gál 2, 16b; εἰς αὐτὸν Flp 1, 29), igual que en el texto juánico, donde es muy frecuente (16 veces; también en Hch 10, 43; 14, 23, 19, 4; 24, 24). Es decir, que los textos clave en las cartas paulinas acerca de la *justificación de la humanidad por la fe en/hacia Jesucristo* se fundamentan en la *fe de Jesús*[1394] o *del Hijo de Dios* ("fe en respuesta a la fe" Rm 1, 17), de la que

[1394] "La pregunta que se nos plantea es, por tanto: ¿tuvo fe Jesús? O bien: ¿se puede hablar de Jesús como modelo de hombre creyente? Nuestra respuesta será positiva, aunque deberá ser matizada, dada la singularidad que caracteriza a Jesús en virtud del misterio de la encarnación y de su íntima relación con el Padre" MANUEL GESTEIRA, "La fe-fidelidad de Jesús, clave central de la cristología", en GABINO URIBARRI (ed.), *Fundamentos de teología sistemática*, Madrid, UPCO, 2003, 93-135 (93). Su completo estudio abarca todas las dimensiones dogmáticas de la *fe de Jesús*, desde su aparición en la teología a través de la obra de MARTIN BUBER (*Dos modos de fe*, Madrid, Caparrós, 1996) y de URS VON BALTHASAR ("Fides Christi", en *Ensayos teológicos*, II. *Sponsa Verbi*, Madrid, Guadarrama, 1964 (1961), 57-96), al estudio exhaustivo de sus fuentes en el NT. BUBER empieza por realizar una especie de apología de la fe de Jesús, modelo de la *'emunah* en el contexto de la tradición judía, que inicia por la confianza personal de Abraham en la fidelidad de Dios a la Promesa, frente al supuesto de una deformación objetivista de la fe en *pistis* griega a causa de Pablo. BALTHASAR asume la exhortación de BUBER a confiar personal y absolutamente en Dios, pero añade algunos matices de gran relieve: también la fe judía tiene un referente tradicional que se transmite con cierta objetividad de padres a hijos, a través de los credos históricos, según VON RAD, o de las oraciones que enmarcan la vida comunitaria del judaísmo. Además, en la fe de Jesús hay una "sobreabundancia" que

participamos por el acontecimiento que nos hace libres (Rm 5, 1-11)[1395]. El sintagma **ἐν Χριστῷ - ἐν κυρίῳ - ἐν αὐτῷ** tiene un sentido sustancial en el NT, especialmente en las cartas de Pablo, para describir la nueva condición humana por la gracia de la co-existencia recibida en Cristo: "Pues todos sois hijos de Dios por medio de la fe *en* Cristo Jesús (διὰ τῆς **πίστεως ἐν Χριστῷ** Ἰησοῦ)… Todos vosotros sois uno en Cristo Jesús (πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς **ἐστε ἐν Χριστῷ** Ἰησοῦ)" Gál 3, 26.28.

La Revelación de Cristo para quienes creen (*hoi pisteuontoi*; en Dios *epi* Rm 4, 24) consiste en participar de su esperanza escatológica y su integridad en el amor, amante (1Cor 13), con el testimonio de su Espíritu (Jn 15, 26-27), como pide Jesús a quienes le acompañan en la *vigilia última* de Getsemaní (Mc 14, 32-42; 13, 26-37; 14, 62), *justo después de la Última Cena* [1396].

La tradición católica no considera la fe aisladamente, sino en la "tríada santa" *fe, esperanza y caridad*, para dar cabida a la intuición paulina: somos santificados al participar con el Espíritu de Cristo en su *pistis*, su *elpis* 1Tes 1, 3; su *agapé* 2Cor 5, 14, sus entrañas, *splagjna* Flp 1, 8; su mente, pensamientos y sentimientos 1Cor 2, 16; Flp 2, 5; su *kenosis* en la condición humana; en el servicio entrañable a los hermanos (Jn 13; Mc 10, 41-45; Lc 22, 25-27); en la misma opción fundamental por la que morimos y resucitamos

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

corresponde en la misma medida a las promesas divinas y revela la fidelidad que es Dios en sí mismo, desde su realidad trinitaria. Esta fidelidad se desborda de manera salvífica, para nosotros, por la fe-fidelidad de Jesús hasta el extremo. También el profetismo hebreo conoce la profundidad abismal del Dios fiel, que remite a un cumplimiento futuro y pleno de las promesas (comunión o encarnación).

[1395] La lectura "fe de Jesús" para el sintagma *pistis Iesou Xristou* es corroborada por las traducciones más antiguas (Peschitta, Vulgata: *fides Iesu Christi*), mientras que, desde la hermosa traducción de LUTERO al alemán –mejor dicho, desde su época-, se traspasa modernamente en lenguas vernáculas "*fe en Jesús*". La única excepción en castellano es precisamente la primera traducción completa: la Biblia Reina-Valera, que podría haberse inspirado en la Vulgata.

[1396] BALTHASAR da un repaso al período de la teología en que se denegaba la "fe de Cristo" (Tomás de Aquino sólo concede en Cristo la "obediencia"), porque se afirmaba que "no es posible ver y creer una cosa al mismo tiempo, y que el creer es, por definición "tener por verdadero", que se basa en la autoridad y excluye la evidencia propia" id., "Fides Christi", 81. Lo mismo AGUSTÍN, quien afirma que cada hombre sólo puede esperar bienes futuros para sí mismo (¿). "Se piensa demasiado con categorías de la doctrina griega sobre las virtudes, la cual maneja ante todo cualidades y estados del alma individual ("mi" fe, "mi" comportamiento para con Dios, etc.), y demasiado poco con las categorías dialógicas, categorías que la teología de Israel sobre la Alianza convirtió en fundamentales: Existencia como respuesta a la llamada de Dios. Sin embargo, estas categorías de la teología de la Alianza son el fundamento puesto por Dios mismo para la revelación de la Trinidad divina en la Nueva Alianza, revelación que sitúa la verdad eterna del amor y de la bienaventuranza en la relacionalidad de las personas divinas", ibid., 80. Las diferencias que Pablo establece entre creer-ver, *in spe-in re* (2Cor 5, 7; Rm 8, 24) sirvieron para explicar la provisionalidad del acto de fe a diferencia de una *visión beatífica*. Lo cual sigue teniendo sentido precisamente cuando la fe está separada del amor en una persona o en un grupo.

con Él (Rm 6, 3-11), recibimos su filiación y su envío/*missio* (Mt 28, 18-20; Gál 2, 20; 3, 26-28; Flp 2, 1-18; Ef 4, 1-16). Tal es la condición de los amigos y amantes inseparables, que llegan a ser hermanos: a Cristo estamos unidos en la salud y en la enfermedad, en la pobreza y en la abundancia. En ese mismo sentido, *la vida en Cristo* se enuncia como *en Jristó* (164 veces) o *eis Jristón* (Rm 6, 3; 2Cor 1, 21; Flm 1, 6, etc.). Los textos juánicos describen la vida de los cristianos en la *koinonía* (1Jn 1, 1-4) como un "permanecer en Cristo" libremente, en su amor y en su *parresía* (Jn 6, 56. 65-70; 15, 4-10; 1Jn 2, 5. 6. 24. 27; 3, 6. 24; 4, 12. 13. 15. 16).

Aunque la tradición se apoye, sobre todo, en los escritos paulinos (1Cor 13, 13; 1Tes 1, 3, etc., además de las *binas* "fe y esperanza", "fe y caridad"), sin embargo, la fuente de cualquier fórmula está en la existencia de Cristo. De ahí que muchos teólogos (Clemente y Orígenes, Agustín, Tomás de Aquino, von Balthasar, Rahner, entre otros)[1397] hayan puesto por delante la vivencia consumada del amor en el proceso de ser connaturales con la nueva humanidad de Jesús *aquí y ahora*, ante un horizonte abierto al futuro de Dios.

La *areté/virtus* clásica, a medida de los héroes, dioses y varones olímpicos, se transforma de medio a medio por el humilde gozo de ser persona dentro de una comunidad igualitaria (Gál 5, 13s.; Flp 2, 1ss.), a pesar de las diferencias naturales o en abierto desafío contra las desigualdades sociales (1Cor 11, 17ss.). Pero el proceso apenas está comenzando: "los ciegos reciben la vista, los cojos andan, los impuros/leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos son resucitados" Lc 7, 22 Q; pobres y ricos, esclavos y amos, mujeres y hombres, judíos y helenizados, por este orden, reciben el Evangelio (Lc 7, 22b; Gál 3, 26-28).

¿Qué ven, hacia dónde andan, a qué prestan oído, cómo viven el milagro de participar de la comunión en una misma asamblea? Pablo se queja de que los reunidos en Corinto no sean capaces de compartir la Cena, en el mismo texto donde acaba de ordenar que las mujeres se cubran la cabeza cuando oran o profetizan, para manifestar que están subordinadas a los varones, "a causa de los ángeles" 1Cor 11, 10. ¿Ve o está aprendiendo a

[1397] La base de esta primacía del amor, además de en la vida de Jesús, está en la interpretación de Pablo, 1Cor 13, 12-13. Acerca de su discutida traducción, vid. el ensayo de BALTHASAR. Según él, la triada en Pablo es sólo "un despliegue de la actitud única veterotestamentaria". "Precisamente la caridad, que implica fe y esperanza, es la caridad dada y pedida por Dios: el concepto de 'fidelidad de Alianza' puede anudarla una vez más en su plena inseparabilidad. Y esta fidelidad de Alianza llega a su meta definitiva en el encuentro de los interlocutores *cara a cara*", "Fides Christi", 88.

ver? La gracia de Dios no exime a nadie –ni impone: ofrece la oportunidad- de vivir la *metanoia/*renovación *en Cristo*, en apertura a ese reino donde es proclamada la *koinonía* divina, todavía menos si el propio Jesús es anunciado por medio de una historia de formación.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

VII. El evangelio de Marcos: su lugar en la cultura moderna

La vinculación entre el programa idealista de la subjetividad que pretende la autoconciencia (Hegel), o de sus críticos (Feuerbach, Marx, Freud, la posmodernidad), con la forma del Bildungsroman puede ser mejor entendida sobre el trasfondo de un paradigma clave de la formación en la cultura europea, aunque tenía un horizonte universal desde su origen: el camino de Jesús en los evangelios.

La lectura ilustrada sobre la conciencia mesiánica de Jesús y la simbolización por el idealismo a que dio lugar (el genio, el héroe o el Absoluto) son pistas claras al respecto. Reimarus desata el debate al oponer el mesianismo fracasado de un judío revolucionario al Cristo confesado como Hijo de Dios. Aunque el diálogo abierto habría permitido que la persona viva de Jesús fuera recuperada de la mera abstracción sobre el fundamento de los evangelios, la polarización ideológica no contribuyó a que "la búsqueda sobre *la vida de Jesús*" (Lebens Jesu Forschung) condujera a superar la distancia entre los evangelios y los dogmas, al menos durante su primera fase.

Schleiermacher trató contemporáneamente con Hegel –y con similar expectación pública- sobre el fundamento de la experiencia singular de Jesús. Ambos se oponen abiertamente en sus escritos, pero ambos se ocupan de la modalidad de esa conciencia. Para Schleiermacher, el contenido de la experiencia jesuánica sería el común sentimiento de absoluta dependencia -es decir, "la religión", en sus términos-, pero en el caso de Jesús estaría sometido al foco de su autoconciencia divina [1398]. Según el joven Hegel, la religión cristiana, partiendo del sentimiento, conduce a una moral perfecta, gracias a la mediación de Jesús o, mejor dicho, de la vida de Jesús [1399]. Más tarde, en su madurez, integra el

[1398] "Esta conciencia del carácter único de su religiosidad, de la originariedad de su concepción, y de la fuerza que ésta poseía para comunicarse y suscitar la religión, era a la vez la conciencia de su función mediadora y de su Divinidad", SCHLEIERMACHER, *Sobre la religión: Discurso a sus menospreciadores cultivados*, Madrid, Tecnos, 1990 (1799), 196; Vid. OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de Cristología*, I. *El camino*, Madrid, BAC, 2005, 198-209.

[1399] Vid. G. W. F. HEGEL, *Historia de Jesús* (*Das Leben Jesu*), Madrid, Taurus, 1987 (1795). Mientras leía las *Cartas para la educación estética del hombre*, compone este tratado en el que Jesús aparece como la unión armónica entre finito e infinito, razón y sensibilidad. Por medio de la educación de la sensibilidad, en sentido schilleriano, podría el ser humano integrar en su corazón la ley de Moisés –la idea moral- sin sufrir represión. Jesús, como Antígona, muere por defender la ley no escrita, eterna, frente a la ley positiva.

cristianismo, junto con la historia de las religiones, en el proceso de la dialéctica: el acontecimiento que se ha dado anticipadamente en Cristo no llega a concepto pleno hasta la síntesis del Espíritu Absoluto.

No es casual que la palabra, casi mágica, en que coinciden la nueva filosofía de la conciencia, la teología y el Bildungsroman sea la de *experiencia* (Erfahrung), con el objetivo de hacer viable un conocimiento del *ser en sí*, que había sido negado por la crítica kantiana a la metafísica. Sólo podríamos alcanzar un concepto de Dios, sujeto y mundo a través del proceso histórico –estructuralmente narrativo- de la dialéctica o de la hermenéutica[1400].

Aunque no se hiciera explícita la relación –o se usara a modo de *Vor-bild*: imagen emblemática en el trasfondo-, el concepto de *Bildung* como "autoformación" buscaba una referencia eminente en la trayectoria personal del Jesús histórico. De hecho, tanto Hegel como Schleiermacher lo expresan abiertamente. Hegel considera que la síntesis lógica del Absoluto es prefigurada por la conciencia divina de Jesús, a manera de anticipo gratuito o espontáneo en el proceso de la dialéctica del Espíritu. Schleiermacher defiende que la experiencia de Jesús –como después desarrollará Kierkegaard- podría ser alcanzada por cualquier persona o, al menos, por cualquier cristiano que participe de su "conciencia de Dios", dado que la religión es una apertura pasiva a la profundidad y el infinito del Ser. Feuerbach desafía expresamente ese núcleo del sistema idealista para exponer que la esencia del cristianismo –la conciencia de Jesús- no deriva de la relación con Dios, sino que consiste en la autoconciencia de la humanidad engañada por la religión. La réplica de Marx y de los ateísmos posteriores, a pesar de su diversidad, arrastra al sujeto enajenado por el idealismo al terreno de la práctica y de la existencia histórica, con el fin de realizar ese ideal de humanidad que la filosofía pretendía proyectar en las meras ideas de infinito, perfección, esencia. No es difícil percibir a través de analogías trazadas a lo largo de dos siglos que el modelo de realización existencial –aunque convenientemente adaptado a sus estrategias- seguía siendo Jesús: eso sí, el "Jesús de la historia".

[1400] DILTHEY prefiere utilizar –ya lo hemos señalado-, el concepto de *vivencia* (*Erlebnis*), es decir, la experiencia interna del espíritu subjetivo en conexión con el espíritu objetivado, como unidad de la *comprensión* con sentido completo, que puede universalizarse, pero su propósito es el mismo: "El punto de partida para constatar el valor de efectividad de las ciencias del espíritu lo encontrábamos en el carácter de la vivencia, que es un acceso interior a la realidad efectiva (*Wirklichkeit*)" id. "Esbozos para una crítica de la razón histórica" (1927), en id. *Dos escritos sobre hermenéutica*, Tres Cantos, Istmo, 2000, 108-209 (201).

Ninguna de las ideologías modernas se ha abstenido de pretender una lectura "auténtica" de los evangelios frente a la tradición dogmática, con el fin de que Jesús se convirtiera en antepasado de su peculiar doctrina sobre lo universal o en el primer practicante de su *ideal de humanidad* (*Humanität*)[1401]: Pascal, Spinoza, Lessing y Reimarus, Rousseau, Kant, Herder, Hegel, Novalis, Chateaubriand, el socialismo utópico (Proudhon)[1402], los biógrafos liberales del s. XIX (filósofos: Strauss, Weisse; historiadores: Renan), Nietzsche, Kautsky, Blondel, Simone Weil, Camus, Bloch, Hanna Arendt, psicólogos como Freud o G. H. Mead, pensadores de la Teoría Crítica[1403], Derrida, poetas como Unamuno, Machado, Lorca o T. S. Eliot, cineastas como Bergman o Pasolini, y, durante los últimos treinta años, los investigadores/as de la así llamada *Third Quest* (poscoloniales, feministas o "resistentes" conservadores), han venido proponiendo distintas versiones de la personalidad histórica de Jesús, en conflicto bienintencionado con

---

[1401] Vid. el impresionante estudio de XABIER TILLIETTE, *Le Christ des philosophes: du Maître de sagesse au divin Témoin*, Namur, Culture et vérité, 1993, que da cuenta de la imagen-tipo de Jesús en toda la secuencia de la modernidad filosófica, desde PASCAL hasta GABRIEL MARCEL, pasando por NIETZSCHE, HEIDEGGER o SARTRE. También resulta iluminador OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera: Unamuno, Jean Paul, Machado, Oscar Wilde*, Madrid, Trotta, 1996, por cuanto se empeña en salvar la frontera entre poesía y teología que "fue mortal para ambas".

[1402] Vid. HENRY DE LUBAC, *Proudhon et le christianisme*, Paris, Seuil, 1945.

[1403] Vid. PAUL GRIFFITHS, "Christ and Critical Theory", *First Things*, 14, 5 (ag.-sep. 2004), 46-53, disponible en http://www.firstthings.com. Los autores y obras comentadas son TERRY EAGLETON, *After Theory*, Nueva York, Basic Books, 2003; *Saints and Scholars*, Londres, Verso, 1987; JEAN FRANÇOIS LYOTARD, *La Confession d'Augustin*, Paris, Galilee, 1998 (*La Confesión de san Agustín*, Madrid, Losada, 2002); ALAIN BADIOU, *Saint Paul: La Fondation de l'universalisme*, Paris, PUF, 1998 (*San Pablo: La fundación del universalismo*, Barcelona, Anthropos, 1999); SLAVOJ ŽIZEK, *The Fragile Absolut: Or, Why is the Christian Legacy Worth Fighting For?*, Londres, Verso, 2000 (*El frágil Absoluto o ¿por que merece la pena luchar por el legado cristiano?*, Valencia, Pretextos, 2002); *The Puppet and the Dwarf: the Perverse Core of Christianity*, Cambridge, MIT, 2003 (*El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, Buenos Aires, Paidós, 2005).

De EAGLETON podríamos citar, por su relación con nuestro tema, *Sweet Violence: The Idea of Tragic*, Oxford, Blackwell, 2003. Su estudio monumental se esfuerza por secularizar los contenidos apocalípticos del cristianismo, sobre el trasfondo de la tragedia/tragicomedia moderna y la estética idealista de "lo trágico", para interpretar la situación de los crucificados de las historias en la Historia. Pero el modo en que lo afronta puede estar bebiendo sin quererlo de la fuente más conservadora, como le ha pasado a la sociología de la religión durante dos siglos (WEBER, BERGER). Ya hemos tratado sobradamente la cuestión. El cristianismo no es una justificación de la cruz, sino del Crucificado frente a los sacrificadores. Secularizar la idea del sacrificio cruento no es deseable en absoluto, aunque lo hayan hecho las ideologías con fines estratégicos. El ensayo del mismo autor *Holy Terror*, Oxford, Oxford UP, 2005, parece una secuela del mismo (t)error, que se ha deslizado todavía más por la cuesta de la violencia sagrada.

Al mismo tiempo que confieso una formación juvenil en la Teoría Crítica, que se refleja de diversas maneras en esta tesis, tampoco oculto la sensación de que algunos de estos autores no se han detenido a dialogar con cristianos (aunque hayan buceado en la tradición). Por el contrario, es lo que puedo reconocer con cierta emoción en HABERMAS (también en HANNA ARENDT, RAWLS, etc.). Vid. un amplio abanico de filósofos que han trabajado en teología política, además de REYES MATE, ya citado; destacaría probablemente JOHN MILBANK, *Being Reconciled: Ontology and Pardon*, Londres, Routledge, 2003.

la figura alegórica del *Pantocrátor* o con un símbolo del poder conquistado por los sucesivos imperios, hasta llegar a la globalización del mercado por medio de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación. Acerca de algunas de esas imágenes hemos dado cuenta a su debido tiempo en capítulos anteriores.

En lo que coinciden esos intentos, grosso modo, sería en la pretensión de liberar a la persona histórica de Jesús de una cárcel epistemológica, por cuanto el espacio público de opinión permite que cualquier ser humano pueda investigar por sus propios medios acerca de quién fue *realmente* el Salvador de los cristianos. De hecho, la última etapa de expansión económica, además de agrandar la brecha de la injusticia (la *brecha digital*), también ha hecho posible que un don nadie como el que suscribe pueda tener acceso a millares de recursos bibliográficos a través de la web (aunque la "web-2" me impida consultar muchos de ellos con más detalle sin una nutrida cuenta bancaria). Las facilidades para la comunicación interpersonal, a través de e-mail, la blogosfera, el podcast, la web-2 (gratuita: youtube, bibliotecas digitales, etc.), redundan en beneficio de la libertad y, consecuentemente, propician un redescubrimiento acerca del Misterio divino en la persona humana.

Pero hemos de tomar clara conciencia de la respuesta que podamos obtener en nuestra búsqueda: la cárcel del dogma sobre lo verdadero, que impedía paradójicamente, por medio de la violencia, un diálogo interpersonal acerca de la verdad, ha sido sustituida por el campo de concentración o la reserva, en un mundo social ampliado donde las desigualdades no hacen más que aumentar, mientras levantamos muros y alambradas para separar a pobres y a ricos, armados y desarmados, programadores y programados. Los abusos del privilegio sobre el cuerpo de los débiles, los pacíficos, los extranjeros, las mujeres reducidas a objetos de consumo, se multiplican a través de los medios técnicos. Los mercados financieros vía Internet mueven el 95% del capital mundial, sin servir prácticamente en nada al desarrollo humano. La negación de los derechos humanos fundamentales contrastaría con el vigor de la libertad de expresión, en una escala de valor que atendiera las necesidades más urgentes (IDH *plus*): el derecho a la maternidad y a la vida, sin separación de ambos con un pretexto patriarcal, a crecer en una familia, sea del modelo que sea, y en una comunidad de afecto y fidelidad, a la educación primaria y a la salud, a una cultura del amor, no posesivo, sino servicial, no pueden ser sustituidos por las TIC, ni por un simulacro. La investigación sobre Jesús nos revela un paradigma de humanidad que no podrá ser rápidamente ajustado al sistema.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Pues bien, desde la primera formulación de la hipótesis sobre la *prioridad de Marcos* (J. B. Koppe, 1782; Gottlob Christian Storr [1404], 1786) y su aceptación general por la crítica histórica a mediados del s. XIX (Wilke, Weisse, 1838 [1405]; Holtzmann, 1863 [1406], etc.), el texto clave para dilucidar ese *conflicto de interpretaciones* ha sido su evangelio, con preferencia sobre otras fuentes [1407]. Incluso los partidarios de convertir a la "fuente de

[1404] STORR fundamentó la hipótesis de manera casual en el dato de que los textos más primitivos son los más detallados. El filólogo KARL LANCHMANN (*De ordine narrationum in evangeliis synopticis*, 1835), editor de los ilustrados alemanes, señaló que Mt y Lc sólo están en el mismo orden cuando reflejan el orden de Marcos.

[1405] Cf. CH. H. WEISSE, *Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet* (Un estudio crítico y filosófico de la Historia del Evangelio), 2 vols. Leipzig, Breitkopf und Hartel, 1838. Es el primero en formular la hipótesis de las dos fuentes sinópticas de manera declarada: Marcos y una fuente de los dichos (Q) subyacen a las coincidencias entre Mateo y Lucas.

[1406] Al decir de GEORG STRECKER, UDO SCHNELLE, *Introducción a la exégesis del NT*, Salamanca, Sígueme, 2001 (1994[4]), 65, la prioridad marcana fue consolidada, a través del análisis literario, por H. J. HOLTZMANN, *Die synoptischen Evangelien, ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter*, 1863, y por P. WERNLE, *Die synoptische Frage*, 1899. Lo mismo opina A. SCHWEITZER, infra. "Un argumento convincente a favor de la prioridad de Marcos es el orden de las perícopas en los sinópticos […] Otro indicio […] son las correcciones *idiomáticas* y *materiales* que efectuaron Mateo y Lucas en el texto de Marcos", de manera independiente. Esto puede ser matizado si tenemos en cuenta la argumentación de DUNN, *Jesus Remembered*, 216-224, al menos como hipótesis: la tradición oral seguía vigente, de modo que Mt y Lc pudieron comparar el texto de Mc con otras versiones. Continúa STRECKER/SCHNELLE: "un argumento más […] es el *quantum de material*. Sólo tres perícopas (Mc 4, 26-29; 7, 31-37; 8, 22-26) y algunos *logia* [sic] (Mc 2, 27; 3, 20s.; 9, 48s.; 14, 51s.; 15, 44) del material de Marcos no aparecen ni en Mt ni en Lc". Según los autores citados, "es preciso modificar la teoría usual de las dos fuentes, por la omisión de Mc 6, 45-8, 26 entre Lc 9, 17 y 18 –el *vacío lucano*- y por las numerosas coincidencias menores (*minor agreements*) entre Mt y Lc en contra de Mc. No pueden aducirse motivos para una omisión consciente […] Lo único que queda admitir es que el pasaje de Mc" citado "no figuraba aún o ya no estaba en el ejemplar de Mc de que dispuso Lc". Lo mismo podríamos decir de las coincidencias: si Mt y Lc tuvieron delante un texto de Mc, los *minor agreements* (coincidencias u omisiones) se explican "si dispusieron, no del evangelio canónico de Mc, sino de un texto elaborado, que se caracteriza por su pulimentación, y que se conoce por Deuteromarcos" ibid., 65-71.Por su parte, la hipótesis de una fuente común Q de los dichos (y quizá de algunos relatos: el Bautismo, la sanación del centurión) podría ser sustituida por una derivación de Lc respecto de Mt y Mc, pero es demostrable la tendencia de Lc a conservar el orden de sus fuentes en "bloques", así como la improbabilidad de que Lc inventara un "evangelio de la infancia" distinto al de Mt. Además, la mejor explicación para la existencia de "dobletes" en Mt y Lc (es decir, frases repetidas: p.ej. Mt 10,39 (Q), Mt 16,25 (Mc); Mc 8,35; Lc 9,24 (Mc) y Lc 17,33 (Q); hay disponible una tabla preparada por el prof. JUAN MANUEL MARTÍN-MORENO, http://www.upcomillas.es/personal/jmmoreno/cursos/lucas/Tablas/TablaX.htm), sobre todo los cuatro casos en que coinciden Mt/Lc, es que los hubieran incorporado de dos fuentes. No obstante, tengo que admitir mi preferencia por una variedad de "fuentes de los dichos", tanto orales como escritas, que se organizarían por temas o por géneros para facilitar su tradición, como ya he expuesto más arriba; lo que explicaría, parcialmente, la existencia de otros seis dobletes en Lc, otros once en Mt, e incluso uno en Mc (13, 26; 14, 62), además de meras repeticiones por conveniencia del redactor. La organización de Q en bloques temáticos permitiría esta alternativa: varias colecciones Q^n, antes que se editara un solo documento, tardíamente, algunas de las cuales serían también conocidas por Mc.

[1407] Vid. ALBERT SCHWEITZER, "La hipótesis de Marcos", *Investigación sobre la vida de Jesús* (*Geschichte des Lebens Jesu Forschung*), cap. X, vol. I, Valencia, Edicep, 1990 (1906), 183-200. Hay edición electrónica completa, en alemán y en inglés: http://www.earlychristianwritings.com/schweitzer. En el ámbito anglosajón la "marcan priority" fue aceptada, junto la hipótesis de una fuente común de los dichos (Q), a través de BOURNETT HILLMAN STREETER, "The Foundamental Solution", *The Four Gospels. A Study of Origins:The*

los dichos" (Q), común a Mateo y Lucas, en un protoevangelio que nos debería descubrir el perfil de una hipotética "primera comunidad" en Galilea (Kloppenborg o su editor español, Santiago Guijarro, entre otros), no pueden prescindir del reconocimiento a Marcos como prototipo de evangelio en su propia categoría: la historia de Jesús desde el comienzo de su vida pública hasta la última subida a Jerusalén, a pesar de las amenazas, su muerte en manos de los poderosos y su resurrección misteriosa.

Posteriormente, la lectura del "secreto mesiánico" por Wilhelm Wrede, según quien no sería nada más que una construcción teológica de Marcos, asumida por las primeras iglesias, tuvo la intención de clausurar la búsqueda acerca de una conciencia *singular* en el humano Jesús. Pero no impidió que la "conciencia de Jesús" fuera el tema fundamental de la cristología católica después de la segunda guerra mundial, a partir de la incitación significada por el 15º centenario de Calcedonia (1951) y la propuesta de Karl Rahner: una cristología existencial y trascendental[1408].

Hay que notar el paralelismo entre los vectores opuestos de esa búsqueda y la orientación que tomó el creciente caudal de novelas adscritas al género Bildungsroman, durante tres siglos: la lectura trágica del romanticismo sobre la dialéctica del "héroe subjetivo" es agravada, si cabe, por el materialismo apocalíptico que interpreta la tragedia individual bajo la clave de una crisis pre-revolucionaria. El lector de Feuerbach y Renan congenia con –si no es él mismo- el lector de Stendhal, Flaubert, George Eliot, Clarín. Por el contrario, una lectura neoliberal o conservadora del héroe resignado a su frustración, como una víctima sagrada del equilibrio cósmico, resuelve con demasiada facilidad la paradoja de la cruz –el amor en contraste con otras sacralizaciones: la violencia, el poder, la desigualdad- a través de una adaptación al mundo o de la renuncia al camino. Los lectores de la economía *laissez-faire* de Adam Smith, Ricardo o Malthus –todos ellos

---

Manuscript Traditions, Sources, Authorship and Dates, cap. 7, Oxford, MacMillan, 1924, disponible en http://www.katapi.org.uk/4Gospels/Ch7.htm.

[1408] Vid. KARL RAHNER, "La posibilidad ortodoxa de una cristología de la conciencia", en id., *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto del cristianismo*, Barcelona, Herder, 1984 (1977). Veremos con más detalle su propuesta infra (Tercera parte: "El aprendizaje posible"). Cf. ROMANO GUARDINI, *Die menschliche Wirklichkeit des Herrn* (1958), cit., quien "traza con una piedad medieval el retrato de Cristo", como sintetiza XAVIER TILLIETTE, *Le Christ des philosophes*, 452. En su visión hierática no cabe todavía el camino de aprendizaje. ELISABETH A. JOHNSON resume de forma breve y sencilla las cuestiones en liza en *La cristología, hoy. Olas de renovación en el acceso a Jesús*, Santander, Sal Terrae, 2003 (1990), 49-62.

teólogos moralistas- o de las vidas liberales de Jesús que describen imaginativamente su "fracaso" desde el principio, en la estela de Reimarus[1409], estarían en mejor sintonía con la novela inglesa y alemana de tono liberal-conservador[1410].

31. El debate cristológico

Después de un siglo en que se había pretendido recuperar una imagen del "Jesús histórico" por medio de biografías que ofrecieron un modelo moral al liberalismo filantrópico, en contradicción con la fe dogmática que habría "raptado" al verdadero Jesús (David F. Strauss, Ernest Renan, Leon Bloy), Albert Schweitzer llegó a concluir que era imposible tal reconstrucción. La mayor parte de ellas se habían basado en el relato de Marcos, el más sucinto, o habían hecho uso del sermón de la montaña –el centro gravitatorio de la "fuente de los dichos"- como un programa moral universal que hacía innecesaria la Iglesia.

La crítica histórica parecía dar pie a tales reflexiones al deducir la existencia de dos fuentes primigenias para los evangelios: el relato marcano y los *logoi* de la fuente Q. Pero los cultivadores de las "vidas de Jesús" olvidaron casi completamente, por la diversa inspiración de Kant, Schleiermacher y Hegel, que también en las fuentes se hace transparente el anuncio del reino y su irrupción como horizonte último. Schweitzer no abandona el ala liberal, sino que reduce la multiplicidad de sentidos posibles en las

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1409] Vid. SCHWEITZER, *Investigación sobre la vida de Jesús*, I, 70-71; LESSING (ed.), "Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger. Noch ein Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten", *Fragmente eines Ungenannten*, original de REIMARUS, disponible en edición electrónica: http://homes.rhein-zeitung.de/~ahipler/kritik/reimarus.htm.

[1410] ALBERT SCHWEITZER se dio cuenta de esta paradoja –una pinza ideológica entre la deshumanización revolucionaria y la indiferencia anestesiada del liberalismo conservador- para expresarla con demasiada ingenuidad y un estilo literario deslumbrante en la primera edición de su *Forschung*, la cual retiró de su segunda edición: Jesús ha quedado preso, deshecho, sobre la rueda del mundo. Las coincidencias con un pasaje de JEAN PAUL sobre el grito de Cristo en la cruz (*Discurso del Cristo muerto desde lo alto del cosmos diciendo que no hay Dios*) son notables. Ambos fragmentos denuncian irónicamente –hasta el extremo de caer en el nihilismo ultraconservador- el uso sacrificial del símbolo de Jesús crucificado para legitimar un ciclo de retorno del dolor y la impotencia trágicas en la Historia de las historias humanas. Pero no ofrecen otra salida que tomar conciencia de que el límite es eterno. Por el contrario, en el relato del Evangelio, como veremos, el final abierto impide "cerrar el ciclo" y compromete al lector en un aprendizaje activo para continuar el camino comenzado en Galilea: una Galilea eterna. Allí se anticipa el reinado escatológico de Dios y se verifica la resurrección, a través de una comunidad de aprendizaje y una muchedumbre de rescatados, con la forma de una asamblea sin muros (*ekklesía katholiké*).

biografías sobre Jesús a uno: "el profeta escatológico que anuncia el final de los tiempos, rodeado de un aura de soledad y contradicción, fracasa estrepitosamente en la cruz". Aunque no fuera exactamente su intento –Schweitzer se sitúa, de forma un tanto bipolar, entre las dos líneas antes citadas: liberal-revolucionaria y liberal-conservadora-, lo cierto es que tal lectura hizo las veces de fetiche disuasorio, en una época agitada por la estrategia revolucionaria de ideologías en pugna. Además, el estudio de Wrede acerca de la teología que habría inspirado la redacción del evangelio de Marcos impedía que el texto siguiera siendo usado como la fuente documental que necesitaba el positivismo para oponer un Jesús factual, el Jesús de la historia, a un Jesús inventado, el Cristo de la fe.

Uno de los autores más influyentes en la cultura filosófica y literaria del siglo pasado, Karl Jaspers, se apoya en esos pilares (Schweitzer, Wrede, etc.) para desestimar la posibilidad de una vida de Jesús -ya fuera basada en Marcos, ya en Juan-, puesto que los relatos no tendrían valor documental. Una vez anulada la fuente marcana, quedarían los dichos de Jesús: pero sin una estructura existencial donde insertarse, los dichos no representan un proceso, sino la permanente paradoja e inestabilidad entre tonos y valoraciones diversas que ya no se entienden.

En lugar de una vida narrada, lo que encontramos es un retrato en claroscuro, tenebrista. Jesús es dibujado como una especie de maniaco cejijunto, bipolar, que oscila entre la concentración espiritual y una extroversión violenta. "Se equivoca respecto a todas las realidades materiales y está condenado a fracasar como hombre"[1411]. La admiración que provoca a Jaspers consiste en una paradoja abismal: la negación de la realidad, en la expectativa de su final inminente; la afirmación radical de la voluntad de Dios. "Jesús realizó, una vez más, la fe profética, la cual, transmitida a través de los tiempos, lo sustentó y hasta ahora puede sustentar a los hombres"[1412]. En una época donde cualquier obrar parecía contaminado de ideología, una fe desgajada de la práctica es transformada por Kaspers en *cifra* de la trascendencia[1413]: un símbolo cuasi-matemático de la perfección[1414].

[1411] JASPERS, "Jesús", 215.
[1412] ibid., 217.
[1413] "La trascendencia se hace presente cuando se piensa y experimenta el mundo, no como lo que consiste en sí mismo y existe en sí mismo, sino como tránsito. Esta trascendencia es el punto de referencia para la libertad humana. Como libertad, el hombre se aclara a sí mismo en su origen, en aquello que está más allá de la totalidad del mundo y de la naturalidad de la existencia empírica. Allí se fundamenta lo que puede llegar a ser él mismo en su independencia del mundo por su vinculación a la realidad de la trascendencia. Ella lo hace al mismo tiempo consciente, a partir de allí, de su más radical dependencia en el serse regalado de su libertad

"En la cruz se contempla la realidad fundamental de lo eterno en el plano temporal. En esta figura preformada, la cruz, tiene lugar el cercioramiento de lo esencial en el fracaso de todo lo que es mundo"[1415].

Dos decadas después de Schweitzer, Rudolph Bultmann partía de sus conclusiones: es imposible reconstruir la vida del Jesús histórico. Pero hizo recaer la única certeza posible y necesaria, como Pablo en sus cartas, sobre el acontecimiento de la muerte y la resurrección. El ser humano está en la necesidad de tomar una decisión ante el Cristo de la fe, sin ningún otro referente mundano.

En los sinópticos, como expone Bultmann [1416], sólo se contiene el pasado caduco de Israel, que había fracasado en su proyecto histórico del reino, desde David hasta las formas tardías de mesianismo. Sólo reconoce el acontecimiento de la Pascua como la irrupción última de Dios para manifestar su Salvación por medio de la fe, frente al mundo, y donar gratuitamente su sentido a la existencia humana en una historia absurda, encarada a la muerte. Schweitzer había rechazado el psicologismo de época en que caían las "vidas de Jesús" por haber ocultado la dimensión escatológica del reino. Pero su propia obra retrata una escatología adaptada a su tiempo, cuando el marxismo resultaba más cercano a la solución apocalíptica que al *camino* de Jesús: el intento fracasado de establecer una justicia inmediata y absoluta en la tierra por la intervención definitiva de Dios. Por el contrario, Bultmann sólo se interesa por la teología contenida, como en su núcleo maduro, dentro del corpus joánico y las cartas paulinas, después de haber demostrado que los sinópticos –lo

---

[…] Algo tan inaprensible, inimaginable y omnienvolvente sólo puede hacerse accesible en cifras, aunque de manera desproporcionada y siempre distinta", JASPERS, *La fe filosófica ante la revelación*, 219-220.

[1414] "¿Puede también interpretarse a Cristo como cifra o no? A través de Cristo, la trascendencia deja de estar oculta en la pluralidad de las cifras de Dios para revelarse como Dios "real". ¡Algo inaudito! Jesús puede, como hombre, al igual que otros hombres, actuar sobre cada cual como cifra. Pero Cristo, como Dios "real" y corpóreo, no es creído como cifra. En este punto se alcanza el máximum en presencialidad sensible de Dios. Y eso ningún pensamiento honesto puede velarlo: Jesús como cifra, o Jesucristo como Dios realmente presente, he aquí algo sobre lo que hay que decidir" ibid. 235.

[1415] JASPERS, "Jesús", 221. El autor se adscribe a la *theologia crucis* de Lutero, frente a la *theologia gloriae*. "El lenguaje de la cifra de la cruz lo entiendo (aunque de manera no teológica) así: el sufrimiento de Jesús hasta la muerte (su última palabra en la cruz […]) fue la consecuencia de su verdad revolucionaria, superadora de todo lo precedente y de la que dio testimonio". Por lo tanto, no hay lugar para las obras: "Jesús se volvió contra el contento de los satisfechos y de los afortunados, de los morales y de los felices, y mostró en el Sermón de la Montaña, cuya realización resulta imposible en este mundo, cómo deberían actuar sobre la tierra los hombres del reino de Dios" JASPERS, *La fe filosófica ante la revelación*, 237.

[1416] Vid. los primeros compases de su obra *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1981 (1948-53).

analizaremos con detalle- habían sido compuestos de una serie de perícopas reductibles a un catálogo de formas prefijadas, las cuales se transmitieron oralmente después de ser elaboradas en correspondencia con modelos de la cultura mediterráneo-helenística popular.

Dado que era la conciencia de la iglesia y no la de Jesús la que se habia reflejado en el NT, Bultmann deduce que es preferible dar toda su importancia a aquellas expresiones más depuradas de la teología eclesial (Juan y Pablo), que encajan mucho mejor en una hermenéutica existencial, para que el hombre responda a Dios personalmente frente a cualquier imagen del mundo que se le oponga. El inspirador de la teología bultmaniana ya no son Hegel ni Scheleiermacher, sino la filosofía existencial de su contemporáneo Heidegger.

Durante ese mismo periodo continuó la investigación sobre la conciencia del Jesús histórico desde una perspectiva erudita y técnica: Joachim Jeremias reconstruye con la paciencia de un arqueólogo el contexto arameo de Jesús[1417], hasta ofrecer un corpus de dichos de incuestionable autenticidad (*ipsissima vox*)[1418]. Estudia los estratos en la tradición de las parábolas [1419] y sitúa la espiritualidad jesuana en su relación con el Abbá, demostrable por medios filológicos [1420]. Ese *mínimo positivista* le permite asentar en suelo seguro el lugar de la fe y el santuario de la *huiozesía*, es decir, la vida del Hijo por quien el Espíritu nos permite descubrir al Abbá[1421].

Según vimos en la Primera parte de la tesis, al tratar sobre el género de la "historia de Jesús", Ernst Käsemann, junto a otros compañeros que se reconocen continuadores de Bultmann, dieron pie a una nueva búsqueda en los sinópticos (*New Quest*), hasta el punto que Borkmann se atreviera a proponer una visión coherente del Jesús histórico bajo el título de *Jesús de Nazaret*. Aunque comenzaba por reconocer la vigencia del "interdicto" de Schweitzer contra las *vidas de Jesús* [1422], estaba cometiendo, quizá, el mismo error:

[1417] Vid. su primera obra, JOACHIM JEREMIAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús* (1923, 1967), cit.
[1418] Vid. su estudio y comentario en J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento,* I. *La predicación de Jesús*, Salamanca, Sígueme, 1974 (1970); sobre la tradición de la Pascua, *La última Cena: Palabras de Jesús*, Madrid, Cristiandad, 1980 (1935).
[1419] JEREMIAS, *Las parábolas de Jesús*, estella, Verbo Divino, 1970 (1965).
[1420] JEREMIAS, *Abba y el mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1981 (1975).
[1421] Vid. un panorama sobre la "cristología histórico-positiva" de JEREMIAS por O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret*, 122-132.
[1422] Vid. GUNTHER BORNKAMM, *Jesús de Nazaret*, Salamanca, Sígueme, 1975 (1956). La hermenéutica anglosajona se había anticipado (HUNTER, TAYLOR) y otros exegetas germanos entrarán por la la brecha: en el ámbito católico, JOACHIM GNILKA, *Jesús de Nazaret: Mensaje e historia*, Barcelona, Herder, 1993.

construir una imagen de Jesús a partir de un "quinto evangelio", sobre un exiguo catálogo de dichos. Tal línea conduce directamente al planteamiento de un "evangelio Q".

32. El testimonio de los evangelios

En todos los evangelios, empezando por el *protorrelato* de Marcos, los fariseos son celosos enemigos del *ethos* del Padre en el Hijo, manifestado a través del perdón y de la sanación en las sinagogas de Galilea, mientras que los apóstoles hacen las veces de testigos mudos o perplejos del *signo* (gr. *doxa*) del Hijo del Hombre, a pesar de las continuas referencias al Padre como ABBÁ. Sólo después de la Resurrección se ocupan de recobrar el sentido de las palabras y los actos de Jesús, especialmente aquellos donde demuestra una conciencia que asume y trasciende su *mundo de la vida*:

1) empezando por su apelación y su oración al Padre en relación singular (ABBÁ, "Padre mío"), que sirve para la expresión del pueblo mesiánico en comunión existencial con el Hijo, en/con el mismo Espíritu (Mc 14, 36par.; Lc 10, 21-24par.; 11, 2-4par. Mt 6, 9-13);

2) sus anuncios de la Pasión y la Resurrección: "las tres predicciones detalladas de la Pasión y la muerte del Hijo del hombre"[1423] Mc 8, 31-38* par.; 9, 31*par.; 10, 33-34*par.; otras menos precisas o más alusivas: Mc 2, 20par.Lc/Mt (el novio); Mc 9, 12par.Lc/Mt (el H.h. sufrirá y será despreciado, como el justo de los salmos o el Siervo de YHWH); Mc 10, 38par.Mt (el bautismo; cf. del H.h. Lc 12, 50); Mc 10, 45par.Mt (el H.h. da su vida en rescate); Lc 13, 33 (destino del profeta); Lc 17, 25 (reprobación del H.h.); entre estas alusiones, las que Jesús realiza en el preludio inmediato de la Pasión: Mt 26, 2; Mc 14, 8par. Mt (unción para la sepultura); Mc 14, 21par. Lc/Mt (el H.h. es entregado); Mc 14, 27-28*par. Mt (dispersión y reunión en Galilea); las predicciones joánicas, alusivas (Jn 1, 29, el Cordero de Dios; 5, 18; 7, 1.25; 8, 37.40.59; 10, 31; 11, 8 querían matarle por hacer como el Padre, siendo su Hijo; 10, 15 da la vida por las ovejas; 12, 3.7 unción; culmina en

[1423] Según RAYMOND E. BROWN, *Introducción a la cristología del NT*, Salamanca, Sígueme, 2001; *Introducción al NT*, 2 ts., Madrid, Trotta, 1998, la crítica suele distinguir tres tipos de dichos sobre el Hijo del hombre: los que se refieren a 1) la actividad terrena del H.h.; 2) el sufrimiento del H.h.; 3) la futura gloria y la parusía. En estas predicciones se usa el segundo tipo, pero, en realidad, contiene las tres formas y ofrece un sumario de la existencia de Jesucristo como Hijo del hombre que asume la situación del Siervo sufriente en una acción-pasión mesiánica para redimir y dar su gloria al ser humano.

11, 49-53, la "profecía por autocumplimiento" de Caifás, en realidad una conspiración urdida para acabar con él) o explícitas (los tres dichos sobre el destino del H.h., elevado en la cruz, en Jn 3, 14; 8, 28; 12, 32-34) [1424] ;

3) su amén comprometido con la realización de la palabra por anticipado (amén légō hymín, 25 veces en Mt; amén, amén... 20 veces en Juan); su *exousía* para proceder con libertad frente a los prejuicios (*ex -ousía* Mc y par.11, 28-33; 1, 22.27, perdonar y sanar; 3, 14-15, designar y dar autoridad a los Doce), "entrar en la casa", "atar al fuerte" (es decir, a los *kosmokratores* Mt 12, 29-30) y comunicar su *ousía* en *la relación* interpersonal con quienes participan de su fe y de su amor (Mc y par. 5, 36; 6, 50; 8, 14-21; Lc 12, 31-32);

4) sus actitudes hacia los últimos y los rechazados, para reunir a Israel en el tiempo escatológico que se está cumpliendo en forma de proceso abierto al futuro (cf. supra sobre la escatología y la relación de Jesús con el *ojlós*; Mt 18, 12-14par.; Lc 15, 8-32; Jn 10, 14-16; 1Pe 2, 4-10) y para constituir un pueblo mesiánico con la muchedumbre (gr. *ojlós*) que participa del Evangelio (Mc 3, 7 ss.; 6, 1-20; 7, 31 - 8, 10; Lc 7, 1-10 Q; cf. Gál 3, 26-28; Ef, 2, 11-22, etc.). Aunque Jesús no hace las veces de Pablo, sí es quien pone el fundamento de la convocatoria a los gentiles, tanto por su acogida diferenciada de la mujer griega (y de la samaritana, según Juan) o del centurión romano, como por la realidad última de su opción a favor los pecadores a través de toda su vida, la cual llega a culminación en la Última Cena (Mc 10, 45), antes que fuera raptado, torturado y asesinado.

Respecto a la capacidad predictiva de Jesús, Brown señala, con suficiente certeza, que Jesús debía de conocer el trasfondo del Primer Testamento acerca del sufrimiento provocado a los profetas y sobre su martirio, incluso por medio de una trama organizada

[1424] Vid. el estudio de BROWN sobre las predicciones o anuncios: "Jesus' Predictions of his Pasión and Death", apéndice VIII de *The Death of the Messiah: A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, 2 ts., Nueva York, Doubleday, 1994, II, 1468-1491. BROWN empieza por comparar la certeza de los evangelistas acerca de que Jesús podía anticipar esos acontecimientos por su relación con Dios, con la postura adoptada por el "Jesus Seminar", que niega la autenticidad de estos dichos y sólo tolera que Jesús pudiera saber lo mismo que sus contemporáneos. BROWN se centra en la "predicción" de la Pasión, pero deja de lado que el anuncio está asociado a la Resurrección (lo señalamos con un asterisco). La cuestión no es el aspecto más o menos verosímil de la predicción, sino la integridad profética del anuncio, que muestra una escatología consumada sin eximir a Jesús de la prueba a través de la Pasión: los elementos del anuncio son propios de la cultura judía (el sufrimiento del justo o la entrega redentora del Siervo, la resurrección de los justos y los testigos), pero están puestos en el horizonte inmediato de una confianza radical de Hijo en el Padre/Madre, que sólo se consuma en la Resurrección a través de la muerte.

(Jer 26, 37-38; *Las vidas de los profetas*, un escrito contemporáneo), lo cual se le hizo más actual desde que empezó a soportar la contradicción de las autoridades de Jerusalén.

No obstante, un exceso de previsión activa en Jesús sería tanto como afirmar que él mismo determinó los acontecimientos, para provocar a los jefes de forma consciente a una agresión violenta. De eso no hay rastro en los evangelios sinópticos: Jesús es abordado y acusado de ser Belcebú (un demonio pagano: Baal cf. 2Re 1, 1-16) por los sabios de Jerusalén, venidos a Galilea, mientras él anuncia la presencia incoativa del reinado de Dios con sus interacciones (Mc 3, 22ss.). No hay fundamento en los evangelios, sino en el sistema expiatorio del Templo, para convertir a Jesús en autor omnisciente de la trama que concluye en su muerte violenta: de otro modo quedaría oculta su voluntad de redimir a las víctimas, tanto más cuanto se habría convertido en agente corresponsable de un destino trazado por los jefes. En tal caso, los dioses de la violencia habrían impuesto su voluntad tanto sobre el Hijo como sobre el Padre. Jesús asume el riesgo, hasta que se convierte en certeza, sin convertirse en un héroe militar ni huir sacrificando a sus amigos. Precisamente tal actitud es inexplicable sin atender a sus palabras y reconocer un misterio, tal como Marcos explora en su relato.

La autoconciencia de Jesús a través de los evangelios ha sido recogida en cuatro puntos por la CTI:

> 1) La vida de Jesús testifica la conciencia de su relación filial al Padre. Su comportamiento y sus palabras, que son las del "servidor perfecto", implican una autoridad que supera la de los antiguos profetas y que corresponde sólo a Dios…" "2) Jesús conocía el fin de su misión: anunciar el Reino de Dios y hacerlo presente en su persona, sus actos y sus palabras, para que el mundo sea reconciliado con Dios y renovado. Ha aceptado libremente la voluntad del Padre: dar su vida para la salvación de todos los hombres; se sabía enviado por el Padre para servir y para dar su vida 'por la muchedumbre' (Mc 14, 24)" "3) Para realizar su misión salvífica, Jesús ha querido reunir a los [humanos] en orden al Reino y convocarlos en torno a sí. En orden a este designio, Jesús ha realizado actos concretos, cuya única interpretación posible, tomados en su conjunto, es la preparación de la Iglesia [gr. *ekklesía*, "asamblea"] que será definitivamente constituida en los acontecimientos de Pascua y Pentecostés. Es por tanto necesario decir que Jesús ha querido fundar la Iglesia". "4) La conciencia que Cristo tiene de ser enviado por el Padre para la salvación del mundo y para la convocación de todos los hombres en el pueblo de Dios implica, misteriosamente, el amor de todos los hombres, de manera que todos podamos decir que 'el Hijo de Dios me ha amado y se ha entregado por mí' (Gál 2, 20[1425].

[1425] CTI, *Documentos (1969-1996)*, Madrid, BAC, 1998, 382-389.

Tales expresiones de la autoconciencia de Jesús en los evangelios constituirían los índices de una cristología implícita para deducir, como hizo la reflexión posterior, una cristología explícita[1426].

El hecho de suponer que el personaje de Jesús, en sus grandes líneas, fuera una fantasía fabricada por las primeras *ekklesíai* en contradicción con su persona histórica, corre el peligro de dar la razón a los sacrificadores, los jefes de la nación y del imperio romano, en alianza "sagrada" contra la víctima inocente, tal y como queda reflejado en las numerosas controversias y escenas de persecución de los evangelios. En la medida que pretenda privar de su propia voz a una victima, en lugar de interpretar sus hechos y sus dichos, tal postura seria comparable con las sospechas tejidas por quienes hacen responsables de su propia muerte a una serie muy numerosa de sacrificados[1427] en los altares erigidos por los poderosos de este mundo[1428]. El testimonio de los genocidios durante el siglo XX, contra judíos, gitanos o enemigos étnicos, habla en el mismo sentido. Jesús no fracasa en un proyecto que no emprende: la conquista del poder por la violencia, sino que es etiquetado como un aspirante/sedicente para *sacrificarlo*. De acuerdo con los evangelios, su proclamación del reino de Dios resultaba aún más amenazadora, puesto que atañe al edificio de la religión política en su conjunto: el Templo y el imperio. Pero sus métodos no son violentos.

En el *Curso fundamental sobre la fe*, Rahner incide en que

> "la autoconciencia humana de Jesús se confrontaba con Dios en una distancia de criatura, con libertad, obediencia y adoración, lo mismo que cualquier otra conciencia humana. La diferencia entre la autoconciencia humana y Dios, una diferencia que prohíbe entender esta autoconciencia humana en cierto modo como un doble de la conciencia divina, se muestra además en el hecho de que Jesús durante su aparición pública hubo de llegar a conocer (hablamos siempre de conciencia objetivada y verbalizada de Jesús) que el reino de Dios, por causa de la dureza del corazón de los oyentes, no llegaba en la manera como él había pensado al principio de su predicación"[1429].

[1426] Incluso pueden servir de base para una eclesiología implícita, sobre todo el punto 3.
[1427] Vid. PETER BERGER, *Pirámides de sacrificio*, cit.
[1428] La cristología de la liberación ha hecho una lectura consecuente y situada de la historia de Jesús como enviado de Dios para traer el reino, en el contexto de la realidad latinoamericana. Esta verificación del reino en la praxis de la iglesia se realiza a través del seguimiento al Jesús de los evangelios, no por un acceso extrínseco que pretenda fabricar "otro Jesús". Vid. JON SOBRINO, *Jesucristo liberador: Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, San Salvador, UCA, 1996; LEONARDO BOFF, *Jesucristo el liberador: Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*, Santander, Sal Terrae, 1980; cf. BERNARD SESBOÜÉ, *Imágenes deformadas de Jesús: Modernas y contemporáneas*, Bilbao, Mensajero, 1999.
[1429] KARL RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, 294.

Varios de los temas relacionados con la conciencia de Jesús en nuestra época se han convertido en objeto de especulación, de modo reflejo a lo que pretendía una cristologia dogmática que presentaba a Jesús como un constructo de la interpretación: un superhéroe mitológico. Ambos extremos se basan en la reducción gradual del dato evangélico. Según por donde se haga el corte, el estrato indica que Jesús si/no tenía conciencia de ser Hijo de Dios, o Mesías, o Hijo del hombre, o Siervo sufriente, o rey, o profeta escatológico. Brown opta por admitir el mínimo testimonio de los evangelios sobre cada uno de los *títulos* para defender, en consecuencia, que tales semillas de autoconciencia están en la base de cualquier desarrollo posterior de la reflexión teológica eclesial. Pero no entra en la posible contradicción de unos con otros: profeta vs. rey, Hijo de Dios en diálogo con el Padre vs. chivo expiatorio, Hijo del hombre vs. mesías davídico.

Parece más relevante otra cuestión. La trayectoria existencial de Jesús incide en su autoconciencia humana acerca de una realidad nueva, que ya está compartiendo con otras personas como germen de la *ekklesía* y anticipo escatológico, es decir, acerca de cómo se configura en la tierra el reinado de Dios, a diferencia del sistema del Templo, del *imperium*, del clientelismo y del patriarcado:

> A pesar de una identidad última –mantenida durante toda la vida-, basada en una profunda conciencia no refleja sobre su cercanía radical y singular respecto de Dios (tal como se pone de manifiesto en la peculiaridad de su conducta con el "Padre"), esta (auto)conciencia de Jesús, que se objetiva y se verbaliza, tiene una historia: comparte los horizontes de inteligencia y de conceptos en su entorno (también para sí mismo, no sólo por mera "condescendencia" para con otros); aprende, hace nuevas experiencias que le sorprenden; está amenazado por crisis supremas de propia identificación, aun cuando éstas estén a su vez envueltas –sin perder su agudeza- por la conciencia de que también ellas mismas permanecen acogidas en la voluntad del Padre [1430].

[1430] ibid., 294-295.

33. Cuestión de método

Conviene recordar de nuevo que nuestro método de investigación no se inscribe directamente en la búsqueda del Jesús histórico[1431]. El aprendizaje de Jesús no puede ser deducido de fuentes externas, ni sencillamente extraido de la ideología de su época, a diferencia de su pedagogía. En tal caso, la tesis habría terminado en este punto.

El primer paso consiste en descubrir nuevamente la trama que Marcos ha reconstruido como un mosaico, hasta devolver la mayor coherencia posible al camino de Jesús en su conjunto. Aunque el objetivo del redactor sea alcanzar la figura histórica y la humanidad de Jesús para comprender su Misterio, sólo podremos acceder a él a través de una red densamente tejida por las tradiciones orales y la redacción del evangelio en el siglo I. Conocemos a Jesús tanto con los ojos de la fe como por los del amor comunicado.

Lo cual no implica que renunciemos a hacer uso de los modelos que nos ofrecen las ciencias sociales, para interpretar el texto en su contexto de producción y en su primera recepción. Al contrario, a lo largo del estudio y en cada una de sus partes nos serán muy útiles las herramientas proporcionadas por el análisis del "proceso ritual" en las culturas tradicionales, la psicología del desarrollo, la teoría de la acción social, la pragmática de la comunicación y la hermenéutica, con el fin de comprender las tres dimensiones fundamentales del aprendizaje reconstruido por el texto: el desarrollo de la personalidad y de las actitudes morales, la construcción social de la identidad, así como la transformación producida por la acción comunicativa de los protagonistas en el *mundo de la vida* que incorpora el evangelio.

Sin embargo, el instrumento más inmediato en nuestro estudio es el análisis narrativo, en la medida que sirve de fundamento a cualquier correlación del evangelio con la realidad del autor, su audiencia y las vidas de los personajes, en el horizonte de la historia común. De similar manera, la comparación del evangelio de Marcos con el texto

[1431] Cf. tres obras recientes de autores españoles que se hacen cargo de la investigación sobre el Jesús histórico y ofrecen una síntesis en muchos sentidos admirable, JOSÉ ANTONIO PAGOLA, *Jesús de Nazaret. Aproximación histórica*, Madrid, PPC, 2007; XABIER PIKAZA, *Hijo de hombre: Historia de Jesús Galileo*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2007; SANTIAGO GUIJARRO, *Jesús y sus primeros discípulos*, Estella, Verbo Divino, 2007.

de los demás evangelios canónicos –y con otros textos, donde sea necesario- nos permitirá comprender mejor sus peculiaridades. La intertextualidad del relato compuesto por Marcos no apunta sólo hacia la tradición anterior, sino también hacia sus intérpretes, empezando por Mateo, Lucas y, quizá, la comunidad de Juan.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

TERCERA PARTE. Un paradigma revolucionario: la historia de Jesús, según Marcos

I. La pedagogía de Jesús en Marcos

1. "Toda la muchedumbre venía a él, y les enseñaba"

καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἤρχετο πρὸς αὐτόν, καὶ ἐδίδασκεν αὐτούς
Mc 2, 13

El campo semántico de la enseñanza (**διδάσκω**, **διδαχή**, **διδάσκαλος**, **διδασκαλία**) y del aprendizaje (**μανθάνω**, **μαθητής**) es uno de los más densos en el texto de Marcos. Las raíces de ambos se encuentran en el hebreo del TM y la temprana traducción por los LXX de לָמַד [1432]. Nuestra experiencia escolar nos hace pensar que la relación de enseñanza y aprendizaje ocurre exclusivamente entre maestro (διδάσκαλος) y discípulo (μαθητής). Sin embargo, la relación discipular no ha sido tan característica de la cultura judía –al menos, antes del s. I a. C.- como la enseñanza de la Ley al pueblo reunido para escucharla, desde el paradigma histórico y literario del Deuteronomio.

La figura de Moisés enseñando al pueblo los mandatos, estatutos y juicios (Dt 4, 1; 6, 1), en el lugar de YHWH [1433], ha servido al redactor Mateo para introducir la novedad de Jesús a manera de nuevo legislador y docente de la muchedumbre [1434], así como para hacer

[1432] En ocasiones Qal: "aprender", frecuentemente la forma Piel: "enseñar", a veces Pual: "ser enseñado".
[1433] YHWH "dice/muestra" lo que Moisés ha de "enseñar" Dt 4, 10; 5, 31, para que el pueblo aprenda a temer a Dios Dt 4, 10; 5, 1; 17, 19; 31, 12
[1434] Vid. el principio o el final de sus discursos: Mt 5, 2; 11, 1.

visible su gloria después de la Resurrección a sus seguidores, tal cual YHWH en el Dt comunica a Moisés lo que ha de enseñar antes de enviarlo (cf. Mt 28, 20).

En el texto marcano encontramos un paralelismo similar, que es asumido por los otros dos sinópticos, cuando Jesús comienza por enseñar a los varones congregados en la sinagoga el día de sábado (ἐδίδασκεν Mc 1, 21; 6, 2.6; frecuentemente en la redacción lucana Lc 4, 15; 5, 17; 6, 6; 13, 10.22). Después enseña a *toda* la muchedumbre reunida a la orilla del mar de Galilea, sin distinción (πᾶς ὁ ὄχλος Mc 2, 13; 4, 1; 6, 34; en el camino, al otro lado del Jordán, a distintas muchedumbres que se le acercan ὄχλοι πρὸς αὐτόν 10, 1) y termina, de nuevo, enseñando al pueblo que ha subido a la fiesta en Jerusalén (11, 17; 12, 35). Pero Marcos no ha compuesto discursos con los dichos disponibles sobre Jesús. Ha transformado conscientemente la imagen hierocrática del Dt. Lo que nos presenta es a Jesús en relación interpersonal con la muchedumbre y con los discípulos, de modo que el marco comunicativo de su actividad no es el propio de la oratoria, sino el de una asamblea abierta, donde muchos intervienen y la palabra circula en corro de unos a otras, de boca en boca. No se sitúa en la cima de un monte, como imagina Mateo. En un momento dado, para evitar que la masa se arremoline a su alrededor, se sube a una barca y "habla en parábolas" desde la orilla (Mc 4, 1-2).

Aunque *didaskein* aparece con frecuencia en los cuatro evangelios, sin objeto cuando el sujeto es Jesús, es decir, con un sentido que describe la actividad misma ("Jesús (les) enseñó/enseñaba") [1435], es necesario subrayar que su enseñanza no es autorreferencial como un sistema físico: no es una olla que silba anunciando la presión. Jesús habla de sí mismo en sus palabras y acciones como cualquiera otro de los personajes en el relato: la subjetividad es una dimensión propia de cualquier acto de habla, incluso cuando es representado o ficticio. En el relato de Marcos, la persona de Jesús *emerge de la acción* tal cual nos lo anticipa de forma extraordinaria el símbolo inicial de su bautismo en las aguas del Jordán (Mc 1, 9-11) [1436]. Desde que Jesús hace su aparición en el mundo narrado (1, 9), lo relevante es quién manifiesta ser a través de sus relaciones interpersonales.

[1435] Cf. K. H. RENGSTORF, "διδάσκω, διδαχή, διδάσκαλος, διδασκαλία…" en *TDNT*.

[1436] Es evidente el juego intertextual desde la primera escena con la peripecia de Josué conquistador entrando en la tierra prometida a través de las aguas abiertas del Jordán (cf. Jos 3, 11ss.): ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος εἶδεν σχιζομένους τοὺς οὐρανούς. Lo que ocurre a partir de entonces puede ser descrito como el reconocimiento de Dios que viene con el signo de la humanidad de ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός (cf. Sal 2, 7). La existencia de Jesús reúne ambas dimensiones sin dejar de ser radicalmente humana. Dado que el relato nunca

La materia de esa enseñanza (διδαχή Mc 1, 22.27; 4, 2; 11, 18; 12, 38; heb. *Talmud*)[1437] no son todos aquellos dichos (*logoi*) extraídos por Lc y Mt de fuentes comunes (Q), sino los géneros típicamente marcanos: las parábolas sobre el reinado de Dios[1438] como un proceso actual (Mc 4, 1ss.), la interpretación jesuana de la misión del Hijo del hombre (2, 10.16.28) [1439] o su crítica de los ritos de pureza/contaminación (7,

---

nos muestra a Jesús en soledad, hasta la oración de Getsemaní (14, 32ss.), las relaciones sociales y la comunidad tejida por el protagonista forman parte esencial del mismo acontecimiento. Una de sus dimensiones fundamentales es el aprendizaje del héroe a través de sus opciones: el camino de su libertad en escucha a otros signos interpersonales de Dios en su entorno real. Esa misma libertad le lleva afrontar el poderío de los jefes religiosos y políticos en Jerusalén, en lugar de escurrir el bulto.

[1437] En el evangelio de Marcos la διδαχή de Jesús tiene un sentido absoluto, similar al verbo *didaskein* con el mismo sujeto. No se confunde con la *didaskalía* de un *didáskalos* en disputa con otros maestros (cf. Mc 7, 7), como era típico de las escuelas filosóficas y los rabbis de su tiempo. Tampoco es que Jesús rehuya el diálogo con sus contemporáneos a causa de una especie de autolatría, sino que la intención ilocutiva y el acto de habla son distintos. "Pues enseñaba como quien tiene autoridad, no como los letrados ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς" Mc 1, 22. En vez de fundar una academia para interpretar el cosmos, el Logos o el nomos, Jesús remite a la voluntad de Dios en acto. De hecho, la mayoría de los dichos sapienciales de Jesús en el relato marcano sirven para explicar el trasfondo normativo de su práctica en la situación concreta donde es puesta en cuestión o malentendida.

[1438] Conviene recordar desde el principio que los términos masculinos aplicados a Dios-a son meras convenciones que dependen estrechamente de unas estructuras sociales donde los varones representan la autoridad, el poder y hasta la libertad recibida de Dios-a. Esta atribución exclusiva del género masculino a los atributos y al ser divino se ha convertido en un *habitus* que desfigura el cuerpo y los símbolos. Vid. Segunda parte: "La memoria de la Aseráh: monoteísmo con misterio".

[1439] Cf. la figura celeste de Dn 7 y el ciclo de Henoc, del que tratamos en la Segunda parte: "El ciclo de Henoc: una teología ambiciosa de la historia".

La figura del Hijo del hombre aparece en el libro de las Parábolas, el último incorporado al ciclo de Henoc. JOHN J. COLLINS, *The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, Nueva York, Doubleday, 1995, hace una lectura paralela de Dn 7, 13 y 1Henoc 37-71 para concluir que sería *angelical* por su condición y *celeste*, por su localización o su origen. A pesar de eso, hay paralelos sorprendentes entre el libro henóquico y el discurso de Mc 13. En la primera Parábola de 1Henoc 37ss. se representa el descenso del pueblo elegido desde los cielos, pero se excluye de plano la misericordia con los impíos (39, 1-2), mientras que el sentido anticipatorio de la venida del Hijo del hombre, según el Jesús marcano, consiste en la redención de la multitud (*ho ojlós* Mc 3, 7ss.; *hoi polloi* Mc 10, 45), a quienes ha reunido acogiendo a los marginados y a los pecadores (Mc 2, 10.17; 10, 45) y se ha abierto –con dificultad- al *logos* de los gentiles (Mc 7, 23ss.). Si el juicio de la tercera Parábola ante el Señor de los espíritus y el Hijo del hombre entronizado es una amenaza a los reyes y príncipes, por el contrario el discurso de Mc 13 es una ironía sobre los falsos mesías que pretenden dominar el mundo y un anuncio de la misericordia entrañada con los más pequeños de la tierra –perseguidos, víctimas de los grandes males e injusticias- en quienes el Hijo del hombre (*huios tou anthropou*) se encarna.

La crítica está dividida acerca del origen de esta denominación, dado que los antecedentes en el Primer Testamento son escasos (Ezequiel, Dn 7 y Sal 80). El artículo de G. W. E. NICKELSBURG, "Son of Man" en el *ABD* resume por extenso todas las referencias en el PT, en el contexto del judaísmo temprano (las Parábolas de 1Henoc 37-71; 4 (2)Esdras 11-13; 2Baruc y la Sabiduría de Salomón 1-6) y en el NT (el "documento" Q, los evangelios por separado, Pablo y la tradición paulina en 1Tes, 1Cor 15, 24-28 (el Señor y el Hijo que ha de volver desde el cielo); 1Cor 3, 10-14 (el Juez); 2Tes 2, 1-12; Hb 2, 5-9; el Apocalipsis y 2Pe), pero sitúa sus conclusiones en una línea que considera poco probable la autenticidad de ese título en boca del Jesús histórico, a pesar de las evidencias internas: 80 citas en los evangelios. El argumento es que, una vez aceptada una tradición judía más antigua sobre el Hijo del hombre, no sólo como una figura celestial

14ss., cf. 7, 7). Sus normas de vida comunitaria (10, 1ss., cf. 10, 5) transforman por completo las relaciones sociales para abolir la jerarquía subordinante de los géneros y los estamentos jurídicos dentro de la casa (*oikós, oikía*) patriarcal (cf. 1, 29; 10, 10, transustanciada en residencia comunitaria 2, 1; 3, 20; 9, 28.33), así como en "mi casa" (ὁ οἰκός μου), es decir, el Templo (reconstruida "casa de oración para todas las naciones" 11, 17). En lugar del dominio (10, 41-42s.), el valor principal, que Jesús toma de la actividad de las mujeres y los esclavos o los "criaditos" (*paidíon*) en el mundo representado por el texto (1, 31; 7, 28; 9, 35.37), es el servicio a la persona (*diakonía* Mc 9, 35; 10, 43-45; aunque fuera una muchedumbre 6, 37.41; 8, 6).

Así pues, el Jesús relatado por Marcos utiliza intencionadamente el doble sentido del arameo *bar'enash* ("un/ese humano, el Hijo del humano"), traducido al griego por un todavía más enigmático *huios tou anthropou*, para reconstruir la imagen del enviado divino que anunciaban los apocalipsis (Daniel 7, el Libro de las Parábolas), por medio de su acción y de su relación actual con los demás personajes de la trama.

En un sentido radicalmente moderno, Jesús quiere hacerse cargo de su vida y de su misión, en vez de limitarse a cumplir un papel en la representación del mito apocalíptico. A su vez, el relato de Marcos pretende reconstruir, por medio de la tensión entre los títulos otorgados (Hijo de Dios y Mesías, Mc 1, 1; "mi Hijo amado" 1, 9) y la persona manifestada, la historia de un aprendizaje colectivo. La dinámica del *secreto* que Jesús solicita a lo largo del relato, hasta resolverse en su propia autodefinición ante quienes le condenan (14, 62), es el detonante del *suspense* narrativo, puesto que el narrador nos ha

---

(COLLINS), sino como símbolo del justo que sufre persecución y muerte violenta, no se podría demostrar que fuera "original" de Jesús, en vez de una referencia posterior a la luz de su vida.

Con este nombre ocurre como con otros contemporáneos, que aparecen en los evangelios porque formaban parte de la esperanza escatológica en el judaísmo contemporáneo: así la denominación "hijo de Dios", que aparece en Sab 2, 18-20 para referirse a los martires, víctimas del odio de los enemigos por ser testigos del Dios vivo y practicar la justicia a la espera de la resurrección final. También el Mesías citado en la segunda parábola de 1Henoc (45-55; "El Señor de los espíritus y su Mesías" 48, 10), identificado con el "Hijo del hombre" (48, 2), o el "Único Elegido" (45, 4-5), aparece en un contexto muy parecido a la manifestación del Cordero en los libros recogidos por el Apocalipsis joánico. Representa el tiempo escatológico (y el Juicio) como un futuro absoluto o una eternidad *próxima*, que irrumpe en el tiempo. Es el acontecimiento que Jesús anticipa en su testimonio ante el Sanedrín (Mc 14, 62; cf. 13, 28), para explicar *quién es el Mesías* en clave escatológica (cf. Dn 7 y Sal 110). Según 1Henoc 45-55 el "Señor de los espíritus" priva de su poder a los reyes y dominadores por intervención directa y somete la creación a su Mesías (Cf. Sal 110, 1: "Siéntate a mi derecha…" y Dn 7, 13: "un Hijo de hombre viniendo con las nubes del cielo", en contraste con las bestias que representan a los reyes e imperios). La Resurrección es el acontecimiento que cumple la profecía y enciende la fe en la primacía universal y escatológica de Jesucristo.

presentado desde el inicio a ese *hombre* como el Hijo de Dios. La redención esperada por Israel no llega por medio del poder y la catástrofe contra los impíos, sino todo lo contrario, a través de la fidelidad en el testimonio. Jesús establece una continuidad personal y única entre el amor no violento y la gloria postpascual del Resucitado (13, 26; a la diestra de la *dynamis* de Dios, 14, 62 par.): *bar'enash*, ese hombre, hijo de humanos, hijo de María (6, 3, "hermano de Santiago, José, Judas y Simón" y de sus hermanas), el Jesús procedente de una aldea sin renombre, Nazaret, *es el Hijo del hombre.*

2. "Maestro bueno, ¿qué haré para heredar vida eterna?"

διδάσκαλε ἀγαθέ, τί ποιήσω ἵνα ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω ;
Mc 10, 17

En tanto que enseña y conduce a una multitud de personas (ὄχλος) como un nuevo Moisés –muy distinto de aquél [1440]-, es tratado de profeta por la gente (Mc 8, 28; cf. 14, 65) o de Mesías por Pedro (8, 29b). En el relato de Marcos, Jesús se preocupa de argumentar que la venida de Elías según profetizó Malaquías -al final del rollo habitualmente leído en las sinagogas- se había cumplido ya en Juan Bautista (9, 13).

Sin embargo, también es llamado *didáskalos* por sus discípulos (Mc 4, 38; 9, 38; 10, 35, 13, 1), por la muchedumbre que le sigue o por algunas personas que se le acercan con mayor interés (Mc 5, 35; 9, 17; 10, 17.20; 12, 32), incluso por aquellos grupos sociales que disputan con él (Mc 12, 14.19; cf. indirectamente: ¿qué tipo de maestro hace esto? 2, 18; 7, 5). No es superfluo señalar que el vocativo διδάσκαλε se hace más frecuente conforme avanza el relato, hasta el comienzo de la Pasión. Jesús ha validado su enseñanza ante todos, amigos y enemigos; al final, incluso se presenta a sí mismo de tal modo para cumplir sus planes (Mc 14, 14). Aquellos a quienes Marcos llama "herodianos", antes de provocarle públicamente, comienzan por reconocer su sabiduría en la opinión del pueblo: "Maestro, sabemos que eres veraz y no te importa quién sea, pues no miras la máscara de los humanos, sino que enseñas en la verdad el camino de Dios […]" Mc 12, 14.

[1440] Cf. Mc 1, 24 con el paradigma canónico de un nuevo profeta en Dt 18, 15s.; 34, 10s.; Mal 3, 23-24.

Para rastrear ese *topos* cultural, hemos de buscar los antecedentes de su actividad en la tradición sapiencial, desde las escuelas cortesanas en el reino de Judá (cf. Pro 17, 16), pasando por el círculo postexílico de Ben Sirá (Eclo 8, 8; 16, 24; 51, 23ss.), hasta el magisterio de los *rabbis* –contemporáneo y posterior a Jesús- que formaron una especie particular de academias en las ciudades helenísticas [1441]. No por casualidad el término *Talmud* deriva de la misma raíz hebrea que *lamad-limmed*. La parábola viva de uno que

---

[1441] Cf. HAYIM LIMP, "Rabbi", en *ABD*, a más de una abundante bibliografía sobre los roles atribuidos a Jesús en su contexto social y en su cultura: GEZA VERMES, *Jesús el Judío*, Barcelona, Muchnik, 1977 (1973); BRUCE CHILTON, *Rabbi Jesus: An Intimate Biography*, Nueva York, Doubleday, 2000; FRANCISCO VARO PINEDA, *Rabbí Jesús de Nazaret*, Madrid, BAC, 2006; FRÉDÉRIC MANS, "La relación discípulo-maestro en el evangelio de Marcos", VII Jornadas Bíblicas, http://www.foroexegesis.com.ar/Jornadas/2004/discipulo_maestro.htm.
Los autores citados –quienes directamente se refieren a los lugares comunes entre Jesús y los rabbis- señalan semejanzas y diferencias entre la actividad de Jesús y de los maestros judíos en el s. I. Conviene destacar que la fuente principal para comprender ambas son los evangelios, junto con la literatura rabínica posterior, aunque ambos muestran una imagen deformada de los grupos sociales que se opusieron a su misión. No cabe duda sobre el hecho de que Jesús constituyera un paradigma de maestro judío para sus contemporáneos. Pero la novedad de su práctica y su enseñanza es inocultable, incluso a partir de un trasfondo común: se manifiesta en la itinerancia, la "hechicería" de sus curaciones, su pretensión de autoridad.
Los datos contextuales ayudan a entender –como explica LIMP- que el vocativo *rabbi* comenzó por ser un título honorífico sin relación con el rol de *didaskalos*. Los cuatro usos en Marcos (*rabbi* Mc 9, 5; 11, 21 en boca de Pedro; 14, 45 Judas mientras le traiciona; *rabbouni*, en la petición de Bartimeo, 10, 51) "convey a sense of Jesus' particular greatness. In three of the four instances, Jesus is called rabbi in response to a miraculous action". Además, la referencia de Bartimeo es seguida por el apelativo "hijo de David". La burla de Judas tiene más sentido con un celo hiriente en el uso del término (14, 45). Por el contrario, *didáskalos* aparece en el relato como un vocativo habitual. Si el término griego está traduciendo el mismo término arameo, entonces el redactor ha distinguido al transcribir *rabbí* un valor connotado que *didáskalos* no tenía.
Cf. una reconstrucción más profunda del contexto sociocultural por E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, Londres, SCM, 1985; BRUCE J. MALINA, *El mundo social de Jesús y los evangelios. La antropología cultural mediterránea y el NT*, Santander, Sal Terrae, 2002; el contexto sociopolítico por JACOB NEUSNER, *From Politics to Piety: The Emergency of Pharisaic Judaism*, Englewoods Cliff, Prentice-Hall, 1972; RICHARD A. HORSLEY, *Archaeology, History, and Society in Galilee. The Social Context of Jesus and the Rabbis*, Valley Forge, Trinity, 1996; JOHN DOMINIC CROSSAN, *El Jesús de la historia: Vida de un campesino mediterráneo judío*, Barcelona, Crítica, 2007 (1991), a quienes haremos referencia a lo largo de esta Tercera parte.
VERNON K. ROBBINS combina el estudio del contexto social con el análisis de la narración y la retórica del texto de Marcos en *Jesus the Teacher*. No se limita a los sentidos plausibles en la cultura judía, sino que añade también los que encajan en la cultura helenística: la relación entre maestro y discípulo en la pedagogía griega. Es un estudio necesario para comprender el horizonte del texto en el contexto de su producción. Pero hay que subrayar las diferencias entre Jesús y los maestros públicos o privados en las ciudades helenísticas, sobre la base de sus semejanzas. La llamada al seguimiento, la mística del camino, las exigencias y las promesas son inconcebibles para un aprendiz griego, excepto en la fantasía de Homero. También resulta interesante SENÉN VIDAL, *Jesús el Galileo*, Santander, Sal Terrae, 2006, una lectura del itinerario de Jesús que intenta comprender los cambios en su mentalidad desde su inserción en la cultura judía y, concretamente, en el movimiento de Juan Bautista, pasando por la vida pública en Galilea (y el supuesto de un "fracaso" que se ha hecho común en el ambiente histórico-crítico) hasta la expectación inminente del reino por medio de una catástrofe apocalíptica en el momento de la subida a Jerusalén. A pesar de su indudable interés la dificultad con que tropiezan la mayoría de estas reconstrucciones es la misma que cualquier biografía en el s. XIX: en lugar de aceptar las diferencias difícilmente conciliables entre los cuatro evangelios –aún con toda la ayuda necesaria de la arqueología y las ciencias sociales- desde una perspectiva poliédrica, a manera de una novela dialógica, prefieren desarrollar una hipótesis que excluye unos aspectos y supervalora otros.

viene a pedir a Jesús –llamándole διδάσκαλε ἀγαθέ- que le enseñe el modo de "heredar la vida eterna" nos ilustra sobre lo que sería la relación privada entre un discípulo y un maestro judío de la Ley (Mc 10, 17-20). Pero Jesús lo convoca a un camino sin alforjas: una historia de aprendizaje en comunidad con los pobres y en su seguimiento (10, 21).

3. "Ven, sígueme"

δεῦρο ἀκολούθει μοι.
Mc 10, 21

1. Redes isotópicas

Por sí solo, μαθητής en todas sus formas aparece en más ocasiones (*46*) que ningún otro lexema (nominal) del texto, excepto Ἰησοῦς (*82*), ἄνθρωπος (56, de las cuales 16 corresponden al sintagma ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) y θεός (49) [1442]. Además, como era de esperar, abundan los verbos modalizadores (ποιέω 47; γίνομαι 51; θέλω 25; ἔχω 70; εἰμί 192), de movimiento (ἔρχομαι 80; ἐξέρχομαι 38; εἰσέρχομαι 29). Sobre todo, destaca la frecuencia inusitada del *verbo dialógico* que describe o introduce los actos de habla: λέγω, 290. Es el archilexema disperso por el texto, que identifica el tópico textual global: Jesús + acción comunicativa = la Palabra en acto.

En orden descendente, encontramos ὁράω 51; ἀκούω 44; εὐθὺς, 42; οἰκία (18) y οἶκος (13), 31; λόγος 24; πνεῦμα 23 (de las cuales 4 πνεῦμα ἅγιος); λαλέω 21; οἶδα 21; ἀδελφός 20; βασιλεία 20 (βασιλεία τοῦ θεοῦ 14); ἐγείρω 19; ἀκολουθέω 18; ἐκβάλλω 18; πατήρ 18 (de las cuales 4 se refieren a Dios-Padre); μήτηρ 17; γυνή 17 (cf. ἀνήρ 4): διδάσκω 17; ἀνίστημι 17; ὁδός 16; θάλασσα 15; βλέπω 15; κηρύσσω 13; παραβολή 12; παιδίον 12; διδάσκαλος 12; Γαλιλαία 12; γινώσκω 12, etc. Es significativo que una de las acciones más frecuentes sea el simbólico ἀνίστημι "levantarse, resucitar".

Los campos semánticos que forman las redes isotópicas principales del texto son:

[1442] Vid. acerca del Hijo del hombre en la tradición apocalíptica, nota supra en esta Tercera parte.

1) la comunicación (λέγω “decir”, λαλέω “hablar”; λόγος “palabra”; κηρύσσω “predicar”; παραβολή “parábola, masal, comparación”; διαλογίζομαι “pensar, discutir” 7);
2) la enseñanza-aprendizaje (“aprendices”; διδάσκω “enseñar”; διδάσκαλος “Maestro”; διδαχή “enseñanza” 5; incluyendo οἶδα “ver/saber” y γινώσκω “sentir/conocer”);
3) el movimiento (ἔρχομαι “venir, ir”; ἐξέρχομαι “salir”; εἰσέρχομαι “entrar”, etc.), en forma de camino (ὁδός) por Galilea, seguimiento (ἀκολουθέω) y paso del mar (θάλασσα);
4) las relaciones diádicas, personales y domésticas en una (nueva) familia extensa (οἰκία “casa/familia” y οἶκος “casa”, ἀδελφός “hermano”, μήτηρ “madre” y πατήρ, casi en la misma frecuencia, παιδίον “niño, criadito”, τέκνον “hijos” 9, etc.), incluyendo la dinámica del servicio en la sección central y en algunas mujeres (διακονέω 5);
5) la acción y el efecto del conreinado de Dios (βασιλεία τοῦ θεοῦ), a través de la relación de Jesús con los *alter*protagonistas, con el Padre y con el Espíritu Santo (sanaciones θεραπεύω 5 y expulsiones de espíritus impuros/violentos ἐκβάλλω; despertar, levantarse, resucitar ἐγείρω, ἀνίστημι; E.S. πνεῦμα ἅγιος, etc.), especialmente los actos simbólicos de la acogida del otro: la visión y la escucha (ἀκούω, “escuchar”; ὁράω “ver”, βλέπω “mirar”; ἀναβλέπω “mirar hacia arriba” 6; οὖς “oido” 4, ὀφθαλμός “ojos” 7, etc.);
6) otras redes menos densas, aunque tienen una significación muy relevante en el texto, como veremos: p.ej., la expresión de las emociones (“amar” ἀγαπάω 5; “conmoverse” σπλαγχνίζομαι 4, etc.).

Universitat d’Alacant
Universidad de Alicante

2. Discípulos, enviados, los Doce

También resulta útil comprobar cómo la frecuencia de μαθητής aumenta ligeramente en aquellas etapas del relato donde Jesús vuelve su foco de atención hacia el interior del grupo que le acompaña, sea para ayudarles a interpretar la realidad de los acontecimientos, sea para hacerles participar en su propia misión. El cap. 6 (*5* ocurrencias de *mathetái* + 1 *dódeka* + 1 *apóstoloi*) corresponde a varias situaciones de aprendizaje: la visita a Nazaret (ἀκολουθοῦσιν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ 6, 1) subraya el vínculo entre Jesús y los

discípulos, como había hecho ya patente la escena en que el relato da a luz "la nueva familia" [1443]. El envío misionero –que comienza por la instrucción a cargo de Jesús (6, 7)- y la acogida a los Doce conduce sin solución de continuidad al primer escenario de la mesa común con una muchedumbre judía, donde los *mathetái* acompañan a Jesús en el servicio (6, 33ss.). En el único "intermedio" del relato, conocemos el arresto, prisión y asesinato de Juan Bautista, de cuyo cadáver se hacen cargo sus discípulos (6, 29). Es notorio que la denominación del grupo cambia conforme a la intención del redactor: los δώδεκα (6, 7) no vuelven a ser llamados por ese nombre hasta 9, 35, para que Jesús corrija su perspectiva sobre el reinado de Dios, a causa de su presunta primacía y sus luchas internas. El término ἀπόστολοι (6, 30) es usado técnicamente para describir a quienes han sido enviados a extender la primera etapa de la misión de Jesús: el anuncio del reino. Sin embargo, la segunda etapa requiere un aprendizaje mucho más profundo, como se hace sentir en el ritmo –la *duración*- del relato, desde 8, 27 hasta 10, 45: la formación de la persona en el seno de la nueva comunidad.

El centro temático y estructural del evangelio es ocupado por el cap. 8 (*7* ocurrencias): Jesús sana al ciego de Betsaida para *abrir los ojos* (8, 22-26; cf. 4, 12-13; 8, 15) de quienes están con él, después de haber compartido la mesa con una muchedumbre de judíos y paganos, y haber cruzado, por fin, "a la orilla opuesta" (Mc 8, 13; cf. 4, 35; 6, 45.53) del mar de Galilea. Es el momento en que pregunta a los discípulos por su identidad pública, es proclamado Mesías por Pedro (8, 27-29), y aprovecha la oportunidad para avisarles sobre el riesgo que conlleva su misión. Ya está planeada su ejecución por los jefes políticos y religiosos en Jerusalén; pero Jesús espera en su resurrección (8, 31).

Los caps. 10 (*5 + 1 dódeka*) y 14 (*5 + 5 dódeka*) son cruciales para la misión de Jesús[1444] y para la formación de quienes le siguen, compartiendo su lugar en el mundo: el primero está dedicado a la enseñanza sobre la nueva comunidad; el segundo, al acontecimiento de la Cena, desde el acto de su unción por una mujer, hasta la oración en Getsemaní y su secuestro, a espaldas de la muchedumbre. Ambos explican el sentido del servicio personal a *muchos* que Jesús ha venido a realizar con toda su vida (10, 45; 14, 24). Quien rechaza de plano la única exigencia de Jesús –amar con la integridad de la persona-,

[1443] Mc 3, 34-35. Vid. comentario infra: "¿Un amor despersonalizado?", sobre la familia de Jesús.
[1444] De hecho, también en los caps. 10 y 14 el nombre de Jesús aparece con mayor frecuencia que en los demás (17 y 11 veces, respectivamente), mientras que en el 8 se muestra el misterio sin nombrarlo (1 vez).

sean los jefes religiosos y políticos, sea la élite que interpreta la Ley (10, 32s.), sea "uno de los Doce" (14, 10.20.43), pretende hacerlo desaparecer a él junto con el símbolo escandalizador de su *igualdad asimétrica* con Dios.

3. Iniciación en un misterio

A través del relato de Marcos podemos percibir que la relación de los *mathetái* con Jesús desborda las condiciones habituales en las academias helenísticas y en la literatura rabínica, como señaló Martin Hengel [1445]. Con el fin de subrayar esa discontinuidad, aquí traduciremos el griego por un término preferido en pedagogía y más connotativo en la vida común: *aprendices*.

Para empezar, la llamada constante (*proskalein*) al seguimiento (*akolouzein*) no tiene parangón en su entorno inmediato (1, 16-17; 2, 14; 3, 13; 8, 34-38; 10, 42; 12, 43). Con excepción del Budha Gautama, y de algunos sabios sufíes varios siglos más tarde, la itinerancia del maestro ya sería muy significativa. Pero ninguno de ellos se hizo responsable de haber convocado a quienes les acompañaban. Los pensadores cínicos que duermen a la puerta de los edificios públicos, habitualmente citados por diversos estudios al reconstruir el trasfondo mediterráneo de la figura de Jesús[1446] –aunque todos ellos sean varios siglos anteriores o al menos unas décadas posteriores-, se burlan del discipulado en las academias: se niegan a formar parte de ellas, no llaman a discípulos e incluso los rehúyen.

[1445] Vid. MARTÍN HENGEL, *Seguimiento y Carisma. La radicalidad de la llamada de Jesús*, Santander, Sal Terrae, 1981.

[1446] Vid. RAFAEL AGUIRRE, "La Teoría de Jesús como predicador cínico", en ANTONIO PIÑERO (coord.), *Biblia y helenismo: el pensamiento griego y la formación del cristianismo*, Madrid, Trotta, 2006, 235-260. A diferencia de la versión extravagante de BURTON L. MACK, quien deshace el testimonio de los evangelios para imaginar a un Jesús antisemita (cf. SEAN FREYNE, "Jesús cínico" en "La investigación acerca del Jesús histórico. Reflexiones teológicas", *Concilium*, 59 (1997), 66), hay intentos de explicar las semejanzas y diferencias entre la predicación de Jesús y los cínicos por parte de CROSSAN, *Vida de un campesino judío*; revisado en *Jesús: Biografía revolucionaria*, Barcelona, Grijalbo, 1996. La *autarquía* y la *parresía* de Jesús frente a los poderes organizados en la Palestina de su tiempo para controlar la sociedad y representar la injusticia en el sistema religioso (Mc 3, 22-30; 12, 1-12, etc.) son comparables a las actitudes de los cínicos a la puerta de las academias y los templos. Pero no proceden de la misma fuente: en el caso de Jesús, sus antecedentes se encuentran en la religiosidad popular (el nazireato) y en el profetismo transmitido a través de las sinagogas de aldea.

El único precedente que cumple ambos requisitos es la relación de Elías con Eliseo, aunque ocurre en unas circunstancias diversas (ἀκολουθήσω ὀπίσω σου "te seguiré" 1Re 19, 20 LXX). Elías no transmite ninguna enseñanza a Eliseo: la vocación significa que Eliseo "se puso al servicio" de Elías (1Re 19, 21 וַיְשָׁרְתֵֽהוּ, con la función de un mayordomo especial), a quien llama su "señor" (2Re 1, 16 אֲדֹנֶיךָ), como condición para heredar su rol profético (2Re 1-18). Pedro, Santiago y Juan habrían asumido gustosos ese vínculo particular, pero Jesús no acepta "ser servido" por ningún aspirante al poder (10, 45), y sitúa a los aprendices ante el desafío de la no-violencia frente a los enemigos (cf. 8, 31, etc.; 14, 27-31). Según el texto, las únicas personas que le sirvieron en reciprocidad eran tres mujeres, quienes asumieron el seguimiento del Mesías hasta con-soportar el terror de la cruz y recibir la noticia de la resurrección, tal como se revela al final del evangelio (15, 41 ss.). La descripción del oficio de estas mujeres por Marcos no deja de ser un índice ambiguo: quienes sirven, a diferencia de los varones, están asumiendo un rol asignado socialmente. Pero hay que subrayar la extrema dignidad que les reconoce Jesús, hasta el punto de *imitarlas* en su práctica, en la visión y en la evaluación de la comunidad (Mc 9, 34 – 10, 45).

Además, las condiciones exigidas por Jesús son de otro orden a las descritas por la literatura rabínica en sus instituciones escolares, después de la guerra judía. Según el relato marcano, la llamada a seguirle conlleva participar en el destino del maestro (Mc 1, 18; 2, 14), en un grado cada vez más comprometedor (8, 34ss.). La revelación del Mesías desde Mc 8, 29, pasando por la transfiguración en el Tabor, es simultánea de un anuncio, tres veces reiterado, que rompe las expectativas de su séquito (8, 31; 9, 31; 10, 33-34).

La exigencia de Jesús –"niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame" 8, 34b- ha sido interpretada en algunos ambientes como una convocatoria ritual a la autoinmolación. El relato de Marcos no transluce una trama siniestra de tales características, que puede fascinar a unos cuantos fanáticos, sino una opción fundamental y unas actitudes *aprehensibles* que ocurren de modo *comprensible* en una secuencia de hechos y dichos desde 9, 33 hasta 10, 45, gracias a una inclusión deseada por el redactor:

> Si uno quiere ser el primero, sea el último de todos y el *camarero* de todos εἴ τις θέλει πρῶτος εἶναι, ἔσται πάντων ἔσχατος καὶ πάντων διάκονος 9, 35b; el que quiera ser grande entre vosotros sea vuestro *camarero* ὃς ἂν θέλῃ μέγας γενέσθαι ἐν ὑμῖν ἔσται ὑμῶν διάκονος y el que quiera ser el primero sea el *servidor-siervo* [heb.עֶבֶד] *de todos* καὶ ὃς ἂν θέλῃ ἐν ὑμῖν εἶναι πρῶτος ἔσται πάντων δοῦλος. 10, 43-44.

A lo que Jesús añade un acto de autorrevelación distanciada, en tercera persona, con la fórmula que el relato pone en sus labios siempre que expresa su identidad, mientras explica la práctica ya realizada (así Mc 2, 10. 28), al menos mientras ha podido actuar libremente:

> Pues *el Hijo del hombre* no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida en rescate por muchos καὶ γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν" 10, 45.

En el contexto de la Pasión, la misma fórmula describe su reacción contrafáctica a una trama conspirativa que pretende aniquilarlo (14, 21. 62). En lugar de preparar su defensa violenta, anuncia la opción de Dios en un plano trascendente, por medio de la profecía escatológica.

Frente al plan de la traición: la conspiración y la entrega (*paradídomi* 9, 31; 10, 33) que quiere hacerlo desaparecer, Jesús expone el sentido de su acción premeditada y voluntaria con el mismo verbo, vuelto del revés al derecho (*dídomi* 10, 45). El acto culminante de su libertad es la Cena pascual. En esa acción simbólica, que asume y condensa todas las anteriores, Jesús subvierte la lógica del sacrificio para dar su Cuerpo y su Sangre vivos –en participio presente: ἐκχυννόμενον- a la comunión de quienes están con él (14, 22-26). La Alianza es obviamente reformulada por Jesús en términos no violentos y con una profundidad de Misterio iniciático, que sólo se revela a quienes le aman [1447].

Así pues, Jesús expresa/enseña a los *mathetái* la opción por la no violencia desde 8, 31 como un atributo del *Hijo del hombre* –terrestre y celeste: cf. 8, 38; 9, 9; 13, 27; el Hijo de Dios 14, 62; 1, 1; este hombre = Hijo de Dios 15, 39- frente a sus agresores, al mismo tiempo que su fe en la resurrección (8, 31; 9, 9; 10, 34; 14, 28; así cabe interpretar 13, 27 y 14, 62), antes de explicar las actitudes que ha ido haciendo suyas en el camino, desde el bautismo en el Jordán hasta la Cena, como veremos seguidamente.

[1447] La "cristología histórica" de ELISABETH JOHNSON, nos ayuda a entender el relato de Marcos: "To put it simply, Jesus, far from being a masochist, came not to die but to live and to help others live in the joy of the divine love. To put it boldly, God the Creator and Lover of the human race did not need Jesus' death as an act of atonement but wanted him to flourish in his ministry of the coming reign of God. Human sin thwarted this divine desire yet did not defeat it […] Rather than being an act willed by a loving God, [the cross] is a strikingly clear index of sin in the world, a wrongful act committed by human beings. What may be considered salvific in such a situation is not the suffering endured but only the love poured out. The saving kernel in the midst of such negativity is not the pain and death as such but the mutually faithful love of Jesus and his God, not immediately evident" id, "The Word was Made Flesh and Dwelt Among Us", 158-159.

Jesús hace las veces de *mistagogo* con sus aprendices (en el misterio del Reino 4, 10s.), pero no quiere ocultarles nada, de modo programático, a diferencia de los enigmas (órficos, dionisíacos, egipcios, gnósticos) *sin solución*: "Pues nada hay oculto si no es para que sea iluminado/manifestado; nada ha sucedido en secreto, sino para que venga a la luz/se manifieste abiertamente" 4, 22. Les inicia en su propio Misterio, gracias a la vida en común, a través de un proceso de crecimiento que simboliza el desarrollo humano (4, 26-29.30-32).

Como veremos, la ironía de Jesús acerca de quienes "viendo no ven" y "oyendo no oyen" tiene la intención de avivar el entendimiento de su audiencia: no cabe interpretarla literalmente como una señal gnóstica de separación entre los aprendices y la muchedumbre, puesto que se la aplica reiteradamente a quienes están más cerca de él (4, 11-13; 8, 18). La distinción entre "afuera" y "adentro" no distingue a un grupo sectario de su entorno, sino a quienes se abren al entendimiento de una palabra sembrada con *parresía* y disponibilidad plena del hablante, a lo largo del camino, frente a quienes se predisponen contra ella, con el propósito de ocultarla y silenciarla.

> […] El tema de Mc 4, 1-34 es el de la escucha […] El mensaje esencial del evangelio de Marcos es que *la manera en que cada uno recibe la palabra de Jesús*, es decir, su proclamación de la presencia del Reino, *determina su significado*. La reflexión de Marcos sobre la comunicación del Evangelio es equivalente a la del apóstol cuando constata que la predicación apostólica es locura para los que se pierden y poder de Dios para los que son salvados (1Cor 1, 18) [1448].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

4. Llamada y respuesta

Como advierte Robbins, la trayectoria diseñada por el relato no carece de paralelos en la cultura antigua, los cuales estaban a disposición del autor y sus lectores. El ciclo de Elías y Eliseo, Sócrates y sus discípulos, Apolonio de Tiana y los suyos integran sumariamente las mismas etapas que se muestran en el relato de Marcos. Además de este dato, conviene retener que la lógica de la narración no deja a los personajes como están, sino que los construye de forma progresiva:

> "Las *progresiones lógicas* y *cualitativas* [en términos tomados del teórico de la literatura K. L. Burke y de un especialista en análisis narrativo del NT, R. Tannehill, respectivamente] desvelan el rol de

[1448] FRANÇOIS VOUGA, *Una teología del NT*, Estella, Verbo Divino, 2002, 145.

> Jesús y el rol de los discípulos a través de la secuencia de un ciclo maestro-discípulo que comienza con llamamiento y respuesta, continúa con enseñanza y aprendizaje, y termina con despedida y muerte".[1449]

De hecho, el mismo ciclo es anticipado -una prolepsis dentro del relato- por la enseñanza de Juan Bautista, hasta su muerte en Mc 6, 17-29 [1450].

Pero no hay relato comparable al de Marcos cuando sugiere una transformación total de lo divino y de lo humano en la clausura del texto: la resurrección como respuesta a la amante esperanza de Jesús. De la misma forma, la hipótesis de un ciclo intertextual de aprendizaje, que comienza por un nuevo nacimiento y concluye con la muerte del maestro –cf. las vidas de Sócrates y Apolonio de Tiana o, en un horizonte quizá desconocido para Jesús, el Budha Gautama-, sirve para delimitar el marco cultural que es traspasado por el relato, de principio a fin.

La integridad de la llamada al seguimiento en el relato de Marcos tiene una profundidad arquetípica. Jesús no obra únicamente de partero en un proceso de reconocimiento (una *anagnórisis* acerca del origen o una iluminación sobre el sentido último, que provoca una *peripecia* en el relato 1, 17; 2, 5; 2, 13; 5, 19; 9, 1, etc.), sino que se hace cargo de la criatura después de ese nuevo nacimiento a través de una relación *maternal y fraternal* (3, 33-35; cf. 5, 19; 6, 34; 8, 2). No sólo prepara a las personas para un *éxodo* espiritual o una renuncia a cualquier deseo que permitiera salir de la rueda de las repeticiones (el *samsara*, el mundo de las apariencias), sino que ofrece su colaboración responsable para cambiar su situación en el mundo: una transformación de la persona y de las relaciones sociales que supere todas las formas de injusticia (9, 34 – 10, 45).

Es imposible reducir a una preparación para el más allá la actualidad del reinado de Dios en el relato de Marcos, que Jesús hace presente a los otros a través de la llamada, la acogida, el contacto, la palabra y el servicio, con toda su persona. La comparación cercana

---

[1449] V. K. ROBBINS, *Jesus the Teacher: A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark*, Filadelfia, Fortress, 1984, 13.

[1450] Con independencia del discipulado, en la mitología mediterránea también hay un ciclo del héroe que era representado en los misterios iniciáticos: el héroe que traspasa las fronteras de lo sagrado es castigado por su *hybris* a manos de una agencia ciega del destino (*ananké*). Le ocurre a Edipo, Heracles o Ayax en las tragedias correspondientes o a Orfeo y Eurídice en su relato, aunque fueran amados por los dioses e incluso convertidos en semidioses al cabo de sus andanzas por el mundo intermedio, entre el Hades y el Olimpo. Osiris egipcio y Adonis fenicio vuelven a la vida después de ser brutalmente asesinados por sus oponentes.

con el ciclo de Elías –las semejanzas, junto con las diferencias ya señaladas- permite reconocer tal forma de compromiso en su contexto: la historia de Israel con su Dios.

Tampoco se podría separar la llamada al seguimiento radical (8, 34ss.) de su opción por la no-violencia en las relaciones humanas (8, 31-32a; 9, 31ss.) y su decisión de subir a Jerusalén (10, 32ss.), como hemos empezado a ver. En la llamada "sección central" del evangelio (8, 22 – 10, 52), los anuncios de la conspiración preparada por los jefes en Jerusalén, su asesinato y su resurrección "a los tres días" (8, 31 ss.; 9, 9 ss.; 9, 31 ss.; 10, 32 ss.), son seguidos por una reacción negativa, desesperante, de los aprendices (separadamente o junto con la muchedumbre 8, 32b; 9, 10.14; 9, 32-33; 10, 32b.35 s.) y por una explicación que clarifica el sentido de la misión en sus términos más relevantes[1451]. Jesús quiere afrontar el riesgo de la cruz que simboliza el castigo de los poderosos, en contra del sentido del honor que les caracteriza (8, 34ss.); liberar al pueblo de los demonios del terror y de la destrucción (9, 14), de manera definitiva [1452]; asumir los roles servidores de los últimos (mujeres, esclavos 9, 34) y servir a los pequeños con amor (9, 36-37), para librarlos así de la violencia (el dominio patriarcal, el repudio, el trauma 9, 38s.41-42ss.; 10, 2s.; 10, 13s.); renunciar a la conquista del poder político y económico, para servir a la liberación de la muchedumbre, a riesgo de perder la vida (10, 21ss.38s.41-45).

Jesús se expone conscientemente al castigo de los *patrones* religiosos y políticos, de quienes depende una sociedad clientelar y a quienes los símbolos del terror instituyen como mediadores con la divinidad, con el fin declarado de liberar a la muchedumbre y a los aprendices que seguían esclavos del mismo pecado (3, 27-30). Se deja matar, aun contra su voluntad, por amor a quienes le siguen y a una muchedumbre sometida al dominio del Fuerte (10, 45; 14, 23.32-42ss.). La dimensión "sustitutoria" de su muerte no

[1451] La estructura del relato puede explicarse con ayuda de la teoría de la acción comunicativa (vid. infra, cap. de esta Tercera parte: "Las formas del relato dialógico"): a un acto de habla declarativo que es puesto en cuestión por palabras o gestos sigue una argumentación. En cualquier caso, ha servido para organizar casi por completo esta sección en cuatro partes; o en tres, según XABIER PIKAZA, "Anuncios de muerte. Camino de Iglesia", en id. *Pan, Casa, Palabra: La Iglesia en Marcos*, Salamanca, Sígueme, 1998, 217ss.; R. T. FRANCE, *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text* (New International Greek Testament Commentary) Eerdmans, Grand Rapids, 2002, 414. "A cada una de las predicciones de Jesús le sigue una reacción de temor, resistencia e incomprensión por parte de los discípulos […] que contrasta con la explicitación más detallada y franca […] de Jesús" MERCEDES NAVARRO PUERTO, *Marcos*, Estella, Verbo Divino (Guías de lectura del NT, 1), 2007, 128-142, 302ss.

[1452] En continuidad con la Transfiguración: el Hijo Amado de Dios, a quien ha precedido la actividad de Moisés y de Elías, 9, 2-8.13

tiene que ver –al menos en los evangelios de Marcos y de Juan- con una deuda por los pecados (cf. Jn 12, 31-32; 13, 14s.34s.; 15, 12-13s.), sino con la integridad de ese mismo amor que se ha manifestado a través de la llamada al seguimiento y por la realidad del servicio. Se ha hecho responsable de quienes le siguen, mientras no estaban en disposición de asumir corresponsablemente el reinado de Dios. "Da la vida por sus amigos".

4. Historia del aprendizaje de los Doce

A través de este hilo principal y de otras isotopías [1453], Marcos traza en su redacción los hitos de un *currículo* que podríamos denominar "historia del aprendizaje de los Doce"[1454]. La mayoría de los exegetas concuerdan en que los aprendices (*mathetái*) citados en el relato coinciden con esos *dódekai*:

[1453] Una *isotopía* es, según ALGIRDAS J. GREIMAS, *Semántica estructural: investigación metodológica*, Madrid, Gredos, 1973, "un conjunto de categorías semánticas redundantes que hacen posible la lectura uniforme de una historia". Dicho de otro modo, las isotopías son todos los elementos semánticos que se repiten en el con-texto formando redes: personajes, palabras, imágenes o rasgos semánticos, además de los paralelismos sintácticos. La redundancia no impide la modificación del sentido a lo largo del texto, sino que la exige. Pero esa novedad es conseguida por los cambios en el con-texto y por la modalización (ser/parecer, hacer/saber, querer/poder) del texto.

[1454] JOACHIM GNILKA cita a J. ROLOFF para asegurar que "la *temática de los discípulos* es la corriente narrativa que emerge con mayor claridad en Marcos", *El Evangelio según san Marcos*, I (Mc 1-8, 26), Salamanca, Sígueme, 1986 (1979), 32. Vid. ROBERT PAUL MEYE, *Jesus and the Twelve: Discipleship and Revelation in Mark's Gospel*, Grand Rapids, Eermans, 1968; ROBERT C. TANNEHILL, "The Disciples in Mark: The Function of Narrative Role", *JR*, 57, 4 (oct. 1977), 386-405; E. BEST, *Following Jesus: Discipleship in the Gospel of Mark*, Sheffield, JSOT, 1981; JUAN MATEOS, *Los Doce y otros seguidores de Jesús*, Madrid, Cristiandad, 1982; ELISABETH STRUTHERS MALBON, "Fallible Followers: Women and Men in the Gospel of Mark" (1983), id., *In the Company of Jesus. Characters in Mark's Gospel*, Louisville, John Knox, 2000, 41-69 : V. K. ROBBINS, *Jesus the Teacher*; C. CLIFTON BLACK, *The Disciples according to Mark: Marcan Redaction in Current Debate*, Sheffield, JSOT, 1989. Según BLACK (id., 47-59) pueden distinguirse tres tendencias en el juicio del trato que Marcos –o por mejor decir, el punto de vista de Jesús en el relato acerca de éstos- da a los discípulos. La más conservadora (MEYE) considera que Marcos ofrece una visión positiva, a pesar de las apariencias: la debilidad de los discípulos no impide que la fuerza se manifieste "perfecta en la flaqueza" (2Cor 2, 19). La posición media (representada por BEST y la mayoría de los exegetas, incluida MALBON), reconoce en el texto tanto valoraciones positivas como negativas, aunque la redacción marcana introduzca en mayor medida la crítica a las actitudes discipulares que las tradiciones y que otros evangelistas: el propósito de Marcos es configurar un "aprendiz modelo" por contraste con los *fallible followers*. La posición liberal, al decir de Black –mejor clasificarla de extrema, sin más-, sería del tenor de la siguiente: Marcos organiza una "denigración programada de los discípulos", con la intención de quitar todo crédito a los postulados de la iglesia de Jersusalén (T. WEEDEN, *Mark: Traditions in Conflict*, Filadelfia, Fortress, 1971, 41). Sea como fuere, la mayoría de los autores coinciden en que la trama de Marcos tenía una finalidad perlocutiva: "The composition of Mark strongly suggests that the author, by the way in which he tells the

> […] No hay, por tanto, en Mc, diferencia alguna de cercanía o misión entre "los discípulos" y "los Doce", ni por este motivo puede establecerse una distinción entre los dos grupos.
>
> En realidad, la doble finalidad que pretende Jesús al convocar a los Doce, *estar con él* y *ser enviado*, no es más que la explicitación de la metáfora contenida en el verbo *akolouzein*. *Seguir* significa mantener una relación de cercanía a alguien, gracias a una actividad de movimiento, subordinado al de esa persona […] En sentido local, supone un camino (*hodós*, cf. 1, 2; 8, 27; 9, 33b.34; 10, 32. 52) común, marcado por el personaje principal. En sentido figurado (hodós=modo de vida, proceder, conducta) expresa la coincidencia del modo de vida. La relación de cercanía se convierte entonces en relación de semejanza: discipulado [1455].

No obstante, hay que dar cuenta del hecho de que sean esas mujeres que acompañan a Jesús y le sirven a lo largo del camino por Galilea, de modo ejemplar –ante el escándalo de la cruz y aún después (Mc 15, 40-41)-, precisamente quienes cumplen en su entera medida las exigencias del seguimiento. No es una casualidad ni un mero efecto escénico que ellas reciban el anuncio de la resurrección y la llamada a que todos –ellas y ellos- vuelvan a Galilea.

De nuevo encontramos una recurrencia de términos que conectan la última fase del camino de Jesús (9, 33-10, 45) con el anuncio de la resurrección (14, 28) y con el

---

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

disciples' story, intended to awaken his readers to their failures as disciples and call them to repentance" R. TANNEHILL, "The Disciples in Mark", 393.
Una tesis reciente de SUZANNNE WATTS HENDERSON, *Christology and Discipleship in the Gospel of Mark*. Nueva York, Cambridge, UP, 2006, pretende cambiar el foco de interés de la enseñanza de Jesús y, en consecuencia, del discipulado, a resultas de una interpretación nueva del evangelio. "El mensaje unificador de la historia de Marcos […] el más amplio horizonte en el que Marcos esquematiza su retrato cristológico de Jesús" sería que "el dominio de Dios se ha acercado" 254. En consecuencia, una secuencia crucial para entender la corrección a los discípulos sería el segundo viaje en barca: la segunda misión de los discípulos (hacia Betsaida) fracasa por su falta de confianza en el dominio de Dios (vid. ibid. 224). De tal manera querría resolver HENDERSON la aporía planteada por WREDE acerca del "secreto mesiánico" como eje de la teología de Marcos. El objetivo de Marcos no es "revelar la identidad mesiánica de Jesús" sino "dibujar la misión mesiánica de Jesús […] la cual consiste en focalizar la atención sobre la rectificación apocalíptica del mundo por Dios" 256. El planteamiento sería iluminador si no se volviera excluyente: el eje narrativo del relato no señala solamente a Jesús, sino a su práctica del reinado de Dios. Ahora bien, la interpretación que Jesús hace del dominio de Dios en el tiempo escatológico está contenida en las parábolas y es desplegada por su actividad en Galilea: el discurso apocalíptico de Mc 13 sólo puede ser entendido coherentemente sobre esa base.

[1455] JUAN MATEOS, *Los Doce*, 98-99. Los comentaristas de la corriente mayoritaria (*malestream*, según FIORENZA), incluido MATEOS, deducen del hecho patente de que Jesús, en ciertos momentos, acompañado de los Doce, los reconoce *(sus) aprendices*, una conclusión más incierta, aunque defendible según el texto: que el término *mathetaí* no se distingue de *dódeka* (6, 7-13. 30-52; 9, 30-37; desde 11, 11 a 14, 17). Creo plausible que Jesús llame *aprendices a quienes tienen más necesidad de cambiar* sus actitudes y adoptar otras que eran asignadas a las mujeres por el género construido socialmente: la *diakonía* (el cuidado, la acogida a los niños, el servicio a las mesas, así en Mc 1, 31b; 15, 41a). Pero ¿eran sólo esos Doce?

seguimiento de las mujeres (15, 41). La evidencia no deja de sorprender: quienes le siguen y sirven por Galilea (αἳ ὅτε ἦν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ ἠκολούθουν αὐτῷ καὶ διηκόνουν αὐτῷ) son las mismas que permanecen hasta el final y quienes reciben la palabra cumplida.

¿Por qué entonces no son llamadas μαθήτριαι, ni aludidas en el texto hasta su *emergencia final* y su protagonismo durante la secuencia de la cruz y la resurrección? El envío del ángel refuerza esta paradoja: "Id a decir a sus *aprendices* y a Pedro que (Jesús) irá delante de vosotros (ὑμᾶς con sentido necesariamente inclusivo: vosotras, que escucháis, y ellos aún ausentes) a Galilea: allí le veréis (ὄψεσθε de nuevo: vosotras y ellos), como os dijo (ὑμῖν a vosotras y a ellos)" 16, 7.

Aunque el *suspense* respecto a la *presencia ausente* de las mujeres en el relato[1456] hasta su desenlace haya dado lugar a sospechas fundadas sobre la intención discriminatoria del redactor que ha reunido y elaborado distintas tradiciones[1457], hay que reconocer al menos que el contenido de la enseñanza de Jesús en el texto pone mucho énfasis en la

---

[1456] Vid. PIKAZA, *Pan, Casa, Palabra,* 414.

[1457] Vid. la hipótesis de ELISABETH SCHÜSSLER-FIORENZA sobre un relato más o menos autónomo de la resurrección en el que las mujeres no pueden ser abstraídas (cf. el intento de eludirlas en la "apostología" patriarcal de 1Cor 15, 3-8), así como sobre la viabilidad de una lectura deconstructiva de la marginación de las mujeres en el relato de Marcos, en id. *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Bilbao, Desclée, 1989, esp. el cap. "La casa patriarcal de Dios y la ekklesia de las mujeres", 339-400.
"El lenguaje androcéntrico de Marcos funciona como lenguaje inclusivo y ello se hace patente cuando recibimos la información de que las mujeres discípulas han seguido a Jesús desde Galilea a Jerusalén acompañándole en el camino de la cruz y siendo testigos de su muerte. Igual que al principio de su evangelio, Marcos presenta a cuatro discípulos varones que escuchan la llamada de Jesús, así también al final él/ella presenta a cuatro discípulas y las menciona por su nombre. Éstas –María de Magdala, María, la hija o la esposa de Santiago el menor, la madre de Joset y Salomé- son mujeres eminentes entre las discípulas que han seguido a Jesús… Está claro que son muy conscientes del peligro que corren de ser arrestadas y ejecutadas como seguidoras del insurgente político crucificado por los romanos, como se nos indica mediante la observación de que las mujeres "miraban desde lejos"… Marcos utiliza tres verbos para caracterizar el discipulado de las mujeres al pie de la cruz: le *seguían* [*akolouzein*] en Galilea, le *servían* [*diakonein*] y "*habían subido con él* a Jerusalén" (15, 41)… Las mujeres son presentadas como las verdaderas discípulas de Jesús que han abandonado todo y le han seguido en el camino incluso en su amargo final en la cruz." 382-383. "La comunidad de Marcos experimenta todavía ese miedo… Como Pedro… está tentada de traicionar a Jesús para evitar el sufrimiento. La comunidad se reúne en secreto y en las iglesias domésticas. Sabe que la revelación de la verdadera identidad de Jesús como el Mesías sufriente es dada a los discípulos pero no a los de afuera. Debe luchar para evitar el esquema de dominación y sumisión que caracteriza al entorno socio-cultural. Aquéllos que están más lejos del centro del poder religioso y político, los esclavos, los niños, los gentiles, las mujeres, se convierten en el paradigma del verdadero discípulo" 381.
Lo que podríamos matizar a la lectura de SCHÜSSLER-FIORENZA es que las mujeres que siguen a Jesús, le sirven y suben con él a Jerusalén han trascendido la categoría del *aprendiz* cuando son mostradas a la audiencia al final del relato: quienes *ya han aprendido* con Jesús están en condiciones de dar testimonio del maestro, como les anima a hacer el ángel en la clausura… aunque Marcos deje abierta la incógnita, por efecto de una redacción ambigua en 16, 8, sobre sus actos posteriores. Vid. comentario infra, Tercera parte: "El final de Marcos".

educación transformadora de las actitudes más características de los varones en la sociedad de su tiempo: dominantes, belicosos, ambiciosos. Basta leer las pseudo-crónicas de Flavio Josefo para comprobarlo.

Así pues, los doce varones seleccionados para representar la reunión de todo Israel en el tiempo escatológico (el cumplimiento: Mc 1, 15) sirven como mediadores de un proceso *crítico* de aprendizaje en los lectores. Así se transparenta en el relato siempre que Jesús se dirige a *los (Doce) aprendices* [1458] y a los tres o cuatro más destacados desde la primera llamada: Pedro, Santiago y Juan, con o sin Andrés.

No obstante, hay que destacar las ocasiones en que Jesús habla conjuntamente, en la primera y en la última fase de su camino, con la muchedumbre y los *mathetái* como una "comunidad de aprendizaje" (Καὶ προσκαλεσάμενος τὸν ὄχλον σὺν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ 8, 34) [1459]. Antes de elegir de entre ellos a los Doce, los aprendices ya eran muchos καὶ ἠκολούθουν αὐτῷ y le seguían 2, 15ss. En la comunidad docente-discente, de la que los Doce forman parte (3, 13ss.) y a la que regresan (ἔρχεται εἰς οἶκον 3, 20; situada en "la casa" ἐν τῇ οἰκίᾳ γενόμενος 9, 33ss.; 14, 3; en el camino 10, 1ss.; en Jerusalén o en Betania durante la fiesta 11, 1ss.; 14, 3), había tanto mujeres como hombres (3, 35). Como veremos, los Doce son inducidos a aprender de las actitudes que Jesús comparte con esa comunidad en gestación, por medio de la cual se manifiesta un *mundo de la vida alternativo*: otro sentido común, otras actitudes y otras formas de relación distintas a los patrones dominantes (Mc 1, 31; 8, 19s.; 9, 35ss.; 9, 41; 10, 13s.; 10, 29-31.42-45; 12, 41-43).

La apertura provocada por la relación de Jesús con la muchedumbre que le sigue y con las personas que se distinguen de ella para provocar un encuentro, como narra en sucesivas ocasiones el evangelio, sobrepasa el marco descrito del discipulado. Nos obliga a proponer otra forma de aprendizaje a través de la propia experiencia de Jesús, quien se deja afectar por ellos: enfermos, algunos declarados impuros, otros endemoniados (en la práctica, el mismo efecto: el ostracismo comunitario), cada uno con una personalidad

[1458] Para enseñarles 8, 31; 9, 31; 10, 32; 12, 43; 14, 27-28; corregirles 4, 10-13; 4, 40; 5, 31ss.; 6, 35ss.; 6, 50; 8, 1ss.; 8, 15ss.; 8, 32ss.; 9, 32ss.; 9, 39ss.; 10, 14s.; 10, 24ss.; 10, 42-45; 13, 1ss.; 14, 6ss.; 14, 18ss.; 14, 30s.; 14, 37ss.; preguntarles o contestarles 4, 13.40; 6, 38; 8, 4-5. 17-21. 27.29; 9, 11s.; 9, 28-29; 9, 33; 10, 10-12. 26-27. 36-38; 13, 2. 4-5; o no contestarles 5, 31; cf. 9, 34.

[1459] Igualmente les enseña, corrige y pregunta o contesta 8, 34ss.; 9, 16ss.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

íntegra que aflora a través de la relación en la medida que son acogidos, tratados con amor, comprendidos con empatía (Mc 9, 42ss.).

Por un lado, el *itinerario curricular* de los aprendices, en contacto casi permanente con el maestro, hace necesario el recurso de Jesús a una *pedagogía de la pregunta*, en términos de Paulo Freire, enraizados a su vez en la hermenéutica. Por decirlo a la manera socrática, a veces Jesús tiene que plantear las preguntas que los aprendices no se hacen, con el fin de "enseñarles a aprender".

De otro lado, el encuentro de Jesús con los llamados "personajes secundarios" en Marcos[1460] puede ser mejor explicado por el análisis narrativo si reconocemos en el interlocutor algunas técnicas de la "relación de ayuda"[1461] que trascienden cualquier contexto. La antropología cultural y social nos obliga a inculturar el modelo por medio del cual comprendemos y explicamos la realidad (punto de vista *etic*) para que tengamos en cuenta el punto de vista y los modelos de los participantes (*emic*). Pero el análisis narrativo permite descubrir en el texto huellas que trascienden su contexto de producción: por ejemplo, las actitudes de Jesús que no encajan en los patrones del género epocal "relatos

---

[1460] Cf. las distintas perspectivas, que luego analizaremos, ofrecidas por DAVID RHOADS, JOANNA DEWEY, DONALD MICHIE, *Marcos como relato*, Salamanca, Sígueme, 2002 (1999[2], 1982), 178-186, ELISABETH STRUTHERS MALBON, "The Major Importance of the Minor Characters in Mark", en id., E. V. MCKNIGHT (eds.), *The New Literary Criticism and the New Testament*, Valley Forge, Trinity, 1994, 58-86, reeditado en MALBON, *In the Company of Jesus*, 189-225; JOEL F. WILLIAMS, *Other Followers of Jesus: Minor Characters as Major Figures in Mark's Gospel*, Sheffield, Sheffield AP, 1994; "Discipleship and Minor Characters in Mark's Gospel", *Bibliotheca Sacra*, 153 (jul.-sept. 1996), 332-343; CAMILLE FOCANT, « Le rôle des personnages secondaires en Marc: L'exemple des guérisons et des exorcismes », id. *Marc, un évangile étonnant*, Lovaina, Lovaina U.P, 2006, 83-94; JEAN-PIERRE SONNET, « Les personnages secondaires dans le récit de Marc », en *Actes du troisieme colloque international du Rrenab*, en prensa. En muy resumidas cuentas, los personajes secundarios, mujeres y hombres, pueden ser considerados funcionales en la trama del evangelio por su propia entidad o por el sentido que aportan a los protagonistas. Me parece que ambas lecturas son compatibles.

[1461] La "terapia centrada en la persona" ha sido desarrollada por CARL ROGERS a partir de su experiencia clínica y de una reflexión sobre el proceso de ser/llegar a ser persona, como expone en *El proceso de convertirse en persona: Mi técnica terapéutica* (*On Becoming a Person. A Therapist's View of Psychotherapy*), Buenos Aires, Paidós, 1974[2] (1961). Su formulación primitiva puede encontrarse en id., "Significants Aspects of Client-Centered Therapy", *American Psychologist*, 1 (1946), 415-422, http://psychclassics.yorku.ca/Rogers/therapy.htm. En las condiciones adecuadas, emerge un impulso innato de cualquier humano a la "actualización" o a la autorrealización, de modo que pueda ampliar sus capacidades y ser conciente de lo que experimenta para autocontrolarse. La terapia reconstruye tales condiciones –no ideales, sino óptimas- por media de una técnica que desafía los moldes habituales en la relación con las personas que manifiestan una patología o una pérdida de capacidades, e incluso con los menores en situación de desarrollo: no-directividad, no-moralización. Concretamente, la relación de Jesús con la mujer que derrama sangre (Mc 5, 25-34) reconstruye esas "condiciones para la autoaceptación" y sintetiza el proceso de verbalización, expresión y toma de conciencia por la persona en un solo encuentro, gracias a las actitudes de empatía, escucha y reformulación activa que manifiesta su interlocutor.

de curación"[1462]. Jesús deja que los sentidos de los otros entren en su vida por el canal de la empatía y por el reconocimiento de su validez: la fe, la palabra, el acto de amor [1463].

5. El aprendiz virtual en el relato de Marcos

προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν· ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε, καθὼς εἶπεν ὑμῖν
16, 7

1. Llamado a hacerse real

En razón de lo ya dicho, podemos afirmar que un/a oyente o lector/a común del relato de Marcos sería capaz de dar razón sobre el aprendizaje inducido por el texto. No le sería difícil señalar qué estrategias discursivas –narrativas, retóricas, dialógicas- han usado el redactor, o los redactores, de este evangelio para ayudarnos a aprender por medio de lo que ocurre en el mundo representado. La más visible de todas: aprendemos por identificación con personajes que sufren un cambio de conciencia desde el planteamiento al desenlace, a través de una crisis que han de superar.

Es el momento de usar las herramientas hermenéuticas de que nos hemos proveido en la primera parte de la tesis, para pasar un poco más allá de esa impresión lector-a, con el fin de explicar nuestro aprendizaje a través del texto. Como tuvimos ocasión de ver por extenso, la hermenéutica antigua y moderna ha dedicado un especial interés al aprendizaje por medio de la literatura *oralizada*, aunque en el marco de la cultura escrita. Comenzamos por los tratadistas de la educación griega, helenística y romana, quienes proponen a los poetas como pedagogos de virtudes públicas (la *areté*, el honor) y a los héroes como

[1462] Cf. RUDOLF BULTMANN, *Historia de la tradición sinóptica*, cit.; G. THEISSEN, *Urchristliche Wundergeschichten: Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*, Gütersloh, Mohn, 1974. Vid. un comentario más detallado en la Segunda Parte: "¿Muchedumbre milagrera?".

[1463] Vid. JOSÉ MANUEL DOMÍNGUEZ PRIETO, JORDI SEGURA BERNAL, ANGEL BARAHONA PLAZA, *Personalismo terapéutico: Frankl, Rogers, Girard*, Madrid, Fundación Emmanuel Mounier, 2005. "Los tres confluyen en el interés por el sufrimiento de las personas, por su sanación, y en el esfuerzo por comprender y ofrecer vías de crecimiento personal en medio de los conflictos, los dolores y la violencia. Y, para ello, los tres refieren la persona a los otros y a la trascendencia. Frankl como fuente de sentido, Rogers como lugar terapéutico y Girard como lugar de perdón y sanación. En todo caso, lo que ofrecen los tres es un nítido personalismo terapéutico, una orientación reflexiva y práctica que otros muchos pensadores personalistas ya entrevieron: la capacidad sanadora del encuentro con las personas y la posibilidad de sanación de la persona cuando lleva una vida digna de dicho nombre"

portavalores en la formación de aquellos pocos jóvenes –varones, libres- con derecho a participar en el gobierno de la ciudad: la Paideia[1464].

Los argumentos de Platón contra el uso de la poesía con una finalidad pedagógica, en detrimento de la formación filosófica, no hacen más que resaltar su utilidad pública en Atenas, a causa de la común obsesión por la *areté* (lat. virtus), la cual Sócrates hizo el esfuerzo de orientar por medio de la ironía, hacia el amor a la bondad. El mismo Platón reconoce y asume la excelencia del teatro griego a través de la materia narrativa de sus obras, especialmente en la trama del *Symposion*: el amor a la belleza conduce a la contemplación de lo divino. Aristóteles es coherente con su ética comunitarista, cuando reconoce que la tragedia tenía una función necesaria en el sistema de la ciudad para la purificación de las pasiones que la misma literatura provoca: la *hybris* del héroe es castigada por medio del terror y la compasión.

Al igual que Homero, Eurípides y Menandro en el helenismo, la Eneida de Virgilio era modelo configurador de una personalidad ajustada a los ideales de la cultura: el respeto a los ancianos, el pragmatismo de la violencia necesaria, la confianza en una misión divina que legitimaría el dominio sobre el mundo conocido. Es aún más necesario tomarlo en consideración, puesto que la helenización del cristianismo no tuvo por modelo de gobierno la *polis* griega, sino el *imperium* y la *sacra potestas* del emperador, en contradicción directa con la prudencia exigida por Jesús a los Doce: la renuncia al poder sagrado (Mc 10, 42-45). Las *Instituciones Oratorias* de Quintiliano, cuando organizan la educación de los rétores a partir de la primera infancia, se detienen específicamente en las formas narrativas[1465].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1464] Vid. WERNER JAEGER, *Paideia*, cit.; id., *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México, FCE, 2004; HENRY-IRÉNÉE MARROU, *Historia de la educación en la Antigüedad*, Barcelona, Akal, 1985 (1971), 213-232.

[1465] Vid. QUINTILIANO, *De institutione oratoria*, I, cap. V. La investigación sobre los manuales de retórica contemporáneos de Jesús, especialmente aquellos ejercicios orientados a la educación de los rétores –los *progymnasmata*-, podría ser de alguna utilidad, siempre que no caigamos en la ilusión de que las tradiciones productoras de relatos y dichos de Jesús, así como los redactores de los evangelios, pudieron fundarse en una formación retórica que a todas luces –con la excepción de Lucas y quizás Mateo- les era extraña. Mucho más interesante, como sugiere FRANCISCO RAMÍREZ, sería su aplicación al estudio del lenguaje y la retórica paulinos. Los *progymnasmata* de HERMÓGENES o THEÓN DE ALEJANDRÍA pueden ilustrarnos, en todo caso, sobre la dimensión predominantemente oral de la cultura helenística contemporánea, cf. V. K. ROBBINS, "Progymnastic Rhetorical Composition and Pre-Gospel Traditions. A New Approach", en CAMILLE FOCANT (ed.), *The Synoptic Gospels. Source Criticism and the New Literary Criticism*, Lovaina, Lovaina UP, 1993, 111-147. La formación de los oradores comienza por desarrollar técnicas como la narración o la cita de frases conocidas (gr. *chreia*) y de máximas anónimas (gr. *gnome*). AELIO THEON de Alejandría ofrece un

Incluso para el rigorista Tertuliano, "es inconcebible renunciar a los estudios profanos, pues sin ellos los estudios religiosos se tornarían imposibles (para comenzar, hay que aprender a leeer)", por lo cual, en su obra *De idolatria*, 10, "admite como una *necesidad* que el niño cristiano frecuente en calidad de alumno esa misma escuela pagana que él veda, sin embargo, al maestro [es decir, que prohíbe a los cristianos dedicarse a la docencia]". El alumno no debe "dejarse invadir por la idolatría" que se representa principalmente en los libros; "debe comportarse como aquel que, con conocimiento de causa, recibe el veneno, pero se cuida muy bien de ingerirlo"[1466]. El ya consejo sapiencial de Basilio de Cesarea sobre la educación de los jóvenes, al que nos referimos en su momento[1467], defendía la validez de algunos clásicos de la literatura antigua en el ámbito de la formación cristiana, aunque hiciera patente que la axiología de las virtudes evangélicas subordina la areté y el honor del héroe a la bondad[1468].

En el corto periodo de la cultura moderna, el aumento de conciencia acerca de la literatura como medio educativo ha ido de la mano con la emergencia de la novela como instrumento de análisis de la psicología y la sociedad. El género que sirve de paradigma para la comprensión del *aprendiz virtual* en el texto narrativo, como vimos en el cap. 4 de la Primera parte, es el *Bildungsroman* o la novela de aprendizaje. Sus predecesores antiguos son casi contemporáneos de los evangelios: la *Ciropedia* de Jenofonte, las *Vidas* de Plutarco y otras biografías helenísticas; el *Asno de Oro* de Apuleyo y otras novelas iniciáticas.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

---

catálogo de las *chreiai* griegas, mientras que QUINTILIANO define las *chriarum* latinas: "Chriarum plura genera traduntur: unum simile sententiae, quod est positum in voce simplici: "dixit ille" aut "dicere solebat"; alterum quod est in respondendo: "interrogatus ille", vel "cum hoc ei dictum esset, respondit"; tertium huic non dissimile: "cum quis dixisset aliquid" vel "fecisset"," QUINTILIANO, *Institutio oratoria* I, 9, 4. Los *progymnasmata* no prescriben la forma de un género, sino que describen normativamente algunos procedimientos fundamentales para la construcción de *cualquier discurso* (vid. MARROU, *Historia de la educación en la Antigüedad*, 228-232). En este caso vemos sucintamente descritas las formas básicas del estilo directo/indirecto en cualquier lengua. Durante esa primera etapa de formación, las *chrias* serían ejercicios muy útiles porque consisten, sencillamente, en atribuir una *sententia* o un hecho a un hablante. De cualquier manera, la retórica escolar no tiene valor normativo sobre las formas empleadas por Marcos, como podremos investigar con detalle "Las formas del relato dialógico".

[1466] H.-I. MARROU, *Historia de la educación en la Antigüedad*, 411.

[1467] Vid. Primera parte: "¿Aprender imitando?".

[1468] Vid. BASILIO DE CESAREA, *A los jóvenes, sobre el provecho de la literatura clásica*, Madrid, Gredos, 1998.

Ya hemos señalado en distintos lugares de la tesis que el rechazo teológico a una comparación directa entre evangelio y biografía se ha fundado en el análisis de los subgéneros que lo des-integran (Bultmann): las tradiciones orales; o bien en el estudio de la intención teológica del redactor (Marxsen), después de la segunda guerra mundial. Pero hay una razón técnica más sencilla que las señaladas hasta ahora para poner entre paréntesis los argumentos favorables a su dependencia genética.

Gracias a Bajtín, reconocimos que el héroe caracterizado por la biografía antigua, en el marco de un universo estático, no podía cambiar sino externa y pasivamente, por efecto de una metamorfosis fantástica o por el tiempo y el espacio contingentes de la aventura. Tal imagen del ser humano se refleja de algún modo en la incomprensión que los acompañantes de Jesús demuestran ante su enseñanza y –lo que es más inquietante para nosotros- ante su aprendizaje. No es que carezcan de una fe convencional; es que su creencia todavía no comprende la fe viva y personal de Jesús, que le hace capaz de afrontar las dificultades como un héroe profundamente humano (4, 40; 6, 51-52), en la esperanza de un desarrollo continuo, ni su corazón es el mismo que mueve a Jesús a abrirse al amor trascendente, a través de una presencia mística en las relaciones interpersonales y sociales (Mc 8, 14-21; 9, 39-40s.). En lugar de plegarse al tiempo, la acción de Jesús lo configura por medio de una intención, como su co-autor. Además, su programa subjetivo se deja afectar y formar por los encuentros con los alter-protagonistas a lo largo de la historia.

En mayor medida que los demás evangelios, el relato de Marcos tiene una estructura de obra abierta que permite y exige la participación del lector en la reconstrucción de la historia subyacente. Más allá de los esquemas descritos por medio de conceptos como el de "lector implícito" –los vacíos dispuestos en el texto para ser llenados por una lectura activa- o el de "lector modelo" –el cambio de conocimiento inducido en la "competencia enciclopédica" del lector, para que llegue a comprender el texto en reciprocidad con su autor-, el relato de Marcos nos hace evidente *desde el final* una llamada a rehacer el camino del héroe. No se trata de un efecto retórico para mover las pasiones, sino de una condición explícita y una interpelación para *continuar el diálogo fuera del texto.*

Dicho de otra manera, el efecto sobre el lector/a del aprendizaje representado por el relato no es un simple conocimiento, ni consiste meramente en el acto de la lectura subjetiva, cuyo objeto preferente sería el texto volcado sobre sí mismo: la inmanencia de la función poética en los formalismos. El *aprendiz* configurado por el relato de Marcos puede ser llamado *virtual* por cuanto es invitado, gracias a una indicación a la geografía

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

simbólica del relato (*deixis*), con una delicadeza sublime hacia su audiencia, a *hacerse real*: id a Galilea. "Allí le veréis" (Mc 16, 7).

2. Incitación a una segunda lectura en el camino

En el texto de Marcos no encontramos una figura explícita que sirva para la identificación de un *modelo* como el evangelio de Juan señala al *aprendiz amado* (Jn 13, 23; 19,25-27; 21,7.20-24). Juan lo refiere con una ambigüedad calculada a varios personajes en el relato: Marta, María y Lázaro de Betania (a quienes Jesús amaba Jn 11, 3.5.36); el autor implícito en un personaje adolescente; María Magdalena; incluso a la madre de Jesús. Todas ellas, junto con Juan, pueden haber participado de una comunidad primigenia donde compartieron esas historias de amor [1469]. Todavía estamos llamados a descubrir nuevas dimensiones del texto en la intención del productor, además de en la perspectiva de una lectura deconstructiva y reconstructiva como la que plantean razonablemente la antropología social aplicada o la exégesis feminista.

Juan nos ha presentado a Jesús como un héroe perfecto –aún más perfecto que un héroe épico o, en nuestra cultura, un "superhéroe"-, con el que resulta difícil la identificación, excepto en el amor. Por el contrario, Marcos hace una crítica tan dura –y realista- de los aprendices en el texto (*mathetái*), Pedro, Santiago, Juan y los Doce, que tampoco resulta fácil ponerse en su piel, aunque sea necesario para nuestra *metanoia*. La construcción del texto apunta a un doble referente, si cabe más sutil que el himno sublime de Juan: un itinerario de aprendizaje en dos etapas prescritas por el propio texto.

La primera nos hace recorrer el camino por Galilea hasta Jerusalén en seguimiento de Jesús, como aprendices que tropiezan en las mismas piedras: la proyección de nuestra voluntad de poder bajo los nombres sagrados. Acabamos de recorrerla en los capítulos anteriores.

La segunda sólo puede comenzar después que cambiemos algo más que la piel: la sede del sentimiento y de la voluntad. Nos pide que volvamos a Galilea. A través del relato del secuestro y el suplicio sufrido por Jesús a manos de los poderes que se invisten de

[1469] Vid. el ya citado BROWN, *La comunidad de Juan.*

sacralidad –ni ejercen un servicio real ni soportan la crítica de los profetas-, la empatía de los lectores/as se dirige íntegramente a la persona de quien sufre *todas las injusticias del mundo*. La emergencia de las mujeres al final del relato nos devuelve una mediación humana que había sido ocultada por la vanidad de los varones: ¿cómo explicarlo de otro modo? El maestro traicionado por uno de los Doce y abandonado por una divinidad celestial no está solo, a pesar de los límites impuestos por la realidad política que el relato pretende representar con toda su carga siniestra: "desde lejos" 15, 40 las mujeres acompañan a Jesús crucificado, como han hecho de principio a fin; después de conocer la noticia de la Resurrección, siguen escondiéndose (16, 8), con una prudencia anunciada en el discurso de Mc 13.

La segunda lectura es solicitada por el texto con un recurso admirable que nos comunica el trasfondo de la pedagogía de Jesús: nos enseña, además, a sanar el trauma provocado por la violencia haciendo memoria de su camino en libertad. "Él va delante de vosotros a Galilea: allí le veréis, como os dijo προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν· ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε, καθὼς εἶπεν ὑμῖν" 16, 7b. Si no rehacemos el camino, no podremos comprender el Misterio de Jesús –humano y divino- ni participar de su misión. Somos llamados a hacernos *aprendices como Jesús.*

Gracias a la claridad de su estructura narrativa, podemos descubrir con suficiente nitidez los "cebos" que comprometen al *aprendiz virtual* para que escuche con más detenimiento. Sirve de ejemplo la trama del *mesías oculto* –el "secreto mesiánico"- en el relato marcano, la cual tanto ha dado que hablar y pensar a los exegetas modernos [1470]. El redactor consigue que el suspense narrativo acerca de la identidad del héroe (Mc 1, 17.24.38.44: 2, 10.17.19.28; 3, 10-12.22-30.35; 4, 41; 5, 7.36ss.; 6, 1-6, etc.) haga sensible el progresivo aprendizaje de sus ayudantes en varias etapas: la sordera y la ceguera sanadas por Jesús (7, 31-37; 8, 22-26; 10, 46-52; "¿teniendo ojos no veis y teniendo oídos no oís?" 8, 18). Al mismo tiempo, el relato incita al lector/aprendiz a superar los prejuicios

[1470] WILHELM WREDE fue el primero en hablar del *secreto mesiánico en los evangelios: Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1963 (1901), pero no lo interpretó como una estrategia del redactor –un procedimiento narrativo: el suspense- ni como una manifestación progresiva del mesías oculto a través de la acción que lo desvela, según hoy es comúnmente entendido. Para WREDE, Jesús hizo lo posible por negar la expectación que provocaba en sus seguidores, pero aún así éstos lo proclamaron Mesías después de su muerte. La lectura de Marcos por WREDE causó polémica –como antes REIMARUS o STRAUSS- por su lógica aplastante: una tesis cerrada que no da pie a la síntesis.

y cambiar los estereotipos acerca de cómo debería actuar la divinidad en el mundo: tan sólo la audiencia *implícita* –a diferencia de los aprendices explícitos- sabe lo que Jesús descubre sobre sí mismo en la *epifanía secreta* de Mc 1, 10-11[1471]. En consecuencia, el aprendizaje del lector llega más allá de la experiencia de los *mathetái*: crece –o puede hacerlo- al mismo ritmo que la experiencia de Jesús.

3. La metanoia es también un aprendizaje

La solicitud de Jesús para que vivamos una *metanoia* –un cambio de conciencia- reformula palabras de Juan Bautista (1, 4), de quien la ha *aprendido* visiblemente. Ofrece a una audiencia universal, desde el comienzo de su camino por Galilea, la oportunidad de que participemos en el reinado de Dios: πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ· μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ Mc 1, 15. Es el primer índice de una isotopía recurrente a lo largo del relato:

1) enigmas solubles (parábolas) sobre el reconocimiento de una nueva realidad que se está construyendo en presente y en futuro incoativo (Mc 4, 2ss.; 2, 10.17.19; 12, 1-11); preguntas abiertas –a veces sin respuesta- a los interlocutores inmediatos tanto como a la audiencia implícita (2,8b-9; 2, 19; 3, 4; 5, 31; etc.);

2) acciones simbólicas que deben ser interpretadas por los ayudantes y los oponentes del héroe:

2.1) acogida a los pecadores y los considerados impíos (2, 14-15; también los extranjeros, según la literatura apocalíptica judía y la reescritura rigorista de la Torah en la biblioteca de Qumrán, cf. Mc 7, 24.31: "ábrete" en arameo),

2.2) curaciones (*dynameis*) de enfermos físicos o mentales τοὺς κακῶς ἔχοντας καὶ τοὺς δαιμονιζομένους (sumarios 1, 32; 3, 11; 6, 56; los Doce 6, 7.13; cf. 6, 5), muchos de ellos ritualmente impuros –otros, aunque no eran excluidos de las sinagogas, cargan la etiqueta de vivir "dentro de (ἐν dat.) / con (ac.)" o "tener" "un espíritu impuro" ἄνθρωπος ἐν

[1471] Poco antes, si el título de 1, 1 es originalmente marcano: "comienzo del evangelio de Jesús, el Cristo, Hijo de Dios".

πνεύματι ἀκαθάρτῳ 1, 23; 3, 11; 5, 2; "tener un demonio" 1, 32; cf. 1, 31[1472]; 9, 17[1473]- , algunas de ellas en día de sábado (1, 23-27.30-31.32.40-45, etc.), de lo cual Jesús mismo es acusado.[1474]

2.3) La mesa común con la muchedumbre de judíos, primero, de paganos y judíos más tarde (6, 35-44; 8, 1-9)[1475] sirve a Marcos para narrar la salida de Jesús a la periferia pagana de Galilea (Tiro 7, 24ss.; el periplo simbólico a través de la región sirio-fenicia o de la llanura de Esdrelón hasta la Decápolis), con la intención de fundamentar en sus opciones vitales una posición favorable a la comunidad de mesa y de liturgia entre cristianos de ambos orígenes.

2.4) El silencio que Jesús pide al enfermo de la piel (1, 44a, quien divulga su curación de todas maneras), al jefe de la sinagoga (después de haber resucitado a su hija 5, 34), al grupo que le presenta un sordo (hablan arameo 7, 34s.), sin conseguirlo, no puede separarse de su esfuerzo por acallar –con éxito- a los espíritus impuros (1, 25; 1, 34c; 3, 12; cf. 3, 22-30) y a los aprendices (8, 30.33; cf. 9, 9). Ambos recursos colaboran a crear suspense acerca de "quién es ese humano" y qué significa su relación profunda con Dios. Sin embargo, pertenecen a dos series distinguidas por Marcos[1476] a manera de un *crescendo* polifónico entre dos coros.

2.5) El "mesías oculto" es revelado paradójicamente en todas sus acciones, con unos rasgos que se convierten en tema explícito de la historia narrada a partir de la confesión de Pedro (8, 29 – 10, 45: el servidor universal), aunque era patente en la trama a cualquier lectura desde 1, 1.9ss. La Transfiguración (9, 2ss.) sirve mejor que cualquier tratado para expresar la relación vital entre Dios Padre y el Hijo, así como la incomprensión –a pesar del éxtasis- que ralentiza el aprendizaje de los Doce a lo largo del relato. En correspondencia, la unción profética de la mujer enamorada de Jesús (14, 4ss.) revela el misterio de su humanidad condenada a la frustración por la trama conspirativa de los

[1472] La fiebre es personificada como un espíritu: ἀφῆκεν αὐτὴν ὁ πυρετός

[1473] En este caso el autor hace hablar al padre del joven mudo en estilo directo: "mientras *tiene* un espíritu *mudo*" ἔχοντα πνεῦμα ἄλαλον

[1474] πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει 3, 30

[1475] El encuentro revelador entre la mujer extranjera (sirio-fenicia de cultura griega) y Jesús precede a la celebración de una liturgia común *simultánea* para "impíos" extranjeros y judíos (los Doce aprendices), como me ha hecho ver el profesor PABLO ALONSO, hasta que pueda consultar su libro sobre *La mujer que cambió a Jesús.*

[1476] Cf. el excurso de GNILKA, *Markus*, I, 195-198, en concreto la opinión de ULRICH LUZ, quien ayuda a interpretar la diferencia entre "el secreto del milagro" y "secreto mesiánico".

poderosos, que se va a incrustar en el relato, justo después de la oración en Getsemaní. La unción es un prólogo al clímax del Evangelio: el auto-don de Jesús en la Pascua incruenta, la Última Cena.

2.6) La entrada en Jerusalén es de por sí una acción simbólica en el plano político: la misión liberadora y no violenta del Mesías (10, 47-52; 11, 1ss.) manifiesta el señorío de Dios en su plenitud (ὁ κύριος 11, 3; 12, 37) a través de la obediencia de la fe y del perdón (11, 22-25), más allá de cualquier expectativa de dominio sobre el mundo (10, 42-45). El Mesías interpreta con autoridad el reinado ejecutivo de Dios de un modo imprevisto por los jefes, aunque había sido profetizado: universal (el Templo Mc 11, 15-18; Is 56, 7), trascendente (la resurrección Mc 12, 18-27; "Dios de vivos": Jesús hace una lectura extraordinaria de Éx 3, 6; cf. Ez 37, 1ss.; Dn 12, 2), participable por el amor (la Ley Mc 12, 28-34; Dt 6, 4), no sujeto a la élite de una religión (el poder sagrado de sacerdotes y legistas Mc 12, 1-12.38-40; Sal 118, 22; Jer 2, 8; Mal 1, 6 etc.) ni a un proyecto beligerante de imperio al modo davídico (al modo de Dios Mc 12, 13-17.35-37; Sal 110, 1; 33, 16, etc.; cf. Mc 10, 47; 2Sam 7, 16; Is 11, 1)[1477].

3) Una halakhá sobre la Torá que se funda en principios humanizadores, contra cualquier discriminación externa o interna (el sábado 2, 28; 3, 1-6; los ritos de pureza y contaminación 7, 1-23; la economía del Templo 11, 15-18);

4) La superación de la expectativa apocalíptica en sentido contrario al predicado por la literatura qumranita (Mc 13): el Templo será destruido por su impiedad… a manos de los impíos, puesto que los enviados no hacen la guerra ni deben seguir a cristos falsos que tal cosa prediquen, sino que están sufriendo persecución por los poderosos y son fortalecidos en su servicio por el Espíritu.

[1477] Marcos polemiza de esa manera con la cristología judeocristiana que seguía leyendo la alianza con Israel y la promesa del reino sobre la base de la alianza/promesa hecha a David. La cristología del "brote" (heb. נֵצֶר) es reconocida en los llamados *ntsrim* o nazires/nazarenos: los judíos cristianos de Palestina hasta el s. IV. HEGESIPO reivindica en la primera mitad del s. II, antes de la segunda guerra judía, una especie de jefatura heredada a través de la familia davídica de Jesús, aunque sus miembros vivos respondan a las asechanzas de Domiciano en la persecución de los años 90 que el reino esperado no es de este mundo. Otra dimensión de esa teología puede ser deducida por la situación que dibuja Lucas al principio de Hechos: la esperanza de los Doce todavía era el restablecimiento del reino de Israel. Mateo interpreta simbólicamente el vínculo de Jesús con la casa de David a través de José, además de reivindicar sus raíces judías en la genealogía (*toledot*) del PT hasta Abrahán. Debió de ser uno de los motivos por los que fue elegido y completado por los judeocristianos para componer el llamado "Evangelio de los Hebreos".

Todas ellas constituyen propuestas de valor que no pueden ser dejadas de lado por quien escucha, sino que exigen aceptación o rechazo (3, 4.28).

De tal modo, la audiencia implícita está continuamente llamada a tomar parte en un acontecimiento capaz de transformar su *mundo de la vida* (Lebenswelt)[1478]: tradiciones que describen y prescriben las fronteras de lo sagrado; hábitos adquiridos, roles asignados, estereotipos sobre la violencia divina contra otros grupos humanos, normas antes interpretadas de modo etnocéntrico. El efecto representado y mediado por el relato en la *audiencia implícita* sólo puede ser un hondo proceso de aprendizaje.

De hecho, la lectura de los exegetas antiguos y modernos se ha fijado en que el evangelio de Marcos trata de modo específico sobre la educación de Jesús a los Doce. En los demás evangelios abundan los dichos organizados por temas (Juan), colecciones-Q (Lucas) o discursos (Mateo), pero su redacción no concedió la relevancia que Marcos da al proceso de aprendizaje simbolizado por el *camino* [1479] y protagonizado por los discípulos. Mateo y Lucas insertan las "enseñanzas" de Jesús en esa trama simbólica de autoría marcana, pero diluyeron involuntariamente la mezcla.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1478] Vid. acerca de la *Lebenswelt*, una nota en la Primera parte.
[1479] El camino (*he odos*) de los aprendices Mc 2, 23; 4, 4.15; 8, 3; 9, 33-34; de Jesús Mc 8, 27; 10, 17; 11, 8; de ambos 10, 32.46.52. Incluso sus oponentes reconocen que ese itinerario vital es una característica de la persona de Jesús y de su relación con Dios: τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ 12, 14.

6. El aprendiz exegeta

1. Historia del "evangelio feo"

De algún modo, la historia de la exégesis sobre Marcos es un reflejo del proceso de aprendizaje mediado por el texto. Después que aparecieran los demás evangelios, Marcos fue arrumbado como un "texto feo", de factura popular, lenguaje primitivo, inasimilable por la élite formada en la retórica clásica: un texto en *sermo humilis* entre sus hermanos de más alto rango.

Aunque Eusebio de Cesarea se hiciera eco de Papías sobre la singularidad del evangelio de Marcos, a partir de testimonios originales y, en concreto, de Pedro (HE 3,39,15-16)[1480], no es casual que el evangelio de Mateo fuera situado en primer lugar del canon, incluso antes que Jerónimo reivindicase la mayor cercanía de Mateo a la *hebraica veritas*, por comparación con los evangelios palestinenses. En comparación con los otros dos sinópticos, a Marcos *le falta algo* (los dichos de Q), lo que explica parcialmente la escasez de comentarios y la dependencia de los existentes respecto del orden y la teología de Mateo[1481]. Agustín incluso supone que Marcos fuera un resumen de Mateo, lo cual tuvo enorme influencia durante el medievo[1482]. Isidoro de Sevilla se hace eco de ambas fuentes (testimonio de Pedro, resumen de Mateo); pero, dada la evidente contradicción, prevalece

[1480] Cf. el prólogo añadido a Marcos, el más antiguo de los que se conservan (segunda mitad s. II), uno de cuyos fragmentos dice así: "…declaró Marcos, al que apodan "dedos lisiados", porque los tenía más bien pequeños en relación con su estatura. Fue intérprete de Pedro y, después de la muerte de éste, puso por escrito este mismo evangelio en Italia", apud VINCENT TAYLOR, *Evangelio según san Marcos*, Madrid, Cristiandad, 1979 (1952), 31, como también atestigua IRENEO, *Adv. haer.*, 3, 1, 2.

[1481] P.ej., cuando el poeta hispanorromano JUVENCO (ca. 330) compone un poema épico a partir de los evangelios (*Evangeliorum libri*) hace uso del orden de Mateo. "Toma de Mc. algunos detalles; de Lc, sobre todo los relatos de la infancia del Bautista y de Jesús, y algunos episodios de Jn", RAMÓN TREVIJANO, *Patrología*, Madrid, BAC, 1998[3], 334.

[1482] "San Mateo, que se propuso hablar de la persona real de Cristo, tuvo a San Marcos como imitador y compilador adjunto, que en cierto modo ha seguido sus pasos, puesto que es propio de reyes no estar sin séquito. Y como el sacerdote entraba solo en el Sancta Sanctorum, San Lucas, que se propuso ofrecer a nuestra consideración el sacerdocio de Cristo, no tuvo un socio igual y reverente que abreviase de cierto modo su narración", AGUSTÍN DE HIPONA, *De Consensus Evangelistarum*, 1, 3. Ese *habitus* jerarquizante que tenían los sabios latinos en su época se expresa en un sutil ejercicio de retórica para situar los tres evangelios en una escala: Mateo, el rey-original; Lucas, el libre; Marcos, el siervo. Confieso mi repugnancia cultural contra tales figuras del lenguaje.

el descrédito consecutivo a una lectura armonizadora, basada en Mateo, que debía olvidar los rasgos *demasiado humanos* del texto[1483]. El segundo puesto honorífico[1484] se debe más a permanecer ignorado por los grupos sectarios que reivindicaban a Lucas (Marción) o a Juan (gnósticos, montanistas), antes que a un esfuerzo por comprender el sentido propio de Marcos. Como es sabido, el único evangelio que se leía en la liturgia ordinaria de la Iglesia Católica, hasta la constitución *Sacrosanctum Concilium* y las reformas posteriores, era Mateo; mientras que los dos evangelios más comentados y cosechados por la teología o los leccionarios eran el Mateo y Juan[1485].

Según Oden y Hall, no ha sobrevivido ningún comentario patrístico completo sobre el evangelio de Marcos[1486], si nos referimos a los padres griegos y latinos de la antigüedad. El más influyente, aunque no exhaustivo, fue el de Jerónimo, que consiste en una compilación de homilías parciales. De ahí que otro comentario, elaborado por un monje alrededor del s. VII (Pseudo Jerónimo), le fuera igualmente atribuido durante mil años, incluso por la *Catena aurea* de Tomás de Aquino, hasta que las pruebas en contra, gracias a la crítica del humanismo renacentista, lo hicieran caer en el olvido[1487]. Sin embargo, es el

---

[1483] "Matthaeus itaque in principio regalem Christi sequens prosapiam, et moralem, tamen deinceps potius disciplinam secutus, pauca signorum et plura vivendi praecepta composuit. Item Marcus abbreviator Matthaei, ea quae in itinere ad rationem vitae regendae docebat Petrus, veloci stylo retexuit, gradiens pariter inter Lucam atque Matthaeum, plura tamen ex Matthaeo commemorat, non tantum rerum, sed et verborum ordinem servans", ISIDORO DE SEVILLA, *In libros veteris ac novi testamenti prooemia*, 89, *PL*, 83, 0175 C.

[1484] Una excepción podrían ser las iglesias del Bajo Egipto, a juzgar por las cartas del obispo SERAPIÓN a ATANASIO sobre el Espíritu Santo, quizá por la tradición de que Marcos había sido el fundador de la iglesia de Alejandría, vid. "Serapión de Thmuis" en QUASTEN, *Patrología*, II. Es en Egipto donde se origina la tradición de la "Liturgia de san Marcos", adaptada posteriormente por la iglesia bizantina, de la que han quedado las oraciones de SERAPIÓN (con influjos gnósticos) y una anáfora en distintos papiros del s. IV.

[1485] Vid. sobre el lugar de Marcos durante el periodo de formación del canon, BRENDA DEEN SCHILDGEN, "Present but Absent: Mark as Amanuensis and Abbreviator (130 to 430)", en id., *Power and Prejudice: The Reception of the Gospel of Mark*, Detroit, Waine State UP, 1999, 35-42. La comparación entre las citas de los cuatro evangelios que aparecen en la patrística hasta el s. V no permite achacar las culpas a AGUSTÍN acerca de una mentalidad propia de su tiempo. En todos ellos, incluido ORÍGENES, Marcos es el menos citado con gran diferencia respecto de Lucas. Hay que señalar algunas excepciones: en concreto, la homilía extensa de CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Quid Dives salvetur?*, que se basa en el pasaje de Mc 10, 17-22 sobre un rico a quien Jesús pide que reparta todo lo que tiene. Como es sabido, CLEMENTE desaconseja tomarlo al pie de la letra, e interpreta que lo solicitado por Jesús es una administración de los propios bienes a favor de los pobres y su puesta a disposición para la *koinonía*.

[1486] THOMAS C. ODEN, CHRISTOPHER A. HALL (eds.), *Ancient Christian Commentary on Scripture: New Testament:* II. *Mark*, Downers Grove, InterVarsity, 1998, han compuesto una especie de *Catena aurea* con los fragmentos disponibles de la tradición patrística, en cuatro vols. hasta la fecha.

[1487] El texto latino está disponible en PL 30, http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0347-0420,_Hieronymus,_Commentarius_In_Evangelium_Secundum_Marcum_[Incertus],_MLT.pdf.
Ha sido editado, a partir de un centenar de manuscritos, y traducido al inglés por MICHAEL CAHILL (ed.), *The First Commentary on Mark: An Annotated Translation*, Nueva York, Oxford UP, 1998; id (ed.), *Expositio Evangelii secundum Marcum*, CCSL 82, Turnhout, Brepols, 1987. El autor anónimo, un abad que escribe

primero que conservamos, como se queja el anónimo autor desde el prólogo. En la iglesia oriental, Victor de Antioquía (s. V) pudo afirmar que no había encontrado ningún comentario a Marcos, por lo que se dedicó a compilar homilías y otros textos de autores más antiguos. El más completo es el que le dedica Beda el Venerable, ya en el s VIII [1488].

Hasta la primera mitad del s. XX[1489], y aún después[1490], las lecturas de Marcos que empezaban a sacarlo del baúl de los recuerdos subrayaron la antítesis creada por el autor entre Galilea y Jerusalén, el relato de la misión y de la Pasión, la aceptación y el rechazo. Aunque soportada por el texto, tal visión bipolar no dejaba ver que la trama de la conspiración nocturna contra Jesús ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν γραμματέων (8, 31), anticipada a través de varias prolepsis (anuncios, parábolas, planes: 3, 6; 11, 18; 12, 12; 14, 1-2.10-11s.55), sólo tiene sentido en el relato global si se reconoce –a

---

para nutrir con "migas" a sus monjes (dice, comparando su obra con la escena de la "Tiro-fenicia", sic), utiliza con frecuencia el *Liber interpretationis Hebraicorum nominum* de JERÓNIMO, aunque ofrece una lectura inventiva de tales "nombres hebreos" (a su vez, libremente traducidos por JERÓNIMO). Por ese medio, relaciona el simbolismo de Marcos con los otros tres evangelios, especialmente con el de Juan. El autor interpreta alegóricamente los milagros de Jesús en correlación con las *virtutes* que son más necesarias en la vida monástica. Utiliza como fuentes para la interpretación mística al propio JERÓNIMO y a GREGORIO MAGNO (*Homiliae in Evangelia* 40). En sus conclusiones, el editor CAHILL defiende que éste sea el "primer comentario" sobre Marcos, a diferencia de meras colecciones de homilías. Pero reconoce que "his commentary is by no means exhaustive, and sometimes he omits elements that deserve comment and passes over silently substantial sections of text. But basically it can be characterized as a 'running commentary', a line-by-line commentary of the Gospel text, not unlike the kind found today" ibid. 4. Aunque sólo sea por curiosidad, cabe preguntarse de dónde obtendría el monje anónimo la idea de que Marcos era sacerdote: "Marcus Evangelista Dei, Petri discipulus, Leviticus genere, et sacerdos, in Italia hoc scripst Evangelium". Más significativo es que la entera sección sobre la comunidad y el servicio (10, 1-45) sólo reciba un breve comentario (acerca de la relación conyugal), si tenemos en cuenta que el autor escribe para fortalecer las virtudes de una comunidad monástica. Puede que la redacción marcana de esta serie de dichos desbordase la mentalidad del intérprete.

[1488] *In Marci Evangelium Expositio*, PL 92. El prólogo al comentario está referido en mucha mayor medida a Pedro que al evangelista, de acuerdo con la fundación petrina de la iglesia anglosajona, gracias a la misión aún reciente de COLUMBANO. BEDA se inspira en varias obras de AGUSTÍN (*De consensu evangelistarum*, *Quaestiones in evangelium*, *Enarrationes in psalmos*), según E. J. SUTCLIFE, quien dedica un estudio al texto "Quotations in the Venerable Bede's Commentary on Saint Mark", *Biblica*, 7 (1926), 428-439. Posteriores son el comentario de TEOFILACTO DE OHRID, arzobispo búlgaro de los ss. XI-XII, en serie junto con los otros tres evangelios; un comentario perdido de REMIGIO (¿monje de Auxerre? s. IX), del que sólo hay fragmentos en la *Catena aurea* de TOMÁS DE AQUINO. Las homilías sobre Marcos atribuidas a JUAN CRISÓSTOMO por la *Catena* son de autor desconocido, según QUASTEN.

[1489] ERNST LOHMEYER, *Galiläa und Jerusalem in den Evangelien*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1936, del que han editado una parte RAFAEL AGUIRRE, ANTONIO RODRÍGUEZ CARMONA (eds.), *La investigación de los evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles en el siglo XX*, Estella, Verbo Divino, 1996.

[1490] Vid. un análisis actualizado de la geografía simbólica Galilea-Jerusalén, que recoge la tradición sobre el tema, en la introducción de ANDY SYRING al evangelio de Marcos, RAYMOND E. BROWN, JOSEPH A. FITZMYER, ROLAND E. MURPHY (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1990, # 41. También el excurso de GNILKA "Galilea", *Markus*, I, 80-81.

pesar de sus limitaciones- la aprobación de la multitud (*ojlós*) a la enseñanza y la práctica de Jesús, tanto en Galilea como en Jerusalén.

2. Turbas y vestidos sucios, abajo

Por todo lo dicho, Jerónimo no tiene reparo en interpretar el relato de Marcos a partir de sus paralelos en Mateo. En este último, el seguimiento de la muchedumbre (gr. *ojlós*, traducido en la Vulgata por *turba, turbae*) se diluye a causa de su estilo redaccional, no por su teología. Mateo recorta los relieves dialógicos, populares o poco honorables de la narración marcana. Se figura en la multitud un personaje pasivo, cuya función sea únicamente el asentimiento, al hilo de los milagros y los discursos (Mt 7, 28-29 par. Mc 1, 22; Mt 13, 51). El "juicio contra esta generación" (Mt 11, 16 s. Q) parece dirigirse a todos los galileos (Mt 11, 20-24 Q); la fingida maldición que se autoinflige el pueblo (gr. *laos*) etiqueta a todos los judíos (Mt 27, 25). La llamada dirigida por Jesús de modo equivalente, a los Doce igual que a la muchedumbre, en el centro del evangelio marcano (8, 34), ha sido reducida a sólo uno de sus términos por Mateo: los Doce (Mt 16, 24). La angustia expresada por Jesús de modo genérico: ante los aprendices que siguen discutiendo con los fariseos, tanto como ante una muchedumbre que se asoma con incredulidad, en el papel de espectadora (9, 19), es convertida por Mateo en otra ocasión de condena conta la gente (gr. *ojlós* Mt 17, 17). Cierto que Mateo es receptivo a la actitud misericordiosa de Jesús ante "esa gente" (Mt 4, 23; 9, 35-38 par. Mc 6, 34; Mt 15, 32 par. Mc 8, 3; Mt 11, 28-30), pero la infravaloración de unos produce la sobrevaloración de otros: su redacción de las tradiciones comunes con Marcos reduce visiblemente las correcciones a los Doce.

Sin embargo, según el relato de Marcos, la muchedumbre o la gente (*ojlós, polloi*) intervienen activamente en la vida de Jesús. Comparten la corriente central del camino por Galilea con los Doce, hasta el punto de modificar los planes de Jesús en diversos momentos (1, 32-34; 3, 7-8; 5, 21ss.; 6, 30-33). La narración significa visiblemente la opción de Jesús por integrarlos y hacer que se sientan incluidos en la actualidad del co-reinado de Dios, a través de su palabra y de sus acciones simbólicas (2, 1-2; 2, 15; 4, 2; 6, 34.37; 8, 2ss.), cada vez con mayor responsabilidad (7, 14; 8, 34). La relación entre Jesús y la muchedumbre, a través de las tensiones (en las que los discípulos tienen ocasión de aprender con Jesús 3, 9; 5, 31; 6, 37; 8, 17ss.; 9, 14-19ss.), llega a ser símbolo de la escucha y el seguimiento, tanto como su diálogo sostenido con los Doce (10, 1). En el

escenario del *agon* con los jefes de la nación y del Templo, prolegómeno al relato de la Pasión, la muchedumbre se decanta a favor de Jesús con una eficacia protectora (Mc 12, 12; a diferencia de los particulares, cf. 14, 4-5), que sólo se rompe por medio de una conspiración y una traición entre los más íntimos. La *otra* muchedumbre que actúa durante el relato de la Pasión es compuesta por los afines de los sumos sacerdotes y las autoridades, así como por los partidarios de *Barrabás*, una figura simbólica de rabiosa actualidad en plena guerra, los cuales no habían actuado hasta entonces (15, 9-15). Suben para pedir su excarcelación y Pilatos orquesta con ellos un plebiscito, es decir, un *rito de cohesión* por medio del sacrificio de una víctima expiatoria. Incluso cuando el horror está consumado, frente a los gritos de sus enemigos, surge de la sombra una *multitud femenina* que manifiesta la profundidad del Misterio (15, 41). Jesús es víctima con las víctimas del poder y muere en su lugar para redimirlas de su esclavitud, aunque el efecto no sea automático (16, 8). Desde luego, no se puede acusar a Marcos de falta de realismo.

Así pues, la traducción elegida por Jerónimo en la Vulgata tiene un profundo sentido, pero no se corresponde con el sentido del texto, ni en Marcos ni aun en los demás evangelistas. *Turba*, "confusión, alboroto, motín", etc., es un término evaluativo y una categoría sociológica, a diferencia del neutro *multitudo* ("multitud", gr. πολλοὶ Mc 2, 2.15; 5, 9; 6, 2.31.33; 10, 31.48; 11, 8; 13, 6; 14, 56; 10, 45; 14, 24) o *plebs* ("(la) gente", muchas veces determinado gr. (πᾶς) ὁ ὄχλος 2, 4.13; 3, 9; 4, 1.36; 5, 27-31; 6, 45; 7, 14; 7, 33; 8, 2.6; 8, 34; 9, 15-17; 11, 18.32; 12, 12.37), es decir, una reunión multitudinaria abierta, que todavía no ha llegado a organizarse en una *ekklesía*. Turba es el opuesto axiológico de *civis*, "ciudadano", que se muestra individualmente y demuestra tener una subjetividad propia; *rationabilis* o *rationalis*, "dotado de razón"; *anima, spiritus*, etc. Las imágenes asociadas a la turba son el cuerpo, el caos y la violencia. Aunque esas evaluaciones están efectivamente en el texto (p. ej. 5, 9; 9, 15s.; 12, 41; 15, 8.11.15), la dinámica del relato conduce a su revaloración y a su discernimiento, como acabamos de ver. La muchedumbre determinada (ὁ ὄχλος "la gente") es una realidad personal, no un colectivo deshumanizado ni un *Leviatán* (el cuerpo oprimido por la cabeza, el Rey o el caudillo liderando la masa). Jesús se dirige a ellos y les convoca con la misma entonación que a los discípulos (7, 14; 8, 34), sin elevarse a la tribuna (*rostra*) del orador.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

La lectura de Jerónimo no se avecina al texto[1491], sino que utiliza como filtro una doctrina que iba dirigida a las familias patricias de Roma, a finales del s. IV y principios del V, a quienes solicita que se conviertan en fundamento sociológico de la Iglesia sobre la(s) *turba(s)*. El testimonio exigido es la *pureza* a fuerza de ascesis, a diferencia de la contaminación resultante de la mezcla con tal masa, refigurada como una amenaza:

> Observad al mismo tiempo que Jesús no se transfigura mientras está abajo: sube y entonces se transfigura. 'Y los lleva a ellos solos, aparte a un monte alto, y se transfiguró delante de ellos, y sus vestidos se volvieron resplandecientes y blanquísimos' (Mc 9, 2-3). Incluso hoy en día Jesús está abajo para algunos y arriba para otros. Los que están abajo tienen también abajo a Jesús y son las turbas que no pueden subir al monte –al monte suben tan sólo los discípulos, las turbas se quedan abajo-; si alguien, por tanto, está abajo y es de la turba, no puede ver a Jesús en vestidos blancos, sino en vestidos sucios. Si alguien sigue la letra y está totalmente abajo y mira la tierra a la manera de los brutos animales, éste no puede ver a Jesús en su vestidura blanca. Sin embargo, quien sigue la Palabra

[1491] En este aspecto tengo que discrepar de BRENDA D. SCHILDGEN, *Power and Prejudice*, 55, quien hace una lectura parcial de las homilías, para defender, con buenos motivos, el interés de JERÓNIMO por la lectura literal y por algunas detalles originales de Marcos, como el adv. *statim* (gr. *euthys*). La impresión de SCHILDGEN sólo profundiza en la homilía IV, que se limita a señalar las diferencias entre las dos liturgias multitudinarias, con una cierta lógica: un *crescendo* (más días, más panes… no más gente), lo cual podría significar algo. Pero no parece percibir que tal lectura es un mero instrumento para la alegoría: "A las turbas hablaba el Señor en parábolas y les hablaba desde fuera, no interiormente, es decir, no en el espíritu; desde fuera, según la letra. Pidamos nosotros, sin embargo, al Señor que nos introduzca en sus misterios, que nos introduzca en su aposento, para que como la esposa del Cantar de los Cantares podamos decir: «El rey me ha introducido en sus aposentos». El apóstol dice que sobre los ojos de Moisés se ponía un velo. Y yo os digo que no sólo en la ley hay un velo, sino que también en el Evangelio lo hay para el que no sabe. El judío oye, pero no entiende; un velo está puesto para él en el Evangelio. Los gentiles oyen, los herejes oyen y tienen, no obstante, un velo. Abandonemos, por tanto, la letra con los judíos y sigamos el espíritu con Jesús. No se trata de que rechacemos la letra del Evangelio— pues se ha cumplido todo cuanto está escrito—, sino de que, paso a paso, vayamos ascendiendo hacia cosas más elevadas", JERÓNIMO, Homilía 2. Hay que anotar la inteligencia retórica del comentarista, quien nos mueve sutilmente a identificar la lectura alegórica (espiritual) con la persona misma de Jesús, al mismo tiempo que asocia la lectura literal con "las turbas", "los judíos", la Ley, como un buen vendedor de vehículos *superiores*. Cierto que los cristianos han necesitado durante mucho tiempo la lectura tipológica para explicar el Primer Testamento sin traicionar al Nuevo; al menos hasta que empezamos a usar el método histórico-crítico a fines del s. XVIII, y los que vinieron después. Pero despreciar *la letra del evangelio* de Marcos significa rechazar la historia de Jesús mismo, su origen judío, su vínculo con la muchedumbre. Hasta ahí llega la retórica.
Volvamos a la homilía 4. ¿Qué significan las diferencias textuales entre 6, 34-44 y 8, 1-9?: "Fijaos en lo que dice. Cuatro mil hombres comen siete panes. Con las sobras de cinco panes se llenan doce cestos; con las de los siete panes se llenan siete cestos. De un número menor de hombres sobra menos, de un número mayor sobra más. Pues estos cuatro mil son, en efecto, inferiores en número, mas superiores en fe. El que es superior en fe, come más y, porque come más, le sobra menos". Nos hemos acostumbrado tanto a forzar el sentido de las Escrituras que cualquier muestra de ingenio nos parece, además, una gracia. Pero por esa vía, el sentido histórico no es desarrollado, sino anulado. ¿Quiénes comen menos en este planeta con más recursos naturales? ¿Por qué? Jesús enseña y aprende con ambas muchedumbres el sentido del reinado de Dios-a en la solidaridad plena. Otras formas de lectura simbólica (MATEOS/CAMACHO, SECUNDINO CASTRO) se fundan en el texto y descubren nuevos sentidos, como veremos, para comprender a Jesús en toda su profundidad, anchura y amor por "los muchos". Así nos comunica la presencia divina.

de Dios y sube al monte, es decir, a lo excelso, para éste Jesús se transfigura al instante y sus vestidos se hacen blanquísimos[1492].

Para completar el cuadro, Jerónimo pretende vincular la lectura meramente narrativa ("histórica", "la letra") con la perspectiva de los judíos (a quienes viene a identificar con las *turbas*), mientras que la lectura espiritual es reservada para los que están "arriba", inmersos en la blancura:

> Si esto, que hemos leído, lo interpretamos literalmente, ¿Qué tiene en sí de radiante, de espléndido, de sublime? Mas, si lo interpretamos espiritualmente, las Sagradas Escrituras, esto es, los vestidos de la Palabra, se transfiguran al instante y se hacen blancos como la nieve, tanto que ningún batanero en la tierra seria capaz de hacer. Toma cualquier texto de los profetas, o cualquier parábola evangélica: si lo interpretas literalmente, no tiene en sí nada de espléndido, nada de radiante. Mas si sigues a los apóstoles y lo interpretas espiritualmente, al instante se transforman los vestidos de la parábola y se hacen blancos: y Jesús se transfigura totalmente en el monte y sus vestidos se hacen muy blancos, como la nieve, tanto que ningún batanero en la tierra sería capaz de blanquearlos de ese modo. Quien está en la tierra, quien está abajo, no puede blanquear los vestidos, pero quien sube al monte con Jesús y, por así decir, deja la tierra abajo y se dispone a ascender a regiones altas y celestes, éste puede blanquear los vestidos como ningún batanero en la tierra sería capaz de hacerlo.

La tendencia a disociar la lectura narrativa de la red simbólica tejida por el relato no permite que ninguna de las dos sean entendidas: ni el simbolismo que remite a la totalidad del relato, ni la trama que progresa hacia su desenlace. En tales condiciones, lo más fácil era que el intérprete proyectara su propia ideología, en lugar de esforzarse por comprender el trabajo del texto[1493]. La separación de niveles de sentido (literal, moral, alegórico, anagógico), sin conexión interna, incluso en dialéctica, contribuye a representar una sociedad separada en estamentos incomunicables y un camino de perfección que corría el

---

[1492] SAN JERÓNIMO, *Comentario al evangelio de san Marcos*, 6 (Mc 8, 39-9, 8), trad. de JOAQUÍN PASCUAL TORRÓ, Madrid, Ciudad Nueva, 1995.

[1493] El comentario antes citado de JERÓNIMO no es casual, ni aislado, sino que continúa en el siguiente capítulo (después de saltar por encima de la sección central sobre la comunidad y el servicio, la inversión entre primeros y últimos, etc.). Las anáforas (evocaciones) se refieren a la propia palabra del comentarista, no a la dinámica narrativa del texto. Presenta a Jesús entrando en Jerusalén:
"Y se le acercó, dice el Evangelio, la multitud. Mientras estaba en el monte, no podía acercársele la multitud: comienza a descender y la turba se le acerca. Y la turba que lo precedía y lo seguía —dice— clamaba: Hosanna al Hijo de David, bendito el que viene en el nombre del Señor, hosanna en las alturas. Tanto los que precedían, como los que le seguían, gritan a una sola voz. ¿Quiénes son los que le preceden? Los patriarcas y profetas. ¿Quiénes los que le siguen? Los apóstoles y el pueblo de los gentiles. Mas, tanto en los que le preceden como en los que le siguen Cristo es la única voz: a él alaban, a él aclaman al unísono. ¿Y qué dicen? «Hosanna al Hijo de David, bendito el que viene en el nombre del Señor, hosanna en las alturas». Dicen tres cosas: «Hosanna al Hijo de David», a los incipientes; «bendito el que viene en el nombre del Señor», a los perfectos; «hosanna en las alturas», a los que reinan" JERÓNIMO, ibid., 7.

peligro de confundirse con el *cursus honorum*, hacia un estrato de poder supuestamente místico[1494], en lugar del aprendizaje vivido por Jesús, disponible para su imitación.

La lectura alegórica que nos ofrecen Jerónimo y el Pseudo-Jerónimo, los comentarios más difundidos sobre Marcos hasta la era moderna, coincide en una tensión interna. Reconocen la condición judía de Jesús como ser humano, inserto en una cultura; por lo cual reivindica Jerónimo la *hebraica veritas* frente a las versiones helenizantes del cristianismo, comenzando por la traducción de los LXX. El abad que compuso el comentario Pseudo-Jerónimo llama a los cristianos "hijos de la sinagoga" (*nos filii synagogae*). Por otro lado, superponen una estructura mental que debería legitimar la superioridad de una casta, todavía germinal en la época de Jerónimo; en proceso de gestación avanzada cuando escribe el abad, en la primera mitad del s. VII. Acusan a los judíos y al pueblo de ser los responsables de la muerte del redentor, en sentido contrario a la trama del evangelio.

Si esperamos antes de emprender una "segunda lectura" hasta llegar al desenlace, podremos descubrir que la historia escrita por Marcos rescata efectivamente a la muchedumbre, comenzando por tres mujeres aterrorizadas. La trama desnuda a Jesús y a quienes le siguen (mujeres, muchedumbre, aprendices) de una investidura impuesta por el poder religioso-político, a través de su vida entera, su rechazo a los títulos antiguos (poder destructor, mesianismo davídico), hasta su muerte causada por la condena de los jefes en la cruz del imperio; al mismo tiempo, Jesús y sus seguidores desarrollan capacidades reales para construir una sociedad alternativa (= vuelta a Galilea, 14, 28; 16, 8). La lectura histórica no puede ser anulada; la memoria no puede ser borrada. "¿Es lícito en sábado hacer el bien en vez del mal, salvar una vida en lugar de destruirla?" 3, 4[1495]. Los

[1494] Vid. ALEXANDRE FAIVRE, *Les laïcs aux origines de l'Église*, Paris, Centurion, 1984 ; *Les Premiers laïcs : Lorsque l'Église naissait au monde*, Estrasburgo, Éditions du Signe, 2002, así como la Primera parte de esta tesis: "Monacato y hagiografía" y "El proceso histórico de los carismas".

[1495] En su esquema de lectura, como ya hemos anotado, el PSEUDO-JERÓNIMO alegoriza los milagros en forma de virtudes. La quinta corresponde al milagro del hombre que extiende la mano seca por la avaricia; es decir, el amor que comparte los bienes por medio de su trabajo: "Quinta virtute, erat homo manum habens aridam, cui dicitur, Extende manum tuam: qui significat avaros, qui nolentes dare, volunt accipere : praedari, et non largiri. Quibus dicitur, ur extendant manus suas, id est, qui furabatur, jam non furetur: magis autem laboret operando manu sua, quod bonum est: ut habeat unde communicet indigentibus" PSEUDO-JERÓNIMO, PL 30, 0599C, Mc 3, 1-6.

El comentario de BEDA es moral y espiritual (es decir, razonable y teológico), aunque no escapa del prejuicio antisemita. Como los anteriores, tiende a identificar las autoridades y las estructuras de dominio con el pueblo en su conjunto, por lo que la historia de Jesús se convierte en un mito que generaliza la herida, en lugar de sanarla. En un mundo condenado, fuera de la Iglesia no hay salvación. Habrá quien todavía le

espirituales querían elevarse sobre la *turba*multa del mundo para vivir en la alegoría. Pero no podemos separar los pies de la tierra, a causa de Jesús, el humano. Jerónimo lo admite a regañadientes contra la humanidad, mientras sigue soñando con el poder absoluto ("en su puño"):

> Porque no he querido referir a Dios la bajeza de la humanidad, no por ello divido a Cristo. Pues él mismo está simultáneamente en el infierno y en el cielo: en un mismo instante descendió a los infiernos y entró con el ladrón en el paraíso. Todos los elementos los tiene en su puño. Y si están en su puño, ¿dónde no va a estar el que lo sostiene todo? Con la ayuda de vuestras oraciones hemos explicado todas estas cosas, como hemos podido. A Él la gloria por los siglos de los siglos. Amén[1496].

3. La crítica de Schweitzer a la *Leben-Jesu Forschung*, todavía vigente

La crítica ilustrada y el historicismo no mudaron el esquema, a pesar de lo que pudiéramos imaginar en una dialéctica de buenos y malos. Por lo que respecta a la interpretación de Marcos, agravaron aún más el prejuicio elitista y antisemita, al suponer que Jesús fuera una personalidad espiritual incomunicable o, por el contrario, un alborotador fracasado, a quien la masa del pueblo judío malentendió, rechazó y

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

agrade esa figura retórica. Pero comunica una fe profunda que atraviesa la apariencia de lo sagrado, para afirmar la realidad del "sumo bien". A diferencia de los anteriores, BEDA hace una interpretación detallada del evangelio, como en este caso: la sanación del hombre con la mano seca en día de sábado.
"Praeveniens Dominus calumniam Judaeorum quam sibi perfida mente paraverant, arguit eos quia legis praecepta prava interpretatione violarent, aestimando in Sabbato etiam a bonis operibus feriandum, cum lex a malis abstinere jubeat dicens: *Omne opus servile non facietis in eo, id est peccatum.* Omnis enim qui facit peccatum, servus est peccati. Quo praecepto etiam futuri saeculi formam in praesentibus adumbrat: ubi illi qui per sex hujus saeculi aetates bona fecerunt, in septima aetate malorum tantummodo, non autem et bonorum sunt ferias habituri. Nam etsi saecularia opera conquiescant, non otiosus tamen boni operis actus est in Dei laudibus quiescere. *Animam salvam facere, an perdere?* Hoc est, hominum curare an non? Idem est quod praemiserat, *Bene facere an male?* Non quod Deus summe bonus, auctor mali nobis aut perditionis esse possit […]" BEDA, *In Marci Evangelium Expositio*, lib. I, cap. 3, PL 92, 0155C-0155D. Es difícil expresar con más claridad una perspectiva revolucionaria acerca de los carismas que manifiestan la presencia divina: "Multi autem erunt primi novissimi, et novissimi primi, "Muchos primeros serán últimos, y los últimos, primeros" […] vide latronem in cruce factum confessorem, eodemque die quo pro suis crucifixus est peccatis, gratia fidei cum Christo in paradiso gaudentem, et dicito quod et novissimi erunt primi. Sed et quotidie videmus multos in laico habitu constitutos magnis vitae merities excellere, et alios a prima aetate spirituali studio ferventes, ad extremum otio torpentes, flaccescere, atque inerti stulticia quod spiritu coeperant, carne consummare" ibid., lib. III, cap. 10, 0234B-0234C.

[1496] Es el último parrafo de JERÓNIMO, *Comentario al evangelio de san Marcos*, 7.

condenó[1497]. La teología liberal de la *Leben Jesu* (Holtzmann, Schenkel y Weizsäcker, después Keim y una larga serie)[1498] se apoya en el supuesto de la prioridad de Marcos sobre los otros dos sinópticos, para suponer que la salida de Galilea y la relativa clandestinidad de la enseñanza de Jesús a partir de un momento determinado (Mc 7, 24) fueron consecuencia de un fracaso en su programa (cf. Lc 10, 13-15 Q), el cual anticipaba los motivos de la Pasión.

Holtzmann divide la actividad galilea de Jesús en siete estadios, de los cuales considera que el sexto sería el único "propio de Marcos", después de comparar su texto con los otros dos sinópticos; precisamente el que relata cómo Jesús salió de la región hacia el norte (Betsaida-Cesarea, Mc 8, 22-27). Sobre una base tan precaria, "Schenkel y Weizsäcker se vieron justificados para mantener sólo dos grandes periodos galileos, considerando que el primero (hasta la discusión sobre las abluciones [7, 1-23]) fue un período de éxitos y el segundo (hasta que Jesús se marchó a Judea), un período de decadencia inicial". Según Schweitzer, si estos autores se inclinan a favor de la hipótesis de Marcos como fuente primigenia fue, sobre todo, porque "este Evangelio corroboraba la concepción que ellos se habían hecho a priori sobre la trayectoria concreta de la vida de Jesús y que para ellos era un presupuesto inconsciente […] Para Weisse, la vida de Jesús no se divide en un período de éxito y otro de fracaso; la nueva hipótesis establece tranquilamente tal división" sobre "observaciones marginales al texto […] Ahora bien, ambas concepciones rechazan unánimemente la escatología. Según [los tres autores citados], Jesús quiso "fundar un reino interior que transformara la mente". En esto sí vinieron a coincidir con Weisse[1499].

Antes que otros autores, Albert Schweitzer fue quien rompió el molde de las biografías basadas liberalmente en el relato marcano, cuando quiso hacer borrón y cuenta

---

[1497] Recordamos lo ya dicho: Los padres griegos y latinos se explican la concisión de Marcos como un resumen del Mateo original (JERÓNIMO lo había exaltado como testimonio de la *hebraica veritas*, junto con el desaparecido Ev hebreos), hasta que los historiadores alemanes dedujeron la primacía de Mc respecto a Mt/Lc, con ayuda de la teoría de las dos fuentes (Mc y Q), e imaginaron que su aparente rudeza significaba una mayor cercanía al origen. Durante varias décadas, las biografías noveladas de Jesús se basaron en Mc y en el sermón del Monte.

[1498] Vid. ALBERT SCHWEITZER, *Investigación sobre la vida de Jesús* (*Geschichte des Lebens Jesu Forschung*), I, Valencia, Edicep, 2 vols. 1990-2002 (1906, 1912[2]), 266ss. La hipótesis del "fracaso galileo" puede comprobarse todavía en obras notables como la de SENÉN VIDAL, *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente: Un ensayo de reconstrucción histórica*, Salamanca, Sígueme, 2003, "La crisis del reino", 218-224.

[1499] ibid., 266-268.

nueva de la primera fase de la investigación sobre el Jesús histórico (*Leben-Jesu-Forschung*). Según Schweitzer, los biógrafos que "defendían la hipótesis de la prioridad de Marcos en orden a una reconstrucción de la "vida de Jesús" se vieron obligados a recurrir a la psicología moderna, un hecho que le fue otorgando un carácter cada vez menos histórico"[1500].

Aunque Schweitzer exagera la dependencia de los investigadores respecto a la psicología de su época, lo cierto es que adoptan una estrategia de interpretación que podría servir para una crítica global sobre la investigación acerca del Jesús histórico: 1) la disolución del texto, su fragmentación o la suplantación de sus partes; 2) la reconstrucción de los fragmentos en virtud de una secuencia que encaja con otra u otras hipótesis previamente establecidas; en palabras de Schweitzer, "la concepción que ellos se habían hecho a priori sobre la trayectoria concreta de la vida de Jesús y que para ellos era un presupuesto inconsciente". El individualismo psicológico al que se refiere Schweitzer no es privativo del historicismo ni de la teología liberal, sino que aqueja a la forma biográfica desde sus orígenes en el panegírico o en el discurso épico-histórico, como pudimos probar durante la Primera parte de esta tesis. La figura de la individualidad separada como un recortable de su contexto no podía explicar el conocimiento social de Jesús[1501], acerca de y a través de sus relaciones interpersonales: sus actitudes frente a las estructuras sistémicas, su comprensión de sí mismo en radical apertura a *los otros*.

Sus intérpretes ni siquiera daban crédito a lo que era relatado efectivamente por Marcos. Schweitzer argumenta en su contra que " […] carece de fundamento histórico la opinión según la cual Jesús había dejado Galilea a causa de la resistencia y del abandono que le manifestaban. Al contrario, esa época, precisamente, es la de sus grandes triunfos. Una multitud de gente que cree en la llegada del Reino le sigue a todos lados. Apenas

[1500] A. SCHWEITZER, *Investigación sobre la vida de Jesús*, II, 466.

[1501] Vid. los estudios de JUAN DELVAL sobre los progresos de la infancia a la adolescencia en las formas de su "conocimiento social", revisados y organizados por el autor en *El desarrollo humano*, Madrid, Alianza, 1995[2]. Básicamente, aunque las nociones varían mucho de una sociedad a otra, o de un grupo social a otro, sin embargo es posible reconocer una evolución desde el conocimiento manifestado por niños preescolares a partir de nociones transmitidas por su entorno (norma, autoridad, estatus, riqueza-pobreza, etc.), hasta el conocimiento social de los adolescentes que pueden poner en relación distintas nociones para *explicar*-se los hechos sociales, sea desde una perspectiva conservadora, sea desde otra transformadora. En concreto la elaboración de una "teoría de la mente" en la primera infancia adquiere un matiz muy distinto si admitimos que el niño tiene que internalizar al otro como *signo* para interpretarse –y, mucho más tarde "explicarse"- a sí mismo. Así lo argumentamos en las Conclusiones, 1.4 "Participamos en un diálogo interior".

desembarca en la orilla occidental lo vuelven a esperar. Su número es mayor aún, y no deja de aumentar (Mc 6, 53-56)" [1502].

4. ¿Jesús abandona al pueblo? ¿*Quién* lo cuenta?

Hemos avisado desde el principio que la crítica a una ideología recae fácilmente en la crítica ideológica; espero que los lectores de esta tesis me apliquen la misma vacuna, si es necesario, para continuar juntos la investigación. El caso es que Schweitzer, una vez destruido el edificio de la biografía liberal, lleva la rueda a otro molino. Antes de escribir aquella revisión exhaustiva que le hará famoso (1906, 1912[2]), y antes de comenzar un aprendizaje admirable en seguimiento de Jesús, como médico en África, había escrito un texto programático (1901), uno de cuyos ejes era el siguiente: "*El pueblo no lo abandona: Él abandona al pueblo*. No lo hace para escapar de los mensajeros que le envía Jerusalén, sino para poder ejecutar el proyecto que alimenta desde la llegada de sus discípulos en misión: quiere estar solo" [1503]. Parece que el individualismo seguía causando su influjo sobre el epígono de la *Leben-Jesu-Forschung*, si tenemos en cuenta que lo único directamente legible en el relato es que los apóstoles estaban cansados por el esfuerzo (Mc 6, 31ss.; cf. 7, 24: no da más razones).

Así pues, Schweitzer incorpora su teología para concluir la investigación sobre la ruina de las anteriores: la "escatología consecuente". Lo objetable no es que proponga una salida a la fase anterior, sino que recaiga en la tendencia a evadir una interpretación del texto, al cual toma como pretexto. En lugar de leer a Marcos con todas sus consecuencias, no esconde sus simpatías por el "viejo Reimarus". Vamos a citar en este caso la edición de 1906, en su traducción inglesa, publicada poco después del estudio de Wilhelm Wrede acerca del "secreto mesiánico" en Marcos (1903), cuya intención era invalidar la "fuente histórica" sobre la vida de Jesús, como trataremos seguidamente. Scheweitzer incluye a Wrede en la lista de los "antiguos" que elaboran ensayos históricos, en vez de una investigación histórica:

[1502] A. SCHWEITZER, *El secreto histórico de la vida de Jesús* (Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu 1901), trad. de JULIO JACOBSON, Buenos Aires, Siglo XX, 1967, 112-113.
[1503] ibid., el sydo. es del autor.

> The character of the problem is such, that historical experiment must take the place of historical research. That being so it is easy to understand, that to take a survey of the study of the Life of Jesus is to be confronted, at first sight, with a scene of the most boundless confusion. A series of experiments are repeated with constantly varying modifications […] Most of the writers, however, have no suspicion that they are merely repeating an experiment which has often been made before. Some of them discover this in the course of their work to their own great astonishment –it is so, for instance, with Wrede, who recognizes that he is working out, though doubtless with a clearer consciousness of his aim, an idea of Bruno Bauer's. If old Reimarus were to come back again, he might confidently give himself out to be the latest of the moderns, for his work rests upon a recognition of the exclusive importance of eschatology, such as only recurs again in Johannes Weiss[1504].

En consecuencia, Reimarus es el más moderno, siendo el primero en la serie, porque había sido el único en reconocer (con la excepción de Johannes Weiss[1505]) "la importancia exclusiva de la escatología"; ahora veremos que tal es la perspectiva del propio Schweitzer. En su respuesta categórica a las *Leben-Jesu*, incluyendo a Wrede, Schweitzer afirma que Jesús "ha ocultado" el Misterio del Reino en parábolas, según Mc 4, 10s., porque tenía reparo de revelar una visión distinta a la del pueblo. "La predestinación es inherente a la escatología", de acuerdo con Agustín de Hipona, con Calvino y con las fuentes del dualismo: la apocalíptica persa, judía, maniquea y cristiana.

Pero no eran esas las bases de la respuesta de Jesús a los aprendices en el relato de Marcos (13, 3ss.), acerca de la escatología y los signos valiosos para interpretar los tiempos. Marcos se apoya en los dichos escatológicos de Jesús con la intención de elaborar un análisis de los acontecimientos históricos y sus tendencias comprobables, el cual deberíamos contrastar con las revisiones del pasado en la literatura apocalíptica, para reconocer sus semejanzas y sus diferencias. Desde luego, la época en que Marcos editó ese "discurso escatológico" no era muy proclive al optimismo: entre el genocidio de los cristianos por Nerón en Roma (64), las persecuciones que arreciaron en Palestina (martirio

---

[1504] Cf. A. SCHWEITZER, *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of its Progress from Reimarus to Wrede*, trad. de W. MONTGOMERY, Londres, A. & C. Black, 1910, basado en la edic. alemana, *Von Reimarus zu Wrede: eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tubinga, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1906.

[1505] El inspirador directo de la "escatología consecuente" fue JOHANNES WEISS, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (1892, 1900[2]), aunque en la segunda edición argumenta otras dimensiones de la persona de Jesús, además de su apelación radical a un reino de Dios inminente que en nada se asemeja al orden mundano. WEISS se opuso a la doctrina de RITSCHL sobre el reino como dominio actual del mundo, lo cual se asemejaría más a la apocalíptica, a pesar de las apariencias. La propuesta de WEISS influyó mucho en la teología dialéctica alemana y sigue siendo sugerente, aunque no precisamente por medio de una lectura del reino como destrucción del mundo vital, sino por su apelación a la *alternativa de Dios*.

de Santiago, el hermano del Señor) y el genocidio de los judíos a causa de una guerra sin cuartel en Judea, contra las legiones imperiales y bajo la violencia sectaria (67-70). ¿Por qué habría de "edulcorar" los dichos jesuanos, ante un final anunciado?

"En la predicación de Jesús entran en colisión la idea ética de la redención y las limitaciones inherentes a la predestinación", insiste Schweitzer. Según su comentario, Jesús "se consuela" con la idea del destino fijado por Dios cuando el rico decide darse la vuelta y marcharse. "Se ve obligado a admitir ante sus discípulos que este joven (sic, cf. Mc 10, 17s.) y los ricos en general están perdidos y no pueden entrar, por consiguiente, en el reino de Dios" [1506]. Según el texto de Marcos, el sentido es muy distinto: Jesús llama a la puerta de la libertad cuando convoca a ese rico (no joven) para que vaya más allá de una religiosidad convencional, fundada en la búsqueda de honor social y en las redes del clientelismo político y económico. De hecho, la escatología expuesta por Jesús no coincide con las expectativas de una parte de sus contemporáneos, pero en un sentido casi opuesto al que sugería Schweitzer. Desde el primer conflicto en la sinagoga, la serie de "espíritus impuros" proyectan sobre él, con una mezcla de admiración y terror, la etiqueta de "Santo" o "Hijo de Dios" (Mc 1, 24.34; 3, 11), con una valoración social que hoy conocemos a través de la biblioteca de Qumrán:

> Será denominado hijo de Dios y le llamarán hijo del Altísimo. Como las centellas de una visión, así será el reino de ellos; reinarán algunos años sobre la tierra y aplastarán todo un pueblo y una ciudad a otra ciudad [… vacat] Hasta que se alce el pueblo de Dios y todo descanse de la espada. Su reino será un reino eterno, y todos sus caminos en verdad y dere[cho]. La tierra (estará) en la verdad, y todos harán la paz. Cesará la espada en la tierra, y todas las ciudades le rendirán homenaje. Él es un Dios grande entre los dioses (?). Hará la guerra con él; pondrá los pueblos en su mano y arrojará todos ante él. Su dominio será un dominio eterno, y todos los abismos[1507]

La imagen es una mezcla de profecías anteriores, en la literatura apocalíptica Dn 7, 13-14.26-27; o en la profecía clásica Is 9, 5-6; 11, 1-9. La escritura corresponde al *estilo magmático* de las paráfrasis bíblicas que caracterizaron a la comunidad de Qumrán o al esenismo de su tiempo. Pero el referente indirecto son las figuras de los emperadores helenísticos (¿y Augusto?), que se presentan como garantes de la paz, por medio de la aniquilación de sus enemigos y el dominio del mundo. Quienes desafían a Jesús desde la

[1506] A. SCHWEITZER, "Solución de la escatología consecuente", id., *Investigación sobre la vida de Jesús*, II, 451- 499 (460-461).
[1507] 4QHijo de Dios (4Q246), col. II, trad. de FLORENTINO GARCÍA MARTÍNEZ.

primera predicación en una sinagoga, comunican la violencia esquizoide que emana de una rivalidad exacerbada entre aspirantes al poder en ese universo simbólico. El vencedor tiene que destruir a los demás para demostrar que ha cumplido las expectativas. Pues bien, Schweitzer lo presenta casi en los mismos términos, desde el inicio de su obra (¿ensayo o investigación histórica?): "We are here dealing with the most vital thing in the world's history. There came a Man to rule over the world; He ruled it for good and for ill, as history testifies"[1508].

5. Más allá de Schweitzer

Me temo que podríamos aplicar a Schweitzer la misma crítica que él hizo a los autores liberales: funda su teología en presupuestos propios sobre el Jesús histórico, antes que en el texto de Marcos. Ya en su primera obra (el *Squizze* de 1901)[1509] había sentado las bases de la hipótesis llamada por él mismo "escatología consecuente", con la intención de reducir a una explicación única y excluyente las diversas actitudes de Jesús. No es que estuviera equivocado en la urgencia de recuperar la escatología del reino de Dios, como alternativa al orden mundano, según había propuesto antes que él Johannes Weiss y aprobarían después los investigadores posbulmatnianos de la *New Quest*. "La entera historia del "cristianismo", su verdadera historia interna se basa en el retraso de la parusía [… es decir], el abandono de la escatología y, estrechamente unida a todo ello, la desescatologización creciente y progresiva de la religión"[1510], declara Schweitzer.

Si esto ha resultado ser una grave pérdida, sin embargo, no puede confundirse con el "combate" *contra* la ideología apocalíptica que el relato de Marcos presenta con suficiente claridad. A diferencia del evangelio proclamado por Jesús, al menos desde la sanación del paralítico ("Tus pecados te son perdonados" Mc 2, 5), el predestinacionismo provocaba una marea de odio hacia los impíos, internos y externos, por cuanto estaba asociado a los códigos de pureza y contaminación. Tan sólo servía para legitimar una estructura de castas con ayuda de motivos religiosos, bajo la amenaza constante de una "guerra reveladora":

[1508] Volvemos a citar la ed. inglesa de 1910, basada en la alemana de 1906.
[1509] Cf. A. SCHWEITZER, "Los cuatro "a priori" del ensayo de solución histórico-crítico moderno" y "El contraste entre los dos periodos", en 18-24.
[1510] A. SCHWEITZER, *Investigación sobre la vida de Jesús*, II, 466.

una ordalía global. Cierto que en el mundo simbólico de Marcos aparecen los símbolos apocalípticos, pero son revalorados por la actualidad escatológica del reinado de Dios, que se anticipa, más allá incluso del propósito inicial del héroe (cf. 1, 21 ss.; 1, 38-39 ss.). El camino por Galilea es el nuevo escenario de la libertad divina y humana –antes y después de su asesinato: 14, 28; 16, 7-; la nueva sacralidad frente al fatalismo *vertical* del poder que condena al Hijo de Dios a la cruz. Misteriosamente, ese cambio de programa podemos comprobarlo en la propia vida del aprendiz Albert Schweitzer, quien dedicó prácticamente todos sus esfuerzos durante varias décadas, desde 1913 hasta su muerte en 1965, a la misión cristiana como médico entre los pueblos de África central (Lambarené, Gabón, con la Sociedad francesa de misiones), sin desdecirse de sus anteriores convicciones. Pero publicó otras obras que convocaban a sus contemporáneos a participar de un compromiso ético interreligioso por el respeto sagrado a la vida. Los paralelos que podamos descubrir una vez hayamos alcanzado las conclusiones de esta tesis no son arbitrarios.

6. De Wrede y Schmidt a la Historia de las formas (*Formgeschichte*)

Casi al mismo tiempo que Schweitzer, Wrede explicó el secreto solicitado por Jesús en el evangelio de Marcos como un artificio que pretendía encubrir el rechazo total contra la atribución mesiánica por parte del Jesús histórico. Es palpable que ambos autores, Schweitzer y Wrede, siguen utilizando el texto de Marcos, como sus predecesores, a modo de trampolín para acceder a un sentido diferente del efectivamente narrado. Wrede no se aviene a estudiar la función del "secreto", en este y en cualquier relato (p.ej. una novela policíaca), a manera de índice que interpela al *aprendiz virtual* para que se comprometa en la tarea de reinterpretar la historia a través de una *segunda lectura*, desde el desenlace. En suma, creo que no es ofensivo considerar los comentarios de Schweitzer y Wrede enfoques parciales que nos han ayudado a descubrir las estrategias socio-retóricas del autor, pero han caído en la trampa de la unilateralidad[1511].

[1511] JOEL MARKUS, "The Messianic Secret Motif", en *Mark 1-8*, 525-527, asume la actualidad de la teoría de WREDE por cuanto nos obliga a considerar en primera instancia la tarea del redactor y la teología de las primeras iglesias. "Most present-day exegetes would accept Wrede's leading insight that the secrecy motif primarily reflects early Christian theology rather than the practice of the historical Jesus [BLEVINS, TUCKETT, RÄISÄNEN]". Pero reconoce que muchos de entre esa mayoría han analizado los motivos del secreto para

Los estudios inmediatamente posteriores cambiaron el foco desde el Jesús histórico hacia la impronta de las comunidades en la composición, como si el marco global del texto fuera transparente. Marcos se habría limitado a hilar las perícopas creadas por las comunidades a lo largo de varias décadas en virtud de sus ámbitos de acción comunicativa (predicación, catequesis, parénesis, liturgia)[1512], para dotarlas de un contexto geográfico y una secuencia cronológica[1513].

Schmidt descubre en los evangelios, empezando por Marcos, un esquematismo evidente cuando caracterizan a la multitud, a los oponentes y a los *aprendices*. Pero no se detiene a considerar esos lugares reiterados (*isotopías*) a lo largo del texto (actores y lugares: la casa, el mar, el camino, el monte) desde una perspectiva simbólica, como ya antes había hecho la patrística, desde Orígenes a otros comentarios de contemporáneos nuestros, que han reunido la narración con los símbolos para comprender y explicar el texto[1514]. El análisis socio-retórico estudia la construcción narrativa a partir de ese universo simbólico que comparte con su cultura, al mismo tiempo que comprueba el modo peculiar

---

descubrir cuáles podrían ser pre-marcanos, comenzando por diferenciar sus tipos (ULRICH LUZ, RÄISÄNEN). THEISSEN diferencia entre el secreto del milagro (pre-marcano) y los demás (producto editorial marcano). De hecho, MARKUS recuerda la perplejidad del propio WREDE ante la actitud de los personajes sanados cuando Jesús les solicita que no lo difundan, como tendremos ocasión de analizar detalladamente infra, en el cap. 3.6.b: "Los secundarios hablan más de la cuenta". "These partial breaks in the secrecy motif, as Wrede already recognized, stem from the two-level nature of Mark's narrative", es decir, el nivel de la teología postpascual y el nivel de la vida narrada de Jesús (reducida al problema de su "conciencia"), al cual se han referido todos los teólogos alemanes desde HEGEL y SCHLEIERMACHER.
Sin embargo, la explicación que ofrece MARKUS para explicar la función literaria del secreto en la intención del redactor parece insuficiente. "Without that motif, the stories of divine and demonic acknowledgement would sit uneasily next to the motif of opposition that emerges in the controversy stories and comes to a climax in the passion narrative", ibid., 526. Más adelante citaremos la lectura de VAN IERSEL, que nos ayuda a comprender mejor la construcción del personaje de Jesús por el relato. En esta tesis intentamos completar lo ya dicho, gracias a una interpretación difícil de imaginar antes que nos planteáramos siquiera las señales del aprendizaje de Jesús en la reconstrucción marcana de su historia. En síntesis, Jesús no quiere usar esos títulos mientras su autoconcepto no se haya realizado en el mundo, para sí y para los otros, es decir, sin haber compartido la experiencia de a qué realidad se refieren. No es sólo una actitud pre-moderna, sino la más *sabia* en un proceso de formación: una forma de prudencia ante la libertad divina, que se manifiesta visiblemente en el curso del relato.

[1512] Cf. MARTIN DIBELIUS, *La historia de las formas evangélicas* (1919, 1933, 1966[5]), cit. La segunda edición (1933), por influjo de Bultmann, incluyó el estudio de los dichos de Jesús en el marco de la parénesis (enseñanza moral a los neófitos de origen no judío) de las iglesias.

[1513] Cf. KARL LUDWIG SCHMIDT, *Der Rahmen der Geschichte Jesu: literarkritische Untersuchungen zur Älten Jesusüberlieferung*, Berlin, Trowitzsch & Sohn, 1919.

[1514] Vid. la relevancia de los símbolos en los comentarios hispánicos, a partir de la incitación de JUAN MATEOS, FERNANDO CAMACHO, *El evangelio: figuras y símbolos*, Córdoba, El Almendro, 1989; SECUNDINO CASTRO, *El sorprendente Jesús de Marcos: El Evangelio de Marcos por dentro*, Madrid, UPCO, 2005, además de los ya citados PIKAZA y NAVARRO.

como el texto valora cada uno de los símbolos en una trama productora de sentido: el contenido paradójico de la enseñanza a los Doce o el aprendizaje del héroe con quienes no eran considerados interlocutores válidos. Ellos son, de acuerdo con el texto, los "otros significativos" en el *diálogo interior* de Jesús[1515].

La *Formgeschichte* (Historia de las formas) disolvió el conjunto en un catálogo de géneros narrativos o gnómicos (*Kleineliteratur*) que circularon a través del medio popular: apotegmas, controversias, milagros, sumarios, según Bultmann; paradigmas (Mc 2, 1ss.), narraciones cortas (*novelle*: Mc 1, 40-44; entre ellas, diálogos al estilo de las *chria*, gr. χρεια), leyendas (Mc 6, 47-52; Jn 6, 16-21) y mitos (Mc 9, 2-8), según Dibelius. La apariencia transparente de Marcos nos puede enseñar que, de hecho, tuvo mucho interés en incorporar la realidad de las *ekklesíai* a través de las tradiciones elaboradas durante varias décadas[1516].

7. El orden intencional del texto: Historia de la redacción

Pero tal explicación no ha detenido la búsqueda de un orden intencional en el texto. A manera de puente entre la historia de las formas fragmentarias y el estudio del texto, la *historia de la redacción* de Marcos (*Redaktionsgeschichte*) había destacado la importancia de considerar la intención teológica con que se construyó el evangelio. Estableció indicadores para reconocer la actividad del redactor, de modo que el investigador pudiera situar históricamente la comunidad a la que se dirigía y su teología funcional[1517].

Según Tan[1518], los criterios establecidos por Stein para determinar la actividad de Marcos-redactor sirven de modelo a otras revisiones posteriores: "las costuras (el "cemento" que Marcos usa para unir juntas diferentes tradiciones; las inserciones explicativas y teológicas encontradas varias veces en los textos (a menudo introducidas por

[1515] Vid. las referencias a esa categoría del interaccionismo simbólico por GEORGE H. MEAD a lo largo de la tesis.
[1516] Vid. GNILKA, *Markus*, I, 30s.
[1517] ROBERT H. STEIN, **"**The Proper Methodology for Ascertaining a Markan Redaction History", *Novum Testamentum*, 13, 3 (jul. 1971), 181-198; RANDALL K. J. TAN, "Recent developments in redaction criticism: From investigation of textual prehistory back to historical-grammatical exegesis?", *JETS*, 44, 4 (dic. 2001), 599-614.
[1518] ibid., 601.

un *gar*, "por/para que"); los sumarios (no son simplemente tradiciones que Marcos usó, sino sumarios que construyó haciendo uso de diversos materiales tradicionales); modificaciones diversas de perícopas individuales y dichos; la selección del material incluído; el arreglo del material; la introducción; y el vocabulario típico del evangelista. Si tuviéramos la conclusión original de Marcos y si supiéramos qué materiales decidió no incluir en el evangelio, también sería una ayuda en la investigación de una crítica de la redacción de Marcos"; pero ambos aspectos están sujetos a debate[1519]. En su artículo de 1971, Stein añadía como indicador los "títulos cristológicos", mientras que en 1992 no lo hace, sin dar explicaciones. En todo caso, insiste en que la perspectiva sobre las "teologías" de los redactores no debe ocultar la unidad de los evangelios canónicos.

Casi todos los exegetas contemporáneos, a partir de Marxsen[1520], han coincidido en que el redactor puso en el centro del retablo la pregunta de Jesús y la respuesta de Pedro sobre su identidad misteriosa (8, 27ss.)[1521]. Alrededor de ese eje es posible proponer diversas lecturas y organizar consecuentemente el texto en secuencias narrativas. Algunos aspectos de las lecturas actuales han cambiado visiblemente las líneas de los comentarios patrísticos: el mesianismo explícito desde Mc 8, 29 no se limita a cumplir lo profetizado (Mc 11, 1ss., cf. Zac 9, 9), sino que transforma los valores dominantes[1522]; la muchedumbre no es una *turba* violenta e impersonal, como la etiquetaba san Jerónimo en

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1519] Así dice STEIN en una revisión de la "Redaction Criticism", *ABD*, 1992.

[1520] WILLI MARXSEN, *El evangelista Marcos: Estudio sobre la historia de la redacción del evangelio*, Salamanca, Sígueme, 1981 (1956).
Aún así, apenas habíamos tenido en cuenta la organización del texto narrativo en su conjunto, de modo que lleguemos a comprender la articulación de esas unidades que, con bastante probabilidad, tuvieron una trayectoria independiente. Ahora es posible tomar en consideración la estructura comunicativa del texto en el contexto de su producción, en su horizonte de significación –mucho más amplio- y en el nuestro. A esta lectura holística del texto, no sólo por su forma, sino por sus funciones comunicativas, nos invita BAS M. F. VAN IERSEL, *Reading Mark*, Edimburgo, T&T Clark, 1989. No podemos comprender el suspense sobre los nombres de Jesús (Hijo del hombre en lugar de Mesías e Hijo de Dios) hasta que hemos leído el discurso escatológico –que reformula la expectación apocalíptica- y su declaración última ante el Sumo Sacerdote.

[1521] Vid. GNILKA, *Markus*, I, 36-38.

[1522] Cf. los comentarios de los padres recogidos en la Catena Aurea (TEOFILACTO, BEDA, PSEUDOCRISÓSTOMO, etc.) sobre la entrada de Jesús en Jerusalén. Vid. el texto y las notas de CASTRO, *El sorprendente Jesús de Marcos*, acerca de la invocación del ciego de Jericó 290-291 (en coincidencia con Orígenes, *In Matt.*, 16, 13); sobre Mc 10, 46-52 297-306. En lugar de presentarse como un nuevo David y luchar por un reino político-militar, Jesús hace uso del símbolo disponible en Zac 9, 9 para manifestar su rechazo de toda violencia. Cierto que la tradición patrística había señalado en los evangelios –sobre todo en el de Juan- el rechazo de Jesús hacia un reino "material". Pero no había sido tan sutil al descifrar la cristología de Marcos: el Hijo del hombre –que se ha revelado el "servidor de todos" en el relato-, ha renunciado por completo al dominio, tanto en el orden político (reino de David), como en el social (patriarcado israelita).

su traducción latina, sino un personaje con entidad propia en la trama, que sigue a Jesús por el camino (cf. 8, 34ss.)[1523].

8. Nuevas perspectivas

A causa de una perspectiva unilateral –desde arriba o desde abajo-, se nos hace difícil ver que Jesús aprenda algo en el ejercicio de su magisterio: la enseñanza a la muchedumbre y las correcciones a los Doce, a solas o en medio de la multitud. En todo caso, se había admitido hasta ahora alguna mejora técnica en su predicación, como el cambio en el destinatario desde la muchedumbre a los aprendices –o viceversa-, en distintos momentos y contextos de su vida pública. Como acabamos de ver, unos han argumentado que el rechazo de los jefes en Galilea significaría un fracaso –aunque no le abandone la muchedumbre- en su anuncio del reino, lo cual le habría obligado a replantear su misión. Schweitzer supone un cansancio de Jesús y un deseo de soledad con escasos reflejos en el texto de Marcos. Más claro resulta que la "incredulidad" de los Doce o, por mejor decir, sus defectos de comprensión, produce en Jesús una elevación del énfasis y una urgencia por presentarles el *axis* de su enseñanza: la actualidad del reinado de Dios en la nueva comunidad edificada sobre unos nuevos valores, tal como se muestra en la "sección central" del evangelio (8, 22 – 10, 52).

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1523] Vid. JUAN MATEOS, FERNANDO CAMACHO, *El Evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético*, I, Córdoba, El Almendro, 1993, 348ss.; II, 287s.; RHOADS et al., *Marcos como relato*, 178ss.; E. STRUTHERS MALBON, "Disciples/Crowds/Whoever: Markan Characters and Readers", id. *In the Company of Jesus*, 70-99. "La gente" (*ho ojlós*) sería una denominación de los seguidores de Jesús que no procedían del judaísmo, según JUAN MATEOS, *Los Doce* §§ 315-334. "Una multitud estaba sentada en torno a él" Mc 3, 32a. "Es la segunda multitud que aparece en el tríptico [el "tríptico" de las reacciones cosechadas por Jesús, después de presentar su acción y su programa mesiánico en Cafarnaún, 3, 20-35]. La primera, una multitud judía simpatizante de Jesús, se reunía en *la casa* del nuevo Israel, impidiendo a los Doce tomar su alimento (3, 20). Esta multitud es diferente ("una multitud", no "la/aquella multitud" [ambas se diferencian en otros contextos: Mc 5, 21 y 24b.27.30; también en 9, 14. 15. 17 y 9, 25]) y no está en *la casa*, mostrando que no pertenece a Israel. Tampoco *se reúne*: está ya reunida en una actitud de estable y permanente cercanía a Jesús (*sentada, en torno a él*). *Estar sentados en torno a Jesús* equivale a *estar con él*, primera intención de Jesús al constituir a los Doce (3, 14). Lo que allí, respecto al Israel mesiánico, era un propósito, aquí, con este grupo, es realidad. Son, por tanto, seguidores de Jesús, pero distintos de "los discípulos/los Doce". Esta multitud corresponde, pues, al segundo grupo de seguidores que aparecía en *la casa/hogar* (2, 15), a *los muchos recaudadores y descreídos* que compartieron la mesa con Jesús y sus discípulos; Mc insistía sobre su número y sobre el seguimiento (*de hecho, eran muchos y le seguían*). Son ésos, los excluidos de Israel, virtualmente la humanidad fuera de Israel, los que ahora rodean a Jesús y […] muestran su plena adhesión a él y a su mensaje […]", MATEOS/CAMACHO, *El Evangelio de Marcos*, I, 348.

Dado que el foco de la exégesis y de la crítica histórica se había centrado durante siglos en el protagonismo de Jesús y los Doce, en contraste con la "turba" –leída bajo prejuicios peyorativos- o con las autoridades que se oponen al reinado de Dios, ni siquiera se había planteado el tema de que Jesús pudiera o tuviera algo que aprender a través de su relación social.

Más allá del lenguaje, el oficio, la cultura judía, la genealogía que hace plausible al personaje en su contexto (cf. Mc 6, 3)[1524], apenas habíamos dado cuenta de su desarrollo humano en el texto, aunque hubiera muchas incitaciones de distintas lecturas sin armonizar[1525]. Parece el momento oportuno para que la investigación se haga cargo del hecho –quizá demasiado evidente- de que el relato está reconstruyendo el modo en que Jesús *aprende su humanidad* a través de un camino que se nos transmite en forma de enseñanza a los lectores/as. Este trabajo pretende señalar las principales líneas de una búsqueda latente desde hace dos milenios, con la ayuda de la exégesis contemporánea y los modelos que las ciencias sociales y la filosofía han ofrecido para explicar el aprendizaje. En el plano teológico, seguimos tanteando el misterio de nuestra divinización como respuesta al hecho significativo –la Palabra- de que Dios-a se haya humanizado en la persona de Jesús, con todas sus consecuencias.

En resumen: Jesús enseña y corrige de manera reiterada a quienes le siguen a lo largo de todo el texto, desde que convoca a los cuatro pescadores junto al mar, hasta que se encara con Pedro por última vez, antes de la Pasión (14, 30), para hacerle ver que su temeridad no tiene sentido: la obra del Mesías, el Hijo de Dios, ya está cumplida. Su *obra abierta* continúa realizándose en Galilea por oposición a un escenario donde han planeado *cerrar la historia*: el camino abierto a la realidad germinal del reinado de Dios, a diferencia de un territorio conquistado por la iniquidad del poder político-religioso. El

[1524] "¿No es éste el carpintero, el hijo de María, y hermano de Jacobo, José, Judas y Simón? ¿No están sus hermanas aquí con nosotros?" 6, 3. Marcos no ha desplegado estas informaciones en forma de "relato de la infancia". Pero ha dado pie a una concordia de los evangelios que reconoce la novedad de sus orígenes: el "hijo de María" ya no procede de la genealogía patriarcal de Israel, sino de una opción divina por llevar a igualdad la relación entre los géneros, así como por significar el profundo sentido de la maternidad, más allá del control impuesto por los varones. La concepción virginal de María no está explícita, pero sí su condición de cabeza de familia, contra la norma vigente en la sociedad judía. La teología feminista ha hecho una lectura coherente y reveladora del acontecimiento descrito en los relatos de la infancia para comprender sus consecuencias en la historia humana, que todavía no hemos asumido.

[1525] Sin embargo, la cristología contemporánea ha tomado pie en los evangelios –todavía más en el contexto de la *New Quest* sobre el Jesús histórico, después de la segunda guerra mundial- para reflexionar sobre la evidencia de un proceso histórico en la autoconciencia divina de Jesús.

mandato del ángel a través de las mujeres que ven y escuchan todo lo que ocurre (16, 7)[1526], guiadas por la misma fidelidad con que estuvieron junto a Jesús y le sirvieron (15, 41; 3, 35), concluye el relato original, para subrayar el valor de la *anámnesis*, en un sentido comunitario y liberador: Jesús resucitado ya ha vuelto a Galilea. Haced memoria antes de continuar.

7. El Padre enseña al Hijo a través de la experiencia

1. El núcleo de la Paideia judía

Más allá de un sistema funcional ordenado a transmitir habilidades o destrezas para la reproducción del sistema social, el sentido profundo de *didaskein* - *manzanein* (*lamad/limmed*) en el relato de Marcos se halla arraigado en el Primer Testamento y en la tradición más popular del judaísmo: "Grabad, pues, estas mis palabras en vuestro corazón y en vuestra alma; atadlas como una señal a vuestra mano, y serán por insignias entre vuestros ojos. Y enseñadlas a vuestros hijos (wəlimmaḏtem ʾōṯām ʾeṯ-bənêḵem בְּנֵיכֶם אֶת־ וְלִמַּדְתֶּם אֹתָם), hablando de ellas cuando te sientes en tu casa y cuando andes por el camino, cuando te acuestes y cuando te levantes. Y escríbelas en los postes de tu casa y en tus puertas" Dt 11, 18-20.

La relación humana entre maestro y aprendiz depende a su vez de una didáctica primigenia, no sólo entre el patriarca y el heredero, sino también entre la madre y los hijos[1527]. En la cultura helenística de los contemporáneos de Jesús y de los apologistas

[1526] Mc 16, 8 subraya la vuelta a la realidad dramática después del éxtasis, pero ha sido interpretado con una dureza contra las mujeres que provoca inquietud. El narrador no dice que las mujeres no transmitieran la noticia de la Resurrección (el Evangelio), sino que lo hicieron clandestinamente. Quizás el ogro patriarcal que deformó el relato para oscurecer la presencia de las mujeres –muy necesaria, pero elidida en algunas partes del relato, como el capítulo sobre la comunidad y la diakonía- sigue rugiendo.

[1527] El judaísmo postexílico no podía suprimir el rol de las mujeres transmisoras de cultura, ni su protagonismo en las tradiciones canónicas (vid. JACQUELINE E. LAPSLEY, *Whispering the Word: Hearing Women's Stories in the Old Testament*, Westminster, John Knox, 2005), sino que hizo un esfuerzo de propaganda por controlar las prácticas y los contenidos de la religión doméstica en continuidad con la predicación profética del aborrecimiento al contacto cultural. Los oponentes a tal programa subviertieron la

cristianos, el fundamento de la educación consiste en la *paideia* [1528], que capacita al ciudadano varón para la participación política, a través de la imitación de modelos clásicos (*areté*), el uso de la oratoria (*progymnásmata*) y la iniciación filosófica. En la cultura judía, el contexto particular donde se hace visible una forma de intersubjetividad esencial para cualquier modo de educación es la fiesta de la Pascua y la liturgia aún vigente del Seder (Éx 13, 8).

El memorial de la liberación representa y actualiza en presente la salida de Egipto, no sólo como una liturgia de amor fraterno que renueva los vínculos comunitarios entre iguales, sino también como una enseñanza y un aprendizaje entre padre/madre e hijos. El objeto de la enseñanza no es únicamente la Ley (cf. Dt 31, 13), ni tampoco el acontecimiento de la Pascua, sino la relación de amor con Dios que comprende toda la vida de la persona (Dt 6, 4-9; en el contexto de la fiesta, Mc 12, 28-34).

Al igual que la paideia griega, ese núcleo cardial, fruto de una búsqueda compartida durante centenares de años, estaba subordinado a una función en el sistema religioso: la transmisión del *principio padre* (patri-arcado) y la legitimación del dominio o de la ambición de dominio. Tal forma de tradición tiene que ser cerrada y excluyente para cumplir su finalidad propia: integrar la sociedad del clan, la aldea, la monarquía, el imperio. El símbolo de la relación filial con la divinidad, como cualquier otro significante humano, podía ser un medio para ocultar la trascendencia en lugar de revelarla, a causa de su potencial subversivo.

Ahora bien, la memoria de Israel no se cierra reflexivamente sobre el sujeto, como una (auto)biografía, sino que simboliza el diálogo de la humanidad con el Misterio. En

---

endogamia y el odio étnico en el libro de Rut (ELISA ESTÉVEZ, "Un alegato a favor del mestizaje: el libro de Rut", *Reseña Bíblica* 40 (2003) 23-31); utilizaron los símbolos étnicos del Pentateuco para demostrar la fecundidad del contacto y la capacidad de las mujeres para consumar el plan divino, como se hace patente en los personajes de la esclava egipcia de Abrahán y Sara, con quien Dios hace Alianza (Hagar, Gén 16 y 19), Tamar amenazada de muerte por Judá, a quien da dos hijos (Gén 38), la hija del Faraón y de Séfora, redentoras de Moisés (Éx 2, 5-10; 4, 24-26; vid. ISABEL GÓMEZ-ACEBO (ed.), *Relectura del Éxodo*, Bilbao, Desclée, 2006); o abrieron espacio en alguna medida a la figura sapiencial, transcultural, de Sofía/Hokmá para representar a Dios en diálogo con los creyentes (E. SCHÜSSLER-FIORENZA, "La teología sapiencial judía temprana", en id., *Cristología feminista crítica. Jesús, hijo de Miriam, profeta de la Sabiduría*, Madrid, Trotta, 2001, 189-196), a partir de la experiencia de mujeres reales, según CHRISTINE YOY RODER, *Wisdom as a Woman of Substance: A Socioeconomic Reading of Proverbs 1-9 and 31:10-31*, Berlin, Walter de Gruyter, 2001.

[1528] Vid. Primera parte: "Biografía y autobiografía en la antigüedad".

realidad, ninguna vida narrada atesora su sentido para el sujeto, pero ese descubrimiento es ocultado por el patrón heroico, que glorifica al individuo, o a una clase de individuos, sobre la masa. La relación filial con Dios como un padre y, todavía más, como una madre, quien se ha abierto desde el acto de creación/progenie a todas las/sus criaturas, de acuerdo con el Génesis, supone una amenaza para quienes han construido y reproducido una sacralidad exclusiva. Conviene *recordar* que el memorial de la liberación de Israel incluía a todas y a todos, varones y mujeres, niños y adultos, libres y esclavos, nativos y forasteros, en desafío contrafáctico a las injusticias sociales que estaban frustrando el plan de Dios "quien te/nos sacó de Egipto" (Dt 4, 37; 26, 8; cf. Am 2, 10; Miq 6, 4, etc.).

Jesús se forma en los patrones de su cultura. La imagen de una divinidad objetivada en el acto de transmitir el poder patriarcal por circuito cerrado, le afecta como a todos los varones de su pueblo[1529]. Lo más atrayente para nuestro tema es lla función pedagógica que Salvador Guijarro describe en el sistema de la economía mediterránea antigua, tal como estaba instituido en la Palestina del s. I: la *imitatio patris*. El ideal de ese instituto clánico/clónico "era que un hijo llegara a ser una réplica exacta de su padre, porque un día ocuparía su lugar y perpetuaría su presencia en la familia […]"[1530]. El vínculo padre-hijo era "dominante" entre todas las relaciones de parentesco: sus contenidos estaban determinados por los patrones sociales comunes en las sociedades mediterráneas y en la cultura judía. La obediencia del hijo se funda en una transmisión de poder y de bienes que excluye a los demás. Los códigos y los estereotipos asumidos de pureza / contaminación, honra / vergüenza, dominio / sometimiento, inclusión / exclusión (el parentesco de sangre o la pertenencia étnica frente a "los otros"), tienen su órdago en la comunicación

[1529] SANTIAGO GUIJARRO, "El comportamiento filial de Jesús", en id. *Jesús y sus primeros discípulos*, Estella, Verbo Divino, 2007, 65-95 (75-81) ha situado la relación de Jesús con el Abbá en la cultura judía y en las sociedades mediterráneas, que se caracterizan por su "contextualización alta": las relaciones personales no se basan tanto en la palabra, cuanto en lo no-dicho, es decir, en los implícitos de la comunicación. Este hecho sería relevante si la relación de Jesús con Dios se fundara exclusivamente en presupuestos asumidos por la cultura de su época, por cuanto un mayor peso del contexto supone un grado más alto de habituación y una superioridad apabullante de las estructuras sociales sobre los individuos.
¿Es ésta la mentalidad que comunica Jesús en el relato de Marcos, a diferencia de otros modelos con los que es puesto en contraste, o más bien nos anima a un diálogo permanente con Dios que transforme las mediaciones tradicionales en la medida que han dejado de representarlo? La tradición profética había hecho plausible ese cuestionamiento frente a las instituciones más sagradas: la monarquía y el Templo, en defensa de la Alianza originaria con YHWH. Sin embargo, su firme actitud de resistencia frente al dominio cultural de los imperios otorgó mayor vigor, después del exilio, al etnocentrismo y al orden patriarcal entre los regresados de Babilonia (la *goláh*).
[1530] S. GUIJARRO, "El comportamiento filial de Jesús", 76.

serializada entre el padre y su heredero. La explicación psicológica es simple: el hijo erguido en medio del clan se deja modelizar de la manera más satisfactoria, con una autoestima reforzada por constantes muestras de aprobación, más capacidades de relación y un reconocimiento social asegurado. Su posición dentro del universo doméstico está en las antípodas de la suegra de Pedro o de las niñas recluidas en el gineceo, por poner ejemplos evangélicos: acostadas al borde de la muerte (Mc 1, 30-31; 5, 39-41; cf. 7, 30) [1531]. Sin embargo, ¿qué tipo de *misión* sería necesaria en un mundo estructurado de ese modo? La repetición de la estructura no da lugar a un envío ni a una misión salvífica, sino a una sucesión en el poder instituido. ¿Cuál fue la respuesta de Jesús al modelo propuesto? ¿Es el "hijo de David" que imita los modales de un padre ficticio?

El evangelio de Marcos inicia por el Bautismo, como no podemos olvidar. Jesús llama al Dios de Israel "Padre mío", porque es reconocido desde el principio como "Tú" ("eres mi Hijo amado" Mc 1, 11). Pero ese autoconcepto que le impulsa a proclamar el reinado de Dios y a enredar la trama de su vida pública, también le revela otras presencias reales en otras tantas personas. El tránsito desde la particularidad mi hijo / mi padre, a la transculturalidad de la Madre / el Padre de todos, no se manifiesta principalmente en su autoconciencia (en realidad, su autoconcepto apenas varía), sino en la práctica de la relación social con una muchedumbre de otros elegidos, quienes descubren, acogen y reconocen el amor de Dios-a a través de sus actos comunicativos. Dicho de otro modo, Jesús adquiere una consciencia *nueva* de los otros. Todos esos hermanos que surgen del camino por un dinamismo misterioso, de entre la humanidad significante, ya no pueden ser negligidos o dejados atrás. No se trata sólo de un abajamiento hacia quien se presenta investido por la humillación, estigmatizado, sino igualmente de un reconocimiento práctico sobre lo que significa ser persona. "También tú".

[1531] Es notorio que en las narraciones del Pentateuco, las mujeres que se rebelan contra el patriarca no ejercen daño ni violencia, excepto contra el honor de los varones (Eva, Tamar, Miriam). Sólo por eso ya son una terrible amenaza. Por el contrario, todas las mujeres malignas, según la Historia Deuteronomista, son reinas: Jezabel, esposa de Ajab; Atalía, viuda de Ocozías (la única que reina); la madre de Asá; incluso la reina de Saba, por su influjo sobre Salomón. Tres de ellas tienen en común haber introducido un culto idolátrico. Pero ese pretexto esconde una maldición serial, tácita: no hay ninguna reina en la historia de Israel, ni puede haberla. El circuito de transmisión patriarcal no puede ser interferido. No importa que el relato llegue a ser incoherente: p.ej., Jehú asesina a toda la familia de Ajab, junto con Ocozías, como si fuera el vengador de sangre divino; Atalía es privada de su hijo Ocozías, asesinado, así como de su nieto Joás (¿por qué querría asesinarle?: el relato no se molesta en explicarlo), de acuerdo con una estrategia para expulsarla del poder, en el momento oportuno. Vid. GALE YEE, *Poor Banished Children of Eve: Woman as Evil in the Hebrew Bible*, Minneapolis, Fortress, 2003.

La elección de los Doce es sólo el primer paso (Mc 3, 13-18). El circuito sistémico padre-hijo, maestro-aprendiz, se convierte inopinadamente en un corro de hermanos y madres (Mc 3, 33-35). El Dios objetivado como Padre quiere revelarse como Madre y reconocerse viviente en esa relación que ya no puede ser nuevamente cerrada, aunque nos dilatemos dos mil años en el empeño de ocultarlo: "el Hijo del humano no ha venido a ser servido [como un maestro tradicional], sino a servir y a dar la vida como rescate por muchos" 10, 45. La valoración del servicio y de la vida enajenada por los otros era imposible cuando ambos roles se asignaban en forma de condena contra las mujeres. Incluso hoy, la vivencia del amor sigue provocando angustia cuando es impuesta. Jesús hace suya la carga para liberar a los esclavizados.

Tanto el título "Hijo de Dios" como "Hijo del humano", directamente heredados de la tradición apocalíptica, son *ahora* autoconceptos disponibles para cualquier persona sobre la tierra, una vez desprendidos del cepo que los anclaba a la reproducción o la conquista del dominio, respectivamente. Pero esa revelación no era posible si Jesús no se hubiera hecho cargo de ellos para llenarlos de sentido, hasta sus últimas consecuencias. Jesús vive próximo al Misterio, manifestado en Dios, "mi padre", como en los hermanos y las madres.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

2. La proximidad de Dios-a

Así pues, a la figura tradicional del *didáskalos* habría que añadir la dimensión moderna de un aprendiz capaz de reconocer la acción del Espíritu y la voluntad del Padre en sus relaciones personales (Q 10, 21; Mt 5, 45, etc.), en mayor medida que a través de la estética de la creación, donde solía señalarse (Q 12, 24-27; cf. Sab 16, 26).

Dicho con términos habituales en pedagogía, desde Vygotski, los evangelios sinópticos han mostrado entre Jesús y Dios una *zona de desarrollo próximo* [1532] que aumenta de valor y de sentido conforme progresa el relato: la apelación personal de Dios Padre y el Espíritu (¿Madre?) durante el Bautismo, la cual hace las veces de *envío* en la

[1532] La "zona de desarrollo próximo" describe la brecha entre las capacidades actuales del aprendiz y el desarrollo que puede conseguir en relación con un adulto o una persona más competente. Vid. Primera parte: "¿Aprender imitando?".

organización del relato (Mc 1, 10-11s.); el encuentro interpersonal con la comunidad de la Transfiguración, que revela a quienes se resisten a cambiar sus actitudes la proximidad del Misterio (9, 1-8s.); un estilo de oración al Padre que integra todas las dimensiones de la vida: deseos, necesidades y amenazas, como Israel en el desierto, pero transforma el antiguo sentido de la Alianza para comprometer al Hijo en el perdón (11, 22-25); la plegaria que apela, de regreso, a las entrañas del Abbá ante el poder de quienes hacen injusticia, hasta el extremo de matar al enviado (14, 32-42; 15, 33-39); la respuesta misteriosa de la Resurrección (16, 1-8). En el trasfondo del texto, la primera y la última dimensión de la historia es que Jesús aprende de Dios-a y con Dios-a lo que enseña, paso a paso, a través de una relación personalizadora.

Cualquier aprendizaje necesita de la cercanía entre maestro y aprendiz para que sea más fácil la comprensión de una regla en un juego social de lenguaje [1533] o la adquisición de una competencia nueva para la interacción: emociones, conceptos, habilidades, procedimientos o actitudes, empezando por el *diálogo interior* que constituye el significado desde la primera infancia [1534]. ¿Cómo es posible que entre Jesús y Dios se establezca una proximidad *suficiente* para propiciar el desarrollo? La ingenuidad de la pregunta no excluye la respuesta, si nos ayudamos de los evangelios.

La relación de Jesús con *Abbá* difícilmente encajaría en patrones prefijados, a juzgar por su práctica en el relato de Marcos. Antes bien, nos revela por su medio el perfil abierto y paradójico de la persona divina, de acuerdo con las tradiciones dinámicas de Israel: un padre con entrañas de *Aseráh*, que atiende las necesidades del pueblo y escucha los deseos

[1533] Vid. LUDWIG WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, México/Barcelona, UNAM-Crítica, 1988 (1953). El "descubrimiento" de la lógica natural de los juegos de lenguaje para describir esferas sociales de comunicación (una fábrica o una escuela), donde la actividad comienza por seguir una regla, fue realizado por Wittgenstein mientras ejercía como maestro de primaria en un colegio rural de Inglaterra, después de la 1ª Guerra Mundial.

[1534] Vid. sobre el diálogo interior por medio del cual el niño –y el adulto- internalizan el diálogo social durante el aprendizaje, los estudios pioneros de VYGOTSKI, *Pensamiento y lenguaje*, Buenos Aires, La Pléyade, 1973 en psicología del desarrollo. Casi contemporáneos y probablemente en contacto directo durante los años veinte, antes de la persecución desatada en la URSS de Stalin contra los disidentes, MIJAIL BAJTIN y su alter ego VALENTIN VOLOSHINOV, *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Madrid, Alianza, 1992 (1929), estudian el mismo concepto en teoría del lenguaje. De forma independiente, aunque alrededor de la misma época, G. H. MEAD (CHARLES MORRIS, ed.), *Espíritu, Persona y Sociedad* (1934), especialmente el cap. 10, "Thought, Communication, and the Significant Symbol" también concibe el lenguaje y el pensamiento como una internalización de la perspectiva de los otros. Vinculados a éste último y al fenomenólogo alemán huido del nazismo ALFRED SCHÜTZ, en el marco del interaccionismo simbólico norteamericano, PETER BERGER, THOMAS LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1968, hacen sociología del conocimiento a partir de tal concepto para explicar nuestra socialización en "el mundo de la vida cotidiana".

del Hijo, al mismo tiempo que le pide un alto grado de reciprocidad, tanto con los hermanos, como con ese/a Padre/Madre [1535] que motiva el apego infantil, a través de una insondable ternura (Mc 1, 11; 10, 15; *Abbá!*). Precisamente por la consistencia de esa intimidad hecha pública, sólo se manifiesta realmente su presencia en la comunidad de amor. Durante la Pasión del secuestro, la tortura y la cruz, no se convierte en un patriarca otra vez desentrañado, que ejecuta la venganza o la prepara, sino una Madre/Hermana tan vulnerable como el Hijo, a quien no deja de clamar (14, 36; 15, 34).

En el relato de Marcos, la única descripción que Jesús hace de Dios-a, cuando enseña a orar a los aprendices, es sorprendente, al menos para una mentalidad tradicional de su época: "Tened fe en Dios-a. Amén os digo que cualquiera que diga a este monte: Levántate y arrójate al mar y no dude en su corazón, sino crea que lo que dice se hará, así será. Por eso os digo: todo cuanto pidáis en la oración, creed que ya lo habéis recibido y lo obtendréis […] Perdonad si tenéis algo contra alguno, para que también vuestro Padre, que está en los cielos, os perdone vuestras ofensas" Mc 11, 22b-25. Si tomáramos al pie de la letra el consejo, confundiríamos a Dios-a con un espejo proyectivo de los deseos. Pero Jesús está simbolizando, por medio de una parábola sobre *la higuera que no da frutos*, el marco de relación con Dios-a a través de una fluidez abismal para cualquier ser humano: 1) Dios siempre escucha las necesidades de los humanos como Padre y Madre; 2) Dios siempre obra para que sean satisfechas; deberíamos añadir 3) Dios-a siempre espera frutos, como simboliza la parábola de los viñadores, además de la higuera (Mc 12, 1-12). En correspondencia de fe y de amor, la obediencia de Jesús al Padre no se confunde con el solo cumplimiento de la Ley, aunque está implícito en Mc 10, 21; ni aún menos por su observancia rigurosa, precepto por precepto, sino que consiste en la escucha cotidiana de sus signos, en actitud de contemplación activa.

El otro extremo, además de un sociologismo de la norma (criterio de *estricta* plausibilidad), sería una suerte de psicologismo que pretenda explicar la relevancia del Padre para Jesús como si fuera la huella patológica de una figura ausente[1536]. El hecho de

[1535] Aunque haga uso de una serie reiterada de amenazas, en el marco de una pedagogía tradicional de la violencia asociada al poder patriarcal, el Deuteronomio trata fundamentalmente de esto: la responsabilidad de cada israelita con su Dios y con su hermano (*reah*). Todavía más clara es la dimensión maternal y la llamada de Dios a que el hijo/siervo madure en el ejercicio de una libertad responsable en el Deuteroisaías.

[1536] Es una de las explicaciones ofrecidas a partir de la lectura, quizás inadecuada, de FREUD, *Tótem y tabú* y *El porvenir de una ilusión*, donde la religión del Padre era explicada como una forma de sublimación de las

que Jesús sea llamado el "hijo de María" Mc 6, 3 no da pie a pensar que hubiera sublimado en forma de "ideal del yo" una figura paterna de la que no tenía experiencia, sino todo lo contrario: o bien fue capaz de comprender la síntesis de un Padre de Israel y de toda la humanidad a través de su relación con la madre, o bien asimiló un padre/cuidador muy bondadoso, o bien lo aprendió por contraste con otras figuras. Tendremos oportunidad de comprobar que el desarrollo infantil comienza por internalizar el diálogo con un "otro significativo". Esa mediación intersubjetiva no puede producirse más que con personas cercanas, a través de las cuales accedemos a los símbolos que nos ofrece la tradición religiosa.

Así pues, los datos de innegable interés que ofrece Santiago Guijarro confirman la intuición de que la relación personal de Jesús con Dios no puede ser enclaustrada en un ámbito que no le correspondía ni psicológica ni socialmente. La pregunta inicial sólo puede ser respondida por contraste con nuestros supuestos y en actitud abierta al Misterio interpersonal que se ha revelado de forma dinámica en los evangelios.

3. La respuesta de los evangelios

El evangelio de Juan ha explicado la dimensión comunicante del Misterio a través de un diálogo directo / indirecto entre Jesús y el Padre, en cuyo transcurso reconocemos los procedimientos de su aprendizaje y los contenidos que recibe. Sin embargo, el relato se preocupa de mostrarnos, sobre todo, el efecto: el Padre (quien me envía, ὁ πέμψας με) me ha enseñado lo que debo hacer y hablar, καθὼς ἐδίδαξέν με ὁ πατὴρ ταῦτα λαλῶ Jn 8, 28. Hay una pista que desborda este esquema: "el Espíritu Santo, a quien os enviará el Padre en mi nombre, os enseñará todo, y os recordará todo lo que os he dicho" Jn 14, 26. Ahora

---

pulsiones reprimidas. Vid. un resumen de las teorías psicológicas sobre el personaje de Jesús, como base para una *psicobiografía* sumamente hipotética, BAS VAN OS, "Psychological method and the historical Jesus: The contribution of Psychobiography", *HTS*, 63, 1 (mar. 2007), 327-346 https://www.up.ac.za/dspace/bitstream/2263/2971/1/VanOs_Psychological(2007).pdf. "Given the scarcity and nature of the data, a good psychobiography of Jesus cannot be griten […] Given the lack of data, approaches that focus on Jesus' family background or early childhood development do not deliver scientifically acceptable results, despite the qualities of the psychobiographers I discussed" ibid., 345.

bien, la enseñanza y el aprendizaje con el Espíritu se basan en lo convivido y acontecido con Jesús a través de una mediación: el relato, la historia, el Evangelio.

En Marcos sólo encontramos una situación de diálogo directo –Getsemaní, Mc 14, 32ss.[1537]- que no es cerrada hasta el acontecimiento de la resurrección, aunque otras lecturas hayan pretendido confundir el suplicio de la cruz con la voluntad divina. Por muy fundadas que parezcan, lo cierto es que el relato nos ayuda a discernir lo contrario: ni Jesús ni el Abbá desean que ocurra lo que no puede evitarse. A la opción no violenta del Hijo que afronta la muerte para salvar a sus amigos responde el amor de Dios-a que trunca los planes de quienes han conspirado para aniquilarlo, como expresan los salmos del justo perseguido (15, 34; Sal 22).

La apertura del texto llega al extremo de que el desenlace se sitúe fuera del mundo representado: de vuelta a Galilea. El personaje no puede ser atrapado por la clausura. Pide que salgamos de la memoria –siempre fingida en algún grado- para entrar de nuevo en la vida hacia su encuentro.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1537] La autenticidad de este *hapax legomenon* en los evangelios (del que se hacen eco las cartas paulinas situándolo en el núcleo de la mística cristiana: Gál 4, 6; Rm 8, 15) fue defendido por JOACHIM JEREMIAS, *Abba. El mensaje central del NT*, Salamanca, Sígueme, 1981 (1966), aunque ya había sido destacado por G. SCHRENK, "πατήρ", en *TDNT* (1954). Posteriormente lo han ratificado otros autores como JOSEPH A. FITZMYER, "Abba and Jesus' Relation to God", en R. REFOULÉ (ed.), *À cause de l'évangile*, Paris, Cerf, 1985, 15-38. Los sentidos de la invocación *abbá* y la relación paterno-filial en la cultura judía son explicados por S. GUIJARRO, "El comportamiento filial de Jesús", 69ss.

8. El amor enseña

1. Los encuentros tienen dos o más direcciones

Era necesario un análisis detallado del campo semántico de la enseñanza- aprendizaje en Marcos para preparar el acceso al tema principal: el aprendizaje de Jesús. A lo largo de nuestra investigación vamos a seguir una pista segura que los textos han declarado desde el origen, aunque la historia de su recepción no lo haya hecho patente sino después de dos mil años. Como ya hemos apuntado, tanto o más relevante que el aumento de las habilidades comunicativas de Jesús o que las variaciones en su programa[1538], hoy se nos hace evidente en el evangelio de Marcos la figura dinámica de los encuentros entre Jesús y sus interlocutores, mujeres y varones. La interacción no puede ser unidireccional, excepto en un mundo mágico o en una representación del poder absoluto, lo cual difícilmente sería atribuible al Jesús de Marcos, quien exhibe su debilidad y la fuerza de los vínculos creados a su paso.

El énfasis otorgado en la exégesis y la teología bíblica hecha por mujeres a la relación interpersonal, el cuidado y la comunidad de iguales, nos permite acercarnos con otra mirada al texto globalmente considerado. En el cap. 3 veremos que todas las relaciones con Jesús pueden resultar tan significativas como su encuentro con la mujer griega, aunque en distinto grado:

> El encuentro, por su propia naturaleza, denota un proceso mutuo. En consecuencia, afecta a ambas partes, ambas envueltas, incluso aunque la transformación de Jesús por una mujer no sea fácilmente aceptable para algunos lectores [1539].

[1538] Los estudios recientes sobre el Jesús histórico vuelven a poner de relieve esa dimensión técnica del aprendizaje de Jesús, de acuerdo o en disparidad parcial con el supuesto de un "fracaso" en el programa mesiánico de Jesús después de su primera etapa en Galilea (biografías liberales de la segunda mitad del XIX) o de su programa apocalíptico en lucha con los jefes religiosos y políticos, según lo expuso ALBERT SCHWEITZER hace ya un siglo. XABIER PIKAZA, *Hijo de hombre*, analiza cada una de esas etapas con abundante bibliografía. Comentando el dicho de Q, "La Ley y los Profetas fueron hasta Juan. A partir de entonces se anuncia la Buena Noticia del Reino de Dios", PIKAZA reconoce con suficiente certeza que "Jesús ha *cambiado* de proyecto, es decir, ha entendido y vivido el camino del Reino de un modo distinto al de Juan", ibid. 125-126.

[1539] INGRID ROSA KITZBERGER (ed.), *Transformative Encounters: Jesus and Women Reviewed*, Leiden, Brill, 2000, 1. Vid. la tesis doctoral de PABLO ALONSO, *La mujer que cambió a Jesús*, presentada en la Universidad de Lovaina, en proceso de publicación.

Una lectura comprensiva y holística del evangelio marcano podrá colaborar, una vez realizada, a que la historia de Jesús sea más inteligible. Si participamos del proceso vivido por Jesús como intérpretes capaces de rehacer su propio camino de aprendizaje (cap. 4), y sólo por ese medio, podríamos responder desde nuestra experiencia compartida a la pregunta más bien retórica de Theissen: "Uno de los mayores enigmas del evangelio de Jesús es cómo pudo darse esta inversión desde el mensaje del Bautista al de Jesús", desde la apocalíptica a la práctica del reinado de Dios en la comunión con una muchedumbre de personas (caps. 2 y 5)[1540]. Hasta ahora sabíamos que el Espíritu le había hecho capaz de un aprendizaje extraordinario, en diálogo personal con Dios Padre. Pero no habíamos consumado el esfuerzo por recuperar el contenido de esa experiencia interpersonal ni por devolver su relevancia a las figuras humanas y sociales que le sirvieron de mediadores/as.

2. Los dichos de Jesús: una metadidáctica

Si vamos un poco más allá del marco textual y del método narrativo, podemos encontrar un referente externo de enorme valor en la *Sofía Iesou*: los dichos jesuanos que fueron tomados por Mt y Lc de fuentes propias o que les sirvieron de fuente común a ambos[1541]. En ellos encontramos una *pedagogía* de Jesús e incluso una *metadidáctica*: Jesús enseña a aprender a partir de su propia experiencia. El método no es otro que el amor practicado en el servicio al prójimo. Vamos a seguir un orden lógico para reconstruirlo, desde su final a su principio:

1a. "¿Acaso puede un ciego guiar a otro ciego? ¿No caerán ambos en un hoyo?" Q 6, 39

1b. "No está el aprendiz sobre el maestro οὐκ ἔστιν μαθητὴς ὑπὲρ τὸν διδάσκαλον: Una vez se haya perfeccionado, *todos* serán como su maestro κατηρτισμένος δὲ πᾶς ἔσται ὡς ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ." Q 6, 40.

1c. "¿Por qué miras la mota que está en el ojo de tu hermano, y no te das cuenta de la viga que está en tu propio ojo?" Q 6, 41.

[1540] G. THEISSEN, *La fe bíblica en una perspectiva evolucionista*, Estella, Verbo Divino, 2002, 152.

[1541] Es bastante probable que Mc hiciera uso de una o varias colecciones de los dichos (Q), sea a través de la tradición oral, sea por medio de algún escrito, aunque su opción determinada por el género narrativo le hizo seleccionar aquellas que más le interesaban para insertarlas en el orden del relato: parábolas, dichos sobre la comunidad, controversias o breves diálogos (*chreiai*). Hemos tratado con mayor detalle esta cuestión en la Segunda parte: "El género de los evangelios: La diversidad de la tradición oral".

1d. “¿O cómo puedes decir a tu hermano: "Hermano, déjame sacarte la mota que está en tu ojo", cuando tú mismo no ves la viga que está en tu ojo? ¡Hipócrita! Saca primero la viga de tu ojo y entonces verás con claridad para sacar la mota que está en el ojo de tu hermano” Q 6, 42.

Es necesario subrayar que Jesús está describiendo, en estos dichos y en los siguientes, *su propio proceso de aprendizaje*. A través del evangelio de Marcos encontramos la historia en que se genera y practica esa sabiduría: Jesús procede a “sacar las vigas de sus ojos” –los prejuicios de una cultura etnocéntrica, patriarcal, subordinante- en cada uno de sus encuentros con otros personajes a lo largo de la narración. Tendremos oportunidad de analizarlo en el cap. 3.

Para poder enseñar es preciso aprender: la relación intersubjetiva entre maestro y aprendiz (hermano mayor y menor, padre/madre e hijos) no puede ser sustituida por ninguna doctrina. La experiencia personal de la búsqueda es más valiosa que la vanidad de los letrados. Jesús no se limita a demandar que los letrados puristas –los *haverim*- dejen de perseguir con sus escrúpulos al pueblo de la tierra (‘*am ha’arets*), sino que comunica una impresión tanto o más profunda: aprende a ser puro de corazón antes de enseñar. Esta exigencia nos conduce a los pasos previos.

2a. “Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque ocultas esto de (ἀπὸ) los sabios y los listos (σοφῶν καὶ συνετῶν) y se lo revelas a los ingenuos ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις” Q 10, 21

2b. “Venid a mí, todos los que estáis cansados y cargados, y yo os haré descansar. Tomad conmigo el yugo y aprended de mí μάθετε ἀπ’ ἐμοῦ que soy manso y humilde de corazón” Mt 11, 28-29.

3. “Todas las cosas me han sido entregadas por mi Padre; y nadie conoce al Hijo, sino el Padre οὐδεὶς γινώσκει τίς ἐστιν ὁ υἱὸς εἰ μὴ ὁ πατήρ, ni nadie conoce al Padre, sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo (se lo) quiera revelar βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι” Q 10, 22.

En el primer dicho encontramos un testimonio espléndido de que Jesús no se considera a sí mismo poseedor de todos los saberes, sino un aprendiz en grado pleno: un *nepios* abierto, como los niños, al encuentro primigenio con la realidad gratuita de Dios-a en cada persona. La metáfora de la infancia (*paidíon, mikrós*) aparece de muchas maneras en el relato de Marcos –lo veremos-, para representar las capacidades genuinas de cualquier ser humano y su disposición total a participar en el reinado de Dios, sin la carga de los prejuicios y las estructuras consagradas: las “vigas” que no dejan ver ni tampoco oír.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Más aún. El diálogo entre el Padre y el Hijo es un acontecimiento para ambos, a través del mismo Espíritu de amor. En abierta paradoja, la bendición de Jesús describe *lo que el Padre ha sido "capaz de aprender"*: ha hurtado la sabiduría dada a los sabios y sagaces –en la corriente de la tradición sapiencial, científica, filosófica o teológica- para ofrecérsela a los más sencillos a través de su propia persona. Pero tal reversión en el eje de la historia ha ocurrido porque Dios ama a los νηπίοις. En la versión mateana, que incluye un dicho de una fuente propia, la práctica del amor, a la raíz de cualquier enseñanza y/o aprendizaje, es todavía más clara. Jesús pide a los que soportan la carga odiosa del trabajo en un sistema patriarcal y esclavista que aprendan de quien les ama: "tomad mi yugo" no se lee "sed mis esclavos" (sic) sino compartid conmigo la misión de amar. Es una llamada enamorada al seguimiento en libertad e igualdad: amad como yo os amo.

En el centro de ambos dichos, Mateo ha situado otro tomado de Q: el testimonio de que la fuente de la sabiduría de Jesús sobre el Misterio de Dios es su relación de amor con el Padre, y viceversa. Dios-a conoce la profundidad y las posibilidades del ser humano a través del Hijo amado. No hay otro paso más esencial que éste.

Parafraseando a dos exegetas contemporáneos, "el sorprendente Jesús de Marcos" nos ayuda a comprender sus dichos sin practicar cirugías, esquismas/esquilmas ni imponer, claro está, el propio punto de vista. La igualdad vivida gracias a la comunidad interpersonal no es incompatible en modo alguno con una relación de enseñanza y aprendizaje entre maestro y aprendiz, hermano mayor y menor, padre o madre e hijos/hijas, compañeros o "pares más capacitados" que intercambian sus roles (aprendices-maestros)[1542]. Esto es posible porque la superación de la inequidad entre las personas no es un presupuesto teórico, ni el producto suficiente de un mandato jurídico, sino el efecto más valioso del amor.

[1542] Esta faceta del aprendizaje con "pares más capacitados", con quienes también se produce una "zona de desarrollo próximo", es tratada por IGNACIO POZO, *Aprendices y maestros*, Madrid, Alianza, 1996. "La cooperación entre aprendices con conocimientos previos heterogéneos beneficia por supuesto a los de menor rendimiento inicial, pero, en contra de lo que pudiera pensarse, y de lo que muchos maestros creen, no perjudica a los más dotados, sino al contrario" ibid. 329.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

II. La iniciación del Maestro. El proceso ritual en la historia de aprendizaje

9. Símbolos rituales

1. Agua condensada

Victor Turner es contemporáneo de los filósofos ingleses (Austin, Searle), quienes estudiaron las acciones que se obran con el lenguaje, más allá de la mera dimensión lógico-semántica de los signos. Los primeros actos de habla en ser clasificados fueron los que operaban en el marco del rito: la botadura de un barco o el matrimonio, una promesa o una confesión. Por su parte, Turner hizo un estudio definitivo del *proceso ritual* en su conjunto[1543], de modo que podamos entender las intenciones de quienes participan; los símbolos que utilizan como almacén (*storage unit*) de una vasta información; las etapas de la acción ritual, las situaciones sociales que crea y su funcionalidad.

Los símbolos en el ritual se caracterizan por su condensación, polisemia y multivocalidad, que resultan de unificar distintos *significata* –aunque permanezcan latentes- y de poner en conjunción bipolar un valor moral o espiritual con su sentido material[1544]. Nos sirve de ejemplo el símbolo del agua en el mundo representado por la narración marcana: el poder físico de limpiar no es separable de su valor en los ritos de purificación.

[1543] Vid. VICTOR TURNER, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Chicago, Aldine, 1969 (*El proceso ritual: Estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus, 1988).
[1544] Vid. V. TURNER, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, Cornell UP, 1967, 28-29, 50-55; *The Drums of Affliction: A Study of the Religious Processes among the Ndembu of Zambia*, Oxford, Clarendon, 1968, 18-19.

Aquellos símbolos que funcionan como "dominantes" [1545] aparecen en distintos rituales, en cada uno de los cuales se actualiza un sentido distinto, mientras que los demás permanecen latentes. En el mundo del evangelio hay dos rituales que hacen uso del agua con una función diversa: el bautismo de Juan (Mc 1, 2-8) y las abluciones practicadas por los fariseos, tanto el lavatorio de manos (7, 2), como el baño en la piscina ritual o *miqweh*, al cual se refiere el narrador como una característica del "judaísmo normativo" en su época (7, 4; cf. Lev 15, 12-13).

Habría que añadir un tercero en el horizonte cultural de la audiencia: el bautismo según el rito de iniciación cristiano, donde estaba unido, probablemente desde sus comienzos, como un solo proceso ritual, a la unción y a la participación con la comunidad en el memorial de la Última Cena. La lectura que Pablo hizo de la iniciación en la Carta a los Romanos (6-8; 6, 1-14) es la catequesis más antigua que conservamos. En ella ha desaparecido casi por completo el valor significante del agua o ha sido sustituido por el movimiento físico de la inmersión y la emersión (Rm 6, 3-4), precisamente lo que más destaca en la escena dinámica del Bautismo de Jesús (Mc 1, 9b-10a). El iniciado participa de la muerte y la resurrección de Cristo a través de ese movimiento, para liberarse del poder del pecado y entrar en la vida nueva (Rm 6, 4; 1Cor 1, 6, 11).

La identificación con Jesús no es una regla estética ni un imperativo, sino la primera manifestación del Espíritu que nos personaliza en diálogo con el Padre. El ritual del bautismo que fue asumido como medio de iniciación por la primera comunidad (Hch 2, 37-41) se realiza "en el nombre de Jesús Mesías" (ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ, mucho más frecuente εν) o en Cristo Jesús (εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν Rm 6, 3; 1Cor 1, 13-17), como algo más que una fórmula tomada de los ritos en el Templo [1546]. Pablo interpreta en ese acto una identificación plena con la persona de Jesús, el Hijo, que no anula mi identidad, sino la desigualdad estructural que es resultado de mi posición en un orden de iniquidad: "Pues todos sois hijos mediante la fe en Cristo Jesús. Pues cuantos en Cristo fuisteis

[1545] Vid. V. TURNER, *The Forest of Symbols*, 31-32, distingue los símbolos dominantes, que tienen una cierta autonomía, respecto de los "instrumentales", que funcionan como medios para el fin de un ritual determinado y sólo son comprensibles por su relación con otros símbolos dentro del sistema de ese ritual. Un "símbolo dominante" es polisémico: concentra las valencias de la necesidad natural, el deseo personal y la exigencia social. "[It] represents both the obligatory and the desirable. Here we have an intimate union of the material and the moral" 54.

[1546] Vid. sobre esta cuestión y otras aludidas el artículo monográfico de LARS HARTMAN, "Baptism", en *ABD*.

bautizados, en Cristo fuisteis investidos. No hay (*en-eimi*) judío ni griego, no hay esclavo ni libre, no hay varón ni mujer. Pues todos vosotros sois uno en Cristo Jesús" Gál 3, 26-28. No es excesivo entender que todos los identificados con Cristo reciben una parte en su ser-Mesías y viven su "secreto mesiánico" en medio del mundo, como el relato de Marcos nos da a experimentar. La persona resucitada en Cristo –a quien la injusticia había aniquilado- se va llenando de sentido por un aprendizaje a lo largo de la vida (Flp 3, 3-16): "Por lo demás, desde el punto a donde hemos llegado, sigamos adelante".

De tal manera, el breve relato del Bautismo de Jesús (Mc 1, 9-11) sirve de modelo para la experiencia de ese mismo ritual entre quienes *escuchamos* el evangelio: la identificación de la audiencia con el héroe comienza por evocar nuestra propia iniciación, para compartir desde el comienzo su camino de aprendizaje (cf. Rm 6, 4: "en la novedad de vida" ἐν καινότητι ζωῆς). A su vez, el personaje de Jesús en el Jordán participa de su propio *escato*-tipo: su inmersión en las aguas representa la liberación de cualquier forma de esclavitud al poder de la injusticia en este mundo (en sing. *hamartía*: "el pecado"), antes de comenzar su misión. En plena subida a Jerusalén, es Jesús mismo quien interpreta el desenlace de su vida a partir de su bautismo (10, 38-39), en respuesta a la posibilidad real de conquistar el poder y repartirlo entre sus cortesanos. El símbolo ha asumido, por su extrema condensación, el sentido de la Pascua de Israel, sea cual sea el modo en que se explique posteriormente: las aguas (הַמַּיִם) del Mar Rojo que cruza el pueblo al separarse de Egipto (Éx 14, 15-31); las aguas primigenias, por encima de las cuales aletea *la* Espíritu de Dios-a (*Ruáh*) antes de la creación (Gn 1, 2); las aguas mortales sobre las que flota el Arca de Noé (Gn 7, 17-24) o de las que es tomado Moisés (Éx 2, 1-10)[1547]. Desde que es rescatado, Israel comienza a vivir en relación permanente con su Dios.

Así pues, los dos significados "morales" del agua en los rituales judíos de purificación: el perdón de los pecados (pl.) y la higiene de las "impurezas" inevitables por el contacto social[1548]; son puestos entre paréntesis frente a la *katharsis* aún más profunda a

[1547] Vid. L. LIGIER, "El simbolismo bíblico del bautismo en los Santos Padres y en las liturgias", *Concilium* 22 (1967), 188-205; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1217-1222; MIRCEA ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor, 1967, 114-117; MANUEL CONTRERAS GALLEGO, "La eficacia simbólica del agua en el ritual cristiano del bautismo: Un enfoque antropológico", *Gazeta de Antropología*, 14-08 (1998).

[1548] En los otros dos rituales que aparecen en el relato, aunque sean dispares (rito único vs. repetible), el agua es un instrumento de purificación dependiente de la Ley o de su *halakhá* (cf. Rm 7). FLAVIO JOSEFO, *AJ*, XVIII, 5, 2 afirma que el bautismo de Juan iba dirigido a la purificación del cuerpo –antes que o además de al perdón de los pecados-, en el entendimiento de que la pureza del cuerpo y del alma iban unidas; mientras

que da lugar Jesús al entrar y salir de las aguas, en su *cara a cara* con Dios Abbá. Ese diálogo directo desde el bautismo en el Jordán no cesa hasta su expresión última en la cruz y el acontecimiento misterioso de la Resurrección [1549]. A su vez, el símbolo *condensado* de Mc 1, 9-11 hace posible la identificación del iniciado con Jesús y nos da entrada en la realidad fundante del reinado de Dios: su diálogo de escucha/respuesta con el Padre por la mediación actual del Espíritu (vid. Rm 8, 14-15; Gál 3, 26-28). A través del Bautismo, Jesús ha entrado en –"regresado a"- una comunidad eterna.

Ahora bien, el rito por sí sólo no es suficiente para dar sentido a la vida entera. Distintos grupos en el judaísmo de la época podrían reconocer al Hijo de Dios por medio del mismo procedimiento. Un texto que describe la iniciación en la comunidad cerrada de Qumrán nos sorprende por sus paralelos fascinantes –por no decir inquietantes- con la visión de ese héroe que escucha la llamada a purificarse antes de la destrucción inminente:

> Entonces purificará Dios con su verdad todas las obras del hombre (*geber*), y refinará para sí la estructura del hombre [o "uno de los hombres" *benei Ish*] arrancando todo espíritu de injusticia del interior de su carne, y purificándolo con el espíritu de santidad de toda acción impía. Rociará sobre él el espíritu de verdad como aguas lustrales (para purificarlo) de todas las abominaciones de falsedad y de la contaminación del espíritu impuro. Así los rectos entenderán el conocimiento del Altísimo, y la sabiduría de los hijos del cielo instruirá a los de conducta perfecta. Pues a ellos los ha escogido Dios

---

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

que los esenios habían sustituido los sacrificios por ritos de ablución (ibid. XVIII, 1, 5). No sólo los flujos, las manchas en la piel, los cadáveres contaminan (Lev 13-15; Nm 9, 6-12; 19, 11-22). La obsesión por la pureza de éstos últimos les hacía apartarse del matrimonio y de la convivencia con mujeres (*BJ*, 2, 120), hasta del contacto con el aceite (*BJ*, 2, 123; cf. Mc 14, 3s.), por temor a contaminarse. Estas referencias, al igual que la presentación de Marcos, describen la opción estratégica en varios grupos del judaísmo del s. I por apartarse del sistema del Templo (los sacrificios de expiación y de purificación), para desarrollar un código de pureza más riguroso que pudiera distinguirlos de los impuros. Los textos que regulan la comunidad de Qumrán llegan a identificar impureza y pecado (vid. Segunda parte: "El 'awon: una visión determinista del mal"), ritos de purificación y de expiación. Dicho de otro modo, la renuncia a las riquezas y a la propiedad particular (*BJ*, 2, 121-122; 1QS 1, 11-13; 6, 13-23; Plinio, *Historia Natural*, 5, 15, 73), frente a la élite política (herodianos) y religiosa (saduceos) que se apropia los tributos del pueblo (cf. Lc 7, 18-35 Q), era "compensada" por una inflación del "capital simbólico": los valores mediterráneos, patriarcales, del honor y la vergüenza se exacerban hasta el extremo en el espacio sacralizado por la exclusión. Aunque JOSEFO ignora sistemáticamente el imaginario apocalíptico de su época –por su formación farisea o por la dificultad de hacerlo tolerable a sus lectores-, al menos es seguro el influjo de la profecía de Malaquías 3, 1-3ss. –la llamada de Dios a purificarse antes del Día de la destrucción, en la línea de la predicación de Jeremías 31 y Deuteronomio 30, con su Espíritu Santo Jub 1, 20-27; 50, 5; 1QS 4, 18-23- en la actividad del Bautista, como alude Mc 1, 2 (con mucho mayor énfasis Mt 3, 1-12; Lc 3, 1-22). Sólo que Juan Bautista hace accesible la purificación a la muchedumbre del pueblo y transforma el rito repetido por la secta en un acontecimiento único para el cambio interior (*metanoia*).

[1549] A diferencia del contenido funcional del *kerigma* primitivo, tal como se refleja en las cartas paulinas, que confiesa el sentido salvífico de la Pasión de Jesús como un acontecimiento "separado", el evangelio de Marcos ha sido escrito para que la audiencia implícita pueda participar de la persona entera del Hijo de Dios.

> para una alianza eternal y a ellos pertenecerá toda la gloria de Adán [el hombre]. No habrá más injusticia, y todas las obras de engaño serán una vergüenza. Hasta ahora los espíritus de verdad y de injusticia disputan en el corazón del hombre (*geber*) y marchan en sabiduría o necedad[1550].

Así pues, al inicio del evangelio, Jesús aparece en el centro de varias tendencias del judaísmo contemporáneo, que extendieron el ámbito de lo sagrado fuera del Templo hasta desplazar al terreno de la práctica el foco de la relación con Dios[1551]: el profetismo del Bautista abierto al pueblo, por referencia a Malaquias y quizás a otras fuentes; la opción de los fariseos por la pureza y la piedad en lugar de la corte, como medio de ganar influencia social (cf. Jub 1, 22ss.; *AJ* XVIII, 1, 3) [1552]; las redes sectarias de esenios o terapeutas que cultivan sus relaciones internas como una sola familia, mientras hacen ostentación de su honor frente a los impuros y los pecadores, sin mezclarse con ellos (sobre todo, demuestran su casi total desprecio a las mujeres *BJ*, 2, 120ss.) [1553]; la comunidad de hombres puros que se refugia en Qumrán mientras cultiva una espiritualidad de la meditación y la preparación interior… para la guerra escatológica. Habría que añadir un judaísmo galileo que ponía más énfasis en la asamblea del sábado (*kneset*), en la oración familiar (de las mujeres cf. Lc 1-2), y en las señas de identidad étnica (circuncisión, pureza

---

[1550] 1QRegla de la Comunidad (1QS) 4, 20-23. Trad. de FLORENTINO GARCÍA MARTÍNEZ (ed.), *Textos de Qumrán*, 53-54.

[1551] Vid. ANTHONY J. SALDARINI, *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society: A Sociological Approach*, Grand Rapids, Eerdmans, 2001[3] (1988); JOHN P. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, III. *Compañeros y competidores*, Estella, Verbo Divino, 2003; ANTHONY J. TOMASINO, "Diversity and Unity in Judaism before Jesus", *Bible and Interpretation*, feb. 2004; PAOLO SACCHI, *Historia del Judaísmo en la época del Segundo Templo*, cit. Conforme avanzan los estudios de la literatura de Qumrán, tanto más evidente se hace el pluralismo existente en el judaísmo de la época. Además de los textos bíblicos encontrados (proto-masoréticos, proto-LXX, proto-samaritanos o con variantes no clasificables) y de los textos sectarios (Regla de la Comunidad, Rollo de la Guerra, Rollo del Templo, en diferentes versiones y etc.), la mayoría de los hallazgos pertenecen a la categoría de textos "para-bíblicos", que elaboran versiones de libros bíblicos como el Génesis (al estilo de Jubileos) o los Salmos-Himnos (Hodayot), recrean algunos de sus mitos, como el ciclo de Henoc (protología: caída de los vigilantes y escatología) o las figuras mesiánicas (héroes escatológicos), crean distintas escatologías. JULIO TREBOLLE, "Biblia e interpretación bíblica en Qumrán", en F. GARCÍA MARTINEZ, J. TREBOLLE (eds.), *Los hombres de Qumrán*, 121-144; F. GARCÍA, "Las fronteras de lo bíblico", en F. GARCÍA, J. TREBOLLE (eds.), *Los hombres de Qumrán*, 145-163.

[1552] El cambio de liderazgo desde la escuela de Shammai, preocupada por la influencia política y por la separación de judíos y gentiles, a la escuela de Hillel, más preocupada por la sabiduría, puede colaborar en la explicación de ese cambio. Vid. JACOB NEUSNER, *From Politics to Piety*, cit.

[1553] Vid. una revisión de todas las fuentes documentales (Josefo, Plinio el Viejo, Filón, Hipólito), asi como una comparación detallada de esos rasgos con los atribuidos provisionalmente a la comunidad de Qumrán en JOHN J. COLLINS, "Essenes", *ABD*. Los vínculos entre esenios y Qumrán siguen siendo objeto de debate entre posturas muy diversas, aunque hay opiniones que, al menos, pretenden armonizar los datos, vid. F. GARCÍA MARTÍNEZ, "Qumrán en el siglo XXI. Cambios y perspectivas después de 50 años de estudios", *AEEHJ*, Anuario 2006 (http://aeehj.org/Florentino2006.htm). Es oportuno citar la "hipótesis de Gröningen", que "considera a la comunidad de Qumrán como el resultado de una ruptura al interior del movimiento esenio", ibid., de modo que puedan explicarse las diferencias junto con las semejanzas.

de los alimentos, nazireato), especialmente en el calendario de fiestas anuales, frente a la escrupulosidad del rito sacerdotal (expiaciones y purificaciones). ¿Cuál será el camino de Jesús?

2. El bautismo desde el foco de Jesús

Turner distingue tres niveles de significación de los símbolos: 1) "exegético", el nivel de los significados atribuidos por los participantes (nombre, sustancia, artefacto); 2) significado "operativo", un sentido latente del que los participantes tienen una conciencia parcial, el cual es observable no sólo en lo que se dice sobre los símbolos, sino en lo que hacen los participantes con ellos (la acción ritual) e incluso en el hecho de que haya personas ausentes; 3) significado "posicional", que permanece "inconsciente" para quienes participan, por su relación con otros símbolos en el complejo ritual, así como con otros sentidos del mismo símbolo en diferentes ritos.

Si nos fijamos en el relato que Marcos hace del bautismo de Juan (Mc 1, 2-8), percibimos esos tres niveles en su propio análisis:

1) "exegético": el bautismo se realiza con agua viva (מַיִם חַיִּים: agua corriente o de lluvia)[1554], para evitar la impureza, según la tradición oral; y significa un compromiso consciente de conversión (*metanoia*) para recibir el perdón de los pecados (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν Mc 1, 4; cf. 2, 5), más allá de la mera limpieza externa o del efecto inconsciente;

2) "operativo": el ritual no se celebra en el Templo, sino en el río Jordán, con la intención de congregar a todo tipo de personas, por encima de las fronteras entre castas, géneros y sectas en el judaísmo de la época (1, 5)[1555]. Es relevante anotar que el Bautista se ha saltado el orden jerárquico y ha "dislocado" el espacio sagrado, al actuar como sacerdote de un ritual de expiación/purificación sin necesidad de sacrificios, ni de tributos enmascarados a una casta sacerdotal, ni aun siquiera del Templo. Si volvemos a situarnos en el contexto de otros rituales usados por grupos distintos en el judaísmo del s. I, comprobamos que el Bautista hace uso de símbolos (el agua viva, el Espíritu Santo, la

[1554] Nm 19, 17; Lev 14, 5.50; cf. Gén 26, 19; Jer 2, 13; Zac 14, 8.

[1555] La narración de Marcos nos ofrece así un ejemplo de la "communitas" propiciada por la fase "liminal" del rito, sin referencia a una jerarquía humillante como la diseñada en los códigos de pureza del Levítico.

expectación mesiánica) y prácticas comunes (purificación, ayunos cf. Mc 2, 18) a todas las sectas que consideran impuro el Templo, por la connivencia entre los saduceos y los impíos ocupantes (los *kittim*); pero los ha puesto a disposición del conjunto del pueblo para que vuelva a consagrar la tierra de Israel. La investidura simbólica del agente-iniciante (pelo de camello, comedor de langostas, etc.) subraya el sentido de la acción: regreso a la libertad de Israel en el desierto, antes de conquistar la tierra; confianza en el cuidado maternal/paternal de Dios.

3) "posicional": el personaje de Juan toma conciencia en el relato de que el bautismo con agua es insuficiente. La limpieza del cuerpo que físicamente significa es similar a otros ritos de purificación externa. El compromiso solicitado al bautizado no es realizable por su sola conciencia. Por lo que debe ser seguido de un bautismo en el Espíritu Santo cuyo agente sólo puede ser divino (1, 8).

No obstante, la acción de Juan es reivindicada por Jesús ante los sumos sacerdotes como su antecedente inmediato, tanto en el plan de Dios, como en la historia humana (Mc 11, 30). El bautismo se convierte en signo intermediario para que la muchedumbre pueda reconocer un paso mucho más arriesgado, que sólo era inteligible en el horizonte de la expectación profética y apocalíptica: el cumplimiento del tiempo, el reinado de Dios, la venida del Hijo del hombre (Mc 1, 15ss.).

Los letrados de la época anuncian la venida de Elías cuando leen el último libro del canon: Malaquías. "He aquí que yo os envío al profeta Elías antes que llegue el Día de YHWH, grande y terrible. Él hará volver el corazón de los padres a los hijos y el corazón de los hijos a los padres, no sea que yo venga a herir la tierra con el anatema (heb. *herem*, "exterminio, aniquilación de una víctima")" Mal 3, 22-24. Jesús interpreta los acontecimientos –a la luz de la Palabra, *del comentario de los letrados* (Mc 9, 11) y del conocimiento de los aprendices- en una secuencia coherente; pero lo que ocurre es más de lo profetizado y, en aspectos cruciales, contradice el horizonte de expectativas de la época: el reinado de Dios ya está viniendo (part. perf. ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει Mc 9, 1), aunque todavía no lo oigan ni vean.

El narrador asume la perspectiva del héroe anunciado que irrumpe en el cuadro (1, 7.9). La intervención de Jesús a través del foco de la narración reconoce esas tres dimensiones de los símbolos (exegética, operativa, posicional) en el ritual de Juan, puesto que le sirven para interpretar su propia experiencia de llamada, elección y misión (1, 9-11). El ritual ha convocado a Jesús a partir de una corriente de fondo, en medio de la muchedumbre, y lo ha puesto en contacto como iniciado, en primer plano, con la

trascendencia personal de Dios. Pero la recepción del Espíritu y el amor expresado por la propia voz de Padre ya no tienen que ver con la acción simbólica de Juan, excepto por el anuncio de su plenitud más allá de él: una escatología inminente que el relato de Marcos no presenta con rasgos apocalípticos (cf. Lc 3, 7ss. Q), sino mesiánicos (Mc 1, 6-8). Da inicio a un nuevo proceso que ya no está programado, aunque la narración lo ritualiza como un *umbral* (*limes*) que puede ser atravesado por la audiencia en su identificación con Jesús.

Frente al significado "regresivo" del ritual preparado por Juan: desandar lo andado y deshacer lo construido en la historia de Israel desde el paso del Jordán (¿a través de otro Josué?); Jesús da inicio a una acción progresiva que representa un nuevo comienzo de Israel; en sentido absoluto, un nuevo nacimiento de la humanidad en diálogo con el Padre.

Así pues, el héroe vuelve a *separarse* por el empuje del Espíritu al desierto (1, 12) e ingresa en otra "fase liminal" cuyo agente es él mismo, en relación constante con el Padre y con el Espíritu a través de la experiencia intersubjetiva con los otros: la "communitas". La aventura del héroe no es un itinerario épico de soledad y autoafirmación, sino una vida personal en constante relación de diálogo y ayuda con los demás.

3. Ruptura progresiva, sin rivalidades, con el Bautista

La expectación sobre el fin del mundo era un tema preferente de la literatura apocalíptica, aunque dentro de una tópica mucho más amplia[1556]. Aunque tratado ya en

[1556] Vid. los resúmenes de GONZALO ARANDA PÉREZ, FLORENTINO GARCÍA MARTÍNEZ, MIGUEL PÉREZ FERNÁNDEZ, *Literatura judía intertestamentaria*, Estella, Verbo Divino, 1996; y las ediciones de ALEJANDRO DÍEZ-MACHO (dir.), *Apócrifos del AT*, Madrid, Cristiandad, 1982-1987, IV. *Ciclo de Henoc*, V. *Testamentos o discursos de adiós*; F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Textos de Qumrán*, cit.; ANTONIO PIÑERO et al. *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, III. *Apocalipsis y otros escritos*, Madrid, Trotta, 2000.
Las huellas en la literatura canónica desde los ss. IV-III a.C. son limitadas, aunque de mayor calidad literaria: en la Biblia Hebrea destaca el libro de Daniel y los breves apocalipsis de Is 24-27; 34-35; Zac 9-14; Ez 38-39. En el NT, además del Apocalipsis de Juan, son claramente apocalípticas muchas imágenes paulinas (eones, parusía, cosmología), los himnos deuteropaulinos (y otros textos, sobre todo 2Tes), 2Pedro y Jud. También Mt y Lc incluyeron otros materiales de la tradición sobre Jesús (Lc 17, Mt 24-25).
Aunque no hay una edic. en español de los apocalipsis (judeo)cristianos apócrifos, la mayoría están disponibles en la web; vid. J. B. BAUER, *Los apócrifos neotestamentarios*, Madrid, Fax, 1971.
El influjo del "apocalipticismo" –en sentido más amplio- entre los cristianos del s. II fue tanto o mayor que el gnosticismo (el Apocalipsis de Pedro y el Pastor de Hermas estuvieron en el primer canon hasta el s. IV), lo que dio lugar a una escatología abocada al Juicio Final, las visiones del infierno, la sacralización del terror, que oscurecían la noticia de la resurrección (Ap Esdras, Ap Pablo, Ap Virgen).

variosos capítulos acerca de esta cuestión: primero en el horizonte de muchas culturas, tanto el sustrato persa del dualismo, como la crisis mundial del chamanismo, bajo las presiones del poder centralizador; después en el ciclo de Henoc, que configura de distinta forma y en distinto grado la mentalidad de los contemporáneos de Jesús. Ahora vamos a preguntarnos sobre las huellas de ese universo en un entorno todavía más próximo. Por lo que llevamos dicho hasta ahora, creo que podríamos hablar de un *ritual apocalíptico*, el cual se ejecuta en forma de visiones que señalan a letrados "poseídos" por Henoc, Elías, Moisés, Abrahán, Isaías, etc., las cuales sirven para repetir una y otra vez imágenes codificadas:

1) revisión de la historia pasada, predestinación del presente y del futuro;

2) cosmología rigurosamente clasificatoria de animales, humanos, astros, por medio de códigos de pureza;

3) teología dualista, mítica, entre rivales en beligerancia: el super-ángel Miguel vs. Beliar, Pantocrátor vs. Anticristo, hijos de la luz vs. hijos de las tiniebas, etc.;

4) visiones del lugar de los justos y del mundo perfecto (vs. el lugar de la condenación, de la destrucción o del dolor contra los impíos): el reinado de Dios es descrito como un dominio absoluto.

Con esa lógica se construyen diversos fragmentos de contenido escatológico en la biblioteca de Qumrán, además de sus principales códigos de conducta (Rollo de la Comunidad, Rollo de la Guerra). También es usada por los Apocalipsis propiamente dichos: Apocalipsis de las Semanas y de los Animales en el Ciclo de Henoc; Dn 7 y 10-11. Lo sigue siendo por la mano de escritores de los ss. I y II d. C., muchos de los cuales comienzan narrando la visión de Jerusalén arrasada y la hija de Jerusalén desolada (IV Esdras, Oráculos sibilinos), por lo cual describen un nuevo santuario en los cielos como alternativa a la destrucción del Templo (2 y 3 Baruc), o anuncian su reconstrucción (Apocalipsis de Abrahán), o cuentan el triunfo posterior del Mesías (IV Esdras).

Más allá de ese marco ritual, que debió tener lugar en las comunidades de quienes escribieron tales obras, el lenguaje de las "postrimerías" (o los novísimos, como decían los catecismos) había impregnado toda la literatura intertestamentaria, tanto en griego como en arameo: Jubileos, Testamentos (Doce Patriarcas, Moisés), Salmos de Salomón, Oráculos sibilinos, los Targumim. En esto no fue excepción la literatura rabínica (Misná y Gemará, incluidos en el Talmud; los Midrashim), aunque dejó fuera del canon la mayoría de los apocalipsis.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

La coherencia que parecía imposible, entre el anuncio del reino maravilloso, total, que se ha acercado (ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ 1, 15) y la vida presente, se hizo finalmente inteligible en el evangelio, si tomamos en serio la progresión narrativa. Jesús es el primero abierto a aprender de lo que está ocurriendo: la reunión de la muchedumbre, las sanaciones y los exorcismos, la primacía de los últimos, el *hallel* que celebra esa inversión de los estatus y las posiciones sociales.

La comunidad de Jesús ha desbordado el mapa simbólico del Bautista: no espera a que el pueblo se purifique, sino que asume la misión de servirlo en el camino. No sólo "rompe el ayuno" y abandona los ritos que convierten la comida en signo de distinción sagrada contra los impíos, sino que llega a librarse del prejuicio (inflexible: significaba el ostracismo o la expulsión de la secta) que había impedido comunicar el alimento y compartir la mesa con los pecadores o con los griegos, sin dejar de ser judío. Tal y como lo ha narrado Marcos, los hechos no responden a un programa de Jesús contra costumbres inveteradas, todavía menos contra la Torá, sino que van hilándose a través de nuevas redes sociales, personas que aparecen y se comunican, la muchedumbre reunida a su paso por tierra de gentiles. Ahora bien, una vez que ha ocurrido, para Jesús no hay vuelta atrás; para los Doce quizá sí, pero la experiencia de Pedro y su éxodo final a tierra de gentiles es resultado de esa memoria que llama a "volver a Galilea", a recrear lo vivido con Jesús. Aquél que era presentado como el Mesías de los puros [1557] (¿el Josué del Bautista?) parecía entonces "fuera de sí" (2, 17ss.; 3, 20ss.), precisamente porque dejó que la muchedumbre traspasara las fronteras que separaban a unos de otros, las que parecían insalvables incluso a los ojos compasivos de Jesús (1, 44s.; 7, 24ss.). El mito subyacente es transformado por la realidad: el Maestro aprende.

Moisés y Elías se entrevistan con él sobre el monte Tabor (9, 2ss.): son sus antecesores. La venida de Elías precede al Hijo del hombre en la persona del Bautista (9,

[1557] Vid. J. NEUSNER, WILLIAM SCOTT GREEN, ERNEST S. FRERICHS (eds.), *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge, Cambridge UP, 1987. La expectativa mesiánica de los diversos grupos en el judaísmo desde el s. III a.C. hasta el s. I, a pesar de su pluralidad, coincide en algunos rasgos; aquellos que son llevados a su extremo por los escritos de Qumrán: sus figuras (profeta, mesías sacerdotal, mesías regio, Hijo de Dios; excepto el Hijo del hombre de 1Henoc LP, que no se encuentra en su biblioteca), sus funciones (juzgar y salvar) y su carácter escatológico (destrucción o reordenación del mundo, nuevo eón). La paradoja es que Jesús viene a cumplir esas esperanzas en contradicción con sus proyecciones míticas, es decir, con los intereses particulares (políticos, económicos) de cada grupo. Sobre ese trasfondo, el relato de Marcos es un himno a la libertad divina a través de la libertad humana de esa persona que se hizo *responsable de ser histórica*.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

12-13). Pero el sentido de la profecía se ha transformado por completo[1558]. El profeta anunciado, Juan Bautista, ha sufrido maltrato por los poderosos sin que nadie lo impida (vid. 6, 17-29), como el Hijo del hombre se prepara a soportar (9, 12b y Sal 118, 22). La intervención de Dios para hacer justicia no ocurre por medio del dominio del mundo, ni por la venganza, sino a través del testimonio de sus hijos mientras son perseguidos a causa del Evangelio (13, 11-13; cf. 1Cor 1, 24), es decir, por subvertir el orden de lo sagrado en la nación y en el imperio.

La primera *metanoia* respecto de la mentalidad común sobre lo sagrado ocurre durante su presentación ante la sinagoga de Cafarnaún (1, 23ss.): el terror del espíritu impuro (1, 24) ante el anuncio de Jesús ("el tiempo se ha cumplido, el reino de Dios se ha acercado" 1, 15) se debe a la expectación del profético "Día de YHWH", que la literatura intertestamentaria amplió sobremanera. La respuesta categórica del protagonista (1, 25) sólo se comprende como un desmentido a tal expectativa. Jesús confía en la memoria (*doxa*) de las víctimas, no en la de los poderes destructores.

Sin embargo, la explicación que Jesús hace de su propio signo en el evangelio de Marcos tampoco es expiatoria, como lo sería si hubiera remitido a Is 52, 13 – 53, 12 (el Siervo sufriente). En correspondencia con el "secreto personal" o mesiánico que Jesús pide, hasta que se revela en el desenlace (14, 62ss.)[1559], la solicitud de silencio a los tres aprendices significa un plazo necesario para que el acontecimiento hable por sí mismo: "hasta que el Hijo del hombre resucite de entre los muertos" 9-9b-10. Los últimos capítulos de la la historia de Jesús en secuencia, que empieza por el bautismo, según el evangelio de Marcos, se han de cumplir fuera del relato: la vuelta a Galilea, en un plazo inmediato (14, 28; 16, 7); la parusía del Hijo del hombre al final de esta era (13, 26; 14, 62). El lenguaje apocalíptico sirve en este relato para presentar el Misterio de Jesús, a

[1558] Vid. PIKAZA, *Pan, Casa, Palabra*, 232-235. La referencia al *Apocalipsis de Elías* (y al relato de su martirio junto con el de Henoc, tal como nos ha llegado), que sugirió JOACHIM JEREMIAS, es dudosa, puesto que fue escrito más tarde que el evangelio de Marcos. Lo que es seguro, como señalan muchos comentarios (GNILKA, *Markus*, 48), es que Elías sufrió una continua persecución, según 1Reyes. El paralelismo sugerido implícitamente por Marcos entre Herodías y Jezabel, Ajab y Herodes, tampoco puede ser casual, como muestra NAVARRO, *Marcos*, 230-231. Pero esa imagen demonizadora de la mujer poderosa está inserta entre dos relatos sobre la libertad de la mujer para escapar del dominio patriarcal (la mujer con flujo de sangre y la niña que empieza a tenerlos; la mujer griega, cabeza de familia, portavoz de sus necesidades, y su hija maldecida).

[1559] Vid. GNILKA, *Markus*, 46s.

manera de una parábola extendida[1560]. El anuncio de la resurrección no está asociado a la aniquilación de los impíos o a un "reportaje del infierno", sino al desenlace contrafáctico de una historia que parecía dominada por los poderosos programadores de la muerte del Hijo de Dios.

Hay que comparar el lenguaje apocalíptico de Marcos, semejante al de Pablo (*dynamis, parusía, en tois uranois, eón, to télos*, etc.), con el dualismo exacerbado de otras obras (cf. el Rollo de la Guerra de Qumrán: la guerra santa global; o el Apocalipsis de Pedro: "el infierno"), para valorar la intención del autor y el contexto en que se manifiestan las opciones de Jesús al ritmo de la progresión narrativa. La visión del fin del mundo en Mc 13, 24-27, a pesar de su espectacularidad, no hace la mínima mención a la venganza contra los enemigos/impíos, sino a la bienaventuranza de los que esperan la plenitud por la fe en Jesús resucitado (cf. Flp 3, 10; 2Cor 13, 4). En todo caso, el símbolo de las *dynameis* celestiales que "serán sacudidas" [1561] (pasiva divina; cf. un uso muy distinto en los anuncios de la Pasión) bien podría referirse a los poderes políticos y económicos que ejercen opresión, como profetiza Pablo en 1Cor 15, 24. Mc 13 tiene como tema el cumplimiento de la voluntad de Dios en quienes escuchan (Mc 13, 33s.) o en "el que lea" (Mc 13, 14; cf. Daniel o Sabiduría), es decir quienes permanecen en "alerta escatológica", a diferencia de quienes han programado la guerra, el desastre humanitario o la venganza.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1560] Vid. el estudio de T. J. RADCLIFFE, "'The Coming of the Son of Man': Mark's Gospel and the Subversion of the 'Apocalyptic Imagination'", del que todavía trataremos más adelante.

[1561] El uso impersonal de la pasiva no es homogéneo, como en otros textos: en los anuncios de la Pasión se refiere a los poderes despersonalizados (9, 31; 10, 33; cf. 8, 31, con un comp. agente); en el relato de la Pasión, habla de la conspiración impersonal que han tramado contra él, quienes "cumplen las Escrituras" (dice, irónicamente) por medio de la repetición de los males pasados (Mc 14, 27.41.49); mientras que en Mc 13 describe la intervención final de Dios (*pasiva divina*).

10. Un cosmos des-ordenado y vuelto a interpretar

La práctica y los símbolos del ritual tienen una especial relación con la cosmología en cada cultura. Para su interpretación nos ayudan Mircea Eliade o Mary Douglas, aunque desde perspectivas muy distintas: la iniciación del héroe/heroína le in-forma sobre un mundo ordenado –un universo simbólico- que está representando la estructura social, sea para reproducirla posteriormente, sea para ponerla en cuestión.

Mircea Eliade explica el ritual como la repetición del mito de la cosmogénesis que da sentido a una cultura determinada y sirve a la identificación de sus miembros [1562]. Los ritos de iniciación representan el ciclo de la muerte, la vuelta al caos y el renacimiento de todo el cosmos[1563]. Por su parte, Mary Douglas comprende el modo en que la cosmología representa distintos tipos de estructura social[1564], a partir de dos ejes: la red o "cuadrícula" normativa en sociedades jerarquizadas, totalizadoras (*Grid*), y el grupo en comunidades densas, sectarias (*Group*); los cuales pueden combinarse con distintos acentos en un plano: red alta/baja o grupo alto/bajo. Las clasificaciones con fronteras muy definidas (pureza y contaminación) de la cosmología sacerdotal serían propias de una sociedad de "cuadrícula alta"; mientras que la frontera entre adentro y afuera, lo diabólico y lo santo, hijos de la luz y de las tinieblas, sería típica del "grupo alto". Un ejemplo de "cuadrícula alta" y "grupo alto" sería la cosmología apocalíptica que fue asumida y/o producida por la comunidad de Qumrán: el orden jerárquico del universo (siete cielos, potencias arcangélicas) se realiza en la historia por medio de la caída de los ángeles, la guerra total y el juicio, para la exaltación final de una pequeña comunidad de elegidos contra una multitud de impíos (*masa damnata*) [1565].

Con ayuda de las mediaciones simbólicas que las interpretan podemos discernir las "estructuras del amor", en una comunidad fundada por la autodonación de Dios Padre

[1562] Vid. MIRCEA ELIADE, "Mitos cosmogónicos, mitos ejemplares", *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, Cristiandad, 2006, 574 ss.
[1563] Vid. ELIADE, *Nacimiento y renacimiento: El significado de la iniciación en la cultura humana*, Barcelona, Kairós, 2001.
[1564] Vid. MARY DOUGLAS, *Símbolos naturales*, cit.
[1565] Las tres formas que acabamos de ver tienen paralelos en los escritos del NT: Hebreos, Juan y Apocalipsis, pero han sido más o menos influidas por la historia de los evangelios, de modo que las clasificaciones no sean estancas, las comunidades sean abiertas, aun en medio de los conflictos, la visión del pasado no se prolongue en el futuro.

desde el principio de la vida, que promueve y celebra los signos de solidaridad con quienes sufrían injusticia o eran abandonados a la muerte, respecto de aquellas estructuras injustas y opresivas que se enmascaran con las formas de lo sagrado. Éstas últimas impiden, o al menos dificultan, el reconocimiento personal, especialmente de los que son subordinados por una jerarquía o echados afuera por un grupo cerrado, hasta la muerte, pero también de quienes se identifican con la impersonalidad del sistema.

El relato de Marcos no representa un único modelo de estructura a través de los símbolos, sino el proceso de creación de nuevos símbolos por la revaloración de los disponibles en la tradición cultural (los rituales de purificación, la cosmología apocalíptica) o por su *abducción* a partir de la experiencia cotidiana: las parábolas del reinado de Dios[1566]. De cualquier modo, lo más característico de esa peculiar recreación del cosmos a través de los símbolos es su focalización en grado *pleno* de la persona de Jesús[1567]: Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ θεοῦ] Mc 1, 1.

> El verdadero comienzo de la historia no era aquel "en el principio" del Génesis (Gn 1, 1), sino este "comienzo del evangelio (Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου). Todos los narradores de las religiones primordiales se han preocupado del "principio", del origen; también lo ha hecho Mc, pero con una naturalidad pasmosa. Ese hombre, que un día sus convecinos van a llamar "el carpintero" (Mc 6, 3), se relaciona con el principio generador de todo […] Jesús de Nazaret, en el que se descubre el sentido del cosmos[1568]

Secundino Castro añade en nota que "el cap. 13 pone en evidencia estas ideas", como veremos, a través de una trama que ha revertido el valor de los símbolos cósmicos con que interpretaban la sociedad. En la visión del Bautismo, "los cielos" *se rasgan* (σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς), para dejar sin sentido las mediaciones en cascada desde la cima de la

---

[1566] Cf. el análisis de JEROME H. NEYREY en parecidos términos sobre el evangelio de Lucas y los Hechos, "The Symbolic Universe of Luke-Acts: 'They Turn the World Upside Down'", en id. (ed.), *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation.* Peabody, Hendrickson, 1991, 271-304. En su estudio, NEYREY hace uso de categorías sociológicas, tomadas de P. BERGER y T. LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*, cit., para definir el "universo simbólico" como una imagen del orden compartida por las personas en sus relaciones sociales. También utiliza los conceptos de BRUCE J. MALINA para describir este universo en varias dimensiones: *self, others, time, place*. Su interés estriba en trazar el mapa de cómo "los judíos en el primer siglo percibían su mundo, esto es, su universo simbólico. Segundo, debemos examinar si y en qué extensión la historia lucana de Jesús y sus primeros discípulos indica que estaban en desacuerdo con esa clara percepción de un universo simbólico" ibid. 272. La pista que nos ofrece para comprender ese cambio de valores es la acusación dirigida contra la primera iglesia por judíos hostiles en Tesalónica, según el relato de Lucas: "οἱ τὴν οἰκουμένην ἀναστατώσαντες los que están desestabilizando [literalmente] el mundo conocido" Hch 17, 6.

[1567] Vid. un comentario extenso en las conclusiones, cap. 2.2: "Focalización: la voz de Jesús".

[1568] CASTRO, *El sorprendente Jesús de Marcos*, 39-40.

pirámide social o el último cielo, en la cosmología del ultramundo. Jesús está en relación directa con el Padre y con el Espíritu, caminando por el suelo. La narración subsiguiente reinterpreta la revelación apocalíptica –valga la redundancia- a partir de esta experiencia fundante, en diálogo de escucha/respuesta con el Padre, como exploraremos en los textos. Es el primer término de cualquier aprendizaje que busque un sentido pleno: la apertura total al Misterio del amor divino.

Al final de su "iniciación" o su paso por este mundo (Mc 15, 38), nuevamente es *rasgado en dos* (ἐσχίσθη εἰς δύο) el velo del Santísimo en el Templo: el espacio cegado por el *mapa* jerárquico de lo sacro (desde la muchedumbre afuera hacia un lugar vacío: el atrio de los gentiles, de las mujeres, de los israelitas, de los sacerdotes, el lugar santo, el lugar santísimo), sólo accesible para el sumo sacerdote una vez al año. Ocurre en el momento de la muerte de Jesús crucificado, cuando el poder de una jerarquía sin fundamento ha sido vencido y el mapa de lo sagrado se ha desvanecido como un fantasma. Tampoco hay ninguna fuerza que eche afuera a nadie, excepto el Espíritu Santo que empuja a Jesús al desierto, para dar lugar a un nuevo comienzo de la historia (Mc 1, 12); o el propio empeño en rechazar el Espíritu Santo demonizando a un ser humano (3, 30). El último acto de la Pasión, en el relato de Marcos, sirve para confirmar la visión primera de Jesús a través de un foco objetivo, frente al sacrificio escenificado por los que están arriba y han condenado al héroe al abajo infernal de la cruz.

De acuerdo con Turner, la función religiosa del ritual inviste todas las demás[1569], por cuanto debería servir para *iniciar* a los participantes en la relación con seres divinos o con sus poderes sobrehumanos[1570]. Sin embargo, el rito puede obedecer a una estrategia tan

[1569] Vid. MATHIEU DEFLEM, "Ritual, Anti-Structure and Religion", *JSSR*, 30, 1 (1991), 1-21. V. TURNER comprende la religión como una realidad independiente de la teoría y distinta a las formas seculares de pensamiento: "After many years as an agnostic and monistic materialist I learned from the Ndembu that ritual and its symbolism are not merely epiphenomena or disguises of deeper social and psychological processes, but have ontological value" *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*, Ithaca, Cornell, 1975, 31-32. Sólo que su análisis del ritual se limita a la dimensión práctica de la religión. Evita describir su sistema de creencias, al contrario que otros antropólogos de la corriente funcionalista anglosajona como EVANS-PRITCHARD, *La religión Nuer*, Madrid, Taurus, 1982 (1956). No es casual que EVANS-PRITCHARD, TURNER y MARY DOUGLAS se hicieran católicos en su madurez, cuando se plantearon la naturaleza de su objeto como "observadores participantes".

[1570] El ritual, según V. TURNER, se define así: "prescribed formal behavior for occasions not given over to technological routine, having reference to beliefs in mystical beings and powers", *The Forest of Symbols*, 19. Una definición posterior pone de manifiesto la función instrumental de muchos rituales (vid. infra: ritos de institución): "a stereotyped sequence of activities involving gestures, words, and objects, performed in a sequestered place, and designed to influence preternatural entities or forces on behalf of the actors' goals and

instrumental como el adiestramiento en estrategias retóricas de dominio: p.ej. en la tradición bíblica, los carismas que son transmitidos a los profetas durante su iniciación son muy distintos de las atribuciones que se otorga a sí mismo el monarca, como se hace patente en el cara a cara entre unos y otros (Éx 5, 1ss.; 2Sam 12, 1ss.; 1Re 21, 17ss. etc.). Tampoco puede confundirse una concepción *ética* del sacrificio en el marco de las religiones (vid. Rm 12): la autodonación gratuita; con su práctica ritualizada como fuente de poder.

El hecho de que hayan convivido ambas interpretaciones, la una asociada a la religión política, la otra en la vida de comunidades místicas o en la mente de personas activas (la compasión vs. el odio religioso), ha provocado que muchas personas y grupos sociales sufrieran un *doble vínculo* con una imagen ambivalente de *palabra* amorosa y *gesto* aterrorizador: el resultado (quizás inevitable, por ahora) es una leve o grave "esquizofrenia sagrada". El Misterio de Dios requiere una iniciación todavía más profunda, por cuanto la máscara del poder creador/destructor esconde (o se esconde bajo) el verdadero rostro del amor gestante/salvador. De otro modo, nuestra interpretación sería una redundancia sobre el texto superficial o un juego de espejos que repite el mismo horror, sin posibilidad de trascendencia. En la trama del relato de Marcos, el espejo ha sido roto por quien traspasa *el umbral*.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

---

interests", "Symbols in African Ritual", en J. L. DOLGIN, D. S. KEMNITZER, D. M. SCHNEIDER (eds.), *Symbolic Anthropology: A Reader in the Study of Symbols and Meanings*, Nueva York, Columbia UP, 1977, 183-194 (183). TURNER comprende la religión como una realidad independiente de la teoría y distinta a las formas seculares de pensamiento: "religión has ontological value".

11. La communitas en el umbral

1. Una didáctica

Los ritos estudiados por Turner, y una serie ingente de antropólogos en trabajos de campo, parecen probar que su marco genuino serían las culturas tradicionales, donde la comunicación es actual y no diferida, interactiva y no unilateral, oral antes que escrita. Pero también se realizan ritos en culturas con una identidad de resistencia frente a la globalización; o en aquellos grupos que proponen alternativas humanizadoras, comunitarias y participativas a la racionalidad estratégica e instrumental de los sistemas.

Lo que nos interesa subrayar, por nuestro tema, es cómo esos rituales que 1) interpretan la estructura social como un cuerpo social en analogía con el cosmos (Douglas), 2) reconocen capacidades y transmiten roles a los iniciados y 3) les transmiten una información imprescindible para desempeñarlos[1571], funcionan de modo semejante a una didáctica en los sistemas modernos de educación formal, e incluso se ocupan de la formación que hoy está a cargo de padres/madres o cuidadores/as, en modelos de familia de origen relativamente reciente.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

2. Variantes decisivas según el contexto

Puesto que la iniciación en un nuevo *estatus/estado* supone el traspaso de las fronteras de lo sagrado entre grupos o castas, sea para internarse dentro de un orden jerárquico de posiciones sociales, sea para ingresar en una comunidad igualitaria, suspende la influencia de los parientes próximos. Ocurre en el plano de la familia extensa, los clanes, las aldeas o las tribus, de un modo paralelo, en algunos aspectos, a la enseñanza en un sistema educativo autónomo. Sin embargo, conviene resaltar que la separación y el proceso a que da inicio tienen una finalidad perlocutiva muy distinta según el contexto: en

[1571] Cf. TURNER, *The Drums of Affliction*, 2.

una sociedad patriarcal, será prioritaria para los intereses de los dirigentes *la exclusión de la madre* y la sustitución de los vínculos establecidos con ella por los hijos varones, a través de la figura de *un mentor, un ayo o un instructor ritual*; mientras que en sociedades matrilineales la iniciación es dirigida por los parientes varones del linaje de la madre. En un contexto político autoritario y jerarquizado, la extracción no tendrá el mismo precio para personas de distinto estamento, casta o clase, como puede reconocerse en el pasado reciente: las levas para el servicio militar obligatorio de los obreros y campesinos, a diferencia de la escuela de oficiales para universitarios, las "influencias" entre familias militares o el pago de un rescate por los ricos. En una sociedad organizada en aldeas o mancomunidades, clanes o alianzas de clanes, la separación no es definitiva, sino que culmina en la readaptación del iniciado con otro estatus dentro de la familia extensa o de la comunidad. En una sociedad con estado, la separación puede resultar definitiva, sea la de los hijos que ingresan en un *cursus* profesional (sacerdotes, militares, funcionarios políticos, intelectuales), sea la deportación de todo un pueblo, como deploran las tradiciones narrativas de Israel.

3. Liminaridad

Más allá del conjunto limitado de los "ritos de paso", estudiados por van Gennep,[1572] todos los procesos rituales, como intuyó Turner, participan en alguna medida de las tres fases descritas por ambos antropólogos:

1) la separación de los neófitos respecto de su entorno doméstico o comunitario, en la etapa preliminar, que puede ser paulatina, traumática, violenta o representar un desarraigo absoluto;

[1572] De todas maneras, la primera definición del folklorista VAN GENNEP, *Los ritos de paso*, Madrid, Taurus, 1986 (1909), era muy abierta: *rites de passage* son los que acompañan cualquier "cambio de lugar, estado, posición social y edad", de los cuales estudia los ritos de maternidad y nacimiento, infancia, pubertad e iniciación, noviazgo y matrimonio, funerales. Pero podría haber incluido las migraciones o los viajes, el trabajo, etc. Tanto ELIADE como CAMPBELL utilizan el modelo de GENNEP –como hemos entrevisto- para explicar de modo más pormenorizado los ritos y los mitos de iniciación. TURNER, *The Drums of Affliction*, cit. distingue útilmente entre "ritos por crisis vitales" (life-crisis rituals: pubertad, funerales) y "ritos de aflicción" (rituals of affliction: influjo de las "sombras" de próximos muertos). Los primeros son más o menos invariables, porque dependen del "campo cultural" en su conjunto, pero los segundos tiene relación con el "campo social" o de acción en que ocurren los conflictos actualmente (p. ej. la oposición entre matrilinealidad y virilocalidad entre los Ndebu).

2) la entrada en un estadio intermedio o liminar, que se caracteriza de diversos modos, desde la humillación sistemática por parte de los ejecutores del rito (*ritual instructors*), hasta la práctica de la solidaridad y el aprendizaje de nuevos roles en una comunidad de iguales;

3) la agregación funcional del iniciado en una estructura social durante la etapa postliminar.

Turner desarrolló una teoría transcultural para explicar la "liminaridad"[1573] como una realidad social extensiva, más allá de su manifestación en los ritos de paso, a través de los conceptos de *communitas* y *anti-estructura*[1574]. La communitas describe la vivencia desapropiada de aquellos grupos o personas (*liminal personae*: personas en el umbral) que no encajan en las clasificaciones sociales y permanecen en una situación marginal. Tales personas, como señaló Mary Douglas, son tratados como peligrosas (fuente de contaminación) y, al mismo tiempo, como portadoras de una anti-sacralidad que no las protege, sino que las amenaza: p.ej. las mujeres en las culturas mediterráneas, los judíos en Europa hasta 1945. Cuanto más exigente sea la norma en una sociedad muy estructurada o, por el contrario, la obligación de pertenencia al grupo competitivo, más intensa será esa amenaza contra las "personas en el umbral", hasta el punto de convertirlos en víctimas de una violencia sacralizada, como ha estudiado René Girard en su hipótesis sobre el simbolismo del sacrificio[1575].

Por su parte, Turner descubre en todas las sociedades una dialéctica cultural entre la estructura que impone sus condiciones y la anti-estructura que las rechaza, pero insiste en que el proceso ritual sirve a la reproducción estructural. Además de en los ritos de "elevación de estatus", esa funcionalidad se hace patente en los ritos de "estatus revertidos" (*reversal*), es decir, aquellos que humillan temporalmente a quienes asumen la jefatura o una posición social privilegiada, mientras que los grupos sociales que permanecen "abajo" representan una especie de mundo al revés, como el carnaval u otras

[1573] Vid. V. TURNER, *The Ritual Process*, 93ss.

[1574] V. TURNER, "Liminal to Liminoid in Play, Flow, and Ritual: An Essay in Comparative Symbology", *Rice University Studies*, 60, 3 (1974), 53-92, distingue por primera vez entre los fenómenos liminares (*liminals*) en sociedades tribales, que se experimentan colectivamente en relación con las edades de la vida o por una ruptura en el proceso social y están insertos en la totalidad del orden social, respecto de los *liminoids* (juegos, música, *performances*) en las sociedades complejas, que se producen de modo continuo por la acción de grupos particulares o individuos, en las fronteras del orden económico, social o político, aunque propongan su reconfiguración.

[1575] Vid. RENÉ GIRARD, *La violencia y lo sagrado*, cit.

fiestas similares. En la práctica, esa dramaturgia consigue el efecto contrario al aparente: legitima la necesidad de la estructura y la jerarquía para mantener el orden amenazante desde arriba contra el peligro del caos destructor desde abajo.

Así pues, la conclusión de esos procesos inhibitorios de aprendizaje negativo sería la fase postliminar de agregación al orden representado por la estructura. Sin embargo, es posible concebir –así nos lo hace ver el relato de Marcos- una iniciación que sea completa en sí misma.

4. La primera iniciación en el reinado de Dios: movimiento político

El paradigma de la iniciación apenas ha sido tenido en cuenta por los analistas del discipulado en los evangelios –cuánto menos en el aprendizaje de Jesús-, aunque algunos de sus aspectos hayan sido considerados a través de hipótesis de otro signo[1576]. La imagen del "movimiento de Jesús" ha sido entendida a partir de los estudios sociológicos e histórico-sociales sobre el milenarismo o sobre las revoluciones campesinas en sociedades agrarias, como si la nueva organización de Israel surgiera de una estructura política consolidada *en la historiografía*. No obstante, es posible utilizar el marco sociológico, junto con los dichos de Jesús, para interpretar el simbolismo del relato. De hecho, la realidad social es simbólica.

Rafael Aguirre señala que lo más peculiar de la presentación del Reino que hace Jesús es que somos convocados a *entrar* como en un espacio visible (*eiserjomai* Mc 10, 15.23-25par.)[1577]. En el relato de Marcos y en la escena donde aparece, el acto de "entrar"

[1576] Vid. SANTIAGO GUIJARRO, "La familia en el movimiento de Jesús", en id. *Jesús y sus primeros discípulos*, 145-168, que revisa los estudios anteriores. GERD THEISSEN, *El movimiento de Jesús: Historia social de una revolución de los valores*, Salamanca, Sígueme, 2005, confirma los resultados de sus escritos de sociología del Jesus-Bewegung durante la década de los 70: 1) el movimiento de Jesús se sitúa en Galilea hasta la guerra judía; 2) se organiza por la acción de "carismáticos itinerantes" y la recepción de comunidades estables, en continuidad con el estilo de la misión de Jesús con los Doce. La investigación de BRUCE J. MALINA y RAFAEL AGUIRRE coincide en señalar la precedencia de un movimiento político orientado a la transformación global que hiciera realidad el Reino de Dios en la tierra, cuyo escenario sería Palestina, hasta la guerra del 70, respecto de la deriva paulina hacia la adaptación del mensaje a la estructura patriarcal del *oikós* y la vida doméstica, con la intención de hacer "viable" el dinamismo de las iglesias en las ciudades del imperio.

[1577] Vid. RAFAEL AGUIRRE, *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo*, cit. Tb. *eiserjomai* Mt 7, 21par.; 23, 13par.; 2Pe 1, 10-11; "entrar en la vida" Mt 18, 8-9; 19, 17; la misma expresión en las parábolas: Mt 22, 12; 25, 10. 21-23; Lc 14, 23. En otros dichos se opone la entrada en el reino con entrar a otro espacio con otra

no se refiere a una casa, sino a una realidad dinámica: el seguimiento de Jesús *por el camino* (cf. 10, 52). "Hijos, qué difícil es entrar en el Reino de Dios… Es más fácil que un camello pase… que un rico entre…" De esta manera no se hace ver un impedimento externo como ángeles con espadas de fuego, etc., sino un obstáculo interno que sigue agitando a quienes están con Jesús, según subrayan distintas escenas. "Entrar en el Reino de Dios" es co-participar de su reinado, como empieza por hacer el mismo Jesús desde el bautismo. La parábola viva con los niños (10, 13-16) subraya la necesidad de una acogida sin impedimentos ("dejad que los niños vengan…") y una disposición abierta al aprendizaje permanente ("el que no reciba el Reino de Dios como niño…"). El proceso ritual facilita ambas cosas a través de una relación interpersonal.

Halvor Moxnes lo ha hecho notar cuando explica los comienzos de la aventura como una "dislocación" y la entrada en un lugar indefinido ("liminar"), al igual que ocurre en los ritos de paso[1578]. La exigencia de separación en la llamada y la misión de los Doce es radical, según Mc tanto como Q, lo cual hace muy probable que el programa seguido por Jesús en su propia ruptura con los parientes (Mc 3, 31-35) sirviera de modelo a los aprendices que asumían funciones de liderazgo político ("pescadores de hombres" 1, 16s.; representantes de las doce tribus 3, 13s.; misioneros con las mismas funciones que Jesús: predicar el reino, exorcismos y sanaciones *con aceite*) en el movimiento social emergente[1579]. El modo en que se manifiesta socialmente este liderazgo es un "estigma", según Theissen y Moxnes: la desposesión y la confianza en la solidaridad como signo del reino de Dios (6, 8-9; 10, 21-31) aproximan su vivencia a los desarraigados por los abusos de la economía tributaria y clientelar, que esperan justicia[1580]. Pero es muy dudoso que consistiera en una mortificación o en una ascesis, a la luz del carácter festivo de la relación

---

mentalidad (la puerta estrecha o el camino ancho Mt 7, 13par.; Lc 13, 25-27). Ahí se subraya la opción escatológica del seguimiento a ese humano que no entra en la ciudad por la puerta ancha, sino por la estrecha, ni camina el monte por el camino ancho de los ejércitos, sino por la senda estrecha de los nativos. Es tb. la exhortación que Jesús hace a los discípulos para que oren con él en Getsemaní, de modo que "no entren (eiserjomai) en tentación (peirasmós)".

[1578] Vid. HALVOR MOXNES, *Poner a Jesús en su lugar. Una visión radical del grupo familiar y el Reino de Dios*, Estella, Verbo Divino, 2005, 106ss.

[1579] Vid. el estudio de HALVOR MOXNES, *Poner a Jesús en su lugar*, cit., quien está en la línea de las conclusiones obtenidas por S. GUIJARRO en su propia tesis, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1998.

[1580] Vid. S. GUIJARRO, "La familia en el movimiento de Jesús", 158.

de Jesús con una muchedumbre plural, dentro de la cual cabía la llamada a Leví y la mesa común con los pecadores.

Así pues, la exigencia pública de "separarse" concuerda con los rasgos de un proceso ritual de iniciación en culturas tradicionales, aunque su desarrollo específico no tiene comparación con otras sectas del judaísmo, ni siquiera con la comunidad de Qumrán. El movimiento social que genera la irrupción de Jesús en la vida pública de Galilea, tal como lo hemos perfilado en el cap. anterior, sólo pudo coincidir por medio de referencias culturales externas (la tradición profética o la literatura apocalíptica) con el universo cerrado y jerarquizado alrededor del "Maestro de Justicia" en un espacio *fijo*, que reproducía agravándolo el mapa del Templo.

El punto de comparación dentro del propio evangelio viene dado por otros ritos de paso con valor iniciático: las sanaciones y los exorcismos, los encuentros de Jesús con personas que intervienen favorablemente (el mismo Leví, la mujer que le unge en Betania) o que son modelos positivos para Jesús y los aprendices (la viuda pobre). Tan positivos que contrastan –sobre todo al final- con el oportunismo cada vez más rivalizante y torcidamente "mimético" de los Doce, en términos de René Girard. Ante ese Mesías ungido por una mujer, que ha optado por la no violencia frente a los poderosos, algunos varones se rebelan (14, 4). Uno de los Doce se hace cliente de los jefes religiosos y participa en el sacrificio victimario; los demás huyen. Dado un desenlace tan sorprendente, la aparición final de las mujeres compañeras de Jesús nos plantea preguntas insoslayables: ¿cuál fue su iniciación?; seguida de otra cuestión: ¿adónde nos lleva (nos sigue llevando) Jesús?

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

5. Ni estructura patriarcal, ni linaje califal, ni una sucesión monárquica

En el relato de Marcos no aparecen algunos dichos de Q que han sido interpretados de un modo traumático, como una separación de estilo *patriarcal* o monárquico, que configura un círculo de varones: cf. Lc/Q 9, 57-58; 9, 59-60; la cual conduciría a la exaltación de unos pocos elegidos (Lc 22, 28-30). Podría ser que tales dichos se refiriesen a todos sus seguidores/as; pero todavía es más probable que correspondan a la primera etapa del caminoprendizaje de Jesús, de acuerdo con la reconstrucción de Marcos.

El relato afirma que algunas mujeres *seguían y servían* a Jesús; por tanto, el camino era también un hogar itinerante (Mc 15, 41). Esa realidad es finalmente asumida como

símbolo, en una etapa madura, por la mirada sorprendida/sorprendente de Jesús en los dichos sobre la comunidad (9, 35 – 10, 45). Ni las bienaventuranzas (Q 6, 20s.), ni la *paráclesis* (defensa, fortalecimiento) confortadora a los pobres y maltratados en Q 12, 22-13, todavía menos la oración al Padre (Q 11, 3), no aparecen ligadas a una especie de automortificación cuyo objetivo fuera ganarse *un* reino (*do ut des*). Por el contrario, cada uno de esos actos de habla reinterpreta los valores de una muchedumbre donde abundan los (supuestamente) olvidados de Dios, tanto los *ptojoi* –no sólo mendigos, también jornaleros itinerantes- como los campesinos que viven por debajo del límite de la subsistencia, a causa de las exacciones tributarias (Herodes, el Templo) y un aumento de población[1581] no asimilado por el sistema. Según el relato de Marcos, la fraternidad de los hijos de Dios no está limitada a un grupo selecto (cf. Mc 11, 23), aunque es necesaria una iniciación para comprometerse con su peculiar dinamismo en el seguimiento de Jesús.

Tampoco encontramos en Marcos ninguna exigencia de celibato que convertiera la palabra de Jesús, acerca de la nueva familia de Dios, en el derecho canónico de un estamento separado[1582]. En la historia de las primeras comunidades, tal como aparece en algunos apócrifos (los *Hechos de Pablo y Tecla*, sobre la base de 1Cor 7), la virginidad es una estrategia de emancipación respecto de los derechos reconocidos por el imperio al *pater familias* sobre el destino de sus hijos. En Mt 19, 10-12, el celibato es una salida ofrecida a los varones ante el precepto (anafórico: 19, 11) de no repudiar a la esposa: en lugar de ejercer el derecho de repudio, podrían "hacerse eunucos" por el reino de Dios. "No hay nadie que haya dejado casa, hermanos, hermanas, madre, padre, hijos o hacienda

[1581] Según Flavio Josefo, había 204 lugares habitados con nombre en Galilea, muchos de los cuales han aparecido en prospecciones de superficie y en excavaciones científicas durante los últimos treinta años.

[1582] S. GUIJARRO suma el celibato únicamente probado por Mt 19, a los datos ya ofrecidos, para dibujar la alternativa entre familia y reino de Dios. Sin embargo, admite que la separación tenía que responder a una intencionalidad significativa en el contexto vital del movimiento de Jesús: "no fue, en primera instancia, criticar las estructuras patriarcales […]; tampoco puede explicarse como el resultado de conflictos puntuales […]; no fue sólo una forma de auto-estigmatización encaminada a incrementar el carisma de Jesús y sus discípulos más cercanos […]; ni tampoco puede entenderse sólo como el paso de un lugar social a otro […]. A todas estas explicaciones [parciales sobre el motivo de la separación, añade otra coherente con el] tipo de movimiento iniciado por Jesús: la identificación con la situación de los destinatarios [como en los movimientos campesinos de personas desarraigadas.] Se trata de un gesto profético coherente con la imagen de un Dios que se pone del lado de los pobres […], los desamparados y […] las víctimas de la injusticia", GUIJARRO, "La familia en el movimiento de Jesús", 157-158. ¿Podía ser entendido de tal manera, dada la relevancia de las relaciones diádicas? A mí humilde entender, el celibato comienza por ser "virginidad" desde la primera generación (comunidades de viudas y mujeres jóvenes) y se produce, primero, en las ciudades helenísticas (cf. 1Cor 7); en parte, por el precedente del sacerdocio femenino en cultos mistéricos, pero, sobre todo, porque permitía a las mujeres adquirir autonomía respecto de los poderes patriarcales, como narran los *Hechos de Pablo y Tecla*, con rasgos fantásticos.

a causa de mí y a causa del Evangelio, que no reciba (aor. subj. λάβῃ) cien veces más: en esta oportunidad (καιρῷ), casas, hermanos, hermanas, madres, hijos y hacienda, con persecuciones; y en la era (αἰῶνι) que está viniendo, vida eterna (αἰώνιον)" 10, 29-30. No es casual que no aparezca en la lista el abandono a la esposa o al esposo, ni una promesa multiplicadora de "esposas" y "esposos" en la nueva comunidad. Pero el texto tampoco lo explica, si no es por referencia a la unión plena y total de la carne, que da lugar por sí misma a una persona nueva (10, 8), capaz de reconocer al otro en igualdad por amor.

Jesús está transformando una realidad cerrada y jerarquizada en otra abierta y horizontal, que permita traspasar las fronteras de la unidad de producción/acumulación del capital económico, el capital simbólico (el honor y la vergüenza) y el capital social (el patronazgo y el clientelismo). El modelo de lo que pueda ser nos lo da en su propia interacción: el amor entre iguales, hasta la comunión en una sola carne. Es doloroso que en determinadas épocas hayamos olvidado el valor simbólico que Jesús reconoce a la unión de las personas por amor (llámese *matrimonium* o, sencillamente, bodas) para representar el conreinado de Dios-a, sin dominio sobre nadie, tampoco sobre los niños (Mc 10, 6-7.14-15, etc.), en un modelo reinterpretado de familia.

La llamada a los Doce para convertirlos en líderes patriarcales del Israel nuevamente reunido, durante la primera etapa de la historia (3, 13-18), es un significante disponible que se va llenando de carismas orientados al servicio de la muchedumbre (6, 7ss.; 6, 37ss.; 8, 6; 9, 35ss.), al mismo ritmo que Jesús es interpelado o responde por su propia iniciativa a la experiencia intersubjetiva, de manera más significativa con algunas mujeres. La realidad histórica y simbólica de ese proceso en la palabra recordada de Jesús, tal como Marcos lo relata, conduce a la sustitución del modelo patriarcal y clientelar del *oikós* o "la casa de Israel" en los nuevos mapas de la comunidad, como han señalado diversos intérpretes[1583]. Los indicadores son transparentes: Jesús evita re-instituir conscientemente la figura del padre/patriarca (3, 35; 3, 30); además, solicita a la audiencia (explícita e implícita) que se haga cargo de la cruz soportada por los esclavos y los subordinados (servidores, mujeres)

[1583] Vid. E. SCHÜSSLER-FIORENZA, *En memoria de ella*, cit.; RAFAEL AGUIRRE, "La mujer en el cristianismo primitivo", *Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana*, Estella, Verbo Divino, 1998, 187-221; GERHART LOHFINK, *La Iglesia que Jesús quería*, cit.; los comentarios sobre Marcos de JUAN MATEOS / FERNANDO CAMACHO, XABIER PIKAZA y MERCEDES NAVARRO.

en su seguimiento (= a imitación de él), para que la redención sea eficaz (10, 21.31; 10, 45; cf. 8, 34s.). De otro modo, estaríamos donde estamos.

Sin embargo, la escena dramática que sitúa a la madre y a sus hermanos a la puerta de la casa/familia (3, 31-35) tampoco da pie a pensar en una iniciación exclusivamente matrilocal. Todavía menos cabría pensar a la luz de la sección central (8, 22 – 10, 52) que Jesús pretenda fundar un estado o un movimiento dirigido a la conquista del poder, sino que es necesario reconocer el valor de la progresión narrativa en el relato. Como ya hemos aludido, el nombramiento de los Doce sobre un monte (3, 13ss.) está puesto en tensión con otra escena al final de un proceso de aprendizaje compartido con Jesús (también protagonizada por los Doce 10, 35-45): su *destronamiento simbólico* mientras suben a Jerusalén, por cuanto el Maestro les enseña que su función al culminar el proceso ritual del *camino* no será el dominio, sino el servicio igualado socialmente con *los últimos*.

Esos dos polos de tensión, los parientes de Jesús y los Doce, sirven probablemente para identificar los conflictos contemporáneos en las *ekklesíai* del período en que se redactaron los evangelios. Pero también ayudan a contextualizar el modo en que se organiza la comunidad de Jesús, más allá de los límites temporales de un proceso ritual. Como han defendido los investigadores citados (Theissen, Rafael Aguirre, Guijarro, Schüssler-Fiorenza, etc.) es un movimiento abierto que no termina en la adopción de un objetivo funcional para las estructuras del imperio o de la religión política, al menos no antes del s. II. La "liminaridad" sólo concluiría por la transformación del mundo entorno en una sociedad de personas que se reconocen libres, iguales y fraternalmente reunidos por amor.

Para comprender este punto, habría que recordar y ampliar lo ya dicho: en el relato de Marcos es patente la progresión narrativa desde un mesianismo oculto y todavía confuso en boca de otros, coherente quizás con el programa inicial de la llamada a los Doce[1584]; hacia el rechazo explícito de un proyecto político de conquista del poder, aunque el anuncio del reinado de Dios sea tan central como aparece en las parábolas de la semilla y de la revelación o en los oráculos de su inminencia (Mc 9, 1; 14, 25). Precisamente, *porque el reino de Dios anunciado por Jesús es coherente con esas metáforas* del desarrollo humano y la plenitud divina.

[1584] En ese programa inicial encajaría la promesa ambigua de constituir a los líderes en jueces escatológicos; tanto que Mc no la recoge: Q 22, 28-30; cf. Mc 14, 25.

En el camino hacia la madurez, Jesús detecta y previene la amenaza de un proceso sociológico que volviera a dar el poder a los patriarcas: se desprende de la figura del pater familias; se desmarca del linaje califal de María y sus hermanos; amonesta a los dirigentes actuales y a quienes pretendan serlo. La comunidad no tiene otro fin propio, sino extender sus redes de solidaridad *hacia fuera*, por medio de distintos servicios/ministerios (enseñanza, sanación/exorcismo, mesa común) que Jesús está realizando en presente, como iniciado/iniciador, a través de un proceso histórico abierto por el mismo héroe, hacia un futuro que ya ha empezado en algunos aspectos (el anuncio escatológico, fraternidad dinámica, persecuciones y *paráclesis*) y un futuro dilatado en otros (muerte, resurrección y *parusía*). Es una *communitas sin fin*, al estilo de Jesús.

12. El aprendizaje de Jesús en la communitas

Jesús sale del encuentro con Juan Bautista, después de cumplir el rito bautismal, como un héroe que ha bajado al fondo de las aguas y ha visto los cielos abiertos. Pero no cumple las expectativas implícitas en su cultura: no reingresa en la estructura social en el papel de Josué para reconquistar la tierra, ni en la figura programada por los Apocalipsis para establecer el reino divino como un dominio mundial.

La llamada del Espíritu es más fuerte: lo separa de nuevo al desierto y lo anima a ser protagonista de *otra* iniciación en Galilea, cuyo significado se condensa en ese principio de “communitas" representado por la convivencia con ángeles servidores y animales pacíficos, además de con un agente de tentación (Mc 1, 12-13). Jesús lleva el nombre de Josué y se presenta como el Hijo del hombre en el relato, pero deja que sea el Padre redescubierto y el Espíritu que interactúa con él, a través de *presencias reales*, quienes le ayuden a abrir un camino nuevo.

A diferencia de otras imágenes universales del héroe –tanto un ser programado por el arquetipo o por el karma, cuanto un fantasma de la libertad del poderoso sin límites humanos (el emperador)-, Marcos pretende reconstruir la situación original de las opciones y las actitudes de Jesús ante los otros, que se manifiestan en las tradiciones de sus dichos y sus hechos. Aunque no siempre lo consiga, nos permite participar de la novedad del Evangelio desde el propio foco del héroe.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

En un contexto pragmático donde el aprendizaje de nuevos roles no comienza por un secuestro, sino que es respuesta libre a una llamada (la elección del Padre Mc 1, 11; la llamada del Hijo 1, 16s.), la fase liminar tampoco dará lugar a una desintegración de la identidad personal en un magma de experiencias fragmentarias, contradictorias –entre la humillación y la ambición de dominio-, sino que consistirá en un auténtico aprendizaje de la solidaridad que permita el desarrollo integral de la afectividad y el conocimiento, al mismo tiempo que las personas comienzan a participar en una sociedad abierta[1585].

La maduración en la adolescencia y el desarrollo en la edad adulta implican una ruptura con la dependencia infantil o con tendencias regresivas, la cual sólo será traumática en la medida que las estructuras sociales sean injustas: la subordinación clientelar a patrones políticos, económicos y religiosos que exigen un ritual de homenaje (1, 44; 2, 6ss.; 3, 22ss.; 11, 27ss.; 12, 38s.; 14, 60; 15, 1ss. etc.); las redes de parentesco que ejercen un poder de sanción social contra quienes abren el espacio de la solidaridad al exogrupo (3, 21; cf. 3, 33-35; 10, 29-31); la moral patriarcal que define el estatus inferior de género (1, 30s.; 5, 25ss.; 7, 26s.; 14, 4s.); el esclavismo (cf. 9, 35; 10, 42-45). Por esa condición histórica, la solidaridad es inseparable de una segunda llamada de Jesús (fruto de su discernimiento y su libertad: 8, 34ss.) a afrontar las amenazas que vienen "de arriba" (3, 6.22s.; 7, 1ss.), no para reproducir el orden injusto, sino para transformarlo.

El camino de Jesús en persona no puede ser reducido al marco del ritual, sino que lo refunda. Marcos tejió una historia que transforma la construcción mítica del héroe a través de los ritos de iniciación o de sus análogos (la vida onírica, el drama, la narración oral, la literatura)[1586] en el proceso de aprendizaje de quien ha descubierto a través de la relación interpersonal los signos confiables de un diálogo de salvación con el Espíritu. Jesús ingresa en esa dimensión *mística* de la realidad cotidiana, al mismo tiempo que realiza su función de mediador ante los aprendices. Anuncia lo que ve y escucha; enseña lo que está aprendiendo. Tal es la personalidad sublime del Hijo del hombre en la narración del

[1585] Cf. ERIK ERIKSON, *Identidad, juventud y crisis*, Buenos Aires, Paidós, 1971, quien señala los riesgos de una fase alargada de aplazamiento en el proceso de construcción de la identidad ("moratoria" → difusión), en la medida que la persona no asume compromisos reales (= "logro" de identidad). En el relato de Marcos, todos los intentos de Jesús por enseñar a los aprendices en una situación ideal son superados por la realidad de la muchedumbre o de los otros protagonistas, que entran de nuevo en relación para convertir la "communitas" en una solidaridad extensiva (3, 20; 6, 31-33; 7, 24-25; cf. el caso contrario durante el periodo de "madurez": Jesús llama a la muchedumbre junto con los aprendices 8, 34a; sitúa a un niño en medio de ellos 9, 36).

[1586] Vid. los estudios ya citados de TURNER, ELIADE, JUNG, etc., por contraste con la Primera parte de la tesis.

evangelio. Un apocalipsis continuado y una historia *escato*-típica de aprendizaje –no meramente instintiva (arque-típica), ni exclusivamente racional (arqueo-lógica)-, que nos convoca a la vida.

13. Rituales para empezar a hablar

En el contexto de la sociedad de la comunicación, los rituales parecen tener una función secundaria respecto a otras formas de organizar la interacción. Sin embargo, Erving Goffman se hizo cargo de la ritualidad en la vida cotidiana cuando definía la "acción dramatúrgica"[1587] con que las personas interactúan, al mismo tiempo que se presentan a sí mismas[1588]. Goffman fue el primero en interesarse por los ritos de la interacción cotidiana en "microsociología", antes que lo hiciera el análisis de la conversación o la etnometodología[1589].

[1587] "El concepto de acción dramatúrgica, no hace referencia ni a un actor solitario ni al miembro de un grupo social, sino a participantes en una interacción que constituyen los unos para los otros un público ante el cual se ponen a sí mismos en escena" HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, I, 123. Está haciéndose eco de la teoría de ERVING GOFFMAN sobre la interacción *face-to-face* como requisito mínimo de la comunicación humana. Por su parte, TURNER comenzó por estudiar la función de los rituales en el "Drama Social" de la cultura Ndembu, "The Politically Integrative Function of Ritual", *Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life*, Manchester, Manchester UP, 1957, 288-317. "The ritual system compensates to some extent for the limited range of effective political control and for the instability of kinship and affinal ties to which political value is attached" 291.

[1588] "En la medida que la actuación (*performance*) destaca los valores oficiales corrientes de la sociedad en la cual tiene lugar, podemos considerarla […] como una ceremonia, un expresivo rejuvenecimiento y reafirmación de los valores morales de una sociedad" ERVING GOFFMAN, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971 (1959), 47. Especialmente interesantes son las "Conclusiones", cuando analiza las "disrupciones" comunicativas y los procesos con que se restablece la comunicación fluida. Vid. también del mismo autor *Estigma: La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu, 1970 (1964), donde estudia los efectos de la conciencia que los hablantes tienen de sus disfunciones respecto a la norma: la diferencia entre su "identidad social virtual" y su "identidad social real". "Para los individuos que poseen un estigma desacreditado, el problema dramático fundamental reside en manejar la tensión que conlleva el hecho de que los demás individuos se dan cuenta de que existe ese estigma, mientras que para los individuos que sufren un estigma desacreditable el problema dramático consiste en manejar la información de tal forma que su estigma siga siendo desconocido por la audiencia" BLANCA LOZANO MANEIRO, "En el aniversario de Erving Goffman (1922-1982)", *Reis*, 102 (2003) 47-61. Sirven como ejemplo en el relato de Marcos los dos personajes afectados por la amenaza del código de pureza (según Lev 13-15 y Nm 9, 6-12; 19, 11-22): el "leproso" reconoce su estigma desacreditado/visible, por lo que pide a Jesús que lo "limpie" tanto de la enfermedad como de la sanción pública. La mujer con flujos de sangre sólo pretende sanar la fuente de su debilidad física y salir por sí misma de la clandestinidad, a través del mero contacto en secreto.

[1589] Vid. CATHERINE KERBRAT-ORECCHIONI, "Théorie des faces et analyse conversationelle", en ISAAC JOSEPH (dir.), *Le parler frais d'Erving Goffman*, Paris, Minuit, 1989, 155-179; MICHEL DE FORNEL, "Rituel et sens du rituel dans les échanges conversationnels", en ibid., 180-195.

La mayor parte de nuestras conversaciones no son desestructuradas, sino que responden a un guión abierto, como han investigado los creadores del cine "Dogma" o las *performances* callejeras. En esferas concretas de acción social (empresas, escuelas, mercado, transportes, áreas de recreo, etc.) se hacen evidentes –a veces demasiado- unos esquemas prefijados que facilitan la cooperación, la convivencia o la simple cohabitación. Un ejemplo de esos ritos para iniciar a los interlocutores en un juego de lenguaje específico lo tenemos en la llamada *formal* de Jesús con cierta expectación dramática, tal como lo narra Marcos (vid. infra).

Cuando los formalizamos en exceso, los ritos desvirtúan la comunicación interpersonal, por lo que se hacen susceptibles de ser fácilmente parodiados, como de hecho ocurre continuamente en los espacios públicos, tanto en la calle como en el escenario *mediático*. En buena medida, la parodia inofensiva sería *otro* ritual *metacomunicativo* para devolver sentido a una interacción que lo había perdido, distinguible por tal motivo de la burla denigrante que representa la afirmación de una voluntad de poder contra una víctima. Más adelante veremos el modo como Jesús emplea la ironía en los diálogos del evangelio.

Podríamos incluir en el concepto de "acción dramatúrgica" tanto los rituales tradicionales como los modernos, puesto que ambos son modelos esquemáticos de interacción que exigen la mutua presencia de quienes intervienen a modo de público. Algunos rituales permiten superar las crisis previsibles, resolver conflictos o afrontar las catástrofes con el fin de recuperar la comunicación interrumpida a través de un programa de acción conocido por los interlocutores. Otros son usados para falsear la comunicación y suplantarla por un simulacro: la burla cruel es una ritualización del daño que disfraza sus efectos reales.

Cuando los servicios sociales asumen el modelo de la vida familiar y doméstica, utilizan los ritos de presentación, iniciación, etc. que están disponibles en el mundo de la vida común. Por el contrario, la *institucionalización* de las *otras* personas: los menores desprotegidos, los enfermos mentales, los ancianos, los refugiados, las prostitutas, etc.[1590], hace uso del ritual como una máscara del poder que *estructura la injusticia,* hasta el extremo de rodear de fronteras supuestamente *naturales* a barrios enteros en forma de

[1590] Vid. la investigación de ERVING GOFFMAN, *Asylums: Essays on the Condition of the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, Nueva York, Doubleday, 1961, sobre las instituciones de salud mental.

ghetos, pueblos en zonas de apartheid, a las mujeres en el espacio doméstico o a la humanidad *con rostro* distinto en campos de concentración, al otro lado de la verja. En el relato de Marcos, la interacción de Jesús cara a cara *en el umbral* con quienes eran puestos en el lado de allá, e incluso con quienes le ponen a él mismo al otro lado de la frontera, trastorna las estructuras sociales y llena de sentido la relación humana, de modo que pueda *darse la sanación*[1591], sobre un concepto renovado e inclusivo de salud.

El ritual se distingue por su ambigüedad de la *acción comunicativa* y por su "exceso simbólico" de la *acción estratégica* con arreglo a fines[1592], que gobierna el proceso de la modernización tecnológica[1593]. A diferencia de ambos estilos, la "acción comunicativa" se orienta de modo intersubjetivo al entendimiento para coordinar nuestros "programas de acción", y está abierta a una demanda de argumentación con arreglo a razones[1594]. Sin

---

[1591] Vid. distintas propuestas sobre un nuevo concepto de salud a través de documentos internacionales con valor normativo en el proceso de desarrollo humano/global. La Conferencia de Alma-Ata (Conferencia Internacional sobre Atención Primaria de Salud (Primary Health Care - PHC), Alma-Ata, URSS, 6-12 septiembre 1978) se destaca por habr introducido el concepto de "Salud para Todos" y haber puesto a la salud como factor clave para el desarrollo. La Declaración de Alma-Ata plantea que la atención primaria de salud, orientada a la solución de los principales problemas de la salud mundial mediante la combinación de medidas promocionales, preventivas, curativas y de rehabilitación, constituye la clave para el logro de una sociedad saludable, en especial cuando esta atención primaria de salud se incorpora al proceso de desarrollo económico. También han sido claves la "Estrategia Global de Salud para Todos para el año 2000"; la Conferencia "Repensando los servicios de salud (y rehabilitación) desde la perspectiva de las personas con discapacidad" (abril 2002); la Consulta Internacional sobre Rehabilitación Basada en la Comunidad (2003), etc. Más información disponible en www.pdi.cnotinfor.pt y www.inclusion-ia.org.

[1592] Cf. la teoría de GEORGE BATESON sobre el cambio, a partir de *Pasos hacia una ecología de la mente. Colección de ensayos en antropología, psiquiatría, evolución y epistemología*, Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1985 (1972), que supone una vuelta de tuerca hacia la "despersonalización" del método en las ciencias sociales, la cual ha caracterizado a la teoría de sistemas en su conjunto.

La reducción de los procesos racionales al mero conocimiento y de la comunicación a la cibernética lleva a BATESON al extremo de imaginar una misma lógica –cuyo sujeto sería la "creatura": los sistemas biológicos- en la evolución, en el crecimiento, en el progreso humano y en los procesos mentales, a través de la tautología y la eliminación de lo sobrante. "Mi opinión es que el mundo de la creatura, del proceso espiritual, es a la vez tautológico y ecológico. Quiero decir que es una tautología que lentamente se cura a sí misma. Librada a sus propios medios, toda gran porción de creatura tenderá a encaminarse hacia la tautología, vale decir, hacia la congruencia interna de las ideas y procesos. Pero de vez en cuando la congruencia se quiebra, la tautología es hendida como la tersa superficie de un estanque cuando se le arroja una piedra. Entonces, lenta pero imperceptiblemente, comienza a curarse, y esa curación puede ser implacable, llevando al exterminio de especies enteras", *Espíritu y naturaleza*. Buenos Aires, Amorrortu, 1979, 184. La legitimación de la crueldad (in)moral en forma de darwinismo social no puede apoyarse en la capacidad explicativa de la teoría de la evolución sobre la historia biológica de un ecosistema o de la teoría de sistemas sobre el mundo físico. La confusión entre mundo objetivo y mundo social en la teoría del BATESON anciano es patente. Vid. la crítica general de HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, II. *Crítica de la razón funcionalista*, Madrid, Taurus, 1987.

[1593] De todas maneras, la globalización económica sigue haciendo uso de la ritualización para legitimar sus actos de violencia: polarización ideológica, despersonalización de las víctimas, sacralización de la violencia en nombre de la libertad o de la justicia. Vid. infra, cap. 2.6, acerca del "doble vínculo".

[1594] Vid. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, I, 143.

embargo, no es difícil percibir el hecho de que la comunicación tiene una dimensión narrativa que se despliega en procesos rituales para favorecer el entendimiento a través de la resolución de conflictos, la sanación de los traumas y la reconstrucción del tejido social[1595].

En el evangelio de Marcos, Jesús repite en varias ocasiones el acto de llamar íntimamente a enemigos, aprendices y muchedumbre (gr. *proskalein*), con la intención de poner en claro la identidad de su persona y el sentido de su anuncio: ante sus enemigos (Mc 3, 23s.: ¿Belcebú?), ante los aprendices (3, 13 institución de los Doce; 6, 7 envío misionero; 10, 42 redefinición de los Doce como servidores) y ante la muchedumbre (7, 14: contra el código de pureza externa; 8, 34: llamada al seguimiento). Por medio de ese ritual de la interacción cotidiana, Jesús interviene en los únicos actos de institución que recoge el evangelio marcano: la creación, el envío y la redefinición radical de los Doce; la llamada a la muchedumbre, al mismo nivel que los aprendices/Doce, para convocarlos al seguimiento arriesgado frente a la violencia de los poderosos.

Así pues, en un sentido laxo, cualquier esquema de acciones que se repite para hacer viable la cooperación entre personas es susceptible de convertirse en un ritual que representa los valores fundamentales de la comunidad por medio de símbolos en continua transformación, sin olvidar que muchos de ellos son interpretables como mediaciones religiosas en la perspectiva de quien reconoce las "presencias reales"[1596] de Dios-a en la vida cotidiana.

La creación artística es capaz de recrear esos símbolos y aun de someterlos a crítica en un proceso hermenéutico menos rígido que el de los discursos formales. Lo hemos

[1595] Vid. una amplísima bibliografía sobre terapia psicosocial en http://www.psicosocial.net del Centro de recursos en salud mental y derechos humanos y el Grupo de Acción Comunitaria, p.ej. IGNACIO MARTÍN-BARÓ, *Psicología social de la guerra*, cit.; CARLOS MARTÍN BERISTÁIN et al., *Reconstruir el tejido social: un enfoque crítico de la ayuda humanitaria*, Barcelona, Icaria, 1999.
El texto "orientado a la acción" de PAU PÉREZ SALES, *Psicología y psiquiatría transcultural: Bases para la acción*, Bilbao, Desclée, 2004 permite conocer la dimensión propiamente terapéutica en un área de enorme interés para comprender los relatos de curación en los evangelios, especialmente los caps. "¿Existen los llamados Síndromes ligados a la cultura (Culture-Bound Syndromes)?", "La terapia simbólica" y "¿Qué puede aprender la psicoterapia de los sanadores tradicionales?". En relación con este último tema hay exegetas que han utilizado el concepto de "chamanismo" para intentar acercarse al rol de Jesús como sanador y a las "visiones" del evangelio como "estados alterados de conciencia", vid. SANTIAGO GUIJARRO, "Why does the Gospel of Mark begin as it does?", *Biblical Theology Bulletin*, 33 (2003), 28-38; P. F. CRAFFERT, "Jesus and the Shamanic Complex: First Steps in Utilising a Social Type Model", *Neotestamentica*, 33 (1999), 321-342, quien acaba de publicar una investigación más completa, *The Life of a Galilean Shaman: Jesus of Nazareth in Anthropological-Historical Perspectiva*, Eugene, Cascade, 2008.
[1596] Vid. GEORGE STEINER, *Presencias reales: ¿Hay algo* en *lo que decimos?*, Barcelona, Destino, 1992.

vislumbrado en la Primera parte de la tesis. Pero el modo más universal/transcultural de comunicar una realidad significativa para la persona, para un grupo y para cualquier humano son las formas de la memoria, de las que también se nutre la ficción.

14. Ritos de institución para el dominio total

1. La comunicación unilateral

Por contraste con la comunicación cotidiana orientada al entendimiento, también podemos reconocer comportamientos ritualizados que esconden más de lo que muestran: en la relación amo-esclavo, en las relaciones patrón-cliente, en un hogar patriarcal, en una relación estratégica con arreglo a fines, que haga uso de los medios de control poder y dinero; en el terrorismo cotidiano de quienes predominan por medio de la violencia. Son las bases sobre las que se construyen otros rituales más complejos: los procedimientos usados por los subsistemas político y económico, con el fin de mantener la cohesión y reproducir esquemas de acción. Tanto la antigua religión política, como la religión civil en estados no confesionales, ha hecho uso de rituales específicos, desde el *cursus* romano a la relación formal entre poderes y sistemas. Hasta tal punto es así, que la percepción común del "ritual" tiene como prototipo esos procedimientos (p. ej. la coronación de un monarca, una parada militar), al igual que para un europeo la imagen mental del perro puede ser un pastor alemán.

La simple distinción entre "ceremonias" seculares y "rituales" con sentido religioso [1597] en las sociedades complejas no puede aplicarse a estas formas que se hicieron hegemónicas en los totalitarismos de distinto y hasta opuesto signo ideológico, al igual que las religiones políticas de los imperios, pasados, presentes o aspirantes. Aunque siguen la secuencia de los *rites de passage*, la clave para distinguirlos es la *unilateralidad* exhibida

[1597] Vid. MARY GLUCKMAN, MAX GLUCKMAN, "On Drama and Games and Athletic Contests", en S. F. MOORE, B. MYERHOFF (eds.), *Secular Ritual*, Amsterdan, Van Gorcum, 1977, 227-243. Según ellos, el término "ritual" debería ser usado "para cubrir acciones que tenían que ver, a la vista de los actores, con poderes ocultos. Donde dichas creencias no estaban presentes" sugieren la palabra "ceremonia", ibid. 231.

desde el poder en sus modos de comunicación, que ha llegado a ser apabullante en el discurso de la propaganda.

Obviamente, cuanto más desigual y jerarquizada sea una sociedad o un subsistema[1598], mayor será la necesidad de sacralizar un proceso ritual, con el fin de motivar una cohesión que no viene dada por la solidaridad. Sin embargo, tal apariencia de religiosidad está siempre a pique de ser denunciada por místicos y profetas. Los vínculos motivados por este ritual monológico no pueden ser muy profundos. Si se debilita el control social, desaparecen con gran escándalo de quienes los sustentaban, aunque dejan una huella más difícil de superar: la mentalidad autoritaria. Como vimos en la Primera parte, la *prototipicalización* de estos rituales como si fueran "el perro" estándar ha llevado a la paradoja de que grandes investigadores como Durkheim pusieron la sociología al servicio del estado, hasta unos extremos que hoy consideraríamos inhumanos o siniestros[1599], en atención a cualquier víctima: p.ej. el análisis sacralizador de la pena de muerte como un ritual que garantiza la cohesión, o del suicidio como un castigo social por caer en la anomia. La empatía con los sistemas, en lugar de con las personas, produce efectos secundarios.

Por el contrario, sería más adecuado reconocer que la pena de muerte es construida por los sistemas para provocar terror, aunque sea un mecanismo incapaz de contener la "violencia mimética" entre los rivales, como argumenta René Girard. De similar manera, el suicidio es el paso irreversible en un proceso de autopunición que no se debe a una norma demasiado débil, tanto como a los conflictos esquizoides entre normas, que conducen al sin-sentido; o a la misma lógica del homicidio contra el transgresor. Lo han narrado novelistas como Dostoievski (*Memorias del subsuelo*). Así pues, resulta hasta cierto punto lógico que en sociedades donde se ha prohibido la pena de muerte, aumenten los suicidios, mientras siga persistiendo una contradicción disociativa en las bases del

[1598] En nuestro tiempo, la globalización económica ha generado el sistema más desigual que ha conocido la historia humana, y quizás el más estratificado: la relación de recursos entre el diez por cien más rico y el más pobre es de 170/1. Además, las empresas, sobre todo las grandes y las transnacionales, evaden muchos mecanismos de control democrático en países donde serían exigidos por la regulación legal del mercado; en muchos países actúan como un orden jerárquico según el principio de la obediencia debida y la mecánica del clientelismo. Ahora bien, en lugar de buscar prestigio (capital simbólico), lo que pretende cada céluda de este sistema es el margen mayor de beneficio posible. Tan sólo desde hace pocos años algunas empresas aceptan una "responsabilidad social corporativa" sobre su entorno en coordinación con las redes mundiales de solidaridad (Cruz Roja, Oxfam, etc.), como medio de ofrecer mejor imagen en los países del Norte.

[1599] Vid. infra en esta tesis el cap. "Los límites de lo humano".

mundo social. La ritualización del suicidio es tan patológica como la pena de muerte y el terrorismo.

A esos rituales que se limitan a definir la posición en un sistema (también el afuera del sistema, también la muerte), con la potestad suficiente para crearla y fijarla, a cargo de un poder sagrado, los ha llamado Bourdieu *ritos de institución,* a semejanza y a diferencia de los *ritos de paso* propiamente dichos[1600]. "El acto de institución es un acto de comunicación, pero de un tipo particular: significa a alguien su identidad, pero a la vez en el sentido de que la expresa y la impone expresándola frente a todos (*kategoresthai*, es decir, acusar públicamente) notificándole así con autoridad lo que él es y lo que él tiene que ser"[1601]. Los ritos de institución imponen una identidad cerrada al sujeto y dejan fuera del marco a quienes no pueden participar, ni siquiera en esperanza. Como ya hemos visto, re-producen la desigualdad y fomentan la violencia al instituir un arriba y un abajo, adentro y afuera, de un modo que impide la comunicación: el *silencio sacral*.

Para que comprendamos la diferencia, basta comparar un rito de paso universal como el de la maternidad, desde la perspectiva de una madre *gestante* y *en gestación*[1602], con el mismo proceso configurado por el universo simbólico y las estrategias de acción de los poderes en una sociedad patriarcal (patrilineal y patrilocal), por cuanto consideran a la mujer parturienta un objeto peligroso o contaminante y la someten a cuarentena, mientras el linaje paterno se hace con el control del neonato[1603]. Los signos del amor actuante en el

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1600] Vid. PIERRE BOURDIEU, *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Madrid, Akal, 1985; "Los ritos como actos de institución", en J.G. PERISTIANY, JULIÁN PITT-RIVERS (coord.), *Honor y gracia (Honor and Grace in Anthropology)*, Madrid, Alianza, 1993, 111-123; *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2000. Vid. varias notas (infra y supra) sobre el grupo que definió, a mediados de los años 60, las categorías de una "antropología mediterránea": honor y vergüenza, relaciones diádicas, etc., así como el particular desarrollo de BOURDIEU: la teoría del *habitus* (el efecto de las instituciones en el cuerpo, empezando por la "violencia simbólica") o el estudio de las formas del capital simbólico, social y cultural (es decir, el honor en la sociedad postindustrial) que señalan la "posición" del sujeto en el sistema social, además del capital económico.

[1601] BOURDIEU, *¿Qué significa hablar?*, 81.

[1602] Vid. ELIXABETE IMAZ MARTINEZ, "Mujeres gestantes, madres en gestación: Metáforas de un cuerpo fronterizo", *Política y sociedad*, 36 (2001), 97-112.

[1603] "No es posible explicar la violencia simbólica, que es una dimensión de todo dominio y que constituye lo esencial de la dominación masculina, sin hacer intervenir al habitus y sin plantear, al mismo tiempo, la cuestión de las condiciones sociales de la que es fruto y que constituyen, en último análisis, la condición escondida de la eficacia real de esta acción en apariencia mágica. Es preciso evocar el trabajo de formación que se lleva a cabo, ya sea a través de la familiaridad con un mundo simbólicamente estructurado, ya sea a través de una labor de inculcación colectiva, más implícita que explícita, de la que forman parte sobre todo los grandes rituales colectivos, y mediante la cual se opera una transformación durable de los cuerpos y de la manera usual de utilizarlos. Esta acción, muy semejante en su principio a todas las formas de terapia por la práctica o el discurso, no se reduce a la inculcación de saberes o de recuerdos. Hablar de habitus equivale a

cuerpo son despreciados y parcialmente borrados, para inscribir en su lugar otro *habitus*: el control sobre la madre.

Por el contrario, otros rituales que parecían enfermos de institucionalidad, como el matrimonio en occidente[1604], estaban sujetos a unas condiciones que minimizaban la categorización desde el poder. Durante toda la edad media, y todavía en la actualidad, era absolutamente necesario que mujer y varón dieran su consentimiento consciente para que se considerara *válido* el vínculo, en los términos *duros* del derecho canónico. Cualquier reserva expresada a tal consentimiento en el momento y lugar oportunos podía dar lugar a su anulación. Otro asunto es que el modelo de familia patriarcal transformara esa igualdad de partida en distintas formas de sometimiento al mismo código que *categorizaba* como *incapaces* de autonomía y ministerios a las mujeres *capaces* de consentimiento.

Haciendo paráfrasis del derecho canónico, la manipulación del vínculo produce un "doble vínculo" (*double bind*)[1605]. Las instituciones patriarcales han explotado el recurso al

---

recordar un modo de fijación y evocación del pasado […]" BOURDIEU, "La dominación masculina", cit., aunque centra el estudio de sus formas en la cultura bereber del norte de Argelia, las compara con las convenciones al uso en la sociedad francesa o en el psicoanálisis (el narcisismo masculino del discurso y la denigración asociada de los atributos femeninos).

[1604] Sobre la interpretación histórica del consentimiento matrimonial (matrimonio romano), la consumación (matrimonio germánico) y la indisolubilidad por referencia al evangelio, la cual ha variado sensiblemente en un proceso cada vez más definido por la equidad de género; la tensión entre "matrimonio por amor" o "por conveniencia", donde la literatura y una parte de la Iglesia (por la interpretación del símbolo sacramental) intervino a favor del primero, sobre todo en las clases privilegiadas; la represión de la sexualidad en el matrimonio como rito de institución para fines extrínsecos (control clerical, motivación para la vida monacal y la transmisión del patrimonio, etc.); el recurso al "amour courtoise" para exaltar/denigrar a la mujer como *domna/esclava*, a la que se debía homenaje (domna) o con la que no había compromisos conyugales por su posición social inferior (esclava), contra el sentido original del *matri-monium*; los efectos de la moral *mediterránea* del honor y la vergüenza sobre el modelo de familia y el agravamiento de la situación de la mujer sometida a control como un "peligro"; los cambios en la transmisión y distribución de la herencia y el poder de decisión según el género, desde el predominio del linaje masculino (patrilinealidad, patrilocalidad) a la igualdad jurídica, vid. MARCIANO VIDAL, *El matrimonio entre el ideal cristiano y la fragilidad humana. Teología, moral y pastoral*, Bilbao, Desclée, 2003; JEAN GAUDEMET, *El matrimonio en occidente*, Madrid, Taurus, 1993 (1987); DENIS DE ROUGEMONT, *El amor y Occidente*, cit.; GEORGES DUBY, *El amor en la edad media*, cit.; JACK GOODY, *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa*, Barcelona, Herder, 1986; JOSÉ ENRIQUE RUIZ-DOMÈNEC, *La ambición del amor: Historia del matrimonio en Europa*, Madrid, Aguilar, 2003; referencias específicas a España-Latinoamérica en ROSWITTA HIPP T., "Orígenes del matrimonio y familia modernos", *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 11 (2006), 59-78 http://www.humanidades.uach.cl/revistas/cssociales_11/n11_articulo4.pdf

[1605] El descubrimiento del "doble vínculo" y su explicación en términos de una teoría de la comunicación y del aprendizaje corresponden a la etapa más lúcida de GREGORY BATESON, cuando se fundó la Escuela de Palo Alto. Más allá de la lógica semántica, su teoría de la "metacomunicación" intenta explicar "todas aquellas señales intercambiadas acerca de: a) codificación y b) relación entre comunicadores. Supondremos que la mayoría de las proposiciones sobre codificación son también, explícita o implícitamente, proposiciones sobre relaciones, y viceversa; por lo tanto, no podemos trazar ninguna línea divisoria neta

terror –las amenazas de la norma contra las mujeres y los hijos "rebeldes", además de los esclavos-, junto con una imagen del poder benefactor como esposo protector o padre amoroso. Esa contradicción lógica ha sido justificada demasiadas veces en nombre de la paradoja existencial, la "ambivalencia connatural del mito", la "armonización de los contrarios" o el pensamiento dialéctico, incluso cuando interpretamos los evangelios. Durante demasiado tiempo hemos situado en el mismo plano el Misterio del amor con la prueba de la cruz, es decir, con lo que Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino llaman el "mysterium iniquitatis"[1606]. El efecto de esa confusión es más grave precisamente en las religiones que describen el aprendizaje humano como una búsqueda del rostro de Dios paternal y descubren sus entrañas maternales en la historia.

Gregory Bateson intentó explicar la génesis de los trastornos mentales a causa de trastornos en la comunicación humana. La comunicación no verbal o "analógica" representa las relaciones sociales cara a cara y los vínculos formales o metafóricos entre realidades; la comunicación verbal o "digital" representa referentes lógicos (en un mundo real o posible). Cuando recibimos mensajes simultáneos y contradictorios de un mismo sujeto –amor por medios verbales, agresividad o violencia por medios no verbales, o viceversa- se produce en nuestra mente un "doble vínculo" de amor y odio que no podemos resolver: "Te hago esto porque te quiero". El mecanismo más desolador consiste en emitir mandatos contradictorios de modo que al niño sólo se le hace evidente la inevitabilidad del castigo: todo lo demás se reduce a un sinsentido. "Dime lo que sientes, no mientas"; "pero si me lo dices te castigaré" (si no, también). El contexto de su aprendizaje provoca que el niño pierda su "capacidad metacomunicativa" para "atribuir el modo comunicacional correcto" a los mensajes que recibe de otras personas, a sus propios mensajes, e incluso a sus sensaciones y emociones[1607]. La ambivalencia de madres, padres

---

entre estos dos tipos de metacomunicación. Por otra parte, esperamos encontrar que las cualidades y características de la metacomunicación entre personas dependen de las cualidades y del grado de mutuo conocimiento de la percepción del otro" G. BATESON, J. RUESCH, *Comunicación: La matriz social de la psiquiatría*, Barcelona, Paidós, 1984 (1951), 174. Su investigación dio pie a comprender en el ámbito de la pragmática las relaciones establecidas entre quienes interactúan por medios verbales o no verbales, así como los niveles lógicos de la interacción, mejor que del sólo enunciado.

[1606] Vid. IGNACIO ELLACURÍA, JON SOBRINO (eds.), *Mysterium liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Madrid, Trotta, 1990, 2 vols.

[1607] Vid. G. BATESON, D.D. JACKSON, J. HALEY, J. WEAKLAND "Toward a Theory of Schizophrenia", *Behavioral Science*, 1 (1956), 251-264.

o cónyuges que ejercen violencia doméstica tiene mucho en común con los sistemas religiosos que sacralizan la violencia en nombre del amor de Dios o representan símbolos de una divinidad *acogedora y devoradora*.

Los estudios de la escuela de Palo Alto se centraron en el origen de la esquizofrenia desde la primera infancia, porque hacían uso de modelos sistémicos para explicar la construcción del aprendizaje: los esquemas fundamentales serían fijados tempranamente. Pero es posible reconocer el mismo efecto perlocutivo en la comunicación de los procesos rituales y, concretamente, en el rito de iniciación. El cuento maravilloso simboliza la ambivalencia como una doble predestinación: la maldición y la bendición que *marcan* al iniciado durante el rito de paso (hadas buenas y malas, madre y madrastra, etc.). La consagración simbólica de los enemigos al exterminio, junto con la amenaza siempre pendiente contra el pueblo consagrado a Dios conviertieron a Israel en sujeto potencial de una esquizofrenia sagrada[1608]. De tal manera se hace difícil que la persona pueda reconocer sus propios errores en el proceso de aprendizaje. Cualquier desgracia sirve para confirmar la maldición: la libertad y la racionalidad serían un espejismo pasajero.

Pero el propio Bateson reconoce que es posible un "aprendizaje III", más allá del reconocimiento de la nueva información y su clasificación "metalógica" o "metacomunicativa" en distintos niveles: es posible reorganizar los niveles lógicos en que se clasifican los mensajes[1609]. El modo en que los símbolos de *algunos* procesos rituales y algunos mitos representan ese *aprendizaje III* consiste en el nuevo nacimiento o en un

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1608] Vid. supra, Segunda parte: "La memoria violenta: escenarios bíblicos para desaprender", "Saliendo del dominio del dominio" y "Los reinos inferiores".

[1609] "Bateson sostenía que existían diferentes niveles de aprendizaje y que la Teoría de los Tipos Lógicos de Russell y Whitehead era un buen instrumento metodológico para abordarlos. Así, propuso un "Aprendizaje Cero", base de los actos que no están sujetos a la corrección mediante el ensayo y el error; un "Aprendizaje I", que es el que habitualmente se observa en el laboratorio psicológico y está referido a aquellos casos en que el individuo produce una respuesta diferente en el Tiempo I y el Tiempo II presuponiendo que el contexto es repetible y un "Aprendizaje II" o "deuteroaprendizaje", definido como un "aprender a aprender" o "aprendizaje de contextos". Gracias a él, el individuo aprende a clasificar su experiencia presente en términos de los patrones que caracterizaron la pasada. Lo importante, y a su vez lo problemático del deuteroaprendizaje estriba en el hecho de que las premisas que en él se adquieren a edad temprana suelen ser autovalidantes y, por consiguiente, difícilmente cambiables. Por otra parte, es en este nivel donde se forma lo que Bateson denomina la "capacidad metacomunicativa", la competencia para discriminar y rotular adecuadamente los mensajes procedentes del exterior, al tiempo que la posibilidad de metacomunicarse en el sentido más jerárquico de la palabra (hacer comentarios sobre el intercambio comunicativo). Aún distingue Bateson un último nivel, el "Aprendizaje III", aunque reconoce que es poco frecuente, ya que supondría el cambio total de la premisas deuteroaprendidas o, lo que es igual, una absoluta transformación epistemológica. Es, por tanto, un aprendizaje referido al contexto de los contextos de conducta, un atisbo de *la pauta que conecta*" MARÍA JOSÉ LUCERGA PÉREZ, "Gregory Bateson: lectura en clave semiótica de una aventura epistemológica del siglo XX", *Revista electrónica de estudios filológicos*, 5 (abril 2003), n. 6.

despertar de la muerte: el beso que desencanta, la clarificación de la fuente personal de bendición frente a las agencias impersonales de maldición; de modo enteramente diáfano, la Resurrección.

Una lectura que se detenga en comprender las opciones de Jesús en el relato de Marcos permitirá que rompamos el hechizo. La interacción de Jesús con otros personajes, comenzando por el mensaje recibido en su bautismo, le permite caminar revalorando los símbolos cargados de ambivalencia: "Tú eres mi Hijo amado" 1, 11[1610]. La interpelación de las víctimas no sólo de la enfermedad, sino de los estigmas proyectados por los códigos de pureza (1, 40s.), la institución de un poder religioso que dificulta o impide el perdón (2, 7s.), las fronteras insalvables entre justos y pecadores (2, 16s.), la predestinación contra los extranjeros (7, 28s.), etc., le permite al héroe reconstruir la totalidad del universo simbólico sobre esa novedad fundamental: el amor recibido de Dios-a Padre/Madre. Jesús no es un espejo de los deseos para su audiencia, sino una persona viva que demuestra aceptación incondicional hacia quienes se encuentran con él, en la medida que buscan el rostro de Dios y no rechazan su amor (cf. 3, 29-30). *Su beso desencanta* a los sujetos sometidos al dominio de la ambivalencia. Sus opciones existenciales hacen radicalmente imposible la identificación de Dios-a con los crucificadores.

Una consecuencia profundamente lógica de su aprendizaje y de nuestro aprendizaje con Jesús sería el reconocimiento de que las entrañas maternas del Padre no son un postizo ni una legitimación esquizoide de prácticas violentas u homocidas; es decir, que el Padre *es Madre* (en lugar de reducir incluso la figura materna del cuidado al dominio patriarcal: la desaparición de la madre en el proceso de la racionalización burocrática). Dios-a nos da

[1610] Es significativo que CIRILO DE ALEJANDRÍA interprete el envío del Espíritu con un sentido soteriológico: "Cristo recibió el Espíritu como hombre y en cuanto era conveniente que el hombre lo recibiese. El Hijo de Dios, engendrado por el Padre y consustancial a Él, que existía ya antes de nacer como hombre — más aún, absolutamente anterior al tiempo —, no se considera ofendido porque el Padre, después de su nacimiento en la naturaleza humana, le diga: Tú eres mi Hijo, hoy te he engendrado (Sal 2:7).
El Padre afirma que Aquél que es Dios, engendrado por Él antes del tiempo, es engendrado hoy, queriendo significar que en Cristo nos acogía a nosotros como hijos adoptivos. Cristo, en efecto, al hacerse hombre, ha asumido en sí toda la naturaleza humana. El Padre tiene su propio Espíritu y lo da de nuevo al Hijo, para que nosotros lo recibamos de Él como riqueza y fuente de bien. Por este motivo ha querido compartir la descendencia de Abraham, como se lee en la Escritura, y se ha hecho en todo semejante a nosotros, hermanos suyos.
El Hijo unigénito, por tanto, no recibe el Espíritu para sí mismo. El Espíritu es Espíritu del Hijo, y está en Él, y es dado por medio de Él, como ya se ha dicho. Pero como, al hacerse hombre, el Hijo asumió en sí toda la naturaleza humana, ha recibido el Espíritu para renovar completamente al hombre y devolverlo a su primitiva grandeza" CIRILO DE JERUSALÉN, *Comentario al evangelio de san Juan*, 5, 2, apud JOSÉ ANTONIO LOARTE, *El tesoro de los padres*, Madrid, Rialp, 1998, 251.

vida y nos devuelve a la vida en una dimensión inalcanzable por la violencia, que podemos anticipar gracias a una comunidad de amor, a través del perdón y la educación no violenta.

2. La dominación total

Como consecuencia de lo dicho, deberíamos revisar el concepto analítico de lo "liminar". También la "situación intermedia" tiene un doble rostro. La descripción que Turner hacía de la "liminaridad" (un "caos positivo") contrasta con diversas síntesis de la experiencia histórica como la servidumbre de Israel en Egipto, la violencia contra el Crucificado o, en la cultura contemporánea, los testimonios de quienes sobrevivieron a los campos de exterminio. Gracias a su memoria descubrimos en procedimientos extremamente crueles de anti-socialización el esquema de los ritos de paso, así como sus características comunes. Sin embargo, también podemos señalar que la *inscripción* de la estructura en el cuerpo-víctima pretende borrar cualquier rastro de solidaridad, fraternidad, "communitas" entre quienes sufren sus efectos. Sólo quienes han sobrevivido, o quienes interpretan la realidad desde afuera, pueden transformar su experiencia en símbolo de redención y rescate existencial, ya no como una representación ambivalente de lo sagrado, sino como una opción contrafáctica por la humanidad de Dios *en acto* [1611].

Esos ritos de la "dominación total", como la llama Hanna Arendt: el terror aplicado específicamente contra quienes la propaganda considera "no aptos para la vida" o contra las "clases decadentes"; la provocación ideológica del desarraigo por la desconfianza mutua y una "conciencia de hombres y mujeres convertidos en seres superfluos"[1612]; son comparables por sus efectos a otros ritos que eran "normales" hasta hace bien poco, o que siguen siendo tolerados por un relativismo deshumanizador.

En la medida que los "ritos de institución" utilizan la violencia en el proceso de separación *preliminar* (el secuestro, el internado o el reclutamiento militar forzoso), o bien convierten la "communitas" en una muerte social (la incomunicación: el monólogo

[1611] Vid. VIKTOR FRANKL, *El hombre en busca de sentido*, Barcelona, Herder, 1991 (1946). "Nuestra generación es realista, pues hemos llegado a saber lo que realmente es el hombre. Después de todo, el hombre es ese ser que ha inventado las cámaras de gas de Auschwitz, pero también es el ser que ha entrado en esas cámaras con la cabeza erguida y el Padre Nuestro o el Shema Yisrael en sus labios"
[1612] Vid. HANNA ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1974.

autoritario, el silencio impuesto, el odio al propio cuerpo, la agresión doméstica)[1613], están utilizando consciente o inconscientemente la misma simbología del terror que los poderes totalitarios. Por poner ejemplos que conozco de cerca, sigue tolerándose el interdicto contra la comunicación de aquellas personas que ingresan en algunas comunidades religiosas, especialmente en las regidas por la clausura. No estamos hablando de cárceles ("centros penitenciarios") ni de comunidades terapéuticas con personas en proceso de rehabilitación, aunque también en estos casos el aislamiento forzoso produce un efecto deshumanizador a medio o largo plazo. Además, el poder de superiores/as sobre hermanos reducidos a súbditos puede llevar a interpretaciones de la *regla* profundamente traumáticas: impedir por la fuerza que dos personas puedan verse desnudas, incluso en un mismo cuarto, para "evitar la tentación"; reprimir cualquier contacto corporal, hasta el cruce de miradas. Son ecos reales de una cultura muerta que se empeña en seguir causando agonía.

Otros ritos de la dominación total que se reproducen en espacios sociales cercanos son los que construyen el pequeño y torturador universo de la violencia doméstica. Los golpes considerados como símbolos de afecto. La sexualidad como un escenario de humillación sado-masoquista, que no puede ser confundida con un mundo de ficción, a causa de sus huellas traumáticas. Los psicólogos recomiendan razonablemente la *tolerancia cero* con los signos violentos en las relaciones más íntimas, por muchos motivos que ya hemos señalado: la dinámica patológica del doble vínculo. Además, el proceso generador de la víctima puede ser muy rápido, a causa de ritos ya asumidos en la infancia o en el medio social: el silencio sacral o, por el contrario, la expresión psicótica que no reconoce el daño causado.

El evangelio de Marcos es el *escato-tipo* de la reversión del símbolo de muerte en vida invencible. Pero la exégesis de este símbolo tiene que comprometerse con las víctimas *más allá del umbral*; o, como dice Jon Sobrino, con los crucificados que todavía pueden ser bajados vivos de la cruz. En coherencia con el evangelio, no es posible seguir confundiendo la cruz del imperio con un designio divino, ni sacralizar la cruz reificada en lugar de la persona del Crucificado, ni legitimar la provocación de dolor como un medio de purificación.

[1613] Vid. ERVING GOFFMAN, "On the Characteristics of Total Institutions", en id., *Asylums*, cit.

3. Así que tú eres Pedro

Tampoco sirve de nada meter en un mismo conjunto los ritos de institución que imponen una identidad cerrada desde el poder, con muchos otros procesos que colaboran en la personalización y en la socialización a través de nuestra historia de aprendizaje. Cualquier presentación entre desconocidos es favorecida por un esquema de acciones, el cual consiste en 1) separarse respecto del contexto, 2) un período de liminaridad y 3) re-agregarse juntos. Muchas sociedades *ya* han distinguido los rituales públicos de institución, con su intrínseca e inhumana ambigüedad, respecto de otros ritos que tienen un indudable fundamento religioso como formas de iniciación mística.

En el relato de Marcos, Jesús protagoniza un camino de iniciación muy *inter-personal*, el cual no podría ser suplantado por la deriva histórica hacia la conquista del poder para *categorizar a los demás*. La llamada al seguimiento en 8, 34ss. significa una clara toma de postura frente al mesianismo[1614] en las tradiciones divinizantes del dominador, que Jesús define todavía mejor cuando interpela a los Doce: "pero no ha de ser así entre vosotros" 10, 43. Tampoco podemos confundir sus actos comunicativos con "ritos de institución" desde un poder monárquico, como aclara la narración en la respuesta de Jesús a los hermanos Boanerges: "*sentarse* a mi derecha o a mi izquierda, no es cosa mía el concederlo…" 10, 40. El héroe de la narración interpela a la audiencia implícita para que rehaga el proceso de aprendizaje y delibere sobre las mismas opciones de vida que él está haciendo presentes en el espacio público: "Si alguno quiere venir tras de mí…" 8, 34. Tales opciones son resultado de un análisis de la realidad que está a disposición de todos en el mundo narrado y de una *dynamis* que el héroe no se reserva, sino que señala en sus interlocutores/as: "tu fe", "tu logos", "tu acción".

[1614] Cf. la secuencia 1) 8, 28-29; 2) 8, 30; 3) 8, 31ss. 1) Jesús pregunta a los aprendices acerca de su identidad social o adscrita (Quién dice la gente que soy yo; y vosotros…), a la cual responde personalmente Pedro: "Tú eres el Mesías". 2) Jesús ordena enfáticamente que no lo propaguen. 3) Jesus revela su identidad distinta y confrontada con las figuras del dominio que lo van a destruir. La violenta reacción de Pedro desvela el fondo de su acto de habla anterior: un rito de institución que pretende, inconscientemente, etiquetar a ese humano paradójico. Pero Jesús se afirma en su autoconcepto. El relato de Marcos es realmente trastornador, si lo comparamos con la ficción mateana.

La exigencia moderna de libertad religiosa permite recuperar o recrear la identidad de los creyentes: la vocación en respuesta a la llamada, en el proceso de diferenciación del Estado y de la economía como subsistemas respecto de la *ekklesía*, la umma, la sinagoga o la comunidad budista. El hecho de que los ritos de institución ya no se consideren apropiados en las religiones, aunque pervivan todavía en culturas donde el fundamentalismo o los movimientos integristas ejercen su influjo, no describe una pérdida, sino un aprendizaje[1615].

15. Del mito al diálogo

1. Una historia de aprendizaje

El ritual suele estar asociado a un mito, como antes vimos: la cosmología se vierte en forma de cosmogonía; la cosmogonía es narrada por el mito o representada por el rito. Sea como fuere, el rito representa una historia por medio de símbolos densos: la iniciación de un/a héroe/heroína, que tanto ha interesado a mitólogos como Joseph Campbell y al folklorista y narratólogo Vladimir Propp[1616].

En *Las raíces históricas del cuento*, Propp entiende que la trama de los cuentos folklóricos, sintetizada por su *Morfología*, reproduce los ritos de iniciación en las religiones de las sociedades agrarias. Por cuanto su lectura pretende ser etnológica, aporta algunas pistas fundamentales para entender la función comunicativa de los cuentos, de la literatura universal y de los nuevos *media* en el contexto de las sociedades contemporáneas: un análogo de los ritos de iniciación, que escenifica los conflictos, los

[1615] La exégesis del sacramento cristiano ha ido desprendiéndose de los pliegues que autodescribían a un poder sagrado e inspiraban terror durante su ejecución, en lugar de sanar los traumas provocados por la violencia en cualquiera de sus manifestaciones, al menos desde el así llamado "movimiento litúrgico" y la const. *Sacrosanctum Concilium*. La Palabra en la liturgia reune a la comunidad y hace presente a Jesús en el memorial de sus actos de habla más significativos (llamada, promesa/amén, plegaria, autodonación; sanaciones y exorcismos), ayuda a comprender la intención ilocutiva de sus dichos en el contexto reconstruido por el evangelio y actualiza el compromiso personal que co-participa de su Alianza en el mismo Espíritu.

[1616] Vid. V. PROPP, *Las raíces históricas del cuento*, cit.

traumas angustiosos y las soluciones virtuales en un mundo posible, pero desprovistos de la crueldad que aún es sufrida por las víctimas de rituales programados para *someterlas a la prueba* (gr. del NT: *peirasmós, peiraszein*)[1617].

Bruno Bettelheim ha explicado algunas de las virtualidades del *mito fantástico* en el desarrollo infantil a partir de un mensaje común: "la lucha contra las serias dificultades de la vida es inevitable, es parte intrínseca de la existencia humana, pero si uno no huye, sino que se enfrenta a las privaciones inesperadas y a menudo injustas, llega a dominar todos los obstáculos alzándose, al fin, victorioso" [1618]. Al contrario de lo que una mentalidad racionalista nos hace suponer, los adultos están más impelidos a evadir la realidad si fueron niños privados de la experiencia de una protección maternal eminente a través de los cuentos o, con mayor sentido, por medio del ritual explícitamente religioso en el que se comunican tradiciones vivas. Son los primeros símbolos de nuestra "confianza básica", que se forma en la relación de apego con la madre y otras figuras familiares (los "nuevos" padres)[1619].

La iniciación mítica cobra un ambiguo atractivo para adultos que proyectan en la peripecia de héroes y heroínas la resolución fantástica de su angustia, a través de una fábula con doble desenlace: el premio a los buenos y el castigo a los malos. Pero esa facilidad aparente tiene un significado muy distinto cuando sustituye al aprendizaje en una etapa avanzada del desarrollo moral. Podría significar una regresión egocéntrica frente a las historias de aprendizaje que se hacen cargo de una identidad adulta, inmersa en procesos de cambio, comprometida en distintas esferas de acción social, libre en un universo no determinado, que asume la complejidad sin caer en la polarización ideológica.

Sobre ese trasfondo adquiere toda su relevancia una exégesis de los símbolos en el relato de Marcos que está llamada por el propio texto a superar los límites de la dialéctica entre el héroe y sus oponentes, por cuanto ayuda a una audiencia fascinada a hacerse cargo

---

[1617] Ejemplos antiguos o recientes de rituales siniestros: la "guerra florida" de los aztecas, las campañas emprendidas por los imperios en nombre de sus dioses, la Inquisición o el terrorismo.

[1618] BRUNO BETTELHEIM, *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*, Barcelona, Crítica, 1977.

[1619] ERIK ERIKSON sitúa la formación de la "(des)confianza básica" en el *estadio I* del desarrollo evolutivo (0-1 año): "Una escencial seguridad plena en los otros y también un sentimiento fundamental de la propia confiabilidad […] En los adultos, un deterioro radical de la confianza básica y un predominio de la desconfianza básica se expresa en una forma muy particular de extrañamiento grave que caracteriza a los individuos retraídos cuando se disgustan consigo mismos o con los demás. Dicho retraimiento es muy notable en los individuos que hacen una regresión a estadios psicóticos […]", id., *Infancia y Sociedad*, Buenos Aires, Paidós, 1950.

de la llamada al seguimiento de Jesús en su propia y compleja realidad. La mejor re-escritura que cabe emprender con veracidad, a partir del evangelio de Marcos, es la *novela del aprendiz* que cada *uno* podamos tejer con la realidad del servicio centrado en la *otra* persona, a través de nuestra experiencia intersubjetiva en el seguimiento de Jesús. Ese aprendizaje no debería ser dictado por el exegeta, como en las biografías pseudohistóricas del s. XIX, sino incitado directamente por el texto a partir de señales verídicas: la experiencia de Jesús en sus relaciones interpersonales, a la luz de sus actos de habla. Algunos de ellos comunican una *aceptación incondicional* que no es confundible con ningún artificio retórico. Manifiestan *la actitud de Dios-a* en el diálogo con sus hijos y hermanos. Están enmarcados en los "relatos menores", como escucharemos en el próximo capítulo: "Tu fe te ha salvado"; "Por ese *logos*, ve…"; "Amén, os digo: sea donde sea que se anuncie el evangelio […] también se hablará de lo que ella *hace* (aor. ἐποίησεν) en su memoria".

2. Estrategia lectora de suplantación

Tanto la iniciación fantástica en un mundo posible como el aprendizaje a través de la literatura contrastan con la opción de traducir el mito a la cultura moderna por medio de una fórmula mágica para adquirir poder, como si nos tuviéramos que transformar en los "suplantadores" –falsos héroes- de los cuentos maravillosos. Las síntesis útiles de la mitología comparada, en la línea de Campbell, como resultado de sus investigaciones sobre una gramática de "la aventura del héroe" en el imaginario universal, ayudan a descubrir la relación entre la secuencia del proceso ritual y las etapas del viaje mítico, en muy diversas manifestaciones: *departure, iniciation, return*[1620]. Sin embargo, la pretensión de cocer un caldo sincrónico y sintópico con esos materiales (el *monomyth*) sólo serviría para anular el proceso histórico de aprendizaje en cada una de las tradiciones

[1620] Vid. JOSEPH CAMPBELL, *El héroe de las mil caras: Psicoanálisis del mito*, México, FCE, 1972 (1946).

religiosas[1621]. La anulación de las diferencias produce una pasta que ha perdido la mayoría de sus valores.

Por ejemplo, la legitimación de los sacrificios humanos[1622], sea cual sea el altar, supone una reacción contra principios dificultosamente aceptados en su proceso histórico por la mayoría de las culturas, a causa de la confusión entre la perspectiva de una víctima que afronta la muerte confiada al amor divino, y el punto de vista de los sacrificantes que practican el rito instituidor de un poder sin límites, como si fueran los dueños de la vida y la muerte. El asentimiento a la práctica siniestra del superhombre tiene consecuencias desastrosas para la vida adulta, que cualquier niño contemplaría con sano terror.

16. Conflicto intrajudío bajo el poder imperial (Una síntesis de texto y contexto)

Uno de los motivos contextuales –además de otros propios o intrínsecos- para que el mundo representado por el evangelio se anticipe a la cultura moderna, no sólo en occidente, sino en otras tradiciones muy distintas, reside en la separación vivida cotidianamente con respecto al edificio jerárquico del imperio y al sistema de la religión política.

Flavio Josefo lo ha descrito en coincidencia con los evangelios. En la Palestina dividida entre una prefectura imperial y dos reinos, uno projudío, el otro politeísta, el

[1621] Cf. el mismo J. CAMPBELL, BILL MOYERS, *El poder del mito*, Barcelona, Emecé, 1991, durante una entrevista en el "Rancho Skywalker" de George Lucas. El resultado es una estrategia de acción disponible para quien pretenda iniciarse en el dominio del mundo por medio de unos poderes supuestamente ocultos. En la práctica, tales poderes emanan de una moral –paradójicamente- dictada por el sistema económico que asegura el triunfo de agencias despersonalizadas, a manera de una profecía por autocumplimiento (*auto-fulfilled prophecy*). La globalización económica *necesita* de estos símbolos para enmascarar su inhumanidad, como en otros momentos de la historia de occidente (la conquista de América, el colonialismo decimonónico).

[1622] Cf. ibid. 157ss.

poder político en manos de Roma o de un cliente del emperador (Herodes Antipas, Filipo) no podía apropiarse de los símbolos religiosos ni desempeñar el papel de vigilante de la Ley y regidor del orden del Templo; por el contrario, sí podía actuar contra una víctima inofensiva para utilizarla como chivo expiatorio en el intercambio simbólico de honor/vergüenza entre poderes rivales[1623]. La sociedad civil –aunque mayoritariamente rural, valga el juego de palabras- estaba parcelada entre sectas y partidos religiosos, adheridos al núcleo de un "judaísmo normativo"[1624] (las sinagogas de aldea y los "letrados" sin apellido, alrededor de la Torá; el calendario de fiestas en el Templo), así como entre diversas etnias: judíos, griegos sirio-fenicios, samaritanos. Una vez que la arqueología nos ha confirmado que la Galilea Baja, al igual que la Alta, estaban habitadas por descendientes de la repoblación judía desde tiempos de los monarcas asmoneos[1625], sin embargo, quedan suficientes pruebas de intercambios con etnias de cultura helenística en las ciudades de la Decápolis, el reino de Filipo y la costa. Las ciudades de la Baja Galilea (Séforis, Tiberias, Tariquea/Magdala) eran judías.

Después de la muerte de su padre, Herodes Antipas es nombrado por Augusto tetrarca de la "pequeña" Galilea y de Perea. Organiza la repoblación de la ciudad de Séforis a partir del núcleo asentado en la "ciudad fortificada" o acrópolis, y la extiende por las laderas del monte, para lo cual recibe el aporte de un núcleo de las mejores familias de Jerusalén, en continuidad con la estrategia de control de la región que había comenzado en tiempos de los asmoneos. Veinte años después, planea y realiza una ciudad sobre un nuevo solar: Tiberias, de acuerdo con los rasgos del urbanismo romano y con las exigencias rituales del judaísmo (a pesar de las acusaciones de que edificó sobre un cementerio, en realidad estaba más al norte), a donde se trasladan los archivos, el banco y los funcionarios. Tal signo de resarcimiento contra los judíos represaliados por el imperio auguraba un gobierno bendecido por las autoridades religiosas y por una nobleza judía que

---

[1623] Vid. la perplejidad desveladora que aplica PAULA FRIEDRIKSEN en su análisis de los hechos de la Pasión, *From Jesus to Christ. The Origins of the New Testament Images of Jesus*, New Haven, Yale UP, 2000[2]: ¿Por qué los aprendices y otras personas del movimiento de Jesús no fueron perseguidos junto con Jesús? ¿Por qué no lo asesinaron por otros medios más expeditivos?

[1624] Vid. SANDERS, *Jesus and Judaism*, cit.

[1625] Vid. JONATHAN L. REED, *El Jesús de Galilea. Aportaciones desde la arqueología*, Salamanca, Sígueme, 2006; ERIC M. MEYERS, "Jesus and his Galilean Context", en DOUGLAS R. EDWARDS y C. THOMAS MCCOLLOUGH (eds.), *Archaeology and the Galilee. Texts and contexts in the Graeco-Roman and Byzantine period*, Atlanta, Scholars, 1997, 57-66; SEAN FREYNE, *Galilee and Gospel. Selected Essays*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 2000, especialmente "Archaeology and the Historical Jesus", 160-182.

se beneficiara del urbanismo y la centralización administrativa, no tanto del intercambio comercial en mercados regulados, como del cobro de impuestos sobre la producción y el suelo (cf. Mc 6, 21; 10, 41-42; Lc=Q 7, 25).

La economía de las aldeas no dependía del mercado urbano, sino al contrario: el consumo de las ciudades dependía de los tributos sobre los campesinos[1626]. En las economías tributarias del Oriente Antiguo, la *jorá* (el área rural de la ciudad) no vendía sus productos en las basílicas, aunque hubiera una forma de comercio "casa a casa", cuyos distribuidores eran los mismos productores: la cerámica de Kefar Hanania y de Shikhim/Asoquis, los salazones de Magdala o los objetos religiosos (jarras tinajas u osarios de piedra caliza, a prueba de impureza) [1627]. También encontramos una forma peculiar de comercio étnico, que caracteriza al judaísmo por los vínculos mantenidos entre Palestina y la diáspora: la venta, a precios muy altos, de "aceite *kosher*" para el consumo de cada *proseuje* (las sinagogas urbanas por muchas ciudades del imperio: lámparas, unciones) y, quizá, para el uso doméstico de los puritanos. Tal forma de producción estaba asociada a un ritual purificador de los productores (servidumbre, jornaleros) por medio de

[1626] Vid. GERHARD E.LENSKI, *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*, Nueva York, McGraw-Hill, 1966; MOSES I. FINLEY, *La economía de la Antigüedad*, Madrid, FCE, 1975[2] (1973); KARL POLANYI, *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Barcelona, Labor, 1976; RICHARD A. HORSLEY, *Archaeology, History and Society in Galilee. The Social Context of Jesus and the Rabbis*, Valley Forge, Trinity, 1996; SEAN FREYNE, "Herodian Economics in Galilee. Searching for a Suitable Model", en id., *Galilea and Gospel*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000, 86-113; JOHN D. CROSSAN, JONATHAN L. REED, "Cómo edificar un reino. Reino comercial", en id., *Jesucristo desenterrado*, 78-97; JOHN D. CROSSAN, "Esclavo y patrono", en id. *Jesús: Vida de un campesino judío*, Barcelona, Crítica, 1994 (1991), 78-109; K. C. HANSON, DOUGLAS E. OAKMAN, "Pyramids of Power. Politics and Patronage in Agrarian Roman Palestine" en id., *Palestine in the Time of Jesus. Social Structures and Social Conflicts*, Minneapolis, Fortress, 1998, 63-97; id., "The Denarius Stop Here", ibid., 99-129; E. W. STEGEMANN, W. STEGEMANN, "Economía y sociedad del mundo mediterrábeo en el s. I. (cap. 1) Tipología de las antiguas sociedades mediterráneas (sociedades agrícolas avanzadas). (Cap. 2) La situación económica de las sociedades mediterráneas antiguas (Producción; distribución: reciprocidad, redistribuxión y mercado; función y valor del dinero; cargas impuestas a la población). (Cap. 3) Estratificación y situación social en las sociedades antiguas mediterráneas (élite o grupos del estrato superior; no élite: grupos del estrato inferior. Cálculo del mínimo vital)", en id. *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y en las comunidades cristianas primitivas en el mundo mediterráneo*, Estella, Verbo Divino, 2001, 19-138; id., "Historia social del judaísmo en la tierra de Israel y los seguidores de Jesús. (Cap. 4) La situación económica en la tierra de Israel (agricultura, artesanado, comercio, pequeña industria; estructura de los impuestos estatales y religiosos; importancia económica del templo). (Cap. 5) El desarrollo social en la tierra de Israel (El cambio en el estrato superior en época helenística; formación social bajo los romanos y los herodianos)", ibid., 142-192.

[1627] El intercambio –incluido, desgraciadamente, el pago de salarios- era muy difícil de controlar, excepto en el recinto cerrado de la ciudad, bajo la autoridad de los *agoranomoi*. Aún así, el comercio "casa por casa" no podía ser impedido, sin un pretexto político. Además, los beneficios que proporcionaba a las élites por su falta de equivalencia en el trato con los campesinos y artesanos eran más que suficientes para tener que sobrecargarlos todavía más. Les resultaba más provechoso cobrar tributos a los campesinos por su grano o su aceite; tasas a los pescadores por su derecho a pescar y por su producto; o derechos a los mercaderes por su tránsito.

las *miqwa'ot*, como ha descubierto la arqueología en distintas zonas[1628]. El hallazgo de los restos de varias fincas en explotación para producir aceite y vino, con unas características muy similares a las descritas por las parábolas, una en la *jorá* de Cesarea marítima; otra, cerca de la ciudad donde Herodes cedió tierras a sus mercenarios (Gaba), ambas a los pies del monte Carmelo en distintas vertientes, parece confirmar que esa organización económica existía y que los campesinos más pobres acudirían a estas haciendas a ofrecer su mano de obra como siervos (supuestamente libres) o como jornaleros[1629]. Sin embargo,

---

[1628] JOSEFO se extiende en la denuncia de los manejos de Juan de Giscala para beneficiarse del dominio sobre los recursos de la Galilea Alta: la venta del aceite de oliva a los judíos de las ciudades para su consumo en una especie de mercado étnico (con Cesarea de Filipo y Siria BJ II #591-592), que comportaba una enorme plusvalía por tratarse de un consumo simbólico. Según relata JOSEFO con muchos detalles, los judíos habían obtenido de los reyes seléucidas la ciudadanía en todas las polis de Asia, asi como anteriormente la obtuvieron de los Ptolomeos en Egipto. A este favor añadieron el derecho a una subvención del estado para la compra de aceite de oliva de producción judía, pues les estaba prohibido el consumo de aceite de fabricación extranjera. Tal disposición se refería en Lev 24, 2 (šémen záyiṯ zāḵ שֶׁמֶן זַיִת זָךְ) únicamente al aceite que se consumía en el Templo o en cualquier uso sagrado para quemar con las lámparas. Pero es muy probable que el interés de beneficiar a los productores de su pueblo llevara a ampliar la exigencia al aceite de consumo doméstico y a instituirlo como costumbre nacional que los reyes consintieron. Josefo añade que, a pesar de la guerra judía, los emperadores Vespasiano y Tito mantuvieron este privilegio de los judíos en las ciudades egipcias y asiáticas, con la excepción de quienes se levantaron en armas (cf. *AJ* XII, 3, 1-2). Por lo cual la industria del aceite se convirtió en una "empresa sagrada" muy rentable en Palestina y, sobre todo, en Galilea, la cual obligaba a disponer piscinas de purificación (*miqwot*) junto a las presas, como ha demostrado la arqueología en Gamala (Golán).

[1629] La hacienda localizada sobre un monte a 160 ms. sobre el nivel del mar (Khirbet Mansur el-'Aqab), al norte de Cesarea y al sur de Dor, tiene las características de una villa adaptada al estilo de vida judío. Vid. Y. HIRSCHFELD y R. BIRGER-CALDERON, "Early Roman and Byzantine Estates near Caesarea", *IEJ*, 41 (1991), 81-111 (87-100). Los restos de la villa en la época romana temprana abarcan un arco temporal desde mediados del s. I a.C. hasta una de las dos crisis sucesivas en que los propietarios judíos se vieron impedidos de continuar la producción con destino a Cesarea (el 67 d.C. o durante la revuelta de Bar Kokhba, 132-135 d.C.). Después de 300 años en que permaneció desierto, el lugar y los materiales fueron reutilizados para construir una villa bizantina que duró hasta el s. VII.

La hacienda judeo-romana se dedicaba a la producción de aceite y vino, de acuerdo con los restos excavados de tres prensas, dos para vino y una para aceite. Estaba rodeada por un muro y en su interior, además de las prensas y otras instalaciones, quedan los restos de una vivienda con un pequeño baño con asiento y de una *miqweh* que se ajusta a las formas de otras correspondientes a la misma época.; ambos fueron excavados en la roca-madre. El agua de la *miqweh*, según lo prescrito por las reglas de pureza halákica, es recogida de la lluvia desde el techo de la vivienda por un canal que se ha conservado.

Esta disposición informa sobre el destino de la producción de vino y aceite, aún más que sobre el hecho de que el *oikodespotes* y los trabajadores fueran judíos. Los arqueólogos subrayan el hecho de que, además de otras haciendas parecidas a cargo de judíos, también se han encontrado instalaciones samaritanas de producción de vino y aceite junto con una *miqweh* (Qedumim), para asegurar que se produce "de acuerdo con la Ordenanza" (ibid., 97).

"Estos descubrimientos conducen a la asunción de que la hacienda del período romano temprano era propiedad de una rica familia judía. Tal complejo, rodeado por un muro y dotado de todo lo necesario para vivir, es llamado *'ir* en las fuentes judías. "Ésta es la *'ir* de un propietario particular" (tractate *Erubin* 5, 6). Los detalles de sus componentes aparecen en la Mishná: "Si un hombre vende una *'ir*, ha vendido también las cisternas, zanjas, bóvedas, casas de baño, palomar, prensa de aceite y campos irrigados" (tractate *Bathra* 4, 7). El uso del término *'ir* para denotar una hacienda o una villa rústica refleja, entonces, la realidad factual

el modo en que se distribuía más de un tercio de la producción de los campesinos galileos era a través de las exacciones sobre el grano, los frutos o productos cosechados (higos, resina, bálsamo, miel), el vino y el aceite, y los pescadores en el mar de Genesaret, sobre el pescado[1630].

Tampoco la industria de la pesca era en absoluto independiente de la estructura económica del patronazgo y el clientelismo propia de los imperios antiguos, en el marco peculiar de la tetrarquía de Antipas y el compromiso heredado de su padre Herodes y de los asmoneos con el César (AJ XIV 10, 5-6 # 202-206), para administrar los tributos reservados a los romanos (la cuarta parte de lo sembrado, junto con un amplio margen de beneficio, aparte de los diezmos con destino a los sacerdotes)[1631] y entregar un valor anual (200 talentos, en su caso; 600 en la terarquía de Arquelao; 100 en la de Filipo; AJ XVII 11,

---

de la vida cotidiana de una hacienda, la cual se asemeja a pequeñas ciudades, del tipo descubierto en nuestras excavaciones en Ramat ha-Nadiv" ibid., 89.
Sin arriesgar mucho, es posible comparar tal "ciudad" autosuficiente con una villa romana o un feudo medieval, tal como empezaron a constituirse durante la época tardorromana en el occidente del imperio. De tal modo, se hace más plausible en su tiempo la omnímoda potestad con que actúa el *oikodespotes* en las parábolas jesuanas. Hay que señalar, no obstante, que la descripción de la ciudad vendida según los documentos rabínicos no incluye el "capital humano" de los esclavos o los siervos, como en una explotación esclavista o feudal, o como hoy ocurre en las empresas modernas.

[1630] Los pescadores del lago, como Pedro, Andrés, Santiago y Juan (y Natanael, quizás uno de sus jornaleros, que sueña con la higuera) o bien trabajaban por lo que comían, o bien debían contratar su derecho a pescar. Pero no lo hacían en una oficina encargada de cuidar la salubridad del puerto, garantizar los derechos laborales de sus trabajadores y establecer los cupos de pesca, sino ante un cobrador de impuestos (*telones*); quien, a su vez, era funcionario o cliente del rey.
KURT C. HANSON deduce de las fuentes que Antipas tenía el compromiso de construir los puertos en el lago de Genesaret, "The Galilean Fishing Economy and the Jesus Tradition", *BTB*, 27 (1997) 99-111; cf. una version ampliada en la p-web del autor. Pero ni aún eso es seguro que lo cumpliera, excepto en la ciudad urbanizada a sus expensas, Tiberias. Lo que parece más probable es que el cobrador de impuestos situado en Cafarnaún, Leví, estuviera especializado en el cobro de tasas sobre la pesca; y es muy posible, de acuerdo con THEISSEN (*The Gospels in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition*, Minneapolis,: Fortress, 1991, 119ss.), que fuera también responsable del cobro de las aduanas en un puerto que servía de frontera, como también debió de haberlo en la ciudad de Tariquea.

[1631] Durante el dominio seléucida y el gobierno de los macabeos, el tributo establecido era mayor que en el decreto de Julio César que JOSEFO recogió de los archivos romanos (la cuarta parte). Según AJ XIII 2, 3 #49-51, el rey Demetrio concede a Jonatán la totalidad del cobro de una tercera parte del grano y la mitad de los frutos; es decir, que renuncia "a la parte que me corresponde desde este día" (cf. una gama de impuestos, tasas y tributos además de éstos en 1Mac 10, 29-31; 11, 34-36). Sólo Jerusalén y las familias que en ella habitaban eran exentas, desde tiempo de los imperios helenísticos.
Así pues, cabe la conjetura de que el peso total del tributo exigido a los campesinos era el descrito por JOSEFO y por 1Mac 10, 29, del cual extraían los funcionarios del tributo una parte en especie para su propio consumo, antes de vender en el mercado de Tiro o entregar el resto (la cuarta parte del grano) a los funcionarios romanos que lo destinaban al suministro de las legiones en la zona y al mantenimiento de las ciudades de la costa (especialmente Tiro y Sidón, cf. Hch 12, 20). Así pues, los "doscientos talentos" que estaba obligado a pagar Antipas al César anualmente debían de ser cubiertos, en su mayor parte, por el valor del tributo en especie, excepto durante el año sabático.

4 #318) a los oficiales del imperio. La misma función que Antipas en Galilea y Perea, en tiempo de Jesús, la desempeñaba un consejo de notables (*protoi*) en Jerusalén durante el periodo de la prefectura romana y, posteriormente, bajo el gobierno de un procurador sobre todo el territorio (BJ II #405-407). A los tributos se añadían las exacciones de los reyes o los gobernadores, contra quienes protestan embajadas judías ante el César en distintos momentos, porque continuaban empleando los usos que ya habían caracterizado a Herodes el Grande –sobre todo durante su primera etapa de gobernador en Galilea-, con el fin de costear sus empresas de prestigio urbanístico y asegurar el sostenimiento de su ejército (p.ej. la embajada contra Arquelao AJ XVII 11, 2).

Dentro de tal estructura no había posibilidad ninguna de negociación ni de participación de los campesinos o de los pescadores en la organización económica. Lo único que podía variar era la rapacidad de los cobradores para añadir su parte de beneficio[1632] y la astucia de los pescadores para evadir el pago. El pescado debía de ir a parar en su mayor parte a la fábrica de salazones de Tariquea/Magdala, donde recibirían el dinero necesario para pagar los derechos de uso del lago, el puerto y la tasa sobre el valor del pescado; mientras que el consumo directo de pescado fresco se realizaría por medio de su distribución entre la familia extensa o la cofradía de pescadores [1633]; es decir, en una comunidad que abarcaba casi al copo la pequeña ciudad de Cafarnaún[1634].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1632] Cf. la declaración de Zaqueo, *architelotes* de Jericó Lc 19, 2-8.

[1633] Cf. las referencias a asociaciones gremiales de pescadores en el lago por la Mishná y el Talmud: *j.Pes.* 4.30d; *j.M.K.* 2.81b; *b.M.K.* 13b.

[1634] "Entonces hicieron señas a los compañeros (μετόχοις) que estaban en la otra barca, para que vinieran a ayudarles. Vinieron y llenaron ambas barcas, de manera que se hundían […] Pues la emoción le embargaba a él y a todos los que estaban con él a causa del conjunto de pescado que habían cogido. Igual que a Santiago y a Juan, hijos de Zebedeo, quienes eran compañeros (κοινωνοι) de Simón" Lc 5, 7.9-10.
Las dos palabras que utliza Lucas con el sentido de "colaboradores" o "compañeros" son mucho más descriptivas que una mera cooperación en el pago del impuesto. Ambas se refieren a una participación en el trabajo (τοῖς μετόχοις, "participantes" 5, 7a) y en los bienes, hasta un grado no delimitable (κοινωνοι. τῷ Σίμωνι 5, 10a). De por sí, este último término, *koinonoi*, es el que abarca en su conjunto el estilo de vida introducido por Jesús entre quienes le siguen (Hch 2, 42; 1Jn 1, 3s.) y difundido por las iglesias a través del memorial de la Pascua escatológica del Mesías, por la *koinonía* en su Carne y su Sangre (1Cor 10, 16), con la vida de el-la Espíritu (Flp 2, 6s.) y con la voluntad de Dios-a Madre/Padre para afrontar la hora (Jn 16, 21).
Los dos términos se distinguen de los utilizados en otros dichos de Jesús, que describen el contexto social de una hacienda (gr. *ousia*, lat. *villae*; heb. '*ir*) o un *oikós* estratificado, donde los trabajadores son "con-siervos" (σύνδουλος Mt 18, 28-33; 24, 49). Aunque apenas son nombrados en el relato de Mc 1, 19-20, además de la familia también había asalariados que trabajaban en la pesca y en todas las tareas asociadas, quienes estaban en el fondo de la escala social. Fueran jornaleros que colaboraban al día o servidores que vivían con la familia en el mismo *oikós*, su situación de dependencia es la que Jesús representa con una frecuencia e intensidad que no puede ser casual. Además de estar muy presentes en la realidad, son los principales destinatarios de su com-pasión.

Sólo después de las guerras judías esta relación cambió a causa de la colonización, la dependencia centrípeta de Roma y un mercantilismo de nuevo corte[1635]. La recién fundada basílica en una ciudad urbanizada al estilo romano-helenístico, Tiberias, debió de ser el exponente prototípico de la colonización posterior, porque no se ha encontrado un edificio de tales características en las excavaciones de Séforis, hasta el s. II[1636]. Su uso primordial sería el comercio suntuario con destino a los funcionarios herodianos y la familia real, el cual tenía que pagar aduanas. Uno de sus primeros *agoranomoi* fue el joven Agripa, recién venido de la corte de Tiberio en Roma, donde conoció a Gayo Calígula, quien le confirmaría como rey poco después, a costa de Antipas.

[1635] Vid. ERIC MEYERS (ed.), *Galilee through the centuries: Confluence of cultures*, Winona Lake, Eisenbrauns 1999; S. FREYNE, "Jesus and the Urban Culture of Galilee", *Galilee and Gospel*, 183-207. RICHARD HORSLEY, *Archaeology, History, and Society in Galilee*, 66-130, aplica a Galilea el análisis de la relación entre campo y ciudad (FINLEY, POLANYI) que hemos visto en la Segunda parte, "La memoria de Israel contra la esclavitud".
Los progresos en la arqueología de la zona, desde las exploraciones de superficie en los años 70, a las excavaciones metódicas de algunas ciudades (Merón, Séforis, Tiberias), que iban siendo datadas y redatadas de nuevo, hizo que los informes y las interpretaciones de los textos cambiaran en pocos años.; así lo hace patente MARK CHANCEY, *The Myth of a Gentile Galilee*, Cambridge, Cambridge UP, 2002, 16-27. La hipótesis de una Baja Galilea "urbanizada" y "helenizada" –que aún hacía valer la cita de Isaías: "Galilea de los gentiles"- se ha transformado en la afirmación de su cultura tradicional judía, como defendía SANDERS, "Jesus in Historical Context", *Theology Today*, 50, 3 (oct, 1993), 429-448. "On the whole, in Antipas' Galilee, which was Jesus' Galilee, the law was Jewish, the courts were Jewish, the education was Jewish" 440. No deja de ser histórica la realidad que muestra el evangelio de Marcos: el contacto en las fronteras. Ahora bien, precisamente en las zonas fronterizas de Alta Galilea y el Golán, el conflicto interétnico era más acusado, la relación defensiva con Jerusalén más intensa, las prácticas de purificación (miqw'aot) más habituales. Eran "ciudades amuralladas", con requisitos especiales de pureza, según la Misná, lo cual responde a su función como enclaves frente a los gentiles. En esto se diferencia de la Baja Galilea: la hipótesis de los arqueólogos hace treinta años (ERIC MEYERS, "The Cultural Setting of Galilee: The Case of Regionalism and Early Judaism", en ANRW, II. 19.1, 1979, 686-702; Y. AHARONI, "Galilee, Upper" en M. AVI-YONAH (ed.), *Encyclopedia of Archaelogical Excavations in the Holy Land*, 4 vols, Londres, Oxford U.P., 1976, vol. II, 406-408), acerca de un "regionalismo galileo" –no debido a la mezcla con los gentiles, ni a unos ancestros antiquísimos: las tribus israelitas del Norte- puede ser defendida de esta otra manera, a causa de la tensión interétnica y, sobre todo, intrajudía, que los evangelios reflejan. Vid. MORDECHAI AVIAM, "Galilee", en EPHRAIN STERN (ed.), NEAEHL, vol. 2, (1993), 449-458.
[1636] Los descubrimientos del equipo de ERIC y CAROL MEYERS han reducido el espacio de Séforis durante la primera mitad del s. I prácticamente a la "ciudad alta" (acrópolis), a diferencia de la urbanización posterior en la "ciudad baja", allí donde las excavaciones el equipo de la UCLA (JAMES F. STRANGE) habían encontrado previamente una basílica, un teatro y la famosa (pero tardía, ca. s. III, cuando Séforis fue nombrada *Diocesarea*) casa de Dionisos. Durante los años noventa del pasado siglo, algunos historiadores proponían la hipótesis sobre un influjo del cinismo helenístico en la figura de Jesús. En apenas cinco-diez años, tales hipótesis se han demostrado "obsoletas".

De acuerdo con los progresos de las excavaciones en curso[1637], el índice elevado de población en la Baja Galilea no significa que se hubiera helenizado: casi todas las inscripciones encontradas en la Séforis del tiempo de Jesús son arameas o hebreas; sólo hay decoración anicónica; abundan las piscinas rituales (*miqwa'ot*). El obstáculo para que se diera el encuentro intercultural en las relaciones entre vecinos, a través de las fronteras (ciudades de la costa, Decápolis, lago de Genesaret), era el celo etnocéntrico que exhibían distintos grupos, junto con una arbitraria sed de venganza. La guerra judía comenzó por una serie de saqueos por parte de guerrillas salidas de Tiberias y Gush-Halav, sobre ciudades de la Decápolis y sobre la *jorá* de Tiro, respectivamente.

Su fundamento eran estereotipos difíciles de superar, a causa de una memoria profundamente traumatizada por la violencia de las legiones y de Herodes el grande[1638]. Los arqueólogos han comprobado que el relato de Josefo sobre Séforis, primeramente ocupada por los campesinos galileos, después de la muerte de Herodes, y después destruida por los romanos, no se verifica en los estratos ya excavados de la "ciudad alta". Es mucho más probable que los legionarios inventaran tal pretexto para ejecutar una acción punitiva en las aldeas de la *jorá* contra los rebeldes antirromanos, aunque el movimiento encabezado por Judas el Galileo tuviera sus bases en los altos del Golán. En la práctica, el terror aplicado por las legiones supuso la reducción a esclavitud y la

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1637] Así pues, los progresos en la arqueología de la zona, desde las exploraciones de superficie en los años 70 del pasado siglo, a las excavaciones metódicas de algunas ciudades (Merón, Séforis, Tiberias, Betsaida), que iban siendo datadas y redatadas de nuevo, hizo que los informes y las interpretaciones de los textos cambiaran en pocos años; así lo hace patente MARK CHANCEY, *The Myth of a Gentile Galilee*, 16-27. La hipótesis de una Baja Galilea "urbanizada" y "helenizada" (que hacía valer la cita de Isaías: "Galilea de los gentiles", justo después de la ocupación y la deportación asiria) se ha convertido en la confirmación de su cultura tradicional judía, como defendía SANDERS: "On the whole, in Antipas' Galilee, which was Jesus' Galilee, the law was Jewish, the courts were Jewish, the education was Jewish" id., "Jesus in Historical Context", 440. No deja de ser histórica la realidad que muestra el evangelio de Marcos: el contacto en las fronteras. Ahora bien, precisamente en las zonas fronterizas de Alta Galilea y el Golán, el conflicto interétnico era más acusado, la relación defensiva con Jerusalén más intensa, las prácticas de purificación (miqw'aot) más habituales. Eran "ciudades amuralladas", con requisitos especiales de pureza, según la Misná, lo cual responde a su función como enclaves frente a los gentiles. En esto se diferencia de la Baja Galilea: la hipótesis de un "regionalismo galileo" –no debido a la mezcla con los gentiles, ni a unos ancestros antiquísimos: las tribus del Norte- puede ser defendida de otra manera, a causa de una tensión intrajudía que los evangelios reflejan.

[1638] Herodes, hijo de Antípatro, comienza su carrera meteórica como gobernador de Galilea. Reprime el "bandidaje", con tal saña que ultraja al pueblo. Cuando los principales judíos de Jerusalén –junto con las madres de los asesinados- se quejan al rey-sumo sacerdote Hircano y a los romanos por haber condenado a muerte a judíos contra la Ley (AJ XIV, 9, 3-5), Herodes sitia la ciudad y amenaza "sutilmente" a Hircano y al sanedrín (BJ I, 214). Nombrado rey por el Senado romano, vence a los partos y a su aliado de familia asmonea, Antígono; se incorpora la "gran Galilea" (la Llanura y la otra orilla del lago), después de una larga y cruenta lucha contra sus pobladores (BJ I, 204ss.; 291; 304-316).

deportación de millares de campesinos ("toda la población de Séforis", según Josefo, es decir, gran parte de la *jorá*), por motivos principalmente económicos: a falta de otras riquezas que saquear, podían utilizar la población civil como botín. No era una novedad. Otra campaña de represión, durante la primera fase de la ocupación romana, que dio pie a la intervención de las legiones de Cesio y Craso en la lucha dinástica entre los hijos de Alejandra Salomé, había significado que veinte mil galileos refugiados en Tariquea (de nuevo "toda la población") fueran reducidos a esclavitud, y deportadot. La política imperialista de Roma era implacable, con excepciones meramente estratégicas[1639]. Después de la guerra judía del 67-70, esa medida se aplicó a decenas de millares (según Josefo, a millones) de supervivientes, mujeres y niños. La imagen de *Judea capta* en las monedas de Vespasiano y Tito representa a personas reales[1640].

Pero el conflicto más virulento en el ambiente de Jesús ocurría entre estamentos y castas judías, las cuales utilizan la Torá como instrumento retórico y tienen como trasfondo el conjunto de las tradiciones judías, tanto oficiales como populares (nazireato, matrimonio y patriarcado, jubileo, levirato, profetismo, expectativa mesiánica, apocalipticismo), tanto las más canónicas como las que aspiran a formar un nuevo canon (saduceos, fariseos, esenios, zelotes). No podemos olvidar que Herodes Antipas, al igual que su padre, era el receptor directo de los tributos en especie. Dada la fiebre mimética que afecta a ambos: las obras patrocinadas por el estado, como la augusta Roma, probablemente serían más graves que el tercio requerido por los romanos a los judíos en el territorio bajo su dominio, desde tiempo de Julio César. Los funcionarios y cortesanos de Herodes, junto con las familias sacerdotales, se distinguían de los campesinos por ser los beneficiarios directos o indirectos de sus tributos[1641], respectivamente, el impuesto político

[1639] P.ej., las concesiones de Julio César a un comité de notables judíos desplazados a Alejandría para negociar el pago de los tributos. Después de la destrucción del Templo en la guerra del 67-70, los emperadores castigan a *Judea capta* con un agravío comparativo: el diezmo que se pagaba al Templo se suma a ese tercio de las especies como tributo a Roma.

[1640] Vid. la imagen del llanto y lamentación de la mujer judía, esclava y deportada, en los *Oráculos sibilinos* y en *IV Esdras.* Es muy probable que la imagen de la mujer perseguida por el dragón para dar a luz al Mesías, en el Apocalipsis de Juan, se refiera al imperio romano (y a su cliente Herodes).

[1641] Vid. los ya citados KURT C. HANSON y DOUGLAS E. OAKMAN, "Pyramids of Power"; FREYNE, "Herodian Economics in Galilee"; CROSSAN, *El Jesús de la historia: Vida de un campesino mediterráneo judío,* cit. La *Misná* incluye tradiciones orales contra la explotación de jornaleros, desheredados o esclavos que probablemente ya se aplicarían en el Sanedrín de Séforis en tiempo de Jesús. La cuestión es que los recaudadores y los funcionarios de Herodes, probablemente, evadirían esa autoridad; mientras que los sacerdotes recibían una parte de los beneficios a través del tetrarca, quien presumía de brindar protección al culto y respetar las costumbres judías… hasta que tropezó con Juan Bautista.

y el diezmo religioso; mientras que los letrados y los sacerdotes (p.ej. el propio Josefo) se distinguían a su vez de otros intermediarios (*brokers*), como recaudadores, soldados o funcionarios locales, por su práctica ostentosa de los rituales de pureza, la cual debía legitimarles en el papel de "intermediarios de Dios" ante el pueblo llano[1642]. Esa tensión interna explica algunos episodios de la crónica de Josefo, sobre los que tenía datos directos: el saqueo de Séforis, durante la guerra del 67 d.C.; la opción de sus habitantes por las legiones romanas, contra las aldeas judías de su entorno. Josefo no llegó a ocupar la ciudad cuando comandaba a los armados galileos, por lo cual fue acusado de connivencia con Roma.

Dentro de esa compleja red de distribución a través del estado y del Templo, que caracteriza a los imperios antiguos, como vimos en la Segunda parte (cap. 2.1), las ciudades de la costa, desde Cesarea a Tiro y Sidón, se beneficiarían indirectamente por cuanto podían comprar el grano y el aceite a cambio de oro, plata y mercancías de lujo, para el disfrute de la corte herodiana o para engrosar las arcas del imperio[1643]. Las expectativas de una parte del pueblo consistían en reeditar el imperio de los asmoneos, quienes, como todos los poderes centralizados, comenzando por Roma con sus ciudadanos, exime de los tributos a "los hijos" (cf. Mt 17, 25). Por eso, cuando Agripa I es elevado por Calígula a la categoría de rey sobre el antiguo reino de Herodes (es decir, el mítico imperio de David), lo adoran como a un hijo de Dios[1644].

La economía del Templo era el espacio económicamente más dinámico en las redes de intercambio: los campesinos tenían que vender sus mercancías para pagar en moneda fenicia tanto el diezmo como los sacrificios, aunque fueran dos palomas[1645], a los

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1642] Cf. BRUCE J. MALINA, *El mundo del NT. Perspectivas desde la antropología cultural*, Estella,Verbo Divino, 1995, 127ss.

[1643] Cuando Agripa I es elevado por Calígula a la condición de rey sobre un territorio comparable al de Herodes el Grande, las ciudades de la costa le rinden una particular veneración, como narran los Hechos de los apóstoles. "Estaba Herodes fuertemente irritado con los de Tiro y Sidón. Éstos, de común acuerdo, se le presentaron y, habiéndose ganado a Blasto, el camarlengo del rey, solicitaban hacer las paces, pues *su país se abastecía del territorio del rey*" Hch 12, 20.

[1644] Pero Agripa enferma y muere (Hch 12, 21-23).

[1645] El Talmud recoge este dato sobre el precio de los pájaros ofrecidos en sacrificio por las purificaciones y los pecados, p.ej., en la presentación de Jesús descrita por Lc 2, 24. Simeón ben-Gamaliel (el mismo que fue convencido por Juan de Giscala para sustituir a Josefo en el gobierno de Galilea, a causa de sus prevaricaciones, durante la guerra del 66, luego elegido sumo sacerdote; cf. *Autobiografía* XXXVIII s.) se preocupó de corregir los abusos en la venta, treinta años después de la acción simbólica de Jesús: "Antes, en Jerusalén, dos *qinnim* [nidos=dos pájaros para el sacrificio] llegaron a costar un denario de oro [cada uno]. Entonces Rabbán Simeón, hijo de Gamaliel, dijo: '¡Por esta casa (el Templo)! No iré esta noche a dormir

mercaderes instalados a sus puertas. En realidad, éstos se integraban extraoficialmente en la estructura religiosa, porque las víctimas que vendían debían ser garantizadas (*kosher*) por los sumos sacerdotes, quienes ofrecían para tal garantía su propio ganado, criado específicamente para el consumo sacrificial. A su vez, los sacerdotes comían de los sacrificios, y usaban la moneda fenicia del diezmo para comprar las mercancías suntuarias para uso del Templo (púrpura, incienso, etc.), así como el grano y el aceite para su manutención. Dicho de otra manera, el Templo era un enclave mercantilista, pre-capitalista, en el orden de la economía antigua.

En ese equilibrio delicado entre posiciones sociales, la persona misma[1646], su interacción pública y el aprendizaje significado por *el judío* Jesús eran mucho más peligrosos que si hubiera aparecido un cínico ambulante o un taumaturgo, sin capacidad –o casi- para incidir en su propia cultura[1647]. En los próximos capítulos recuperaremos esta incitación pendiente: la personalidad de Jesús incide universalmente sobre nuestra humanidad en la medida que produce un aprendizaje de consecuencias cruciales, descubiertas o todavía por descubrir, en la tradición de Israel, y responde a la crisis histórica provocada por los imperios que dominaron Palestina durante siglos, de un modo distinto al proyectado por la "ambición apocalíptica". En la basílica del Templo de Jerusalén se ubicaba el Sanedrín y se celebraban los juicios; se cobraba el tributo en moneda legal (los *shekels* fenicios) y se vendían las distintas *categorías* de sacrificio: reses y carneros para los ricos; para los pobres, palomas. Lo que Antipas nunca soñó hacer en la urbanización de Séforis –un templo-mercado-tribunal-, se exhibía abiertamente sobre el espacio ganado por Herodes al ampliar la explanada del Templo, a costa de una obra monumental de ingeniería. Quizá se entienda mejor en tal contexto el sentido y la

---

antes de haber conseguido que cuesten *sólo* un denario [de plata]'. Así que se dirigió al tribunal y enseñó este principio: en ciertos casos, en vez de cinco sacrificios de pájaros es suficiente ofrecer uno. Y aquel mismo día los dos *qinnim* bajaron a ¼ de denario [cada uno]" *m.Ker*. I, 7 (apud J. Jeremias, ibid. 50). Comenta JOACHIM JEREMIAS: "Como un denario de oro equivalía a 25 de plata, la disposición del sanedrín, según la Misná, produjo una reducción del precio en una proporción de 100 a 1", *Jerusalén en tiempos de Jesús*, 25-27; 49-50; 65; 113-117.

[1646] Vid. MARTIN HENGEL, *El Hijo de Dios. El origen de la cristología y la historia de la religión judeo-helenística*, Salamanca, Sígueme, 1979; id., "The Debate about the "Messianic Misión" of Jesus", en B. CHILTON, C. A. EVANS, *Authenticating the Activities of Jesus*, Leiden, Brill, 1999, 323-349.

[1647] Cf. la valoración de las distintas interpretaciones históricas (MACK, MEYERS, HORSLEY, FREYNE) por H. MOXNES, "The Construction of Galilee as a Place for the Historical Jesus", I, *BTB* 31, 1 (2001), 26-37; id. II, *BTB* 31, 2 (2001) 64-77.

radicalidad de la acción de Jesús el primer día, nada más entrar en la ciudad y en el "foro" del Templo. "Vosotros la habéis convertido en una cueva de *violentos* [gr. *lestes*, ὑμεῖς δὲ πεποιήκατε αὐτὸν **σπήλαιον ληστῶν**]" Mc 11, 17b (o "en una casa de mercado", literalmente, "no hagáis de la casa de mi Padre una *casa oficial de mercado*", es decir, una basílica; μὴ ποιεῖτε τὸν οἶκον τοῦ πατρός μου **οἶκον ἐμπορίου**, Jn 2, 16).

Así pues, las figuras del recaudador o de la mujer griega, la relevancia contrafáctica de las mujeres y, sobre todo, el personaje fluyente y dinámico de la muchedumbre que va asimilando unos grupos con otros, son verosímiles en el testimonio de una *fluidez* entre el rigorismo ideal, la realidad intercultural y las historias personales de aprendizaje, al menos en la medida que muestra el evangelio. Significaba un cambio mucho más profundo que el propuesto/impuesto por un comandante de la guerrilla galilea, en la línea de una estirpe ya conocida[1648]. El movimiento social impulsado por Jesús en Galilea implicaba una transformación del mundo de la vida y, sustancialmente, de las estructuras inseparables de los símbolos religiosos que regían las relaciones sociales. Las comunidades que se forman en relación con él son revolucionarias, pero han renunciado radicalmente a la violencia, la cual sólo había servido de pretexto para el desarrollo y la extensión del esclavismo bajo el poder del imperio[1649].

[1648] El linaje de Ezequías, Judas el Galileo, Manahem y Eleazar, procedentes de aldeas del Golán, al otro lado del lago de Genesaret. JOSEFO relata en tonos legendarios la saga de los bandidos/guerrilleros galileos, desde Ezequías (BJ I, 204; AJ XIV, 9, 2 #159), perseguido por Herodes, junto con otros grupos resistentes al nuevo poder hasta sacarlos ahogados de las cuevas de un desfiladero cercano a Tariquea/Magdala (la Arbelá BJ I, 304, 14; AJ XIV, 15, 4-5 #420-430). A su hijo Judas de Galilea o de Gamala (BJ II, 56; AJ XVII, 10, 5 #271-272) se atribuye dos intentos sucesivos de resistencia contra los romanos (en el momento de la muerte de Herodes y contra el censo de Quirino; AJ XVIII, 1, 1), además de la iniciativa organizada de responder con violencia a las disposiciones de los romanos por medio de una justificación religiosa ("solo Dios es gobernante y Señor"), en lo que fue secundado, según Josefo, por el fariseo Saduco (la "cuarta filosofía" o secta de los zelotes AJ XVIII, 1, 6). Dos nietos de Ezequías, Jacob y Simón, fueron perseguidos por Julio Alejandro, sobrino del filósofo Filón, convertido en funcionario romano de prestigio y procurador de Judea y Galilea. El último hijo de Judas, Menahem, encabezó a los zelotes durante la primera ocupación de la fortaleza de Masadá (67) y durante el intento de controlar Jerusalén, hasta que fue asesinado como otros muchos, para concluir una "época de terror" en la revolución zelota. Eleazar, sobrino de Menahem, se escapó a Masadá con los huidos de Jerusalén, hasta que decidieron suicidarse en masa el año 74, antes que caer bajo el poder de los romanos, después de meses de asedio. Una escena parecida había vivido JOSEFO siete años antes, como general de los judíos galileos en Jotapata.

[1649] A diferencia de quienes han jugado con el mito de una "Galilea de los gentiles", para enfatizar la influencia de otras culturas religiosas en el judaísmo galileo, RICHARD HORSLEY ha defendido durante varias décadas de investigación la hipótesis de un conflicto social intrajudío, con el fin de explicar el movimiento de Jesús. Sin embargo, se ha basado en hechos arqueológicos que hoy ya no pueden defenderse, o que permanecen en la sombra. La ilusión de que algunos israelitas de entre las tribus deportadas por el imperio asirio permanecieran en Galilea, fuera del control de Jerusalén, es cada vez menos demostrable. Según HORSLEY, los "otros israelitas" sufrieron dos grandes proyectos de dominación por parte del centro religioso,

dentro de un esquema dialéctico de tensiones entre la ciudad y el campo: uno, durante la reforma deuteronómica; otro, a partir de la conquista asmonea. Lo cual sería mejor expresado si reconociese que ambos proyectos tenían una deriva imperialista, al igual que otras naciones de su entorno, contra los demás pueblos.

HORSLEY pretende mostrar que los cristianos no arraigaron en Galilea, sino hasta la conversión de Constantino y la cristianización del imperio romano. El contexto apropiado para entender los hechos de Jesús sería la dialéctica entre los campesinos y la élite urbana judía (KARL KAUTSKY, POLANYI). Así pues, lo que menos importa es que los campesinos fueran paganos o judíos, sino que organizaron un movimiento político para acabar con el poder de la aristocracia sacerdotal de Jerusalén y el control económico de Séforis.

Sin embargo, con tal que los datos se ajusten a su hipótesis, el análisis de HORSLEY llega a negar que en Galilea prosperase un movimiento de Jesús, después de la Pascua; o que continuasen viviendo comunidades judeocristianas en Cafarnaún o en Nazaret, a pesar de la abundancia de testimonios en los textos desde HEGESIPO hasta JERÓNIMO y CIRILO DE JERUSALÉN, pasando por los cristianos de Cesarea, que reconocen sus diferencias (y similitudes) con las comunidades judeocristianas: ORÍGENES, EUSEBIO. Dado que los cristianos han cohabitado en una diversidad de culturas sin diferenciarse materialmente de la sociedad entorno, la arqueología no puede sustituir al testimonio de propios y extraños acerca de un(os) estilo(s) de vida que pretendían transformar el *oikos* esclavista en un espacio de reconocimiento mutuo en igualdad de los hijos de Dios. Un testimonio difícil de impugnar en este sentido es, precisamente, la sátira con que LUCIANO ataca a esas comunidades judeocristianas de Palestina, a través de la figura de *Peregrino*, a finales del s. II. Desde la Pascua de Jesús, los judeocristianos palestinenses siguen participando de la tradición judía, pero no se preocupan de la pureza externa, ni de los sacrificios en el Templo para obtener el favor de Dios, como nos confirman las citas del *Evangelio de los hebreos*.

Por el contrario, el objetivo de HORSLEY, *Archaeology, History and Society in Galilee*, 108 ss.., es demostrar que el cristianismo sólo se extendió en Galilea más tarde, como una religión del imperio que consagraba lugares para la peregrinación, sin fuerza interna para cambiar sus estructuras económicas, políticas y sociales. La crítica siempre es bien recibida, pero no tiene sentido forzar un oscurecimiento de la historia anterior, como si fuera una "prehistoria" sin documentar, como si la predicación y las comunidades de Jesús –es decir, una multitud de mujeres y varones que fueron testigos antes de integrar las comunidades de Galilea, como nos ha dejado ver el evangelio de Marcos- no hubieran dado lugar a las tradiciones orales de las que bebieron los redactores de los evangelios y las demás iglesias.

La perspectiva de JOHN DOMINIQUE CROSSAN, *El nacimiento del cristianismo*, cit.; id., JONATHAN L. REED, *Jesucristo desenterrado*, cit., al explicar la misma realidad comienza por reconocer que el movimiento de Jesús y las primeras iglesias no son una fantasía, aunque el imperio, desde el s. IV, intentase con todos los medios a su alcance fabricar una religión política que proporcionase como respuesta una "cultura del simulacro" a la necesidad de subsistir de la mayoría paupérrima. De modo muy similar a como el reinado de David cautivaba la esperanza judía en una época de nuevo esplendor, la promesa imperial de dominio sobre la tierra y la distribución teocrática de los bienes por mano del emperador sonaba a música celestial, como si Jesucristo hubiera bajado del cielo para vivir en Roma o en Bizancio, sentado en el trono imperial, o en movimiento cuando el emperador iba de visita en su *parusía*. De tal manera, contribuyó a enterrar los restos de la casa de Pedro y de la aldea de Nazaret como un estrato que hoy podemos rescatar debajo de los monumentos de Constantino y sus sucesores, tan esplendorosos e inhumanos como el Templo de Herodes. La admiración que suscitan las grandes construcciones y las innovaciones técnicas puede cautivar cualquier mirada, pero no responde al clamor del pueblo de Dios para que venga el reino escatológico.

Ahora bien, para comprender el contexto de las tradiciones orales sobre el Mesías Jesús habría que partir del texto, en la medida que los evangelios representan el esfuerzo reconocido por las iglesias para proponer una *memoria histórica* en el espacio público de la *oikoumene*. La alternativa de Jesús en sus dichos y hechos contra el despojo de las tierras y la depauperación de los campesinos, convertidos en jornaleros que malviven al sol (Mt 20, 1.3.5.8), esclavos (Q 12, 35s.) o indigentes urbanos (*ptojoi*, Lc 16, 19s.) y rurales (leprosos, endemoniados, muchas familias que acuden con enfermos crónicos Mc 1, 40s.; 2, 3s.; 3, 2s.; 6, 5. 55-56), no consiste en una *teocracia* política que garantice la distribución de los bienes, como pretende CROSSAN en los estudios citados, sino en el hecho radicalmente humano de fundar la vida de la comunidad sobre el reinado de Dios, a partir de un fermento que puede crecer sobre cualquier terreno, como las múltiples ocupaciones y estatus que describen las parábolas, para *revolucionarlos*.

17. Nuevos ritos

Si atendemos a la correlación esperable entre el texto y el contexto, admitiremos sorprendidos que los miembros de una sociedad tradicional, judía y mediterránea, a la cual el relato representa en su actuación pública y doméstica, en el ámbito de la casa y en el de la sinagoga, a las puertas de la ciudad, a la orilla del mar, en camino por despoblado, hayan prestado una atención limitada y únicamente externa a los ritos de institución que eran centrales en el Templo de Jerusalén (los sacrificios), en las ciudades amuralladas (las *miqwa'ot*), en la monarquía de Filipo o en el imperio (ritos politeístas, adoración al emperador).

El amago de conducta observante que Jesús demuestra ante el enfermo *limpiado* de su impureza (1, 44), cuando lo envía con gesto amenazador a que cumpla los sacrificios por su purificación en el Templo, es *desaprendido* por los hechos subsiguientes: el perdón expreso al paralítico y su grupo, la llamada a un recaudador. Los contactos posteriores con los rituales de pureza o con los ritos de la *mesa separada* en el "judaísmo normativo" comienzan por ser irónicos (2, 15ss.) y acaban en una diatriba (7, 1ss.) contra la ostentación hipócrita, para promover en su puesto la pureza de corazón. El clímax de una conducta coherente con la *tradición profética* y con el *nazireato* es una acción simbólica que acusa de ilegitimidad a los jefes por haber convertido el pórtico más espectacular del Templo (una basílica al estilo romano) en casa de mercado o "cueva de ladrones/violentos", según el relato de Mc 11, 15-18. Los pobres sostenían con sus tributos, en forma de sacrificios, a una casta protegida por los símbolos religiosos vigentes[1650].

Con excepción de la fiesta de la Pascua, los únicos actos de institución representados en el relato por la intervención de Jesús son "marginales", en el sentido que otorga a ese término J. P. Meier, puesto que sólo afectan al héroe y a su audiencia: la elección/misión/destronamiento simbólico de los Doce, la unción de Jesús y la Última Cena. Mientras que el primero se dirige a refundar el Israel originario desde una perspectiva "galilea", los dos últimos son difíciles de clasificar. El símbolo de la unción

[1650] Vid. acerca del sistema del Templo una extensa nota en la Segunda parte.

procede de Dios-a, pero no "instituye" a Jesús, sino que le comunica su amor como no lo había hecho durante el camino: además del Padre, aquí se revela una divinidad enamorada del ser humano que celebra sus bodas. Se realiza por la puesta en escena (*performance*) de una mujer que actúa con la *parresía* de la novia co-protagonista en el Cantar de los Cantares, aunque sin esperanza de continuidad aparente a causa de una conspiración mortal. La Última Cena también celebra la Pascua –al menos en el relato de Marcos-, pero concentra el sentido de la liberación del pueblo en el símbolo absoluto del amor frente a la violencia inminente, y en la persona de Jesús sobre cualquier rito. La entrega de Jesús como alimento y símbolo de la Alianza es la expresión perfecta del eros integrado en la agapé. El agente sólo podría realizar tal signo una vez que hubiera tomado conciencia plena de ser una misma realidad con Dios. Es difícil interpretarlo de otro modo.

En suma, los actos de habla con un valor performativo que Jesús realiza –lo veremos en el cap. 4: el amén jesuano, llamadas, promesas, plegarias, incluido el acto de su libre autodonación en la Cena- no persiguen los mismos fines que los rituales de la polis o del imperio. Son ilocuciones que comprometen a quienes las aceptan en la actualidad del reinado de Dios. Están unidos especialmente a Jesús en persona, por cuanto son actos expresivos que auto-representan su Misterio, pero no están instituyendo un régimen político ni a sus cortesanos (10, 36-40), ni sirven para cohesionar distintos poderes de arriba o de abajo, en un equilibrio artificioso. Al contrario, exigen a los interlocutores/as una renuncia radical al dominio o al control (9, 35.43s.; 10, 2-12.23.29-30.42-43; 14, 25) y un desequilibrio a favor del *conreinado* de los últimos (9, 37.42; 10, 14-15.21.31.44-45).

Los actos repetidos/ritualizados en el relato con una estructura y unos símbolos homólogos: llamadas, sanaciones y exorcismos, liturgias multitudinarias, tienen una significación cada vez más integradora a lo largo de la historia, a manera de un aprendizaje significativo que construye cada etapa sobre conceptos, procedimientos y emociones de la anterior. Cada curación es un *rito de paso*, desde la debilidad y el estigma a una vida nueva, a través de la comunión interpersonal con Jesús. Además, la presencia interactiva de Jesús como guía otorga explícitamente un valor iniciático y místico al ritual terapéutico: la entrada a participar del reinado de Dios[1651].

[1651] Vid. el excurso sobre "Iniciación" de PIKAZA, *Pan, casa, palabra*, 209.

En la mayor parte de los casos, los ritos cristianos ya establecidos a que alude el evangelio de Marcos: iniciación, memorial de la Pascua, sanaciones y exorcismos –en la medida que eran repetidos por la comunidad cristiana ca. 70- son *recuperados* con su sentido primigenio. La estructura global del relato, focalizado a través de Jesús, se dirige a reconstruir su experiencia valiosa para la audiencia en el horizonte del seguimiento/mímesis; de modo que esos ritos son *narrados* para propiciar el *pasaje-iniciación* del aprendiz virtual en la práctica central del amor: el servicio hasta el extremo.

Hasta aquí no habríamos dicho nada que no estuviera ya presente en muchas lecturas, incluso desde los Santos Padres, cuando se dedican a explicar los ritos de la iniciación cristiana de acuerdo con las Escrituras. Pero el relato de Marcos no sólo está propiciando nuestra entrada en el Misterio del reinado de Dios, sino que está contando, también, el modo en que Jesús es iniciado y *hace* su camino. Ésa es la clave que hacemos nuestra.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

III. Los alter*protagonistas en Marcos. ¿Con quiénes aprende Jesús?*

Si nos limitásemos a explicar el relato de Marcos como un cuento fantástico, en el cual se opone una dialéctica prefijada del héroe y sus ayudantes contra sus oponentes –lo que es inevitable hacer en una primera lectura-, no cabe duda que los personajes secundarios sólo podrían tener una función *terciaria*. "Los personajes secundarios son casi personajes de repertorio con un solo rasgo […], personajes planos con varios rasgos tipificados: receptividad hacia Jesús, fe constante, humildad, indiferencia por el estatus y el poder personal, capacidad para el servicio. Muchos cambian o su situación cambia cuando se acercan a Jesús. En palabras de Jesús, son *pequeños que creen en mí*" [1652]. Tal modo de análisis es intrínsecamente contradictorio. Reconoce su personalidad redonda y su historia –"muchos cambian o su situación cambia"-, pero trata a los secundarios como a un colectivo junto con la muchedumbre, de la que apenas habrían emergido para volver a desaparecer. Esa forma de relación con Jesús no es la que aparece en el relato de Marcos, sino a causa de una lectura que abstrae al propio héroe de su experiencia para reducirlo a un esquema.

Si nos empeñamos en quedarnos en ese plano llegaremos al absurdo de negar que los personajes sean identificables por sus actos y actitudes en el relato. ¿Es su anonimato frecuente un signo de impersonalidad o una sombra siniestra? No parece que tal sea la intención de los intérpretes de *Marcos como relato*, cuando dicen que "en todos los aspectos donde los personajes secundarios contrastan con los discípulos y las autoridades se convierten en paralelos de Jesús, mostrando así al lector que hay más figuras que viven según los términos de Dios"[1653]. Sin embargo, un paralelismo meramente formal tampoco explica la perpendicular del encuentro y las consecuencias que pueda tener por ambos lados: también en Jesús.

[1652] RHOADS et al., *Marcos como relato*, 179.
[1653] ibid., 184.

Si hacemos una lectura clásica de los personajes en virtud de cómo contribuyen a la acción principal, la peripecia y el desenlace, pondríamos a estos otros donde siempre se ha dicho: en un lugar secundario. Focant explica que los personajes principales tienen un papel imprescindible en el desarrollo de la trama y en la comunicación del narrador con el lector-modelo de una narración: el narratario[1654]. Por el contrario, « dans le déroulement de l'intrigue, le rôle de ces personnages –los secundarios- n'est pas important : retirer du texte les scènes qui les concernent ne nuirait apparemment que fort peu a l'intrigue principale. » Quizá estemos proyectando nuestros prejuicios antes que comience la lectura: ¿Los pequeños de los evangelios son personajes planos o, dicho de otro modo, funciones auxiliares? ¿Son "prescindibles" los personajes secundarios, a diferencia de otros que fueran "programadores"? « Alors pourquoi surgissent-ils dans le récit pour disparaître aussitôt? Quelle est leur fonction ? » [1655].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1654] « Narratario » es el término que utiliza FOCANT, tomado de SHLOMITH RIMMON-KENAN, *Narrative Fiction: Contemporary Poetics*, Londres/Nueva York, Methuen, 1983. Las diferencias con el concepto de lector implícito no son muy convincentes. Pero sirve para considerar de modo peculiar al lector en contacto con la narración. La misma clasificación que se aplica al narrador (vid. supra en esta Tercera parte), se puede aplicar al narratario. Puede estar presente o no en la historia (homodiegético, heterodiegético) o ser un personaje (intradiegético) o no serlo (extradiegético) (RIMMON-KENAN, ibid., 104). El narratario es una figura importante en el análisis de la perspectiva del relato por cuanto condiciona la voz del narrador, como hace el "lector modelo" en cualquier texto. La crítica literaria ha señalado cómo el cambio de narratario origina un cambio radical de perspectiva. Podemos comprobarlo en el texto de Marcos: además de un narratario *inmediato*, dispuesto a "escuchar", también podemos reconocer a un aprendiz virtual que se preocupa de rehacer la lectura o repetir la audición para aprender con Jesús: la mujer con flujo de sangre, el ciego Bartimeo, las compañeras que le siguen hasta los escenarios de la cruz y de la resurrección. El narratario –o los narratarios- funciona de intermediario entre el narrador y el lector, con fines más específicos: en nuestro caso, su función sería conducir al aprendiz desde la frustración de los Doce al seguimientoprendizaje con Jesús.

[1655] C. FOCANT, "Le rôle des personnages secondaires en Marc", 85.

18. Narratonomía

1. Trama e historia

Hasta hace relativamente poco, sólo nos habíamos fijado en aquellos personajes que configuran la trama (*plot*), sea cual sea su papel en la historia subyacente. Jesús y los Doce aprendices son los protagonistas de un camino de aprendizaje, que el narrador ha situado en el centro del cuadro. En el caso de una ficción común damos por hecho que esos personajes han sido construidos –si no creados ex nihilo, al menos recreados a partir de la huella de personas históricas- por el autor.

Al evangelio lo consideramos modernamente –no era así antes de la crítica ilustrada- un producto de la *imaginación reconstructiva*, que hace uso de tradiciones narrativas y sapienciales sobre la vida de Jesús, muchas de ellas fidedignas[1656], para recuperar la coherencia perdida en los fragmentos que hoy denominamos convencionalmente Q o bien "Ur-Markus"[1657]: relatos de distinto tipo, breves diálogos, dichos. Por eso tratamos de *redactores* a los autores de los evangelios, en vez de considerarlos inventores o biógrafos. La inspiración del Espíritu con el autor no consiste en ofrecer una especie de fonografía ni

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1656] Vid. Segunda parte: "Las formas de hacer memoria". Cf. acerca de los criterios usados por la *Third Quest* para distinguir el grado de autenticidad de los dichos y hechos (*logia*) contenidos en los evangelios canónicos y otras fuentes, JOHN P. MEIER, "The Present State of the 'Third Quest' for the Historical Jesus: Loss and Gain", *Biblica* 80 (1999), 459-487 (473-477). Con toda humildad, habría que reformular el criterio de la *búsqueda de coherencia* en la vida y la conciencia de Jesús, como hicieron sin duda los evangelistas que trazaron al menos dos modelos de su historia: Marcos y Juan, así como quienes decidieron hacerse cargo de la mayoría de los dichos de Jesús que andaban dispersos o reunidos en colecciones *Q*: Mateo y Lucas. Por muy paradójica que fuera la mentalidad de Jesús, entre su conciencia de ser en relación filial con el Padre y su vivir como humano en las mismas condiciones que los demás humanos, no podemos resignarnos a cortar y pegar uno junto al otro el dicho: "Ama a tu enemigo" y las condenas globales a una generación o a Jerusalén. Habrá que buscar un marco de coherencia, al menos, como intentaron los evangelistas: Jesús *predice* la destrucción a causa de las mismas fuerzas y sujetos de iniquidad que lo condenan –esos sí- a la cruz. No está predeterminando/predestinando a quienes ni siquiera podrían ser sus enemigos –mujeres y niños de una generación posterior-, a ser víctimas de la violencia por los "pseudo-mesías" a que alude directamente Mc 13. Tan falso como el mesianismo de Simón ben Giora debía de parecerles a los cristianos del momento la conclusión de FLAVIO JOSEFO acerca de la mesianidad de Vespasiano. No sólo trata a Vespasiano como al individuo del que se decía que triunfaría por la guerra y pacificaría la *oikoumene* (BJ III §§ 400-402; VI §§ 312), sino que se hace eco del anuncio de su victoria y de su ascenso al trono imperial como un *euaggelion* (BJ IV §§ 618-620.656).

[1657] Vid. Segunda parte: "De Ur a canon".

en elaborar un mero documental, sino en comunicar el Misterio de Jesús de manera participable por la audiencia[1658].

La tarea del redactor se hace muy patente en la focalización –aquellos elementos de la historia que adquieren mayor relieve- y en el punto de vista desde el cual el *discurso* verbalizado nos muestra en escorzo los acontecimientos y los personajes que intervienen en cada situación. No siempre el foco del relato está situado en/sobre Jesús, sino que oscila entre diversos personajes, aunque prácticamente todas las escenas (excepto el martirio de Juan) se centran en la acción del héroe. Juan Bautista, el enfermo de la piel, la mujer con flujo de sangre, la siriofenicia, la mujer que unge a Jesús, como también Judas, los sumos sacerdotes o Pilatos, son protagonistas de la trama en alguna de sus secuencias, mientras lo demás permanece en sombra, hasta que el foco vuelve a Jesús.

La trama narrada por Marcos enfoca a unos personajes antes que a otros: no sólo los Doce, también la multitud (*ho ojlós*), a modo de personaje colectivo, acaparan la cámara mientras que otros pierden relieve hasta un límite angustioso. La paradoja es casi iluminadora cuando el *punto de vista* del héroe no coincide con el del narrador. Jesús exige que se haga memoria de la mujer de Betania que le unge públicamente con todo lo que tiene y es en casa de Simón el leproso, mientras el narrador ni siquiera se molesta en darnos su nombre (14, 6-9). Busca y escucha el testimonio de la mujer con flujo de sangre (5, 32-33), cuando el narrador ya ha contado su historia sin dejarla hablar. Es más, Jesús sólo elogia la palabra de un personaje en todo el evangelio: la mujer griega (7, 29); pero es la única mujer cuya habla es representada directamente por el relato (7, 28). Leví parece irrelevante después de Mc 2, 15, mientras Jesús sigue tratando sobre el sentido de la fiesta del reino en el marco de la misma escena: un banquete abierto a todos, en lugar del ayuno, que sirve para marcar las fronteras del grupo[1659].

En otros casos, la sombra es más densa, hasta el punto que los personajes desaparecidos del foco narrativo ni siquiera son perceptibles desde ese foco interno al relato que sería el *punto de vista*. Las mujeres que siguen y sirven a Jesús por Galilea son abstraídas de la realidad hasta que emergen de una supuesta nada social al límite de la clausura. Podemos intuir con suficiente claridad su presencia –como veremos- en otras

[1658] Vid. Primera parte: "El aprendizaje mediado por las religiones: Iniciación en el Misterio".
[1659] Vid. DIETMAR NEUFELD, "Jesus' Eating Transgressions and Social Impropriety in the Gospel of Mark: A Social Scientific Approach", *BTB* 30 (2000), 15-26.

fases del relato, especialmente en su sección central (Mc 8, 22 ó 27 – 10, 52), al tiempo que las escenas de una comunidad en camino nos remiten a la exigencia del servicio. Pero tal inducción depende de la perspectiva de Jesús, dado que el narrador apenas lo sugiere, al final (15, 42).

Parece evidente en estos casos que el autor ha efectuado maniobras de *transformación* (la elipsis del nombre) y *desplazamiento* (la elipsis de la persona hacia un margen) sobre la historia subyacente, la cual no deja de ser contada. Podríamos preguntarnos qué habrá quedado fuera de la historia. Pero nos basta por ahora con recuperar el máximo de sentido a través de la lectura.

2. Actores y actantes

El análisis narrativo permite y obliga a que tengamos en cuenta la función de los personajes secundarios de manera diferenciada, sea en la trama, sea en la historia, ya sea en cuanto actores que intervienen en la historia y son destacados o utilizados por el argumento, ya sea en cuanto *actantes*: *sujeto - objetos de valor, ayudantes - oponentes, donantes o emisores - destinatarios*, en relación con el héroe/heroína[1660]. Éstos forman parte de la semántica narrativa profunda y son modalizados por el texto en calidad de *actores* con rasgos específicos[1661].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1660] El término *actante* fue propuesto por GREIMAS, *Semántica estructural*, cit.; "Les actants, les acteurs et les figures", cit., en lugar de las "esferas de acción" de VLADIMIR PROPP, *Morfología del cuento*, Madrid, Akal, 1998 (1928): *héroe, falso héroe, princesa o personaje buscado y su padre, mandatario/emisor, donante o proveedor, auxiliar y agresor o malvado*. PROPP señaló además un catálogo de treinta y una funciones –acciones típicas en forma de secuencia- que serían características del cuento folklórico ruso. El nuevo modelo fue aplicado por GREIMAS con ciertas variaciones al análisis en *La semiótica del texto: Ejercicios prácticos. Análisis de un cuento de Maupassant*, Barcelona, Paidós, 1983.

[1661] Los *actantes* según GREIMAS se ordenan en la gramática del texto; no se confunden con los *actores* que se han configurado en un nivel más superficial: la semántica narrativa, el mismo nivel en que se articulan las demás *isotopías* (repeticiones, paralelismos, lugares/palabras comunes) del texto. No sería adecuado explicarlo a la manera de MIEKE BAL: "A las clases de actores las denominamos actantes. Un actante es una clase de actores que comparten una cierta cualidad característica", *Teoría de la narrativa. Una introducción a la narratología*, Madrid, Cátedra, 1987, 34. Al contrario, un actor puede desempeñar varias funciones actanciales. El error consiste en confundir los actantes con "tipos": lo que pretende descubrir la narratología es una gramática profunda que subyace a cualquier relato como una lógica universal, en continuidad con el estructuralismo de LÉVI-STRAUSS y en algunos aspectos con el generativismo. BARTHES, BREMOND y TODOROV habían intentado sintetizar una lógica de la narración, pero GREIMAS dice haber descubierto una estructura subyacente a cualquier texto. Vid. Primera parte, una nota del cap. "Las formas transculturales del aprendizaje humano: Imaginación y fantasía".

Los actores narrativos pueden desempeñar distintas funciones actanciales en secuencias diversas e incluso en la misma situación: tanto Jesús como *la mujer valiente* –en términos de Elisa Estévez-, de Mc 5, 25-34[1662], actúan como sujetos que desarrollan un programa narrativo para conseguir un objeto de valor: tanto una como el otro desean que ella sea sanada, pero la mujer prefiere que su acción quede en secreto por motivos sociales –evitar la sanción potencial a causa de su iniciativa en buscar el contacto-, mientras que Jesús quiere que la sanación sea manifestada públicamente para encomiar la fe de la *heroína.* Algunos de los aprendices colaboran como ayudantes de la mujer y oponentes circunstanciales de Jesús. Pero ambos acaban relacionándose de forma recíproca: Jesús-donante remite a la destinataria su *dynamis* para que reciba la salud y la mujer-donante ofrece a Jesús su fe para que pueda proclamar la actualidad del reinado de Dios. Así pues, ambos niveles para comprender los *caracteres* se complementan, a pesar de las diferencias entre escuelas narratológicas.

3. Persona y personaje: rasgos semánticos

La construcción de una historia de aprendizaje en el relato, así como la apelación al lector a través de un "aprendiz virtual" para que reconstruya con su propia competencia el carácter de los personajes, son índices de que la relación simbólica entre el personaje y la persona se funda en la *mímesis* clásica[1663]. La verosimilitud de los caracteres depende en gran medida de su semejanza con la experiencia humana: los personajes son símbolos que representan a la persona en su dinámica vital y social, mientras que la memoria oral y el diálogo interiorizado –en mayor medida que la mera conversación- sirven de modelo para el acto narrativo que construye el personaje.

[1662] ELISA ESTÉVEZ, *El poder de una mujer creyente. Cuerpo, identidad y discipulado en Mc 5, 24b-34: Un estudio desde las ciencias sociales*, Estella, Verbo Divino, 2003.

[1663] Vid. por extenso la Primera parte de la tesis. Concretamente, ERICH AUERBACH, *Mimesis: La representación de la realidad en la literatura occidental*, México, FCE, 1950 (1942). El estudio intercultural de Auerbach ha sido capaz de comprender la profunda renovación del concepto de mimesis que ha ocurrido en los evangelios: la ruptura de las jerarquías establecidas por el mundo greco-latino entre sermo humilis y nobilis, lo alto y lo bajo, para representar el coloquio de Dios con los humanos y el acontecimiento de la salvación.

En cualquier narración podemos encontrar los tres tipos señalados por Hamon cuando describe el "estatuto semiótico" del personaje como un signo [1664]. Al igual que los demás signos, los personajes pueden ser[1665]:

1) referenciales, por cuanto "reenvían a una realidad del mundo exterior […] o a un concepto", aunque hay que distinguir en esta referencia externa los personajes "históricos" (la mayoría de quienes intervienen en este relato) de los "mitológicos" o simbólicos (Satán 1, 13, las "fuerzas que están en los cielos" 13, 25) y de los "sociales" (letrados, fariseos, saduceos, herodianos, etc.)

2) deícticos o "embrayeurs", en la medida que son huellas de la presencia del autor, del lector o de sus "porte-paroles", ya sea en el nivel del enunciado (p.ej. cuando el narrador se hace eco de las opiniones o los conocimientos del autor: Mc 7, 3-4), ya sea en el de la enunciación (p.ej. la interpelación en segunda persona que Jesús dirige a la audiencia implícita para que hagamos "memoria de ella" 14, 9)[1666]

3) anafóricos o "personajes-anáfora", que están inmersos en las isotopías discursivas: p.ej. los *aprendices*, puesto que su sentido sería incomprensible, confuso o muy distinto si los extrajéramos de su contexto. Son construidos por el relato.

En realidad, la mayoría de los personajes en el relato de Marcos reúnen esas tres dimensiones en su existencia narrativa. Prácticamente todos tienen un referente externo. Todos remiten por sus rasgos semánticos a otros personajes o a sí mismos en el relato. Muchos de ellos son focalizados por el narrador para hacer posible la identificación del lector/a, aunque sea a través del contraste con el héroe.

Sin embargo, la dimensión referencial en el evangelio de Marcos es imprescindible para comprender la intención del autor. Los "espacios vacíos" (elipsis, presupuestos, sobreentendidos) son tan frecuentes y amplios que la "legibilidad" del relato depende de nuestro compromiso en llenarlos con inferencias del mundo compartido. Dicho de otro

[1664] Vid. PHILIPPE HAMON, « Pour un statut sémiologique du personnage », en GERARD GENETTE, TZVETAN TODOROV (dirs.), *Poétique du récit*, Paris, Seuil, 1977, 115-180.
[1665] ibid. 122-123.
[1666] Otra referencia discutida al lector es la que Jesús hace en Mc 13, 14: "el que lea / el lector, que entienda ὁ ἀναγινώσκων νοείτω". Según JOANNA DEWEY, "Oral Methods of Structuring Narrative in Mark", *Interpretation* 43 (1989), 32-44 (35-36), el discurso se refiere al lector de Daniel que puede entender el pasaje (Dn 9, 27). Vid. nuestra interpretación poco más adelante, cap. 4.4: "La parte de la audiencia".

modo, lo que más interesa a Marcos es el *efecto-persona* que nos comunican los personajes[1667].

El primero en preocuparse del "estatuto" del personaje fue Aristóteles al distinguir entre los agentes/actantes que intervienen en la acción de la tragedia y los *caracteres* morales (ἦθος) que se desarrollan en el *mythos* (argumento, trama); buenos o malos si sus *decisiones* son virtuosas o deplorables. "Puesto que los imitadores imitan agentes (πράττοντας), es necesario que éstos sean esforzados y buenos o viles y malos…" (1448a 1). Sin embargo, "la tragedia es mimesis no de humanos, sino de acciones, de vida, de *eudaimonía* (prosperidad, buena fortuna, felicidad) y de *kakodaimonía* (mala fortuna, infelicidad, posesión demoníaca)" (1450a 16-17). "Además, sin acción no sería posible la tragedia, pero sí lo sería sin caracteres" (50a 24-25)[1668]. Esta curiosa afirmación es consecuente con el concepto aristotélico de *ethos*: "habrá caracteres si […] las palabras y las acciones manifiestan alguna decisión (προαίρεσίν τινα)" (1454a, 17). Pero sigue habiendo personaje cuando no decide por sí mismo o no puede obrar libremente.

Si entendemos bien esos apuntes sumarios de Aristóteles que nos ha transmitido su *Poética*, el efecto trágico depende de la acción, no del carácter que se va construyendo en el relato. Podemos conmovernos igualmente siendo espectadores de una obra de teatro "noh"[1669] u oyentes de un cuento sufí, aunque no compartamos los valores de que

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1667] "La réception du personnage comme personne (qu'elle sois continue ou non, plus ou moins évidente selon les récits) est un donnée incontournable de la lecture romanesque […] L'effet de vie d'un personnage s'impose parfois avec tant de force que certains lecteurs en arrivent à inférer une existence autonome de l'être romanesque », VINCENT JOUVE, *L'effet personnage dans le roman*, 108. Cuánto más exigente será el texto al configurar su lector modelo (o narratario) si se nos presenta efectivamente como producto de la "imaginación reconstructiva" de una trama de vida en el mundo histórico. Cf. PAUL RICOEUR, *Tiempo y narración*, cit.; acerca de la relación estructural –semejanzas y diferencias- en la hermenéutica del relato histórico y de la ficción. A grandes rasgos, la historia narrada utiliza la misma sintaxis que la ficción narrativa, pero construye una semántica distinta. La novela crea un mundo verosímil –cuyas reglas de comprensión pueden ser las mismas que las del discurso histórico si se presenta como una novela realista- y la imaginación reconstructiva de una vida recrea el mundo en que ha ocurrido. Reclama un valor de verdad que debe contrastarse con otros referentes históricos y con nuestra experiencia.

[1668] La relación entre la Ética de Aristóteles y su Poética no se centra en el *ethos*, sino en la tragedia como obra de un poeta. Para Aristóteles el personaje es una función estética. Quien cumple su *telos* por medio de su acción es la tragedia y es el poeta trágico, si consigue provocar su efecto propio: la catarsis. Por el contrario, en el relato de Marcos quien cumple su acción es el héroe. No es que la obra no tenga una teleología: es que su fin era precisamente ése. Jesús rompe el cuadro para salir del espacio de la apariencia –el producto de la imaginación reconstructiva-, en buena medida porque el redactor le deja hablar con su propia voz: no sólo por sus dichos, sino desde el foco de la narración.

[1669] El teatro "noh" es una forma tradicional japonesa de "arte total" (música, danza, poesía), que se caracteriza por su estilización y su extremada sencillez: un escenario sin decorados, un solo protagonista que hace uso de las máscaras y sufre la peripecia, junto con un ayudante sin máscara que actúa de liturgo y

participan los personajes y su "lector-modelo" en otra cultura completamente distinta, en la medida que comprendamos la *peripecia* –el cambio de situación o "suerte"- que les afecta. Sin embargo, no seremos capaces de acomodar las novedades que comunican en nuestro horizonte de interpretación, sino como personajes fantásticos, tal cual hacen los jóvenes que hoy leen la Ilíada, la Odisea… o el Génesis. No basta con que los actores de un relato cumplan las reglas de la lógica narrativa –las funciones actanciales- para que resulten verosímiles. Hace falta que sean coherentes en un grado que depende de cada cultura y del horizonte de expectativas con que lo recibe el público lector.

En los orígenes del teatro y de la literatura –en la medida que pertenecen al mismo ámbito: la cultura oral-, de nuevo también en el teatro noh o en la tradición sufí, los caracteres son en gran medida convencionales. Los tipos caracteriológicos se repiten de una representación a otra, estilizan la vida cotidiana, dramatizan situaciones habituales (o se burlan de las máscaras rituales). Esa codificación tradicional representa las constantes de una cultura en la medida que influyen sobre la personalidad humana: las posiciones sociales en la estructura (castas, estamentos, profesiones, géneros, sectas). Tan sólo en periodos de cambio o en una cultura particular orientada a la renovación de las estructuras y al trastocamiento de las posiciones sociales –como lo era el movimiento de Jesús- los tipos no sólo representan la realidad para provocar un efecto psicosocial de *ajuste*, sea la catarsis trágica, sea la distensión cómica; sino que sirven de filtro para un análisis de la realidad con el fin de transformarla en razón de un nuevo programa, nuevos valores o nuevos tipos.

La novela ha cumplido ese papel durante siglos: *El asno de oro* de Apuleyo es una obra que sirve de propaganda y de iniciación en el culto de Isis; las sátiras de Petronio o de Lucrecio están señalando a los funcionarios del imperio aquellos caracteres sociales que deben ser corregidos o prohibidos por la fuerza; el *Lazarillo* o el *Quijote* recogen tipos de la cultura oral o escrita para someterlos a la crítica y reformarlos. En muchas culturas tradicionales, sin embargo, ese código de tipos –cuya versión sofisticada sería la influyente obra sobre los *Caracteres* de un discípulo de Aristóteles, Teofrasto- está representando una

---

algunos otros que le ayudan a vestirse y desvestirse. La centralidad del héroe lo convirtió en teatro al gusto de los samurais y de la élite masculina dirigente, pero uno de sus géneros –el más lírico- es protagonizado por mujeres.

realidad social como si fuera natural, hasta el punto que también los dioses son caracterizados por los mismos rasgos [1670].

De igual manera que no podemos reducir el evangelio de Marcos a un catálogo de formas retóricas, por su novedad y, aun si se quiere, por su simplicidad, tampoco es fácil ajustar la mayoría de los personajes del relato a un sistema caracteriológico de tipos previamente fijados. El carácter *estático*, tanto de las personas como de los personajes que las simbolizan en un texto, es un signo ideológico que sirve a la representación de los intereses de las castas o los estamentos privilegiados *contra quienes Jesús entra en conflicto*, a causa de una práctica claramente orientada a redefinir los roles: las relaciones, las estructuras y las posiciones en el mapa social. El ethos estático representa una sociedad paralizada.

Marcos es consciente de lo que hace cuando retrata por medio de un discurso *monológico* a esos personajes "planos" que se oponen a Jesús como si fueran clones en un bloque representativo del poder, un estatus social o un partido, por contraste con los aprendices y con muchos otros personajes. No se limita a aplicar un código de tipos, sino que pretende imitar la configuración despersonalizada y despersonalizadora de los caracteres en las sectas que aspiran al poder y en la élite que lo detenta. La dinámica del secreto en el relato acerca de los nombres de Jesús es otro indicador del cambio que está teniendo lugar a través de la práctica del personaje frente a los tipos establecidos. La actividad del héroe aparece sobre un trasfondo de tipos estáticos, no para asimilarse a ellos, sino para manifestar una identidad que desborda los límites del *ethos* tradicional y

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1670] "En la antigüedad, los personajes no tenían tanto "personalidad" en el sentido moderno, cuanto un *ethos*: un conjunto de rasgos (*set*), vicios y virtudes. Todavía hoy, la caracterización económica y el uso de tipos estandarizados, simples y reconocibles (como el de la mujer fatal, el hipocondríaco, el discípulo estúpido del sabio) sigue siendo una necesidad práctica común a todas esas historietas (*story-telling*) que están diseñadas para conseguir un efecto sencillo (*to make a simple point*): la historia ejemplar, educativa o ideológica con una moraleja" PETRI MERENLAHTI, "Characters in the Making: Individuality and Ideology in the Gospel", en DAVID RHOADS, KARI SYREENI (eds.), *Characterization in the Gospels: Reconceiving Narrative Criticism*, Logos e-books, 2004, 51 (49-72). El autor exagera las diferencias cuando afirma que el autoconcepto es una invención moderna, en lugar de explicar, como hace la antropología cultural, que la identidad en culturas tradicionales está construida sobre bases heterónomas o menos autónomas: las relaciones diádicas, el parentesco.
No cabe duda que cada cultura fabrica tipos caracterológicos –más concretos que los "actantes": tipos socio-morales- para usarlos en la ficción y en el espectáculo, como las máscaras de la tragedia y la comedia, los arquetipos de la commedia dell'arte, los paradigmas de héroes y villanos en el romancero o en el cómic. Sería interesante imaginar que la burla de Jesús acerca de los letrados (12, 38-40) se apoyaba en un trasfondo cómico popular como el de otras culturas donde los sabios que dominan la escritura trabajan al servicio de los patrones o aspiran a ser funcionarios del estado (p.ej., el Tartufo de Moliére).

comunica esa novedad peligrosamente. En la lógica particular del relato, los demás personajes correlacionan con esa eticidad del héroe: no por aparecer en más ocasiones, ni con mayor duración tienen una personalidad más definida, sino en la medida que salen del molde arquetípico para tener un encuentro significativo con Jesús. Lo veremos con más detalle.

Retomando el hilo de la *Poética*, comprobamos que la construcción del carácter exigida por Aristóteles es de un orden distinto a las reglas puestas en juego por Marcos: *bondad* (χρεστός 1454a 20, si sus decisiones son buenas), *conveniencia* (ἁρμόττοντα 54a 23), *semejanza* (ὅμοιον 54a 24) *y constancia* (ὁμαλόν 54a 25). Tales rasgos no son descriptivos, sino que prescriben el *ethos* adecuado a los protagonistas para que sea posible la identificación del público, con arreglo al fin propio de la tragedia: la catarsis. El relato de Marcos es más semejante al cuento popular que a la tragedia cuando presenta personajes malos y hasta muy malos; la "constancia" de principio a fin es desconocida por los aprendices aparentemente dispuestos a seguir al héroe hasta el final, para terminar desapareciendo en el último acto; la "semejanza" con los datos conocidos del personaje en la historia o en la mitología no se cumple en el carácter de Pilato: según Flavio Josefo, era aún más perverso. Ni siquiera la "conveniencia" entre los caracteres y los tipos conocidos por la audiencia –su plausibilidad en la cultura de su tiempo, diríamos hoy- es respetada por el autor cuando presenta a los maestros de la Ley como hipócritas redomados o a las mujeres actuando con valentía[1671]. Lo menos que podemos decir de los personajes en Marcos es que pretenden provocar una *desautomatización* o extrañamiento en sus lectores/as, en razón de una finalidad que desborda los cánones del juicio estético en la antigüedad grecorromana, pero tampoco se reduce al juego de los actantes en el cuento folklórico.

A pesar de la enorme diferencia de horizontes entre autor y lectores/as contemporáneos, no nos resignamos a entender el relato de Marcos meramente como jugadores que captan una regla, a la manera en que los niños conciben la ficción para servir a su desarrollo. Buscamos algo más que coherencia sintáctica en el mundo narrado, como sería exigible en un cuento folklórico con el fin de poner en marcha nuestro imaginario y obtener el placer que le es propio. Mucho más: el esfuerzo que los lectores/as

[1671] "… pues no sería apropiado a las mujeres el carácter viril" *Poética*, 1454a 21-22.

contemporáneos de los evangelios realizan por reconstruir una imagen histórica de los caracteres en su contexto sobrepasa la tarea asumida en su "contrato" con el autor por el lector común de una novela realista. Si hemos superado el literalismo que convertía al texto en un objeto exento, sin interpretación posible fuera de su semántica *intensional*, como si no hubiera ocurrido en este mundo, no ha sido para que la lectura fuera más cómoda. Después de pasar varios siglos despreocupados por la intención del autor y por la potencialidad del texto, como si lo supiéramos todo o guardáramos la totalidad del contenido en el equipaje de algunas claves dogmáticas, hoy reconocemos nuestra indigencia necesitada de mediaciones.

Los personajes del cuento fantástico son muy eficaces para comunicar y remover símbolos que subyacen en la psicología profunda: colaboran en la educación de la infancia que penetra la realidad entorno sin el apoyo de una "competencia enciclopédica". Reducen las relaciones sociales a una dialéctica entre ayudantes y oponentes cuyo centro es el héroe o la heroína, a semejanza de la subjetividad que se abre camino en el mundo con su deseo por guía. En los evangelios –y especialmente en Marcos-, el análisis narrativo ha rescatado la lógica casi universal del cuento popular que contribuye a la eficacia transcultural del relato. La figura actorial y actancial de Jesús remite en su trasfondo a multitud de héroes folklóricos que representan la esperanza de trascendencia de quienes son condenados a la desigualdad y a la estrechez de horizontes por un orden social muy jerarquizado. La relación personalizadora de Jesús con *la multitud* –una especie de personaje colectivo, entre el coro del teatro griego y el "pueblo de la tierra" en la Historia Deuteronomista-, poco tiene que ver con la visión peyorativa que nos ha transmitido una corriente elitista y *distinguida* de interpretación.

Sin embargo, el estudio del aprendizaje en el relato, o por medio de él, nos abre a la consideración de otras mediaciones que pueda proporcionar entre el personaje y la persona en su madurez[1672]. La competencia comunicativa de los lectores/as descubre en el texto una red de relaciones sociales que nos permiten comprender las etapas de un camino personal en toda su profundidad. La reconstrucción del "mundo de la vida" en el mundo narrado obliga a tomar en consideración la *intertextualidad* del evangelio con las

[1672] Será tema de análisis específico en las conclusiones, cap. 1: "Paradigma dinámico de la madurez humana".

tradiciones judías, empezando por el Primer Testamento y la literatura intertestamentaria, así como con la sociedad helenística y la cultura mediterránea en que se redactó.

Aún así, como nos enseñan los lectores de los "clásicos", la verosimilitud de los caracteres en el evangelio tampoco se confunde con la *plausibilidad* de sus rasgos en el horizonte cultural de su producción: las mujeres son valientes y no se visten de varones para ser asimilables como excepciones a la regla, a diferencia de las comedias de Plauto, de Lope de Vega o las series actualmente de moda en los medios de masas, donde algunas protagonistas se insertan en un círculo de varones con sus mismos rasgos. Estas mujeres concretas tiemblan en medio del espacio público que *realmente* las amenaza (5, 33; 16, 8), al tiempo que manifiestan su libertad divina y humana.

Los personajes secundarios en el relato no son únicamente figuras actanciales de un juego dialéctico, ni tampoco caracteres convencionales de una comedia de costumbres. Aunque en diverso grado, muchos –especialmente ellas- colaboran de forma activa en la formación del héroe. Además, el relato nos comunica su propio drama.

19. Los límites de lo humano

τί ἐμοὶ καὶ Σοι

Mc 5, 7

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

1. Lo sublime y lo siniestro

Dentro de las estructuras profundas del texto narrativo no siempre cabe la consideración de la persona como fundamento del personaje. En el contexto de cualquier cultura son conocidas las representaciones míticas de fuerzas que actúan en la naturaleza, en la historia o en la fantasía para provocar terror. Junto a las categorías de lo bello o lo

sublime, la estética ha puesto nombre a *lo siniestro* (*das Unheimliche*) para investigar el efecto que causan en la sensibilidad las figuras de lo terrible[1673].

También lo sublime[1674] inspira terror junto con una intensa admiración por sus dimensiones sobrehumanas (lo sublime *de la naturaleza*, lo sublime *matemático*) o por su radical humanidad: el héroe o la heroína que hacen prevalecer la condición humana sobre los condicionamientos físicos y especialmente sobre la violencia destructora (lo sublime *patético*). Pero lo sublime saca a la luz –como argumentan de modo semejante Kant y Schiller- la capacidad de la persona para dar forma a lo informe, sentido a la apariencia caótica, foco a la inmensidad, a pesar de que el objeto no pueda ser dominado por la razón. En su expresión más plena, el sentimiento de lo sublime es afín a la fenomenología de la religión, en cuanto el ser humano no puede reducir el Misterio de Dios a un objeto. El ser que ama hasta el estremecimiento encuentra en la persona divina una proporción desproporcionada.

Por el contrario, lo siniestro se diferencia tanto de lo humano como de lo no-humano: una realidad impersonal además de o por ser inhumana. En el marco de la narración sería un agente cuyo programa consiste en la destrucción del ser humano en cualquiera de sus dimensiones: la muerte, la tortura del cuerpo o la enajenación y la pérdida de la conciencia; ya sea un animal real o fabuloso, desde un tigre hasta un ogro, ya sea un personaje que es presentado como divino y exige ser adorado por medio de sus acciones terroríficas, ya sea, por fin, una proyección fantástica que convierte a un sujeto humano (p. ej. los cristianos, los judíos o los gitanos en distintas épocas de la historia) en chivo expiatorio de la violencia colectiva[1675]. Una versión crítica y reveladora de tal agencia en

---

[1673] Cf. el psicoanálisis de la categoría según el estudio de SIGMUND FREUD, "Lo siniestro" (1919), en id. *Obras completas*, VII (1916-1924), Madrid, Biblioteca Nueva, 1974, 2483-2505. Lo hemos resumido en nota supra, Primera parte.

[1674] Vid. un tratamiento extenso de los sentimientos estéticos y, específicamente, sobre el solapamiento ideológico entre lo sublime, lo sagrado y lo siniestro, en la Primera parte: "Lo sublime y lo sacro".

[1675] Como ha descrito el antropólogo RENÉ GIRARD (*La violencia y lo sagrado*; *El chivo expiatorio*; *El misterio de nuestro mundo: Claves para una interpretación antropológica*, Salamanca, Sígueme, 1982; *Veo a Satán caer como el relámpago*, Barcelona, Anagrama, 2002) la privación de derechos y la denigración en el lenguaje y en la sociedad contra los miembros de un grupo determinado –cristianos, judíos, mujeres, homosexuales- están dirigidas a utilizar a sus miembros como chivos expiatorios, a causa de una rivalidad creciente entre quienes luchan por el poder: estamentos privilegiados o bandos ideológicos. Cuando esa persecución es organizada por el poder instituido, el efecto que se pretende es reforzar la cohesión del colectivo étnico o nacional como un "ejército": en la Roma de Nerón (cf. Tácito, Annales, XV, 44), contra los cristianos; en la España de la edad media y durante los siglos de la monarquía católica, contra los judíos; en la Alemania de los años 30 del siglo pasado, contra los no-arios (judíos, gitanos) o los arios "defectuosos"

la literatura moderna –como en los libros narrativos y proféticos de la Biblia: Faraón, Ajab, Senaquerib, Nabucodonosor- sería el sujeto deshumanizado que confunde lo siniestro con lo sublime: trata a los demás sujetos como objetos de un programa que se satisface en la magnificación de sí mismo; dicho de otro modo, un personaje alienado por la pretensión de adquirir y ejercer una *competencia* sobrehumana para dominar a los demás a través del terror[1676]. Lo siniestro se presenta como impersonal, por cuanto es incapaz de relación o impide cualquier relación por medio de la amenaza. Cuando el personaje etiquetado de tal forma revela otra forma de ser, la percepción de su entorno se transforma radicalmente, como nos ha narrado de modo genial Oscar Wilde en *El gigante egoísta*.

La antropología cultural ha estudiado el origen de tales símbolos –más allá de su funcionalidad en el texto- como representaciones del sistema social. Las estructuras sociales y quienes las construyen se representan a sí mismos a través de lo siniestro cuando actúan de forma inhumana, o amenazan con hacerlo, para legitimar su poder/querer/saber/hacer contra quienes padecen sus efectos destructivos. Todos los totalitarismos, sean del signo que sean, hacen uso de esa figura para situarse más allá de la conciencia sobre el bien y el mal, como una fuerza necesaria de la naturaleza contra

---

(discapacitados, comunistas); en la Unión Soviética y en los regímenes del socialismo real, contra los disidentes. En nuestra época está ocurriendo de distinta forma a través de las estrategias de maldición colectiva que promueven grupos muy ideologizados, contra los homosexuales o contra los extranjeros recién llegados al "paraíso".

Los testimonios de martirios judeocristianos entre los años 132-136 confirman esa hipótesis. La proclamación del Mesías crucificado y resucitado, Jesús el *Nadsoreo*, no era compatible con otro movimiento mesiánico de carácter violento como el que organizaron los neo-apocalípticos con el nombre del "hijo de la estrella", Bar-Kokhba. Las figuraciones denigrantes acerca de Miriam y de Ben-Panthera, una prostituta y su hijo fruto de una violación por un legionario, Panthera –que fueron más tarde difundidas por el apologista CELSO en defensa de la religión politeísta-, es muy probable que procedan de ese contexto, en la medida que tal modo de motejar a las víctimas es una mecánica repetida una y otra vez dentro de una espiral de violencia generalizada. A partir de la persecución contra los *ntsrim* (de nēṣer, "brote" נֵצֶר) / *ndsrim* (de nāzîr, נָזִיר) gr. *nadsoroiaoi* sir. *nadsarai* (en el argot de los perseguidores, el heb. *netser* "brote" Is 11, 1; podía entenderse con otro sentido: "desecho" Is 14, 19), muchos de ellos fueron a reunirse con comunidades de Siria que ya estaban asentadas desde la guerra del 66-70 o, incluso, desde la primera persecución contra los grecófonos (+/- 31 d.C.) y contra los Doce (Santiago el Zebedeo, ajusticiado; Pedro preso y huido, durante el reinado de Agripa), hasta el martirio de Santiago el hermano del Señor con otros miembros de la comunidad de Jerusalén.

[1676] Las mismas vanguardias artísticas que representan y *programan* la deshumanización –más allá incluso del estudio clásico de ORTEGA, *La deshumanización del arte*, Madrid, Revista de Occidente, 1967[9]; los predicadores de la violencia como Marinetti- son casi contemporáneas de la crítica científica a "los monstruos de la razón" ilustrada que han vuelto a mitificar la violencia como símbolo del progreso divinizado, mecánico e imparable. Vid. ADORNO y HORKHEIMER, *Dialéctica de la Ilustración*, cit.

enemigos a quienes se ha privado –previa y forzosamente- de relación y, por último, de identidad comunicable. En gran medida, las actitudes irracionales que están destruyendo el equilibrio ecológico en todo el planeta pretenden justificarse haciendo uso de tal expediente: el dominio sobre la naturaleza destructiva dice actuar por sus mismos medios.

En consecuencia, culturas distintas pueden concebir la agencia de lo siniestro como demoníaca en unas y en otras divina, para unos moral o para otros inmoral. La expresión más habitual de este sujeto/no-sujeto controlado/fuera de control es la violencia considerada legítima, un mal menor o una condena celestial. Hay otras manifestaciones: la superioridad jerárquica que exige obediencia ciega, es decir, la relación/no-relación entre amo y esclavo; el prejuicio que provoca un desprecio naturalizado –un *habitus* corporal-, hasta el estremecimiento en su presencia, contra *lo* que es categorizado como siniestro. Debería ser evidente que lo siniestro no es el objeto –la persona del otro- sino el sujeto/no-sujeto que se ha dejado configurar por un estereotipo hasta el punto de hacerse incapaz de relación con un ser real. Pero es necesario un profundo cambio de conciencia –una *metanoia*- para que los miembros de una secta, los adictos a una ideología violenta, los varones dominadores o los ciudadanos de un imperio no sientan odio, desprecio y miedo hasta estremecerse ante Jesús, al anunciar que el sábado es motivo para hacer el bien; ante Pablo cuando narra su misión hacia los otros pueblos; ante una mujer que declara ser administradora de la Palabra de Dios o ante un ser humano cuya lengua y cuya manera de estar no comprendemos.

Más allá de los estereotipos, en la medida que los actos violentos afectan a seres vulnerables, *cualquier ser humano es susceptible de sentir terror* ante un agente que amenaza su vida o su salud, sea una divinidad de los terremotos o un padre dispuesto a maldecir, sea un enemigo inerme en manos de un sacerdote azteca o Isaac bajo el cuchillo de Abrahán, sea la mujer con flujo de sangre en una sociedad que le prohíbe la relación personal o los aprendices cuando Jesús se aproxima a ellos más de lo culturalmente plausible [1677]; sean sus compañeras al salir de la tumba vacía y asomarse al mismo mundo de los crucificadores.

[1677] Vid. WILLIAMS, "Discipleship and Minor Characters in Mark's Gospel", 337s. Las escenas de la barca en el mar de Galilea ponen a prueba nuestra capacidad de interpretación *transcultural*, según PIETER F. CRAFFERT, PIETER J.J. BOTHA, "Why Jesus could walk on the sea but he could not read and write", *Neotestamentica*, 39, 1 (2005), 5-35. En cualquier caso, lo que provoca el temor de los aprendices no es un hecho objetivo, sino la actitud de Jesús cuando pretende hacerles participar de su confianza plena en el amor

El relato de Marcos, a la zaga de las cartas paulinas –en algunos aspectos, más allá de sus parámetros-, ha reformulado las fronteras entre lo sublime y lo siniestro que había heredado tanto del judaísmo como del helenismo. El intento marcano de interpretar el camino de Jesús desde el inicio de su vida pública hasta su Pasión, con ayuda de las tradiciones narrativas y algunos dichos seleccionados de Q[1678], le conduce a poner en cuestión las convenciones que demonizaban a unos personajes y divinizaban a otros en el universo simbólico de las culturas tradicionales. El itinerario de las sanaciones y los exorcismos se combina con la enseñanza profética de Jesús para "echar los demonios" del prejuicio que pesaban sobre la muchedumbre y señalar a los agentes de la destrucción entre los poderes de su época que han preparado su muerte. Los personajes secundarios del relato toman parte con Jesús en la *interactualidad* de lo sublime.

El encuentro no está programado: en la medida que entran en relación profunda con el héroe, contribuyen de un modo concreto a su aprendizaje por la experiencia. Han pasado de la consideración de malditos a interlocutores/as del evangelio y participantes en el reinado de Dios. Un ejemplo muy claro y extenso en Marcos, que Mateo y Lucas abrevian según su costumbre, es el episodio del encuentro con un geraseno. El endemoniado de Gerasa irrumpe en el foco de la narración como una especie de guardián enloquecido de la memoria de las víctimas a causa del conflicto interétnico: denunciador de la violencia, habitante de las tumbas. Teme a Jesús en cuanto reconoce su *dynamis* divina (5, 7). Le plantea una demanda muy similar a la del primer espíritu atormentado en la sinagoga judía (1, 24): ¿Qué hay entre tu y yo? τί ἐμοὶ καὶ σοί, entre un judío y un griego[1679]. Jesús le devuelve la calma y la confianza en la divinidad liberadora del oprimido: el mismo Dios-a a uno y otro lado. Su búsqueda angustiosa le ha hecho capaz de comprender a Jesús en el momento oportuno; pero éste le envía con su paz a su casa *griega* para que cuente "lo que el Señor ha hecho contigo y que ha tenido compasión de ti" 5, 19. El relato nos anima a confiar en que el diálogo intercultural e interreligioso da frutos –por ejemplo, la no

---

de Dios frente a una realidad amenazante, al igual que les ocurre a los poseídos por un prejuicio violento o a la mujer con flujo de sangre. Jesús establece una "zona de desarrollo próximo", por decirlo así, con su divinidad.

[1678] Vid. Segunda parte: "El género de los evangelios: La diversidad de la tradición oral".

[1679] La expresión τί ἐμοὶ καὶ σοι en los LXX (cf. Jue 11, 12; 1Re 17, 18; 2Re 3, 13; 1Esd 1, 24) es empleada por quien tiene intención de evitar el conflicto, aunque no lo consiga.

beligerancia de Gerasa en la guerra del 67-70- a través de la fe expresada en *la misericordia de Dios.*

Una escena como ésta ejemplifica el cambio que la relación con Jesús produce en la sensibilidad humana: la imagen de Dios deja de ser motivo de terror, para comunicar un amor sublime que ha renunciado a la violencia. Pero el narrador nos transmite con honradez una experiencia todavía ambivalente por ambas partes, de acuerdo con la tradición del hecho. La sanación de los prejuicios que legitiman la violencia –una Legión- es un signo difícil de explicar de una cultura a otra: la imagen de los cerdos que se arrojan al mar parece exclusivamente judía[1680]. Jesús regresa a la orilla de donde salió, y no vuelve a intentar el paso hasta que se cruza en su camino una mujer de Tiro.

2. Pureza e impureza

A partir de la obra de Mary Douglas, uno de los paradigmas que tratan la estructura social como un signo interpretable, o los símbolos como representaciones de la estructura, es la *analogía entre el cuerpo físico y el cuerpo social*: las fronteras y las aperturas del cuerpo sirven de significante sobre las fronteras y entradas sociales, o viceversa[1681]. Los órdenes simbólicos que establecen un código, unas reglas y unos rituales de purificación están determinando lo que una sociedad considera humano o inhumano en razón del *gusto*: configuran los hábitos de comer, beber o tener relaciones sexuales, al mismo tiempo que fijan las fronteras del cuerpo social frente a lo no-humano.

En el mundo representado por los evangelios, Marcos transmite directamente, en los dichos de Jesús, e indirectamente, a través de la narración, un nuevo concepto de pureza a

[1680] Cf. los estudios del antropólogo BRUCE KAPFERER a partir de sus trabajos de campo en Sri Lanka o Sudáfrica, a quien se critica precisamente el uso de términos como "demonios" o "brujería"/hechicería por su trasfondo en la cultura occidental.

[1681] El modelo de MARY DOUGLAS ha estudiado estas dos caras: la estructura social como signo (la analogía del cuerpo) en *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, México, Siglo XXI, 1973; mientras que en *Símbolos naturales*, cit., se ocupa de los símbolos (especialmente los religiosos) como representación de la estructura. Los dos términos-eje que utiliza en este último para explicar la sociedad representada en los símbolos: *"red"* o "cuadrícula" y *"grupo"* (*Grid-Group Theory*), le permiten comprender los circuitos de intercambio simbólico dentro de un sistema social, así como calibrar la intensidad de la presión ambiental sobre las personas, en forma de *peligro* de contaminación (cuadrícula "alta": hipernomia) y de *amenaza* de sanciones (grupo "alto": control social). El estudio de este modelo nos ha sido especialmente útil a quienes participamos en un seminario de la UPCO sobre la pureza en el judaísmo del Segundo Templo, de la mano de ELISA ESTÉVEZ.

partir de símbolos que eran del dominio común. La práctica y la enseñanza de Jesús en el relato interpretan de nuevo las categorías de pureza y contaminación que venían definidas por la Torá y por la lectura (*halakhá*) de los puristas (*haverim*)[1682]. El encuentro con el enfermo de la piel (1, 40-45) y la controversia con los fariseos acerca de la purificación externa en el contexto de las comidas (7, 1-23) sirven para plantear abiertamente una superación de los códigos que rigen la pureza y la impureza ritual para acercarse al Misterio en el espacio-tiempo sagrado[1683]. Lo que Jesús solicita para *estar con él* es una purificación del interior: el corazón del que salen hacia el exterior las buenas intenciones y las malas. La pureza externa que distingue las castas, los estamentos y los géneros en razón de "lo que entra en el cuerpo" o de la perfección externa queda definitivamente abolida.

El hecho de que el relato no se refiera explícitamente a la sexualidad en absoluto quiere decir que sea considerada un asunto profano o impuro. Al contrario, el modo en que Jesús describe la unión sexual en el matrimonio tiene una fuerza sublime: "(llegar a) ser

---

[1682] En este punto es necesario hacerse cargo de la diferencia señalada por estudiosos como JONATHAN KLAWAN o JACOB NEUSNER en los textos bíblicos y doctrinales del judaísmo, entre una impureza provocada por el mal moral, que se simboliza por medio de la contaminación del cuerpo, y una impureza ritual que afecta únicamente a la relación con Dios en un espacio y una práctica sagrados, sea en el Templo, en la ciudad o en el ámbito doméstico, durante los sacrificios, en el tiempo de las fiestas o en el trato de los alimentos. En cualquier caso, no habría lugar para la confusión entre el Dios que es fuente de vida y una sacralización de la muerte. Vid. J. NEUSNER, "The Idea of Purity in Ancient Judaism", *JAAR* 43 (1975) 15-26; J. KLAWANS, "The Impurity of Inmorality in Ancient Judaism", *JJS* 48 (1997) 1-18. Ese "sistema simbólico" está obviamente sujeto a un proceso de desarrollo, como se hace patente en los cambios desde el ritual del Templo a los ritos de la sinagoga, desde el sacrificio cruento a la adoración de la Torá como única mediación.

[1683] Vid. HANNA K. HARRINGTON, *The Impurity Systems of the Qumrán and the Rabbis. Biblical Foundation*, Atlanta, Scholars P., 1993. Se esfuerza por demostrar que el judaísmo de la *bet midrash*, decantado después de varios siglos en la Misná, los *midrashim* sobre las Escrituras –concretamente al Levítico (Sifrá)- y el Talmud, está fundado en un sistema de interpretación coherente de las leyes en los textos bíblicos, a partir de principios que se extraen directamente de éstos. De todas formas, no impide que observemos con suficiente claridad los cambios en tal sistema: *eppur si muove*. El hecho de que el sistema reconstruido por HARRINGTON, en una concordancia del Levítico, la Misná y la Sifrá comience por determinar de modo exclusivo el documento sacerdotal (*Priestly Code*) como fuente proritaria (ibid., 26), implica inevitablemente que admitamos procesos y corrientes de cambio de grandes dimensiones en diferentes universos simbólicos dentro del judaísmo representado por los textos bíblicos: en otras fuentes, estratos, redacciones y ediciones de la Torá y de los demás libros. De acuerdo con la ideología que se refleja en algunas partes del Deuteronomio, el código de la guerra santa y el voto del *herem* (el exterminio) exigía a los guerreros que tratasen al campamento como un espacio sagrado y que se cuidaran de practicar impurezas tales como depositar sus excrementos hasta una cierta distancia, porque Dios habita en el campamento igual que en el Templo (Dt 23, 12-14). HARRINGTON subraya que el excremento no es motivo de impureza según el Levítico, y de hecho los arqueólogos han detectado restos de algo parecido a un retrete para uso de los sacerdotes en el subterráneo del Templo. El Talmud babilónico alude a tales instalaciones con destino al sumo sacerdote en un curioso pasaje, protagonizado por rabí ELEAZAR BEN HIRCANO y uno de los *minim* (b. Aboda zara 16b-17a), como ejemplo de burla popular contra el rigorismo de los jefes. Vid. infra el texto citado en una nota de "La ironía de Jesús en los diálogos…".

una sola carne" (10, 6-8). Por el contrario, en una lista de impurezas del corazón, similar a otras tablas de vicios contemporáneas, se describen todas las formas de violencia contra el otro humano, como una serie abierta (7, 21-22) [1684], que incluye la *porneia*.

En el contexto de la sociedad mediterránea tal palabra debía de tener valores sociales diversos, desde la perspectiva de los varones, las mujeres, esclavas y esclavos, judíos, que aborrecen la homosexualidad, o griegos, que la practican e incluso hacen filosofía del homoerotismo. En consecuencia, la polémica actual entre cristianos sobre la valoración de la homosexualidad no puede darse por cerrada con argumentos tradicionalistas. El simple hecho de que exista un *Evangelio apócrifo de Marcos*, donde se describe una relación homoerótica entre Jesús y aquel joven de la sábana que le seguía cuando es apresado, y escapa desnudo[1685], es prueba suficiente de que el amor a Jesús podía ser interpretado en

---

[1684] No hay razón suficiente para excluir de una transvaloración del cuerpo, gracias a la interpretación crítica de los símbolos tradicionales, las categorías que trataban la sexualidad femenina de radicalmente impura, mientras sacralizaban los atributos masculinos como representaciones de la pureza étnica, sin relación aparente con la sexualidad: la circuncisión. La crítica transcultural de la exégesis feminista –tanto judía como cristiana- nos deshabitúa para que dejemos de leer las imágenes patriarcales y pornográficas de los profetas como si fueran naturales, vid. RENITA J. WEEMS, *Amor maltratado: matrimonio, sexo y violencia en los profetas hebreos*, Bilbao, Desclée, 1997. ALICE A. KEEFE, "Stepping In / Stepping Out: A Conversation between Ideological and Social Scientific Feminist Approaches to the Bible", *JRS*, 1 (1999), http://moses.creighton.edu/jrs/1999/1999-6.html, discute la validez del término "pornoprophetics" aplicado al uso de imágenes de la sexualidad femenina en la literatura profética, entre la crítica necesaria a la ideología transmitida (T. DRORAH SETEL, ATHALYA BRENNER, CHERYL EXUM, FOKKELIEN VAN DIJK-HEMMES) y el análisis sociológico que explica el uso de símbolos en su contexto (hasta incluso desmentir el uso del término "patriarcal" para tal ideología: CAROL MEYERS). Os 1-3, Is 3, 16-26, Jer 2, 23 – 3, 20, Ez 16 y 23, Ap 17 son ejemplos de simbolización del mal moral por medio de un prejuicio contra la esclava "rapada", contra la mujer enamorada, contra la adúltera o contra la prostituta como fuente de perversión; rechazan la libertad de la mujer, demonizan el contacto cultural y la sexualidad, hacen responsable del pecado al ser más expuesto y extienden la sospecha contra el género desestimado por medio de tales categorías. El desprecio y el odio expresados por los profetas no se refieren "sólo" al pecado, sino a mujeres simbolizadas como seres siniestros y excluidas de toda relación, como ocurrió en Europa durante siglos contra las "brujas".

[1685] Citado por CLEMENTE ALEJANDRINO en el fragmento de la *Carta a Teodoro*, que apareció en la biblioteca de un monasterio sinaítico hace algunas décadas. Presenta a un joven, supuestamente el mismo que luego sigue a Jesús cubierto por una sábana, después de su prendimiento, y se escapa desnudo al ser amenazado (Mc 14, 51), a quien el redactor identifica con el resucitado en Betania, es decir, con Lázaro, aunque no sea nombrado. Después de resucitar, el joven se llena de amor por Jesús y no quiere más que estar con él. Al cabo de seis días en su casa, pasa toda la noche con Jesús para que le enseñe el misterio del reino de Dios.

Si hacemos una lectura y reescritura erótica del relato, como los carpocratianos, fabricamos una novela griega para suplantar a los evangelios canónicos, aunque utilicemos de motivo para la imaginación un texto antiguo en vez de la inventiva de los novelistas actuales. Si tomamos el relato como la memoria transmitida por una iglesia sobre la resurrección de Lázaro, antes que fuera recogida por Juan (y nombrada, como hizo con la unción de Betania), lo que se narra es la efusión de vida de un joven que ha sido rescatado de la muerte y luego enseñado por Jesús como un amigo, hasta dedicarle una noche entera: εδιδασκε γαρ αυτον ο ιησου το μυστηριον τη βασιλεια του θεου (CLEMENTE, carta a Teodoro, 63-64). El afecto *carnal* que comunica la narración hacia la persona de Jesús sólo resulta turbador si lo reprimimos. De hecho, CLEMENTE

términos “griegos”, sin que nadie tenga que rasgarse las vestiduras. De hecho, nadie ha parecido escandalizarse nunca, durante dos mil años, porque miles y miles de mujeres jóvenes se enamorasen de Jesús y quisieran desposarse con él a través de un ritual donde se relata el Cantar de los cantares.

Sin embargo, si comparamos los elementos de la serie en el texto de Marcos podríamos asegurar con certeza que *porneia* describía las relaciones sexuales provocadas con violencia directa o simbólica por parte de los varones dominadores: la prostitución, la relación forzada con las esclavas, la violación, la pederastia, el adulterio. Como argumentan hoy las feministas, muchas relaciones dentro del matrimonio podrían ser valoradas así por quienes las padecían, a causa de la violencia doméstica o de una servidumbre impuesta. En otras sociedades o en otros ambientes –el dominio de la mujer de Putifar sobre el esclavo José, el odio de Herodías contra el Bautista- las relaciones jerárquicas producen el mismo efecto, en sentido contrario. Como recuerda Jesús, el adulterio está asociado al repudio, es decir, a una violencia simbólica contra el otro con quien ha llegado a ser “una sola carne”.

La isotopía de esta discusión con los fariseos y los letrados de Jerusalén que pretenden dominar el movimiento de Jesús está centrada sobre las intenciones malas (κακοὶ ἐκπορεύονται 7, 21; 7, 9-13) por contraste con la apariencia de pureza (7, 3.6), de tal modo que la sanción propugnada por los oponentes contra los aprendices (7, 2.5), con el apoyo de sus tradiciones legales, se revela *malintencionada*.

Todo lo expuesto no podría significar que las primeras comunidades hubieran dado un salto en el vacío para aterrizar en la racionalidad moderna y en la primacía de los valores éticos sobre la *distinción* social a cuenta del gusto[1686]. El narrador construido por Marcos también hace uso de los símbolos corrientes en la cultura helenística, mediterránea y judía de sus contemporáneos. Pero son interpretados a partir de una nueva forma de

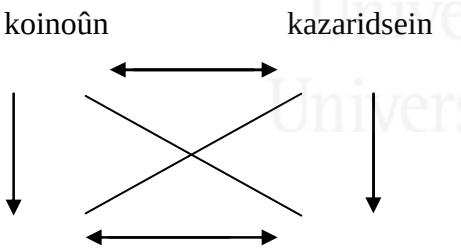
aprecia el texto, considera que procede de Marcos y asegura que la iglesia de Alejandría hace uso de él en la enseñanza, pero escribe a Teodoro para que elimine los añadidos que definían sin ambigüedad un encuentro sexual en la versión de los carpocratianos. Lo que resulta más sugerente del relato es la actitud de Jesús en relación con un joven que se ha enamorado de quien le ha rescatado de la muerte.

[1686] De hecho, en nuestra sociedad apenas hablamos de pureza más que para describir un sentimiento estético sobre la base de valores que podemos aprobar o rechazar: la poesía pura, el arte puro. No obstante, seguimos practicando la exclusión a partir de códigos sobre la higiene corporal, los alimentos, el vestido, los patrones de belleza, la sexualidad, la etnia o el origen social. En la esfera de las relaciones laborales, éstas y otras características externas pueden ser determinantes.

valorar los comportamientos y por nuevos hábitos de relación social, en el ámbito de las *ekklesíai*. Los límites categoriales sobre lo humano –dicho de otro modo, el sentimiento de lo siniestro- son marcados claramente cuando la narración describe cómo actúa la impureza: vocifera, amenaza, (se) hace violencia. Los *espíritus impuros* ocupan el cuerpo, inseparable de la mente; se lo apropian o lo dominan, total (5, 2-13) o parcialmente (9, 14-29). Actúan en analogía con los poderosos, individuos o grupos, que se hacen fuertes a través del control de las instituciones, el manejo de la desigualdad y la uniformidad impuesta (3, 27).

Jerome Neyrey ha intentado explicar el camino de Jesús a partir de la semántica y la simbólica de la pureza en oposición a la impureza [1687]. De hecho, las isotopías con los campos semánticos de καθαρίζειν ("limpiar" o purificar lo que era impuro según los códigos legales: la persona del "leproso" Mc 1, 40-42; el corazón, en lugar de los alimentos 7, 19), κοινοῦν "contaminar" (7, 15.18.20.23) y ἀκάθαρτος (los espíritus "impuros", según la literatura henóquica: 1, 23.26-27; 3, 11.30; 5, 2.8.13; 6, 7; 7, 25; 9, 25), recorren buena parte del texto. Parafraseando a Neyrey, la oposición *puro-impuro* sería el eje axiológico del texto que lo habría generado desde su estructura profunda. Podemos representarlo a través de un cuadrado semiótico:

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante



[1687] Vid. JEROME H. NEYREY, "The Idea of Purity in Mark's Gospel", *Semeia*, 35 (1986), 91-128.

[1688] Por medio de ese esquema estaríamos describiendo cómo se construye la modalidad veredictiva en el texto: ser y aparecer. Los pares horizontales están en relación de contrariedad, los pares diagonales representan la contradicción, mientras que los verticales se implican uno a otro. Jesús parece impuro por la asechanza de letrados y fariseos, pero purifica con sus acciones (*kazaridsein*: al enfermo de la piel). Los letrados y fariseos parecen puros por fuera pero tienen intenciones homicidas y aborrecen los actos buenos de quien no acepta su dominio (2, 7s.; 3, 5-6; 7, 6s.): tal es la "levadura" sobre la que Jesús pone sobre aviso a los aprendices (8, 15).

Aunque Neyrey no hace referencia explícita al estructuralismo, lo cierto es que su análisis del texto por oposiciones binarias es habitual en tal modelo. Éstas serían sus líneas fundamentales:

"La presentación básica de Jesús en el evangelio de Marcos es hecha en términos de pureza"

Jesús	**El demonio**
Siervo de Dios	Sirviente de Satán
Agente del reino de Dios	Agente del reino de Satán
Jesús: santo y puro	El demonio: impuro

2. "Jesús es constantemente presentado como el médico que trae limpieza, perdón de los pecados y rehabilitación integral al pueblo de la alianza de Dios. Aunque Jesús esté en contacto con gente impura, les transmite integridad y pureza; nunca la pierde como resultado de tal contacto […]"

Jesús traspasa las fronteras de distintos *mapas* simbólicos, no para agredir al otro, sino para transmitir y/o reconocer su integridad: el mapa de la gente (puros-impuros), el mapa del cuerpo (contacto, comensalidad), el mapa del tiempo (acciones en sábado), el mapa de los lugares (redefinición del Templo). A causa de su actitud, es sancionado por los guardianes de la Ley con la maldición y la muerte. El relato anticipa esta sanción y hace patente la declaración de que sus actos son puros *porque son santos*, no al contrario:

Prólogo (Mc 1, 1-15)	**Apología de Jesús por Marcos (3, 22-31)**
El más fuerte "El más fuerte viene"	"Nadie entra en la casa del fuerte (excepto alguien más fuerte)"
Conflicto "Jesús fue tentado por Satán"	"¿Cómo puede Satanás expulsar a Satanás?"
El Espíritu de Jesús, ¿santo o impuro? "El bautizará con el Espíritu Santo"	"Cualquiera que blasfeme contra el Espíritu Santo no recibirá perdón"
Su reino, ¿de Dios o de Satanás? "El reino de Dios se ha acercado"	"Si un reino está dividido contra sí mismo, ese reino no puede mantenerse"

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

3. “Cuando Jesús cruza fronteras y cuando permite a gente impura entrar en contacto con él, esa actividad “contaminante” funciona en Marcos a la par que la membresía inclusiva de la iglesia de Marcos. Israelitas marginales e impuros, tanto como gentiles, son bienvenidos en el grupo de la nueva alianza de Dios…”

“ Fariseos” y otros grupos	**Jesús y sus seguidores** [1689]
Las reglas de pureza se extienden a 613 leyes: la tradición del “seto” alrededor de la Ley	Las reglas de pureza se concentran en la ley común, los Diez mandamientos
La cuestión de la pureza enfoca el lavado de manos, vasos, vajilla, recipientes: áreas externas y de superficie	La cuestión de la pureza está focalizada en el corazón: áreas internas y comunes
Las reglas de pureza previenen la entrada de impureza	Las reglas de pureza guardan contra la salida (práctica) de la impureza que hay dentro
La pureza reside en acciones específicas externas relacionadas con manos y boca	La pureza reside en el interior de la persona, en la fe y en la confesión recta de Jesús
Las reglas de pureza son particularizantes, separan a Israel de su vecino impuro	Las reglas de pureza son inclusivas, permiten a gentiles y a impuros entrar en el reino de Dios

4. “El cruce de fronteras y líneas también sirve para definir el grupo cristiano cara a cara con la sinagoga. Su propia identidad se encuentra en la nueva demarcación de tales líneas”

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1689] En el evangelio de Marcos no encontramos la secuencia de dichos del documento Q sobre el contenido del Reino de Dios (la promesa dirigida a los pobres, los hambrientos, los sufrientes y los perseguidos), sino a través de la acción comunicativa de Jesús y su llamada radical al seguimiento. Pero aparece formulada con claridad la demanda del perdón y la relación personal con el Dios que perdona en figura de Padre a cada uno (Mc 11, 25) para formar una familia inclusiva. En consecuencia, parece que la iglesia de Marcos no sustituye las reglas de pureza por los mandamientos, como propone NEYREY en el cuadro que transcribimos, sino que la referencia de Jesús en su actuación al Decálogo (Mc 7, 10; 10, 19) y, todavía con mayor énfasis, al doble mandato del amor a Dios y al prójimo, como una síntesis (cita del *Shemá* “Escucha, Israel…” Mc 12, 28-34), está inserta en la llamada al seguimiento y depende de esa aceptación *hacia Jesús*: “no estás lejos del reino de Dios” Mc 12, 34. Las fronteras entre *dentro y afuera* en la iglesia marcana no se basan en el cumplimiento de una norma, sino en la relación personal y comunitaria con Jesús, que abre el mundo al reinado de Dios (Mc 3, 34-35; 4, 10-11; 8, 34ss.). Tampoco se confunden con una oposición entre justos e impíos, como la que caracteriza al imaginario apocalíptico, sino que las señas identifican a quienes han recibido la salvación en el tiempo oportuno, *dentro de la Historia*. En tal sentido, la identidad de la iglesia, a pesar del “retraso de la parusía”, se hace visible por la anticipación de la escatología en la nueva comunidad y la comunión con Jesús: “está cerca ἐγγύς ἐστιν” Mc 13, 29 o “se ha acercado ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ” Mc 1, 15.

Sistema (red/grupo)	**Fariseos**	**Jesús y seguidores**
Valor común	Santidad de Dios (Lev 11, 44)	Misericordia de Dios (Éx 33, 19)
simbolizado en	Creación como orden	Elección y gracia
implicaciones estructurales	Pureza de *cuadrícula fuerte*, con tendencia particularizante	Pureza de *cuadrícula débil*, con tendencia inclusiva
Estrategia	Defensa	Misión, hospitalidad
legitimación en la Escritura	Pentateuco	Pre-mosaica tanto como crítica profética

5. "Aunque las fronteras sean porosas en términos de misión y membresía, llegan a ser más firmes y claras en términos de la percepción de Marcos sobre quién está dentro/fuera del grupo. Creyentes están dentro e incrédulos, fuera".

Habría que matizar mucho esta afirmación, a la vista de la mayoría de los comentarios sobre Marcos: el evangelio en su conjunto es una crítica de la incredulidad en los mismos aprendices de Jesús. Por el contrario, las mujeres que le acompañan y creen en él, no entran en la dinámica de rivalidades que caracteriza al endogrupo.

6. "Mientras Jesús rompe ciertas fronteras, levanta y guarda otras".

Más adelante veremos que la actitud de Jesús hacia "los alterprotagonistas" (la "aceptación incondicional") se distingue de su actitud con los más próximos. Jesús traspasa fronteras *intersubjetivas*, incluso ante quienes le persiguen, pero traza fronteras *intrasubjetivas*: no tolera la violencia que sale de la persona.

Después de escuchar a Neyrey, cabe preguntarse si la alternativa de Jesús, según aparece en el evangelio de Marcos, se opone exclusivamente como un sistema a otro sistema –así tiende a organizar conscientemente el redactor de Mateo: "pero yo os digo". ¿Es ése el modo en que el autor concible el mundo narrado? ¿Reconocemos en el héroe el proyecto de construir *otra religión*, o más bien se nos manifiesta a través de sus interacciones como el fundamento de otra manera de ser humano (y divino)? ¿Tiene el relato central otra dinámica que no podría ser representada por medio de principios binarios en contrariedad, contradicción e implicación? A lo largo del evangelio de Marcos, tal dinamismo se hace actual en las historias que se entrecruzan, a través de contextos sociales distintos, con un sentido que trasciende al texto y puede referirse a *nuestras* propias historias en nuestro mundo vital.

De otro modo, el estudio del simbolismo y de la estructura social de los evangelios sólo tendría un interés arqueológico: el conflicto entre dos versiones del judaísmo en el s.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

I. Pero estamos descubriendo que los dichos y los hechos de Jesús, todavía más en su redacción marcana, proponen una realidad escatológica en proceso[1690]:

1) En las relaciones sociales y personales es donde se verifica la "pureza del corazón", no en un nuevo código legal. El reinado de Dios es radicalmente intersubjetivo, en relación con Dios y con los prójimos.

2) A través de estas relaciones podemos ampliar la conciencia, gracias a la experiencia que nos ofrecen o que compartimos con los otros, para propiciar un bien común: la salida del círculo cerrado de nuestros prejuicios contra el individuo marginado, contra el *exogrupo* o contra el género-otro.

3) La realidad axial de los evangelios, y de Marcos en particular, es la persona misma de Jesús. En el relato asistimos a una secuencia de cambios en las actitudes del protagonista, que no son biográficos ni psicológicos, sino que se refieren desde su raíz a todo Israel y al futuro de la humanidad, en la medida desmedida que tal ser humano se revela –a nosotros y a sí mismo- como el Hijo de Dios en la carne. Jesús comienza participando de los juicios y los prejuicios de Israel, de acuerdo con la Ley, pero recorre un itinerario consignado y co-guiado por sus encuentros con determinadas personas y por su interacción con ellos.

3. Autoritarismo y polarización

Es oportuno señalar ahora que otros modelos psicosociales o sociológicos distintos al usado por Neyrey [1691] describen un sistema rígidamente normativo y excluyente por medio

[1690] Vid. DAVID RHOADS, "Network for Mission: The Social System of the Jesus Movement in the Gospel of Mark", *ANRW*, II, 26.2, 1992, 1692-1729, reimp. en id., *Reading Mark, Engaging the Gospel*, Minneapolis, Fortress, 2004.

[1691] "En opinión de los autores, el resultado capital del presente estudio es la demostración de que existe una estrecha correspondencia en el tipo de enfoque y perspectiva que un sujeto puede adoptar en una gran variedad de campos de la vida, de los aspectos más íntimos de la adaptación familiar y sexual, pasando por las relaciones personales con la gente en general, hasta las ideas religiosas, políticas y sociales. De tal manera puede suceder que una relación entre padre e hijo esencialmente jerárquica, autoritaria y explotadora engendre en este último una actitud de dependencia, explotación y deseo de dominio respecto al partenaire sexual y a Dios, y culmine en una filosofía política y una perspectiva social que sólo dé cabida a un desesperado aferrarse a todo aquello que, aparentemente, represente la fuerza, y un desdeñoso
rechazo de todo lo que esté relegado a las posiciones inferiores. De igual modo, la dicotomía padre-hijo lleva a un concepto dicotómico de las relaciones societales, enfoque que se manifiesta especialmente en la formación de estereotipos y en la tendencia a establecer una separación entre endogrupo y exogrupo. El convencionalismo, la rigidez, la negación represiva y la consiguiente irrupción de la debilidad, el temor y el espíritu de dependencia que existen dentro de uno, son simplemente aspectos de la misma pauta fundamental

de categorías más explicativas: totalitarismo, personalidad autoritaria o mentalidad dogmática, polarización ideológica.

Aunque todas las personas tienen un mapa de la realidad, el *pensamiento categórico* puede llevar a excesos bajo el paraguas de una ideología: las diferencias dentro de los grupos son minimizadas y entre los grupos son exageradas; los estereotipos pueden hacerse resistentes al cambio; el grupo externo es percibido como homogéneo; se legitima el favoritismo con el grupo interno y una autoestima compensatoria de otras frustraciones contra los diferentes; se atribuyen erróneamente los rasgos negativos de los individuos al grupo externo; las diferencias biológicas, sociales (roles, posiciones) o culturales son sacralizadas y percibidas como jerárquicas[1692]. Ciertamente, el trato que los evangelios otorgan a los fariseos, de Marcos a Mateo, o a la generalidad de los judíos en Mateo y Juan, demuestra un inquietante deslizamiento hacia la mímesis del autoritarismo que condenó a Jesús. Pero los cuatro evangelios, y Marcos de modo específico, destacan el esfuerzo del héroe por corregir tales actitudes en los aprendices (Mc 8, 15s.34ss.; 9, 35 – 10, 45), al mismo tiempo que hacen visible la fuente de su propio aprendizaje, por medio de unas categorías que están *al servicio del ser humano*.

La tendencia al pensamiento binario también es un modo habitual de categorización que se sale de sus casillas en determinados contextos sociales para ocultar la complejidad y

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

de la personalidad; puede observarse en la vida personal y en las actitudes hacia la religión y los problemas sociales" T. W. ADORNO, E. FRENKEL-BRUNSWIK, D. J. LEVINSON, R. N. SANFORD, *The Authoritarian Personality*, Nueva York, Harper and Row, 1950, 903, apud ANASTASIO OVEJERO BERNAL, "El autoritarismo: Enfoque psicológico", *El Basilisco*, 13 (nov. 1981 – jun. 1982), 40-44. La personalidad autoritaria se caracteriza por rasgos tales como: disposición a la obediencia a los superiores, a la arrogancia y al desprecio de los inferiores y de todos los que están privados de fuerza o poder. Piensa en términos de poder, reacciona con gran intensidad ante todo lo que afecta las relaciones de dominio: intolerante frente a la ambigüedad, se refugia en un orden estructurado de manera elemental e inflexible, hace uso marcado de estereotipos en su forma de pensar y de comportarse; acepta todos los valores convencionales del grupo social al que pertenece. ADORNO sintetizó los siguientes nueve rasgos: convencionalismo, sumisión, agresividad, antiintraceptividad, estereotipia, poder, destructividad, proyectividad, obsesión por el sexo. La Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt fue aplicada al análisis sociológico de la mentalidad autoritaria en las raíces del totalitarismo, así como a su sanación, según proponía previamente ERICH FROMM, *El miedo a la libertad*, Paidós, Barcelona, 2002 (1941).
De similar manera, a través de una secuencia que pasa del análisis a la terapia, actúa la Psicología de la liberación de IGNACIO MARTÍN-BARÓ (vid. Segunda parte: "La memoria violenta. Exégesis crítica de la violencia sagrada") u otros que hemos utilizado para explicar el ritual de institución y la dominación total en esta Tercera parte, supra.

[1692] Vid. SCOTT PLOUS, "The Psychology of Prejudice, Stereotyping, and Discrimination: An Overview" en id. (ed.), *Understanding Prejudice and Discrimination*, Nueva York, McGraw-Hill, 2003, 3-48.

legitimar la violencia en forma de ideología[1693]. La perspectiva psicosocial sobre el evangelio de Marcos permite descubrir los rasgos del entorno que provocan la bipolarización (3, 22-30): una estrategia de dominio que impide comunicarse, desestima la argumentación racional y estigmatiza a aquellos agentes del cambio social con una orientación diversa a los intereses del poder (el sistema del Templo) o la ambición de conquistarlo (las sectas organizadas: fariseos y esenios)[1694].

[1693] Vid. LUIS DE LA CORTE IBÁÑEZ, *Memoria de un compromiso: La psicología social de Ignacio Martín-Baró*, Madrid, Desclée, 2001; id., JOSÉ MANUEL SABUCEDO, AMALIO BLANCO, "Una Función Ética de la Psicología Social: Los Estudios sobre el Fondo Ideológico de la Violencia Política", *RIP*, 38, 2 (2004), 171-180.

[1694] Cabe preguntarse por qué Marcos señala a los fariseos y no a los esenios, cuando hemos visto que la peculiar halakhá de Jesús sobre el sábado, su concepción revolucionaria de la pureza, así como su apertura inaudita hacia los pecadores y los gentiles, con quienes eran asociados, estaba todavía más alejada del esenismo que de la piedad farisea. El hecho de que los fariseos constituyeran un grupo organizado en el judeocristianismo palestinense, todavía más conservador que el liderado por Santiago y los parientes de Jesús, con el objetivo de exigir el cumplimiento de la Torá (Hch 15, 5), es un índice más convincente para explicar su aparición en los evangelios que el supuesto de una polémica entre iglesias y sinagogas, dada su influencia limitada en Galilea. Al contrario, el caso de rabí Eleazar de Séforis indica que, a finales del s. I, había comunicación entre los llamados *minim* ("herejes") por la Misná, y otros grupos judíos.
También es significativo que Lucas introduzca un abanico de relaciones con fariseos, algunos con nombre propio (Simón, Gamaliel), tanto en tiempo de Jesús, como de la generación apostólica. El hecho de que Pablo procediera de la tradición farisea, pero se hubiera caracterizado por su celo en la persecución violenta de las comunidades judeocristianas en Judea (¿y Galilea?) debió de contribuir a formar un estereotipo, que otros sucesos consolidaron más tarde (represión contra judeocristianos como "enemigos interiores" en la segunda guerra judía, condenas explícitas contra los *ntsrim / ndsrim*, creación de sinagogas rabínicas en Galilea durante los ss. III-IV). Ahora bien, quienes persiguieron sañudamente a los judeocristianos, de forma organizada y violenta, fueron los sumos sacerdotes de la casa de Anás y Caifás, así como los seguidores mesiánicos de Bar-Kokhba. JOSEPH SIEVERS, *¿Quién era fariseo?*, Conferencia a las Religiosas de Ntra. Sra. de Sión, 2001, disponible en http://www.mercaba.org/FICHAS/Israel/quien_era_fariseo.htm, admite que hemos construido estereotipos a partir de muy pocos individuos. Su conclusión es que "para entender a los Fariseos primeramente tenemos que reconocer que sabemos mucho menos de lo que creíamos saber".
En Galilea (adonde los rabinos no fueron a asentarse sino después de la revuelta de Bar-Kokhba) los llamados *ndsrim* siguieron unidos a la comunidad judía, según puede deducirse de la falta de testimonios escritos o arqueológicos sobre iglesias separadas hasta el s. IV. Si de algo se acusa a los judeocristianos palestinenses desde otras iglesias (JUSTINO, *Diálogo con Trifón*, 47; IRENEO, *Refutación* 1, 22 y 26, 2, etc.; EPIFANIO, *Panarion*, etc.) es precisamente por seguir siendo judíos (bajo distintos nombres: nazarenos, ebionitas). Sin embargo, sabemos por medio de PAPÍAS, HEGESIPO, ORÍGENES, CIRILO DE JERUSALÉN y sobre todo JERÓNIMO, quien elogió a las comunidades judeocristianas, que manejaban un evangelio similar al de Mateo y que habían dado una veneración particular a María, reinterpretando los símbolos femeninos del judaísmo (hokhmá, shekhiná). Rabí ELEAZAR ben Hircano, habitante de Séforis a finales del s. I, fue interrogado por las autoridades romanas (probablemente durante la persecución de Domiciano, cf. HEGESIPO, *Memorias*, apud EUSEBIO de Cesarea HE 3, 19-20) por sus afinidades con los *minim* (t. Sotah 15, 3; t. Julin 2, 24), de quienes recibe una halakhá paradójica (b. Aboda zara 16b-17a vid. nota en: "La ironía de Jesús en los diálogos…") que hace burla del interés prostituido del sumo sacerdocio en la economía del Templo. De los *minim* se cita, entre otras, la actitud de "escandalosa libertad" respecto a preceptos tales como la prohibición de *montar en asno el día de sábado*; o la práctica de curaciones en nombre de Jesús. El mismo ELEAZAR fue considerado poco ortodoxo por los demás rabinos, hasta el punto que, según algunos, acabó siendo expulsado o excomulgado (Baba Mesia 59b), no de la sinagoga, sino del proyecto impulsado por los discípulos de Yohannan ben Zakkay, entre los cuales se contaba. Sus disputas con Joshua fueron múltiples;

Ambos modelos de interpretación psicosocial desarrollan la crítica inmanente del relato para ayudarnos a comprender la tendencia endocéntrica de los sistemas de pureza que construyen el prejuicio, motivan la discriminación y legitiman el racismo, la misoginia, la xenofobia o la homofobia (personalidad autoritaria). Así mismo, nos explican la génesis social de la violencia (polarización del discurso y de la opinión pública por medio de estrategias típicas de la "guerra psicológica"), tal como se difundía en la literatura intertestamentaria. Los escritos apocalípticos que preparan una *guerra total* para lograr el dominio del mundo se basan en la retórica de las oposiciones binarias, en los mapas de la pureza y en los ritos sacerdotales de purificación por medio de la destrucción de la víctima, con el fin de legitimar la opción por la violencia hasta la aniquilación del enemigo.

No son modelos extraños a la sociedad, ni meramente objetivos, puesto que podemos encontrar correspondencias entre sus herramientas y las que utilizan los protagonistas del relato, es decir, entre el modelo *etic* y la perspectiva *emic* de los participantes. Tanto la voz del narrador como la de Jesús coinciden en atribuir a las autoridades religiosas una estrategia persecutoria (2, 7-8s.; 3, 6; 8, 11.31; 9, 31; 10, 32-34; 12, 12-13.15; 14, 1-2.10-11.18-21) y en explicar sus comportamientos como fruto del "pensamiento categórico", junto con una ambición de dominio que caracteriza a la mente/sistema totalitario (3, 4; 7, 6s.; 8, 11-12.15; 11, 27-33; 12, 1-11.15-17). Frente a los esfuerzos por provocar una bipolarización en la muchedumbre y en los mismos aprendices (2, 16b; 3, 22; 8, 11.15; 11, 28; 12, 14) –que sólo tiene éxito en Judas y en un grupo circunscrito de partidarios, durante la conspiración "antes de la fiesta" (Mc 14, 1 ss.)-, Jesús reacciona con una actitud

---

una de ellas dio lugar a reafirmar la autoridad de los rabinos sobre cualquier otra revelación, porque la "la torá no está en el cielo". Se retiró a Lida y formó su propia escuela (p. Ber 3, 1, 5d).
Así pues, de este mapa de rivalidades (Vid. ROBERT E. VAN VOORST, "La tradición rabínica: Jesús el Mago y el Engañador" en id. *Jesus Outside the New Testament*, 104-122; REUVEN KIMELMAN, en E. P. SANDERS (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition*; vol. 2 *Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period*, Londres, SCM, 1971, 226-244; GEORG STRECKER, "*Appendix* 1. On the Problem of Jewish Christianity", en BAUER, *Ortodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, 241-285) podemos obtener una peculiar sabiduría: las luchas por el dominio entre judíos y, después, entre cristianos, propiciaron el uso de etiquetas para demonizar al enemigo interior (como si fuera ajeno, peligroso y siniestro: herejes, *minim*) y la fábrica de pretextos ideológicos para excluirlo, incluso con violencia. La construcción totalitaria de la Cristiandad y del antisemitismo a partir de esos malos entendimientos multiplicó hasta el extremo del horror (la limpieza étnica, el genocidio) lo que no parecía ser más que una imprecisión terminológica de los redactores.

inclusiva (2, 17; 3, 23-25; 8, 14-21; 11, 29-30) y con una opción radical por la no-violencia (8, 34ss.; 13, 9-13; 14, 27-28), aun sabiendo que le costará la vida.

El aumento de las rivalidades intrajudías, hasta el paroxismo provocado por la guerra del 67-70 (y posteriormente, por el mesianismo de Bar-Kokhba), no deshizo la memoria de estas actitudes en su entorno, pero dejó huella en la redacción de los evangelios. Marcos utiliza peyorativamente el verbo διαλογίζομαι, "argumentar, razonar, pensar" para describir reiteradamente situaciones en que no es posible el entendimiento (Mc 2, 6-8; 8, 16-17; 9, 33; 11, 31). Aunque Mateo y Lucas corrigen algunos usos, tampoco fueron capaces de reconstruir los procedimientos que estaban representando, en correspondencia con las nociones que transmiten los dichos: la renuncia al juicio, el amor a los enemigos, el perdón. De tal manera, los actos de habla de Jesús que se dirigen a propiciar el diálogo, como veremos en el próximo capítulo, nunca llegaron a ser rectamente entendidos. El ritual de la comunicación a que nos referíamos anteriormente no llegó a ser adoptado por unas asambleas que tanto lo hubieran necesitado. En su lugar se fue imponiendo la única garantía de la autoridad, la sumisión y el pensamiento categórico.

La apelación a otro mundo posible, en la práctica terapéutica y en una racionalización *distinta* a las tecnologías del poder y del dinero, es un signo misterioso del modo como el ser humano puede afrontar la injusticia sin violencia. Hoy se emplea en la rehabilitación de las personas que han sufrido traumas y en la reconstrucción del tejido comunitario, a espaldas de quienes colaboran en privar de oportunidades de vida a millones de personas vulnerables, junto con las próximas generaciones[1695].

"Y salieron los fariseos (?) y comenzaron a discutir con él, pidiéndole un signo del cielo, con el fin de ponerle a prueba […] Él les hacía esta advertencia: *Abrid los ojos y guardaos de la levadura de los* (*fariseos*) *y de la levadura de Herodes*" Mc 8, 11.15.

[1695] Vid. un panorama multidisciplinar sobre las formas de violencia en nuestra cultura (la "violencia remodernizada", en la pareja, sobre los niños, contra las personas mayores, entre escolares, en el trabajo; la superación de los conflictos bélicos internacionales gracias a las nuevas tecnologías energéticas), ANA GARCÍA-MINA FREIRE (ed.), *Nuevos escenarios de violencia*, Madrid, UPCO, 2008.

20. “Muchos primeros serán últimos y los últimos, primeros”

πολλοὶ δὲ ἔσονται πρῶτοι ἔσχατοι καὶ [οἱ] ἔσχατοι πρῶτοι

Mc 10, 31

1. El autor aprende a través de su propio texto

La ética de las relaciones humanas que nos presenta el evangelio se ha traducido en capacidades universales: en primer o último lugar, un discernimiento nunca conocido acerca de la preferencia por los últimos frente a los primeros[1696]. La intención común a los dichos, parábolas y parénesis que tejen los nuevos valores de la comunidad de Jesús consiste en hacer justicia entre quienes eran subordinados por la organización social de los roles, por la distribución del trabajo y de los bienes, por las formas de poder político (la casa patriarcal, la ciudad, el imperio) o por los símbolos religiosos que representaban tales estructuras (el reino de Dios).

La consistencia de esta red axiológica se refleja de modo patente en la organización del relato marcano: la trama que había eludido a las mujeres a lo largo del camino por Galilea acaba reconociéndoles una prioridad contrafáctica. Es difícil determinar si la intención del autor era consciente en un sentido o en otro: marginarlas o exaltarlas. Probablemente ambas cosas sean ciertas. El aprendizaje mediado por el texto puede ir más allá de la mentalidad de su productor en razón de los valores de que participa, dentro de una comunidad donde las mujeres tenían un protagonismo histórico. El “aprendiz modelo” que el autor diseña con una intención retórica, en correspondencia con la situación de las

[1696] Es el tema explícito de un apotegma que dictamina el orden de la nueva comunidad, después que los seguidores de Jesús hayan abandonado la casa y la familia antiguas Mc 10, 31 (28-30) par. Mt 19, 30 (27-29), por contraste con un rico aspirante que no renuncia a sus bienes.
Un enunciado similar, aunque no idéntico, es aplicado al orden de entrada en el reino más allá del prejuicio étnico (Lc 13, 29-30 Q? Mt 8, 11).
Varias parábolas sobre la economía del reino Mt 20, 1-16; sobre la ambición Lc 14, 7-11; sobre las relaciones sociales Lc 14, 12-14; sobre la respuesta al anuncio del reino Lc 14, 15-24 Q par. Mt 22, 2-10 sitúan a los últimos (entre los jornaleros contratados o entre los invitados a la fiesta del reino de Dios) en lugar preferente frente a los primeros.
Una parénesis sobre el poder en la asamblea Mc 9, 35s.; 10, 42-45 y par. exige a quienes aspiran a ser reconocidos que ocupen el último lugar: el rol de los camareros y los siervos/servidores.

iglesias alrededor del año 70, también hace posible su propio aprendizaje como resultado de un proceso de *revelación* y *mimesis* a través del texto. Ésa sería una de las huellas más patentes de la inspiración en el orden compositivo del evangelio.

En coherencia con los valores del texto y posiblemente con la intención del autor cabe de nuevo preguntarse: ¿no habrá también "protagonistas" entre los personajes secundarios? Podemos afirmarlo con cierta seguridad, aunque no podamos separar la *inventio* que ha concebido el relato global respecto de las tradiciones que fueron siendo difundidas por su relevancia en la mayoría de las asambleas cristianas. Como señalamos en la Primera parte de la tesis, muchas de esas historias transmitidas tienen un sentido autobiográfico, que resulta indisociable del testimonio.

Por mucho que el redactor se esfuerce en abarcar una inmensidad con trazos sumarios (1, 33-34.39; 6, 56; cf. 6, 5), la memoria oral sobre los hechos de Jesús debió de ser más amplia. De entre un conjunto más extenso, el proceso de la tradición y la selección operada por el redactor, en la primera fase de su composición, nos han ofrecido algunas situaciones que sirven de signo para responder a los *tópicos textuales globales*:

1) la pregunta sobre la identidad de ese hombre, el Hijo de el-la humano בַּר־אֱנָשׁ υἱὸς ἀνθρώπου (2, 10),

2) la concreción histórica del personaje a quien el relato proclama "Mesías, Hijo de Dios" (1, 1),

3) el modo en que Dios actúa en el mundo cuando se está cumpliendo la promesa de su reinado (1, 15), en contradicción con distintos horizontes de expectativas en la audiencia.

Las pequeñas unidades que se *cruzan* en el itinerario central de Jesús, la multitud y los Doce no son meras anécdotas en un relato cuajado de tensiones dramáticas que lo arrastran de principio a fin, con un ritmo trepidante por su brevedad y por sus redes simbólicas *in crescendo*: las llamadas al seguimiento, las amenazas de muerte y las *prolepsis* (anticipaciones narrativas) sobre el desenlace de la Pasión y la Resurrección; incluso la sintaxis desmañada que repite los nexos copulativos y el adverbio de tiempo-modo εὐθύς "en seguida, justamente" (*41* veces; Mt *6* y Lc sólo *3*). No son impedimentos que el héroe deba resolver rápidamente, sino todo lo contrario. Obligan a que la acción se ralentice hasta detenerse en la construcción de los personajes durante el diálogo. No son simples *mirabilia*, es decir, relatos maravillosos como las parábolas escenificadas sobre la energía telúrica del héroe (4, 37-41; 6, 47-52), incluso cuando revelan el misterio de la

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

dynamis que se comunica en contacto con él: una fuerza de sanación que ocurre a través de la conciencia y del cuerpo de la persona (5, 29-30).

La dimensión apropiada de estos personajes secundarios en el relato es más perceptible si contemplamos, con exceso de objetividad, que uno de los actores aparecidos esporádicamente –incluso con menor espacio que Juan Bautista- es precisamente Dios en la persona del Padre: en el momento del bautismo de Juan, durante la Transfiguración y de modo enigmático –en el silencio- mientras Jesús le suplica y le interpela en el huerto de Getsemaní. De una forma similar, la literatura apocalíptica representa visiones extraordinarias que exigen un desplazamiento del sujeto al cielo, sin explicación posible. Sin embargo, en el evangelio de Marcos, Jesús recibe a través de una visión la noticia inalienable de su identidad, con independencia de lo que sea dictaminado por los jefes (3, 22-30; 11, 27ss.; 14, 63ss.) o censurado por los medios de control social (cf. 3, 21; 6, 6).

Las escenas del Bautismo, la Transfiguración y Getsemaní son en cierto modo comparables al viaje del "Hijo del hombre" hasta el último cielo, la suprema jerarquía o el Santísimo en el Libro de las Parábolas (Ciclo de Henoc), de igual modo que a las visiones de Isaías o Jeremías. Pero esa comparación produce un efecto liberador: en vez de diseñar una cosmología del poder lejano y jerarquizado –el imperio o el Templo-, abren el mundo a una presencia terrena de Dios en diálogo sensible con el héroe en su camino. Además, los símbolos de la presencia divina en el evangelio han superado la frontera que impedía a los israelitas en el Éxodo o el Deuteronomio acercarse a Dios, tanto como a Dios acercarse a su pueblo, con excepción de Moisés y, en todo caso, Elías (cf. 2Cor 3, 12-18). A causa de una refracción social –en la medida que los símbolos son mediaciones que representan el ojo del sujeto que mira: primero la monarquía, después el Templo-, el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, el Dios que limpia las lágrimas de Hagar expulsada al desierto, en las tradiciones fundacionales, iba siendo distanciado de su pueblo, mientras se acercaba privilegiadamente a la espiritualidad de los letrados editores del texto. Así nos lo ha confirmado el método histórico-crítico con multitud de detalles, al estudiar la formación del canon desde las tradiciones preexílicas a la redacción postexílica del Primer Testamento.

Gracias a la nueva realidad a que da lugar el proceso de la narración de Marcos, desde el Bautismo a la Transfiguración, a través de un giro más o menos determinable en la confesión de Mc 8, 27, Dios-a es reconocido misteriosamente *en* la persona del héroe de un modo semejante y distinto al tradicional. Aunque el asunto de la narración pueda ser comparado a la amistad del astuto y sabio Ulises con Atenea, del guerrero Arjuna con

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Krishna, en otras cosmovisiones religiosas, lo cierto es que la situación inicial adquiere un relieve inesperado, al mismo tiempo que desmonta las expectativas de la audiencia implícita en los personajes que acompañan a Jesús. El Mesías no es un guerrero, no es un líder a la conquista del mundo, ni tampoco un profeta como los anteriores de Israel, en rivalidad con el poder. El índice externo que señalaba al Hijo de Dios en el Bautismo se ha convertido en una presencia activa que transforma el mundo social desde dentro, a través de sus relaciones: la reunión de la muchedumbre, la integración de los excluídos, la apertura de las fronteras de lo sagrado hacia impuros, pecadores y gentiles, todavía en pleno dinamismo.

Sin embargo, esa comunión interpersonal con la divinidad no anula la humanidad del héroe, como hacían suponer las teologías de la fusión (gnosticismo, apolinarismo, monofisismo). De la misma forma que Jesús nos hace comprender, a través del diálogo con los aprendices, su opción por la no-violencia hasta afrontar la cruz en el conflicto iniciado con la religión política, también podemos *aprender de su aprendizaje* con los *alter*protagonistas del evangelio. La "unidad de operación" entre Jesús y el Abbá [1697] en el relato de Marcos supone que Dios ha asumido la ontogénesis de la humanidad en persona para abrir los límites del mundo: los símbolos de lo sagrado, aunque recreados; los procedimientos de la liberación y de la salvación, sin mezcla de violencia; su acción comunicativa en libertad y en radical igualdad hacia quienes se consideraban superiores y, con preferencia, a quienes eran subordinados.

Los encuentros de Jesús con personajes concretos no se explican a grandes trazos. No son meros apéndices que "salen de la muchedumbre" durante el camino, excepto en los casos donde se dice de forma explícita: el relato anudado de la sanación de la mujer con flujo de sangre y la resurrección de la hija de Jairo; la expulsión del "espíritu sordo y mudo" que se apodera del joven epiléptico. En otros casos, quienes le abordan y, en apariencia, le detienen, están impulsándolo a reanudar el camino (1, 43ss.; 7, 24ss., incluso 14, 4ss.). La plástica del imaginario narrativo ha otorgado una categoría propia a la

[1697] "El fuego no enfría, el hielo no calienta. La diferencia de naturalezas implica diferencia entre ellas y entre las operaciones que de ellas proceden. Si, pues, percibimos que la operación del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo es una única e idéntica operación, que no presenta ninguna diferencia o disparidad en nada, es fuerza que de esta identidad de operación deduzcamos la unidad de naturaleza [...] Por tanto, la identidad de operación en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo arguye claramente la semejanza de naturaleza", BASILIO DE CESAREA, carta CLXXXIX, 6-7, PG 32, 683-696

intensidad de esos encuentros, muy cercana a *las visiones de Dios invisible*. Animan al lector/a para que se detenga a contemplar la acción hasta descubrir su trasfondo simbólico en el mundo vuelto del revés por el relato: en el diálogo de las personas de Dios-a y las personas humanas. Los últimos son testigos –quizá también enviados- de Dios desde el punto de vista de Jesús, quien interpreta y asume su fe, su palabra, incluso la angustia que pide una mayor deliberación en ciertas situaciones.

2. Cambios en los *esquemas de acción.* Los relatos de sanación

Las convenciones acerca de los relatos de sanación[1698] en la literatura helenística o en el ciclo de Elías y Eliseo, así como en los escasos testimonios rabínicos [1699] sobre otros judíos al borde de la "hechicería" (Haniná Ben Dosá) [1700] prefiguran una escena donde se

[1698] Vid. Segunda Parte: "¿Muchedumbre milagrera?", un apartado sobre las tradiciones de los milagros (BULTMANN, THEISSEN). Cf. también los estudios globales más recientes de los relatos en su contexto sociocultural: RAFAEL AGUIRRE (ed.), *Los milagros de Jesús: perspectivas metodológicas plurales*, Estella, Verbo Divino, 2002; GERD THEISSEN y ANNETTE MERZ, "Jesús Salvador: los milagros de Jesús", *El Jesús histórico*, Salamanca, Sígueme, 2004, 317-353; ELISA ESTÉVEZ, "La salud femenina en el Mediterráneo del periodo helenístico-romano" en id. *El poder de una mujer creyente*, 90-277. Con ELISA ESTÉVEZ un pequeño grupo de estudiantes de la UPCO disfrutamos de un seminario dedicado al análisis de los relatos de curación en los evangelios.

[1699] Cf. GEZA VERMES, "Jesús y Galilea" en id., *Jesús el Judío*, Barcelona, Muchnik, 1977 (1973), 47-62. Acerca de una continuidad entré los exorcistas judíos de su época (esenios o terapeutas) y el muy peculiar ambiente mágico que creaban las reglas sobre la pureza, cf. id. "Jesús y el judaísmo carismático", ibid, 63-87.

[1700] El caso de HANINÁ BEN DOSÁ es muy llamativo, pero *posterior a Jesús.* Sería mucho más probable que se hubiera nutrido de una tradición propiciada por la agencia sanadora de Jesús a través de toda Galilea, que no al contrario. De hecho, este sabio judío es incluido en el Talmud junto con Yosé el galileo; pero a ambos se les echa en cara su peligrosa relación con el pueblo (el *'am ha'arets*) de igual a igual, hasta el punto que una mujer recriminó a Yosé por haberse parado demasiado tiempo a explicarle el camino que ella buscaba. Uno de los sabios académicos toma pie en la anécdota para interpretarla al revés de cómo lo haría el pueblo: "¡Galileo estúpido! Los Sabios han dicho: no te enzarzes en una conversación prolongada con una mujer".
En la tradición bíblica, la acción sanadora no depende de que los hombres se transmitan una capacidad esotérica –como era supuesto en sectas gnósticas judías o cristianas-, sino de la intervención de el-la Espíritu de Dios que ha obrado a través de ciertas personas, como los profetas ELÍAS y ELISEO; y no puede separarse del hecho de que las *comunidades de profetas* eran grupos receptores del Espíritu Santo. Si hilamos un poco más fino al leer las Escrituras, también reconoceremos que las familias pueden ser y son sanadoras: Moisés angustiado y huido en medio del desierto es recogido y reconocido con la dignidad de pariente, hijo, hermano, esposo, por una familia de pastores nómadas (Jetró y Seforá, su mujer). No es casual que de/durante esa convivencia surja la revelación de que YHWH –el mismo Dios de los nómadas- es el Dios de los *hapiru*, la casta sometida sin derecho a la tierra por el dominio del Faraón en Egipto y en todo el territorio bajo su soberanía: el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob.
J. D. CROSSAN, "Mago y profeta", en id. *Jesús: Vida de un campesino judío*, 177-208, ha recogido las incitaciones de GEZA VERMES y otros autores para completarlas con un estudio particular de las tradiciones sobre los sanadores carismáticos en los escritos rabínicos, a partir de aquellos hechos milagrosos que fueron

hace patente la función hagiográfica del microrrelato, el poder del sanador-mago y la impersonalidad pasiva del enfermo-objeto que es transformado por la acción[1701].

En la redacción de Marcos esos esquemas de acción (*funciones*, en términos de Propp) son trastocados por el sentido global del texto: la reiterada transgresión de la norma por Jesús, con tal de manifestar el amor actuante de Dios: curaciones y exorcismos en sábado, contacto con los impuros. Pero tales esquemas también son transformados por la personalidad que emerge del diálogo: el personaje *alter*protagonista pasa a primer plano al final de la escena como un continuador de la agencia del héroe en otro mundo fuera del cuadro; es decir, un relato dentro del relato o un evangelio dentro del evangelio. En algunos relatos más que en otros, la interacción entre el *folk healer* o *chamán* y el paciente se convierte en el foco del relato, para explicar un cambio dentro de ese mundo de la vida que había producido o propiciado la enfermedad. La realidad intersubjetiva no es la misma después del relato, ni para los sanados ni para el sanador, ni para la audiencia explícita e implícita. No sólo se relata un hecho extraordinario, sino un cambio estructural del mundo ordinario. No sólo ocurre una curación, sino un aprendizaje. En tal sentido, como han intuido muchos exegetas, los relatos de curación en Marcos están anticipando el acontecimiento de la Resurrección.

Así ocurre con la suegra de Pedro, quien se atreve a salir de la cama para *trabajar en sábado*; el enfermo de la piel, el endemoniado de Gerasa o el grupo del sordo judío en territorio pagano, quienes difunden la buena noticia por su región, sea con el permiso de Jesús o sin él; el paralítico y sus cuatro porteadores, que se comportan como enajenados

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

---

reflejados por versiones distintas en la Misná, la Toseftá y el Talmud. El propósito de CROSSAN es situar la agencia milagrosa de Jesús en tres contextos que favorecen su plausibilidad, si lo interpretamos bien: primero, en un contexto global donde antropólogos como BRYAN WILSON señalan la constante transcultural de los taumaturgos en movimientos milenaristas, los cuales siguen actuando en pueblos oprimidos para afrontar su humillación objetiva y recuperar su dignidad. Forman redes solidarias que se nutren de estos signos reales de una divinidad favorable a quienes sufren iniquidad. Segundo, en el contexto más próximo de la Historia de Israel y de la Palestina del s. I d.C., donde VERMES ha señalado la vigencia de una tradición sobre la actividad de sanadores carismáticos que comienza por el ciclo de Elías y Eliseo. Tercero, en las fuentes sobre Jesús.

[1701] "Ciertos elementos básicos son esenciales a un informe de milagro (miracle account), sea en el NT o donde sea: el hecho o evento debe percibirse extraordinario y más allá de la capacidad humana; debe ser inexplicable excepto por su atribución o su asociación de alguna manera a una agencia suprahumana. Tales elementos son evidentes en la forma típica de las historias de milagros (miracle stories) que incluyen un taumaturgo: se describe una situación fuera del control humano; el taumaturgo se implica en la situación y obra entonces un cambio maravilloso (wondrous) en ella; se presentan pruebas del cambio; los espectadores quedan impresionados" HAROLD E. REMUS, "Miracles in the NT", *ABD*.

(¿pecadores?) con tal de acceder a la relación con Jesús y conseguir su sanación; la mujer que se atreve a tocar a Jesús en sentido contrario a la prohibición impuesta por el Levítico, a causa de sus trastornos menstruales; la mujer griega de origen siriofenicio, quien traspasa los límites del decoro (la subordinación impuesta a los sexos) y el orgullo étnico (la superioridad de los tirianos protegidos por Roma y los imperios anteriores: seléucidas, persas) para solicitar la sanación de su hija. En estos seis cuadros, los personajes abren el mundo vital de Jesús a una humanidad oscurecida por el prejuicio y se convierten para él mismo y para la audiencia en signo de la voluntad divina, sin mezcla de violencia contra el interlocutor.

Otros relatos de sanación y exorcismo colaboran a la didáctica de su enseñanza a los Doce (el hijo endemoniado de un padre incrédulo) o a la estrategia de romper los medios de control social que han impuesto los letrados y los fariseos a la muchedumbre, a través de su domino de la Ley (la curación del hombre de la mano seca: en una sinagoga y en sábado). Por último, la rehabilitación de los dos ciegos, en Betsaida y en Jericó, sirven de marco en el conjunto del evangelio a una parénesis más intensa cuyos destinatarios serían tanto los Doce como la muchedumbre. La metáfora de la ceguera y la vista recuperada –en dos etapas: antes y después de la declaración mesiánica sobre Jesús- está específicamente dirigida al "aprendiz modelo": el aprendizaje inducido por las intervenciones de Jesús –no el hijo de David, sino el Maestro (*Rabbunî*)- concluye en el seguimiento por el camino, junto con una comunidad en gestación.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

3. Cambios en las formas de comunicación. Los "apotegmas biográficos"

En el mismo orden se sitúan las unidades que Bultmann llamaba "apotegmas biográficos". También provocan un cambio en el mundo de la vida, a través de un procedimiento distinto a las sanaciones y los exorcismos. Como veremos en el siguiente capítulo (4.2), a través de algunas situaciones narradas que insertan diálogos se hace manifiesta la apertura del héroe hacia una nueva forma de racionalidad. Ante quienes custionan sus actos de habla, Jesús no reacciona con violencia ni con una actitud estratégica, sino que responde dando una interpretación nueva de símbolos cruciales para la vida cotidiana y para nuestra imagen del Misterio. Así pues, por ese medio también se manifiesta la *dynamis* divina en relación personal con Jesús.

Tal sería la llamada a Leví. Jesús utiliza conscientemente el escenario generado para anunciar el trasfondo de su misión, en polémica con los legistas fariseos, quienes interrogan a los aprendices acerca de la comunidad de mesa con los pecadores públicos[1702]: una metáfora global de la salud que ha venido a comunicar (*Christus medicus*, en figura de chamán). Aún más provocadora y enigmática resulta la mujer que le unge en Betania, cuando se cierne sobre su persona una condena reiterada: Jesús se retira allí para evitar ser apresado. Al igual que el paralítico, la mujer desangrada o la siriofenicia, esta mujer anónima irrumpe en el marco social del texto para transformarlo. Puede ser acusada de falta de decoro, incluso de impureza o de pecado. Pero esas consideraciones ya no vigen en el entorno de Jesús al final del relato. Quienes la acusan se fundan en las convenciones del grupo: la limosna a los pobres. Jesús defiende a la mujer, al mismo tiempo que nos ofrece una *teoría del evangelio*. Celebra el valor de la acción simbólica –ha hecho algo bueno- porque le ha ganado el pulso a la muerte y ha expresado anticipadamente su amor incondicional (¿un signo del amor divino?), en sentido contrario al destino programado por los jefes. Al mismo tiempo, une la memoria *de ella* con el anuncio de su persona en términos sumamente expresivos. En tal medida, nos da pie a reivindicar una comprensión más profunda de estos *protagonistas olvidados*[1703]. La forma del evangelio, como hemos

Universitat d'Alacant

[1702] Vid. la relevancia otorgada por E. P. SANDERS (*Jesus and the Judaism*, cit.) a la comensalidad de Jesús con los pecadores, en la medida que suponía un desafío al "judaísmo normativo" de su época. Las liturgias multitudinarias de Jesús en el relato de Marcos sirven para transformar por medio de un solo acontecimiento –mejor dicho, en una secuencia de hechos: Mc 2, 15; 6, 35s.; 8, 1s., hasta el memorial de la Alianza en 14, 24- el universo simbólico de quienes participan y para promover un *mundo de la vida alternativo*. La antropóloga MARY DOUGLAS, "Deciphering a Meal" (1971), en C. COUNIHAN, VAN ESTERIK (eds.), *Food and Culture. A Reader*, Nueva York, Routledge, 1997, 36-51, reconoce en cada comida un "mensaje" complejo: "if food is treated as a code, the message it encodes will be found in the pattern of social relations being expressed. The message is about different degrees of hierarchy, inclusion and exclusion, boundaries and transactions across boundaries. Like sex, the taking of food has a social component, as well as biological one. Food categories therefore encode social events" id. 36. La actuación de Jesús redefine las fronteras e incluye a quienes eran excluidos de la interacción social por motivos religiosos. La disputa con los letrados durante la primera etapa del camino tiene como tema preferencial el código de la comida (2, 16s.18s.24s.; 7, 2s.), en la medida que la práctica simbólica de Jesús necesita explicación: ¿una interpretación nueva de la Ley o una nueva forma de relación con Dios, que desborda las reglas de pureza impuestas por la Torá y amplificadas por la halakhá de los letrados?

"The medium of food and eating was used to debate important issues related to belonging and social solidarity, purity and holiness, defilement and pollution, honor and shame, and the traditions of the fathers. Mark recorded a subversion of the code whereby honor was attached to upholding new regulations of purity and holiness, of communal identity and gender, and of what counted as honorable in the kingdom of God" NEUFELD, "Jesus' Eating Transgressions and Social Impropriety in the Gospel of Mark" 24.

[1703] Como veremos en el cap. siguiente, todos esos encuentros, tanto los relatos de sanación y exorcismo, cuanto aquellos otros que también comunican un cambio en el universo simbólico del relato y en la conciencia del héroe, coinciden en ser *relatos dialógicos*.

intentado reconstruir durante la Segunda parte de la tesis, consiste en una memoria comprometida con el Crucificado frente a los crucificadores. Cada uno de esos personajes comparten con Jesús la situación del testigo frente a los manipuladores de la memoria colectiva, que presentan la muerte como un destino y oscurecen el rostro del Misterio.

Tales datos bastarían para sostener la hipótesis de que los "últimos" en el relato por su origen social, sus estigmas (impuros, pecadores, publicanos) o su aparente enajenación, se convierten en *alter*protagonistas a través de la relación con Jesús. No sólo son sus ayudantes en la tarea de enseñar y corregir a los aprendices y a la muchedumbre, sino que actúan en continuidad/discontinuidad con él.

21. Los alterprotagonistas: "dondequiera que se anuncie el evangelio…"

ἀμὴν δὲ λέγω ὑμῖν, ὅπου ἐὰν κηρυχθῇ τὸ εὐαγγέλιον εἰς ὅλον τὸν κόσμον, καὶ ὃ ἐποίησεν αὕτη λαληθήσεται εἰς μνημόσυνον αὐτῆς
Mc 14, 9

1. Otro esquema: todos eran protagonistas

Las clasificaciones habituales del personaje, en la teoría/crítica de la novela y del drama, se basan en la *Poética* de Aristóteles cuando diferencian entre protagonistas y secundarios por la parte que tienen en el *mythos*: si intervienen o no de forma activa en la peripecia y en el nudo dramático, de modo que sirvan para conseguir el efecto propio de la tragedia, es decir, provocar temor y compasión en el espectador. Lo hemos visto desde otra perspectiva más general en el primer apartado de este capítulo y en la primera parte de la tesis: lo que resalta es la acción, no el *ethos*. Sin embargo, Aristóteles exige que los protagonistas (puesto que suele haber más de uno) tengan un *determinado* ethos, para que la audiencia pueda identificarse con ellos. En la cultura moderna llamamos héroe al personaje protagonista de cualquier relato, en la medida que reclama nuestra identificación como lectores/as o espectadores/as, pero tendemos a pensar por criterios extrínsecos que "héroe sólo hay uno". Obviamente, si hay más de una historia, también habrá más héroes/heroínas o protagonistas.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

El teatro griego tenía una función principal, que la antropología aún llamaría sagrada, aunque en nuestra cultura sería moral o simplemente social: provocar la *purificación* (catarsis) de las pasiones que ponían en peligro el orden simbolizado por la mitología en el cosmos y en la polis. El arte narrativo-dramático debía servir a la cohesión social al precio de la libertad personal. Según tales postulados, Jesús sería etiquetado como un trasgresor incorregible que se hizo acreedor de castigo por los dioses que garantizan el orden y vigilan las fronteras entre estamentos, castas, poderes, etnias, géneros, casas.

La aparición final de un coro multitudinario, monológico –inconfundible con esa otra muchedumbre polimórfica que le sigue por Galilea, hasta su entrada en Jerusalén-, para refrendar la condena pública del héroe por los jefes que guardan el orden de lo divino y lo humano, no es solamente un recurso estético de la tradición que elaboró el relato de la condena y la Pasión de Jesús. Pone de manifiesto hasta qué punto el arte clásico representaba las formas de control social vigentes: lo que se escenifica en el juicio contra Jesús, sea o no rigurosamente histórico, es un ritual coherente con el universo simbólico que trata a la persona como objeto pasivo del poder sagrado. Aún así, las grandes tragedias que Aristóteles admiraba eran capaces de conservar el fuego de la libertad sacrificada –por medio de la compasión- mientras el chivo expiatorio sufría un castigo ejemplar que provoca terror, obviamente inhibitorio.

En el relato de Marcos no sólo hay un conjunto de formas inscritas como *episodios* en una secuencia lógica. Aunque sea una obra escrita en *sermo humilis* y en lengua *koiné*, ha sido capaz de romper el molde impuesto por la tragedia, junto con los rituales político-religiosos de lo sagrado. El héroe que provoca ese estallido no es un aspirante al trono ni al sumo sacerdocio, sino el protagonista de un cambio de valor universal en la imagen de Dios y de la autoconciencia humana. Como nos hace visible Marcos en la secuenciación del camino de Jesús, la obra que ha venido a realizar ya estaba hecha cuando sube a Jerusalén: la reunión de la muchedumbre en una nueva comunidad (Mc 1, 14 – 8, 27) y la comunicación de un nuevo modelo de vida a los aprendices, para que sean servidores/as en lugar de rivales aspirantes en el turno de la jerarquía política, socioeconómica y religiosa (Mc 8, 27 – 10, 45; cf. cap. 13).

Por tanto, también deberíamos cambiar de modelo para comprender y explicar los personajes que participan en el relato. En lugar de una corte de *secundarios* que sólo aparecen en función de los protagonistas, lo que nos encontramos es una miríada de caracteres que, en la mayoría de los casos, afrontan sus propias crisis y resuelven sus nudos trágicos a través de su *encuentro* con Jesús y del mutuo *reconocimiento* que produce

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

un cambio profundo en su vida. El hecho de que estos episodios tengan un desenlace reconciliador para ambos protagonistas no los priva de fuerza dramática, ni interfiere en el destino trágico del héroe, sino que anticipa el segundo final de su historia –sorprendente, aunque varias veces anunciado- en la resurrección.

El encuentro de la divinidad con la humanidad ya no se produce como un choque entre la necesidad divina y la contingencia humana, entre el poder supremo y la extrema vulnerabilidad, para producir desesperación, junto con el *farmakós* de la compasión; sino como el reconocimiento interpersonal entre amantes que se desconocían, aunque fueran eternos. La fe que hace posible el encuentro está puesta al servicio del amor y de sus frutos en las personas concretas: la determinación cruel de los poderosos agentes de iniquidad no desaparece –no deja de provocar terror (cf. 16, 8)-, sino que es discernida a través de cada uno de los episodios, hasta el desenlace final, respecto de la voluntad y del rostro de Dios.

El relato de Marcos –la totalidad como cada una de sus partes- supera el marco religioso de la tragedia o de la comedia: la consolación poética; junto con el marco profano de la historia política fáctica: la derrota o el éxito de los rivales; para revelar la globalidad oculta en los hechos concretos, a través de la acción libre de los caracteres, y de la pasión que soportan sin justificar el mal: el misterio inmanente y trascendente de la salvación. El perdón está unido a la rehabilitación plena de las víctimas; la gracia divina consiste en que se realice el bien de la persona hasta su plenitud. Cada una de las unidades menores, algunas más breves, otras más extensas, ha tenido una tradición propia y necesaria para dar lugar al Evangelio. Todos son protagonistas, cada uno a su manera[1704].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1704] Además de en la obra de ELISABETH STRUTHER MALBON, también puede encontrarse una opinión parecida en uno de los caps. de JOHN DART, *Decoding Mark*, Harrisburg, Trinity, 2003, cuyo intento principal es probar las tesis de MORTHON SMITH acerca del *Secret Gospel of Mark* como origen del actual evangelio de Marcos, de acuerdo con la crítica textual de H. KOESTER. Todo su esfuerzo se orienta a demostrar que el modelo de discípulo oculto en Marcos sería el "joven anónimo" de Mc 14, 51-52. Aunque el resto de las argumentaciones son circunstanciales y funcionales respesto al fin propuesto (p.ej. la estructura "quiástica" del evangelio, poco verosímil con excepción de la sección central 8, 27 – 10, 52, donde incrusta los fragmentos de Mar Saba, la cual es mejor comprendida por MATEOS/CAMACHO y PIKAZA), su empeño en darle las dos vueltas al texto le lleva a señalar, siguiendo a MALBON y a RHOADS et al., que la serie de supuestos secundarios en Marcos es crucial: "Overlooked Heroes" (cap. 9).

2. Secundarios, menores… pero primordiales para Jesús

Cierto que los personajes que aparecen a todo lo largo del texto han sido construidos junto con la trama para servir a nuestra identificación y para producir un efecto de sentido[1705] que no podríamos lograr de otro modo, ni autor ni lectores/as. La historia de aprendizaje no se comunicaría al aprendiz virtual si no fuera por la mediación de esas figuras que hacen las veces del *narratario* en la diégesis. Son ellos quienes se hacen aprendices de Jesús, de modo que podamos participar de su relación con el Maestro, pasar simbólicamente por sus errores y ser convocados a un nuevo comienzo desde el momento mismo de la resurrección. Pero el texto nos da motivos para comprobar que la mayoría de los supuestos secundarios también tienen un horizonte propio y una historia de vida tanto en el mundo narrado como fuera del texto que los ha reconstruido. Podemos entrar en el punto de vista de Jesús para reconocer su profundidad en el relato, sin hacer cábalas y sin utilizarlos como pretexto para confirmar nuestros supuestos ideológicos, por muy bienintencionados que sean.

Focant considera –junto con el grupo de Entrevernes[1706]- que el relato global está organizado por un "programa narrativo dominante". El "relato primario" donde ocurren las acciones de los personajes principales –el *mythos*, según la Poética de Aristóteles- sería el plano en que se dirimen los "valores del Reino de Dios". Los relatos menores donde aparecen los personajes secundarios que Focant ha seleccionado previamente –en concreto, las trece curaciones y exorcismos- estarían insertos en la trama con el fin de manifestar, a manera de contrapunto, "los valores esenciales puestos en juego por el macro-relato"[1707].

Los análisis narrativos de Rhoads/Dewey/Michie y de Focant tienen puntos de partida distintos. El primero trata a los secundarios como colectivo a bulto –con excepción de Herodías y su hija, la criada del sumo sacerdote y los soldados que se burlan de Jesús-,

[1705] « Los tres efectos-personaje (peon [de un juego sintáctico], persona [con quien es posible la "simpatía"], pretexto [para remover el imaginario del lector en direcciones múltiples] se complementan armoniosamente, de modo que la lectura sea una experiencia enriqucedora en el plano intelectual, afectivo y fantasmático" JOUVE, *L'effet personnage dans le roman*, 230.
[1706] Vid. GROUPE DE ENTREVERNES (J. Caelloud, G. Combet, C. Combet-Galland, J. Delorme, J. Geninasca, F. Genuyt, J.-Cl. Giroud, A.J. Greimas, A. Perrin), *Signes et paraboles. Sémiotique et texte évangélique*, Paris, Seuil, 1977.
[1707] ibid., 86.

en cuanto "se identifican favorablemente con la soberanía de Dios"[1708]. El segundo selecciona aquellos que aparecen en los trece relatos de sanación y de exorcismos, para demostrar que se articulan en la trama con la finalidad de señalar y dar énfasis a los valores del reino de Dios "que los personajes principales –es decir, los aprendices- no llegan a asimilar"[1709], en dos etapas: 1) "a partir del ministerio inaugural en Galilea"; 2) "a medida que crece la incomprensión de los discípulos". Desde el cap. 11 ya no encontramos relatos del tipo requerido.

La conclusión de ambos es compatible. Pero dejan en la ambigüedad si podemos conocer también a Jesús, junto a los aprendices –a diferencia de ellos-, en la situación de ser afectado por los encuentros donde salen a la luz determinados valores del reino. Llegados a este punto, no bastaría el análisis de la sintaxis actancial de ayudantes, oponentes, etc., para averiguarlo. Tendríamos que dejar al texto la oportunidad de comunicar un *efecto-persona* [1710] en el relato de la interacción entre los distintos personajes.

Los estudios de Struthers Malbon y Williams han subrayado el valor ejemplar de distintas series de estos *personajes menores* para el aprendizaje del lector[1711]. Para eso es necesario, seguramente, que los recibamos como personas. Malbon subraya que también ellos son discípulos o configuran el discipulado de Jesús [1712]. Los personajes

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1708] RHOADS et al., ibid., 179.
[1709] FOCANT, ibid., 93.
[1710] Vid. Primera parte: "Los géneros que narran el aprendizaje"; y una nota en: "Narratonomía: Persona y personaje".
[1711] Los "personajes menores" son aquellos que "carecen de una presencia continua o recurrente en la historia tal como ha sido contada", aunque puedan aparecer ocasionalmente más de una vez, como la familia de Jesús, según MALBON, "The Major Importance of the Minor Characters", 192. "In the second stage [desde el ciego Bartimeo 10, 46 hasta José de Arimatea] minor characters function as exemplars, as positive examples of what it means to follow Jesus and to accept His teachings and values" WILLIAMS, "Discipleship and Minor Characters", 336. En la primera etapa aparecen como "suppliants" y en la última como "negative examples, as examples of failure and desobedience" (las mujeres, contra toda lógica). Para llegar a esta peculiar conclusión sobre los personajes menores que aparecen al final, WILLIAMS se ve obligado a interpretar –como MALBON- que las mujeres enviadas a testimoniar la resurrección no cumplieron tal mandato según 16, 8. Parece, al menos, una lectura sesgada por el esquema de su interpretación global: no descubre ningún motivo de aprendizaje en Jesús, luego el relato es leído en un solo plano, como una historia de corrección protagonizada por los Doce discípulos en contraste con sus *partenaires* menores. Pero habrá que reconocer que los personajes menores no aparecen en figura de aprendices (excepto un niño y quizás, simbólicamente, los dos ciegos sanados). Por el contrario, el joven que busca conocimiento no quiere renunciar a su posición social para ser aprendiz de Jesús.
[1712] MALBON, ibid. 193-194, desarrolla la opinión de RHOADS et al., arriba citada, cuando explica que los "personajes menores" sirven de "contraste" o "contrapunto" tanto a los personajes mayores y continuos como a los "enemigos", para garantizar un "*continuum* de respuestas potenciales a Jesús de manera abierta

"ejemplares"[1713], la mayoría, se diferencian de algunos que son meramente "paralelos"[1714], no sólo porque aportan poco al entendimiento de los valores del reinado de Dios, sino porque discurren junto a la historia central, sin cruzarse al encuentro con Jesús[1715].

Además, la aparición de tales personajes está demarcando estilísticamente los límites y secuencias del relato principal para facilitar el trabajo de la "audiencia implícita"[1716]. Hacen las veces de "puntuación narrativa": abren o cierran paréntesis que incluyen algo –como el sordo y los dos ciegos inician, continúan y concluyen un diálogo más intenso: la "sección central" del relato-, marcan signos de exclamación –el escriba que interroga, aprueba y corrobora a Jesús- o dos puntos –lo más frecuente-, para introducir una novedad[1717].

Jean-Pierre Sonnet comienza por reconocer el acierto de Elisabeth Malbon al sugerir que los personajes "menores" tienen mayor relevancia de la que se les había otorgado en la interpretación habitual. Pero añade a las dos funciones ya comentadas –la "puntuación narrativa" y el "contrapunto" con los personajes principales- "una función suplementaria en el caso de algunos de estos personajes, centrada sobre […] Jesús […]: permiten al lector "seguir" al personaje de Jesús porque *reflejan su estado interior* o bien porque *producen una inflexión en su trayectoria*" o porque juegan ambos roles. "En tal sentido, son esenciales para el desarrollo de la trama"[1718].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

(*open-ended*)". Por tal motivo hacen de puente "entre los personajes (internos) y la audiencia implícita (en la frontera)".

[1713] ibid. 198-205. Según MALBON, "durante la primera mitad de la narración, los personajes menores ejemplifican sobre todo la fe en el poder sanador de Jesús", en situación de suplicantes (198-199). Las escenas focalizadas por los personajes menores en la sección central (8, 22 – 10, 52) "no sólo tienen significado simbólico para los personajes mayores, sino que también impresionan a la audiencia implícita" 200-201. Únicamente estos en la segunda parte del relato aparecen como suplicantes. A partir de Bartimeo, la mayoría dejan de ser anónimos. De tal manera se "focaliza la atención de la audiencia implícita en la pasión de Jesús. Los personajes menores sirven no sólo como testigos sino también como ejemplos de la necesidad y posibilidad del servicio sufriente en el reino de Dios que Jesús proclama…" 203-204. MALBON ratifica su opinión ya conocida de que las tres mujeres al final del relato también son "fallible followers" 204.

[1714] ibid. 206-207.

[1715] Según MALBON, los personajes paralelos –"not clearly enemies, fallible followers or exemplars"- serían Juan Bautista, Herodes, Herodías y su hija. Pero no tiene en cuenta que incluso esos personajes –al menos Juan y Herodes- tienen líneas de confluencia con Jesús, por cierto, muy diversas. Juan Bautista proporciona valores y actitudes a Jesús, que se muestran en el relato. Herodes demuestra terror ante la continuidad entre la predicación de Jesús y la del Bautista.

[1716] Así prefiere MALBON llamar al lector implícito en el relato de Marcos, escrito para ser leído en público.

[1717] ibid. 193-194, 209-221.

[1718] JEAN-PIERRE SONNET, "Les personajes secondaires dans le récit de Marc", 4.

La función del "seguimiento" está descrita desde la perspectiva del proceso de lectura inmanente al texto: seguir al personaje. Pero tal "reflejo" de la conciencia de Jesús en sus interlocutores está manifestando la profundidad del diálogo social que despierta en el héroe capacidades e intenciones dormidas, o bien, sencillamente, da lugar a un aprendizaje porque la respuesta de Jesús internaliza ese diálogo. Dicho de otro modo, algunos personajes menores hacen algo más que "reflejar" el interior del personaje que permanece oculto al narrador dramático: propician y desarrollan nuevas actitudes, contenidos o procedimientos que pueden ser reconocidos y apropiados por el aprendiz virtual. Nos enseñan a ser personas como Jesús y en relación con él, si reconocemos que tal es el sentido trascendente del seguimiento en el relato.

Sonnet ha hecho una reflexión oportuna sobre las consecuencias de esa forma de *mimesis* para la comprensión global del relato. Jesús –al igual que el lector- recibe primeramente la noticia de su filiación divina y comienza a anunciar el reino más cercano de Dios. Pero no sabe *cómo se va a realizar*.

> La respuesta […] es recibida a través de [las mujeres y los hombres venidos a su encuentro], como diría Levinas, "pour qui il faut agir". En mayor medida que los demás relatos evangélicos, Marcos nos presenta una cristología *in process*, radicalmente desde abajo, donde la conciencia mesiánica de Jesús, "inicializada" en el bautismo y en el desierto, se afina por el contacto de quienes vienen a él: espíritus impuros, hombres y mujeres, judíos y paganos. Una serie de personajes secundarios intervienen notablemente como los catalizadores de la conciencia mesiánica de Jesús y además reflectores indirectos de esa conciencia [1719].

Así pues, el hecho de que tales personajes nos hagan vibrar por el dinamismo de su cara a cara con Jesús no debería ser obstáculo –al contrario- para que reconozcamos su lugar mayor en la trama; y todavía más en la historia que reconstruimos como *aprendices* en segundo grado, nuevamente en Galilea. ¿No serán también héroes y heroínas para nuestra identificación los personajes que nos transmiten los valores del Reino de Dios en estos relatos? ¿Por qué no lo han sido hasta ahora?

[1719] ibid. 5.

22. En relación personal con Jesús

1. Continua emergencia

El anuncio y la experiencia del reinado de Dios en el relato se producen continuamente a través de la relación interpersonal presentada desde el acontecimiento del bautismo, que da pie a la salida de Jesús hacia los otros, hasta el momento álgido de la Última Cena; después, la relación ya no es directa. Pero van cambiando su signo –de modo progresivo- en razón de las nuevas situaciones que modulan la voz de Jesús.

Las *actitudes* de la persona tienen una dimensión evaluativa en cualquiera de sus tres componentes: afectivo o sentimental (agrado-desagrado), cognoscitivo (creencias asociadas) y reactivo o conductual (tendencias de acción) [1720]. Cuanto más extremas, consistentes e interconectadas en un sistema, tanto más difícil es que varíen. Para que fuera posible un cambio actitudinal, sería necesario que la persona escuchara activamente la palabra y los signos del interlocutor/a, sin someterlos completamente a sus estereotipos, prejuicios o valoraciones previas.

A lo largo del evangelio, las actitudes de Jesús se re-configuran gracias a su progresiva apertura en relación social con personas que le comunican actitudes nuevas, las cuales resultan especialmente significativas en las situaciones del relato por cuanto revelan y realizan los valores antes desestimados del (co-)reinado de Dios. Jesús no se deja persuadir por las amenazas de los oponentes ni por las proyecciones de quienes le reconocen un poder supremo, sino porque acepta hasta hacer suya la realidad existencial del otro que se hace presente y se le comunica en confianza.

[1720] Vid. un completo estudio de las actitudes, su desarrollo y su variabilidad en D. KRECH, R. S. CRUTCHFIELD, E. L. BALLACHEY, *Psicología Social*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1965 (1962). "La personalidad de un individuo no forma un sistema perfectamente integrado, sino que puede adoptar actitudes inconsistentes o contradictorias debido a las divergencias entre autoridades, asociaciones a grupos en conflicto, a pulsiones contradictorias […]". Para un estudio más detallado del cambio de actitudes en su dimensión cognoscitiva (teorías del balance, la congruencia o la disonancia), G. PASTOR, *Conducta interpersonal. Ensayo de Psicología Social Sistemática*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1983.

Dicho de otra manera, el aprendizaje de Jesús es el despliegue vital de aquella personalidad con que Israel había descubierto el fondo misterioso de Dios-a a través de un diálogo de siglos, en el curso de su historia y en la mutua interpelación de la Palabra: *hanun we rahum*, generoso y entrañador/a, dotado de *hesed we'emet*, amor y fidelidad, en grado divino[1721]. Jesús acoge la persona entera de su interlocutor junto con sus raíces corporales, psicológicas y sociales, al mismo tiempo que comprende los contenidos de su misión y adquiere los procedimientos con que realizar concretamente esa apertura en situaciones nuevas.

Vamos a enumerar los relatos inscritos con protagonistas que comunican al héroe actitudes y valores, contenidos o procedimientos para hacer práctico el reinado de Dios, junto a otros personajes que resultan, al menos, ambiguos. Comentaremos con mayor extensión los que no han sido objeto de análisis hasta ahora ni van a serlo en los siguientes apartados.

[1721] Vid. Segunda parte: "La memoria violenta: El violento tiene entrañas" y "La memoria de la Aseráh". En su autorrevelación por medio de la Promesa, la Alianza y la dinámica del don, con una claridad creciente, se comunica el *Dios de clemencia y misericordia*, lento a la cólera y abundante en amor y fidelidad (Éx 34, 6; Nm 14, 18a; Jon 4, 2; Jl 2, 13; Sal 86, 5. 15; 111, 4; 112, 4; 145, 8; Neh 9, 17.31; 2Cro 30, 9; cf. Nah 1, 3). Esa lectura global fue posible después del exilio, por medio de los editores del Pentateuco, los libros proféticos y los salmos. Sin embargo, la base de tal enunciado es una fórmula antigua que GUNKEL considera el núcleo de los salmos de alabanza; un estribillo presente en muchos salmos y en otros lugares del AT: "(Dad gracias a) YHWH porque *es bueno*, porque *es eterno su amor*" 100, 5; 106; 107; 118; 136; vid. su recuerdo vivo junto al "canto del novio y de la novia", en "todos cuantos traigan sacrificios de alabanza al templo de YHWH" según Jer 33, 11; su prolongación en Esd 3, 11; 1Cro 16, 34; 2Cro 5, 13; etc.
Sin embargo, paradójicamente, su rostro permanece oculto, incluso a Moisés y alías (Éx 33, 20-23; 1Re 19, 13; cf. Mc 9, 4), hasta el tiempo escatológico de la Encarnación del Hijo (el único que ha visto al Padre Jn 1, 18; 6, 46; 1Jn 4, 12) y la presencia del Redentor en medio de su pueblo; "hasta que el Señor vuelva" (1Cor 11, 26; 4, 5; Jn 21, 22). El Misterio del amor de Dios no pudo ser apresado por las instituciones de la monarquía y de la Ley, ni tampoco por medio de la impostación aterradora que caracteriza a los profetas (Éx 32, 19-30; 1Re 18, 40; cf. Lc 9, 54-56). Como ha subrayado en el primer tomo de su cristología bíblica, JOSEPH RATZINGER, *Jesús de Nazaret*, el rostro de Dios intuido por Moisés –y los profetas- se muestra plenamente en la persona misma de Jesús.
Es muy significativo que en el NT las apariciones del Resucitado se expresan con el vb. *optaomai* en aor. pasivo: *ofzé*, "se deja ver" (1Cor 15, 5ss.). En la iniciativa de Dios-a hecho humano para divinizar a los humanos radica la diferencia escatológica de la Alianza renovada por Jesucristo, aunque continuamos esperando la parusía sobre toda la creación: "Si lo que perece tuvo gloria, mucho más glorioso será lo que permanece […] Así que, teniendo tal esperanza, actuamos con mucha franqueza (parresía) […] El Señor es el Espíritu; y donde está el Espíritu del Señor, libertad (eleuzería). Por tanto, nosotros todos, mirando con el rostro descubierto (cf. Éx 3, 6) y reflejando como en un espejo la gloria del Señor, somos transformados de gloria en gloria en su misma imagen, por la acción del Espíritu del Señor" 2Cor 5, 11. 13. 17-18.
Pues bien, el proceso por el que se revela en el Evangelio *el rostro de Jesús* es simultáneo a la historia de su aprendizaje en diálogo con Dios-a Padre/Madre, a través de sus encuentros interpersonales, desde su emergencia del agua –símbolo del "inconsciente" o, mejor dicho, de una conciencia ambivalente, según la cultura de su época- en el ritual del bautismo, hasta su existencia consumada y su plena autocomunicación en la Última Cena.

El rasgo común entre aquellos quienes tienen *algo que enseñar* a Jesús es la novedad que hacen presente en el relato, desde el punto de vista del héroe, sobre el trasfondo de las prácticas sociales, religiosas y políticas que se consideraban normativas, dominantes o autorizadas por la interpretación prestigiosa de algún grupo. Cada una de esas *críticas* historias de vida alcanza su desenlace y un nuevo comienzo en la relación con Jesús:

1. El Bautista

Juan lo bautiza –por el relato nada sabemos con certeza sobre un discipulado más intenso (¿1, 12?)- de modo que Jesús comienza a predicar en Galilea un mensaje similar en la forma (*metanoein-metanoia*: "cambiad de mente"), pero cada vez más distinto en el fondo. Juan ha llegado a una fase de madurez que lo califica como profeta, además de ejercer el magisterio de una doctrina: el perdón de los pecados con independencia de los ritos sacerdotales. Anuncia la venida de *otro* con una autoridad mayor, divina, aunque sus rasgos fueran, para la audiencia, los imaginados por la literatura intertestamentaria. Es el preámbulo de su detención y martirio a manos de un rey dominado por su vanidad –el honor de un cliente corrompido del César- y por sus errores en cadena (6, 14-29). Jesús también previene su propia muerte, al mismo tiempo que habla de otra venida con repercusiones para toda la humanidad[1722].

Sea como fuere, el primer impulso del Espíritu arranca de su bautismo y de la nueva conciencia de su filiación: ser el Hijo amado por el Padre (1, 9-12). El programa de Jesús consiste, a la vista de los hechos narrados (1, 14), en convocar a un grupo de aprendices/ayudantes al seguimiento (1, 16s.) para llevar de un sitio a otro la noticia del reinado de Dios (1, 15.38): por medio de la enseñanza, en el contexto de las sinagogas de aldea (1, 21.39): "… para que también allí predique, pues para eso he salido" 1, 38b.

[1722] El bautismo en el Espíritu Santo no es interpretado de igual modo en el contexto de la predicación de Juan (¿una fuerza impersonal?) que en su cumplimiento a través de Jesús: la relación interpersonal con Dios en su presencia constante. De igual manera, las imágenes de la literatura apocalíptica reciben un nuevo sentido en la acción comunicativa de Jesús y en sus seguidores/as. La caída de las potencias (*dynameis*) celestiales (Mc 13, 25; cf. su simbolismo en las visiones apocalípticas de Pablo 1Tes 5, 1-3; 1Cor 15, 22-28; Flp 4, 5b) puede significar sencillamente la desposesión del dominio en manos de los agentes de iniquidad; la *parusía* va adquiriendo un valor histórico que Marcos interpreta como una nueva realidad en el umbral. El final del evangelio es la confirmación de esa *parusía* en forma de presencia/ausencia, apenas un germen del reinado divino, a través de las mujeres que reciben el mensaje, pero todavía lo transmiten clandestinamente.

2 y 3. Dos espíritus violentos

El poseído que formaba parte de la sinagoga de los varones en Cafarnaún (1, 23)[1723], a diferencia del **endemoniado al otro lado** de la orilla (un desterrado 5, 2-5)[1724], no había contraído una impureza ritual, porque en tal caso sería ya un expulsado. Su "espíritu impuro" representa una ideología asentada en la mentalidad de época.

La reacción ambivalente del poseso –admirado por su palabra, pero aterrorizado por la expectativa de que sea *el* Santo de Dios, por referencia al Hijo del hombre, Mesías y Elegido en el ciclo de Henoc- le hace ver a Jesús, de modo espectacular, que su enseñanza tenía que atravesar el filtro de un universo simbólico construido desde los ss. IV-III a.C.: una imagen de Dios y de su enviado aterrorizantes. El "doble vínculo" (*double bind*) [1725] provocado por la relación con una divinidad *favorable* y *terrorífica* se manifiesta en el sujeto que amenaza al "Santo" al mismo tiempo que reconoce su divinidad [1726].

Para explicar las contradicciones sociales y calmar religiosamente la angustia ante la injusticia padecida bajo los imperios que se habían turnado sobre Palestina, desde asirios y babilonios, persas, helenistas ptolomeos y seléucidas, el imperialismo autóctono de asmoneos y herodianos, hasta los romanos, el *ciclo de Henoc* [1727] recurría a una reconstrucción de la historia desde sus orígenes: una protología y una genealogía del mal

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1723] Vid. supra, Segunda parte, acerca de los "indicadores religiosos" del judaísmo en el s. I. Vimos que las sinagogas en la Galilea del s. I, eran asambleas públicas donde se leía la Torá y se trataban los asuntos comunitarios, a diferencia de las "casas de oración" contemporáneas en la diáspora, a todo lo largo del mundo helenístico.
[1724] Vid. comentario supra, Tercera parte: "Los límites de lo humano: Lo sublime y lo siniestro".
[1725] Vid. nota supra, cap. 14: "Ritos de institución para la dominación total", sobre la teoría de BATESON; y una explicación sintética de la teoría de RENÉ GIRARD sobre la misma cuestión, Segunda parte: "Exégesis crítica de la violencia sagrada".
[1726] Como hemos podido comprobar a través de la biblioteca de Qumrán, en el s. I la literatura intertestamentaria era mejor conocida, si cabe, que la Torá, por cuanto utilizaba un esquema simple y atractivo: la dialéctica entre justos e impíos en el mismo seno de Israel, además de entre el pueblo elegido y los gentiles, como ya era tópico desde el Deuteronomio. Anunciaba por medio de visiones ultramundanas, protagonizadas por héroes antiguos (Henoc, Elías, Moisés, Abrahán), una catástrofe inminente –en sintonía con Juan Bautista- que provocaría en el mismo acto la destrucción de los impíos y del mundo, así como la exaltación de los elegidos. Esa "ambición apocalíptica" era el modelo dominante de la esperanza escatológica, junto con el rigorismo moral, en las comunidades esenias y en Qumrán. El influjo de su imaginario sobre el desencadenamiento de la guerra contra las ciudades helenísticas de Siria y Fenicia, primero, y contra las legiones romanas, después, fue muy relevante.
[1727] Vid. acerca de la ambición apocalíptica y del ciclo de Henoc, Segunda parte: "Los reinos inferiores".

por efecto de los ángeles que se juntaron con mujeres, enseñaron las ciencias o las técnicas a los hombres y tuvieron hijos sobrehumanos (cf. Gén 6, 4s.): los *nefilim*, es decir, los héroes de la antigüedad mitológica, que fueron finalmente destruidos. Pero sus espíritus no desaparecieron de la tierra sino que se habían desplegado por ella en forma de espíritus impuros (es decir, provocadores de *impureza* ritual) o demonios que causaban las enfermedades y cualquier clase de males [1728].

El relato de Marcos reinterpreta ese imaginario de modo subversivo: los "espíritus impuros" que agitan a algunos auditores de Jesús son precisamente aquellos que anuncian la catástrofe y la esperan por medio de un Hijo de Dios, un Santo de Dios o el Hijo del hombre celestial; aquellos a quienes Jesús sana con su sola presencia, su escucha y su palabra dicha *con autoridad* (gr. *exousía*, "desde su esencia")[1729]. Es bastante plausible que los violentos que proliferaron en las sinagogas de Galilea, como en Jerusalén, a partir de los años 60, hasta el desastre de la guerra, fueran esenios aún más doctrinarios que los fariseos, dispuestos a organizarse militarmente como de hecho lo estaban en Qumrán. El nombre de "celosos" (Simón el cananita 3, 18: heb. *qan'ana*, "celoso en la práctica de la Ley"; ζηλωτὴν Lc 6, 15; Hch 1, 13 "celoso", como también Pablo) corresponde a tales actitudes. Es probable, al menos, que también hubiera bastantes adictos a esas doctrinas alrededor del año 30, aunque aislados y enajenados. Pero sin duda eran noticia de primera plana cuando Marcos redactó su evangelio.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1728] Cf. Jub 4, 21-26; 5, 1-18ss.; 1Henoc 6-9 (Libro de los Vigilantes). Vid. Primera parte, el cap. dedicado a tratar sobre el ciclo de Henoc. En la UPCO tuvimos la oportunidad de participar en un seminario específico sobre literatura apocalíptica intertestamentaria que fue organizado e impartido por el prof. FRANCISCO RAMÍREZ.

[1729] Vid. la lectura ofrecida sobre el conjunto del NT por WILLARD M. SWARTLEY, *Covenant of Peace: The Missing Peace in New Testament Theology and Ethics*, Grand Rapids, Eerdmans, 2006, como un "texto de paz", a diferencia de los textos de terror patriarcales o apocalípticos. Hay que señalar, no obstante, que el método canónico utilizado por el autor no tendría por qué excluir la lectura contextual, si quiere ser convincente, si tenemos en cuenta el vigor combativo de las lecturas sobre el Jesús de la historia que lo presentan como un enajenado apocalíptico, dispuesto a dominar el mundo sobre un camino de cadáveres, p.ej. MICHAEL BECKER, MARKUS ÖHLER (eds.), *Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2006. La ambigüedad semi-consciente de E. BECKER cuando analiza Mc 13 como un texto allegable a los que motivaron la guerra judía nos obliga a situarnos en el contexto histórico de Jesús (y en el contexto actual de interpretación) para responderle con un poco del amor que manifiesta el protagonista de esa historia (a menos que prescindamos incluso de la persona de Jesús para interpretar el texto).

La raíz de la opción por la no-violencia se encuentra en el aprendizaje de Jesús y en el Espíritu que comunica su vida narrada. "To adequately understand the peace teaching of the NT it is essential to set it within the longer biblical theology perspective on war and peace throughout canonical Scripture", ibid. 51. Es lo que hemos intentado hacer en la Segunda parte de la tesis, junto con el contexto beligerante donde tuvo lugar la literatura apocalíptica, con el fin de contrastar detalladamente sus rasgos con las actitudes de Jesús.

Jesús toma de ellos –quizás del Bautista-, a partir de los encuentros iniciales que narra el texto, el título de Hijo del hombre como medio para ser reconocido, a diferencia del blasfemo "Hijo de Dios". Pero lo somete a una transvaloración permanente a través de sus actos, desde el principio: el Hijo del hombre *perdona pecados* (Mc 2, 10).

4. La sombra de los varones

Antes de focalizar a **la suegra de Pedro** (1, 30-31), la narración ha pasado a través de Jesús por la congregación de los varones, por la compañía de Santiago y Juan; ha entrado en la casa de Simón y Andrés; y ha sido guiada hasta un extremo donde yace una mujer poseída por la fiebre. "En el hogar de la hija, la suegra del marido era la última"[1730].

En la estructura del relato, Jesús viene todavía de más afuera, del desierto, para llegar a este adentro carcelario. Le comunica, con un simple gesto de afecto, su libertad para transgredir las reglas de la casa patriarcal, que la habían situado en un lugar sin poder y sin acción. Su postración describe una muerte social. "The healing of this woman on the Sabbath, then, foreshadows the new creation, which Jesus inaugurates as Son of God"[1731].

La liberación es representada en tres movimientos: "se le acercó" – "la tomó de la mano" – "la levantó", con suficiente sutileza para significar disponibilidad, solicitud de permiso e intervención. "Agarrar de la mano" con el vb. *kratein* simboliza una transmisión de poder *ejecutivo*, que Jesús realiza en dos ocasiones con mujeres (cf. la muchacha de Jairo, 5, 41)[1732]. El hecho de que Jesús "la levantó/resucitó" (*egeirein*) –otros se levantan por sí mismos- da mayor énfasis a su debilidad mortal, como la sufrida por otras mujeres (5, 41): fiebre, parálisis, sin habla. Tampoco es casual la coincidencia entre la privación del habla, que caracteriza a las seguidoras de Jesús en el relato, con el silencio del héroe durante la Pasión. La única mujer que habla con Jesús en esta trama es la griega de quien él alaba, precisamente, su palabra.

[1730] Mercedes Navarro, *Marcos*, 78.
[1731] SUSAN MILLER, *Women in Mark's Gospel*, Londres, T&T Clarck, 2004, 29.
[1732] "Por estas razones el lector puede sospechar que estamos ante un primer intento desfamiliarizador en relación con la identidad de las mujeres, el marco privado de la casa, la familia patriarcal y la naturaleza supuestamente femenina del servicio. El lector no puede olvidar el comienzo de estas transformaciones en lo que sigue hasta el final del evangelio" NAVARRO, ibid., 80.

La innominada suegra no recupera el habla, pero sí el movimiento. Se pone a servir a Jesús sin preocuparse por las interdicciones sabáticas que la tenían paralizada, ni de la distribución del trabajo y los bienes que la desposeían hasta de su iniciativa personal.

La noticia del hecho reúne –después del final legal de la prescripción sabática- a centenares de personas a su puerta (1, 32), de tal modo que Jesús tiene que hacerse cargo de la realidad emergente. Comienza a ejercer el servicio además de la enseñanza. No será hasta más adelante (3, 1ss.) que haga explícito ante sí mismo y ante los letrados el sentido del sábado que esta mujer le ha hecho ver, aun sin hablar: "hacer el bien". Por tanto, el personaje de la suegra hace algo más que reflejar el interior del héroe. Le está moviendo a reconfigurarlo[1733].

5. Dialogar con los fuertes

Los **espíritus impuros** constituyen un grupo social incluso mejor definido que fariseos, herodianos o saduceos en el evangelio. De entre ellos hay al menos dos personajes que nos cuentan su historia *perpendicular* en el relato central, a través de un tenso diálogo con Jesús. En los sumarios, el narrador nos muestra su perfil más general: vociferan, se postran a los pies de Jesús y lo proclaman "*el* Hijo de Dios" 3, 11. Esa coincidencia es ideológica: la ambición apocalíptica de quienes *esperaban y temían* la catástrofe final o el juicio inminente por medio de un agente divino.

La exégesis, en tanto que pretendía leer *todo* el evangelio de Marcos desde un esquema dialéctico, hizo lo posible por convencernos de que esos espíritus impuros formaban serie con el personaje de Satán (el tentador de 1, 13), interpuesto por el narrador; con el Belcebú proyectado por los oponentes de Jesús –"el Fuerte", desde el punto de vista del héroe- (3, 22-30); y con el Satán que domina a Pedro cuando se enfrenta con Jesús a causa de su opción expresa por la no-violencia, hasta soportar la Pasión frente a los jefes (es decir, contra el Fuerte). Según eso, el eje central del relato sería el Apocalipsis de una lucha entre Dios y Satán por dominar el mundo del relato.

[1733] Vid. DEBORA KRAUSE, "La suegra de Simón Pedro, ¿discípula o sirvienta? Hermenéuticas bíblicas feministas y la interpretación de Marcos 1, 29-31", en AMY JILL-LEVINE (ed.), *Una compañera para Marcos*, Bilbao, Desclée, 2004, 55-75.

Ciertamente, entre esos personajes hay un rasgo semántico en común: su manifestación violenta. Pero ya hemos visto, e insistiremos en ello, que la mera dialéctica entre opuestos no es la única lectura posible, ni probablemente la mejor. La persecución contra Jesús tiene unas causas históricas que se revelan en una segunda lectura del texto.

Quienes ponen a prueba a Jesús, según el relato –como se hace patente en la isotopía πειράζειν / πειρασμός -, son quienes le amenazan y preparan su muerte: a manera de símbolo, Satán (1, 13); los fariseos y herodianos que buscan motivos para denunciarle (8, 11; 10, 2; 12, 15); los poderosos que ya han puesto hora a su secuestro, tortura y muerte (14, 38). Hay una lucha escatológica que pasa a través de los personajes, pero no coincide con el escenario de la literatura apocalíptica, sino que lo trasciende.

Los espíritus impuros y los aprendices, en distintos momentos del relato (aquéllos, al principio del relato; éstos, en su sección central), parecen dejarse dominar por la ansiedad del juicio y del reino anunciados por la apocalíptica. Quieren, a su vez, dominar a Jesús para que realice ese programa contra las autoridades religiosas y políticas. Pero Jesús rechaza sus proyecciones y dilata explícitamente el final, bajo la imagen de una *parusía*: el retorno del Hijo del hombre (13, 24ss.). De hecho, repite esa misma imagen ante los jefes religioso-políticos, cuando resulta inevitable su condena (14, 62). Sin duda que la expectativa de la destrucción del Templo y la condena de los *sacerdotes impíos* por parte de diversos grupos antisaduceos (esenios, Qumrán) era lo que más temían de Jesús cuando le interrogan y cuando le escuchan proclamarse Hijo del hombre/Hijo de Dios. Pero lo que se cumple en el desenlace es su resurrección.

A diferencia de las autoridades religiosas, es decir, sus enemigos declarados, monolíticos, unilaterales y pugnaces, tanto los *posesos* como los aprendices, en distinto grado, tienen un perfil ambiguo. Forman parte de una comunidad con quien Jesús desea compartir su conciencia de la situación, en el propósito de discernir lo que es oportuno decir o hacer, de una manera sorprendente para sus contemporáneos y para la audiencia: seguimos llamando "secreto" a *otra cosa*. Lo cual no quiere decir en absoluto que Jesús se someta a la opinión de los más fuertes.

La proclamación de los "espíritus impuros" sobre su filiación divina (1, 24.34; 3, 11; 5, 7) es rechazada por su violencia implícita, al igual que las atribuciones de los aprendices sobre su mesianidad, pero no desmentida. Si nos fijamos un poco en las denominaciones familiares que Jesús da a los amigos más perentorios, en arameo, advertiremos el eco de un temperamento más violento o más fuerte: *Boanerges*, "hijos del trueno" 3, 17 o en la traducción griega de *Kefas*, "piedra".

Jesús solicita el secreto mientras su identidad está en proceso, es decir, mientras está discerniendo hasta las últimas consecuencias el sentido de su misión, al mismo tiempo que enseña a sus seguidores/as: la muchedumbre y los aprendices; así como a esa serie de personajes todavía más ambiguos, que están poseídos por una ambición violenta: los espíritus impuros (1, 24.34.39; 3, 12).

Si seguimos la pista sugerida por Sonnet, el reconocimiento de la filiación divina en el Bautismo no da lugar a un desenlace, sino que significa el comienzo de la trama en la conciencia del propio héroe. A través de los acontecimientos y, especialmente, de su relación con los demás personajes, Jesús llena de sentido su diálogo inicial con el Padre. Ambas preguntas van unidas: qué significa ser Hijo de Dios, cómo se realiza y verifica el reinado de Dios-a. La estrategia del secreto no es sólo un artificio narrativo para crear suspense, sino también una condición de verosimilitud humana y un rasgo crucial que subraya la coherencia del personaje. Jesús, el Hijo de Dios, el Mesías, el Hijo del hombre, no quiere asumir los programas asociados a esos títulos mientras no haya completado su aprendizaje, a través de la experiencia vivida, sobre cuál sea la voluntad del Padre. Antes que por miedo o por inhibición, la solicitud del secreto se explica en el propio relato como un ejercicio de *prudencia*, tanto en el plano político como en el espiritual.

De hecho, el modo en que Marcos ha representado la *exousía* de Jesús con unos personajes o con otros varía notablemente, como veremos en el último apartado de este capítulo. Ante los representantes del poder político y religioso, manifiesta su independencia desde una certeza íntima de estar en relación directa con Dios-a Padre/Madre. De cara a los espíritus impuros y con los aprendices, ejerce su autoridad de modo reactivo y enfático. Está deshaciendo un encantamiento provocado por otras imágenes sagradas del poder que las ideologías de la época oponen al orden establecido. Con los enfermos que encuentra visiblemente humillados, Jesús aprende a confiar y a amar, aunque tiene que superar dificultades interiores, como veremos en cada caso. El predicador santo, formado en el horno de Juan Bautista, comienza por convertirse él mismo.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

6. Lucha interior

El **enfermo de la piel** provoca la intervención de Jesús contra las reglas de Lev 13-14, a pesar de una incomodidad reflejada en el relato (Mc 1, 43-44). Jesús escucha al

enfermo y le hace caso, pero reformula las intenciones de aquél, puesto que se trataba a sí mismo ritualmente, como si fuera impuro [1734]. De hecho, Jesús cumple el papel que no estaba previsto en la lógica de Lev 13-14: *el sanador* interviene como mediador real para que se produzca *la salud* (*healing*), entre el proceso de investigación sobre los estigmas que han sido denunciados, el cual acaba en la sentencia de ostracismo contra el estigmatizado; y un ritual prescrito de purificación que parecía reservado a puros de marca mayor.

Por eso le envía "al instante" con los sacerdotes a ofrecer sacrificios conforme al Levítico, "para testimonio ante ellos εἰς μαρτύριον αὐτοῖς" Mc 1, 44. No puede ser casual la intertextualidad con Mc 13, 9: "[…] seréis azotados en las sinagogas y compareceréis ante gobernadores y reyes por mi causa, para que deis testimonio ante ellos". Jesús denuncia ante sí mismo, ante el exesclavo del sistema de pureza/impureza y ante sus

---

[1734] Cf. el modelo antropológico de MARY DOUGLAS desarrollado en *Pureza y peligro* y *Símbolos naturales*, que ya hemos comentado supra. Con su ayuda podemos entender la tensión provocada por cualquier sistema religioso en forma de *peligro* de contaminación (*cuadrícula* "alta": hipernomia) y de *amenaza* de sanciones (*grupo* "alto": control social). Sin embargo, no establece diferencias entre quienes se han incorporado a ese sistema en calidad de "programadores" (los letrados) y ejecutivos (las altas familias sacedotales), por lo que se dotan de unos hábitos y unos recursos adecuados para cumplir la norma (una interpretación particular de la Ley; piscinas rituales para purificarse); respecto de quienes son forzados en mayor medida a someterse por mediaciones tan visibles como el derecho de guerra, el derecho positivo o la ley económica, bajo *amenaza* de violencia y muerte, o abandono en condiciones históricas y existenciales donde es muy difícil la subsistencia. Concretamente, en este relato, el enfermo de la piel parece asumir las prescripciones de Lev 13-14 cuando pide a Jesús: "Si quieres, puedes *limpiarme*". Jesús respeta su lenguaje, pero se "encoleriza": ¿con el enfermo, con el Levítico, con el sistema religioso?
Hasta entonces, un enfermo de lo piel –generalmente los pobres malnutridos- se convertía en un "muerto en vida", si es que se enajenaba obedeciendo a los sacerdotes y a los letrados. No podía acercarse al espacio sagrado de la ciudad amurallada o del Templo. Es posible imaginar lo que eso supondría para un aldeano galileo, sometido a tributos que le situaban por debajo del nivel de subsistencia. Asumir la maldición le permitía investirse de una especie de sacralidad en negativo, como un "desviado oficial": una existencia paralela a las urbes, sin contacto con las élites que le amenazaban, fuera del calendario de fiestas y libre de la compulsión recaudatoria.
Por el contrario, para obreros técnicos más o menos autónomos como Jesús, carpintero o cantero en la reconstrucción de Séforis y/o en la urbanización de Tiberias, el peligro de contaminación y la amenaza del grupo sería prácticamente irrelevante. En aquella época, no tenía otra obligación que el diezmo.
Recordemos que la traducción al griego "leproso" del heb. hamməṣōrāʿ es una transculturación: los leprosos eran expulsados de la comunidad en el mundo helenístico. Pero el Levítico se refiere a una impureza ritual y a un estigma social en centenares y aun miles de personas a causa de una mera mancha o eccema en la piel. La Misná y los textos de Qumrán sistematizan todavía más las implicaciones de Lev 13-14: representan un orden de cuadrícula y de grupo "altos" contra el pueblo de la tierra (la Misná) y contra los impíos (Qumrán). Vid. FLORENTINO GARCÍA, "El problema de la pureza: la solución qumránica", en F. GARCÍA Y JULIO TREBOLLE (eds.), *Los hombres de Qumrán*, 165-186; PAOLO SACCHI, *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo*, cit. Durante la primera etapa de su vida pública, Jesús todavía intenta reformar el sistema desde dentro y soporta la trama de la pureza de acuerdo con el Levítico: envía al enfermo para que se presente ante el sacerdote y efectúe el sacrificio estipulado por su purificación. Poco más adelante, la pondrá públicamente en cuestión.

dueños que el conreinado de Dios abre el infierno fabricado por la maldición: el "reino inferior". No obstante, ése al que ha tocado le ha hecho públicamente impuro y sujeto de atención por las autoridades sancionadoras, tanto como para la muchedumbre desterrada *fuera de la sinagoga y de las ciudades* (1, 45).

De ambos modos, el encuentro con el enfermo de la piel/impuro produce un cambio en el programa narrativo del héroe, quien había comenzado predicando el evangelio de Dios (κηρύσσων 1, 14). Tras haber sanado a la suegra de Pedro y a decenas de personas (1, 29-34), sentía que se estaba apartando de su misión inicial. Pretende volver de nuevo a su primer oficio después de una noche crítica (ἵνα καὶ ἐκεῖ κηρύξω 1, 35-39). La enseñanza en la sinagoga y la expulsión de los demonios describían una misma acción comunicativa: la predicación (1, 21-27.39), que la emergencia del enfermo de la piel modifica de nuevo. Al igual que al comienzo de la misión, Jesús se ve empujado a lugares desérticos.

> En el nivel de la historia, el lector/a percibe que, otra vez [cf. 1, 12], puede estar gestándose algo nuevo. Cuando en las escenas que siguen vea a Jesús metido en la realidad, sanando de nuevo, llamando de nuevo y quebrantando el sábado de nuevo [esta vez con plena autodeterminación y con una enseñanza correlativa], comprobará *hasta qué punto aprende Jesús* [1735].

En el "segundo final" de la escena –con términos de Mercedes Navarro- es el impuro rehabilitado quien se dedica a predicar la acción de Jesús como evangelio (1, 45a), a pesar del aviso recibido para que no lo divulgara (1, 44a). ¿Está suplantando a Jesús o manifestando otra dimensión del conreinado de Dios que ya se ha hecho presente, incluso para la conciencia del sanador?

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

7-8. El Hijo del humano ya no está paralizado

La valentía del **paralítico y sus cuatro porteadores** para saltar la frontera que les separaba de Jesús le comunica también a él ese mismo arrojo para confrontar las maldiciones de los letrados contra el amor de Dios en acto (2, 5-12), de una manera ciertamente provocativa: otro agujero en el "techo".

[1735] MERCEDES NAVARRO, *Marcos*, 88 (el sydo. es mío).

Como antes aludíamos, Jesús comienza a hacer uso del título Hijo del hombre en ese contexto del relato [1736]. En la tradición literaria (Dn 7; 1Henoc; 4Esdras) y probablemente oral, era una figura que vendría para juzgar y condenar con poder a los pecadores en Israel y a los impíos extranjeros que la dominan políticamente y recaban tributos para sus intereses.

> A los personajes del mundo de la historia, el Hijo de lo Humano debía de evocar esa figura que vendría al final de los tiempos con autoridad. En la escena, Jesús se atribuye autoridad. Y puesto que perdonar pecados tiene que ver con la acción de juzgar, Jesús también se estaría atribuyendo ese poder. El Hijo de lo Humano vendrá en nombre de Dios y Jesús se coloca en dicho lugar perdonando pecados […] En lugar de juzgar y someter, Jesús perdona y libera. En lugar de afirmar su autoridad sobre la base de supuestas superioridades, la pone al servicio de la dignidad humana y en estrecha relación con las redes relacionales que posibilita la fe. Y nunca en postura vertical, sino horizontal [1737].

La abducción que el relato reconstruye en la conciencia de Jesús, aunque desde una perspectiva más objetiva que el análisis psicológico, permite comprobar la coherencia de sus acciones. Ha sido proclamado "Santo de Dios" por un poseído de terror contra el Juez que ha de venir. Acaba de "limpiar" la impureza –e implícitamente, sanar- a un enfermo de la piel que era excluido de la comunidad por una interpretación literal de Lev 13-14, después de lo cual el personaje sanado predica *el evangelio de Jesús*. Desde la perspectiva del propio Jesús en el relato, la postración del paralítico y el ostracismo del "leproso" están vinculados por una doctrina –heterodoxa, en el fondo- que vincula la enfermedad con el pecado ante la sociedad de quienes la padecen[1738]. De tal manera, impedían su sanación.

Ambas curaciones son milagrosas –por efecto de una intervención divina- pero el relato destaca que Jesús actúa contra la causa ideológica de la enfermedad en el sistema *étnico* de la salud, es decir, en el universo simbólico de su cultura, para realizar la sanación, mientras que la iniciativa del enfermo de la piel (1, 40) y la fe de los porteadores del paralítico (2, 5) hacen posible la relación terapéutica. El agujero en el techo de la casa es un símbolo de enorme potencia: los condenados a los reinos inferiores pueden salir del infierno fabricado por quienes se autodesignan amos del criterio divino, habitantes del

[1736] Vid. nota supra sobre el Hijo del humano, al inicio de esta Tercera parte.
[1737] NAVARRO, 96-97.
[1738] Vid. sobre el *'awon* como una maldición del poder arbitrario que debe ser acatada, Segunda parte: "Los reinos inferiores: El 'awon, una visión determinista del mal".

reino superior. Jesús obra como mediador interpersonal y social de la fe que les hace capaces de reconocimiento en igualdad.

9. Un sacerdote que da todo lo que tiene

El personaje de **Leví** representa lo más universal de una tradición mediterránea que comienza por la cultura del regalo hacia el exogrupo, entre familias aldeanas; continúa por la mayordomía en las fiestas, en comunidades que se igualan a través del don; no se detiene cuando aumentan las diferencias sociales, aunque se concentra en representar el prestigio de los *coregos* que financian la fiesta religiosa. Concluye por un ejercicio bien conocido y practicado como un ritual del honor por los griegos en ambientes urbanos y sociedades estratificadas: el evergetismo. La menifestación ritual del respeto mutuo y de la confraternidad se ha convertido en publicidad representativa del poder y en capital simbólico. Pero no ha perdido totalmente su vinculación con el origen. Leví atraviesa de un salto todos esos estratos, para responder genuinamente al reconocimiento que ha recibido de Jesús, en una sociedad que lo había condenado a un ostracismo tácito. Da todo lo que tiene. De tal manera, el ritual de esa fiesta, en concreto, es puesto en contraste con todos los rituales en que los sacerdotes reciben todo lo que se les da, como pequeños diosecillos, para ejercer un poder sagrado.

Cierto que con otro interlocutor, el acto de Leví sería un mero acto de reciprocidad entre poderosos. Pero en esa situación concreta, reúne por medio de un banquete de acción de gracias a publicanos, pecadores y aprendices en una sola muchedumbre, de tal modo que Jesús es movido a dejar sin vigencia las normas de pureza en el uso de la mesa. El contexto escatológico es la fiesta de bodas que se produce por su presencia, en contraste con el ayuno recomendado por el Bautista y los fariseos (2, 14-22). Éste es uno de los momentos culminantes del relato, junto a las otras tres escenas de comida: las dos liturgias multitudinarias en el desierto, que hacen referencia al Éxodo para manifestar la solidaridad que puede salvar al pueblo por la iniciativa de Jesús; la Cena en que se revela la dimensión divina de la vida de Jesús por su amor sublime hasta la donación de sí mismo, en un sacrificio incruento para la comunión de los diferentes.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Como ya hemos señalado, la opinión de Sanders es que Jesús se hace insoportable para los jefes religiosos cuando confraterniza abiertamente con los pecadores redomados y les comunica, sin otra mediación que sí mismo, la actualidad del perdón de Dios[1739]. Pero admitir este hecho deja sin sentido –un paso más allá del bautismo de Juan para el arrepentimiento ante el Juicio inminente- el sistema de los sacrificios expiatorios por los pecados en el Templo.

A esa novedad contra el orden de castas, impuesto por el código sacerdotal[1740], se refiere con suficiente evidencia el gesto simbólico de la expulsión de los mercaderes (11, 15-18), quienes hacían las veces de funcionarios religiosos para proporcionar las víctimas de los sacrificios de comunión y de expiación. El foco final de la mirada de Jesús en la acción de la viuda pobre, entre la multitud que puebla el espacio sagrado, sirve para concluir ese movimiento que ha empezado por la llamada de Leví y la mesa común con los pecadores. La iniciativa de la salvación es de Dios, en la persona del *médico* reunido con los que sufren, o el *novio* que da "todo lo que tiene"; y en la muchedumbre que celebra la fiesta de sus propias bodas por cada acto de alegría compartida.

En esta escena no hay poderes ni reparto de tales entre ungidos reyes, sacerdotes o profetas (2, 23s.)[1741], sino una asamblea de personas que hacen la voluntad de Dios-a (cf. 3, 35) de un modo paradójico: contra el decoro (2, 16-17), sin ayunos/fronteras entre sectas

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1739] Vid. E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, 174-211. Ese extremo es tanto más significativo en Marcos cuanto fue parcialmente reducido por Lucas al describir la actitud de Zaqueo (LC 19, 1-10). De todas maneras, la aceptación de Jesús en ese episodio sigue mostrándose incondicional.

[1740] Las semejanzas y las diferencias con el programa fariseo se hacen patentes en este punto: "The Pharisees thus arrogated to themselves—and to all Jews equally—the status of the Temple priests. The table of every Jew in his home was seen as being like the table of the Lord in the Jerusalem Temple. Everyone was a priest, everyone stands in the same relation to God, and everyone must keep the priestly laws" NEUSNER, *From Politics to Piety*, 84. En el relato de Marcos, Jesús no pretende extender el código sacerdotal, sino que anula su influencia, de modo muy patente, a través de la comunidad de mesa en tres fases: con los pecadores, con los impíos/extranjeros y, finalmente, por la comunión de la Última Cena en una Alianza renovada con su Cuerpo y con su Sangre, *antes* de la Pasión. Al final, Marcos añade una realidad inesperada: la presencia permanente de las mujeres compañeras de Jesús en el camino y en Jerusalén, hasta el escenario de su muerte y el acontecimiento de su resurrección. Minimizar este hecho deja sin sentido la construcción del relato.

[1741] La explicación de NAVARRO, "Quién es quién: mézclese y agítese", *Marcos*, 101s. resulta iluminadora: "Los datos de estas escenas apuntan a lo que conocemos del mundo externo al relato: que los líderes religiosos de Israel habían establecido indicadores, códigos observables [… para] saber con precisión dónde está o dónde debe estar cada cual [… un orden] supuestamente derivado de la creación divina. El caos [aunque sea aparente …], la dificultad para establecer límites claros se hacía difícil de sobrellevar". Sin embargo, no parece que Jesús hubiera dejado para más adelante el perfil de un orden nuevo: las respuestas de Jesús son argumentaciones suficientes y sobradas para entender su acción simbólica. Lo que ha quedado claro es que lo nuevo no encaja en esa concepción neurótica de la separación entre mujeres/varones, puros/impuros, justos/pecadores, como se muestra en los caps. 1 y 2, sino en una nueva comunidad (2, 21-22) que acaba de empezar.

(2, 18s.), en un sábado humano (2, 27) y eterno (2, 28). Después de llamar a Leví y tomar "la casa de él" por suya[1742], Jesús está ungiendo a toda esa muchedumbre con su presencia: así lo interpretan sus oponentes (2, 16b) y todavía mejor el mismo héroe (2, 19). Si los amigos del *novio* son los aprendices (2, 19-20), la novia de la boda debe de ser "los muchos que le seguían" (2, 15c), convocados conscientemente por la llamada a Leví.

Sanders y Meier –en realidad, la mayoría de la *Third Quest*- están de acuerdo en varios puntos: 1) considerar a Jesús un profeta escatológico cuyo programa consiste en la restauración de Israel; 2) subrayar la cercanía entre los fariseos y el movimiento de Jesús, para comprender sus polémicas; 3) interpretar la acción simbólica en el Templo a partir del anuncio de su destrucción, antes que como una purificación. En el evangelio de Marcos tienen correspondencia esos tres postulados, aunque con matizaciones relevantes: 1) el programa de Jesús comienza por una restauración del Israel originario (profetismo del reinado de Dios contra la monarquía, Doce tribus), pero se va modificando a lo largo del relato a través de un proceso de aprendizaje; 2) la alternativa al dominio sacerdotal consiste en consagrar la vida, como pretendían fariseos y esenios, sólo que Jesús quiere reunir al pueblo entero y retira los obstáculos que impiden el acceso a "lo sagrado", para poner todo su énfasis en el perdón y la solidaridad, la renuncia al poder y la expresión de la autoridad en el servicio; 3) la acción simbólica en el Templo es inseparable de estas liturgias multitudinarias de comunión y, sobre todo, de la Última Cena. No programa su destrucción, sino que anuncia la sustitución de los ritos purificadores y expiatorios por un sacrificio incruento: la donación de sí mismo para significar el amor de Dios *a través de la plena compenetración.*

La imagen de la comunión con los pecadores no representa el caos, sino la iniciativa del amor para que seamos capaces de relación y de reunión, en cualquier circunstancia. La historia de estas bodas concluye en que podamos, desde aquella noche, "hacernos una sola carne" por la mediación simbólica de Dios-a hecho humano.

[1742] Como señala CASTRO, *El sorprendente Jesús de Marcos*, 85s. la ambigüedad de 2, 15 es significativa: ἐν τῇ οἰκίᾳ **αὐτοῦ** "¿De Leví o de Jesús?"

10. Ser sanado en voz activa

La curación del **hombre de la mano seca** durante una escena de sinagoga en sábado (3, 1-6) tiene un sentido diferente a las anteriores: Jesús demuestra haber aprendido de la suegra que sirvió en sábado y del paralítico sanado por su fe. Desde este intento por comunicar la novedad que ha hecho suya (3, 6ss.), ya no visita más sinagogas[1743]: ha cambiado su programa (cf. 1, 39)[1744].

La narración pone de manifiesto, desde el punto de vista de los fariseos y herodianos aliados para matarle, que la dialéctica había llegado a una tensión máxima. No era una intención secreta: el narrador reproduce un hecho social que otros podían conocer, pero enfoca el acontecimiento de modo que comprobemos la reacción y la responsabilidad de los oponentes. Jesús ha puesto conscientemente en peligro el dominio de ambos grupos a través de los símbolos vueltos a definir: el sábado está hecho para el humano; la voluntad santa de Dios sobre el *tiempo* humano es que sirva para hacer el bien. En este diálogo, como en la sanación del paralítico, pide a los protagonistas que se levanten (ἔγειρε) por ellos mismos.

También esa persona está siendo amenazada por los legistas que critican cualquier acción en día de descanso, aunque sea hacer el bien, aunque sea recibirlo (cf. Jn 9). No es un espectador pasivo. Ha comprendido la opción de Jesús y toma postura sin pestañear. Se ha hecho una mano solidaria frente al absurdo.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1743] Excepto la congregación sabática de Nazaret (6, 2), con el ánimo evidente de propiciar la acogida de sus convecinos (6, 3). Pero no modifican su visión acostumbrada (6, 4). Es un episodio regresivo que subraya la magnitud de los cambios que ya se han producido en el relato.

[1744] "Con esta acción Jesús no sólo ponía en cuestión el sábado rabínico, sino todas las instituciones de Israel por él simbolizadas" CASTRO, *El sorprendente Jesús de Marcos*, 95. Sin embargo, como señala NAVARRO, Jesús es rechazado injustamente, puesto que no ha hecho expresamente nada contra el sábado: "no transgrede porque habla en lugar de actuar". Jesús "consigue dejar al descubierto el absurdo de la literalidad, como ocurría con el episodio de las espigas, y la mentalidad asesina de los que le están espiando", quienes "detentan el control, amparados en el reconocimiento de su autoridad. La denuncia que hay tras la provocación destaca paradójicamente el vigor de esa misma Ley" *Marcos*, 115-116.

11-13. ¿Un amor despersonalizado?

María, la madre, los hermanos (Santiago, José, Judas y Simón) y las hermanas de Jesús aparecen en una posición incómoda. El relato los alinea con los enemigos que vienen de Jerusalén a maldecirle. La secuencia no es arbitraria: el descrédito contra su autoridad –más allá del honor simbólico, el derecho a enseñar y practicar el reinado de Dios- es propiciado por ambas agencias.

Pero hay una diferencia semántica de largo alcance: a los "fuertes" opone Jesús una amenaza política (3, 27) y un aviso espiritual (3, 28). Mientras que las dos apariciones de sus parientes (3, 21.31-32) crean un cierto suspense para resolverse de un modo inesperado, por la apelación a un "sentido común universal": ¿quién es mi madre y mis hermanos? Al vínculo absorbente y despersonalizado por sus parientes, quienes lo consideran "fuera de sí" 3, 21, Jesús opone un nuevo modelo de familia humana que se funda en el corro de la fraternidad realizada, más allá de las estructuras opresivas (3, 33-35). No importa la fuerza de la sangre, ni las convenciones del honor y la vergüenza que le están asociadas, sino la práctica del amor. Allí donde las personas son reunidas por un amor que no es reificadamente "sagrado", sino que *consagra* y reconoce lo sagrado en las personas, ahí está ocurriendo el ser-familia.

El celo de sus parientes motiva que Jesús se atreva a una transvaloración no violenta del patriarcado [1745]. Los roles de madre, hermano y hermana siguen teniendo sentido, a diferencia del patriarca. De hecho, la perspectiva externa de sus vecinos en Nazaret hace suponer unas relaciones familiares muy especiales cuando llaman a Jesús "el hijo de María" (6, 3), a despecho de una genealogía patriarcal por generaciones. Pero necesitan cambiar de marco: la *casa* destechada en Mc 2, 1, a la que cualquiera puede entrar.

[1745] Sobre "la nueva familia" MATEOS/CAMACHO, *El Evangelio de Marcos*, I, 344-353; en "la casa de los expulsados" PIKAZA, *Pan, Casa, Palabra*, 79-141 (96-103). NAVARRO, *Marcos*, 128-142, incluye esta unidad en la sección "Jesús construye grupos alternativos (Mc 3, 7 – 4, 1)" al pueblo de Israel (la muchedumbre a orilla del mar) y a la familia israelita.

14. A través del espejo

La sanación de **la mujer con flujo de sangre** (5, 25-34) cambia la secuencia de los hechos en el relato, después que Jesús revela un misterio: "tu fe te ha salvado" 5, 34.

La situación de la mujer estaba sometida al prejuicio y obligada a la clandestinidad –aunque desde distintos horizontes culturales- por judíos y por romano-helenistas, a causa de las interdicciones sociales que impedían el contacto voluntario de una mujer con varones, todavía más si era etiquetada como *impura*[1746]. En la cultura judía, el espacio sagrado de la divinidad coincidía con el círculo de poder de los varones, al cual las mujeres no podían acercarse sin demostrar su sometimiento a través de un rito de purificación [1747]. La apertura y la extrema proximidad de la muchedumbre permiten que esa mujer llegue a tocar a Jesús –categorizado como *santo* en grado sumo- sin salir de la clandestinidad, pero tampoco de la opresión de la norma.

El relato está dividido en dos partes que representan dos "personajes focales" con una intensidad simétrica, como dos conciencias que se buscan a través del espejo. En ambos casos, la identidad del otro pasa a través del cuerpo. La primera es un ejemplo de "focalización interna" para dar cuenta de la libre iniciativa de la mujer que pretende únicamente el contacto con Jesús. A partir de ese motivo aparentemente nimio nos reconstruye la historia de su vida, con ayuda de las elipsis: una mujer sola o abandonada que lucha por recuperar su salud junto con su posición social. Como explica Elisa Estévez en un estudio exhaustivo, la vergüenza social de la mujer en el relato tiene más que ver con

[1746] Cf. la coincidencia de los términos que categorizan la impureza en el texto de Mc y en los LXX: ἐν **ῥύσει αἵματος** δώδεκα ἔτη Mc 5, 25s.; ἡ ῥύσις αὐτῆς ἐν τῷ σώματι αὐτῆς Lev 15, 19 LXX ἐὰν ῥέῃ **ῥύσει αἵματος** ἡμέρας πλείους 15, 25, lo mismo que 26.28.

[1747] "El significado socio-religioso de las leyes de la *niddah* [la casuística legal sobre la menstruación en el Levítico y en la halakhá de la Misná y de Qumrán…]" aporta "elementos muy interesantes ya que, en gran medida, se perciben en ella las mismas preocupaciones que las sociedades greco-romanas tenían con respecto a la corporalidad femenina y, en concreto, con relación a los flujos uterinos. Ahora bien, la articulación de estas creencias en un sistema que regulaba primariamente las relaciones con la divinidad tuvo fuertes repercusiones. En razón de la sangre menstrual, regular o irregular, las mujeres están más alejadas de la esfera divina que se identifica con rasgos como el orden, la continuidad, la permanencia y el control, completamente opuestos a lo que esa sangre simboliza. Su impureza, *natural* y cíclica, las aleja del Dios santo y, por tanto, les impide desempeñar funciones significativas en el culto y en la vida social. La prescripción de ritos de purificación, una vez finalizado el flujo uterino, representa también un elemento diferenciador con el resto de sociedades mediterráneas" ELISA ESTÉVEZ, *El poder de una mujer creyente*, 276.

la incapacidad para engendrar y su posición en la familia patriarcal que con su estado de impureza[1748]. Incluso aunque esta mujer no se dejara afectar por los prejuicios y preceptos sobre la impureza ritual en la cultura judía –a diferencia de otras mujeres de familia sacerdotal, zelota o farisea-, sería condicionada por los códigos del honor y la vergüenza que apartaban a las mujeres del espacio público dentro del marco de las culturas mediterráneas en general, y helenística, en particular.

La segunda parte es un reflejo de la primera, por el sentido, más que por la forma. Lo que nos importa es el modo explícito en que Jesús manifiesta su *vivo deseo de aprender de ella*. La expectación que produce en el lector/a es distinta a la sentida por la audiencia, como resultado de la estrategia narrativa: guardar el secreto. Jesús llega a parecer un ignorante a punto de romper el espejo: la ilusión de la libertad clandestina en una situación opresiva. De hecho, lo consigue. Su investigación no se detiene en conocer "quién me ha tocado", sino que ofrece la oportunidad a la mujer de exponer libremente su causa en medio del pueblo.

La disposición de Jesús a escuchar con total empatía actúa como puente con la audiencia interna del relato y con el lector/a implícito, aunque de modo muy distinto. La muchedumbre es informada de lo que el lector/a ya conoce gracias a la perspectiva narrativa. El relato nos obliga a recordarlo con mayor reflexión por medio de la analepsis; aunque de esa manera impide que la mujer se exprese directamente en el relato. Es entonces cuando podríamos preguntamos sobre las causas sociales del secreto que Jesús

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1748] "Las irregularidades en el buen funcionamiento de la matriz causan gran preocupación porque la consecuencia inmediata y temida es la esterilidad que abre una fisura en la estructura y la organización social" ELISA ESTÉVEZ, ibid., 235; aunque el mundo judío "se sintió más amenazado por la presencia de sangre contaminante" que por la "retención de la menstrua", al contrario que el mundo helenísitico (ibid. 201). Desde luego que las formas de dominación por medio de categorías de género no son privativas del Levítico, sino que actuaban en las culturas contemporáneas de Jesús y en las nuestras; así como las "estrategias de afrontamiento" que las mujeres usan para recuperar su dignidad en cada uno de esos contextos.
Cf. la explicación de PAULA FREDRICKSEN, "Did Jesus Oppose the Purity Laws?", *Bible Review* 11 (1995), 19-25.42-47, quien nos ayuda a superar los prejuicios contra los códigos de pureza como clasificaciones sociales que subyacen al conocimiento y la sensibilidad: lo puro (*tahor*) y lo común (*tamé*). Pero elabora una interpretación personal del Levítico que podría considerarse una *halakhá* liberal; p.ej., el supuesto de que las reglas de pureza no hacen distinción de género (ibid. 23). BOURDIEU (vid. esta Tercera parte, sobre los "ritos de institución") ha explicado cómo la "dominación masculina" y cualesquiera otra hace pasar por natural lo que es cultural, es decir, convierte en *habitus* el dominar y ser dominado. Parece razonable considerar que el sistema de la pureza es un orden ritual inconfundible con el pecado: la cuestión es si podemos adecuar las clasificaciones y los rituales en cada cultura a los derechos humanos sin sentirnos enemigos de nadie, de acuerdo con el principio bíblico de que la iniquidad es la causa más profunda de impureza (vid. J.J. KLAWANS, "The Impurity of Inmorality in Ancient Judaism", cit.). El evangelio de Marcos narra el modo en que Jesús nos enseñó a afrontar la opresión sin violencia.

quería romper con una ansiedad semiconsciente, movido por ese mismo impulso que ha salido de sí mismo: la *dynamis* del amor. No pretende avergonzar a la mujer, sino lo contrario: liberarla a ella, a la muchedumbre y a sí mismo del peso de la vergüenza.

La representación pública del relato es un acontecimiento *metanarrativo* que Jesús protagoniza en el rol del *Maestro que aprende.* Nos hace ver una de las funciones comunicativas del evangelio: abrir el mundo de los prejuicios religiosos para dar lugar a un *nuevo mundo de la vida* en nuestras relaciones sociales.

La respuesta de Jesús al discurso elidido de ella es un ejemplo cautivador de *reformulación* [1749]. No añade ni quita nada a lo expuesto por la protagonista, sino que sintetiza lo dicho en unos términos que revelan la dimensión trascendente de sus motivos aparentemente *impuros*. "Hija, tu fe te ha salvado" 5, 34. El sentido de *pistis* ("fe, confianza") que Jesús alcanza en este pasaje ha integrado en la persona sensible todo lo represo por un código de normas injustas, sea el código de la pureza contra el contacto, sea el código de la vergüenza contra la iniciativa de las mujeres en la vida pública. El deseo inconsciente de contacto afectivo y la voluntad consciente de ser sanada –como explica Pilch: no sólo curada, sino rehabilitada socialmente- [1750] son reconocidos por Jesús como parte del dinamismo de la fe: la relación humana con Dios.

Por último, la ruptura de la ilusión ficticia no concluye en frustración, sino en plena libertad. "Ve/guíate a la paz ὕπαγε εἰς εἰρήνην y queda/sé sana de tu *castigo* καὶ ἴσθι ὑγιὴς ἀπὸ τῆς μάστιγός σου" 5, 34. La mujer, tanto por su primera iniciativa como por la segunda –salir a la luz y contar su historia- ha recuperado la autonomía en ese espacio público abierto por Jesús como un *kairós* para el conreinado de Dios-a. Jesús ya no es el mismo que se enfadó con el enfermo de la piel, ni esta mujer es aquel personaje sometido a

[1749] Vid. varias notas a lo largo de esta tesis sobre la terapia de CARL ROGERS.

[1750] Vid. JOHN J. PILCH, "Medical Anthropology: Sickness and Disease", *Healing in the New Testament. Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*, Minneapolis, Fortress, 2000, 19-36. En síntesis, una enfermedad-disfunción física (*disease*) puede ser curada (*curing*), pero la enfermedad-mal (*sickness*) debe ser sanada (*healing*), en todas sus dimensiones simbólicas, para permitir que la persona se reintegre en el orden social que representa la salud. Además, en la cultura mediterránea –y en general las culturas tradicionales- la enfermedad era entendida como el efecto de una agencia suprahumana, ya fuera por la posesión parcial o total de un demonio, ya fuera como castigo por los pecados, tanto en el Primer Testamento como en la tragedia griega. La norma social representaba el orden teológico, aun cuando fuera injusta. ELISA ESTÉVEZ (*El poder de una mujer creyente*, cit.) ha aplicado el modelo al estudio exhaustivo del pasaje de la mujer que padecía hemorragias, pero lo ha completado con ayuda de la antropología simbólica sobre los ritos de pureza y contaminación, la "sociología de la desviación", la antropología social mediterránea, así como los métodos feministas de crítica *deconstructiva* sobre el patriarcado que se autolegitima en el androcentrismo patente de los textos sagrados.

la Ley. El código levítico de pureza con sus prescripciones ha sido desbordado por el relato. El "castigo" (en castellano clásico, gr. μάστιξ)[1751] del que Dios-a ha sanado a la mujer, gracias a su fe *valiente*, incluye la dimensión social de la clandestinidad por su enfermedad y el silencio a que estaba condenada por su género.

El narrador *nos ha contado su historia*, lo que no hizo, al principio, con la suegra de Pedro. La progresión narrativa es palpable incluso en los hábitos de la *diégesis*. Sin embargo, todavía no ha hablado *ella* misma en el relato.

15-17. Iniciación en la vida

La hija de doce años del arquisinagogo Jairo (y de su madre anónima 5, 40**)**, que estaba enferma (5, 21-24), muere mientras tanto, por lo cual la sanación demandada se convierte en resurrección, a través de la prueba de la fe: 5, 35-43.

El paralelismo entre una mujer madura que ha padecido doce años, probablemente desde su iniciación en la sexualidad, un trastorno debilitador; y una niña de doce años que está en la edad de iniciarse es destacado por la construcción del redactor. Los exegetas contemporáneos ponen de manifiesto una reacción contra el mismo poder opresor, que se había disfrazado de predeterminación divina[1752]. Lo que Jesús ha aprendido con la mujer

[1751] Dado que diversas tradiciones judías –y las culturas mediterráneas- asocian plagas y enfermedades con castigos divinos o posesiones demoníacas "no sería extraño que este término [μάστιξ, en boca del narrador 5, 29 y de Jesús 5, 34: ¿y de la mujer?] apareciese en conexión con una enfermedad portadora y transmisora de contaminación, cuya impureza se identifica con el pecado y que lleva en sí misma el castigo por alguna infracción cometida […] La enfermedad de esta mujer se vincula directamente con la acción de Dios, y, aunque haya podido estar causada por un espíritu, en ningún momento se habla de posesión […] En las enfermedades de raíz sobrenatural que causan males concretos, la praxis curativa del Jesús marcano está en relación directa con las causas del mal; en las de posesión, Jesús actúa como exorcista, enfrentándose con el demon aún presente en la persona, al que termina expulsando" E. ESTÉVEZ, *El poder de una mujer creyente*, 363-368.

[1752] Vid. PIKAZA, "La hija del arquisinagogo: impureza y muerte", *Pan, casa, palabra*, 128-133; CASTRO, "La hija de Jairo (la amada), figura de la comunidad cristiano-judía", *El sorprendente Jesús de Marcos*, 152-158. En su comentario, NAVARRO, "Liberando el miedo del poder del cuerpo y del género", *Marcos*, 183-207 trata ambos relatos conjuntamente.

También MARKUS, "Jesus heals a woman, and raises a girl to life", *Mark 1-8*, 354-373, se hace cargo de la perícopa trabada por Marcos, pero su comentario sigue una línea convencional: la manifestación de la gloria de Jesús a través de dos milagros en serie. No sugiere ningún otro marco de sentido común para interpretar ambas historias. Cierto que es una cuestión crucial para comprender el evangelio; sin embargo, no era en absoluto necesario reducir la forma del relato a un reflejo de los modales con que actuaban los taumaturgos en la cultura de su tiempo. Por ejemplo, los vínculos entre la resurrección de la hija de Jairo y la resurrección

enferma que le movió a detenerse en el camino, es puesto de nuevo en práctica más allá de lo esperable. Jesús lo hace parte esencial de su predicación a otros interlocutores: "Todo es posible para quien cree" 9, 23a.

Los cadáveres eran la mayor fuente de impureza en las tradiciones judías (Nm 9, 6-12; 19, 11-22), hasta el punto que un sacerdote no podía acercarse a ellos –ni a su casa, ni a sus allegados, ni a sus cosas- a riesgo de quedar inhabilitado durante siete días. En el marco de la cultura saducea, donde no cabía la esperanza escatológica de resurrección, la muerte debía de causar horror como antítesis de la creación y la vida divina (cf. Sal 88, 6). No es casual que el escenario de esta transgresión sea la casa de un jefe de sinagoga. La posibilidad extraordinaria de la resurrección no estaba contemplada en los códigos de pureza –a diferencia de la curación de un enfermo de la piel o una mujer con flujos de sangre-, como tampoco, hay que decirlo, en un manual de medicina moderna. Los ritos de purificación posteriores se refieren, obviamente, a quien ha entrado en contacto con cadáveres, *no a esa niña muerta*.

En consecuencia, la niña resucitada, hija de Jairo, se convierte en símbolo de una comunidad nueva que ya no cabe en el marco del ritual establecido. En la tradición profética había precedentes llamativos dentro de un mismo ciclo: la resurrección del hijo de la viuda de Sarepta y el hijo de la sunamita –una extranjera- por la intervención de Elías (1Re 17, 17-24) y de Eliseo (2Re 4, 18-38). Pero esta niña representa al Israel renovado por la fe que participa del amor divino hasta llenarse y desbordar las esclusas de la casa patriarcal: las convenciones del honor (el coro de clientes a la puerta de la casa, 5, 35.38.40); la reclusión simbólica de la hija adolescente en el espacio doméstico. Jesús ha

---

de Jesús son interpretados en el mismo plano que el poder del sortilegio en boca de un taumaturgo: "Mark's readers would inmediately grasp the implication that the power by which Jesus raised the dead girl was the same eschatological power through which God later raised him from the dead. This sort of linkage is made explicit in a later Aramaic magical bowl that juxtaposes the magician's invocation of Jesus's power to heal his client with a reference to God's resurrection of Jesus" ibid., 373; y continúa identificando la opinión y la mentalidad del narrador con la opinión que expresa un atemorizado y supersticioso Herodes, poco más adelante: "the powers are at work in him" 6, 14.

Aunque las comparaciones nunca son justas, la diferencia con los comentarios antes citados es el esfuerzo de aquellos por hacerse cargo de los símbolos re-construidos por el relato, para que tengamos la oportunidad, por nuestra parte, de volver a interpretarlos con categorías de nuestra cultura. De otra manera, podemos caer en la tentación de confundir la mentalidad de Jesús y de Marcos (quien pretende comprender profundamente al héroe que representa), con la de un personaje del *romance*, sea el *Asno de oro* o sea *Indiana Jones en el templo maldito*, cuando hacen invocaciones a poderes mágicos para *salvar la situación*, sin que su carácter cambie ni un ápice, de aventura en aventura.

acogido la necesidad humana y se ha dejado llevar por el amor hasta verse enfrentado a una situación inédita, que sólo podía ser transformada por un signo de la nueva creación.

Se acerca a la niña sin sombra de terror, con una dulzura escatológica: "*Lo* niño (τὸ παιδίον) no ha muerto: está dormido" 5, 39c. En aquel momento, toma también a la madre para hacer el paso. Cuando la tiene ante sí, le da un nombre nuevo: "Una vez toma con fuerza la mano de *lo niño*, le dice a ella: *Talitha, kum*, que traduciendo es: *Muchacha*, a ti te digo, levántate" 5, 41. El rito de paso obrado por Jesús es inverso: convierte la separación en comunión; el espacio cerrado de la casa –cárcel doméstica de la madre y de la hija- en espacio abierto; una comunidad acaba de surgir entre los presentes, pero es eterna; la muerte es convertida en vida.

> Cuando Mc 7, 20 hace una lista de lo que convierte en impuro al ser humano no cita en ella ni la lepra [sic] ni la menstruación ni la muerte, es decir, aquellas situaciones físicas que contaminan cultualmente mediante el tacto. Todas estas impurezas legales han sido transgredidas por Jesús con los leprosos, la mujer hemorrágica y […] la niña muerta. Como si el hecho de haber pasado por el cuerpo o el contacto con Jesús las hubiera liberado de su significado de impureza [1753].

18. Ciegos de honra

La gente de Nazaret (6, 1-6) es un personaje colectivo que actúa con ambivalencia: escucha con admiración la sabiduría del mensaje, pero se escandaliza por falta de confianza en el mensajero[1754]. De tal manera, se hace patente que el reinado de Dios es una realidad intersubjetiva ("No pudo hacer allí ninguna *dynamis*" 6, 5).

A los de "su patria" no cabe confundirlos ni con los aprendices que *siguen* a Jesús en su visita, ni con la muchedumbre que le busca antes y después con una actitud proactiva. Pero tampoco se sitúan en el bloque de sus "planos" enemigos. Tienen una personalidad peculiar: un *habitus* que se resiste a cambiar, una relación estructurada por la costumbre (el oficio, el parentesco) y la antigua solidaridad de clanes en la aldea[1755], probablemente

[1753] NAVARRO, *Marcos*, 196.
[1754] "Los paisanos han criticado sus pretensiones sobre la base de lo conocido y de las lógicas expectativas sociorreligiosas [¿un carpintero sabio? ¿el hijo de María, sin referente paterno ni patriarcal?]. Pero un profeta en la tradición judía es justamente aquel que no responde allas. La vocación y la misión proféticas no se heredan ni se transmiten por las vías de la familia, la raza; y casi ni por la enseñanza" ibid., 215.
[1755] Vid. CROSSAN, *El Jesús de la historia: Vida de un campesino mediterráneo judío*, cit.

positiva, que no acepta lo nuevo *mejor*. "La confrontación juega con lo honorable, sembrando dudas sobre la honorabilidad de sus raíces y mostrando irónicamente la continuidad y la ruptura entre los valores del Reino de Dios y los valores propios de su tierra" [1756].

Jesús aprovecha para aprender en voz alta y enseñar a los aprendices: "Un profeta no es deshonrado sino en su patria, entre sus parientes, en su casa" Mc 6, 4. Por esa peculiar dinámica de la inversión que significa el reinado de Dios, el honor del profeta deviene lo contrario de la honra convencional en sociedades tradicionales, patriarcales (y mediterráneas). Aunque la honra se conquista en relación conflictiva con el *exogrupo*, de seguro tenía como escenario la propia *patria* (familia extensa, casa), por cuanto consiste en un reconocimiento social entre iguales, frente a sus inferiores o superiores en una escala jerárquica. Tan sólo "curó a algunos *débiles* (ἀρρώστοις)" 6, 6, es decir, precisamente a quienes se sienten inferiores o excluidos de cualquier grado.

19. Amigos fieles

Los discípulos de Juan Bautista (6, 18), quienes recogen el cadáver y lo entierran, sirven de contraste con los aprendices fugitivos de Jesús, pero se reflejan en la actitud posterior de José de Arimatea [1757] y todavía más de las mujeres. También contribuyen a crear una expectativa en la audiencia –Juan, enterrado en un monumento- que es contradicha por el desenlace misterioso: la tumba vacía.

[1756] NAVARRO, "Deshonra para quienes nos consideran propios", *Marcos*, 209-217. El texto hace una fenomenología de la recepción, que va de la máxima sorpresa a la habituación: "pregunta por el origen", "por el conocimiento", "por la familia" vid. PIKAZA, *Pan, casa, palabra*, 135.

[1757] Vid. MALBON,"The Jewish Leaders in the Gospel of Mark", en id., *In the Company of Jesus*, 158; NAVARRO, "Anticipaciones", ibid. 234-236, quien descubre muchos muchos puntos de contacto entre el martirio de Juan y el relato de la Pasión en Jerusalén.

20-21. Una palabra tuya

El encuentro con **la mujer griega de origen siriofenicio** hace reconocer a Jesús la eficacia ilocutiva –lo que dice- y perlocutiva –lo que hace- de "la palabra" en boca de otra persona (7, 24-31).

La estructura quiástica del relato sitúa en su centro [1758] ese *logos* transmitido junto con la acción de Jesús y el efecto que tuvo en él:

a. Llegada de Jesús a Tiro, esfuerzo por pasar desapercibido (24)
b. La mujer se acerca (25)
(nota parentética acerca de la identidad étnica de la mujer [26a])
c. Petición de la mujer (26b)
d. Respuesta de Jesús (27)
e. Réplica de la mujer (28): "*¡Kyrie!* También los perritos, debajo de la mesa, comen de las migajas de *los niños* (ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν παιδίων)" Mc 7, 28.
d'. Segunda respuesta de Jesús (29a)
c'. La petición de la mujer es concedida (29b)
b'. La mujer vuelve a casa y encuentra a su hija curada (30)
a'. Jesús vuelve de la región de Tiro (31)

Además, la redacción marcana ha localizado el encuentro en un momento crucial del evangelio, para representar un salto en la moralidad del héroe, justo después de una diatriba contra letrados y fariseos acerca de *la pureza de los alimentos*. Precisamente sobre ese tema se localiza la frontera simbólica más difícil de traspasar, para que el anuncio del reinado de Dios en la persona del judío Jesús sea accesible a los gentiles.

No era una cuestión nueva en el curso de la historia: la *epipompe* escenificada en el episodio del endemoniado geraseno[1759] parecía significar un obstáculo definitivo para un diálogo orientado al entendimiento con la muchedumbre extranjera, por una interferencia simbólica entre mundos distintos: *los cerdos* o, dicho de otro modo, a causa de una impureza étnica (Mc 5, 13). La violencia entre las etnias (la Legión = los cerdos) seguía siendo un peligro latente.

Más allá de la gran pluralidad de ritos y señas de identidad en conflicto entre los grupos judíos de la época, la separación ritual de la mesa respecto de los gentiles (griegos y sirio-fenicios, *kittim*) servía como elemento de cohesión (Jub 22, 16-17; Hch 10, 14; 15, 29; cf. 1Cor 8, 7-13; Mc 7, 1-23). La sabiduría de esta mujer permite a Jesús pasar por

[1758] Vid. SHARON H. RINGE, "La historia de una mujer gentil a revisión", en AMY-JILL LEVINE (ed.), *Una compañera para Marcos*, Bilbao, Desclée, 2004 (2001), 115-142 (120).
[1759] Vid. comentario supra, cap. 3.2.a: "Los límites de lo humano. Lo sublime y lo siniestro".

encima del prejuicio para *compartir la mesa* con los enemigos étnicos en el banquete abierto que simboliza el reinado de Dios, desde la primera comida celebrada con los pecadores (2, 14ss.). La reacción favorable de Jesús significa un aprendizaje de la simultaneidad entre judíos y gentiles [1760], para superar una inercia de siglos en la lucha por la primacía. A la mera diferencia étnica, se suma una discordia entre ricos urbanos y pobres campesinos, ciudad y campo, que hemos comentado extensamente en la Segunda parte de la tesis; aunque los reflejos en el texto son dudosos[1761]. Más allá de estos datos, lo que es patente en el texto es que Jesús recupera la confianza –o la recibe por primera vez- sobre la oportunidad de llegar a entendimiento *dia-logos* con una persona extranjera, de cultura griega. Ella ha vencido con amor a la violencia que se había desatado en sí mismo.

La transmisión del fuego del amor a **su hija** (θυγάτριον αὐτῆς, "su hijita" 7, 25; ἐκ τῆς θυγατρὸς αὐτῆς "(echar el demonio) de su hija" 7, 26; ἐκ τῆς θυγατρός σου "(salir) de tu hija" 7, 29; τὸ παιδίον "la niña" yaciente, pero sana 7, 30)[1762] termina por iluminar la escena agria y oscura del comienzo. La niña no tenía un *espíritu impuro* (como se dice al principio 7, 25b), el cual se manifiesta con violencia o malignidad desde el corazón (cf. la pureza según 7, 14-23; 1, 24; 5, 13, etc.), sino un *daimonion*[1763]: una maldición externa, por efecto del etiquetado social que *la estaba matando*. La palabra de la madre (eu-logos) y la bendición (eu-logía) siguiente de Jesús están dirigidas por ese mismo amor a su liberación.

La burla de Jesús contra ella había puesto en juego prejuicios terriblemente asentados en la conciencia judía: los extranjeros son infrahumanos, "perros", de igual manera que los bárbaros son vistos por los griegos o los infieles por cristianos y musulmanes, hasta que la palabra –el *logos* del común entendimiento- transforme la relación. El hablante quiere dulcificar el efecto con una acepción doméstica: "perritos" (*kinaríoi*), ante el hecho

[1760] Vid. NAVARRO, *Marcos*, 274.

[1761] La niña termina acostada "en el lecho", ἐπὶ τὴν κλίνην 7, 30. Se ha argumentado que tal lecho era propio de una casa rica, a diferencia de κράβαττος (Mc 2, 4 ss.) ¿No es, más bien, un signo de rehabilitación? La niña se ha recuperado de una inquietud que no la dejaba descansar: se ha "tirado" (βεβλημένον) sobre el lecho. Cf. la interpretación de CASTRO, *El sorprendente Jesús de Marcos*, 199.

[1762] Vid. GNILKA, *Markus*, 339. El paralelismo entre las dos "niñas" del evangelio (la hija de Jairo y la hija de la mujer griega) no es total. Cada uno de los dos relatos tiene su propia dinámica. El término τὸ παιδίον "lo niño", impersonal, aparece al final. ¿Por qué? Lo veremos enseguida.

[1763] Primero, el término es puesto por el narrador en boca de la madre haciendo uso del estilo indirecto: la dialogización de la diégesis es patente (7, 26b); acaba de llamarlo, justo antes, "espíritu impuro". Vuelve a repetirlo en una frase final donde el narrador asume por entero el foco de la mujer: "El demonio había salido" 7, 30b.

sensible de una mujer postrada a sus pies; y con el anuncio de una secuencia jerárquica en la intervención de Dios: primero el pueblo elegido, los "hijos" 7, 27a –en realidad, el más pequeño de entre los pueblos, según la tradición bíblica; sujeto a tributos y rapiñas durante siglos por los imperios orientales y por las ciudades-estado del contorno: Tiro 7, 27b[1764]; después los perritos[1765]. Pero el argumento de Jesús tropieza con un espejo; sin atravesarlo, todavía. Ha tratado a otra persona con injusticia. Se ha negado a ejercer la compasión con quien le suplica hasta el punto de soportar la etiqueta humillante, con tal que su hija sea sanada (7, 25.28).

La mujer redefine la situación por medio de la ironía. Quienes pretendían representar la jefatura de Israel, el héroe y los Doce "hijos" (*tekna*) predilectos (7, 27), son llamados *paidía*, "niños-criaditos" (7, 28): les reclama una ingenuidad sin poder en el reparto de sus bienes. El narrador se hace cargo del simbolismo al identificar a la niña *ya sanada* con el mismo término que usa la madre para describir al grupo de Jesús ("encontró al hijito" εὗρεν τὸ παιδίον 7, 30). Gracias a esa ironía a cuenta de su amor, la mujer violentada consigue destruir la posición social, etnocéntrica y androcéntrica[1766] que paralizaba al héroe y lo mantenía recluido en la frontera (7, 24; cf. 31s.). En lugar de responder al insulto con violencia, lo desafía con tal sutileza que Jesús reconoce la autoridad de su palabra sin ninguna otra mediación ("a través de esta palabra" διὰ τοῦτον τὸν λόγον) para producir la salud en su hija: "ve/guíate, ha salido de tu hijita el demonio" ὕπαγε, ἐξελήλυθεν ἐκ τῆς θυγατρός σου τὸ δαιμόνιον 7, 29. Se ha revelado un misterio: la

[1764] Vid. Primera Parte: "Entre Galilea y las ciudades (Jerusalén, Séforis, Tiro)".

[1765] Vid. G. THEISSEN, "Traspaso de fronteras en la tradición narrativa, 1. El relato de la mujer siriofenicia y el territorio limítrofe de Tiro y Galilea", en id. *Colorido local y contexto histórico de los evangelios*, 74-95, refiere la tensión a un conflicto interétnico en la frontera entre Galilea y Tiro. R. HORSLEY, *Archaeology, History and Society in Galilea*, 66-130, explica la pobreza de los campesinos galileos a causa del sistema tributario en los distintos imperios y la connivencia entre las élites de Palestina y las ciudades de la costa. Otros autores consideran posible que "los judíos habitantes en el campo de los territorios de esta ciudad [Tiro] estuvieran tan sujetos a condiciones semejantes de explotación como estaban sus vecinos campesinos no-judíos, dada la manera en que la economía en todas las sociedades agrarias antiguas era controlada políticamente" S. FREYNE, "Archeology and the Historical Jesus", 169.

[1766] Vid. RANJINI WICKRAMARATNE REBERA, "La mujer siriofenicia. Una perspectiva feminista sudasiática", en AMY-JILL LEVINE (ed.), *Una compañera para Marcos*, 145-157. Como me ha hecho notar FRANCISCO RAMÍREZ, es significativa la variante textual del códice D (tradición occidental) al final de 7, 28, por cuanto distingue la ironía en la palabra de la mujer, pero la adapta a la tradición bíblica: corrige el término παιδίων (del dim. παιδίον) y lo sustituye por παιδων (de παῖς), de modo que evita la concordancia entre el grupo de Jesús y la niña sanada. La versión de los LXX usa παῖς al traducir el heb. עַבְדִּי "mi siervo" (Israel, Moisés, los profetas, etc.), en boca de Dios. Sin embargo, el dim. παιδίων es característico del vocabulario marcano.

capacidad de comunicación derriba fronteras, la igualdad emerge del entendimiento. Ante la conciencia contemplativa de Jesús, esa palabra es signo de la intervención divina.

La ironía de ella no es maligna ni expresa subordinación, al contrario que la jerarquía impuesta por la intervención primera de Jesús, con modales de jefe, a quien ella cita llamándolo *Kirie* (28a). Revela lo contradictorio del programa inicial de Jesús: una mujer extranjera podía hacerlo. Los Doce varones y Jesús son respetados en una figura distinta a la que representaban: niños generosos a la mesa del reinado de Dios (ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν παιδίων "de (por) / gracias a (agente) las migas de los niños" 7, 28c: los pequeños disponen únicamente de las migajas), pero burlados como jefes dominadores.

Jesús reconoce todos los sentidos liberadores de la palabra (la esperanza creyente, el amor) sin rechazar la ironía (7, 29). No se apropia lo dicho, ni lo reformula: reconoce la fuerza de un argumento sin violencia. Luego llevará su sentido todavía más allá: hasta la comunión con los gentiles en una liturgia multitudinaria. Marcos lo ha mostrado sencillamente, sin dar oportunidad al escándalo (8, 1-9). Las "migas" que reparten los "niños" son símbolo de una solidaridad que ha desbordado las fronteras para revelar una nueva forma de pureza desde el corazón.

Tanto el pan compartido (2, 15.26; 6, 30ss.; 7, 1ss.27-28; 8, 1-9.14-21; 14, 3s.12-25) como los *paidía* (5, 39-41; 7, 28.30; 9, 24.36ss.; 10, 13-15 y ss.; cf. 4, 31; 9, 42) revelan dos *isotopías* centrales del evangelio a través de la conciencia y la práctica de Jesús, en sus dichos y en situaciones diversas. Marcos ha tejido una coherencia posible entre esas tradiciones para comunicarnos el proceso de crecimiento de Jesús: su paso a través de unas expectativas de dominio que acaba rechazando (1, 24; 2, 9; 3, 4.11-12.22-30.35; 5, 6; 7, 29; 8, 27-38; 9, 1-13.39; 10, 35-40), para asumir la realidad de su servicio con los pequeños y para los pequeños (*mikrós, paidíon*); desde un espacio y un orden sagrados que los sacerdotes se reservan (1, 44), hacia la mesa común de judíos y gentiles (8, 6); desde la subordinación de la mujer y su reclusión doméstica (1, 30), hasta la revelación final de su *seguimiento consecuente* (15, 41) y de su herencia: el reinado de Dios en un futuro abierto por la resurrección, a pesar del terror y la clandestinidad impuestos por los opresores (16, 1ss.).

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

22. Hay que hablar al sordo

Durante el camino por territorio pagano, Jesús transmite su nuevo dinamismo en arameo **al sordo** (y a sus tácitos portadores): "Ábrete", para que vuelva a oír y hablar (7, 31-37)[1767]. Dados los escasos ejemplos de representación literal del habla de Jesús en el texto griego, la expresión *Effatá* tiene un claro sentido autorreferencial, como otros ejemplos de arameo en Marcos: *Abbá* describe a Jesús como Hijo amante de Dios; el *Amén* anticipado representa en el acto enunciativo la predisposición de la persona y su compromiso con la voluntad expresa de Dios sobre la situación construida por la palabra[1768]. Aunque parezca una broma no intentada, Jesús está hablando consigo mismo más que con el sordo.

Las hipótesis acerca de si Jesús limitaría sus interacciones a los judíos residentes en territorio pagano[1769] son contradictorias con la sustancia del relato. La atadura (*desmos*) y

---

[1767] Vid. NAVARRO, *Marcos*, 281-284. "Es un *enfermo de comunicación*: no puede dialogar de verdad, sólo escucha lo sabido, sólo habla para dominar a los demás" PIKAZA, *Pan, casa, palabra*, 193. Continúa: "Es un enfermo de soledad, pero no está completamente solo: hay personas que *le traen* y ruegan a Jesús que *le imponga las manos*, en gesto de autoridad (que se repite con los niños en 10, 16)". Sin embargo, Jesús no realiza ese gesto, sino que utiliza unas señales claramente perceptibles para un sordomudo, por medio del tacto y de la vista: suspira mirando hacia arriba = hacia Dios, hace significativa la comunión con el enfermo.

[1768] Incluso el (*Talitha*) *kum* expresado ante la niña muerta está refiriéndose en forma de prolepsis al acto de su resurrección (aram. *kum*= gr. *egeirein*). Una opinión distinta la encontramos en MARKUS, *Mark 1-8*, 363, 474-5. "The retention of Aramaic here is partly for effect: the exotic foreign words increase the sense of mistery about the miracle that is about to occur. Cf. Lucian of Samosata's reference to the tendency of faith healers to use *barbarikē*, 'foreign language? (*False Philosopher* 9). The only other healing story in which Jesus' words arendered in Aramaic is the narrative about the deaf-mute in 7, 31-37; in both cases, as Mussies pounts out, the Aramaic words are the verbal counterpart to the non-verbal healing action, and in both cases the healing takes place in seclusion. This combination of the motifs of seclusion and mysterious words is probably not accidental" ibid. 363.

[1769] Entre el sector conservador de la Third Quest se da por cosa sabida e indiscutible que Jesús nunca empezó una misión entre los gentiles, sino que se limitó (como nos dice Mateo en su evangelio) a reunir a las ovejas perdidas de Israel. De acuerdo con tal postulado, la misión de Jesús fuera de las fronteras del judaísmo contemporáneo, durante su itinerario por la región de Tiro y Sidón, por Cesarea de Filipo y hasta la Decápolis (Mc 7-8), debería explicarse por la existencia de comunidades judías establecidas en esas regiones; así como por el cumplimiento de la profecía hiperbólica de Ezequiel (Ez 47, 13-23) acerca de las fronteras que tendría el Gran Israel –mucho mayor que el alcanzado por los reinos de David, Salomón, Alejandro Janeo o Herodes-, en el cual se incluyen las zonas recorridas por Jesús durante su periplo por tierra de gentiles.

Para legitimar la coherencia interna de tal criterio se ofrecen pruebas procedentes de la arqueología, acerca de los asentamientos judíos en el norte de Galilea y en el Golán, donde se ha comprobado el uso de cerámica producida en un mismo taller (Kefar Hanania), en un porcentaje relativamente alto (10-20 %). La explicación que se ofrece está basada en el testimonio de Flavio Josefo acerca de un grupo de judíos de Cesarea de Filipo que sólo deseaban consumir aceite producido dentro de las fronteras de Israel (*Vida* # 74) para guardar de tal modo con seguridad las reglas de pureza, dos siglos antes que fueran recogidas en la Misná.

el acto de desatar la lengua del sordomudo (*lyein*) están simbolizando las dificultades internas y externas que Jesús supera durante la realización de su nuevo propósito: comunicar el reinado de Dios con *dynamis* a quienes eran echados afuera por el prejuicio étnico. El contacto de los dedos y la saliva con el oído y con la lengua de la persona sufriente no es un rito apotropaico, sino un símbolo comunicable de la apertura sentida por Jesús hacia el cuerpo del otro como un semejante. Los prejuicios mágicos contra los fluidos corporales como una fuente de contagio han sido definitivamente dejados atrás por la práctica de este *sanador interétnico.*

23 y 24. La vista en dos etapas

Las sanaciones de **los dos ciegos** (8, 22-26; 10, 46-52) incluyen entre ambas una sección sobre la incapacidad de los aprendices para ver/escuchar[1770]. Podríamos confundir ambos encuentros con prototipos formales del género "relatos de curación". Pero los dos ciegos hacen las veces de aprendices-modelo en el diálogo con Jesús, por contraste –esta vez sí- con los Doce que se van haciendo cada vez más sordos y ciegos (8, 14ss.; 8, 33ss.; 9, 6.10.32.33ss.).

Jesús ya ha completado su aprendizaje como "médico" de los que están mal: su madurez se hace patente en una común actitud de acogida y aceptación que le permite a sí mismo ver y escuchar. Al igual que en los demás relatos de sanación (exorcismos o terapias), el acto de curar se realiza como una parábola, por medio de símbolos que es necesario ver y escuchar para llegar al pleno entendimiento de la situación, tal como le ocurre al propio Jesús y a su paciente/interactuante.

Lo cierto es que una prueba no conduce a la otra. Como ya hemos señalado, la producción de aceite kosher no es un supuesto, sino un dato explícito de JOSEFO, que usa para acusar a Juan de Giscala; mientras que los vendedores de Kefar Hanania (o sus intermediarios) se limitan a Galilea, golán y periferia (hasta ahora). Por el contrario, la misión de Jesús no consiste en vender aceite en el extranjero, ni cerámica en el interior.

[1770] Vid. NAVARRO, *Marcos*, 293ss., 301. La sección "en el camino" (*en tē hodō*) está enmarcada por las dos curaciones. "Se caracteriza por la secuencia dual: el ciego se cura en dos veces, el final es doble y el episodio es bastante paralelo a 7, 31-37" ibid. 293. "Para entender y aceptar a Jesús hace falta un *milagro de comunicación*, a nivel de palabra (sordomudo) y de visión (ciego). Como acabamos de mostrar, los discípulos no entienden: el camino de Jesús les desconcierta, el signo de las multiplicaciones [el pan de la comunión con la muchedumbre, judíos y gentiles] carece de sentido para ellos" PIKAZA, *Pan, casa, palabra*, 210.

En la medida que Jesús ha experimentado el crecimiento de su capacidad para ver, puede comprender las dos etapas en la recuperación de la vista por un ciego. Primero, éste ve a los humanos como "árboles que caminan" 8, 24b, es decir, como criaturas sin dinamismo interior, que sólo se mueven externamente contra su naturaleza estática, por una especie de control remoto: la predestinación, el determinismo social (como si fuera natural). Al poner de nuevo las manos sobre sus ojos, "entonces el ciego […] quedó curado, de modo que veía perfectamente todas las cosas" 8, 25. Jesús no le ordena que se aparte de la sociedad, sino que le libera del control social de la aldea para que pueda *seguir vidente* (8, 26)[1771].

25 y 26. Grito mudo: un psicodrama

El padre desesperado junto con **el hijo que padece convulsiones**, como poseído por un "espíritu mudo" (πνεῦμα ἄλαλον 9, 17, sordo y mudo 9, 25), protagonizan uno de los relatos más largos y detallados, antes de la Pasión.

Para empezar, el padre sale de la multitud (9, 17) como un miembro sin personalidad: agitado y desconfiado contra los aprendices que "no fueron capaces (ἴσχυσαν)" de curar a su hijo (9, 18), mientras se enredaban en discusiones con los letrados (9, 14). Jesús se enfrenta a una muerte programada, que cada vez está más cerca (9, 9-13), con ganas de que todo acabe (9, 19): responde a gritos contra la "generación incrédula" que no le da respiro, letrados, aprendices y muchedumbre por igual (9, 19).

Después, "el espíritu sordo y mudo" que posee al hijo hace una puesta en escena para que comience propiamente el diálogo entre el padre y Jesús, en respuesta al cuestionario del sanador. Los símbolos que intercambian se refieren muy probablemente a Israel, adonde Jesús ha vuelto después de su periplo por tierra de gentiles (Tiro, Sidón, la Decápolis y el reino de Filipo): "desde niño" le sucede eso; el espíritu le arroja al agua y al fuego para matarlo (9, 21-22). La historia de Israel está lastrada por la locura autodestructiva desde que comenzó: la ambición de sus jefes la ha hecho esclava de los

[1771] Vid. JUAN MATEOS, FERNANDO CAMACHO, *Marcos. Texto y comentario*, Córdoba, El Almendro, 1994, 160-162. "La aldea es el sitio de donde Jesús le saca, la tierra de opresión desde donde se emprende el éxodo" ibid. 162. Jesús está recorriendo un éxodo voluntario por tierra de gentiles desde la última discusión con letrados y fariseos, hasta la vuelta con los aprendices a "la casa" como una tierra prometida.

imperios con quienes pactaban o guerreaban. Ha sido parte de la materia con que se ha nutrido la memoria *de Jesús* (Segunda parte, cap. 2).

Lo interesante para nosotros es la breve síntesis de un aprendizaje negativo (inhibitorio, circular, desesperante), así como su antídoto: "Todo es posible (πάντα δυνατὰ = *dynamis*)[1772] para quien tiene fe" Mc 9, 23. Sin embargo, esa fórmula autoconsciente de Jesús no es un "nuevo mandamiento de la fe". Al igual que en otro contexto, al entrar en Jerusalén (11, 22s.), Jesús comprueba en la relación interpersonal que hay otro vínculo más intenso y permanente con Dios (12, 28s.; 14, 6, etc.).

De nuevo, el amor compartido por Jesús y el *alter*protagonista suple la carencia o debilidad de la fe: "Creo. Ayúdame con [esta] incredulidad πιστεύω· βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ" 9, 24. Jesús interpela al espíritu sordo y mudo que no permite escuchar ni anunciar el amor misericordioso de Dios. Al salir grita y se agita mucho: parece una *performance* del drama fratricida en la guerra judía del 67-74. "Quedó como muerto, hasta el punto que muchos decían que había muerto" 9, 26. La escena concluye con su sanación integral: Jesús lo levanta/resucita de la mano (κρατήσας τῆς χειρὸς αὐτοῦ ἤγειρεν αὐτόν) y "él se puso en pie/resucitó (ἀνέστη)" 9, 27[1773].

La novedad recibida por Jesús es fruto de la sincera confesión de aquel padre: incrédulo en medio de un universo religioso poblado de demonios aterrorizantes. Es posible orar en la desesperación. "La oración (ἐν προσευχῇ)" 9, 29b es el acto de amor a Dios sin máscaras que llena el vacío del homicidio enmascarado de divinidad. De tal manera se anticipa simbólicamente en el relato la última oración de Jesús en la cruz[1774].

[1772] No se trata de tener fuerzas o vigor (ἰσχύς), cf. 9, 18, sino del poder-ser (δύναμις) de Dios-a.

[1773] Cf. la semejanza de vocabulario y construcción en la escena del despertar/resurrección de la hija de Jairo y, antes, la suegra de Pedro.

[1774] Vid. PIKAZA, *Pan, Casa, Palabra*, 235-244. Hace un análisis extraordinario que vincula la visión del monte Tabor con esta escena. La relación fluida entre el Hijo y el Padre es puesta en contraste con la relación distorsionada entre el padre angustiado, alienado y el hijo estigmatizado. La "oración" a que se refiere Jesús en el segundo final de la unidad (9, 29) sería precisamente la que acaba de darse en el Tabor. NAVARRO, "Las analepsis del texto", *Marcos*, 330-331, completa ese cuadro con la referencia analéptica a las relaciones padre/madre-hija (Jairo, la mujer griega) que también manifiestan una incomunicación intergeneracional y un sufrimiento psicosocial de la parte más débil.

27 y 28. Con los/s niños, sin violencia

Los niños como personaje colectivo (9, 36-37; 10, 13-16), así como un **exorcizador** anónimo en nombre de él (9, 38-41), dan la ocasión a Jesús de aprender y enseñar a los aprendices la práctica del amor contra las trampas del *doble vínculo*:

> La comunidad cristiana se hace grupo especializado en recibir a los niños. La palabra clave del texto es recibir (*acoger: dejomai*). Había aparecido en 6, 11: los misioneros de Jesús necesitan acogida [cf. de nuevo 9, 41]. Ahora son ellos, los discípulos de Jesús, los que deben ofrecer ayuda. Frente a la institucionalización del poder que proponían (*¿quién es mayor?*), instituye Jesús una familia para la acogida integral de los pequeños[1775].

La violencia ejercida en nombre de la plenitud del amor –nunca conocida hasta su encarnación en los hechos y los dichos de Jesús- resulta todavía más destructiva que sus variantes mitigadas en otras esferas sociales. Las ideologías que justifican un "apocalipsis controlado" para centralizar el poder y construir una *sociedad perfecta* representan el símbolo más fascinante y siniestro de la historia humana: la "muerte enamorada", decía Miguel Hernández. Cabe dudar que esa esquizofrenia perfecta tenga cura; pero está en la mano, la boca y el pie de los seguidores/as de Jesús prevenir su génesis. El Bhagavad Gita, la Historia de Israel y de la Iglesia fueron los primeros escenarios donde se representó tal horror, antes que el capitalismo y la revolución hicieran uso de los mismos argumentos: la santificación de la cruzada, la inquisición o los centros *penitenciarios*; el desprecio gnóstico al cuerpo como un agente del mal y a la muchedumbre como una *masa damnata*.

Una parábola intercalada sirve de comentario oportuno a las tres escenas: "escandalizar a los pequeños (ὃς ἂν σκανδαλίσῃ ἕνα τῶν μικρῶν τούτων)" (9, 42-50) describe la práctica de la violencia verbal o física, doméstica o social, jerárquica o anárquica: la ocasión de pecado con la mano, la boca o el pie. "Tened sal entre vosotros y tened paz los unos con los otros" 9, 50c. Después de haber formado una comunidad de seguidores/as, Jesús aprende en sendas situaciones –la disputa entre los Doce por la primacía, el celo religioso contra un sanador anónimo, aun el más leve signo de maltrato a los niños por los aprendices- que la violencia destructora de los vínculos creados por el amor de Dios debe ser sanada y evitada con una autoridad profética. La toma de postura de Jesús ante los fariseos, contra el repudio consentido por "Moisés" (10, 3s.), incide en lo

[1775] PIKAZA, *Pan, casa, palabra*, 254.

mismo, aunque subraya la igualdad y la reciprocidad entre quienes se aman hasta el punto de comprometerse en el servicio mutuo: cualquier agresión, empezando por el repudio, contra la mujer –en primer lugar, por razones contextuales que siguen vigentes: la violencia de género-[1776] o contra el varón es una herida en la corporalidad de Dios, quien los hizo "una sola carne" (10, 5-9).

El rechazo de Jesús a toda actitud violenta es una manifestación de su autoridad divina (9, 35a) con el Espíritu y las entrañas maternas de Dios (heb. *rahamim* רחם; cf. gr. σπλαγχνίζομαι 8, 2; 9, 22). Pero sólo podía tener lugar como un aprendizaje emotivo, gracias a los vínculos que ha generado la comunidad de los aprendices, el testimonio implícito de las mujeres en la casa patriarcal (1, 31; 7, 28), el seguimiento y la acogida de su anuncio por la muchedumbre (10, 1). Jesús acompaña sus palabras con el testimonio del servicio personal y con la expresión de sus emociones hacia niños, mujeres, esclavos (9, 36; 10, 16.45), igual que su amén a la viuda pobre o a la mujer de Betania (12, 43b; 14, 9a).

29. Conreinado de Dios-a en la comunidad itinerante

El rico que busca conocimiento (10, 17-22)[1777] sirve para que distingamos entre el seguimiento del Maestro y el mero deseo de agradar o de aumentar la sabiduría, como en las escuelas rabínicas, sectarias o filosóficas. La actitud del rico manifiesta ser una ambición por acumular "capital simbólico" o cultural a las demás posesiones en que se basaba su confianza y que condicionaban su relación con Dios[1778]. En realidad, no necesitaba nada más que hacer lo justo para una vida eterna después de la presente (10, 19-20).

Entrar en el reinado de Dios *ahora* es fruto de una opción existencial e histórica (se ha acercado 1, 14: está disponible), como han hecho los aprendices, una muchedumbre y

[1776] Vid. NAVARRO, *Marcos*, 349-350.
[1777] Tratamos de él con mayor detalle en el cap. 1.2.
[1778] "El buen judaísmo es compatible con las riquezas. Este hombre es bueno y rico; su honradez religiosa puede hallarse vinculada a la búsqueda y el apego de los bienes materiales […] Por el contrario, Jesús, *Hijo del humano*, ha podido realizar la obra del Reino porque escucha la voz del mismo Dios diciéndole: *¡Querido!* No hay para él nada más alto que el amor que ahora ha ofrecido al hombre rico" PIKAZA, *Pan, casa, palabra*, 282.

las mujeres *ocultas*, lo que da lugar, a su vez, a una comunidad nueva de iguales en el amor (10, 28s.). En sus relaciones interpersonales y sociales ya no caben las jerarquías económicas ni políticas.

En esta situación dramática parece evidente el valor contrastivo de quienes han escuchado la llamada de Jesús, empezando por Pedro (10, 28). Pero Marcos no construye un *exemplum* para la emulación de la audiencia implícita. Nos hace patentes las contradicciones de los aprendices, de modo que podamos participar de su opción fundamental, aunque reconozcamos en ellos un complejo de actitudes contrarias al conreinado de Dios-a (9, 33ss.; 9, 39ss.; 9, 42ss.; 10, 10s.; 10, 13s.; 10, 35ss.; 10, 41s.): hábitos violentos. Mientras tanto, las mujeres compañeras no salen explícitamente a la luz, sino que son inconscientemente reprimidas por el autor y redactor del texto. Cada una de las referencias de esta sección a una *diakonía* ejemplar, en boca de Jesús (9, 35.37.41.50; 10, 8-9.14.29-30.42-45), las están convocando de esas tinieblas forzadas por el foco de la narración: los filtros del patriarcado en la nueva comunidad cristiana. Jesús se ocupa de barrer esos obstáculos, al mismo tiempo que asume los roles atribuidos a las mujeres: la acogida y la aceptación incondicional (9, 37.41; 10, 14), la escucha activa (10, 15), el cuidado (9, 34; 10, 8-9). Nos hace descubrir que no eran signos de pasividad, sino los símbolos de la presencia reinante y misteriosa de Dios-a, que habíamos reprimido a causa de la injusticia con que gobiernan reyes, amos y varones (10, 42-45). En una sociedad donde también las mujeres rechacen esos roles, Dios-a se hará temporalmente invisible (como lo era ante Moisés o ante los ojos de estos varones), mientras sigue actuando con el rostro de los inmigrantes o de los profesionales infravalorados que sirven a la vida. Jesús se hace cargo de esos roles como resultado de un aprendizaje que se nos ha mostrado a lo largo del texto –todavía no ha concluido-, con la finalidad explícita y consciente de transformar las estructuras que condicionan las relaciones sociales: “porque tampoco el Hijo del humano ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida en rescate por muchos (λύτρον ἀντὶ πολλῶν)” 10, 45.

El seguimiento actual de Jesús que realizan los aprendices y la muchedumbre es el fundamento para su camino posterior de madurez, una vez vueltos a Galilea. El relato de la sanación de *Bartimeo* –“hijo del honor”, en hebreo-griego: configurado por la mentalidad

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

dominante-[1779], sirve para poner de manifiesto la relevancia de ese seguimiento incondicional, aunque el sujeto siga llamando a Jesús "hijo de David" (10, 47b; cf. 12, 35-37). En la medida que está dispuesto a aprender ("Rabbouni" 10, 51) y a seguirle por el camino hasta Jerusalén (10, 52), podrá participar del Misterio de Jesús plenamente después de la resurrección, cuando recupere e incorpore su propia memoria a la comunidad entera (cf. 14, 9). Jesús reacciona frente a la represión violenta de "muchos" (10, 48)[1780], que pretenden hacer callar al ciego –como poco antes frente a los aprendices que echaban a los niños- con una actitud de acogida y aceptación incondicional (10, 49s.) hacia el Bartimeo deshonrado que se ha desprovisto hasta de su último poder (el manto 10, 50) para tantear en su busca[1781].

30. El corazón de la Torá

"Uno de los letrados" interroga a Jesús como hubiera sido oportuno desde el principio: cuál es su lectura de la Ley. De tal manera permite que el Maestro revele el corazón de su religiosidad israelita (12, 28-34): amor al Dios único con toda confianza y deseo (Dt 6, 4s., aunque modificado para incluir la *psyjé* y la *dianoia*, la motivación y el pensamiento), amor al prójimo como a sí mismo (Lev 19, 18). La reacción excepcional del letrado[1782], ante la respuesta de Jesús a los saduceos sobre la resurrección, además de abrir un diálogo posible, manifiesta el valor de la Torá como fuente de vida en la conciencia de Jesús. Aún así, Jesús significa la necesidad del tránsito desde la teoría a la práctica: "no estás lejos del reinado de Dios" 12, 34[1783].

[1779] Vid. NAVARRO, *Marcos*, 382. El nombre es un "juego irónico de palabras puesto que, mendigo y ciego, el hijo del honorable no era precisamente la honra de su padre".

[1780] Hay una oposición sintáctico-semántica entre dos ocurrencias de la misma palabra con significados muy distintos: los "muchos" en Mc 10, 45 ¿son el mismo sujeto que "muchos" en 10, 48? Si Jesús se refiere en su propio dicho a la muchedumbre (*ojlós*) que está en relación fluyente con él, donde se van integrando distintos grupos sociales y etnias, mujeres y varones, singularmente las personas enfermas, endemoniadas o con espíritus impuros, entonces esta segunda acepción sería un subconjunto de la primera: "muchos de los muchos". Jesús no es un mero apéndice de una masa, sino que permanece siempre en la tensión del diálogo interpersonal, para servir a la acogida y la aceptación

[1781] "Es el auténtico discípulo" CASTRO, *El sorprendente Jesús de Marcos*, 291.

[1782] Vid. MALBON, "The Jewish Leaders in the Gospel of Mark", 157.

[1783] Vid. GNILKA, *Markus*, 190-197. NAVARRO, *Marcos*, 444ss., estudia la escena en el contexto de la sección "Debates fundamentales (12, 31-44)". La pregunta del letrado sobre el primer mandamiento "de todos" (12, 28c) manifiesta una sensibilidad afin a Jesús sobre la superfluidad de la maraña legal tanto en la Torá como

Frente al legalismo judío que traduce el amor en claves de seguridad nacional, organizando funciones y distinguiendo deberes en perspectiva jerárquica, Mc lo entiende y traduce en línea de libertad e igualdad universal: prójimo son todos los humanos [1784].

31. El signo de un diálogo actual con Dios-a

La viuda contemplada por Jesús en medio de la soledad y la privación de valor social por su posición en la estructura (pobre, mujer, viuda, sin lugar en la casa patriarcal)[1785], le hace posible comparar su donación libre con el sistema de patronazgo y clientelismo que los ricos ("poor rich readers", dice Malbon[1786]) pretenden fundar sobre la imagen de un dios-patrón (12, 41-44).

Tanto en la parte descriptiva como en el discurso directo se extraen de la multitud (*ojlós*) dos personajes en claro contraste: unos hombres, frente a una mujer; ricos, frente a pobre; muchos frente a una, mucho (dinero) frente a dos leptos, generalización [… mucho] frente a concreción [… todo]. El efecto es un zoom de acercamiento [1787],

---

en sus extensiones por medio de la halakhá oral. "En el contexto del mundo de los hechos […] las discusiones han puesto de relieve la fuerza dada a los mandatos y a las prescripciones, unos más vinculados a la Ley y otros menos, de forma que al final no se sabe bien qué es importante y qué no. En el contexto del extratexto, la pregunta remite a discusiones entre las grandes escuelas de Shammai y Hillel" 445.

[1784] PIKAZA, *Pan, casa, palabra*, 340.

[1785] NAVARRO, *Marcos*, 449-454, incluye el comentario de la escena en la culminación de una sección entre otras cinco, "Debates fundamentales", citado supra. "El estatuto de las viudas es el producto más acabado de la manera en que el patriarcado (en este caso el israelita) entiende y trata a las mujeres [cf. Ex 22, 22; Dt 24, 17; 27, 19; Jr 33, 3; Zac 7, 10; Is 1, 23; Job 22, 9]. A su vez, y dada la acción y la condena de Jesús contra el templo, convertido en cueva de ladrones, y la acusación contra los escribas que devoran las casa de las viudas valiéndose de su condición de líderes religiosos, encargados también de la marcha y administración del templo, la viuda pobre es el más acabado producto del sistema cultual injusto del templo, y de la religión misma centrada en este templo" ibid. 451.

[1786] Vid. el análisis de MALBON, "The Poor Widow in Mark and Her Poor Rich Readers" (1991), en id., *In the Company of Jesus*, 166-188, quien compara los estudios del mismo relato desde tres modelos clásicos: el histórico-crítico (H. B. SWETE), el crítico formal (V. TAYLOR), el crítico redaccional (NINEHAM), así como un ensayo literario de ADDISON RIGHT, que pone en cuestión la importancia dada a "la generosa ejemplaridad financiera" de la viuda. ADDISON subraya la intención crítica de Jesús en el contexto donde aparece el relato, justo después de su denuncia a la extorsión de las viudas por los letrados y antes de predecir la destrucción del Templo. La ironía se refiere a una forma de religiosidad que impele a una viuda pobre hasta desprenderse de lo único que tenía, aunque alaba su intención: la ofrenda de su propia vida, por referencia a la unción extraordinaria de la mujer de Betania y, sobre todo, al acto de Jesús en la Última Cena. Los "poor rich readers" son los que acumulan un montón de sentidos posibles sin posibilidad de eliminar ninguno.

[1787] NAVARRO, ibid. 450.

el cual sigue el movimiento de la mirada y la chispa de la abducción que hace Jesús. De tal manera, el foco interno de la diégesis nos ayuda a reconstruir el vivo proceso de su aprendizaje. Aprendemos a pensar con Jesús.

Igual que en la discusión con herodianos y fariseos (12, 13-17), Jesús desprecia los tributos de la injusticia sacralizada y solicita la gratuidad de sí mismo. Al interpretar la intención del acto simbólico de la viuda[1788], Jesús se asoma como un aprendiz a la hondura de la relación interpersonal con Dios-a en alguien que no representaba aparentemente nada dentro del escenario público[1789].

32 y 33. "No perdono a la muerte, ni a la nada"

La escena de la unción en casa de "**Simón el leproso**" por **una mujer de Betania** plantea una paradoja aún más desconcertante (14, 3-9). Como señala Pikaza, la casa del leproso en Betania es diametralmente opuesta –aunque en una escala distinta- al espacio sagrado del templo de Jerusalén: impura, abierta[1790]. Además, remite a la casa de Simón donde empezó todo, en Cafarnaún, y donde una mujer realizó el primer servicio de amor en todo el evangelio[1791]. La amenaza que se cierne sobre Jesús es la misma para cualquiera que habite en la *casa del leproso*, se contagie de impureza y la difunda.

Por el contrario, en aquella casa se realiza un esponsal simbólico con los símbolos tradicionales del amor; sólo que han sido desplazados a un nuevo contexto[1792]. Algunos aprendices de Jesús buscan pretexto en los mandatos de la Torá sobre la misericordia con el pobre para condenar a esa mujer, que ha rebasado la frontera de sus roles en las culturas mediterráneas con tal de manifestar su amor. Sobre ella amenaza la vergüenza de los varones que pretenden integrar el séquito excluyente de Jesús. Sin embargo, en su propia cultura hay tradiciones que elogian a la mujer enamorada que afronta el dominio patriarcal

[1788] Vid. un comentario más extenso en la Segunda parte: "La memoria de Israel contra la esclavitud", esp. d: "El prosbul de Hillel y el perdón de Jesús".
[1789] Cf. la visión crítica sobre el trato reservado a las viudas, según KAREL VAN DER TOORN, "Torn Between Vice and Virtue: Stereotypes of the Widow in Israel and Mesopotamia", en RIA KLOPPENBORG, WOUTER J. HANEGRAAFF (eds.), *Female Stereotypes in Religious Traditions*, 1-14.
[1790] Vid. excurso sobre "la casa", PIKAZA, *Pan, casa, palabra*, 100.
[1791] Vid. NAVARRO, *Marcos*, 480, quien realiza un análisis mucho más profundo de lo que podamos consignar aquí.
[1792] Vid. MATEOS – CAMACHO, *Marcos*, 240.

(Cant 1, 5ss.). Como es sabido, durante la semana de la fiesta de los ázimos, antes de la Pascua, las mujeres participaban en el ritual por medio de los cantos (el Hallel) y celebraban *las bodas* entonando el Cantar de los cantares.

Gracias a esa mujer, en la casa que han refundado sobre cimientos nuevos (fiesta de bodas, banquete del reinado de Dios, familia de los pequeños, comunidad abierta e itinerante), Jesús descubre la significación universal de un solo acto amante. Lo proclama frente a sus sancionadores, *en memoria de ella*: se ha anticipado a la tumba (14, 8) para adelantar la victoria definitiva del amor sobre la muerte[1793].

De esa callada manera, la mujer de Betania prefigura, "dos días antes de la Pascua" 14, 1, lo que va a ser el don definitivo de sí mismo que Jesús simboliza y culmina en la Última Cena: la escena posterior (14, 12-26) [1794]. Los encuentros de Jesús con la viuda pobre y con la amante ungidora, tal como son relatados por Marcos antes de la Cena, sirven para comprender el proceso abductivo a través del foco de Jesús, hasta que *inventa* el símbolo del amor pleno, humano y divino.

También Jesús, como la de Betania, se anticipa a los crucificadores en desafío frente a quien le traiciona y, de tal manera, impide que la muerte se apropie de su cuerpo. Ya se había dado a sí mismo en un acto de amor total. Ya no es posible que caigamos de nuevo en las redes del "doble vínculo" –la "muerte enamorada", la "vida desatenta"- más que por insensatez, o por un empujón de siglos.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

34, 35 y 36. Incluso las funciones cambian

El **joven cubierto con una sábana** (14, 51-52), **Simón de Cirene** (padre de Alejandro y Rufo, cristianos 15, 21) y **el centurión romano** (15, 39) son personajes en escorzo, tomados en medio de la acción. No son personajes "planos", sino plásticos y expresivos. Aunque representan funciones muy determinadas por la sociedad y la cultura

[1793] Es oportuno citar una connotación poética de esta escena: la reivindicación de las trabajadoras textiles de Nueva York, que se convirtió en lema de la mujer trabajadora: "No sólo queremos pan: necesitamos *pan y rosas*". El salario anual de una persona se ha gastado en la boda del Mesías que nos ha amado como nadie nos amó, hasta darse enteramente como alimento y, antes, como esposo a esta mujer, quien representa a la nueva comunidad.

[1794] "En esta perspectiva ha de entenderse la palabra sôma, cuerpo, de Jesús que encontraremos de nuevo en el contexto eucarístico (el pan es su sôma 14, 22) y sepulcral (José de Arimatea entierra su sôma 15, 43)" PIKAZA, *Pan, casa, palabra*, 376.

(el ángel en la cosmología del Poder, el Trabajador, el Soldado), de las que ya hemos hablado, pueden mostrar un profundo cambio, ético y espiritual, sobre el antiguo esquema.

El joven misterioso que es detenido por los captores de Jesús antes de huir desnudo es un personaje *catafórico* que preanuncia el acontecimiento de la resurrección, después que el héroe sea privado de su libertad y de su cuerpo[1795]. Algunos intérpretes, como Secundino Castro, lo ponen en relación con el joven que aparece nuevamente vestido de blanco en la tumba vacía, cuando las mujeres se acercan en busca del cuerpo de Jesús[1796]. Es posible que la intencionalidad del redactor sea mostrar la libertad y la belleza del cuerpo que va a ser sometido a un rito de *institución* por los poderes que organizan la religión política[1797]. El relato de la Pasión hace patente que el cuerpo de la víctima es utilizado como un objeto sobre el que se inscribe la acción ritual de los poderosos: la destrucción.

Pero la narración simboliza por medio de un joven y otro (14, 51-52; 16, 5, ¿el mismo?) que el cuerpo de Jesús va a resucitar / ha resucitado íntegro. De hecho, una de las interpretaciones posibles acerca de la identidad del personaje, en el contexto de la tradición oral, además de en el texto canónico, es que fuera una referencia a Lázaro, el resucitado por Jesús[1798]. Con mayor certeza se puede afirmar que la sábana del joven (σινδόνα, un "lienzo de lino") es un objeto que sólo reaparece en el acto posterior a la muerte de Jesús, cuando José de Arimatea "compra una sabana", recoge el cuerpo de Jesús, lo envuelve y lo pone en un sepulcro "excavado en roca" (15, 46); al igual que un joven o el joven (νεανίσκος 16, 5) sólo vuelve a aparecer en el escenario de la resurrección, vestido con una túnica blanca.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1795] Acerca del *Evangelio secreto de Marcos* (CLEMENTE ALEJANDRINO, *Carta a Teodoro*), ya he tratado en: "Pureza e impureza", y de modo específico en la Segunda parte: "De Ur a canon". Vid. más detalles sobre la exégesis actual (KÖSTER, CROSSAN, y su descubridor, MORTON SMITH), en MARKUS, "Secret Gospel?", *Mark 1-8*, 47-51. Estoy de acuerdo con MARKUS en que "Secret Mark is more likely a redaction of Canonical Mark than the other way around", ibid. 51.

[1796] Vid. CASTRO, *El sorprendente Jesús de Marcos*, 420. FOCANT, "Les finales de l'évangile de Marc", nombra otras alegorías posibles: un joven bautizado de las primeras iglesias, por su referencia al rito primitivo del desnudamiento y la inmersión; una construcción simbólica del "discípulo modelo", etc. En contra de esas ideas y de la nuestra, GNILKA, *Markus*, 319, n. 292.

[1797] Vid. el modelo de PIERRE BOURDIEU para explicar los "ritos de institución" en esta Tercera parte: "Ritos de institución para el dominio total"; así como la interpretación que hace HANNA ARENDT de la "dominación total" ejercida por los regímenes totalitarios en los campos de exterminio.

[1798] MICHAEL J. HAREN, "The Naked Young Man: a Historian's Hypothesis on Mark 14,51-52", *Biblica*, 79 (1998), 525-531.

Como vimos en el cap. 2, los "ritos de paso" tienen un valor crucial para explicar el aprendizaje de Jesús en sus inicios: el Bautismo y el pasaje por el desierto, antes de *volver a Galilea*. Jesús asume el programa ya determinado del Bautista y, de seguida, hace suya la misión del Espíritu, todavía por determinar. Sin embargo, el ritual de la violencia sacralizada no tiene nada que enseñar al ser humano, sino por la intervención superadora de Dios, quien deja a los sacrificadores sin sentido y *se hace cargo del cuerpo* con la persona entera. Las figuras del joven liberado de sus captores y la sábana blanca, transformada en túnica, producen un pliegue en el espacio-tiempo del relato, el cual podría ser interpretado como un símbolo de la trascendencia o de una existencia que no obedece a nuestras categorías.

El campesino (15, 21) y el centurión (15, 39) comunican la perplejidad de quienes cumplían su función social con indiferencia, hasta que se hace patente para ellos la ruptura de cualquier supuesto de *normalidad* en un mundo de la vida común. El secuestro, maltrato y asesinato de Jesús ha acabado con la legitimidad presupuesta por el sistema del Templo y por el imperio. Personifican a un narratario *distanciado* hasta entonces –con quien busca comunicarse el narrador que relata la Pasión-, de manera que pueda dejarse afectar por la empatía con el héroe, precisamente en el lugar de su debilidad extrema. Simón carga la cruz que Jesús no puede a causa del suplicio. El centurión es un testigo capaz de admirarse ante lo sublime de ese héroe que ha soportado el sufrimiento físico y la represión de los jefes para interpelar en su grito al amor de Dios. Pero sólo puede hacerlo desde sus presupuestos culturales[1799].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

37, 38 y 39-41. Motivos para arriesgar la vida

José de Arimatea (15, 42-46) y **las mujeres que le seguían, María Magdalena, María la de Santiago y José y Salomé** (15, 40-41.47; 16, 1-8), intervienen a tiempo con la intención de recuperar el cuerpo robado, al menos por medio de un ritual funerario. El

[1799] Como ya hemos anotado supra, la declaración de este personaje difícilmente podría ser tomada como una confesión por la audiencia, vid. EARL S. JOHNSON jr., "Mark 15, 39 and the So-Called Confession of the Roman Centurion", *Biblica*, 81 (2000), 406-413, disponible en http://www.bsw.org/project/biblica/bibl81/Ani14.html

amor de las mujeres las lleva de nuevo a la tumba con una intención aún más comprometida: retener el cuerpo de manos de la muerte.

No lo consiguen: la unción ya había sido hecha por la mujer de Betania, *quien se había anticipado a la sepultura* y a la acción divina de afrontar los poderes mortales[1800]. En lugar de consolarse legítimamente por medio del rito, descubren un acontecimiento más allá de cualquier acción humana: la muerte ha sido vencida, junto con sus ejecutores políticos y religiosos, por el Misterio de Jesús. Es lo que ha solido decir la exégesis. Pero, ¿por qué se toman ese riesgo? ¿Por apego a un cadáver?

Después de una lectura más profunda, cabe plantearse de nuevo las motivaciones que llevaron a esas tres seguidoras, a riesgo de ser castigadas severamente, al encuentro de alguien que había anunciado su resurrección en ocasiones anteriores. La ansiedad que las mueve –de acuerdo con el relato- no es solamente fruto de una piedad hacia el cuerpo destruido, sino una expectación inquieta sobre el acontecimiento. Ellas han escuchado al Maestro y han sido testigos de su muerte *contrafáctica*: su grito sin violencia hacia Dios-a. El recurso a los aromas recién comprados y a su rol funerario en cualquier cultura les permite vencer su propio miedo frente a los perseguidores para acercarse a *ver*.

Además de esas tres protagonistas, es necesario resaltar –como han hecho varias comentaristas- **que un grupo numeroso de mujeres "subió" a Jerusalén con Jesús** 15, 41 y le siguió fielmente hasta la cruz. La actitud de las dos Marías y de Salomé no es sólo fruto de su devoción ni de un rol socialmente ritualizado –ocuparse del funeral-, sino que es coherente con la respuesta de estas otras mujeres a la llamada radical de Jesús para provocar el seguimiento (8, 34ss.), la cual había sido perfilada con todos sus rasgos durante la subida a Jerusalén (10, 1-45)[1801].

[1800] Vid. la comparación frecuente en la exégesis entre el primer acto de unción lograda, en Betania, y el segundo acto frustrado o sencillamente no realizado, cuando las tres mujeres descubren la tumba vacía, V. PHILLIPS, "Full Disclosure", 22-24, 29s. PHILLIPS nos incita a sobrepasar el prejuicio androcéntrico, tal como aparece en el lenguaje del narrador, para plantearnos de nuevo las preguntas básicas: "¿Por qué tres discípulas van a la tumba con especias [ἀρώματα]?". Es relevante que el término utilizado sea ἀλείψωσιν, el cual no se usa en los LXX ni en el NT por motivos funerarios, sino que describe la unción mesiánica.

[1801] Vid. la opinión de SCHÜSSLER-FIORENZA, *En memoria de ella*, quien considera a ese grupo de mujeres en su totalidad como "discípulas". Cf. VICTORIA PHILLIPS, "Full Disclosure", 18-19: "Otras mujeres [además de las tres resaltadas] podrían ser consideradas creyentes en Jesús como Mesías, pero son distinguidas de las mujeres discípulas" 19.

42 y 43. Principio y fin de la misión

Los ángeles que estuvieron con Jesús al principio son los primeros en servirle: διηκόνουν αὐτῷ 1, 13b; mientras que las mujeres que le acompañaban le han servido durante todo el camino (15, 40-41). Esa afinidad entre mujeres y ángeles nos vuelve a situar ante el complejo de ocultamiento/exaltación con que el autor se acerca a los personajes femeninos. Pero también señala el modo en que ha llegado a realizarse la misión de Jesús (10, 45): el servicio personal a la muchedumbre.

El **joven vestido de blanco**, al que ya hemos aludido, cumple su papel de simbolizar la pureza angélica; pero también podría significar una ironía del autor (16, 5-7). En cualquier caso, la escena dibujada por Marcos es tremendamente connotativa. Quienes esperaban ver y tocar el cuerpo de Jesús manchado con su sangre, se tropiezan con esta aparición pulcra: "se alarmaron mucho ἐξεθαμβήθησαν" 16, 5c. Parece saber más que ellas, pero no lo ha experimentado con ellas. Quiere ayudarlas a superar el trauma: "No os sorprendáis μὴ ἐκθαμβεῖσθε. A Jesús buscáis […] Ἰησοῦν ζητεῖτε" 16, 6b [1802]. El joven manifiesta empatía y su común amor a ese humano: "el de Nazaret, el Crucificado […] Ha resucitado. No está aquí" 16, 6. Sin embargo, no les quita *el miedo del cuerpo* a las compañeras de Jesús. Todavía no lo han visto *caminando*, de nuevo, por Galilea.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1802] La expresión es similar a la que comunica Jesús en otros lugares del relato, en su relación con los aprendices y con los *alterprotagonistas*: no temas (μὴ φοβοῦ 5, 36; 6, 50; cf. 4, 40; 5, 35; 9, 21s.). Es índice del acercamiento afectuoso de Dios –o de sus mediadores: José, Moisés- a una conciencia sobrecogida ante lo sagrado en el Primer Testamento. Además, la exégesis ha señalado el paralelo entre esta escena, protagonizada por las mujeres que buscan a Jesús al salir el sol, con la búsqueda de Simón en Cafarnaún cuando Jesús ha ido a orar por la noche a las afueras del pueblo (1, 36).

El bloque cerrado: los oponentes

Podríamos señalar otros personajes que participan **en el *bloque* de los oponentes** contra el reinado de Dios [1803]. Herodes, los sumos sacerdotes y Pilatos, es decir, los más poderosos, manifiestan un *ethos*, aunque sea malvado: deliberan acerca de la estrategia a seguir ante Jesús. Otros no tienen más relieve personal en el relato que su función social, al igual que **los letrados, los sumos sacerdotes y otros grupos de poder**. Se articulan unos con otros desvelando un sistema que comienza por señalizar a Jesús como un intruso; luego lo pone a prueba con provocaciones; después conspira contra él, trama su detención e interviene en las distintas fases del proceso de su condena. La retórica de ese circuito cerrado consiste en legitimar la violencia como cumplimiento de una amenaza, por muy irracional que sea el motivo: una profecía por autocumplimiento[1804].

La aparición de **Satán** en el desierto (1, 13a), por oposición a los ángeles y a los animales, sirve de prólogo al ***proceso ritual del terror*****:** amenaza de sanción divina, conspiración, traición, posesión del cuerpo, humillación y destrucción. La narración ha reconstruido el mecanismo con que funcionan los medios de control social (poder y dinero), a través de la cadena jerárquica: desde los clientes que detectan el indicio de libertad hasta sus patrones en Jerusalén; desde los patrones a sus siervos y subordinados.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1803] Vid. MALBON, "The Jewish Leaders in the Gospel of Mark", especialmente el apartado "Exceptional Jewish Leaders: Response to Jesus as a Key", 157-165; id., "The Major Importance of the Minor Characters in Mark", especialmente "Parallel Characters", 206-209. "Generally the (Jewish) religious leaders respond as enemies, the disciples as fallible followers, and the minor characters as exemplars, with the continuum of responses providing the framework for understanding any particular response. But the exceptions are crucial to the narrative": Jairo y José de Arimatea, Judas, etc. 208. "An the exceptions suggest that being a foe of Jesus is not simply a matter of one's social or religious status and role, but a matter of how one responds to Jesus. Of course, responding *appropriately* to Jesus, being a follower, is not a simple matter either" 165.
Los aprendices cada vez le comprenden menos; Jairo o José de Arimatea se vuelven hacia él con una confianza ejemplar; las mujeres superan las limitaciones impuestas por su género. Además de los aprendices, algunos jefes religiosos y las mujeres, de distinto modo, muchos otros personajes menores manifiestan una deliberación o un cambio de plano que transforma su *ethos* en relación con Jesús. Incluso el distante y malintencionado Herodes se angustia ante la noticia de los hechos de Jesús. Los poseídos por "espíritus impuros" son el ejemplo más espectacular del cambio en cada una de las historias transmitidas, y, sobre todo, del *aprendizaje posible* (vid. infra).

[1804] Podría confundirse con el compromiso de Jesús en que se realice la voluntad divina por medio de su amén anticipado; pero consiste en lo contrario. La violencia sagrada tiene que esconder la mano para disfrazar de voluntad divina su cálculo de intereses. De tal manera el relato desvela que la religión política está actuando como una tecnología al servicio del totalitarismo.

1. Así pues, la lógica del sistema consiste en la impersonalidad y la reproduce por medio de la violencia. Los personajes subordinados que actúan contra Jesús están protegiendo su función dependiente del poder y del dinero:

1. A) sea como clientes o siervos de los jefes religiosos:

1) los deudos de la niña difunta, que dejan de llorar para burlarse cuando afirma: "está dormida" 5, 38-40;

2) la criada y otros que denuncian a Pedro mientras se oculta en el patio del Sumo Sacerdote vigente 14, 66s.;

3) una muchedumbre que apoya y corea la condena programada contra Jesús por los sumos sacerdotes, es decir, por las casas (*oikoi*) de quienes eran elegidos y elegibles para tal cargo por el gobernador romano (15, 6-15); participan en una misma red social y una misma trama con

4) quienes se prestan a dar testimonio contra él en un falso juicio ante el Sanhedrín (14, 56-57; cf. 15, 29-30),

5) se burlan de su carisma profético (14, 65, cf. 14, 62)

6) y repiten su "falso testimonio" ante el Crucificado: "tú que destruyes el santuario y lo levantas en tres días" 15, 29;

1.B) sea como instrumentos del imperio que convierten el proceso del juicio y la ejecución en un carnaval: los soldados imperiales que se posesionan de él, lo azotan y le torturan (15, 16-20; cf. 10, 34), se reparten sus ropas (15, 24), se burlan de su agonía y ejercen con él una miserable misericordia (15, 23.36).

1.C) La estrategia de *inventar* una supuesta tradición para liberar a un preso escogido por la multitud –el incógnito **Barrabás**, quizás un eco de otra burla[1805]- denunciaba de forma

[1805] Vid. el comentario de R. E. BROWN, *The Death of the Messiah*, I, § 34. Desconfía de la autenticidad de esta escena en la medida que *Bar-abbás* es un nombre simbólico que significaría "hijo del padre" [o "hijo del maestro" Bar-rabbás], para oponerlo a Jesús por su falsedad. Pero ese apelativo tiene sentido en el contexto de una especie de "carnaval romano" para denigrar a Jesús frente a la muchedumbre. De modo más general lo que se destaca es una manipulación implícita: "The degree to wich hostility toward Jesus dominates in all the Gospel pictures is apparent when we consider two details on which there is curious silence: No Gospel explains why the populace wanted Barabbas, who was scarcely a desirable character, and none mentions even one voice being raised in favor of Jesus, who hitherto had fared well in his public relations. In all the Gospels the mass opposition to him is what ultimately forces Pilate to accede to the crucifixion," ibid. 809. ¿Fueron los redactores quienes acusaron al pueblo para disculpar a Pilatos o fue el mismo Pilatos quien montó el espectáculo?. En el relato hay motivos para suponer que la intención de Marcos era denunciar la política imperial que decidió el asesinato de Jesús y pretendía guardar la cara ante sus posibles partidarios (cf. 15, 44s.).

irónica los mecanismos que había utilizado el poder totalitario para autolegitimarse en descrédito de cualquier democracia real. El plebiscito (14, 6-15) para ritualizar la condena contra Jesús es tragicómico. Nos hace recordar los relatos sobre el modo en que se autolegitiman los tiranos populistas (Valle Inclán, *Tirano Banderas*; Roa Bastos, *Yo, el supremo*; Bulgakov, *El demonio y Margarita*; Delibes, *Parábola del náufrago*).

2. El relato también describe algunos personajes enemistados contra Jesús, los *contra*protagonistas, quienes manifiestan una mayor complejidad que la mera determinación de matar al héroe.

α. 1) El personaje de Judas no es históricamente necesario para que se desate la violencia ("durante la fiesta no…" 14, 1-2), pero revela la trama sociosimbólica del sistema en su conjunto: Judas se hace cliente de los sumos sacerdotes al mismo tiempo que *entrega* a quien consideraba su patrón (14, 10-11) y anticipa el desenlace *durante la Pascua*. No está sirviendo al plan de Dios, sino a la representación de un sacrificio aterrorizante contra la víctima expiatoria. Quiere romper esa delicada red de la solidaridad independiente del poder, que se había fundado en el reconocimiento interpersonal y en la gratuidad (2, 14s.19s.; 5, 33-34; 6, 37ss.; 7, 28-29; 8, 2ss.; 9, 33 – 10, 45; 10, 6-8.21.28-31; 11, 29-30s.; 12, 28-34), como acaban de manifestarse *mutua y corresponsablemente* la mujer de Betania y Jesús (14, 3-9), a través de un esponsal simbólico. De hecho, Judas reacciona sancionando negativamente ese acontecimiento: para él Jesús sólo puede ser un sujeto de poder sobrehumano o una víctima.

α. 2) Herodes, Herodías y su hija 6, 14-28, son protagonistas de una historia aterradora y revelan una conciencia aterrada: la de Herodes.

α. 3) Por el contrario, Pilato, aunque de hecho sea el protagonista principal en el desenlace del relato de la Pasión, hace todo lo posible por descargar la responsabilidad sobre sus clientes en el orden del poder, tanto los sumos sacerdotes como su coro tragicómico de partidarios. A diferencia de los demás evangelios –que lo imaginan presa de la angustia o garante de la legalidad-, en el relato de Marcos lo único que le identifica es su extrañeza ante las reacciones inesperadas de Jesús (15, 5.44), junto con su astucia para montar un carnaval contra "el rey de los judíos". Su posición en la cúspide del sistema no es amenazada por la conciencia de haber hecho el mal ante Dios, sino por motivos similares a los de los jefes religiosos.

α. 4) Los grupos que vigen como autores de la trama contra Jesús tienen alguna autoridad religioso-política: **fariseos** y **letrados**, **herodianos, saduceos** y **sumos sacerdotes**. Sus representantes políticos son quienes forman esa peculiar magistratura de Jerusalén a la que

se refiere Jesús (παραδοθήσεται **τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ τοῖς γραμματεῦσιν**, καὶ κατακρινοῦσιν αὐτὸν θανάτῳ καὶ παραδώσουσιν αὐτὸν τοῖς ἔθνεσιν 10, 33), cuando anuncia una revelación inminente: su condena a muerte y su resurrección.

El relato hace ver un cambio en su forma de actuación, que se corresponde con los pasos ya descritos en el **ritual del terror**. Sin embargo, la impersonalidad con que actúan es inquietante. Parecen dominados hasta tal punto por una fatalidad –la estructura- que una parte de la exégesis teológica los había elevado a la categoría de actores en un plan divino. Al principio, cabía la posibilidad de que reaccionasen de otro modo. Las primeras controversias son diálogos que incluyen una argumentación sobre los fundamentos de los actos de Jesús. Pero la situación parece irreversible desde Mc 3, 6: el inicio de la conspiración para aniquilarlo.

Los únicos ayudantes "planos"

Por último, encontramos unos cuantos personajes que ejercen la función de **ayudantes,** quizás los únicos personajes favorables que encajan en esas definiciones con las que empezábamos nuestro rescate de la memoria desvalorada: "personajes de repertorio con un solo rasgo"; elementos prescindibles para la trama, aunque no para la historia. Los dueños anónimos del burro (11, 5) y de la casa donde se celebra la Pascua (14, 16), de quienes no sabemos más. A diferencia de éstos, incluso Simón "el leproso", el huésped de Betania, tiene una historia a sus espaldas: es muy probable que haya dejado de ser un marcado, un *metsorá*, para servir con su persona, su casa y sus bienes a la nueva comunidad, o dicho de otra manera, corresponsabilizarse con Jesús de una misión compartida.

2. Muchos interlocutores de Jesús, todos en relación significativa con él

La diversidad de formas en que aparecen los personajes enumerados es enorme. La mayoría de los relatos menores –no todos- sitúan a interlocutores diversos en el lugar habitual de los aprendices o los oponentes: cara a cara con el héroe. De tal modo, Jesús puede interactuar intensamente con ellos.

Además de las trece curaciones y exorcismos, hay relatos que presentan a personajes con un referente histórico, aunque apenas incidan en la trama: Juan Bautista y Herodes. Son puramente **referenciales**, aunque condicionan la trayectoria del héroe y éste llega a ser significativo en su propio discurso ("él os bautizará con Espíritu Santo" 1, 8; "Aquel Juan […] ha resucitado" 6, 15).

Otros dialogan con símbolos narrados en la tradición judía: la unción en Betania, profética y conyugal (Cantar de los Cantares); la contemplación y el elogio de la viuda pobre (la viuda de Sarepta y Eliseo, 2Re 4, 1-7). Su referente es **intertextual**: rescatan corrientes marginales del PT y las revaloran para llevarlas al centro del foco, en la palabra anunciada de Jesús (12, 44; 14, 9).

Algún relato actualiza los motivos del relato central –la llamada- en términos semejantes y distintos a los iniciales: una invitación al banquete del reino por el héroe *étnico* (médico-chamán y *novio* de la muchedumbre en una fiesta de bodas) en casa de su huésped (2, 14ss.), como al principio ocurrió con Simón. Otro más escenifica la negación a tomar en serio esa llamada en un diálogo extendido por el camino: el joven adherido a sus riquezas. Además de manifestar un referente social –el publicano, el rico- ambos sirven de contraste con los aprendices: son personajes **anafóricos**.

Ya hemos comentado el hecho de que las mujeres *alter*protagonistas *no hablan* directamente en el relato (con excepción de la griega), pero son interiorizadas y transvaloradas por el habla de Jesús, en una significativa pugna con el narrador. El ajuste entre la historia y la trama no es completo: es posible deconstruirla. Los niños en la casa o en el camino por Transjordania tampoco hablan, pero sí interactúan con Jesús, quien les pone delante de los Doce como a sus preferidos.

Aquellos *ayudantes planos* que le prestan el burro y la casa para la Pascua en comunicación diferida, a través de los aprendices (11, 1s.; 14, 13-16), representan como figuras de un retablo la generosidad con los peregrinos prescrita en Jerusalén durante la fiesta[1806]. Aun el propio pollino significa algo: mansedumbre (11, 2-6; cf. Zac 9, 9). Era una forma de legitimación (Jerusalén sigue siendo la capital exenta del tributo), además de responder a una exigencia de hospitalidad. De ellos se sirve la astucia profética de Jesús, hasta el punto que los aprendices lo perciben como una demostración misteriosa de poder.

[1806] Cf. JOACHIM JEREMIAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús: Estudio económico y social del NT*, Madrid, Cristiandad, 1977.

Es curioso que sólo se llame a sí mismo *kyrios* o *didáskalos* en esa ocasión, para hacer ironía sobre el concepto de honor en la ciudad dominadora.

Otros sólo tienen nombre propio y casa: Simón el leproso. El relato de la Pasión y la Resurrección tiene una densidad especial y una textura propia, quizás una autonomía en el origen, aunque remite en muchas ocasiones a los hechos y a los personajes del camino por Galilea. Hay exegetas, como Xabier Pikaza, que consideran *personajes-anáfora* a algunos aparentemente planos: este Simón sería el mismo enfermo de la piel a quien Jesús limpió, por quien sigue abierta la casa/familia de Galilea[1807]; esta madre de Santiago y de José sería la misma madre de Nazaret (6, 3; 3, 20.31), que ha vivido una peripecia no narrada para seguir a Jesús y participar de la maternidad y la fraternidad/sororidad en la nueva familia[1808].

Algunos personajes inéditos, durante la Pasión, no se comunican con Jesús, pero toman postura. Asisten involuntariamente, pero se pronuncian ante su signo, como el centurión romano o José de Arimatea, uno de los letrados principales. Finalmente, el relato del entierro y la resurrección de Jesús comienza por un cambio tan brusco de sujeto que afecta a toda la obra: la llegada al relato de las mujeres compañeras y seguidoras en Galilea, quienes han estado con él secretamente en todos los acontecimientos narrados. "Ellas son la sorpresa pascual, la expresión máxima del *suspense evangélico*" [1809].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

3. Las excepciones significan mucho

> Generalmente, los jefes religiosos (judíos) responden como enemigos, los discípulos como seguidores falibles (*fallible followers*) y los personajes menores como ejemplos (*exemplars*), mientras el *continuum* de las respuestas provee el marco para comprender cualquier respuesta particular. Pero las excepciones son cruciales para el relato… [1810].

Jairo y José de Arimatea se hacen seguidores; Judas se pasa al bloque perseguidor; varios *minor characters*, en lugar de colaborar ejemplarmente con Jesús, significan la

---

[1807] Vid. PIKAZA, *Pan, Casa, Palabra,* 172-173 y CASTRO, 389-390 concuerdan en que ese personaje aislado debe de remitir anafóricamente al único leproso que aparece en el relato (1, 40-45): "Así emerge, frente al templo maldecido […] la casa del leproso como *iglesia verdadera* de Jesús" PIKAZA, ibid.
[1808] ibid. 414-417; 296.
[1809] ibid. 414.
[1810] MALBON, *In the Company of Jesus*, 208.

deshumanización resultante por haber subordinado su vida al poder y al dinero, a modo de mecanismos ciegos en un escenario predeterminado. Rechazan a Jesús sin pensamiento y sin sentimiento aparente.

> Y las excepciones sugieren que ser un seguidor de Jesús no es simplemente asunto del rol social o religioso de alguien, sino asunto de cómo alguien responde a Jesús. Por supuesto, responder apropiadamente a Jesús, ser un seguidor, tampoco es un asunto simple [1811].

De hecho, el relato se apoya en la excepcionalidad y en el desbordamiento de los roles sociales y religiosos, para hacer patente el efecto revolucionario de Jesús. La gran mayoría de los personajes viven una peripecia interna mientras se relacionan con él. Los aprendices (*fallible followers*) cada vez le comprenden menos; algunos jefes religiosos, como Jairo o José, se vuelven hacia él con una confianza ejemplar; las mujeres superan las limitaciones impuestas socialmente por su género para estar con Jesús y servirle.

Además de los señalados por Malbon, muchos otros *alter*protagonistas manifiestan una deliberación o un cambio de plano que transforma su *ethos* por su encuentro con Jesús: incluso el distanciado Herodes se angustia ante la noticia de los hechos de ese humano. Los poseídos violentamente por "espíritus impuros" que se transforman en seres capaces de relación personal son, como hemos aludido, el caso más espectacular. Nos ocuparemos de ellos en el siguiente capítulo.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

4. "…También se hablará de lo que ella hizo"

La organización del relato y de los personajes en cuatro series –1) los aprendices que acompañan a Jesús; 2) la muchedumbre que le sigue; 3) sus oponentes en cascada y 4) los *alter*protagonistas que se encuentran con él- produce un contraste entre ellos, pero no de manera unívoca. Los *alter*protagonistas son contrastados –en virtud de una diferencia característica- no sólo con los aprendices incorregibles o con las autoridades enemigas, sino también con el mismo héroe del relato global.

El personaje de Jesús cumple con ellos un programa narrativo que concede unidad a la acción, más allá de la sola orientación hacia el fin. Es capaz de pasar al otro lado del

[1811] ibid. 165.

espejo –prejuicios sociales sobre pureza y contaminación, etnocentrismo, códigos morales del honor y la vergüenza- para escuchar el contenido de su mensaje y acoger sus actitudes en un proceso de aprendizaje. Si nos fijamos en la dinámica del relato, a través de una *segunda interpretación*, descubrimos que la competencia comunicativa del héroe crece después de cada encuentro.

La resurrección ha entrado en nuestra historia común sólo desde que es anunciada. Lo mismo podemos afirmar sobre la historia del despertar/resurrección (ἀναστῆναι, ἐγείρειν)[1812] de cada uno en el encuentro con Jesús. Así nos lo hace perceptible el relato a través de un *mensaje al narratario*, implicado en la historia como testigo y aprendiz. El último de los diálogos con los *alter*protagonistas, en una serie que comienza por el sumario de su interacción con el poseído por un espíritu impuro (1, 23-25) y con la suegra de Pedro (1, 30-31), es motivado por la entrada de la mujer de Betania en casa de Simón para ungirle con placer. Jesús termina la serie de los encuentros en el evangelio con esta instrucción explícita al lector:

> Amén os digo ἀμὴν δὲ λέγω ὑμῖν, donde quiera se anuncie el evangelio a todo el universo ὅπου ἐὰν κηρυχθῇ τὸ εὐαγγέλιον εἰς ὅλον τὸν κόσμον, también se hablará de lo que ella hizo, en memoria de ella καὶ ὃ ἐποίησεν αὕτη λαληθήσεται εἰς μνημόσυνον αὐτῆς Mc 14, 9.

Se nos exige recordarla en el mismo plano que el evangelio o sencillamente en su seno[1813]. Marcos explica de tal modo la inclusión de éste y de los anteriores episodios interactivos en la trama. Son co-apelaciones *alter*mundistas que Jesús y su interlocutor/a hacen a otro mundo posible, el cual ya ha empezado a realizarse.

Otros personajes de los que ignoramos por completo su historia de vida son los niños a los que Jesús abraza delante de los Doce, en la sección que tiene como tema el servicio (9, 36; 10, 13-16). Para entenderlos necesitamos recurrir a nuestra experiencia, lo cual no deja de ser un riesgo para una primera audiencia del relato. Quizá no sepamos

---

[1812] Vid. infra cap. "La parte de la audiencia", sobre las isotopías principales o las redes simbólicas que la audiencia puede reconstruir de forma activa, especialmente ésta.

[1813] Vid. NAVARRO, "Mc 14, 1-11: Ungiendo para la vida, tracionando para la muerte" *Marcos*, 477-511, donde resume el tema de su tesis *Ungido para la vida: Exégesis narrativa de Mc 14, 3-9 y Jn 12, 1-8*, Estella, Verbo Divino, 1999. La narración del encuentro con la mujer de Betania es una *mise en abîme* del evangelio o un juego irónico de espejos para que rompamos el cristal. En el evangelio de Jesús se incluye la memoria de la mujer que remite a muchos anónimos, "pero no a todos", por contraste con esos aprendices que la denigran. En las variadas analepsis y prolepsis de este breve relato y, concretamente, de su "segundo final", al estilo marcano (14, 9), se incluye todo el evangelio anunciado.

interpretarlo. Si nos fiamos de Carol Gilligan[1814], las mujeres lo tienen un poco más fácil: el **apego** de los niños a las madres no es una realidad prescindible después de completar su desarrollo, como son modelados los varones incluso desde una fase temprana. En la madurez, nos sirve nada menos que de estructura afectiva y cognitiva para entrar en el conreinado de Dios-a. A las mujeres hetero-protagonistas de este evangelio, les ayuda a ser fieles hasta **pasar** (re-movidas por el afecto más intenso) hacia el otro lado de la muerte, con mayor sentido, si cabe, de la injusticia y del riesgo que sufren en este mundo.

> El elusivo misterio del desarrollo de las mujeres se encuentra en su reconocimiento de la continuada importancia del apego en el ciclo vital humano. El lugar de una mujer en el ciclo vital del hombre consiste en proteger este reconocimiento mientras que la letanía del desarrollo entona la celebración de la separación, la autonomía, la individuación y los derechos naturales. El mito de Perséfone habla directamente con la deformación de esta idea, recordándonos que el narcisismo conduce a la muerte, que la fertilidad de la tierra está vinculada, en alguna forma misteriosa, con la continuidad de la relación entre madre e hija, y que el propio ciclo vital surge de una alternancia entre el mundo de las mujeres y el de los hombres[1815]

Con razón y con cariño podríamos criticar a Gilligan por haberse reservado la mejor parte en esa alternancia. La reificación de los roles femeninos vs. masculinos ha sido un factor de subordinación y esclavitud de las mujeres en el espacio público, durante milenios; de eso apenas caben dudas. Hoy, hace más patente todavía la incapacidad de muchos varones para renunciar a una modalidad de rol que les autodestruye y, al mismo tiempo, está condenando a este planeta a la agonía de una era esperanzada en el crecimiento. Las razones se han hecho patentes a causa de la crisis ecológica, pero han sido esgrimidas por muchas personas, en su inmensa mayoría mujeres, desde que el ser humano tiene memoria. La responsabilidad y la comprensión del ser-otro que aprendemos de las relaciones es la mejor garantía para que el desarrollo humano de la sociedad en su conjunto, y del planeta con el que somos interdependientes, no sea manipulado por la mercadotecnia ni por el relato triunfal de las figuras patriarcales.

La estructura equilibrada del apego, como han vindicado la mayor parte de los psicólogos evolutivos durante los últimos treinta años[1816], es fundamental para el

---

[1814] Vid. CAROL GILLIGAN, *La moral y la teoría: Psicología del desarrollo femenino* (In a Different Voice Psychological Theory and Women's Development) México, FCE, 1985 (1982).
[1815] ibid., 48.
[1816] Vid. JUAN DELVAL, *El desarrollo humano*, 179-209; JESÚS PALACIOS, ÁLVARO MARCHESI, JESÚS COLL (comps.), *Desarrollo psicológico y educación*, 1. *Psicología evolutiva*, Madrid, Alianza, 2004 (1990, 1999),

desarrollo armónico de cualquier persona, de modo que sea capaz de integrar sus emociones y, sobre todo, las relaciones interpersonales que las motivan. En el ámbito escolar, es frecuente que el apego sea olvidado o reducido a una expresión "natural", por lo que da lugar a un sentimiento de exclusión e iniquidad. Es necesario reflexionar sobre las relaciones de enseñanza-aprendizaje, con detalle afectivo y contemplativo, como nos propone la película *Être et avoir*, al narrar el ritmo cotidiano de la vida de un maestro rural. La relación de apego semi-consciente, que elige a uno de los niños con exclusión de otros, produce el efecto esperable: un rápido desarrollo de uno y un conflicto interno/externo en los demás. Pues bien, este hecho fácil de reconocer nos ayudará como si fuera la parábola que el profeta Natán cuenta a David (2Sam 12, 1ss.), hasta conducirlo imperceptiblemente a una actitud reflexiva: ¿cuál es la "ovejita del pobre"?

El evangelio ha sido construido de tal manera que la relación de apego entre Abbá (Padre/Madre) y el Hijo nos parece un hecho natural, de modo que ni distinguimos el aprendizaje de Jesús realizado por esa mediación mística en la vida cotidiana; ni recaemos en que el desarrollo impresionante, sublime, que Jesús vive durante el breve periodo de su vida pública, desde la individualidad a la plena relación, desde la soledad en el desierto a ser el centro de una red interpersonal, extendida hasta alcanzar nuestras vidas, no puede dejar de contrastarse con la iniquidad que padecen millones de hijos y, sobre todo, hijas, quienes no se sienten reconocidos ni acogidos por el Misterio de las entrañas divinas. ¿Era ésa la intención con que Jesús y Abbá han revelado un Misterio?

La figura grupal de los niños en boca de Jesús no es confundible con un sujeto impersonal. Es una realidad personal, aunque no nos reduce a las figuras de la individualidad. Nos comunica un nudo dramático, una peripecia y los efectos de tal cambio en el relato: el héroe se transforma con ellos. Al mismo tiempo, forma una red semántica

---

151 ss., aunque es de lamentar que apenas se investigara el valor del apego en las relaciones que se establecen en la escuela, cf. ibid. 2. *Psicología de la educación escolar*, 309-329.

El modelo de escuela inclusiva que define ÁLVARO MARCHESI en 3. *Trastornos del desarrollo y necesidades educativas especiales*, 21-70, hace escasa o ninguna referencia a las ventajas que pueden resultar de una integración de los roles tradicionalmente femeninos en la educación socializadora, como si pudieran "desaparecer" sencillamente gracias a la emancipación de las mujeres concretas. Esta crítica puede parecer conservadora, si no fuera intencionadamente revolucionaria: se trata de llevar a la práctica la igualdad entre los géneros, más allá de la mera retórica jurídico-institucional. El intercambio consciente de roles tiene especial efecto para que los aprendices *se sientan* incluidos por una comunidad dotada de capacidades tales como: acogida incondicional, escucha activa, empatía, reformulación y, en definitiva, un aprendizaje cooperativo/colaborativo de las emociones, además de las nociones.

con otros símbolos, que incluye a todos los excluídos en el mundo social representado por el relato: *paidía, mikroi* "los pequeños". *Todos* somos humanos que nacen en situación de indigencia, viven en debilidad y crecen en inter-personalización[1817]. Más aún, estos niños son el *archisemema* narrativo que incluye a todos los personajes *en relación afectiva* con el héroe: podríamos sustituir ese paradigma de un nuevo "código vital" en el habla de Jesús por muchos nombres, sin alterar su sentido, de modo que sus expresiones seguirían siendo válidas. "El que reciba a un niño / enfermo / endemoniado / pecador / aprendiz o mujer como éste/a en mi nombre…" 9, 37. "Dejad que los niños/ etc. vengan a mí…" 10, 14. "El que no reciba el reinado de Dios como éstos…" 10, 15.

La frontera que Jesús no consigue atravesar –aun cuando no deja de intentar el diálogo con quienes le maldicen 2, 3, 1s.22s.; 7, 1s.- es aquella que lo separa del bloque compuesto por las autoridades religiosas y políticas; al que podríamos sumar aquel rico pagado de sí mismo por cumplir la Ley. Marcos ubica socialmente a los enemigos declarados de Jesús, de modo que podamos entender las causas de su muerte: los grupos sociales definidos (letrados, fariseos, herodianos, saduceos), Herodes y su corte (también Herodías y Salomé), los sumos sacerdotes y la suya, Pilatos y los soldados romanos. Aún así, como acabamos de ver, hay excepciones que rompen el molde para acercarse a Jesús con una personalidad propia: el letrado inclasificable que dialoga con él en Jerusalén; el centurión obligado a ser frío y distante con las víctimas, que se deja conmover por la tragedia de un hijo de Dios; José de Arimatea, "miembro respetable del Sanedrín" 15, 43, quien le da sepultura. En cuanto adquieren un perfil personal, se convierten igualmente en *alter*protagonistas.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1817] Vid. DELVAL, *El desarrollo humano*, 3 ss., sobre la "infancia prolongada" que caracteriza al ser humano. Los diversos existencialismos (CAMUS, *La peste* y *El primer hombre*; SIMONE DE BEAUVOIR, *La sangre de los otros*; SAINT-EXUPÉRY, *El principito*, *Tierra de hombres*) han confesado de forma casi autobiográfica la herida de la individualidad; y han simbolizado la indigencia en la condición humana para poner de manifiesto nuestra interdependencia mutua, junto con la exigencia de incluir solidariamente a los otros en su propio proyecto de vida; aunque los varones fracasaran en tal empeño por falta de mediaciones internas y externas para superar el modelo del desarrollo conquistador, violento, desolador.

23. Aprendices, muchedumbre, espíritus impuros, alterprotagonistas: contrastes en el texto

1. Por etapas

Entre los aprendices, la muchedumbre y los *alterprotagonistas* hay más similitudes que diferencias de perfil. No siempre queda patente la fe de unos frente a la incomprensión de los otros, ni podemos otorgarles rasgos seriales. Muchos quieren encontrarse con Jesús, otros son encontrados por él; incluso hay quien desea encontrarle, pero no ser reconocida: la mujer considerada impura. La mayoría de ellos se cuida de no plantear un desafío a su honor, de acuerdo con los códigos vigentes en las sociedades mediterráneas, pero otros provocan sutilmente un cambio de horizonte en la relación: el enfermo de la piel, la mujer siriofenicia, la de Betania.

Durante la primera etapa del camino (1, 14 – 8, 27) los *alter*protagonistas aparecen saliendo al paso en figura de "suplicantes" [1818] *perpendiculares*; mientras que los aprendices comparten la misión de Jesús hacia la muchedumbre en mejor posición, aun cuando no parecen adaptarse a los cambios al ritmo de sus encuentros.

En la sección central (8, 27 – 10, 52), tanto los aprendices y la muchedumbre como los *alter*protagonistas ponen obstáculos para comprender la llamada al seguimiento, de modo que Jesús hace emerger otro estrato de la impersonalidad: los pequeños en la familia y en la sociedad (*paidía, mikroi, diakonoi, duloi*, secretamente las mujeres compañeras, cf. 15, 41), que son señalados como semejanza del héroe en un sentido fuerte: con quienes Jesús configura su vida. Los dos ciegos sanados tienen un valor simbólico específico para enmarcar la sección: Jesús quiere comunicar lo aprendido durante el camino por Galilea a quienes le siguen. El ciego de Betsaida *abre los ojos* en dos etapas (8, 23-25) que recuerdan a) el camino por Galilea y b) por tierra de gentiles, las dos liturgias multitudinarias, la corrección justamente anterior de Jesús a los aprendices en la barca (8, 14-21). El ciego de Jericó es puesto en contraste con el rico que no quiso seguir a Jesús. A

[1818] WILLIAMS, 336s. No todos son suplicantes: cf. el hombre de la mano seca (3, 1-5) o Leví (2, 14-15), a quienes Jesús convoca, o la madre y los hermanos (3, 21.31), que quieren llevárselo.

diferencia de todos los anteriores, éste entra en el camino –antes estaba sentado a su vera (10, 46)- para seguirle subiendo a Jerusalén.

Durante la última secuencia (11, 1ss.) la configuración mutua entre Jesús y los *alterprotagonistas* se hace especialmente fluida: la precariedad del héroe en la red de una conspiración para asesinarlo concede mayor relevancia tanto a su solidaridad con la viuda pobre, en medio de la indiferencia general, como al amor proclamado por el letrado: "no estás lejos del reino de Dios" 12, 34b, concluye Jesús. Sin embargo, quienes lo ponen en práctica –dentro del reino, co-reinando- son la mujer de Betania y las compañeras que le han seguido y servido hasta la cruz, en la indigencia, de modo que pueden recibir el anuncio de su resurrección.

En el marco del escándalo que los varones y la muchedumbre manifiestan ante su debilidad humana, la presencia circunstancial de un campesino obligado a cargar la cruz hasta el Calvario (Simón de Cirene 15, 21), junto con el centurión romano que comanda su ejecución, como hemos señalado, adquiere profundidad simbólica. Pero la opinión favorable de un espectador extranjero ante la tragedia que acaba de contemplar (15, 39) no parece comparable a una confesión. Ni Marcos lo pretende. Ambos personajes hacen las veces de ayudantes por azar, con cierta ironía: los ayudantes/aprendices han huido. De tal modo el redactor enfatiza todavía más la soledad involuntaria del héroe.

Tan sólo el ambiguo José de Arimatea y las compañeras que están voluntariamente presentes (María Magdalena, María la madre de Santiago el Menor y de José, Salomé, junto a otras muchas "que habían subido con él a Jerusalén", 15, 40-41; María Magdalena y María la de José 15, 47; María Magdalena, María la de Santiago y Salomé 16, 1-8) cambian el curso de la historia. Lo que parecía una tragedia –y lo era- tiene un *segundo final*: otro nudo y otro desenlace. Un miembro del bloque-grupo que lo condena se atreve –el relato subraya su valentía- a pedir su cuerpo para enterrarlo (15, 42-46). Ellas han vencido el terror durante el tiempo necesario para descubrir el modo en que se ha cumplido la esperanza de Jesús contra toda expectativa. Son tan heroicas como el héroe: han pasado con él a través del túnel y participan activamente en el último vuelco de los acontecimientos. Pero salen huyendo despavoridas, en secreto… hacia Galilea (16, 8).

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

2. Los secundarios hablan más de la cuenta y obran más de lo contado

a. Dos finales sucesivos

Mercedes Navarro ha explicado el hecho de que aparezcan dos finales sucesivos en varios relatos insertos dentro de la trama de Marcos, como en la clausura del texto en su conjunto[1819]. Esa estrategia narrativa es coherente con la retórica global del texto, que hace uso del paralelismo y las repeticiones para contar una "progresión en dos etapas": "consiste en presentar al lector sucesos, sentencias o discursos de Jesús o de los personajes en dos momentos consecutivos, en los que el segundo ilumina, precisa, concreta, orienta y aclara el primero"[1820].

En el "primer final" de los relatos de curación, Jesús pide silencio al enfermo de la piel (1, 44a, quien divulga su curación de todas maneras), al jefe de la sinagoga (después de haber resucitado a su hija 5, 34) y al grupo que le presenta un sordo (hablan arameo 7, 34s.)[1821]. Pero el segundo final nos cuenta con delectación cómo divulgaron el hecho. La aparente desobediencia de quienes podrían obedecerle complacidamente se convierte en testimonio de una acción anticipada del Espíritu, que ha comenzado a predicar el evangelio de Jesús tomando a *los mensajeros como mensaje*.

En la trama construida por Marcos, la solicitud de Jesús al grupo de los sanados no podría separarse de su esfuerzo por acallar –con éxito- a los espíritus impuros (1, 25; 1, 34c; 3, 12; cf. 3, 22-30) y a los aprendices (8, 30.33). Ambos recursos colaboran a crear suspense acerca de "quién es ese humano" y qué significa su relación misteriosa con Dios-a. Sin embargo, pertenecen a dos series distinguidas conscientemente por Marcos[1822], a manera de un *crescendo* polifónico entre dos coros. La diferencia crucial entre ambos es

---

[1819] NAVARRO, *Marcos*, 24-26.
[1820] ibid., 25
[1821] Le ordena abrirse (en arameo *Éffata* 7, 34b) justo después de su encuentro con la mujer extranjera *griega*. Ahora es relevante señalar que Jesús "*les* mandó" o les definió (en plural, al grupo de parientes probablemente judíos del sordo sanado: διεστείλατο αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ λέγωσιν) que no lo dijesen, con el mismo vb. gr. que el narrador usa en estilo indirecto para expresar la solicitud de Jesús a la familia de Jairo (διεστείλατο αὐτοῖς πολλὰ ἵνα μηδεὶς γνοῖ τοῦτο 5, 43).
[1822] Cf. el excurso de GNILKA, *Markus*, I, 195-198, en concreto la opinión de ULRICH LUZ, quien pone nombre a la diferencia entre "secreto del milagro" y "secreto mesiánico". Según THEISSEN, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios*, 117, el "secreto personal" (= mesiánico) se refiere a la identidad de Jesús y acaba desvelándose al final del relato, mientras que el secreto del milagro se rompe de inmediato, por una tendencia general a difundir las acciones milagrosas de Jesús, intente o no impedirlo.

precisamente el tipo de relación que Jesús establece con unos y otros: los espíritus impuros, de un modo peculiar, y los aprendices de modo directo, son instruidos por Jesús sobre quién es el rostro verdadero de Dios-a, a diferencia de las imágenes "endemoniadas" del poder que les fascinan. Jesús no se cierra a ellos, sino que los acoge y escucha; pero ejerce en la relación una autoridad tajante. Por el contrario, con aquellos que se acercan para ser sanados bajo el peso de la humillación –la actitud puede ser suplicante como la mujer griega o valiente como la hemorroísa-, Jesús responde derribando las murallas, al principio como un asediado, luego con una disponibilidad plena. Las dos series no son tipos formales: la actitud de Jesús es similar en otros relatos donde no se realizan sanaciones (p.ej. la mujer de Betania que le unge); el relato del geraseno –un endemoniado-, concluye paradójicamente con su envío como mensajero; el diálogo con algunos de los Doce puede ser mucho más relajado. Lo relevante es que Jesús se deja afectar por tales encuentros hasta el punto en que revelan un aprendizaje explícito.

b. Serie activa: el evangelio de los sanados

A través de la primera serie, el narrador reconoce una repetición y una progresión retórica: "pero cuanto más les insistía (αὐτοῖς διεστέλλετο), tanto más ellos lo predicaban" 7, 36b (cf. el mismo vb. *diastelleszai* 1, 43s.; 5, 43s.). Por si fuera poco, Marcos hace actuar al grupo de los sanados (κηρύσσειν πολλὰ 1, 45; περισσότερον ἐκήρυσσον 7, 36b) con la misma dignidad que los Doce y el endemoniado geraseno, quienes fueron enviados a *predicar* (*kerysseín* 5, 20; 3, 14; 6, 12), como Jesús había empezado a hacerlo (1, 39). Esos *alter*protagonistas –los sanados, como los Doce y también el mismo héroe- predican el reinado de Dios-a interactuante por la presencia de Jesús. Dicho de otro modo, esta serie de personajes difusores de las obras jesuanas –sus *dynameis*- se expresan más allá de los límites por la intervención de una fuerza personal, que actúa desde su libertad para proclamar cómo Jesús constituye por sí mismo un *misterio* [1823].

[1823] Cuando pretende mover al enfermo sanado a que sea testigo ante los sacerdotes por el procedimiento que prescribe la Ley (1, 44b; Lev 14, 2ss.), Jesús produce el efecto contrario. Este primer momento es anterior en la trama a la polémica con los letrados. De todos modos, la historia subyacente señala una dificultad coherente con el relato: ἔξω ἐπ' ἐρήμοις τόποις ἦν 1, 45. Desde entonces, Jesús no entra de manera abierta a las ciudades, sino que permanece en las afueras y en lugares solitarios, como un proscrito o un "mesías oculto" (cf. las peripecias de David desterrado en la historia de la ascensión al trono según 1Sam 19, 8ss.).

Esos tres relatos de *dynameis* se diferencian de otros tipos: los "milagros de naturaleza" (Bultmann), que destacan por contraste la perplejidad –el extrañamiento, más que la incredulidad- de los Doce (4, 35-41; 6, 47-52); las curaciones que representan la apertura de ojos en quienes le siguen[1824], antes que comience una nueva etapa en el desarrollo humano de los aprendices: los ciegos de Betsaida y de Jericó. Se asemejan a aquellos encuentros en los que Jesús es movido a un gesto visible de aprobación y a un aprendizaje implícito: con el paralítico, la mujer que sangra, la griega de origen siriofenicio, la mujer que le unge. Pero se distinguen por la iniciativa posterior de los sanados en esta serie: el doble final que convierte al sanado en sanador, es decir, en un seguidor activo de Jesús.

Las *sanaciones divulgadas* hacen visible la acción del Espíritu en quienes obran en continuidad con él, e incluso más allá de su primera intención. Están señalando un cambio cualitativo en la persona de Jesús, que no depende sólo de él, sino de los vínculos que ha creado para dar lugar a que surja una comunidad más extensa. En los tres casos, Jesús se resiste con cierto vértigo a publicar unos hechos de los que no es el único responsable: el evangelio de la purificación provocada por el impuro, el evangelio de una resurrección guiada por la fe de la hemorroísa, el evangelio de la apertura a los paganos (de habla aramea)[1825] a que fue incitado por la mujer (de habla griega). En otras ocasiones, la iniciativa ha sido suya: la llamada a Leví, el viaje al otro lado de la orilla para encontrarse al geraseno, las dos liturgias multitudinarias; de modo que puede hacerse cargo de las consecuencias.

Si hilamos más fino, podemos descubrir que las tres "sanaciones divulgadas" están entretejidas con esos cuatro actos deliberados de Jesús en una secuencia amplificadora. El héroe acaba tomando conciencia y lleva las riendas todavía más allá: del contacto con el impuro a la comensalidad con los pecadores y el primer paso hacia los paganos; de pasar agobiado en medio de la muchedumbre, al servicio consciente del pueblo que busca su guía, a quien organiza y alimenta en el desierto; de las sanaciones realizadas como un

[1824] De ojos y de oídos, para ser exactos (Mc 8, 18). La sanación del sordo está en el cruce entre distintas series.

[1825] El supuesto de que el uso del arameo por Jesús en su relación con el sordo significa que se trata de judíos habitantes de Tiro es una elucubración con poco fundamento. Los sirio-fenicios solían hablar arameo, aunque hubiera quienes se habían inculturado por la influencia del helenismo en las ciudades durante cuatro siglos (la mujer de cultura griega).

peregrino por tierra extranjera, al segundo y definitivo acto de la mesa común y simultánea entre judíos y gentiles.

c. Otra serie: enérgico ante la violencia

En la serie paralela a que hemos aludido por contraste, la actitud de Jesús parece la misma. "No dejaba hablar a los demonios" 1, 34b. "Manda enérgicamente" a los espíritus impuros (3, 12) y a los Doce (ἐπετίμησεν αὐτοῖς 8, 30) que mantengan oculta su identidad ("Hijo de Dios" 3, 11b; "Mesías" 8, 29b), aun cuando el narrador deja entender que ya era conocida o intuida por Jesús mismo. Pero el silencio que exige tiene otra función en el relato.

De nuevo nos sorprende que el narrador utilice el mismo vb. para describir la acción comunicativa de Jesús –con una autoridad enfática- hacia los doce varones (cf. 8, 33) y hacia los espíritus impuros (cf. 8, 32): "recriminar" *epitimein*, a diferencia de *diastellomai*. No es que Jesús sea un carácter malhumorado –la ironía pedagógica es mucho más abundante en el relato-, sino que responde con *exousía* cuando alguien pretende proyectar sobre él, con actitudes violentas, una imagen distorsionada de la divinidad: un ídolo del poderoso. La acción de increpar a la tormenta en medio del mar hasta conseguir que se calme (4, 37ss.) sirve de símbolo para representar la lucha que mantiene con las representaciones del poder destructor en su entorno vital: la última de todas, su plegaria y su grito contra la máscara de la divinidad como agente de su homicidio en la cruz (15, 34-37), según han querido hacer creer los jefes religiosos que le condenan por blasfemia (14, 63; 15, 31-32). Jesús traspasa la corteza del horror para comunicarse con el amor de Dios, tanto en la oración de Getsemaní como en su última agonía.

No sólo es una lectura plausible en el contexto de la época. También es coherente con el mundo construido por el relato, aunque debamos contemplar esa lucha escatológica en el marco de una sociedad que interpreta la posesión por los *espíritus impuros* de acuerdo con varios modelos *emic*:

- un castigo por la trasgresión del espacio, el tiempo o la norma de lo sagrado, es decir, una impureza[1826];

[1826] Vid. acerca de la maldición contra el "enfermo de la piel", Segunda parte: "El 'awon: una visión determinista del mal"; y una nota en la Tercera parte: "Lucha interior".

- el efecto de la rebelión de los ángeles que descendieron del cielo y se unieron con mujeres, como imagina la literatura apocalíptica judía (el ciclo de Henoc, Jubileos) a partir de Gén 6, 1-4;
- una imagen del pecado o de la injusticia que posee al sujeto, aun sin conciencia por su parte: los profetas acusan a Israel de haberse hecho "impuro" para el trato con Dios por tal motivo.

La misma trama del evangelio constituye un modelo que reelabora los ya disponibles. La impureza sale del corazón que obra violencia contra el próximo, incluso la violencia verbal (7, 14.21s.; 9, 42-47; 10, 13). La *protología* apocalíptica es comprendida de nuevo a partir del "comienzo de la creación" (Mc 10, 7; Gén 1, 26-28; 2, 24), porque fuimos creados para amar hasta la comunión en una sola carne. En correspondencia, lo que Jesús tiene que experimentar en su relación con la muchedumbre es la superación del desprecio contra las "turbas", junto con el odio al cuerpo, para revelar en las necesidades humanas los motivos de una comunión posible: el alimento, el apego, la palabra, el amor entregado. La genealogía del pecado y de la tentación (el *peirasmós*) es explicada por medio de la parábola de los viñadores homicidas (12, 1-12), con una claridad que "comprenden" tanto la muchedumbre como los jefes político-religiosos. El dilema moral que Jesús plantea, para comprender el lugar de Dios-a en la Historia común, se basa en el símbolo reconocible de la viña plantada por el Creador-a. En la tradición bíblica se refiere a Israel (Is 5, 1-4; Jer 2, 21), pero puede aludir igualmente a toda la creación. La posición segura y satisfecha de los poderosos es reinterpretada en forma de responsabilidad ante quien les ha permitido trabajar en su campo: un trabajo que debería dar frutos. Al igual que las reconstrucciones históricas de la literatura intertestamentaria [1827], la parábola concluye en el tiempo presente: el envío del Hijo querido junto con la conspiración organizada para matarlo. "¿Qué hará el dueño de la viña?". El planteamiento radical del dilema implica, de partida, una deslegitimación del poder que se autoinvestía de sacralidad para hacer violencia contra este hijo y contra todos los hijos. El modo en que el redactor lo resuelve impide la participación de la audiencia, al contrario de lo que ocurriría en el contexto de su

[1827] En general, las revisiones históricas de la apocalíptica relatan los sucesos ya conocidos por el Pentateuco, de tal modo que las desgracias que suceden al pueblo –además de a los enemigos- parezcan fruto de la predeterminación divina: el testimonio principal serían las "tablas celestiales" donde están escritos los hechos como un *fatum* (1Hen [Libro de la Astronomía] 81, 1ss.; [Carta de Henoc] 106, 19; 107, 1; Jub 1, 29; TestLev 5, 4).

primera *performance* (cf. Mt 21, 41-42). En lugar de eso, Marcos refiere un acontecimiento ya conocido por su audiencia inmediata: la destrucción de Jerusalén (ca. 70 d. C.), como si fuera una acción divina (profecía *ex eventu*). Sin embargo, el concepto que Jesús tiene de la Historia común ya no es el deuteronomista: un ciclo de violencia y venganza. Apoyándose en una secuencia tradicional (Q; Ev Tomás 65-66), Lc/Mt reconstruyen el diálogo posterior, para producir un extrañamiento frente a la expectativa de la audiencia (Lc 20, 15-18; Mt 21, 40-44). En la tradición todavía era más claro que la respuesta significativa consiste en la esperanza de una revolución escatológica, para que las víctimas de la violencia sean reconocidas: "La piedra que los constructores desecharon, en piedra angular se ha convertido" Ev Tomás 66. Este dato es clave para entender el evangelio en su conjunto y la construcción intersubjetiva de los personajes en las dos series señaladas.

El discurso que compone Marcos en el cap. 13 puede entenderse como una continuación de esa parábola, con los símbolos disponibles en la cultura judía de la época, para describir los sufrimientos provocados por la violencia de los poderosos de la tierra y los "falsos mesías" que acabarán por destruir Jerusalén y el Templo (13, 5-23). La sección final sobre la venida del Hijo del hombre (la *parusía*) [1828] mezcla las imágenes de otras parábolas sobre el reino (el crecimiento hasta la madurez de la higuera, 13, 28-29; cf. 4, 3-8; 4, 26-29 y 4, 30-32) con la expectación apocalíptica acerca del fin del mundo y la reunión de todos "los elegidos"[1829] (13, 24-27; cf. Ap 19, 6)[1830]. La solicitud de una

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1828] Vid. nota supra, en esta Tercera parte, sobre *El Hijo del hombre* (Ungido, Elegido) que aparece en el último texto incorporado al ciclo de Henoc (el Libro de las Parábolas, desconocido por Qumrán) y en Dn 7.

[1829] La morfología de esos textos-apocalipsis ha sido descrita por un grupo de investigadores (J. J. COLLINS, ADELA YARBRO-COLLINS; F. T. FA ELLON; H. W. ATTRIDGE; A. J. SALDARINI), vid. JOHN J. COLLINS (ed.), *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, *Semeia*, 14 (1979), espec. 1-20 (6-7), y ratificada por PAUL D. HANSON, "Apocalypse and Apocalipticism: Genre", *ABD*. "*Apocalypse* is a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an other-worldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial, insofar as it involves another, supernatural world" COLLINS, "Introduction: Towards a Morphology if a Genre", ibid., 9.

Podríamos presentar su propuesta por medio de un modelo generativo. El apocalipsis es un tipo de discurso globalmente narrativo, en el que pueden integrarse o no: 1) la presentación pseudonímica de un protagonista prestigioso, humano (y en cierta medida semidivino), quien sirve para investir (¿poseer?) al medium y validar sus visiones; 2) la mediación de un agente sobrenatural (ángeles, potencias celestiales) y los diálogos con personajes sobrehumanos, sean sublimes o siniestros; 3) una protología (el origen del mal, una teogonía); 4) una revisión histórica que pasa por ser una profecía cifrada; 5) un viaje cosmológico por la tierra y el cielo (al cual no deberíamos apresurarnos en llamar "trascendente"); 6) una visión ("reportaje apocalíptico", en términos de KARL RAHNER) sobre el juicio final y la destrucción del mundo y de los impíos, junto con la

"vigilia escatológica" es un motivo recurrente, que continúa y transforma el relato de la parábola de los viñadores (13, 28-37. Ahora es el Hijo, en lugar del Padre, quien distribuye *los servicios*: "igual que un humano se ausenta, deja su casa, da atribuciones a sus servidores, a cada uno su trabajo y ordena al portero que vele…" 13, 34. La vigilia no promueve la *ambición* apocalíptica, sino que incita a la corresponsabilidad con el Hijo ausente/presente en la justicia cotidiana y en el trabajo por el desarrollo humano.

De similar modo que ante los espíritus impuros, Jesús hace las veces de un chamán homeópata cuando *recrimina la recriminación* en boca de Pedro, quien le ha tratado con violencia por renunciar al poder (8, 32); de los Doce aprendices contra los niños (10, 13) y de la multitud contra Bartimeo por "molestar al maestro" (7, 35b), mientras clama "ten compasión de mí" 10, 48. Marcos está señalando de esa manera dos modos de actuación reprensibles: el enmascaramiento de Dios por medio de símbolos del poder y la violencia verbal ejercida en su entorno. Ambos se cruzan en las actitudes de los "espíritus impuros", por contraste con el amor actuante de Jesús o de los *alterprotagonistas.* Gritan de terror: "¿Has venido a destruirnos?" (1, 24b; 5, 7b).

No parece adecuado inventar un nuevo catálogo de formas a partir de estos significantes, sino que era necesario descubrir los recursos que utiliza el redactor para modular el sentido de cada escena, junto con las isotopías de una lectura global, como ya empezamos a ver en el cap. 3.2. De hecho, Jesús no siempre habla *conminando* a los Doce (ni aun para moverlos a hacer algo cf. 8, 13; 9, 9), ni siquiera a los enajenados, como es visible en el caso del geraseno. Cuando Pedro, Santiago y Juan bajan con Jesús del monte

---

salvación de los justos; 7) instrucciones al lector (parénesis, secreto, avisos: persecuciones) y/o, en su defecto, una estrategia político-retórica que no siempre se hace explícita.

Las visiones del cielo o del ultramundo por terrícolas *exaltados* (en la tradición bíblica: Henoc, Moisés, Elías, etc.) se corresponden con una escatología terrena que cumple las profecías: la destrucción de los impíos y el triunfo de los justos (Dn 7, 13-14; Jub 22-23; el Apocalipsis de los animales o el de las semanas en 1Henoc).

Los apocalipsis ya habían sido reinterpretados por Jesús en forma de un proceso histórico que no se impone a través del dominio, sino que ocurre a través de la maduración vital y el desarrollo humano: las parábolas del reino-semilla (4, 3ss.26-29.30-32) o del reino-fruto (4, 29; 13, 28; cf. 11, 13-14). Sin embargo, Marcos anuncia una catástrofe para representar el final del orden injusto: una revolución cósmica que trastorna las jerarquías celestiales (13, 24-25; cf. Dn 10, 13; 12, 1) y prepara la parusía (13, 26).

[1830] Es significativo que Marcos no haga referencia al juicio en ese contexto, sino en otro anterior, cuando enseña a los aprendices la forma de vida en comunidad. Es entonces cuando formula una auto-recriminación de quienes han hecho violencia contra los pequeños (*mikroi*), en cualquiera de sus formas (9, 42-50), más vale pronto que tarde.

de la Transfiguración, les determina al silencio sin conminación: διεστείλατο αὐτοῖς para que no contaran a nadie lo visto (ἃ εἶδον) hasta que el Hijo del hombre hubiera resucitado de entre los muertos 9, 9.

Jesús no está etiquetando a un grupo de personas, sino privando de valor sagrado ciertas actitudes que *escandalizan* a los pequeños (9, 42-50), cuya imagen en el relato perfila con suficiente claridad los "límites de lo humano". A diferencia de una "tabla de vicios" tomada del contexto cultural por el redactor, al tratar sobre la (im)pureza del corazón (7, 21-22), el pasaje donde Jesús habla de los escándalos contra los *mikroi* procede de la tradición oral y describe los motivos de un juicio escatológico sobre la memoria. Pues bien, en ese resumen de historias cotidianas de violencia y daño, odio y exclusión (con el pie, con la mano, con el ojo), lo más relevante no es que se transgreda una norma escrita, ni siquiera un imperativo categórico, sino la forma humana de la interacción: el efecto espiritual, emotivo y moral de nuestros actos en la carne (cuerpo y psique) de nuestros contemporáneos. En nuestra época es todavía más oportuno reconocerlo, a causa de una abundancia jurídica de garantías que no impiden la violencia intersubjetiva[1831].

La doble serie que hemos revisado someramente nos remite a un tema crucial. El aprendizaje de Jesús en relación con los *alter*protagonistas se hace tanto más evidente en el relato cuanto sus actitudes no son directivas ni egocéntricas, sino que se fundan en la

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1831] Presento algunos ejemplos para su meditación:
1) El imperio patriarcal de la violencia en el espacio doméstico, que no es posible detener solamente por medios de control externos, sino que exigiría cambios en los paradigmas que promueven la personalidad psicótica en nuestro mundo de la vida: la rivalidad mimética, la competencia entre varones, la desprotección social a las madres con hijos a su cargo.
2) Una organización legal del mercado que impide el acceso a la vivienda, el cuidado de los hijos, la seguridad en el trabajo, la protección del trabajador contra los abusos del capital-programador.
3) El "razonable" interdicto contra la libre circulación de trabajadores/as entre países, que provoca directamente miles de víctimas en el intento.
4) Una legislación que ha pasado de despenalizar el aborto, para evitar la demonización de las mujeres desesperadas, a instituirlo como medio contraceptivo por mera economía de recursos. Sale más barato financiar una hora de aborto que toda una vida del derecho social de la mujer a la maternidad, frente a la patria potestad, los empresarios, el estado.
5) La retórica que habla de un derecho individual sobre el cuerpo para legitimar el suicidio asistido, en lugar de rehacer las bases sociales de la convivencia, que dejan prácticamente sin posibilidad de relación humana (solas) a las personas con necesidades especiales de mayor gravedad.
6) La opción legal, en nombre de la seguridad, por el militarismo en una sociedad globalizada, en lugar de promover la justicia social para detener la pendiente homicida de la desigualdad: Objetivos de Desarrollo del Milenio.
7) Una mínima legalidad que no impide la destrucción de los equilibrios sistémicos y *cotidianos* en nuestra relación con el medio ambiente, ni rehace las bases de nuestra economía (fuentes energéticas no combustibles, no atómicas), para evitar los desastres humanitarios anunciados.

empatía y se centran en la persona del otro a través de la escucha y la reformulación activa. Como podemos comprobar con ayuda de la psicología y la pedagogía humanistas de Carl Rogers[1832], tal forma de relación no impide que cumpla su finalidad terapéutica, sino que provee al enfemo de un nuevo sentido de su dignidad y de una autonomía que se manifiesta precisamente en la libertad de estas tres personas –junto con los grupos en que se insertan- para predicar el evangelio de su liberación. Por el contrario, la relación autoritaria que Jesús establece con los "espíritus impuros", con el fin de disolver sus *transferencias* agresivas –a pesar de su eficacia-, no da oportunidad a que la terapia produzca un crecimiento en quien interviene. A través de una relación más horizontal, Jesús puede aprender de los otros con mayor fluidez.

Las actitudes "humanistas" del héroe, en su relación con quienes salen a su encuentro para alcanzar la salud, mientras dan salida a su angustia hasta reconciliarse interna y socialmente, nos permiten explicar la paradoja de que los *alter*protagonistas no se constituyan, además, en modelos de seguimiento. La "relación de ayuda" no tiene por objetivo captar de modo directivo la atención y el destino de la persona, sino facilitar en ella la superación de un obstáculo, a través de un proceso que comienza por la aceptación incondicional. Jesús no hace proselitismo sino que, de buen o de mal grado, sirve de interlocutor personal para que actúe el Espíritu a través del otro. El esfuerzo claramente perceptible que realiza para superar sus propios prejuicios quizá produjera incomodidad a los lectores de otras épocas. Hoy nos sirve de testimonio y nos presenta un camino verosímil de maduración personal.

El encuentro de Jesús con el geraseno, al otro lado del mar, tiene unas características muy especiales, que han provocado el análisis de los exegetas[1833]. Una de ellas es la

[1832] A través de varios relatos del evangelio –no sólo en las sanaciones- podemos comprobar en el personaje de Jesús una actitud cada vez más "centrada en la persona", desde el encuentro espinoso con el enfermo de la piel, cuando se resiste a hacerse cargo de esa misión, hasta la aceptación de sí mismo que es inevitable en el terapeuta para que sea eficaz. Durante su encuentro con la mujer con flujo de sangre se hace patente que Jesús utiliza su autoridad precisamente para crear esas condiciones óptimas para la autosuperación en el entorno de la persona angustiada. No obstante, en varias ocasiones se hace patente que la demanda afectiva del otro era necesaria para provocar en Jesús un cambio de actitud desde la directividad hacia la empatía.

[1833] Vid. GNILKA, *Markus*, I, 231-242. Los aprendices no intervienen en la perícopa, aunque Marcos introduce el plural "llegaron" para aludir al grupo y hace varias referencias a la barca en que cruzan "a la otra orilla". La invocación al "Hijo del Dios altísimo" "se refiere a un nombre divino que tiene su prehistoria en la confrontación del judaísmo con el helenismo y que está emparentado con las denominaciones divinas "Dios del cielo" o "Señor del cielo" y en el nuevo testamento, comprensiblemente, rara vez se utiliza. "El Altísimo" está documentado, por el contrario, abundantemente en los testimonios tempranos de la diáspora judía […] Es significativo que fue puesto casi siempre en boca de individuos paganos –así también aquí-

invocación al Hijo de Dios "Altísimo", cuya resonancia helenística e imperial tiene que ser interpretada. Es curioso que la exégesis más reciente siga viendo al endemoniado como un personaje siniestro, cuando el relato se preocupa de presentarlo en su ambivalencia original: un preso y torturado por el horizonte socio-simbólico con que investimos el Misterio, quien ha proyectado contra sí mismo la violencia sacralizada por sus congéneres. Vive en los sepulcros, rompe las cadenas, grita, se autolesiona, pero no resulta dañino para los demás. Eso es lo que nos es narrado. Jesús toma como punto de partida la respuesta del interlocutor para proponer una parábola espectacular –una *epipompe*- sobre el destino de un ejército beligerante (una *Legio* de espíritus impuros), con ayuda de los cerdos (5, 9-13) que simbolizan claramente su impureza [1834]. Sin embargo, trata al ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ 5, 2 con la ternura de un pacificador [1835]. El espíritu que le aterroriza es una estructura social, que también inspira terror a sus contemporáneos: la bipolarización entre las dos orillas (fronteras étnicas), la terrible violencia con que es instituido el culto al emperador, cuyo sacerdocio global es la Legión.

No obstante, la diferencia de estilo entre el paisaje apocalíptico de esta escena y el encuentro con la mujer griega, un relato de exorcismo espectacular frente a una *chreia* donde se destaca la agudeza de la protagonista, tiene un efecto retórico insoslayable en la audiencia. Es probable que Marcos pretenda representar la progresión en la mentalidad de Jesús y de las *ekklesíai*, desde unos prejuicios étnicos y unas señas de identidad materiales –la inferioridad: *perros*; su impureza: el cerdo- hasta una nueva situación, gracias al

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

como denominación del Dios de la Biblia" 237-238. Lo ha estudiado MARTIN HENGEL, *Judentum und Hellenismus: Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jhs. V.Chr.*, Tubinga, Mohr, 1973[2] (apud GNILKA., n. 350), para constatar, además, que ὕψιστος es muy conocido como epíteto de Zeus.

[1834] Cf. J. P. MEIER, *Jesús: un judío marginal*, II-1, en su estudio sobre la historicidad de las referencias al reino de Dios en los evangelios, interpreta que la imagen de la higuera como alegoría del destino de Israel fue reelaborada por Marcos 11, 12-14.20s. en el contexto de la controversia en Jerusalén, a partir de la parábola original que ofrece Lc 13, 6-9: "Ya hace tres años que vengo a buscar frutos en esta higuera y no lo encuentro…" Es probable que Marcos siguiera un patrón semejante para redactar de nuevo una parábola perdida sobre el destino de las ciudades de la Decápolis bajo protección de Roma si no renunciaban a la violencia.

[1835] La lectura de los estudios contextuales coincide en que el relato de Marcos tiene sentido si es tomado en serio. Vid. G. THEISSEN, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios*, 127-138. La ciudad muestra el título de "Gerasa hiera et asylo(s) et autónomos" circa 130 d.C., cf. C. B. WELLES, "Inscriptions" en C. H. KRAELING, *Gerasa. City of the Decapolis*, New Haven, 1938, 375-378, apud THEISSEN, ibid. Las ciudades de la Decápolis más próximas al mar fueron saqueadas y destruidas por los enemigos étnicos en la guerra del 67-70, con quienes llevaban varios siglos enfrentados, sin que la Legión pudiera evitarlo. A mayor distancia, Gerasa se declaró ciudad de asilo por su invocación a Zeus Fyxion (garante de la paz).

aprendizaje mediado por la interacción social con esa mujer concreta, que pide para su hija y para ella el pan de los niños: la comensalidad entre judíos y paganos en la liturgia multitudinaria de Mc 8, 2ss. Lo veremos con detalle en el cap. 5 [1836].

De acuerdo con la lógica del relato, como estamos viendo, las progresiones narrativas en la adquisición de una competencia por el héroe ocurren después de los encuentros con esos tres personajes sanados que se convierten en sanadores/as, y con aquellos otros con quienes Jesús practica la escucha y el refuerzo positivo a través de una reformulación de su *leit-motiv*: el paralítico que encuentra el perdón necesario para recuperar su autonomía (2, 5); el geraseno torturado por el terror, en quien reconoce una mansedumbre que ya antes le hacía inofensivo para los demás, de modo que puede anunciar el amor de Dios-a (5, 19); la mujer que busca el contacto personal para ser sanada de su "castigo" (5, 34); la griega de origen siriofenicio, que salta las fronteras étnicas y de género por amor a su hija (7, 29); o la mujer que le unge en Betania, quien expresa su amor a Jesús con entrega total para invitarlo a la plenitud de la vida, más allá de cualquier amenaza (14, 6-9).

24. Aprender y desaprender sanando: Cómo integrarnos mutuamente en una comunidad nueva

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Si tomamos en cuenta los estudios de los relatos de curación con ayuda de modelos que proporcionan las ciencias sociales; en concreto, el modelo etnológico sobre los sistemas del cuidado de la salud[1837], Jesús actúa como un *Folk-Healer:* un sanador étnico, un *chamán que escucha*, no un médico que pertenezca a la cultura oficial. Más allá de la etiqueta, el héroe-sanador traspasa las fronteras del orden social a través de la acción simbólica: la sanación de los enfermos y la "expulsión de los demonios". En vez de oponer la racionalidad de una cultura ilustrada contra la mitología apocalíptica, Jesús obra como

[1836] De acuerdo con el relato, Jesús había llegado a rechazar de plano un código de pureza que no consista en purificar el corazón humano para cumplir los mandamientos "éticos" (7, 1-23), después de comprobar el uso que las élites hacen del Levítico para desarrollar un ritual discriminatorio contra la muchedumbre impura y sus aprendices. El diálogo con la mujer griega desata los nudos que detenían a Jesús en su camino y lo mantenían recluido en una casa de la *jorá* de Tiro.

[1837] Vid. JOHN J. PILCH, *Healing in the New Testament. Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*, cit.; ELISA ESTÉVEZ, *El poder de una mujer creyente*, cit.

un sanador que conoce los saberes y las prácticas populares, sus códigos y su imaginario. No es confundido con los intérpretes oficiales de la Ley –aunque sea tratado de maestro-, porque utiliza los símbolos del imaginario popular en la tradición de Israel, para transformarlos junto con las estructuras sociales que representan[1838]. Hemos dedicado la Segunda parte de esta tesis a trazar el perfil de la memoria colectiva y las tradiciones de que Jesús participa. Su pretensión es abrir espacios al reinado de Dios a través del diálogo interpersonal que hace uso de los símbolos como mediación –no como fin- para hacer el bien y comunicar las entrañas divinas que él mismo está descubriendo a/en los humanos.

En coherencia con el relato, la interacción con Jesús no sólo produce una reacomodación del enfermo en el sistema social –una vuelta al equilibrio anterior, según la teoría de sistemas-, sino que hace posible una transformación de los interactuantes, del grupo social y del mundo simbólico, antes de provocar, por último, un cambio global del sistema. Jesús convoca a quienes eran considerados impuros, a causa de una trasgresión de la norma, como a los jefes y a los varones que han sido educados en *la violencia como norma*, a *desaprender*, para que se rehabiliten en una nueva red de relaciones solidarias, en una igualdad posible por intercambio de roles y en una comunidad gestante. Lo que más nos interesa en este punto es que la sanación obrada repercute en la competencia del sanador, de un modo que desborda cualquier retórica del *ajuste al sistema* (flexibilidad, eficacia, funcionalidad). Jesús hace su propia *metanoia* al mismo tiempo que enseña a sus aprendices con ayuda de los *alter*protagonistas.

Las ciencias de la cultura durante el s. XX se basaron en el joven Marx y en Durkheim para interpretar *la estructura social como signo* que puede ser interpretado, aunque no sea obra de un individuo, sino una construcción colectiva; a su vez, los símbolos representan la estructura social. En cualquier caso, tanto los símbolos como las estructuras pueden ser transformados. La diferencia entre la perspectiva de Jesús y el modelo teórico de una ciencia social es que Jesús propone y realiza esos cambios en su propia vida, para hacer visible la justicia y el amor de Dios sin límites, aunque las relaciones humanas sean impedidas circunstancialmente por un poder injusto. Para

[1838] Resulta de gran interés el estudio de BRIAN MORRIS, *Introducción al estudio antropológico de la religión*, por cuanto nos hace comprensible la historia de la "perspectiva antropológica" a partir de las exigencias propias de su investigación, al tiempo que describe los modelos que se han sucedido o siguen vigentes: HEGEL, MARX, WEBER, DURKHEIM, FREUD, LÉVY-BRUHL, el funcionalismo anglosajón, LÉVI-STRAUSS y el estructuralismo.

comprender a Jesús, también nos hace falta la hermenéutica, en la medida que nos permite reconocer la relevancia de nuestra interpretación personal e interpersonal para recibir la tradición y transformarla. Las bases para nuestro estudio las hemos puesto en la Primera parte de la tesis. Vamos a aplicarlas en el capítulo siguiente.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

IV. La novela del aprendiz. Palabras que comprometen… a aprender con Jesús

25. La estructura comunicativa del texto: retórica y diálogo

1. La novedad del evangelio en su contexto

Además de la acepción habitual de aprendizaje en una historia particular (ontogénesis), hemos de tomar en consideración los cambios culturales y sociales en un mundo de la vida determinado para comprender su significado universal (filogénesis). Cada sociedad y cada cultura, tomada en su conjunto, experimenta un aprendizaje permanente a partir de sus propios fundamentos, que sólo puede ser explicado por la acción comunicativa de quienes la crean, la reproducen y la transforman. No es posible acceder a unos patrones de desarrollo humano universales sin pasar por la sustancia de una cultura determinada, ni los cambios inducidos por una personalidad individual tienen efecto alguno si no es en el marco de su propia sociedad.

Como acabamos de ver, la historia de Jesús en el relato de Marcos representa un proceso que se enraiza en la cultura judía contemporánea, desde los orígenes de Israel, pero produce una realidad intersubjetiva que no podía ser enterrada bajo las capas de lo antiguo, sino que se inserta en las historias de vida de muchos "protagonistas anónimos". El acontecimiento de la resurrección adquiere un sentido aún más profundo si adoptamos la perspectiva del aprendiz que ha sido impresionado por la persona de Jesús hasta un punto en que *no es posible vivir sin él:* sus palabras recuperadas por la memoria, sus hechos reconstruidos a partir de las consecuencias. El evangelio de Marcos rehace el tejido de una comunidad de vida con muchas personas que se convirtieron en testigos de Jesús, contra el programa de quienes pretendían hacerlo desaparecer.

En el relato de la Pasión distinguimos con claridad que el efecto de Jesús y el contacto con ese acontecimiento fundante podía remover las estructuras políticas y económicas del imperio romano: quienes lo asesinan están haciendo visible la iniquidad

del sistema, sin paliativos; la resurrección es un nuevo comienzo para muchos participantes en la trama. Sin embargo, sólo podía ser entendido en todas sus consecuencias por mediadores formados en la Historia de Israel y en la cultura judía de su época, tales como Pablo, los siete diáconos que recuerda Lucas o una muchedumbre de judíos grecófonos.

La hermenéutica propone explicar la historia de cada cultura como un aprendizaje que ocurre necesariamente en el caudal de una tradición y de una situación histórica, dentro del cual tienen sentido comunicable las interpretaciones y las prácticas novedosas, incluso cuando significan una transformación en muchos de sus componentes[1839]. Es el caso del mensaje, la persona y la comunidad de Jesús: su entrada en la realidad cambia el horizonte de la expectación mesiánica, la ambición apocalíptica, la sacralización del poder y de la violencia, la jerarquía social de valores (honor y vergüenza), la economía organizada entre patrones y clientes, amos y esclavos, la distribución de los roles sociales a causa del género o la genealogía patriarcal.

> La libertad sólo se postula a sí misma transvaluando lo que ya ha sido evaluado. La vida ética es una transacción perpetua entre el proyecto de la libertad y su situación ética, delineada por el mundo de las instituciones", dice Ricoeur. Sin embargo, "una hermenéutica que se aislara de la idea reguladora de la emancipación no sería más que una hermenéutica de las tradiciones y, en tales términos, una forma de restauración filosófica [1840].

Así pues, sólo es posible entender el aprendizaje de Jesús y sus repercusiones universales dentro del marco de la cultura judía en que se formó y de aquellas tradiciones que puso en cuestión durante su vida pública. Sin embargo, más allá de un juego de lenguaje particular, la teoría de la acción comunicativa ha ampliado el foco de la comprensión para alcanzar la historia humana en su conjunto como un aprendizaje que

---

[1839] Vid. HANS GEORG GADAMER, *Verdad y método*, I. *Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1984; id., II, Salamanca, Sígueme, 1994; *La educación es educarse*, Barcelona, Paidós, 2000. El círculo hermenéutico entre el texto y el lector/a o entre los "horizontes de significación" de ambos, supone una zona previa de mutua comprensión. Dicho de otro modo, para que haya comunicación dialógica es necesaria una comunidad de significado compartido. Esos conocimientos (pre-understanding) permiten revitalizar nuestra experiencia previa y sirven de base para conseguir la "fusión de horizontes" entre el texto y el lector/a.
La tradición significa tanto la transmisión de conocimiento y prácticas, como el contexto cultural en que se realiza ese proceso: la persona asimila una cultura y dialoga con su tradición para vivir en ella o incluso para transformarla creativamente. La tradición está a su vez inmersa en la educación, puesto que educar es educarse.

[1840] PAUL RICOEUR, "Ética y cultura: Habermas y Gadamer en diálogo", en id. *Ética y cultura*, Buenos Aires, Docencia, 1986, 19-36 (35).

puede ser explicado en términos de la adquisición y el desarrollo de una racionalidad al servicio de la vida. Dicho de otro modo, la novedad fundamental sería la apertura de unas sociedades a otras gracias al reconocimiento de la humanidad en cualquier semejante y de nuestra capacidad para compartir un proyecto de vida común que trasciende las fronteras ideológicas, étnicas, de género o de casta, a través de un procedimiento formal: el diálogo. El encuentro entre horizontes de interpretación muy distintos ofrece la oportunidad de un aprendizaje cualitativamente mayor, como fue el caso entre judíos y gregos, mujeres y varones, amos y esclavos, hasta que sean posibles unas relaciones equitativas antes impedidas por el odio, la explotación o la violencia.

Las actitudes que Jesús aprende a través de una experiencia inédita, por sus respuestas en diálogo con personas reales, están revelando un misterio –el reinado de Dios- y son transmitidas incluso aunque sus contemporáneos no fueran capaces de comprenderlas y explicarlas en razón de sus expectativas. De acuerdo con el evangelio de Marcos, la opción por la no violencia frente a quienes le amenazan sería un sinsentido si no fuera abordada desde *la fe de Jesús* en un diálogo trascendente con Dios-a Padre/Madre que se hace cargo de su vida, así como en la comunión de una realidad intersubjetiva que podía ser transmitida por quienes estaban con él y le siguieron hasta el final.

Apenas dos décadas mas tarde, Pablo interpreta la apuesta de Jesús en estos términos: “Si no hay resurrección de muertos, tampoco Cristo resucitó. Y si no resucitó Cristo, vacía es nuestra predicación, vacía también vuestra fe” 1Cor 15, 13-14. Tan sólo en el marco de la esperanza judía en la resurrección (Dn 12, 2) toma sentido la opción por participar del reinado de Dios bajo amenaza de muerte. Pero los medios para *conreinar practicando esa esperanza* (cf. Dn 7, 22.27) han sido profundamente transformados por la persona de Jesús: “tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos” Mc 10, 45.

2. El ámbito de la cultura oral

El interés por reconstruir el hecho comunicativo originario de modo exhaustivo podría llevar a confusión, si olvidamos que la competencia cultural del autor y de su primera audiencia no era una enciclopedia de todos los saberes de la época. Al concebirlo de tal manera, nos impediríamos entender el proceso de aprendizaje inducido por el relato, desde un no-saber (decir, hacer) a un saber comprensible en la interacción real. Tampoco

debería confundirse la *descripción* tipológica de un género por su funcionalidad comunicativa (p.ej. las parábolas) con aquella disciplina *normativa* que pretendía configurar un modelo histórico e ideológico de discurso por medio de una *tekné*, como hacían los tratadistas clásicos sobre la Retórica y la Poética. El supuesto de una formación retórica o sencillamente literaria en los grupos sociales y los autores que dieron lugar a las tradiciones evangélicas, empezando por la persona histórica de Jesús, tropieza con las objeciones señaladas por estudiosos como Dunn[1841].

El ámbito de la cultura oral utiliza formas tradicionales con una creatividad mucho mayor que la asociada a las escuelas académicas, sin que por ese motivo haya que dudar de su fidelidad en la transmisión[1842], sobre todo si tenemos en cuenta que el origen de *esta* tradición no es un documento escrito, como la Torá, ni tampoco un documento oral, como el Poema del Mío Cid, ni un compendio memorístico de tradiciones orales y escritas, como la halakhá rabínica, sino una persona que actúa significativamente y da razón de su práctica[1843]. El interés de los *evangelios* propiamente dichos por representar el contexto de actuación de esa persona se funda en sus propios actos de habla, antes que en un patrón establecido de discurso. En tal medida, los evangelios –comenzando por el de Marcos- configuran un nuevo género que puede ser relacionado a través de su contraste intertextual con los modelos vigentes en su época: por ejemplo la historia de la ascensión de David al trono en la narración bíblica o la Apología de Sócrates condenado a muerte en la literatura griega. Pero el personaje de Jesús no es el precipitado de un crisol literario por la mezcla de ambos: su referente extensional es la persona histórica de quien parten las tradiciones orales con las cuales fue compuesto el evangelio.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1841] Un resumen de su explicación podemos encontrarlo en un ciclo de conferencias recientemente traducido, JAMES D. G. DUNN, *Redescubrir a Jesús. Lo que la investigación sobre el Jesús histórico ha olvidado*, Salamanca, Sígueme, 2006, 47ss. Tal y como nosotros aplicamos tal "redescubrimiento" a la lectura de Marcos, el personaje de Jesús adquiere un relieve mucho mayor: sus intervenciones son más comprensibles como "actos de habla" que comprometen directamente al oyente. Cf. también P. F. CRAFFERT, P. BOTHA, "Why Jesus could walk on the sea but he could not read and write", 21ss. Otros autores y argumentos en la Primera parte: "Vida escrita y vida oral", así como en la Segunda parte: "La diversidad de la tradición oral: génesis de la memoria sobre Jesús".

[1842] Vid. Segunda Parte: "Las formas de hacer memoria: Memoria personal, colectiva, histórica".

[1843] De todas maneras, es interesante la distinción propuesta por THEISSEN entre tradiciones comunitarias (de Jerusalén: relato de la Pasión, discurso escatológico), discipulares (de Galilea: los *logoi* o "apotegmas") y populares (relatos de milagros), *Colorido local y contexto histórico en los evangelios*, 264-265; sobre todo después de ser revisada por GUIJARRO, "La tradición oral sobre Jesús", 21-27, con ayuda de BAILEY: las comunitarias responderían al tipo de "tradiciones orales formales y sujetas a control"; las discipulares serían "tradiciones orales informales y controladas"; mientras que las populares estarían menos controladas. El mismo autor admite que el esquema sólo es orientativo.

3. Retórica y argumentación: un debate antiguo

El estudio de los géneros del NT en función de categorías previamente establecidas ha conducido a un análisis de las formas evangélicas inscrito en el catálogo de las formas retóricas[1844], dentro del orden de los tres géneros que corresponden exactamente a los tipos o géneros (gr. *genos*, lat. *genus*, al. *Gattung*) organizados por la retórica clásica desde Aristóteles: *symbouletiké / politiké - dikaniké - epideiktiké*.

> De la oratoria se cuentan tres especies, pues otras tantas son precisamente las de oyentes de los discursos. Porque consta de tres cosas el discurso: el que habla, sobre lo que habla y a quién; y el fin se refiere a éste, es decir, al oyente. Forzosamente el oyente es o espectador o árbitro, y si árbitro, o bien de cosas sucedidas o bien de futuras. Hay el que juzga acerca de cosas futuras, como miembro de la asamblea; y hay el que juzga acerca de cosas pasadas, como juez; otro hay que juzga de la habilidad, el espectador, de modo que necesariamente resultan tres géneros de discursos en retórica: deliberativo, judicial, demostrativo [1845]

A pesar de su aparente sencillez, el análisis comunicativo del discurso en razón de *lo que dice, quién lo dice, a quién lo dice y qué fin* es referido al oyente apenas ha sido redescubierto hace unas décadas, después de siglos dedicados al ornamento de su capa más superficial.

Esos tres tipos de discurso han sido recuperados por la *Neorretórica* como ciencia del lenguaje[1846], en la medida que contribuyen a explicar la función instrumental, suasoria o perlocutiva de los textos sobre sus destinatarios para moverlos a realizar una acción. En el mismo orden: discurso deliberativo (*genus deliberativum*), cuya esfera social de comunicación originaria sería la asamblea de la polis en la que se deciden las acciones colectivas; discurso judicial (*iudiciale*), que empezó por localizarse en los tribunales populares donde se dirimía la responsabilidad de un acusado, empezando por los tiranos; epideíctico o demostrativo (*demonstrativum*), el cual estaba originalmente destinado a hacer memoria de un difunto en su funeral, después a encomiar a cualquier persona y, por

[1844] Cf. KLAUS BERGER, "Kriterien für Gattungen", id, *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg, Quelle und Meyer, 1984, 16-17ss.
[1845] ARISTÓTELES, *Retórica* 1358a37-1358b8.
[1846] Vid. JOSÉ MARÍA POZUELO YVANCOS, *Del formalismo a la Neorretórica*, Madrid, Taurus, 1988.

extensión, a desarrollar un tema en todos sus aspectos, con tal que fuera un discurso bello. Este último género fue desarrollado por Isócrates al mismo tiempo que se iba difuminando el contexto donde tenían mayor relevancia los otros dos: la democracia –limitada- griega. No tiene relación directa con el discurso científico, sino más bien con el concepto clásico de literatura: aquel acto de habla que pretende en primer lugar un efecto estético[1847].

La teoría de la acción comunicativa[1848] viene a recoger, en alguna medida, la triple categorización de la retórica cuando distingue tipos universales de actos de habla que plantean específicas *pretensiones de validez* o referencias a valores de distinto orden, las cuales pueden y deben ser defendidas con razones: actos *regulativos*, *expresivos* y *constatativos*, que organizan la realidad *intersubjetiva* (*Lebenswelt*)[1849] en tres "mundos" (social, subjetivo y objetivo, respectivamente). Los primeros están referidos a normas de actuación (rectitud), los segundos a la voluntad, la sensibilidad o la memoria de un sujeto (veracidad), los terceros a una representación de la realidad (verdad)[1850].

[1847] Para dar cuenta del uso del lenguaje por la ciencia –como la ética y el derecho- haría falta una teoría de la argumentación junto al análisis del discurso. No lo consiguió PLATÓN al oponer la dialéctica y la retórica, en una línea filo-sófica y axiológica: la dialéctica es buena porque sirve al conocimiento de la verdad, mientras que la retórica es mala porque confunde o engaña. ARISTÓTELES transforma la dicotomía en una diferencia tecnológica: la dialéctica se funda en el silogismo, por cuanto desvela la relación *lógica* entre los hechos, mientras que la retórica utiliza, además, un "falso silogismo", el *entimema*, cuya característica sería señalar una relación posible, aun cuando no sea verificable. La retórica se distinguiría, a su vez, de la poética, porque su finalidad al representar lo meramente *verosímil* no es únicamente producir un placer estético, sino que consiste en mover los afectos del oyente para que tome una decisión o se adhiera a una propuesta de acción.
Sin embargo, deja entre paréntesis el hecho de que cualquier diálogo, incluso la filosofía, tiene lugar en una relación comunicativa y pretende conseguir la aprobación del oyente a una propuesta de valor: p.ej. la organización jerárquica de la *República*, un destino cíclico o una teleología en el universo. El silogismo mejor construido puede ser falaz si la intención del hablante es fingir lo que no es o sencillamente engañar. Por el contrario, las *metáforas* del lenguaje cotidiano (p.ej. "este chico es una máquina" o "trabaja como un negro") o los *símbolos naturales* (la cosmología, el código de pureza o impureza de los seres), como argumentan los antropólogos, representan la estructura de la sociedad aun cuando distorsionen la realidad a que se refieren. Una sociedad de castas separadas por fronteras simbólicas; una sociedad clasista y racista que categoriza a los obreros como máquinas o a los negros como esclavos.

[1848] Vid. JÜRGEN HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., cit.; *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985; *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989; *El ser que puede ser comprendido es lenguaje: Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, Madrid, Síntesis, 2001.

[1849] Vid. acerca de la *Lebenswelt*, una nota en la Primera parte.

[1850] Aunque puedan aducirse objeciones a la clasificación de HABERMAS –p.ej. la necesidad de distinguir previamente entre la conversación informal en el marco del juego y el lenguaje en un contexto social más formalizado; entre la ficción y la realidad, es decir, entre el modo fingido del lenguaje que "fabrica mundos" y cualquier acontecimiento real, incluido el fingimiento-, al menos explica el modo de argumentación que está asociado a tipos formales de actos de habla en el marco de una "pragmática universal" del lenguaje. El hecho de que HABERMAS no hubiera incluido la "pretensión de verdad" del discurso teológico en sus categorías lo ponía en la situación del positivismo lógico (el primer WITTGENSTEIN: "de lo que no se puede hablar, más vale guardar silencio", *Tractatus logico-philosophicus*) en cuanto pudiera suponerse que la "racionalización" lógica del mundo de la vida había dejado sin referentes empíricos a los enunciados

Cuando el interlocutor-a pone en cuestión la validez de un acto de habla, un simple gesto ("¿por qué pensáis así en vuestros corazones?" Mc 2, 8, ante los ceños fruncidos) o una metáfora abductiva ("guardaos de la levadura de los fariseos y de la levadura de Herodes" 8, 15), se abre un proceso de argumentación que propende al entendimiento con arreglo a razones, hasta dar lugar a los discursos especializados de la ética o el derecho, la estética y la ciencia; también la teología. De acuerdo con el relato de Marcos, las actitudes *religiosas* de Jesús están en el fundamento de la modernidad, no sólo porque se atreva a problematizar una religiosidad que no se orienta al bien de la persona ("¿es lícito en sábado hacer el bien o…?" 3, 4), sino por su respuesta argumentativa a las posturas estratégicas y las actitudes amenazantes de sus perseguidores. Marcos se apoya en esas apuestas y respuestas para caracterizar al héroe, al tiempo que organiza la progresión narrativa, como estamos viendo.

Sin tal esperanza de entendimiento no hay *diálogo* propiamente dicho, sino otro tipo de comunicación *vicaria* que está sometida a los presupuestos de la racionalidad instrumental: el cálculo egoísta para conseguir un fin determinado o *ajustar* el sistema en función de un interés, a través de los *medios de control* poder y dinero.

El análisis del discurso por la retórica antigua era puesto al servicio de una *tecnología* útil para persuadir al público en unas determinadas esferas de acción, donde el diálogo era puesto bajo custodia por los poderes y por los intereses de grupos privilegiados. Desde sus comienzos, la retórica imperiosa es opuesta a la sabiduría dilatada del diálogo, por el intento de configurar la realidad desde el poder a través de formas de comunicación unilateral y monológica, las cuales reducen la capacidad de juicio a la aprobación o el rechazo de esquemas predeterminados (los prejuicios asumidos como lugares comunes; la ilusión del *entimema*), con el mínimo esfuerzo y un margen muy corto para la deliberación. De otro modo, los *jueces sin piedad* podrían convertirse en misericordiosos, como sugiere una obra dramática de Arthur Miller, o transformarse en una comunidad de aprendizaje donde todos son escuchados. Así pues, no ocultamos la

---

religiosos. Sin embargo, su teoría no concibe que la referencia de los actos de habla religiosos sea una mera representación en el mundo objetivo que debiera verificarse (o falsarse) con ayuda del método científico, como tampoco la de Wittgenstein. Habermas está todavía más dispuesto que Wittgenstein a reconocer una "asimetría" entre razón y fe, por cuanto la fe puede proporcionar sentido a la práctica de los hablantes en cualquier situación, también como ciudadanos, mientras que la razón no puede legislar sobre la fe.

validez de la tradición retórica en el trabajo de análisis del texto, en cuanto a su "corrección" sintáctica (adecuación a unas reglas gramaticales) y semántica (inteligibilidad): p.ej., el estudio de las partes del discurso o de las operaciones retóricas; pero cuestionamos su modelado ideológico a la luz de la crítica racional.

No sólo la democracia ateniense, sino también la ciencia antigua y, de un modo genuino, la predicación del reinado de Dios por Jesús ante sus perseguidores, son ejemplos de un diálogo hecho imposible por las constricciones *sistémicas* que impedían la libre comunicación entre hablantes y oyentes[1851]. Una de las dimensiones fundamentales del relato de Marcos –no la única- es el aprendizaje y la enseñanza de Jesús acerca del diálogo que hace viable el crecimiento humano gracias al reinado de Dios: una comunidad de personas que atienden a los deseos, necesidades y realidades expresadas por su interacción comunicativa, sin adoptar estrategias con el fin de evitar pronunciarse sobre sus pretensiones de validez. Ante los sistemas sociales que privan de sentido en la esfera pública las acciones de los impuros y pecadores/as, las mujeres, los esclavos y los niños, Jesús reacciona demostrando una acogida incondicional, con una actitud de escucha empática y con el programa de un intercambio de roles para subvertir las estructuras injustas (Mc 9, 35 – 10, 45). Ante la estrategia de *matar el mensaje* junto con el mensajero, Jesús demuestra su libertad para hacer de toda su vida un signo pleno de comunión.

Habermas nos ayuda a comprender que la diferencia entre fe y saber autónomo no debe ser pretexto para el irracionalismo entre los creyentes, ni para el rechazo de los fundamentos religiosos de cualquier acción comunicativa –sea cual sea su modalidad- en el espacio público, al menos si los interlocutores están dispuestos a "dar razón de su fe" y someter sus propuestas de valor intramundanas a una crítica que las purifique de la voluntad de dominio sin derecho, de la manipulación y de la injusticia[1852].

A través del relato de Marcos podemos comprobar que la referencia constante de Jesús al reinado de Dios como una "totalidad de sentido" no se confunde con un totalitarismo ideológico, sino que está radicalmente abierta a la búsqueda común de la

[1851] Vid. XABIER PIKAZA, *Sistema, libertad, Iglesia: instituciones del Nuevo Testamento*, Madrid, Trotta, 2001.

[1852] Vid. la conclusión semejante de J. RATZINGER (BENEDICTO XVI) en su debate con HABERMAS, que resume los argumentos de su libro *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca, Sígueme, 2005 (2003). Tanto la conclusión como los argumentos debatidos los hemos revisado en la Primera parte: "Formas transculturales del aprendizaje histórico: Lenguaje secular y lenguaje religioso".

verdad, y todavía más a su práctica, aun cuando no se someta al criterio de quienes establecen la validez desde el poder, ya sea por medio de un consenso estratégico, ya sea por la violencia. Puesto que Habermas demanda sentido a los creyentes, podemos contestar con la prueba de Jesús: ni la fe excluye el disenso, a pesar de (o a causa de) la terrible historia de una religión política a nuestras espaldas, ni el mero consenso puede instituirse en algo más que un procedimiento.

4. La revelación del Otro: "Tú eres"

El aprendizaje en el proceso de la relación humana no es una mera cosmética de programas individuales o genéticos, sino una prueba de que el encuentro interpersonal saca a la luz la trascendencia del *tú*. La tuidad es mucho más que un reflejo o un ideal del yo; una información o una acción; un argumento o, por el contrario, una coacción. Tampoco podemos reducir el tú a una alteridad absoluta, es decir, a la diferencia respecto de "lo mismo" que constituye al yo, puesto que la sorpresa del diálogo consiste en la posibilidad, por muy pequeña que sea, de que se realice el entendimiento. La tradición bíblica ha hecho surgir el personalismo filosófico como alternativa al idealismo en forma de una filosofía de la alteridad, del diálogo o de la intersubjetividad, gracias a que nos ha transmitido testimonios de una continua relación entre el ser humano y Dios, a través de la historia hecha memoria por toda la eternidad[1853]. La trascendencia y la inmanencia de ese diálogo es la garantía de que el aprendizaje ocurre *gracias a ti* y que no puedes ser borrado de la historia por una subjetividad tan poderosa que pretenda instaurar en una cultura el eterno retorno de su dominio.

La comunidad, como tenemos ya suficiente experiencia, puede convertirse en un engaño cuando se empeña en reproducir una imagen del yo a través del nosotros. La obsesión de los individuos por copiar el carisma a través de un mecanismo institucional puede reducir y hasta aniquilar el aprendizaje que deviene del tú, por cuanto convierte la alteridad en un accidente inevitable "aunque superable". La dialéctica entre amo y esclavo

[1853] Vid. MARTÍN BUBER, *Yo-Tú*, Madrid, Caparrós, 1995; *Diálogo: Elementos de lo interhumano. Distancia originaria y relación*, Barcelona, Riopiedras, 1997.

–dicho de otro modo, el imperio del espíritu subjetivo y la pasividad del espíritu objetivo- no se resuelve en Absoluto cuando el esclavo se convierte en amo, de modo que entre a formar parte de una (¿nueva?) comunidad de amos. Si nos detenemos en esa fórmula de la redención o de la liberación, comprobamos que es diametralmente opuesta a la propuesta por Jesús en el evangelio de Marcos: haceos servidores y, si queréis ser primeros, haceos esclavos de los otros.

Tampoco cabe deducir de ese mandato que Jesús pretenda dominar sobre una comunidad de esclavos, ni tal cosa tendría sentido en la tradición de Israel, a pesar de las contradicciones que se reflejan en su historia entre las élites autodivinizadas con rostro de amo y una multitud muy diversa de súbditos que nunca se avinieron a ser esclavos sin rostro, tanto por su "dura cerviz" como por su esperanza creyente en Dios que les rescató de Egipto.

El mismo Dios que se presenta como "Yo soy" a Moisés en el arranque del Éxodo, se comunica de una vez por todas con Jesús en el evangelio de Marcos, para reconocer que "*Tú eres* σὺ εἶ mi Hijo el amado" 1, 11[1854]. De tal manera funda o refunda un mundo de la vida común a las personas divinas y a las personas humanas que se va rehaciendo con hilos antiguos y nuevos a través de la acción comunicativa del héroe en el relato. El objetivo común al Padre y al Hijo es la liberación del pueblo a través de su participación en el reinado; no su sometimiento a un imperio universal. El reconocimiento del "Tú eres" no es una abdicación ni una institución del sucesor; desde luego, no en el relato de Marcos.

Habermas afirma –fundándose en Alfred Schütz y el interaccionismo simbólico- que "el mundo de la vida es el lugar trascendental donde se encuentran el hablante y el oyente, donde de modo recíproco reclaman que sus posiciones encajan en el mundo [...] y donde pueden criticar o confirmar la validez de las pretensiones, poner en orden sus discrepancias y llegar a acuerdos"[1855]. Ya hemos tenido oportunidad de seguir y entender la intención de Jesús cuando señala de muchas maneras la presencia de Dios en sus interlocutores/as, especialmente en quienes eran privados de rostro por una amenaza de muerte[1856]. Yo estoy

[1854] Vid. XABIER PIKAZA, *Pan, Casa, Palabra*, 31s.
[1855] HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, I, 126.
[1856] EMMANUEL LÉVINAS, *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI, 1974.

contigo. “Tú eres”. El bien, en lugar del mal que nos oprime a ambos, ocurre a través de tu libertad, tu fe, tu amor, tu palabra, tanto como de mi presencia[1857].

En lugar de invadir a la persona del tú con programas determinados y cerrados por la predestinación, la teleología natural o los proyectos ideológicos, podemos comprender *tu*/s historia/s como un proceso de aprendizaje abierto, a través de un “mundo de la vida” compartido. En la persona revelada por el evangelio, el aprendizaje ocurre a través del diálogo entre la libertad humana y la libertad divina para que el amor interpersonal se haga realidad en la experiencia y la memoria compartidas.

El encuentro y la síntesis entre tradiciones diferentes –la griega y la judía-, así como la superación de la injusticia en las relaciones sociales que estructuran el mundo vital como si fuera totalmente objetivo –el imperio, el esclavismo o el capitalismo, el patriarcado, la religión política, el dominio anti-ecológico del mundo natural-, no puede prescindir ni de una sola de las personas, como nos hace ver el evangelista cuando interpreta el camino de Jesús: una historia de aprendizaje con *los alterprotagonistas* que emergen de un *silencio sacralizado*, al mismo tiempo que una revelación definitiva del Amor coherente y *lógico* hasta el extremo, frente a la violencia, la inhumanidad y la muerte impersonales.

5. La sencilla profundidad del evangelio: apelación a la confianza interpersonal

En consecuencia, no debería confundirse el modelo propuesto para componer un buen discurso por la tradición retórica con un análisis de la función comunicativa de los evangelios. De hecho, el evangelio de Marcos fue redactado para que se *representara* en la asamblea (*ekklesía*), ante una audiencia que era movida por el relato, simultáneamente, a los tres efectos: la acción responsable en la *polis* frente a los grupos sociales que dominaban por medio de la violencia; la decisión de todos los oyentes, a quienes reconoce capacidad propia de juicio acerca de una acusación, como si fueran *bandidos*, contra esos –Jesús y sus seguidores/as- que desacralizan el orden social y económico para hacer visible

[1857] “En el diálogo auténtico uno se vuelve hacia su interlocutor y se dirige a él de verdad: es, pues, un movimiento del ser hacia él. Cada uno de los que hablan ven aquí en su interlocutor a quien se dirige a su ser persona [...] Pero el que habla no sólo percibe a la persona que le es así presente, sino que también la acepta como interlocutor, es decir, confirma, en la medida, que le es posible, al otro en su ser” BUBER, *Yo-Tú*, 14.

la justicia de Dios-a; el memorial –más allá del recuerdo laudatorio de un difunto- que actualiza la práctica comunicativa de una persona para que podamos responder a sus actos de habla en el puesto de la audiencia implícita.

Además, el relato de Marcos se esfuerza por representar el marco social de los diálogos en que tienen lugar las intervenciones de Jesús y sus argumentaciones, hasta el punto de reconstruir un *metadiálogo* sobre la acción comunicativa. Su apelación a una audiencia implícita para que *oiga* (4, 9), así como las correcciones a quienes *oyendo no oyen* y *viendo no ven* (4, 12-13; 8, 18), no sólo asumen la tradición del "profeta incomprendido" a manera de seña intertextual (Is 6, 9-10), sino que indican la necesidad de la confianza interpersonal para que sea posible el entendimiento, en un grado tal que se identifica con las actitudes religiosas. A diferencia de la *amistad socrática*, el amor solicitado por Jesús no se refiere únicamente a la búsqueda cooperativa de conocimiento, sino a toda práctica, desde su fundamento en la relación *cara a cara* con Dios-a. El crecimiento en la fe interpersonal, personalizadora, y la autenticación del amor a Dios-a son indivisibles del amor al prójimo (Mc 12, 29-31), en un proceso que podría describirse como la renuncia progresiva a los programas de acción individual en conflicto y a los medios de control sistémico (*poder y dinero*, Mc 9, 35ss.; 12, 41s.), con el fin *final* de co-responsabilizarse del reinado de Dios a favor de cada persona y de quienes son despersonalizados por la injusticia en una nueva sociedad.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

6. Una Buena forma Nueva: más allá de la retórica clásica

Aunque estuviéramos de acuerdo en clasificar el evangelio de Marcos dentro del género epideíctico, en cuanto describe un tipo de acción comunicativa *centrada en la persona*, habría que resaltar, de nuevo, los contrastes. Si está asociado por su tema a la biografía helenística, no ha sido concebido a partir de una *inventio* propia de ese género en la historia de la literatura griega y en su marco socio-retórico[1858]. El elogio de la *areté*

[1858] En la Primera parte de la tesis estuvimos revisando los argumentos de R. A. BURRIDGE, *What Are the Gospels?: A Comparison with Graeco-Roman Biography*, Grand Rapids, Eerdmans, 2004[2] (1992), así como las relaciones entre la biografía helenística y el género de los evangelios. El género βιος –donde cabe incluir Mateo y Lucas- consiste en una "diégesis" que describe el *ethos* de un personaje con un propósito encomiástico.

(honor, justicia, generosidad) en el héroe es compatible con una radical puesta en cuestión de los roles que le eran asociados por medio del poder y del dinero.

Marcos no comienza por narrar el nacimiento, los ancestros y la educación elitista del héroe[1859]. Es significativo que sólo Jesús –y la audiencia del relato- sea consciente en un principio de la llamada divina (1, 9-11). Se pide a la audiencia la misma fe que a Jesús en situación contrafáctica: ¿un don-nadie es el Hijo de Dios? (1, 1.14) La progresión narrativa deja sin sentido las categorías convencionales del honor: 1) el héroe carece de honor adscrito (*adscribed honor*) por nacimiento, por genealogía o por educación entre la élite gobernante (cf. Pablo Flp 3, 3-14), e incluso es avergonzado por sus parientes (Mc 3, 21ss.) ante sus seguidores/as; 2) tanto el narrador como el héroe no entienden el honor adquirido (*acquired honor*) como un bien en sí mismo. Jesús rechaza enérgicamente la fama, no porque carezca de autoconcepto y autoestima, sino por distanciamiento consciente hacia los patrones de *modelado* social: la "levadura de los fariseos y de Herodes" 8, 15, que confundía también a los aprendices (la misión apocalíptica de Elías 9, 11; el Mesías, sucesor de David 12, 35)[1860]. El relato de Marcos exige un aprendizaje que sustituya el honor y las fronteras sociales que lo sustentan: patronazgo, patriarcado, tiranía, por el valor trascendente del servicio y de la fe consumada en el amor (cf. Flp 3, 8ss.).

Ni Marcos redactor, ni las comunidades que elaboraron las tradiciones orales desde el primer encuentro con Jesús hicieron uso *ilocutivo* de unas formas históricas que habían

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1859] Cf. el bien trabado y útil artículo de SANTIAGO GUIJARRO, "Why does the Gospel of Mark begin as it does?", *BTB*, 33 (2003), 28-38, quien pone de manifiesto las diferencias entre el comienzo de la narración de Marcos y las introducciones habituales (*opening features*) en las biografías helenísticas. La presentación de Jesús se apoya formalmente en la de Juan Bautista para señalar un paralelismo y una asimetría: destaca el valor de cumplimiento de la irrupción misteriosa de Jesús, a semejanza del cuento folklórico. Aún así, GUIJARRO defiende que Marcos ha usado el género de las "Vidas" helenísticas –dado que muchas de ellas no hacen alusión al nacimiento-, en razón de lo cual describe el prólogo marcano como un medio para figurar el honor del héroe. En lugar de su origen "real" –que no le otorgaría ningún honor-, el autor muestra su origen divino como estrategia retórica.
Me parece que esta paradoja ilustra precisamente sobre lo contrario: alguien considerado "sin origen" (sin capital social, con un término ya comentado de BORDIEU) en la estructura del patronazgo/clientelismo de su época, es revelado por el relato de sus acciones como Hijo verdadero de Dios. Si mantenemos el circuito simbólico del honor y la vergüenza para comprender el relato, tendríamos que admitir en este caso un concepto extraordinariamente moderno y ciudadano de cómo se origina: por las acciones, no por el origen social.

[1860] Vid. el estudio de MALBON sobre la figura de los líderes judíos en el evangelio ("The Jewish Leaders in the Gospel of Mark", en id., *In the Company of Jesus*, 131-165), que focaliza el "contexto literario interno", a diferencia de WEEDEN (contexto histórico externo: la polémica de Marcos con la iglesia de Jerusalén) y de COOK (contexto literario externo: tres fuentes distintas para explicar la génesis literaria de tres órdenes de oponentes, letrados; sacerdotes, letrados y ancianos; fariseos y herodianos), MALBON, "Text and Contexts: Interpreting the Disciples in Mark", ibid., 100-130.

sido concebidas para otros usos. Su *apología del Crucificado* integra una multitud de tradiciones comunitarias, las cuales manifiestan aquello que era presupuesto en el alegato de Sócrates ante el tribunal de la ciudad: una vida justa[1861]. La trama global del evangelio tendría más que ver con la *Kleinliteratur* de carácter oral y difusión popular, como ha defendido la Historia de las formas (*Formgeschichte*) respecto de cada una de sus unidades, aunque sea posible identificar en el relato una secuencia lógica que se asemeja a las biografías helenísticas (βιος), y, de modo más general, a cualquier narración centrada en un *ethos*[1862].

En el caso de Marcos, hay que suponer en la audiencia más culta –minoritaria pero influyente- una considerable sorpresa ante aquella extraña manera de relatar que no encajaba en el horizonte de sus *expectativas de género*:

> El análisis de la experiencia literaria del lector se escapa del psicologismo amenazante cuando describe la recepción y el efecto de una obra en el sistema referencial, objetivable, de las expectativas, que surge para cada obra en el momento histórico de su aparición, del conocimiento previo del género, de la forma y de la temática de obras conocidas con anterioridad y del contraste entre lenguaje poético y lenguaje práctico[1863].

El contraste de horizontes debió de animar a Mateo y Lucas para que corrigieran de modo bastante visible los rasgos de la narración marcana que chirriaban frente al modelo helenístico, así como añadir una introducción que explica el origen y la genealogía del héroe a judíos y a gentiles. Marcos prescinde no sólo de tal prólogo, hasta de una genealogía, como podemos encontrar en todos los *bioi* de la tradición bíblica: Abrahán, José, Moisés, David, etc., sino también de un lenguaje elevado. En la primera parte de la tesis ya analizamos las consecuencias para la cultura occidental de esa radical inmersión en

---

[1861] Vid. ROMANO GUARDINI, *La muerte de Sócrates*, Buenos Aires, Emecé, 1960 (1934), quien pone de manifiesto el sentido religioso de la apología de Sócrates, no sólo en la versión de PLATÓN, sino también en la de JENOFONTE. Además de esperar la inmortalidad (PLATÓN), Sócrates dice ser movido por un *daimonion* enviado por Apolo (JENOFONTE), el cual representa el surgimiento de la conciencia frente a las convenciones religiosas, además de una especie de misión divina.

[1862] El más brillante defensor de la pertenencia de los cuatro evangelios al género βιος, R. A. BURRIDGE, *What Are the Gospels?*, cit., da pie a salir del atolladero si reconocemos un influjo notable en algunos de ellos –especialmente en Lucas y Mateo, donde podrían determinarse las marcas de una "conciencia de género" βιος-, pero una escasa huella en los textos de Juan y de Marcos. "The totally new cannot even be thought, let alone communicated. In fact, the creation of new types arises from old types" ibid., 45.

[1863] H. R. JAUSS, "La Historia de la literatura como provocación de la ciencia literaria", 137-193. La dimensión de la teoría de los géneros literarios ha sido desarrollada por la "estética de la recepción" para dotar de estructura a un modelo hermenéutico de la experiencia estético-literaria que no caiga en el psicologismo.

el *sermo humilis*. Todavía hoy puede ayudarnos a derribar los últimos restos de una arqueología de la persona, parafraseando a Foucault, que se obstinan en impedir el acceso de la mayoría de la humanidad al reconocimiento interpersonal.

La ausencia de escritos con que compararlo no impide probar la semejanza del relato marcano con la materia del folklore universal, sobre todo aquellas tramas donde un héroe de origen misterioso hace justicia a los últimos[1864]. Las textos bíblicos que representan la elección y la llamada de Dios sobre un/a héroe/heroína están profundamente enraizados en la perspectiva popular *desde abajo* –que reconoce un acto de justicia en la trayectoria de Abrahán, Jacob, José, Moisés, los jueces, Samuel o David; Hagar, Rut o Judit-, tal como nos es presentada en la acción de gracias por la liberación con los salmos del Hallel (Gran H. "de Egipto", cantados en la Pascua y fiestas principales 113-118 y 136; Pequeño H. o "griego" 134-136; el Hallel matutino, 146-150), hasta el punto que la historia de Israel como personaje colectivo se identifica con esa opción de Dios por el pueblo más pequeño (Dt 26, 5-9).

La memoria colectiva no tiene una estructura abstracta e independiente de sus formas de comunicación. Durante la primera parte de la tesis descubrimos que el aprendizaje a través del evangelio consiste en un ritual centrado sobre la persona, que ha deshecho los patrones jerárquicos de la heroicidad y de la imitación. En la segunda parte investigamos la posibilidad de que la memoria reclame un reconocimiento histórico a través de un espacio público universal, de modo que el diálogo entre culturas no sea un intercambio de

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1864] Cf. PROPP, *Morfología del cuento*, cit.; ANTONIO RODRÍGUEZ ALMODÓVAR, *Los cuentos populares o la tentativa de un texto infinito*, cit. Los cuentos llamados por RODRÍGUEZ "semi-maravillosos" (por la ausencia de un "objeto mágico" que sirva al "desencantamiento") tienen en su mayoría como protagonista a una "niña perseguida" por su propio linaje y pertenecen a una familia amplia, que ya fue señalada por MARIAM ROALFE COX, *Cinderella*, Londres, 1893. Mucho mayor sería el conjunto de héroes y heroínas que superan los condicionantes sociales (bajo estatus, discriminación de género) al mismo tiempo que transforman las estructuras injustas que los han provocado. Folkloristas como E. MARTOS NÚÑEZ, *La poética del patetismo (Análisis de los cuentos populares extremeños)*, Mérida, Editora Regional de Extremadura, 1988, ponen de relieve el parentesco entre la tragedia concebida por Aristóteles como una terapia de las pasiones y el "patetismo" del cuento folklórico. "Todas las acciones del protagonista lo sitúan al borde del desastre (la muerte) y, por tanto, conmueven al receptor. El comienzo poco prometedor del héroe, su lucha contra el adversario, la impostura de un falso héroe […], son continuos obstáculos que sólo la voluntad ciega del personaje puede superar y que lo llevan, en la apoteosis final, a la definitiva sublimación y a la recompensa. Además, lo patético se configura sobre continuas oposiciones (héroe / falso héroe, fechoría / reparación de la fechoría, combate / victoria, etc.), que fundamentan el desarrollo del cuento y también de la tragedia", ÁNGEL HERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, "Hacia una poética del cuento folclórico", *RLP*, VI, 2 (2007), 371-392 (387). Habría que subrayar una característica que distancia al cuento popular de la tragedia y lo asemeja al relato evangélico: la trayectoria *mística* del héroe que pasa a través de la muerte para dar lugar a una realidad nueva en el desenlace; el dinamismo del Espíritu Santo más allá de los límites de la voluntad.

simulacros. El acontecimiento de Jesús ha dado lugar a una nueva forma de tradición, cuya garantía no reside tanto en la mnemotecnia ni en la transmisión escrita, cuanto en la autenticidad de los hechos y los dichos por su coherencia con *la persona que es el mensaje*. Tal sería la mejor aportación de la búsqueda del Jesús histórico durante dos siglos[1865], más allá tanto de la mentalidad autoritaria como de sus contrincantes ideológicos, el relativismo igualmente dogmático. Gracias al evangelio de Marcos, tenemos la oportunidad de rehacer desde sus inicios, a manera de una fenomenología, el proceso de la fe en diálogo con la humanidad de Jesús.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1865] Vid. J. G. D. DUNN, Redescubrir a Jesús de Nazaret, 27ss.

26. Las formas del relato dialógico

Durante las dos últimas décadas, la crítica del NT ha rescatado el contexto oral en que los evangelios eran recibidos como acontecimientos por una audiencia pública [1866], en continuidad con la predicación y los hechos de Jesús que sirvieron de primera fuente a las tradiciones.

En lugar de sustraer las formas *originantes* de su función comunicativa en la lectura oral (*performance*)[1867], en nombre de una supuesta deuda con la retórica clásica, podemos

---

[1866] La comunicación oral del evangelio es muy tenida en cuenta por RHOADS et al., *Marcos como relato*; NAVARRO, *Marcos*; E. STRUTHERS MALBON, *Hearing Mark: A Listener's Guide*, Harrisburg, Trinity, 2002 Vid. el estudio pionero de JOANNA DEWEY, "Oral Methods of Structuring Narrative in Mark", *Interpretation* 43 (1989), 32-44, comentado por STEPHEN H. SMITH "Real Readers or Real Hearers?: The Orality-Literacy Question", id., *A Lion with Wings: A Narrative-Critical Approach to Mark's Gospel*, Sheffield, Sheffield UP, 1996, 30-33.

DEWEY se basa en los estudios de WALTER J. ONG (*Oralidad y escritura*) sobre las formas que caracterizan a las culturas orales y su transformación por la cultura escrita, así como en un análisis precedente sobre la transmisión oral en las fuentes del NT: WERNER KELBER, *The Oral and the Written Gospel*, de quienes hemos tratado en la Segunda parte de la tesis: "El género de los evangelios: La diversidad de la tradición oral". JAMES D. G. DUNN ha ido todavía más lejos en *Jesús Remembered* (2003), el primer tomo de una trilogía sobre los orígenes del cristianismo en el marco de la cultura oral: *Christianity in the Making*.

Según JOANNA DEWEY, los métodos de composición oral en Marcos se hacen patentes por el predominio de la "visualización concreta" sobre la especulación, así como por una *dispositio* basada en la asociación y la pluralización antes que en la secuencia causa-efecto. Además de los paralelismos, el suspense y los recursos propios de la dramatización, otro ejemplo serían los intervalos temporales (*lapses*) de que hace uso el narrador, entre el comienzo del discurso en parábolas de 4, 1-2 y su final en 4, 35-36.

En suma, el evangelio de Marcos no es un "texto" (*text*) sino un "acontecimiento" (*event*). DAVID RHOADS ha llevado a la práctica esa lectura actualizadora al convertirse (junto con el ya citado KELBER) en *story-teller* del evangelio, "Performing the Gospel of Mark", id., *Reading Mark, Engaging the Gospel*, Minneapolis, Fortress, 2004, 176-201.

"La escritura del Evangelio no afectó inmediatamente a la conciencia oral de los primeros lectores: es probable que lo hayan leído como antes lo habían escuchado, en voz alta y con el ojo puesto en la temporalidad y la linealidad. Sólo en un estadio posterior emergería la reflexión y la contemplación de la palabra escrita" SMITH, *A Lion with Wings*, 33. Sin embargo, la creación del relato como un drama para ser representado en conjunto –a partir de materiales más o menos dispersos- tuvo que producir un efecto profundo, tal y como ha sido programado por el propio autor e incluso más allá de sus limitaciones. La hipótesis de una "segunda lectura/audición" que toma mucho más en serio las señales destinadas al "aprendiz virtual" es perfectamente compatible con el marco de la cultura oral, como lo sigue siendo una segunda (tercera, etc.) sesión en el teatro o en el cine.

[1867] Vid. D. RHOADS, "Performance Criticism: An Emerging Methodology in Second Testament Studies, I", *BTB*, 36, 3 (otoño 2006), 118-133; "Performance Criticism… II", *BTB*, 36, 4 (inv. 2006), 164-184. Disponible íntegro en http://www.sblonline.org/PDF/Rhoads_Performance.pdf. La "actuación" del relato nos anima a plantearnos cuestiones tan básicas como la "personificación" del relato –más allá de las funciones narrativas-, la focalización interna/externa o la modalidad de la enunciación del narrador y de los personajes en centenares de actos de habla: lo que RHOADS llama el "subtexto". "Consider, for example, Jesus' manner of relating to the disciples in Mark (for example, the line "Don't you understand yet?" in Mark 8:l7)--inquiry,

explicar los subgéneros de las formas que integran el relato como tipos de acción comunicativa en los que la audiencia reconocía el relieve del compromiso *perlocutivo* con el héroe: rituales comunicativos, parábolas líricas o dramatizadas sobre el reino, burla cómico-popular, formas autobiógraficas de la memoria colectiva, que ayudan a caracterizar tanto al héroe como a sus interlocutores/as. Una vez integradas en la trama del relato por Marcos, esas *microformas* nos revelan mucho más sobre Jesús: el sentido de su acción comunicativa en un marco donde resulta comprensible la respuesta de sus interlocutores, aun cuando tuvo que ser reconstruida por la imaginación del redactor, en distinta medida.

Arriesguémonos a dar la vuelta al argumento habitual. El *Sitz im Leben* de unos géneros determinados en las comunidades cristianas, donde se transmitieron y recrearon para que sirvieran a la predicación, la liturgia o la enseñanza, como nos ha enseñado la *Formgeschichte*, ha sido construido, en gran parte, por la fuerza ilocutiva y el efecto perlocutivo de esos rituales de comunicación prototípicos: la llamada, la promesa, el amén, la plegaria, el misterio del reinado de Dios en parábolas, la ironía que sirve a la corrección y a la denuncia sin violencia, la memoria sobre el servicio personal a través de las sanaciones, los exorcismos y las liturgias multitudinarias, un rito de la autodonación en la Última Cena. Lo que pretende representar el evangelio de Marcos, en mayor medida que los otros tres relatos canónicos (la gloria del Señor) y que los textos doctrinales sectarios (diálogos con el Resucitado), es precisamente *el habla de Jesús* mientras estuvo en relación con personas concretas.

De similar manera, algunas situaciones típicas de la comunidad prepascual: el envío de misioneros y, sobre todo, la memoria de la vida en común, nos ilustran sobre el origen de algunas tradiciones orales en el mundo representado por los evangelios, empezando por Marcos[1868]. Nos ayudan a entender la organización de la memoria colectiva sobre Jesús, en

---

patience, impatience, sarcasm, disappointment, disdain, resignation? There is no way to do a performance without conveying a subtext message with each and every line […]There are many clues in a text that suggest how a line can be delivered, and the immediate clues are assessed in relation to the composition as a whole. To look for clues in the text that suggest appropriate subtexts for every line is to see a dimension of the text that may otherwise be overlooked" 32.

[1868] Vid. HEINZ SCHÜRMANN, *La tradizione dei detti di Jesu*, Brescia, Paideia, 1966. Una traducción incompleta en cast. "Jesús trae la última palabra de Dios en la última hora (Los inicios prepascuales de la tradición de logia II)", en id. *El destino de Jesús: su vida y su muerte*, Salamanca, Sígueme, 2003, 61-84;

forma de colecciones de dichos y hechos, en razón de su forma y de su tema: los dichos memorizados, en sentido técnico, por los Doce (*Mc-Q seguimiento*, *Mc-Q providencia y justicia en el reino, Q Ley*), junto a otros muchos que proceden de la comunidad primera: *Mc-Q misionero*, *Mc-Q diakonía-comunitario* (sobre el servicio), oraciones (recreadas por Mc en Getsemaní), parábolas, revelaciones (*Mc-Q escatológico*). Pero no pueden explicar por sí solas el acontecimiento que origina el evangelio[1869]. Si la fe prepascual está en la base de las tradiciones *atómicas* de los hechos y los dichos de Jesús, únicamente después de la Resurrección es accesible a nosotros *la totalidad de su persona*. Sólo por la mediación de la fe pascual fue posible que esos fragmentos dispersos se reunieran, antes que en el evangelio escrito, en la memoria oral y la actualización comunitaria de quién es el Evangelio. En la intimidad de ese acontecimiento tenía sentido que Marcos profundizara la superficie de los sucesos narrados para darnos acceso al aprendizaje de Jesús a través de su experiencia compartida con los otros.

En la medida que Jesús es el héroe del relato, las formas que éste despliega representan las "esferas de acción social" en que interviene (Bajtin)[1870], los "juegos de

---

orig. "Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition: Versuch eines formgeschichtlichen Zugangs zum Leben Jesu", en H. RISTOW- K. MATTHIAE (eds.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin, 1961, 342-370. Distingue entre 1) "situaciones en la vida interior": la confesión de fe prepascual; y 2) "situaciones en la vida exterior·: a) actividades de proclamación (que utilizan como recursos los dichos de Jesús); b) vida de la comunidad (los mandatos comunitarios).

[1869] Ambas hipótesis no comienzan por explicar y comprender el mundo construido por el relato, sino que lo hacen encajar en sus postulados razonables sobre la Historia de los orígenes de la Iglesia. Cierto que en la narración de Marcos se representa a Jesús *produciendo* la misión de los Doce y la vida en común de la primera Iglesia; también es cierto que la actividad de Jesús en el evangelio está vinculada con el modelo de comunidad que Marcos pretende promover en la situación histórica de las iglesias alrededor del año 70. Pero esas argumentaciones extrínsecas no sirven para explicar el argumento de esta historia.

[1870] "La riqueza y diversidad de los géneros discursivos es inmensa, porque las posibilidades de la actividad humana son inagotables y porque en cada esfera de la praxis existe todo un repertorio de géneros discursivos que se diferencia y crece a medida de que se desarrolla y se complica la esfera misma", MIJAIL BAJTIN, "El problema de los géneros discursivos" (1952-53) en id., *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI, 1985[2], 280. Un estudio de los géneros del lenguaje sobre la base de la teoría de BAJTÍN podemos encontrarlo en JEAN MICHEL ADAM, *Linguistique textuelle: Des genres de discours aux textes*, Paris, Nathan, 1999, quien obtiene de ella tres hipótesis: 1) los géneros son infinitamente diversos, puesto que están relacionados con situaciones de comunicación habituales en una sociedad; 2) el carácter reglado de los géneros es condición de posibilidad para la interacción verbal; 3) los géneros influyen potencialmente en todos los niveles de textualización: el tema, que consiste en el dominio semántico del discurso, un modelo del mundo propuesto por el texto; el estilo, más cercano a las características diferenciales de un productor –individual o colectivo- de discursos y, por último, la composición, esto es, la forma de organizar las partes de un texto.
He resumido y organizado la teoría del lenguaje de BAJTÍN (en correlación con su contemporáneo, aunque ignorado, WITTGENSTEIN), JOAQUÍN J. MARTÍNEZ, *Del mito al diálogo: Bajtín y la teoría integral del discurso narrativo*, desde su crítica al objetivismo abstracto (el estructuralismo y el método formal, que

lenguaje" en que participa (Wittgenstein)[1871] o los "sistemas de actividad" en que realiza su enseñanza y su aprendizaje[1872]. No es nuestra tarea el análisis separado de esos ámbitos de la vida social que el texto se apropia y recrea. Pero los hemos tenido en cuenta al investigar las formas narrativas con que se presenta la relación del héroe con los demás personajes: las formas transculturales del aprendizaje, las formas de la memoria histórica. Ese análisis previo nos permite explicar el modo en que Jesús ha transformado las "reglas" de los juegos lingüísticos, ha dado lugar a nuevas "esferas de acción" y ha incorporado prácticas nunca conocidas al mundo simbólico de los lectores/as, las cuales comunican valores nuevos.

Hemos intentado comprender el modo en que la relación maestro-aprendiz es convertida por el relato, junto con la historia subyacente, en una interpelación al seguimiento y en distintas prácticas de servicio a los pequeños y a la muchedumbre, en lugar del servicio al *rabbí* que se refleja en la Misná ("no ha venido a ser servido…" Mc 10, 45). También vimos en el capítulo anterior cómo la terapia convencional de un taumaturgo que busca gloria se convierte en una "relación de ayuda" que facilita la recuperación de la autoestima y un sentido místico de la dignidad por la otra persona. En la misma línea, la enseñanza doctrinal de la Ley dentro de las sinagogas de aldea es transformada por Jesús en una terapia *psicosocial*: el "exorcismo" con autoridad de las

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

tratan sobre la "lengua") para fundar una *translingüística*, pasando por una teoría de los géneros discursivos y las esferas sociales de comunicación (en *El marxismo y la filosofía del lenguaje* antes que la obra citada supra), hasta su teoría de la novela y sus estudios sobre la dialogización del discurso narrativo.

[1871] WITTGENSTEIN, *Investigaciones lingüísticas*, demanda, por un lado, una teoría de los "usos lingüísticos" (ibid. 10, 30, 304, 556, etc.), que vino a ser desarrollada por la teoría de los actos de habla, y una "gramática profunda" (ibid. 397-399, 664) que explique la capacida de los hablantes para intervenir en una infinidad de "juegos de lenguaje", la cual fue articulada de otra manera por BAJTÍN. También se dedicaron al mismo objetivo, aunque en el ámbito de la vida cotidiana, la etnografía de la comunicación, DELL HYMES, "Hacia etnografías de la comunicación", en PAUL GARVIN, YOLANDA LASTRA (eds.), *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística*, México, EDAF, 1974, 247-265; JOEL SHERZER, *Kuna Ways of Speaking: An Ethnographic Perspective.* Austin, Univ. of Texas, 1983; la etnometodología de HAROLD GARFINKEL, *Ethnomethodology's Program*, Nueva York, Rowman and Littlefield, 2002; ROY TURNER (ed.), *Ethnometodology: Selected Essays*, Hardmondsworth, Penguin, 1974; el análisis conversacional de HARVEY SACKS, vid. EMANUEL A. SCHEGLOFF, *Sequence Organization in Interaction: A Primer in Conversation Analyis*, vol. 1, Cambridge, Cambridge UP, 2007; y el análisis del discurso, JAN BLOMMAERT, *Discourse: A Critical Introduction*, Cambridge, Cambridge UP, 2005.

[1872] "La mente no es un componente de sistema, es el producto emergente de la interacción entre las personas, objetos y artefactos en la actividad. La mente no reside bajo la piel del sujeto ni está inscrita en los instrumentos culturales. La mente es una cualidad sistémica de la actividad humana mediada culturalmente", MIKE COLE, Y. ENGESTRÖM, "Commentary", *Human Development*, 38, 1 (1995), 19-24 (21) apud PILAR LACASA, "Cultura y desarrollo", 21, http://www2.uah.es/gipi/gipi/publication/CulturayDesarrollo.pdf.

justificaciones sagradas de la violencia (1, 21-27) y de los pretextos religiosos que impedían "hacer el bien" (3, 1-6).

1. Actos realizativos: la llamada, la promesa, la Alianza

El compromiso que demandan al interlocutor algunos actos de habla denominados *realizativos* o "performativos" (promesas, declaraciones, actos litúrgicos)[1873], por el simple hecho de acontecer, es transmitido muchas veces por el relato de Marcos a través del estilo directo. Jesús llama al seguimiento en el camino o introduce de tal modo una enseñanza fundamental para el grupo de aprendices o para la muchedumbre (con su propia voz 1, 16-17; 2, 14; 8, 34-38; 10, 42; 12, 43; a través del discurso del narrador 3, 13); garantiza la veracidad de una declaración, la realización de una promesa o el cumplimiento de una profecía introducida por el "amen"[1874]. Manifiesta de una vez para siempre su compromiso en una renovada Alianza *realizando* el don íntegro de su vida a quienes lo aman, por la muchedumbre, como un sacrificio incruento (14, 22-24).

Como vimos en el capítulo 2, esos actos realizativos sirven para la iniciación de la audiencia, junto con los personajes del relato, en el Misterio de Jesús, en un momento previo a cualquier etiqueta, categoría o proyección. Pueden ser reproducidos por la comunidad cristiana en el marco de un rito de paso cuyo *mistagogo* es el propio Jesús, quien se hace presente por la fuerza de su palabra: la llamada, la promesa, la Alianza. En un segundo grado, los actos de habla no aparecen aislados, ni son inteligibles sino en la totalidad del evangelio. Se presentan en diálogos con una estructura argumentativa o en un marco narrativo: la secuencia de la Pasión y la Resurrección, junto con los relatos menores que se insertan en el *cronotopo* unitario del camino de Jesús.

[1873] Vid. sus primeros formuladores en la "filosofía del lenguaje ordinario", por contraste con la filosofía analítica, JOHN LANGSHAW AUSTIN, *Cómo hacer cosas con palabras: Palabras y acciones*, Barcelona, Paidós, 1982; *Ensayos filosóficos*, Madrid, Revista de Occidente, 1975; JOHN R. SEARLE, *Actos de habla: ensayo de filosofía del lenguaje*, Madrid, Cátedra, 1986; *La construcción de la realidad social*, Barcelona, Paidós, 1997; *Intencionalidad: un ensayo en la filosofía de la mente*, Madrid, Tecnos, 1992. Un precedente sería la segunda etapa en la reflexión sobre el lenguaje de WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, en cuanto describe la dimensión práctica del lenguaje más allá del marco de la retórica clásica y del pragmatismo norteamericano.

[1874] Mc 2, 20; 3, 28-29; 8, 31; 9, 1.31.41; 10, 15.29-30¸13, 6.22-23.26-27.29-32; 14, 9.18.25.27.30.62.

2. Relatos que anuncian a Jesús

La perspectiva de Bultmann sobre los "relatos menores" estaba fundada en una combinación del método fenomenológico-existencial de su época con la teología paulina: lo importante es el kerigma de la cruz y la resurrección, mientras que los demás acontecimientos serían secundarios, y hasta superfluos, por la dificultad inherente para demostrar su historicidad con los cánones del positivismo.

Aunque representan dos viajes en barca, dos liturgias multitudinarias, trece sanaciones o exorcismos, varias acciones simbólicas[1875], tienen en común distintas finalidades que operan simultáneamente en el discurso: su función reveladora es compatible con la mímesis de la persona. No son únicamente "relatos de milagros"[1876], que puedan ser ensartados en el catálogo de un santuario (*iamata*) o en una hagiografía[1877], sino que comunican actitudes y valores a través de interacciones profundamente humanas. No pretenden únicamente dar motivos al elogio del héroe por la audiencia –en menor grado que Mateo y Lucas-, ni se limitan a demostrar el *kerigma*: no son una amplificación retórica del mensaje, sino testimonios de una apertura de la salvación y de su agente hacia *el otro lado* que era difícil de asimilar entre los contemporáneos de Marcos. Estamos contrastando su eficacia para componer un *retrato* complejo, tanto de los aprendices como de los *alterprotagonistas*, además de para añadir o subrayar un matiz oportuno en la

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1875] Además de las acciones antes citadas: llamadas y renovación de la Alianza, también hay que contar con el relato de la expulsión de los mercaderes, aunque BULTMANN las clasifica entre los "apotegmas biográficos" (vid. infra). Puesto que distinguimos por su forma entre "narraciones" y "diálogos", sería oportuno incluirlos aquí.

[1876] Cf. BULTMANN, *Historia de la tradición sinóptica*, 267ss., distingue entre "milagros de curaciones" y "milagros de naturaleza". Según la clasificación de THEISSEN, *Urchristliche Wundergeschichten*, cit., las curaciones se dividen en terapias y exorcismos, mientras que los milagros de naturaleza pueden ser "milagros de salvación" (en Mc, las dos navegaciones) o "de castigo" (la higuera seca, Mc 11, 12-14.20). El género "historias de milagros" incluría, además, los "milagros de normas", es decir, aquellos que tienen como tema la validez de una norma, en el contexto de la controversia con las autoridades religiosas, los cuales eran clasificados por BULTMANN entre los apotegmas de origen palestinense; así como las "epifanías", es decir, las apariciones de la pascua. "Según sean las personas típicas que aparezcan como destinatarias y según sea la situación del milagro que más resalte, se deducen seis subgrupos (o temas): las terapias realzan narrativamente a la persona curada; los exorcismos, al demonio; los milagros de salvación, a los discípulos; los milagros de obsequio [las liturgias multitudinarias], a la multitud; los milagros de normas, a los adversarios; las epifanías, al taumaturgo" THEISSEN, "Epílogo" en BULTMANN, *Historia de la tradición sinóptica*, 472. Vid. sobre los milagros en el PT y en el NT, YAIR ZAKOVITCH y HAROLD E. REMUS, "Miracles", *ABD*; JOHN C. CAVADINI (ed.), *Miracles in Jewish and Christian Antiquity: Imagining Truth*, Notre Dame, University of N.D., 1999, con artículos de NEYREY, BLENKINSOP, etc.

[1877] Vid. Primera parte: "El mapa de los géneros: Biografía y autobiografía en la antigüedad"; Segunda Parte: "La imitación de Cristo: La mímesis cristiana".

caracterización de Jesús de un modo dinámico: el aprendizaje del héroe. Hemos intentado su análisis, persona por persona, en el capítulo anterior. Ahora subrayamos su sentido común[1878].

3. Enseña en parábolas a la muchedumbre

El estudio clásico de Bultmann comienza por investigar las formas de los proverbios (*mashal*) en el AT, antes de aplicar su resultado a la confección de una tipología de los dichos de Jesús [1879]. Si rehacemos los pasos de Bultmann, descubrimos que buena parte de los dichos en Marcos se basan en la forma de los *proverbios* y hacen uso de estructuras paralelísticas que les son propias. Con frecuencia ofrecen una conclusión aforística a los diálogos y narraciones[1880].

Como el *mashal* en el AT, las *parábolas* de Marcos[1881] pueden ser proverbios o relatos, burlas o veras. Se diferencian de aquél porque el texto describe su enunciación autorizada en boca del Maestro, sin necesidad de que intervenga la voz divina: "¿a qué compararé el reino de Dios?" (cf. Ez 17, 2ss.; 24, 3ss.). Tanto el acto de comparar como su resultado –un ejercicio de sabiduría narrativa o de expresión lírica- se expresan con la raíz מׁשׁל:

> […] Es importante observar que, para Marcos, contrariamente a Lucas o incluso, en parte, a Mateo, *en parábolas* no designa un género narrativo o una forma de relato imaginado, sino más bien una función pragmática del lenguaje. Por eso, el término *parábola* se aplica en Marcos muchas veces a palabras de Jesús que no tienen nada de parábola [es decir, que no son relatos] (Mc 3, 23; 7, 17, cf., sin embargo, 12, 12; 13, 28); por eso, Marcos emplea a destiempo el singular y el plural cuando designa

[1878] "En el evangelio de Marcos, la enseñanza es la actividad pública por excelencia de Jesús (Mc 1, 21. 22; 2, 13; 4, 1. 2; 6, 2. 6. 34; 11, 17; 12, 14. 35; 14, 49; en 8, 31; 9, 31 y 10, 31 enseña a sus discípulos). Ahora bien, esta enseñanza pública de Jesús consiste, bien en sus exorcismos (el marco del primer relato de exorcismo de Mc 1, 23-26 por el doble comentario de 1, 21-22 y 27-28, que presenta la liberación del endemoniado como una enseñanza llena de autoridad, es programático), en sus curaciones y en sus multiplicaciones de panes (Mc 6, 30-44; 8, 1-10), bien en sus parábolas" FRANÇOIS VOUGA, *Una teología del NT*, 142-145.

[1879] Cf. BULTMANN, *Historia de la tradición sinóptica*, 129-133.

[1880] Mc 2, 17.19.22.28; 3, 4.26.27.34-35; 4, 11.25; 6, 4; 7, 15; 8, 15.33b; 9, 37.40.41.42.50; 10, 7-8.14-15.25.27.31.39-40.45; 11, 17.24-25; 12, 17.27.44; 13, 31; 14, 21.48-49.

[1881] Vid. un tratamiento más extenso de las parábolas, en relación con las utopías, en la Primera parte: "Las formas transculturales del aprendizaje: Utopía en forma de parábolas".

efectivamente una o varias parábolas (Mc 4, 10. 13; 12, 12) y por eso advierte frecuentemente al lector de que Jesús habla *en parábolas* (Mc 3, 23; 4, 2. 11. 33. 34; 12, 1; cf. 4, 30)[1882].

Otros dichos nucleares son los *oráculos* [1883] introducidos por el amén jesuano y/o protagonizados por la figura del Hijo del hombre[1884]. La forma del discurso-Yo (*Ich-Rede*) –citada con frecuencia por la cristología- ocurre tanto en esta forma como en la anterior: parábolas y oráculos (p.ej. Mc 10, 45; 14, 28). Sin embargo, el modo directo de expresión en los oráculos –ya sea como anuncios o como profecías con un valor realizativo (vid. supra)- contrasta con la expresión indirecta del "habla en parábolas"[1885].

A la audiencia, el habla metafórica en parábolas le exige un trabajo de interpretación que Marcos pone de manifiesto al relatar las dificultades que atraviesan los aprendices para entender (4, 11-12ss.; 7, 17ss.; 8, 16ss.). El "misterio del reinado de Dios" debería ser palpable para quienes están de modo permanente con Jesús. Pero su lectura pide una comprensión global de la situación que tampoco nos ha resuelto Marcos al explicar la parábola, seguidamente, en boca de Jesús. Necesitamos el evangelio entero para entender que la historia de la siembra (4, 3ss.) era una anticipación (*prolepsis*) dirigida a poner en alerta a los aprendices, por cuanto iban a experimentar todas esas situaciones en su peripecia con *la palabra* ("quien tenga oídos para oír, que oiga" 4, 9): una audición sin escucha (4, 4), la aceptación urgente sin continuidad (4, 5-6), una caída en la angustia por la opresión del contexto (4, 7), la acogida plena (4, 8). De hecho, "las demás" parábolas (4, 13) –igualmente difíciles de entender en una primera audición- se centran, o bien en una revelación personal de Jesús ante el interlocutor/a (4, 21-23), que es llamado a participar de su libertad y su comprensión alternativa de la realidad (3, 23s.; 4, 24-25; 7, 14-15; 8, 15ss.), o bien en el motivo iniciador de la semilla: el crecimiento humano en el reinado de Dios hasta la madurez, tal como está ocurriendo por la intervención de Jesús (4, 26-29; 4, 30-32).

[1882] F. VOUGA, *Una teología del NT*, ibid.
[1883] BERGER los llama "vaticinios" por su resonancia helenística, id. § 76.
[1884] Mc 2, 20; 3, 28-29; 8, 31; 9, 1.31.41; 10, 15.29-30¸13, 6.22-23.26-27.29-32; 14, 9.18.25.27.30.62.
[1885] Cuando llama para hablar cara a cara a los letrados de Jerusalén (3, 23ss.), las parábolas son referencias alegóricas como las habituales en la apocalíptica a los grupos enfrentados que se disputan el poder político.

4. Habla con el Abbá

Al igual que hace la narración bíblica en los encuentros de Abrahán, Hagar, Jacob, Moisés, Samuel, Elías o los profetas Jeremías e Isaías con YHWH (o con su mensajero), el evangelio relata en forma de diálogo la relación de Jesús con Dios-a viviente. No obstante, desde el inicio (Mc 1, 11) se hacen evidentes las semejanzas y las diferencias.

El Pentateuco concluye que Moisés fue el único a quien YHWH trató cara a cara (פָּנִים אֶל־פָּנִים Dt 34, 11), es decir, en un diálogo directo, sin mediación de mensajeros (= ἄγγελος, malʾaḵ yhwh) o figuras interpuestas. Sin embargo, la Historia Deuteronomista ha narrado una relación muy similar con el profeta Elías, en medio de persecuciones por su fidelidad a la alianza (1Re 19, 9ss.), la cual se localiza de nuevo en el Horeb (es decir, el modo en que el Sinaí es denominado por el Dt y la HDta); mientras que los libros proféticos nos cuentan la vocación de Isaías y de Jeremías ante la *gloria* (heb. *kabod*, "peso, poder") de YHWH en sendas visiones (Is 6; Jer 1, 4ss.). En todos esos casos, YHWH manifiesta personalmente su opción por el más pequeño, desterrado y/o perseguido, frente a quienes le rechazan o le oprimen con su poder, al mismo tiempo que actualiza su fidelidad a la Alianza con el pequeño pueblo de Israel, en el momento que es puesta a prueba por los poderosos. Ese contexto político, como hemos visto a lo largo de la tesis, está presente en el anuncio del reino/reinado (*basileia*) de Dios por Jesús.

En tal relación es Dios-a quien toma la iniciativa, antes que surja ningún conflicto, de modo similar a la llamada de Abrahán o la vocación profética[1886]. Pero el contenido de la revelación (*apocalipsis*) es *el diálogo mismo* y, de forma central, la persona del Tú por quien se comunica la realidad del Misterio divino: "Tú eres mi Hijo, el amado". En lugar de un intercambio de preguntas y respuestas entre el iniciado y la divinidad, como también aparece en otras tradiciones religiosas (p.ej. los *Diálogos de los muertos*), lo que se narra es, en primer lugar, la interpelación del Padre y la escucha del Hijo; en segundo lugar, la

[1886] Vid. JOSE LUIS SICRE, *Profetismo en Israel*, caps. sobre "Adivinación y profecía"; "Los mediadores"; "Dios y el profeta" (los medios de comunicación; la vocación, coacción y crisis); "El profeta y la sociedad", 25-148. En sus clases, ENRIQUE SANZ ha desarrollado este esquema, sobre todo en su aspecto fundamental: la relación entre Dios y el profeta, un diálogo real e histórico que se refiere al pueblo, vid. *Profetas de misericordia*, Madrid, UPCO, 2007.

plegaria de Jesús y la escucha del Padre. La asimetría de la relación se ha transformado en igualdad por la fuerza misma del diálogo en que se realiza el conreinado de Dios.

La *plegaria*, además de una forma entre otras, nos ofrece el marco de sentido global en que se insertan todos los discursos: la oración del Hijo al Abbá (Mc 11, 22-25; 14, 32-42; 15, 34-37) debería ser reconocida como un *diálogo* real, según el relato de Marcos. La oración del Padre nuestro, que parecía ausente en Mc, ha sido admirablemente contextualizada por el redactor en la vivencia de Jesús durante su espera agónica en el huerto de Getsemaní[1887]. Esa intertextualidad que había pasado casi desapercibida nos

[1887] Lo que Jesús (nos) dice en oración al Padre, como contenido, y en la forma del Evangelio, se puede condensar así:

"Abbá" 14, 36a	"Pase de mí esta hora" παρέλθῃ ἀπ' αὐτοῦ ἡ ὥρα (Mc 14, 35c) "Aparta de mí esta copa" παρένεγκε τὸ ποτήριον τοῦτο ἀπ' ἐμοῦ (Mc 14, 36b) = "líbranos del mal" ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ (Mt 6, 13 ¿Q?)
"Todo es posible para ti" πάντα δυνατά σοι (Mc 14, 36a) "Si es posible" εἰ δυνατόν ἐστιν (Mc 14, 35b; Mt 26, 39bα) "Si quieres" εἰ βούλει (Lc 22, 42aα) "Si no es posible" εἰ οὐ δύναται τοῦτο παρελθεῖν (Mt 26, 42bα)	"Pero no (se haga) lo que yo quiero, sino lo que (quieres) tú" ἀλλ' οὐ τί ἐγὼ θέλω ἀλλὰ τί σύ (Mc 14, 36c) "Mas no (sea) como yo quiero sino como tú" πλὴν οὐχ ὡς ἐγὼ θέλω ἀλλ' ὡς σύ (Mt 26, 39c) "Mas no sea mi voluntad, sino la tuya" πλὴν μὴ τὸ θέλημά μου ἀλλὰ τὸ σὸν γινέσθω (Lc 22, 42b) "sea tu voluntad" γενηθήτω τὸ θέλημά σου (26, 42c)
"He llegado a esta hora para esto" (Jn 12, 27)	"Padre, glorifica tu nombre" (Jn 12, 28)

También se expresa indirectamente en diálogo con los tres amigos (Pedro, Santiago y Juan) de entre los Doce:
"Velad y orad para que no entréis en tentación" γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε, **ἵνα μὴ ἔλθητε εἰς πειρασμόν** (Mc 14, 38a par. Mt 26, 41a; Lc 22, 46b).
El tema de la vigilia apocalíptica (cf. Dn 6, 11; 7, 1ss.; 8, 15ss.; 9, 1ss.; 10, 1ss.) en el relato marcano de la Pasión está planteado desde Mc 13, 33, pero sólo revela su verdadero sentido en Getsemaní. La apuesta escatológica es la fidelidad a Jesucristo (y al Abbá en Jesucristo) frente a los dominadores de este mundo: "Levantaos, vamos… ya está aquí el que me entrega" Mc 14, 42.
La oración de Jesús por el *conreinado* de Dios-a coincide básicamente, como ha analizado BROWN en su comentario de las *Narraciones de la Pasión* (NP), con la oración del Padre (Nuestro): "No nos lleves a *peirasmós*" (Lc 11, 4c; Mt 6, 13a). Pero hay que anotar la diferencia en los verbos, entre la fuente Q: ***me eisenegkes*** *hemas eis peirasmón* Lc 11, 4c par.; y el relato de la Pasión: *hina* ***me élzete*** *eis peirasmón* Mc 14, 38. Los verbos *érjeszai* ("ir, venir" en Mc 14, 38) o *eis-érjeszai* ("entrar", en Mt 26, 41; Lc 22, 40), y *eisferein* ("llevar" [no "dejar caer"] en Q), no describen las mismas acciones, ni la misma agencia, ni la misma mentalidad. Vid. RAYMOND BROWN, *The Death of the Messiah*, I, 177.
El sentido del *peirasmós* (como ya hemos visto en otros lugares de la tesis), no es sólo el periodo de sufrimiento (la copa o la hora a que alude antes), sino en mayor medida el ser puestos a prueba contra el amor de Dios-a; el riesgo de no permanecer en el amor fiel a la voluntad del Padre y a la propia, que está entrañada en ese amor; la tentación de participar en el dominio, la violencia, el patriarcado, el acaparamiento. Jesús, en el prefacio de Lucas a la plegaria sobre la copa, se dirige a los discípulos: "Pedid no entrar en tentación" Lc 22, 40, y es lo que él hace. Cuando termina su plegaria, en el evangelio lucano, les dice: "Levantaos y orad para que no entréis en tentación" 22, 46c. Esta inclusión señala cuál es el tema tanto de la

permite reinterpretar la escena como un lugar de la experiencia compartida por la *ekklesía*, donde nos hacemos cargo de la injusticia padecida por toda la humanidad, para que se haga en nuestra vida la voluntad de Dios-a. Ahora bien, en lugar de una resignación a la fatalidad, lo que encontramos es una firme resistencia a las estrategias dañinas que conducen la Historia de historias hacia otro desastre.

Jesús hace participar en el Misterio de la relación interpersonal entre Dios-a Padre/Madre y el Hijo (1, 9-11s.) a la comunidad de sus seguidores como testigos (9, 1s.), a todo Israel como destinatario y a la humanidad por quien pedimos con un nosotros-inclusivo (cf. Q 11, 2-4; *hoi polloi* Mc 10, 45; 14, 24). Sin embargo, tan sólo en la clausura contemplamos a otros personajes como interlocutores/as en una escena de diálogo similar.

La visión simbólica del bautismo, con Jesús como protagonista (1, 10s.), por un extremo, y por el otro, la visión de las mujeres que han tomado parte en su misión hasta el final de su vida y su nuevo comienzo ("ya al atardecer" 15, 43; "cuando el sol ya había salido" 16, 2s.), sirven para incluir en su conjunto el relato de Marcos[1888], de modo que entendamos íntegramente el proceso de la historia narrada: esas mujeres son las primeras *herederas* del conreinado de Dios, que consiste en un diálogo para *aprehender* la semejanza –en sentido fuerte: participación- del amor humano con el amor divino. Al

---

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

plegaria de Jesús como del pasaje. Jesús ora al *Abbá* para que la prueba pueda ser evitada (ahí si que es válida la pasiva divina) y nos convoca a la comunión con su opción existencial por el conreinado escatológico. Perseverad en el amor, ocurra lo que ocurra; y, aun después de haber fallado, levantaos (gr. *egeirein* = "resucitar").

La acción verbal en la oración al Padre Nuestro, tomada de la fuente Q, todavía autodescribe a una comunidad que concibe a Dios-a como alguien en quien cupiera la intención (*boulé*) de "llevar" a los creyentes a una prueba escatológica, que se describe como "la hora y la potestad de las tinieblas" (Lc 22, 53; cf. Mc 14, 35.41par. Mt 26, 45; Jn 13, 1; 16, 2.4.21). Al enseñar esta oración, que recoge la tradición sapiencial de Q, durante la convivencia de Jesús con su comunidad, el Maestro adopta el punto de vista de los aprendices para pedir al Padre que les libre, incluso, de la prueba, como de toda forma de mal.

Por el contrario, en el pasaje de *Getsemaní* (así denominado en Mc 14, 32 par.Mt), lo que se nos muestra es la plegaria de Jesús, en primera persona, para ser librado ("aparta de mí esta copa" Mc 14, 36par.; cf. Jn 12, 27-28). En esa situación actual, la tradición de las NP discierne que Dios-a Padre/Madre no desea la prueba, sino que comparte la angustia del Hijo y le fortalece en el Espíritu. No importa que no sea "posible". Esa revelación de la solidaridad esencial del Padre no debilita al Hijo, sino que lo fortalece en la conciencia del amor compartido.

Estamos en las antípodas de una pedagogía estoica o externamente "religiosa", que aparenta piedad en vez de representar visible y fielmente el Misterio en el rito de la memoria, con la asamblea (*ekklesía*). Ante Jesús y ante nosotros se cierne la paradoja del poder de la iniquidad y la actualidad inocultable de su opción escatológica a través de la Pasión, que es signo del amor de Dios-a en la existencia humana. Jesús revela nuestra libertad a imagen de la libertad divina, *para que su reino venga*, aquí y ahora.

[1888] Aún más ampliamente que otras isotopías: Hijo de Dios (Mc 1, 1; 15, 39); Galilea (1, 14; 16, 7).

mismo tiempo, hacen perceptible la continuidad/discontinuidad entre la vida humana a la intemperie, de vuelta a Galilea, y la vida divina del Resucitado, quien es el rostro nuevo para el diálogo de la fe: "allí le veréis" 16, 7. Ese marco reconocible al final del relato termina de configurar la imagen del *aprendiz virtual* que está llamado a rehacer el camino de Jesús en una *segunda lectura*.

5. La ironía de Jesús en los diálogos: el héroe en el umbral

Los **diálogos narrativos** del evangelio aparecen inscritos con frecuencia en un relato *dinámico* (sanaciones, exorcismos y otras *dynameis*) [1889]. Otras veces sirven para desplegar por sí solos una situación dramática. Berger clasifica como *Chrie und Apoftegma* [1890] una amplia serie de *logia* [1891] que Bultmann consideraba bajo distintos títulos: "apotegmas" sería la etiqueta más general en la literatura griega para describir "aquellos fragmentos cuyo punto principal son unas palabras de Jesús contenidas en un breve marco"[1892]. Las "controversias" y los "diálogos didácticos" [1893], por un lado, y los "apotegmas biográficos"[1894], por el suyo, difícilmente pueden remontarse a una forma retórica

[1889] De hecho, también hay controversias inscritas en escenas de curación (Mc 7, 24-30; 9, 14-29), incluso en un modelo de "paradigma" que sirve para ilustrar el kerigma y cuyo *Sitz im Leben* sería la predicación apostólica, según DIBELIUS: el relato de la sanación del paralítico (2, 1-12).
[1890] Cf. BERGER, *Formgeschichte des Neuen Testaments*, 80ss., §§ 25ss.
[1891] Es casi imposible distinguir los términos *logos* y *logion* en la exégesis para referirse a los dichos de Jesús. Durante el s. XIX y buena parte del XX se utilizaba el término *logion/logia*, mientras que el hallazgo del Evangelio de Tomás en la colección de Nag-Hammadi ha puesto en boga el término *logos/logoi*. Los *logia* fueron llamados así por la cita de EUSEBIO en su *Historia eclesiástica* para englobar los *debarim* (= *logion/logia*), hechos y dichos de Jesús, que Papías reunió en una colección exhaustiva, hoy perdida. Por el contrario, los *logoi* son los dichos reunidos en un supuesto documento *Q* con un aspecto similar al que tendría el Evangelio de Tomás antes de ser interpolado y probablemente reducido por una comunidad sectaria. En el evangelio de Marcos, Jesús llama *logos* al acto comunicativo (enunciación y enunciado) de la mujer griega que le ha dado un nuevo sentido a la situación y a la historia en su conjunto (7, 29).
[1892] BULTMANN, *Historia de la tradición sinóptica*, 71.
[1893] Vid. la investigación de BULTMANN, ibid. 99ss. sobre los paralelismos en la estructura de las controversias y los "diálogos didácticos" de los evangelios –llamados convencionalmente "apotegmas"- con la literatura rabínica, para demostrar su origen en la comunidad palestinense. En realidad, los diálogos en muy distintas tradiciones comienzan de la misma forma, ya sean los *Diálogos de los muertos* en Egipto o las intervenciones de Sócrates en los textos platónicos. La hermenéutica de GADAMER y la teoría de la acción comunicativa de HABERMAS han puesto de manifiesto la transculturalidad de esa *forma* previa a cualquier retórica.
[1894] BULTMANN, ibid. 87-97 incluye en esta microforma, además de los relatos de vocación (las llamadas Mc 1, 16-20; 2, 14; debería añadirse 8, 34s.), también 3, 20s.31-35, "los verdaderos parientes"; 10, 13-16 "Jesús bendice a los niños"; 11, 15-19, la expusión de los mercaderes; 12, 41-44 "La ofrenda de la viuda"; 14, 3-9

originante. Sin embargo, tienen en común un cierto dinamismo al servicio del *aprendiz virtual*: una acción comunicativa es problematizada para dar lugar a una argumentación con ayuda de símbolos disponibles en el mundo de la vida, los cuales son profundamente reinterpretados por la situación y por la palabra del héroe.

En realidad, la diferencia entre *controversias* y *diálogos "didácticos"* no se basa en la forma (ambos comienzan por una interpelación o por una pregunta) sino en los supuestos acerca del *Sitz im Leben* de unos y otros: la polémica de la comunidad palestinense con grupos judíos o la enseñanza intracomunitaria. De hecho, también la mayoría de los así llamados "apotegmas biográficos" inician por "una petición o una pregunta (Mc 3, 20s.31-35; 13, 1-2 […]), por un comportamiento [que es puesto en cuestión] (Mc 6, 1-6; 10, 13-16; 11, 15-19; 12, 41-43; 14, 3-9 […]) y menos frecuentemente por la iniciativa propia de Jesús (Mc 1, 16-20; 2, 14)"[1895], para concluir en unas palabras (*logos*) "que constituyen el punto principal". En casi todos los casos es común que actúe la ironía con una intención esclarecedora.

Dibelius fue el primero en comparar las *controversias* con un género habitual de la retórica antigua para formar a los oradores (*progymnasmata*)[1896], el cual sirvió a su vez de mínimo soporte para elaborar anecdotarios protagonizados por los filósofos cínicos: las **χρείαι**[1897]. De acuerdo con Theissen[1898], además de *personas concretas* (tanto los aprendices como los testigos de su sanación en comunidades portadoras de tradiciones locales: el ciego de Jericó, el endemoniado de Gerasa, etc.), en diálogo con Jesús aparecen destacadamente *grupos sociales* dentro del judaísmo de la época: letrados, en su mayoría;

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

"La unción en Betania" y, como un "anexo", 7, 24-31, la mujer griega. Lo cierto es que, aun siendo narraciones, tienen una estructura dialógica y dejan lugar a la ironía de Jesús.

[1895] ibid. 114.

[1896] Vid. nota supra en esta Tercera parte: "Llamado a hacerse real", sobre QUINTILIANO y AELIO THEON de Alejandría. Los *progymnasmata* eran 14: fábula, narración, chria (práctica de la cita o la atribución de hechos y dichos) y proverbio (id., aunque sin referencia a una persona: una máxima), refutación (de la narración), confirmación (id.), lugar común, encomio y vituperio, comparación (de los dos anteriores), etopeya (monólogo dramático), descripción (de un tópico ante un auditorio concreto), tesis - tema o controversia (sobre una cuestión dudosa, a diferencia del lugar común), defensa o ataque.

[1897] DIBELIUS, en la segunda edición de su estudio *La historia de las formas evangélicas*, trata separadamente las llamadas *chria* (lat.) y las considera dentro del elenco de las formas narrativas de los evangelios, aunque opina –como Bultmann- que son resultado de la actividad inventiva de los redactores, con el fin de dotar de un marco conjunto a los dichos y a los hechos en la secuencia de una historia de Jesús.

[1898] De un modo distinto a BERGER, también GERD THEISSEN, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios*, ha comparado los "Chrie und Apoftegma" de los evangelios con los *chreia* de la literatura cínica.

fariseos, herodianos, saduceos, ante quienes Jesús se pronuncia o toma posición. Lo cual no es propio de la forma retórica descrita por Quintiliano: una breve narración dialógica para el ejercicio de *la enunciación dentro del enunciado*, en estilo directo o indirecto.

Además, las *chrias* (gr. χρείαι) de la literatura cínica raras veces ponen en relación a sus personajes con interlocutores históricos, a diferencia de los diálogos socrático-platónicos, sino que recrean una situación cómica[1899]. En su mayoría son anécdotas que encajan en el retrato de filósofos opuestos a la socialidad de la polis y a las distintas academias. Tal imagen sería semejante al personaje de *Jeshu han-notsri* y sus secuaces en el *Talmud*: una pandilla de herejes (*minim*) que montan en burro el día de sábado o proponen paradojas grotescas[1900].

En el relato de Marcos, la *ironía* de Jesús tiene un registro mucho más amplio[1901]: le sirve para proponer un análisis crítico de la realidad social y una reconstrucción profética de la imagen de Dios. No puede ser reducida al marco de una forma retórica (chria), sino que aparece en la mayoría de los diálogos que Jesús sostiene con personas y grupos sociales de su entorno, tanto con sus oponentes como con los aprendices ("*chrias* y apotegmas"), al igual que en interacciones incluidas dentro de los *relatos dinámicos*.

Jesús responde irónicamente a los *hypocritái* que "honran con los labios" pero ponen su corazón lejos de Dios (Mc 7, 6): de tal manera, el redactor traduce Is 29, 13 al lenguaje

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1899] Son conocidas las burlas de Diógenes (de Sínope) sobre Alejandro Magno: "Apártate, que me tapas el sol", DIÓGENES LAERCIO, *Vida de los filósofos ilustres*, IV, 38 (cf. otras: THEON DE ALEJANDRÍA, *Progymnasmata: Chreia* 88-93) o sus discusiones con Platón.

[1900] Cf. el texto de *b. Aboda zara* 16b-17. Es una anécdota narrada por-sobre Rabí Eliécer (o ELEAZAR) ben Hircano (aprox. 90 d.C.), y que tiene como trasfondo el encuentro entre grupos sociales muy distintos, el maestro ciudadano y los *ntsrim* (los judeocristianos), aldeanos, pobres y campesinos. Ambos tienen una perspectiva distinta sobre el Templo, y sobre la antigua vanidad del sumo sacerdote. El contraste puede parecer cínico; es profundamente crítico y consigue que el maestro "apruebe" al campesino sin más comentario. Para Eliécer es una enseñanza halákica; para "un tal Jacob", una ocurrencia que se burla de la hipocresía: "Una vez salí de paseo por la calle superior del mercado de Séforis y me encontré con un [discípulo de Jeshu han-notsri y] Jacob, de Kjar Siknaya. Me dijo: Está escrito en nuestra Torá: No entregarás a la casa del Señor, tu Dios, paga de prostituta ni salario de prostituto (Dt 23, 18). ¿Se puede (mandar) hacer con ese dinero un *excusado* para el sumo sacerdote? [otra traducción posible: el lugar por donde pasa el sumo sacerdote el Yom-Kippur para entrar en el Santísimo]. No le contesté nada. Él me dijo: Así me enseñó [Jeshu han-notsri]; lo reunido como precio de prostitución, volverá a ser precio de prostitución (Miq 1, 7). Del lugar de inmundicia vino, al lugar de inmundicia volverá. Y el dicho me gustó" (b. Aboda zara 16b-17a; cf. t. Chullin II, 24; Qohelet Rabba I, 1, 8). THEISSEN lo recoge como ejemplo de apotegma rabínico que pudiera tener relación con la tradición jesuana de la segunda mitad del s. I (apud *Colorido local y contexto histórico de los evangelios*, 138). J. MAIER, *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung* (EdF 82), Darmstadt, 1978, en su análisis de la tradición (145-181), dice que la referencia a "Jeshu han-notsri" es secundaria; y que Jacob no es seguro que fuera judeocristiano, sino que en todo caso era considerado un "hereje" (*minim*).

[1901] Cf. STEPHEN H. SMITH, "Irony in Mark's Gospel", id., *A Lion with Wings*, 192-233.

teatral de la polis helenística. Marcos y/o las comunidades han inventado ese sentido traslaticio del término griego a partir del significado denotativo de "actor, intérprete de un papel (*hypocrisis*)". Son aquellos que cuestionan la autoridad de Jesús para enseñar al pueblo, con un empeño programático: 2, 7.16.24; 3, 2.22; 11, 27ss.; 12, 13s.18s. Puesto que no pueden destruir su carisma, deciden matarlo (3, 6; 6, 16; 11, 18; 12, 12; 14, 11-12). Incluso en los anuncios de la Pasión se advierte la ironía: el *huios tou anthropou* es entregado a humanos (9, 31); el Mesías anunciado a través de distintas figuras (*bar enash*, Hijo de Dios) como el liberador de Israel y de toda la creación va a ser entregado por los jefes del pueblo –que detentan el uso de la Palabra y del Templo- a los dominadores extranjeros (10, 33)[1902].

Como advierte Stephen Smith[1903], Marcos no pone a prueba al lector por medio de una ironía difícil de interpretar, sino que juega con las convenciones del auditorio[1904], para producir extrañamiento a los jefes y entusiasmo al pueblo. El personaje de Jesús se apoya en el horizonte común de la comedia popular[1905] para subvertir el discurso del poderoso a través de la anti-*prosopopeya*. En lugar de representar el papel (*hypocrisis*) que le estaría reservado como maestro y director del pueblo, hace continuamente parábolas y establece metáforas con sus aspiraciones y deseos utópicos. Durante las controversias, Jesús personifica las figuras del héroe folklórico en las tradiciones populares judías (el novio, el ungido fugitivo, el heredero oculto, etc.)[1906], quien puede celebrar con la muchedumbre la fiesta del conreinado de Dios en acto, más allá de aquellas convenciones que legitiman al poder inicuo sin hacer presente a Dios: el dominio del sábado (Mc 2-3), el control social por medio de las reglas de pureza (7), la extorsión religiosa (11) y la posesión de la tierra

[1902] La traición de Judas (14, 10ss.) no sólo afecta a Jesús, sino a todo su movimiento: es una apuesta individual por los grupos de poder que le han perseguido.
[1903] STEPHEN H. SMITH, "Irony in Mark's Gospel", 208ss.
[1904] La llamada de diversos autores (vid. Segunda parte: "La diversidad de la tradición oral") a situar las tradiciones de los hechos y los dichos de Jesús en el ámbito de la cultura oral deberían resolver la "aporía cínica" a que ha arrastrado un comparativismo demasiado simple por no haber encontrado otro referente intertextual que las *chria* de la literatura griega y latina cuyos protagonistas son los cínicos. En un contexto mucho más amplio, del que probablemente los autores de las chria también son deudores, es fácil advertir que los cuentos populares humorísticos tienen rasgos muy similares, vid. A. HERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, "Hacia una poética del cuento folclórico", 387-388.
[1905] Vid. Primera parte: "Vida escrita y vida oral: La cultura cómica popular, parodia del honor y la vergüenza".
[1906] El médico 2, 17; el novio, 2, 19s.; el Mesías fugitivo 2, 25; y pacífico 11, 1ss.; el misterioso Hijo del hombre 2, 10.28; el justo celoso de Dios frente a los corruptos 7, 6s.; 11, 15s.; 12, 38s.; el profeta frente al poder 11, 30s.; el heredero no reconocido 12, 6s.

(12). No es un personaje carnavalesco en oposición a la Ley, sino *el héroe en el umbral* que afronta los riesgos por su obediencia filial a Dios.

En coherencia con esa veracidad característica, Jesús se deja abordar por la ironía de una mujer extranjera (7, 24ss.), como ya hemos tenido oportunidad de reconocer. Esa peculiar *chria* es una mixtura entre el relato de sanación –la atención y la escucha que permite rehabilitar al enfermo-, el exorcismo –la autoridad que amonesta al enajenado- y la controversia donde entra en juego la ironía. La mujer cumple su programa. Pero quien aprende por su medio es Jesús.

Si comparamos los interlocutores de los "relatos de controversia" que aparecen en los distintos evangelios (incluida la colección de Tomás, el EvTom), comprobamos una tendencia a atribuir cada vez en mayor medida a los *fariseos* las cuestiones más controvertidas, lo que culmina en la composición de un discurso en serie según el género de la diatriba (Lc 19; Mt 23, quizá Mc 7). Sin embargo, dentro del evangelio de Marcos (como en el EvTom)[1907] son más frecuentes los ejemplos de controversia en el grupo de los aprendices, como resultado de una incomprensión o de un malentendido, por su connivencia con el "judaísmo normativo" (en términos de E. P. Sanders, cf. Mc 14, 4-5: "¿Para qué este despilfarro de perfume? [...] habérselo dado a los pobres") o con valores socialmente aceptados:

1) el honor y la vergüenza (Mc 5, 31: "¿Estás viendo que la gente te oprime y preguntas quién me ha tocado?")

2) la pretensión de relacionarse con el Maestro como clientes de un patrón o un cuerpo que vela por su seguridad, lo que Jesús rechaza enérgicamente (cf. Mc 8, 32; 10, 13; 10, 35-40ss.).

La llamada de Jesús a superar el circuito simbólico del honor (masculino) y la vergüenza (femenina)[1908] se produce precisamente cuando ha sido desafiado a *ajustarse* a

---

[1907] Vid. acerca del modelo de iniciación gnóstica en EvTom, un apartado específico en la Segunda Parte, (3.1.a.2.α). Algunos diálogos de controversia que Marcos, Mateo y Lucas pone en boca de otros grupos sociales son atribuidos a los discípulos por EvTom: 6 (Mc 2, 18ss.); 43 (Mc 11, 27-33); 113 (Lc 17, 20-21).

[1908] "Honor is consistently identified as the single most important value or "good" in the ancient world. The cultural centrality of honor serves, in turn, to explain much about Jesus' interactions with his antagonists in the Gospel narratives. Specifically, the questions which Jewish leaders repeatedly bring to Jesus must be interpreted as challenges to Jesus' honor" JOSEPH H. HELLERMAN, "Challenging the authority of Jesus: Mark 11: 27-33 and mediterranean notions of honor and shame", *JETS*, 43, 2 (jun. 2000) 213-228 (213).
Sobre los conceptos de honor y vergüenza (male *honor and* female *shame*) o de clientelismo y patronazgo en la cultura mediterránea, vid. B. J. MALINA, *El mundo del NT*, 45-83; H. MOXNES, "Honor and Shame" en R.

los patrones sociales por Pedro en virtud de su rol mesiánico: "Porque quien se avergüence de mí en esta generación adúltera y pecadora, también el Hijo del hombre se avergonzará de él…" 8, 38. Con independencia de que este dicho sea histórico o sea fruto de una redacción pospascual ("…cuando venga en la gloria de su Padre con los santos ángeles"), de cualquier modo, lo que podría motivar la vergüenza sería la debilidad de Jesús: su opción por la no violencia frente a la amenaza anunciada (8, 31).

Las escenas posteriores obligan a los aprendices a un *tour de force* con su autoconciencia de la virilidad: la predicación y la práctica del servicio propio de las castas inferiores y de las mujeres (9, 35; 10, 35-45); la llamada a acoger a los pequeños sin

---

L. ROHRBAUGH (ed.), *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, Peabody, Hendrikson, 1996, 20-40; JEROME H. NEYREY, *Honor and Shame in the Gospel of Matthew*, Louisville, Westminster/John Knox, 1998; S. GUIJARRO, "Why does the Gospel of Mark begin as it does?", cit., quienes se basan en los estudios de campo sobre culturas tradicionales contemporáneas (pastores griegos y beduinos, campesinos andaluces, chipriotas y argelinos) a cargo de JULIAN PITT-RIVERS o PIERRE BORDIEU, cf. JEAN G. PERISTIANY (ed.), *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1966. Desde entonces, algunos de estos investigadores se han desvinculado de una hipótesis "panmediterránea" transhistórica. Por ejemplo, BORDIEU ha desarrollado una sociología del *gusto* (*La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 1998 <1979>) basada en el análisis del *habitus* (la posición social que nos configura incluso el cuerpo), así como de las relaciones sociales (*le monde*, en francés) y los saberes/competencias como formas de capital acumulable por las élites: el capital *social* y el capital *cultural*. El circuito simbólico del "honor", así como las redes clientelares y los patronazgos, no son propios de las culturas mediterráneas, sino que se producen en todas las sociedades donde la desigualdad, el patriarcado y la jerarquización social están muy acentuados. Son detectables tanto en el teatro de Calderón como en *À la recherche du temps perdu* de Proust.

De todas maneras, es oportuno explicar algunos aspectos de los evangelios con ayuda de estas categorías "emic", en la medida que sean explícitas y no impongan un cinturón de castidad al *mundo de la vida* alternativo que proponen los textos. Cabe tomar en cuenta la apelación a la prudencia hecha por F. G. DOWNING, "*Honor* among Exegetes" *CBQ* 61 (1999), 53-73: "*respect* ('honor and shame') is an issue of which we need to be aware, but that it is only dominant, *pivotal*, central (the *core*) when, and where, it is clearly shown to be", id. 55, por ejemplo, en el lenguaje de Mc 6, 4; 8, 34ss. De otro modo, una lectura extensiva produciría un efecto muy conservador: reprimir los valores que promueven los evangelios.

A pesar de su finura, el análisis citado de HELLERMAN es un ejemplo de la tendencia en una parte de la exégesis a reducir el sentido de los textos a una representación de categorías previamente establecidas: ni el circuito del honor, ni las reglas y ritos de pureza/contaminación, ni los modelos etnoculturales sobre el cuidado de la salud pueden acaparar nuestra interpretación del mundo narrado en los evangelios, aunque cada uno se aplique a unidades específicas donde sea pertinente (vid. la tesis de ELISA ESTÉVEZ, *El poder de una mujer creyente. Cuerpo, identidad y discipulado en Mc 5, 24b-34: Un estudio desde las ciencias sociales*, cit.), y la combinación de todos ellos sea útil para abordar el conjunto del texto.

El debate entre las autoridades del Templo y Jesús significa algo –mucho- más que un "desafío al honor" en un duelo que exige *réplica*. De hecho, Jesús ironiza sobre el problema de autoridad que le plantean los jefes –ellos sí- como un desafío: ¿de qué modo ha *adquirido* su autoridad (honor, sabiduría, capacidad), o cómo le está *adscrita*: por nacimiento, por elección divina? Sería absurdo reducir la cuestión al prestigio público, sin atender a los motivos. Jesús pone en evidencia el trasfondo: la razón por que se niegan a tratar la reforma del orden del Templo es la misma por la que rechazaron la llamada de Juan a la conversión. Ha problematizado la tradición que daba solidez al estatus social, económico y político de quienes lo dirigen con el sustento del imperio que los elige. La profecía posterior de Jesús se funda en la experiencia histórica del patrocinio seléucida, según Dn 8, 13, etc.: ese imperio protector terminará por apoderarse de todo el espacio sagrado.

escándalo y a manifestar amor (9, 36-37.42s.; 10, 13-16); la expresión orante y clamante del sufrimiento al *Abbá* (14, 32-42). Tales actitudes encajan en la relevancia del *parentesco* y las relaciones de *interdependencia* propias de una sociedad tradicional, pero habían sido ocultadas por la fachada que representa a los dominadores.

Las trasgresiones al circuito simbólico del honor y la vergüenza por parte de las mujeres –que lo padecen- pero también por los hombres que odian sus propios roles (Mc 8, 34-38) no suponen una novedad absoluta, sino que están presentes en las culturas mediterráneas como un *mundo de la vida alternativo*. De esa cultura cómica y sentimental se alimenta el héroe visiblemente durante su aprendizaje [1909]. El contacto de Jesús con los socialmente infamados sorprende tanto al personaje como al *aprendiz virtual* por las capacidades que muestran y la libertad que demuestran, mucho más allá del elogio retórico al honor del héroe en la *hypocrisis* de un *patrón* (cf. la burla subyacente a 7, 27).

Esto no quiere decir que las *cuestiones disputadas* en Marcos, las cuales caracterizan con toda claridad a miembros del grupo de los *fariseos, herodianos o saduceos*, sean menos *originarias* que las correcciones pedagógicas. Podemos comprobar en la lista de dichos sobre el discipulado en el Ev Tom, enumerados en la Segunda parte de la tesis, que la comunidad gnóstica se ha abstraido –y abstrae los dichos- del contexto social en que discurre la vida de Jesús. De tal manera, es más difícil que los aprendices salgan del marco virtual del relato, para "volver a Galilea". Pero a los redactores de los evangelios mateano y lucano les interesa más la disputa extracomunitaria –a la que agregan materiales extraídos de una colección *Q*- que el aprendizaje, probablemente a causa de las polémicas con los judíos contemporáneos de sus comunidades. No representan en primer plano, como Marcos y Juan, una historia problemática del seguimiento de Jesús, que sirviera a la *metanoia* y a la formación de las propias iglesias.

[1909] La antropóloga LILA ABU-LUGHOD, *Veiled sentiments. Honor and poetry in a Bedouin Society*. Berkeley, University of California. 1999, "shows how a culturally sanctioned poetic form can enable critique of and maneuver within a society which defines morality in terms of adherence to the principles of honor and modesty. Awlad 'Ali recite ghinnawas, a form of traditional oral poetry characterized by the creative use of formulaic phrases and a set of common themes and metaphors, in the course of conversations; these ghinnawas often present a state of mind that is strikingly different from those conveyed in mundane conversation and public discourse. In a society where "honor" is associated with independence, autonomy, and stoic acceptance of hardship, and "modesty" or "shame" with masking one's sexuality and romantic attachments, ghinnawas present a world of sentiment, of attachment and vulnerability" AMANDA WEIDMAN, "Beyond Honor and Shame: Performing Gender in the Mediterranean", *Anthropological Quarterly*, 76, 3 (verano 2003), 519-530.

El evangelio de Marcos, como también el evangelio juánico, a pesar de la dureza que muestran los debates teológicos en el Templo, hacen presente de forma intensa y frecuente el diálogo de Jesús con los aprendices. Su intención es abrirnos al servicio pleno de amor (Mc 9, 35 – 10, 45; Jn 13), en misión hacia los *impíos* pecadores y extranjeros (Mc 2, 13ss.; 7, 24ss.; 8, 14ss.; Jn 3, 17; 4, 1ss.; 17, 20-21; cf. 8, 3s.), aunque produzca, en consecuencia, un rechazo violento por parte de los jefes de la nación y del imperio (Mc 8, 31.34-38; 9, 31ss.; 10, 31-45: Jn 12, 30-31). Tanto Marcos como Juan, con distintas entonaciones, recogen un proceso de discernimiento con la muchedumbre, a través de una liturgia pública y de un diálogo tenso con los grupos más implicados (*arquiéreis* o *arcontes*; "judíos" o "letrados (de los) fariseos") en el orden de los valores y la economía del Templo, el cual concluye con la adhesión multitudinaria a Jesús como enviado del Padre (Mc 11-12; Jn 12, 19). Sin reconocer la plausibilidad histórica de esa adhesión, tampoco entenderíamos la reacción violenta de los poderosos contra ese hombre que ha reunido a Israel (Mc 11, 18; 12, 12; Jn 11, 47-50; 12, 19) para renovar la Alianza sobre un fundamento nuevo y redimir a los oprimidos por los malos pastores, los ladrones y los falsos mesías, quienes actúan como *hypocriseis* más o menos conscientes del *arjon tou kosmou toutou*: el jefe de este mundo[1910].

6. El macrotexto: un relato dialógico

Los diversos modelos de *Neorretórica* como ciencia del discurso han ayudado a que situemos los textos narrativos en su contexto, para comprender cómo están construidos en virtud de su función comunicativa[1911]. Pero el estudio de la construcción comunicativa del texto global o *macrotexto* no debería confundirse con una "retórica de las figuras" –la cual dominó el panorama del estudio teórico-literario durante cinco siglos-, ni tampoco limitarse al elenco histórico-normativo que nos ofrecen los tratados de retórica clásica, por

[1910] Mc 3, 1-6.22-30; 7, 1ss.; 8, 15s.; 11, 15-18; 12, 1-12.38-40; 13, 5-6.21-23, etc.; Jn 8, 31-39; 9, 40; 10, 1-18; 12, 23-33.34-36.37-43.44-50.

[1911] Vid. JOSÉ MARÍA POZUELO, *Del formalismo a la Neorretórica*, cit.; GRUPO μ, *Retórica general*, Barcelona, Paidós, 1987; CHARLES PERELMAN, L. OLBRECHTS-TYTECA, *Tratado de la argumentación. La nueva Retórica*, Madrid, Gredos, 1994.

cuanto su ámbito de influencia estaba marcado socialmente: la educación formal de una élite de letrados en las ciudades romano-helenísticas.

Ya hemos comprobado que las tradiciones orales sobre las que se funda en mayor medida el primer evangelio –las cuales proporcionan la mayoría de los tópicos parciales del texto: las llamadas, los encuentros, el relato de la Pasión, la secuencia de la Resurrección-, así como el relato elaborado por Marcos para ser actuado ante la asamblea –el macrotexto propiamente dicho-, tienen como trasfondo la literatura oral. Ahora bien, habría que reconocer la vitalidad de las tradiciones narrativas de Israel en la cultura popular del judaísmo galileo durante el s. I, en vez de recurrir a un sustrato de arquetipos fantásticos.

Mucho más relevantes para el redactor que las biografías retóricas debieron de ser los precedentes ofrecidos por la narración bíblica: la historia de José, la "vida de Moisés", la ascensión de David al trono, el ciclo de Elías y de Eliseo. Esas *historias sagradas* tienen parangón –tanto en su estructura tópica como en sus actantes- con los relatos maravillosos y con una simbología universal. Pero nos importa mucho más reconocer que el evangelio de Marcos se sitúa en la tradición de las *vidas narradas* por Israel; también con la tragedia griega, con el drama ritual oriental (los ciclos de renovación mítica: Tamuz-Adonis, Osiris) y con la apología de Sócrates, aunque resulta mucho más difícil demostrarlo. No puede sorprender, después de dos mil años de interpretación de los evangelios, que el relato haga visible una conciencia intertextual del héroe acerca de tales precedentes: la expectación del pueblo y la vocación de Jesús se fundan en esas *historias sagradas* sobre mesías y profetas.

Sin embargo, apenas nos habíamos detenido en la novedad propuesta por Jesús, y reconstruida por el autor del texto, cuando recoge y sitúa los actos de habla del héroe en su contexto social. Las tradiciones de Jesús coinciden en reconocer su *carisma para el diálogo*, mientras que la trama de Marcos pone de manifiesto la secuencia interna de tales llamadas y encuentros.

La teoría de la acción comunicativa[1912] nos da pie a entender una alternancia lógica en el relato, entre las acciones simbólicas de Jesús y sus explicaciones ingeniosas o irónicas cuando aquellas son problematizadas, tanto por sus oponentes como por quienes

[1912] Vid. supra, en esta Tercera parte: "La estructura comunicativa del texto: retórica y diálogo", así como diversos lugares de la Primera parte: "Las formas transculturales del aprendizaje histórico".

están con él: así se han estructurado los diálogos de controversia desde 2, 16 - 2, 27; 3, 20 - 3, 35; 7, 1 – 7, 16. Son visibles los cortocircuitos de 3, 6 y, sobre todo, 11, 27-33, una vez que ha desaparecido cualquier rastro de buena voluntad –orientada al entendimiento- en sus oponentes[1913]. Pero también responden a la misma racionalidad comunicativa los diálogos cruciales con los aprendices y la muchedumbre 4, 10 – 4, 20ss.; 7, 17 – 7, 23; 8, 31ss.; 9, 9ss.; 9, 31ss.; 10, 23 – 10, 27; 10, 42ss.; 13, 2ss. Jesús no es un personaje enigmático, al estilo de la gnosis o los misterios antiguos: quiere que todo "salga a la luz" (4, 22).

La tendencia a hacer una catálisis de las formas para extraer tipos catalogables de base retórica, como ha hecho Berger, obligaría a separar las *sentencias* (*Formgeschichte des Neuen Testaments* §§ 19-22) respecto de los *chria-apotegmas*, los apotegmas respecto de las *argumentaciones* (§§ 30-33), y las *chria* (como "géneros mayores" o compuestos, *Sammelgattungen* §§ 7-35) respecto de los *diálogos* (§ 71), como si éstos fueran únicamente una figura retórica del género epideíctico o laudatorio.

Por el contrario, lo más frecuente en el evangelio de Marcos es que los actos de habla aislados (las sentencias/proverbios, los oráculos, incluso el conjunto del *discurso apocalíptico*, Mc 13) y las argumentaciones (2, 17.19-22.25-28; 3, 23-29; 7, 18-23; 12, 15-17) sean implementados en el marco general de:

1) las narraciones menores: el narrador se dirige directamente al lector para hacerle participar del *diálogo interior* de Jesús en relación con los *protagonistas secundarios*. Hay que subrayar los *actos de aceptación* del otro (2, 5.17; 3, 35; 5, 34; 7, 29; 9, 37.41; 10, 14; 12, 34; 14, 6-9; cf. la apertura de oídos y ojos 7, 34; 8, 15)

2) el "habla en parábolas": Jesús enseña a la muchedumbre

3) los diálogos/chrias: Jesús ironiza con oponentes y aprendices (p.ej.: hace ironía sobre la destrucción probable del Templo monumental por el imperio en Mc 13, 2s.)

4) la plegaria al *Abbá*, que pone en tensión todo el relato hacia su *éxodo* a Galilea: la resurrección.

[1913] Vid. el análisis de MALBON, "The Jewish Leaders in the Gospel of Mark", 138-148, que contempla el ritmo narrativo, el espacio (sinagoga en Galilea – Templo en Jerusalén) y la temática de la oposición a Jesús por parte de 1) letrados; 2) letrados y fariseos; 3) fariseos; 4) fariseos y herodianos (cf. tabla, ibid. 144, sobre la tesis de MULHOLLAND), así como 5) sacerdotes, letrados y ancianos (+ saduceos).

No encontramos "dichos" exentos, como ocurre en el evangelio de Lucas o todavía más en la colección de Tomás: no funcionan como unidades de sentido completo, sino que están insertos en la forma global de un *relato dialógico*. El discurso del narrador introduce una secuencia de unidades menores –narraciones, "parábolas", diálogos- que incluyen a su vez una diversidad de formas y estilos: llamadas, promesas/oráculos, ironías. De tal manera, Marcos produce un doble efecto de sentido: la pluralidad de perspectivas sobre una escena otorga profundidad vital; el contraste entre las voces referidas en el discurso –aquello que la teoría de la novela llama *dialogismo*- descubre un amplio horizonte social[1914].

No es que Marcos sea "relativista", sino que contempla al héroe en proceso de crecimiento a través de la densidad social e histórica, tal como se puede hacer sensible en el lenguaje. En gran medida está obligado a hacerlo para representar a la persona de Jesús, quien hizo voltear el recipiente de las posiciones sociales y las castas: puso en primer lugar a los últimos y tuvo que sufrir el odio mortal de los primeros, que no querían asumir los roles despreciados.

27. Las formas de pasar (en) el tiempo

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Uno de los conceptos más fecundos de entre los propuestos por la teoría de la novela explica la correlación simbólica entre el espacio-tiempo construido por la narración y por la sociedad en una situación histórica determinada: el *cronotopo* [1915]. La mayor parte de las novelas representan un universo estático habitado por héroes que tienen una identidad prefijada. Pasan por los sucesos –incluso por una sucesión vertiginosa de aventuras- sin que realmente les pase nada.

Marcos no ha construido una novela sino un relato aparentemente muy sencillo, que exige una segunda lectura mucho más detenida. Podemos entenderlo de otra manera: una actuación oral que saca a la luz los recursos del texto para *comprometer* la atención de la

[1914] Vid. Primera parte: "Vida escrita y vida oral: Dialogización del relato".
[1915] Vid. MIJAIL BAJTIN, "Las formas del tiempo y del cronotopo en la novela. Ensayos sobre Poética Histórica" en id. *Teoría y estética de la novela*, Madrid, Taurus, 1989, 237-409.

comunidad, de acuerdo con las tradiciones de donde provienen las unidades que lo integran, es sucedida –a cuenta del propio texto- por una interpretación activa de parte del lector/a que desea *aprender con Jesús*: un *interpretante* capaz de construir su propia novela a lo largo de la vida. "El que re-conozca (el lector-a diferido, a diferencia de la primera audiencia), que entienda ὁ ἀναγινώσκων νοείτω" Mc 13, 14.

El *cronotopo* narrativo del camino propone a los lectores/as una comprensión dinámica del seguimiento de Jesús. De por sí, el camino en las religiones constituye un espacio sagrado que la antropología social del NT califica de "fluido" (*fluxed*) a diferencia de los lugares "fijos" (*fixed*): por antonomasia, el templo.

> Igual que las personas tienen sus estátus por adscripción y en ellos perduran indefinidamente, lo mismo ocurre con los lugares. La topografía de los espacios principales donde las gentes de este boceto (*script*) viven sus vidas es más bien permanente. Un espacio-palacio, un espacio-templo y un caserío se perpetúan en el mismo sitio y en la misma familia durante generaciones[1916].

Así pues, la organización del imaginario espacial por medio de las categorías de lo sagrado representa estructuras, relaciones y posiciones sociales: una posición estática en el sistema del templo o una sociedad en proceso de cambio. Sin embargo, es necesario comprender la construcción del símbolo en su dimensión espacio-temporal para advertir en qué medida nos está hablando de la historia como un proceso abierto; o de un universo cerrado en el cual el movimiento recorre (la apocalíptica) / repite (el mito del eterno retorno) un ciclo fatal. Sólo de tal manera podremos discernir, además, si un símbolo producido en una cultura determinada no ha agotado sus posibilidades de mediación con Dios-a: si nos orienta en medio de nuestra crisis histórica o nos condena a la degradación.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Caminos en diálogo

Según Bajtin, el cronotopo del camino es apropiado para la "novela costumbrista de aventuras", según ejemplifican Apuleyo y Petronio. Ambos novelistas presentan una "crisis de identidad del héroe", que culmina en una nueva identidad purificada. Las hagiografías cristianas, a partir del s. II d.C., hicieron uso de la misma metáfora espacio-

[1916] B. J. MALINA, *Christian Origins and Cultural Anthropology: Practical Models for Biblical Interpretation*, Atlanta, John Knox, 1986, 31.

temporal, desde la situación del pecador –o del *ignorante* que no ha comprendido perfectamente el mensaje, como insisten los escritos gnósticos de Nag-Hammadi- a la del santo o del iniciado. Un ejemplo notable son las *Confesiones* de Agustín; pero antes podemos encontrarlo en el relato de la conversión de Pablo según Lucas, presentado de diversas formas en un mismo texto: los Hechos de los Apóstoles; entre muchos otros, los *Hechos de Pablo y Tecla*[1917], que se centran en las peripecias de esta última, o los *Hechos de Pedro y de los Doce apóstoles*[1918], donde se narra en forma de alegoría, durante un viaje, el encuentro de Pedro y los Doce en la ciudad con un vendedor de perlas –por referencia a la parábola mateana del reino-, quien luego revela ser Jesús.

Sin embargo, el símbolo del *camino* en el evangelio de Marcos tiene un triple valor: hay al menos tres cronotopos que *dialogan* en el relato. Según hemos comprobado, la mentalidad y la socialización de los aprendices que acompañan al Maestro apenas varía durante el desarrollo de la historia. Debe de haber cambiado bruscamente, como en el paradigma antiguo: de un estado de impureza en la sociedad tradicional a un estado de perfección refrendado por la nueva comunidad. Pero ese cambio estático –valga la paradoja- todavía no se hacía cargo del proceso histórico que lo ha hecho posible, sino como una suerte de predestinación: "estaba escrito"[1919].

[1917] En realidad, esta novela dentro de la novela –un procedimiento habitual del género: cf. la *Odisea* o *El manuscrito encontrado en Zaragoza*- es un largo capítulo de un texto más amplio que narra los Hechos de Pablo (*HchPl*) en Éfeso y en Filipos, el cual fue tomado del Papiro de Hamburgo (griego del s. IV). La protagonista de los *HchPlTe* abandona la casa paterna, rechaza un matrimonio prefijado y renuncia a su estatus social para dedicarse, primero, al apostolado y luego a la oración.

[1918] Vid. ANTONIO PIÑERO (ed.) *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag-Hammadi*, II. *Evangelios, Hechos, Cartas*, Madrid, Trotta, 1999. "Litargoel" («piedra liviana (que brilla como los ojos de) una gacela».), el supuesto mercader, recorre la ciudad anunciando unas perlas que no interesan a los ricos, sino a los pobres, a quienes invita para que vivan con él en una ciudad a la que llama "Inhabitación". Al final se desviste de sus ropajes y amonesta a los Doce para que no den preferencia en sus iglesias a los ricos.

[1919] En Marcos es más frecuente –como en las cartas paulinas Rm 1, 17, etc.- una interpretación de la actualidad del reino de Dios por comparación con el sentido de las Escrituras: καθὼς γέγραπται Mc 1, 2; 9, 13; 14, 21. Esa forma de cumplimiento escatológico *por el sentido* se diferencia del fatalismo apocalíptico que supone una predestinación de los hechos, del bien y del mal, los justos y los impíos. La única ocasión en los evangelios que se establece un nexo causal (ὅτι γέγραπται Mc 14, 27) debería leerse al modo en que también aparece ocasionalmente en Gál 3, 13: no se refiere a Dios como agente o causa siniestra en el enunciado, sino que establece una causalidad en la enunciación: "por denunciar esto se escribió".
En correspondencia con esta nueva mentalidad –diferente también de una corriente ideológica muy poderosa en la redacción del PT: la Historia Deuteronomista, a su vez influida por el trauma del destierro en la psicología de Jeremías o de Ezequiel- podemos comprender en sus términos la "necesidad" de que habla el δεῖ lucano (Lc 17, 25). Toma pie en la *inevitabilidad* de la destrucción profetizada por Marcos sobre Jerusalén (13, 7), a causa de quienes dominan tiránicamente su destino y el de las víctimas de las persecuciones, no por el supuesto de una predestinación divina que provoca más horror aún que sus agentes humanos. Sin embargo, cuando es puesto en boca de Jesús para significar la interpretación cristiana de las

Marcos lo ha puesto en cuestión de un modo muy sencillo. Nos ha mostrado la crisis en proceso desde la designación de los Doce hasta su huida, aunque sólo parezca tener efecto al final: su dificultad en comprender la parábola (4, 10 y el símbolo de la semilla en *todas* πῶς πάσας τὰς παραβολὰς γνώσεσθε 4, 13)[1920], la desconfianza sentida hacia Jesús en las escenas *sublimes* del mar (4, 41; 6, 51), la visión posterior del héroe como un *would-be-king* desde la perspectiva de Pedro (8, 29.32), Santiago y Juan (10, 37 s.). Sin embargo, prescribe una solución distinta a la esperada por la mayoría de los lectores[1921]: la vuelta a Galilea para rehacer el camino de seguimiento.

La escena del aprendiz rico que demanda instrucción para "entrar en la vida eterna" (10, 17-22) representa otro cronotopo antiguo: "el camino de la vida del que busca el verdadero conocimiento", al estilo de la *Apología* platónico-socrática. Pero no ofrece respuesta a la llamada de Jesús a un seguimiento que traspasa las fronteras sociales para reconocer el reinado de Dios entre la muchedumbre. Buena parte de la teología o de la filosofía, antigua y moderna, se ha configurado según ese modelo en el marco de una sociedad estamental, que da lugar nuevamente a una casta superpuesta al "pueblo de la tierra"[1922]. La χρεία –un diálogo breve y chispeante que concluye en un apotegma- situada en Jerusalén (12, 13-17), donde sus oponentes reconocen en Jesús a un maestro del "camino de Dios", parece representar ese cronotopo. Pero lo trastorna enteramente: lo que Jesús pide es la libertad de la persona, con independencia de las máscaras de honor con que le adulan y de los tributos que sostienen los imperios.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Escrituras sobre el Mesías sufriente (Lc 22, 37; 24, 26.44), hace las veces de καθὼς γέγραπται: se cumple el sentido de las profecías que denuncian el dominio de la injusticia sobre Israel y anuncian su derrota por el Mesías, más allá de toda violencia. Jesús también considera necesario, como fruto de su autodeterminación, "estar en la casa del Padre" Lc 2, 49 o atribuye al padre misericordioso de la parábola la autoexigencia del amor, para explicar su acogida festiva al hijo que ha vuelto a la vida (1Lc 5, 32).

[1920] Al menos todas las parábolas que Marcos selecciona o toma de una colección común por el mismo tema.

[1921] Cf. el relato de la aparición de Jesús resucitado a los apóstoles en los demás evangelios –o de Santiago, hermano del Señor, en textos no canónicos-, que Marcos ha elidido voluntariamente, como hoy se suele admitir. La explicación que ofrecemos parece la más coherente: Marcos no quiere ofrecer un relato de conversión momentánea, sino que pide al "aprendiz virtual" que rehaga el camino de Jesús desde el principio.

Un comentario reciente defiende lo contrario: "the natural response to v. 8 is surely to assume that this apologetically damaging anti-climax *cannot* be the end" FRANCE, *The Gospel of Mark*, 683-684. Según él, la expectación creada por el texto (14, 27; 16, 7) debería resolverse con un encuentro en Galilea.

[1922] Vid. acerca del pueblo de la tierra, situado por la ideología de la casta dominadora en los "reinos inferiores", Segunda parte: "El pueblo de la tierra: herederos convertidos en jornaleros".

Por fin, el camino de Jesús representa la acogida de Dios hacia lo diferente en un proceso histórico de crecimiento que representan las parábolas: su humanidad es capaz de cambiar para hacer suyas las *semillas* divinas –como describen simbólicamente las parábolas 4, 5-9.26-29.30-32- que ha descubierto en la alteridad de sus interlocutores. Jesús nos enseña a aprender en un movimiento continuo desde la germinación al fruto maduro: para representar su propio aprendizaje haría falta combinar el símbolo espacio-temporal del camino, con los símbolos históricos de la semilla y el crecimiento.

A lo largo del relato, Jesús diseña un nuevo cronotopo interior y exterior *abriendo camino* con los aprendices (2, 24). Cruza las fronteras simbólicas:

de afuera hacia adentro (la llamada y la acogida en su compañía),
de adentro hacia fuera (la orden o el acto de salir en varias situaciones 1, 38; 14, 42a; hacia la orilla del mar 2, 13; 3, 7; a territorio extranjero 7, 24ss.; 8, 27a; de nuevo por Galilea y Judea, para culminar un ciclo 9, 30; 10, 1),
de uno a otro lado del mar (entre las orillas judía y no judía 4, 35; 8, 22s.; cf. 6, 45),
de abajo hacia arriba (la elección de los Doce 3, 13s., la Transfiguración 9, 2s.)
y de arriba abajo (el descenso del monte al contacto de la muchedumbre y el escenario del conflicto con las autoridades, en ambos casos 3, 20-22s; 9, 9s.14).

La cúspide del poder político y religioso está en Jerusalén, de donde "bajan" quienes le maldicen (3, 22s.; 7, 1s.), hasta el momento en que el aldeano Jesús decide subir a la ciudad para desmontar completamente el sistema antiguo (10, 32). Los dominadores han de ser sustituidos sin violencia por quienes aprendan a servir "y a dar su vida como rescate por muchos" (10, 45).

28. La parte de la audiencia

ὁ ἀναγινώσκων νοείτω

Mc 13, 14

Bultmann, Dibelius y Schmidt se esforzaron en recuperar el *Sitz im Leben* de las perícopas elaboradas por las primeras comunidades: la predicación, la liturgia, la enseñanza. Las investigaciones emprendidas con ayuda de las ciencias sociales han reconstruido la competencia enciclopédica del productor y los receptores del texto en las culturas mediterráneas tradicionales o en la sociedad romano-helenística de las ciudades.

De hecho, el análisis socio-retórico ha dado lugar a una nueva comprensión del discipulado en el evangelio de Marcos, en correlación con los modelos pedagógicos de su época: las escuelas rabínicas, retóricas y filosóficas. Sin embargo, está por realizarse un estudio de la organización narrativa que explique la diferencia fundamental entre el *Sitz im Leben* de las unidades menores y su valor en un texto global que está orientado pragmáticamente a provocar un aprendizaje en la audiencia, si toma parte en la historia como aprendiz virtual.

En términos generales, el estudio del evangelio de Marcos por medio del análisis narrativo[1923] ha permitido descubrir el modo en que la organización del relato exige que la audiencia participe en la reconstrucción de la sintaxis y la semántica del texto. A los *narratarios* señalados por Focant: los Doce aprendices que acompañan a Jesús por el camino, habría que añadir, al menos, dos grupos de personajes que el redactor ha construido de manera consciente, para inducir la identificación de los receptores/as:

1) El análisis de Marcos como un relato *oralizado*, es decir, compuesto específicamente para ser actuado, permite distinguir con mayor nitidez que el personaje de **la muchedumbre** (*ojlós*) remite a una realidad en la situación comunicativa del texto: la audiencia.

La asamblea (*ekklesía*) reunida por el ritual de la memoria de/sobre Jesús tiene una personalidad social, que es reconocida por el relato. No es denominada sencillamente *láos*, "pueblo organizado", por el hecho de que su constitución es distinta a la del pueblo de Israel, bajo el poder de la monarquía y del sistema del Templo. Ha surgido de una convocatoria escatológica para vivir el *conreinado de Dios-a* (1, 14), la cual no podía reducirse al marco circunscrito de una sinagoga dominada por los varones y por los puros de corazón impuro (letrados, espíritus impuros, cf. 1, 21ss.; 3, 1ss.): "el pueblo entero estaba reunido a la puerta" 1, 33. En coherencia con todo lo que llevamos visto, la estructura del texto no es retórica, ni su estilo es el adecuado según las reglas de la oratoria. Las tradiciones orales sobre Jesús reconocen su disposición al diálogo, por lo que Marcos reconstruye un héroe dialógico, en proceso de trans-formación hacia su plenitud humana y su revelación divina.

[1923] Vid. entre otros RHOADS et al., *Marcos como relato*; NAVARRO, *Marcos*; CAMILLE FOCANT, *Marc*; MALBON, *Hearing Mark: A Listener's Guide*, Harrisburg, Trinity, 2002; VAN IERSEL, *Reading Mark*, cit.; *Mark: A Reader-Response Commentary*, Nueva York, Continuum, 2005 (1998).

El camino de aprendizaje permite a quienes integran *la muchedumbre* el paso desde la disgregación entre clases, castas, géneros, etnias, de distintos orígenes, momentánea y grotescamente fusionados alrededor de Jesús (3, 7; 4, 1; 5, 21), a través de las liturgias multitudinarias (6, 34; 8, 1), al inicio de la vida en comunidad (10, 1). Como trataremos en el siguiente capítulo, el símbolo del alimento y la práctica de la solidaridad son momentos cruciales en esa socialización. Pero también es significativa la enseñanza de Jesús contra el código de pureza y contaminación (7, 14), que borra las fronteras externas entre castas para provocar una internalización del discurso ético y, lógicamente, la *mímesis* centrada en la persona de Jesús (8, 34). La personalización de la muchedumbre parece consumarse en la sección central del relato, por donde continúa el camino de Jesús, esta vez en Judea (10, 1-16). El relato sugiere que se atemorizan, junto con los Doce, durante la subida a Jerusalén (10, 32).

Sin embargo, la entrada de Jesús en Jerusalén consiste en dos acciones simbólicas cuya intención evidente es reunir de nuevo a la muchedumbre y traspasar con ellos el umbral de la antigua sacralidad: a) el símbolo del mesías pacífico, sentado sobre un asno (Zac 9, 9; Mc 11, 7ss.); b) la expulsión de los mercaderes en el Templo: "Mi casa será llamada casa de oración *para todas las naciones*" 11, 17. La nueva realidad que se ha preparado en el camino por Galilea y Judea debe hacerse visible en el espacio sagrado de Jerusalén. Los diálogos que se suceden con las autoridades religioso-políticas tienen por finalidad inducir en la audiencia una reflexión sobre los símbolos centrales de la relación entre Israel y su Dios-a, para trascender la interpretación reductora de la casta dominante: el origen y el sentido del carisma (11, 27-33); el don de la tierra (12, 1-12); el fin y los medios de la liberación (12, 13-17); la resurrección (12, 18-27); el *Shemá Israel* y el corazón de la Torá (12, 28-34); la filiación divina, más allá del mesianismo davídico (12, 35-37); el poder de los letrados (12, 38-40). De hecho, las autoridades tienen que urdir una conspiración a espaldas de la muchedumbre (14, 1.10), porque son conscientes de su extrañamiento (11, 32; 12, 12; 14, 2). Esa protección sólo le sirve a Jesús mientras es de día y puede proclamar la palabra (Mc 14, 48-49; Lc 22, 53): la hora de las tinieblas describe la ocasión de los jefes del Templo para apresarle, con la ayuda de Judas.

2) El **grupo oculto de las mujeres**, sometido por el narrador a una existencia apócrifa, emerge al final del relato (15, 40-41), después de una relación personal con Jesús que debió de ser más profunda que la vivida por los Doce aprendices, puesto que permanecen en su amor (cf. el evangelio de Juan) hasta la cruz.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Esa relación especial sigue ayudándonos a recibir la noticia de la resurrección y a orientar nuestro aprendizaje en una segunda audición. No representa sólo a la mujer, ni un "eterno femenino", ni una secta en dialéctica irreconciliable con agresores reales o ficticios, sino que hace posible una transformación de los géneros, por la identificación de la audiencia con sus actitudes sociales[1924]: la prioridad de la relación interpersonal sobre la Ley, de la red sobre la jerarquía, de la igualdad vivida sobre la igualdad teórica, de la justicia cotidiana sobre el imperativo categórico.

Las mujeres pueden desarrollar capacidades y valores en un orden alternativo a la dependencia jerárquica, gracias a la vivencia de relaciones en una comunidad que no acaba hundida por la rivalidad mimética, la mutua traición y el desarraigo[1925], como ocurre de forma inquietante en el final de Marcos. Los varones pueden desprenderse de la asignación de rol y de la modalidad con que ejecutan su primacía heredada en la comunidad, a través de la imitación de Jesús, quien ha integrado los roles y la modalidad de las compañeras que han estado con él hasta el final (9, 33 – 10, 45). Es posible volver a Galilea, gracias a la fuerza del perdón y del amor contra la muerte. Pero no tiene sentido volver para repetir los mismos esquemas, sin la memoria de Jesús. El evangelio, tal como fue escrito, permite que la audiencia se haga cargo de su aprendizaje, a través de la reflexión, la crítica y la mímesis de la persona. Todavía hay tiempo.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1924] "La reinterpretación de la experiencia femenina en función de sus propias imágenes de las relaciones aclara así tal experiencia y también ofrece una visión no jerárquica de la conexión humana. Puesto que las relaciones, cuando se plantean en la imagen de la jerarquía, parecen inherentemente inestables y normalmente problemáticas, su transposición a la imagen de la red transforma un orden de desigualdad en una estructura de interconexión" CAROL GILLIGAN, *La moral y la teoría*, 110.

[1925] Por señalar una realidad axial en cualquier cultura, la maternidad puede ser asumida con independencia del poder patriarcal, de modo que el matrimonio deje de ser manipulado como una institución por medio de la cual un varón protege a la mujer y sus crías de otros varones, por lo que puede imponer con violencia su autoridad contra la amenaza interna (la insubordinación) y externa (violadores, inmigrantes invasores, enemigos políticos de la familia, etc.). Mientras esto no ocurra, la emancipación de la mujer seguirá realizándose como si fuera un fatum social a través de la renuncia a la maternidad. La hipocresía de la sociedad en que me ubico ha llegado a límites difíciles de superar: la defensa de la vida contra las mujeres, a las que no se reconoce su libertad para engendrar cuando bien les parezca; y la promoción estatal del aborto como método anticonceptivo, porque resulta más barato que proteger socialmente la maternidad, en una pugna bipolarizada que no tiene solución por sí misma.

1. Entre la trama y la historia

La diferencia entre la *trama* (*plot*) del relato, construida por el autor, y la *historia* (*story, fabula, mythos*)[1926] reconstruida por la audiencia, invoca desde el principio su cooperación interpretante, como hemos tenido ocasión de comprobar:

1) las prolepsis (anticipaciones: el Bautismo, los anuncios de la Pasión) y analepsis (retrospecciones: el comentario de Jesús sobre las dos liturgias multitudinarias Mc 8, 18s.) en la narración;

2) los cambios o interrupciones en el orden de los hechos (p.ej. el apresamiento de Juan Bautista: 6, 14-29; cf. 1, 14a) para producir un efecto de sentido (la asechanza de los poderosos sobre Jesús y su movimiento: 6, 12).

2. Entre la trama y el discurso

La diferencia entre trama y discurso, es decir, entre la forma interior y su expresión lingüística, abre de nuevo multitud de espacios –tanto tiempo como del que dispongamos- para la participación de el-la lector/a en el descubrimiento de:

1) los *motivos* principales que articulan la trama;

2) los rasgos fundamentales del *ethos* para una comprensión holística de los personajes

3) las *isotopías* vertebrales en el discurso[1927], las cuales van siendo *modalizadas* por el progreso de la narración, especialmente gracias al contraste entre el querer de los protagonistas y el saber que van adquiriendo, entre el anuncio y su actualidad, entre su significado social y su concreción personal: el *reino / conreinado de Dios* (βασιλεία τοῦ θεοῦ)[1928], *Galilea* (y el mar θάλασσα)[1929], *Hijo de Dios*[1930], *resurrección*[1931], *aprendiz, mujer* (γυνή)[1932], etc., no significan lo mismo al principio que al final.

[1926] La historia-mythos que reconstruye el lector no es una mera sucesión de hechos, como a veces se entiende (incluso el novelista FOSTER, vid. infra), sino una secuencia de causas y efectos, acciones y relaciones, símbolos e interpretaciones, que pueden provocar un aprendizaje reflexivo sobre la experiencia narrada. Las elipsis en el relato de Marcos son tan amplias que la historia reconstruida a partir de la trama necesita muchos más nexos causales que los proporcionados por el autor.

[1927] Vid. supra, en esta Tercera parte: "Ven, sígueme: Redes isotópicas".

[1928] Mc 1, 15; 4, 26; 10, 14; 14, 25: hasta *14* ocurrencias.

[1929] Galilea Mc 1, 9.14; 9, 30; 14, 28; 15, 41; 16, 7: *12*; el mar 1, 16; 2, 13; 4, 39; 11, 23: *19.*

Los rasgos semánticos que les añade o les quita el discurso a esos y a otros símbolos no son prescindibles: no basta con que nos resuman la historia en tres frases, ni siquiera que "nos cuenten la película". Tenemos la oportunidad de escuchar la narración para recoger y comprender las variantes vivas.

Es llamativo que se utilice con tanta frecuencia el nombre común γυνὴ en controversias acerca de la posición social de *la mujer* en el sistema de la Ley o del parentesco (6, 18; 10, 2.7.11; 12, 19 etc.: 10 ocurrencias de las 17 totales). El relato tematiza el nombre como una construcción social de género, la cual adquiere realidad y personalidad gracias al encuentro de Jesús con *mujeres concretas* (1, 30; 5, 33.41; 7, 25; 12, 42; 14, 3) y, finalmente, por la revelación de las mujeres seguidoras –las primeras con nombre propio, después de Herodías- que habían sido elididas (15, 40ss.).

3. Entre el discurso, la trama y la historia

El dinamismo orgánico del texto compromete al lector/a a pasar continuamente de uno a otro entre los tres niveles de su construcción: el discurso, la trama y la historia. Además de los procesos ya referidos, veamos específicamente los que siguen.

La comprensión del carácter de los personajes *protagonistas* en los relatos menores es "redonda"[1933]. No son meras funciones actanciales, como ya hemos probado. Incluso

---

[1930] Mc 1, 1 υἱοῦ θεοῦ ; 3, 11 ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ; 15, 39 υἱὸς θεοῦ : *3* ocurrencias.

[1931] ἀναστῆναι (con una connotación simbólica, "levantar(se)" 1, 35; 2, 14; 9, 27; con el sentido de "resucitar" 5, 42; 8, 31; 9, 9.10.31; 10, 34; 12, 23.25), ἀνάστασις ("resurrección" 12, 18.23), ἠγέρθη ("ha resucitado" ἐγείρειν en aoristo pasivo: "ha sido despertado", 16, 6a; cf. el mismo vb. con un simbolismo especial: 1, 31; 2, 9.11.12; 9, 27; 10, 49; 14, 42; "Thalita kumi" en imperativo y voz activa 5, 41; "resucitar" 6, 14.16; 12, 26).
Los aprendices animan al lector implícito a que se pregunte acerca del sentido anticipado por Jesús: "qué es resucitar de entre los muertos" τί ἐστιν τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι 9, 10. Pero sólo en el desenlace inesperado se revela la novedad total del acontecimiento y el sentido final de la resurrección anunciada por Jesús, con un término antes no utilizado (voz pasiva, con valor medio/pasivo por el contexto): μετα τὸ ἐγερθῆναί με "después de mi resurrección" 14, 27; ἠγέρθη "fue resucitado/ despertó". Jesús ha levantado/resucitado a muchos, pero en él se cumple una resurrección nueva que revela su identidad en plenitud.

[1932] Mc 5, 25; 6, 17; 7, 25;10, 2; 12, 19; 14, 3; 15, 40: *17*.

[1933] Vid. E. M. FOSTER, *Aspectos de la novela*, Madrid, Debate, 1995 (1927), el autor de *Una habitación con vistas*, fue el primero en distinguir ambos tipos de personaje: *flat*, "plano" si tiene una sola dimensión y no puede evolucionar; *round* "completo, redondo" cuando tiene personalidad propia hasta el punto de "salirse del cuadro" como los personajes contemporáneos de Pirandello, para entrar en nuestra vida. Otra manera de

donde la figuración parece plana, el mundo construido por el texto otorga profundidad a la situación en que aparecen: p.ej. la suegra de Pedro se presenta por medio de dos frases como una mujer capaz de transgredir el precepto del sábado para servir a Jesús (1, 30-31). En consecuencia, el acto de comprender todas sus facetas exige una mínima indagación por parte del lector/a, la cual sería bastante más sencilla entre los primeros oyentes del evangelio.

Los juegos argumentales con el foco de la narración y el punto de vista del narrador o los personajes (p.ej. la indagación de Jesús sobre "quién me ha tocado" 5, 30s.) invitan a la audiencia a entrar en el mundo narrado como espectadores de un acontecimiento. Lo veremos con detalle al analizar los recursos que utiliza Marcos para construir el discurso del narrador y, en concreto, para focalizar la mayoría de los hechos a través de la experiencia de Jesús. El suspense generado por una presentación *dramática* de lo que acontece desde el punto de vista de los personajes –y del narrador sorprendido, perplejo o desbordado por los sucesos- no es tan sólo un recurso para provocar interés sino un medio para que los lectores/as "desaprendan" lo viejo antes de aprender lo nuevo. Las estructuras políticas, económicas y sociales, las formas de relación instituidas, los marbetes del honor y la vergüenza (etiquetas, títulos) son puestos entre paréntesis por la trama hasta el desenlace final… o más allá.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

4. El andamio de la imitación

Como estamos viendo, la participación de la audiencia no es azarosa, sino que está guiada por índices concretos que han sido dispuestos por el redactor y, además, en el caso de los evangelios, por una tradición oral anterior.

---

formularlo con ayuda de la narrotología posterior sería la siguiente: el personaje plano es el que se limita a cumplir una función narrativa (actancial) como la de donante (p.ej. el dueño del borrico con el que Jesús entra en Jerusalén), mientras que el "completo" o redondo realiza todo un recorrido vital, aunque sea en pocas líneas: el recaudador Leví nos muestra la profundidad de su espíritu sin que nos cuenten ni siquiera una acción de él (2, 14-15).

Van Iersel[1934] se arriesga a situar históricamente el perfil de la audiencia implícita ("the intended reader") en los cristianos de Roma alrededor del año 70[1935], por referencia a Mc 13, 12-13 y al comentario de Tácito (115-117) sobre las persecuciones de Nerón el año 64 en los *Anales*, tras un gran incendio:

> […] ni por todos los medios humanos, ni por donativos del príncipe, ni por las expiaciones a los dioses disminuía la creencia infamante de que el incendio había sido provocado. Por ello, para eliminar tal rumor, Nerón buscó unos culpables y castigó con las penas más refinadas a unos a quienes el vulgo odiaba por sus maldades y llamaba cristianos. El que les daba este nombre, Cristo, había sido condenado a muerte durante el imperio de Tiberio por el procurador Poncio Pilato. Esta funesta superstición, reprimida por el momento, volvía a extenderse no solo por Judea, lugar de origen del mal, sino también por la Ciudad (Roma), a donde confluyen desde todas partes y donde proliferan toda clase de atrocidades y vergüenzas[1936].

[1934] BAS M. F. VAN IERSEL, *Mark: A Reader-Response Commentary*, 30-57, de acuerdo con T. J. RADCLIFFE, "'The Coming of the Son of Man': Mark's Gospel and the Subversion of the 'Apocalyptic Imagination'", en B. DAVIES (ed.), *Language, Meaning and God: Essays in Honor of Herbert McCabe OP*, Londres, Geoffrey Chapman, 1987, 176-189. JAMES G. CROSSLEY comienza a exponer su propuesta acerca de una redacción más temprana de Marcos reconociendo la opinión común: "While scholars differ over the precise year, a date between 65 and 75 CE is accepted by a wide variety of scholars of very different ideological persuassions", *The Date of Marks's Gospel*, 1. Lo cual no es impedimento para que las tradiciones orales sobre los dichos y algunos hechos de Jesús fueran arameas, sin necesidad de imaginar que hubieran sido transcritas anteriormente, como argumenta CROSSLEY, ibid., 80 ss.; apoyándose en CASEY, *Aramaic Sources*. Si hay fragmentos que demuestran ser una transcripción literal del arameo (9, 11-13; 2, 23 – 3, 6; 10, 35-45; 14, 12-26), es muy razonable suponer que proceden directamente de tradiciones palestinenses. El hecho de reconocer que Jesús discute sobre la Torá, como judío formado en un mundo social de normas fijadas por la Ley (cf. CROSSLEY, "Jesus' Torah Observance in the Synoptic Gospel", ibid., 82-124, no impide que las comunidades galileas siguieran confrontándose con su entorno sobre las mismas cuestiones.

[1935] Vid. sobre la cronología del evagelio, Segunda parte, "Diacronía desde la raíz".

[1936] CORNELIO TÁCITO, *Anales*, XV, 44, ed. de CRESCENTE LÓPEZ DE JUAN, Madrid, Alianza, 1993.

Marcos tendría el propósito de fortalecer a muchos cristianos de Roma[1937] que se ocultaron o apostataron durante aquellos días, por medio del reconocimiento público de la debilidad que los seguidores/as de Jesús habían manifestado durante su vida terrena, tanto los Doce, en su conjunto, como Pedro en particular[1938]. La solidaridad activa e inteligente de las compañeras de Jesús, que despliegan a través de estrategias de afrontamiento admisibles incluso por la cultura de los opresores, es perfectamente compatible con una ansiedad aterrorizada ante la violencia de que son testigos. Habría que subrayar el testimonio de que Jesús, el Resucitado, era un ser humano capaz de sentir un miedo angustioso, comprender las caídas y perdonarlas, sobre el fundamento de su vida narrada.

Así pues, la hipótesis me parece acertada, si ampliamos la pragmática del texto. En mi opinión, la audiencia potencial de Marcos era mucho más abarcadora: todas las nuevas iglesias del Mediterráneo, incluyendo Palestina, que estaban al tanto de lo ocurrido en Roma y en la guerra aún no concluida, por experiencia directa o por los testimonios de una multitud huida que se distribuyó por todo el imperio. Es bastante probable que esos dos sucesos, en lugar de debilitar a las primeras iglesias, las fortalecieran por medio de la solidaridad y la *koinonía* con los miles de supervivientes. Por muchos motivos, era el momento oportuno para recuperar la imagen completa de la narración sobre Jesús que estaba dispersa en las tradiciones orales, de la mano de un "compañero de Pedro". La

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1937] No tan abundantes como los arameísmos, pero sí patentes a lo largo del texto, son los latinismos que incorpora Marcos a su redacción, enumerados por VAN IERSEL, ibid., 33-34: 1) transcripción griega de palabras latinas comunes: *caesar, modius, speculator, denarius, sextarius, census, fragellare, centurio, quadrans, praetorium, legio, grabatus, vae*; 2) traducción literal de palabras: συμβούλιον (consilium, 3, 6; 15, 1), πυγμῇ (pugno, pugillo, 7, 3) y construcciones latinas, como εἶχον τὸν Ἰωάννην (*habere*, con el sentido de "tener a alguien por"); 3) transposición de locuciones latinas, inexistentes en griego: ἱκανὸν ποιῆσαι (*satisfacere* 15, 15); ῥαπίσμασιν αὐτὸν ἔλαβον (*verberibus accipere* 14, 65); ὁδὸν ποιεῖν (*viam facere* 2, 23); ἐσχάτως ἔχει (*ultimum habere*, 5, 23); τιθέντες τὰ γόνατα (*genua ponere* 15, 19); κατακρινοῦσιν αὐτὸν θανάτῳ (*capite damnare* 10, 33, un ej. dudoso, porque la expresión griega se encuentra en Heródoto). La explicación de datos culturales helenísticos para latinoparlantes es determinante para deducir que se dirige a personas al occidente del imperio: los *leptá* griegos son *quadrantes* (12, 42); la *aulé* es el *praetorium* (15, 16). Habría quienes tuvieran un vocabulario griego más amplio y otros más reducido, dentro de una comunidad interétnica. La evidencia de esos datos ha sido cuestionado por la aparición de similares expresiones en papiros contemporáneos de diverso origen, escritos en *koiné.* IERSEL añade otros dos ejemplos de mayor calado: "They point to the influence of a Latin-speaking milieu on speakers whose mother-tongue was not Latin". En primer lugar, el orden de palabras: la posición del verbo y de un pronombre dependiente de un nombre, que reproduce la sintaxis latina en 37 ocasiones; en segundo lugar, la conj. ἵνα reproduce la sintaxis de *ut* cuando es usada, casi en la mayoría de los casos (31 de 64), para introducir oraciones subordinadas sustantivas (es decir, el estilo indirecto con verbos enunciativos o imperativos).

[1938] Esa hipótesis fue propuesta primeramente por RADCLIFFE, en un artículo ya citado, "'The Coming of the Son of Man': Mark's Gospel and the Subversion of the 'Apocalyptic Imagination'".

extraña figura del centurión que empieza a reaccionar en respuesta a los abusos cometidos contra Jesús se enmarca en ese contexto, que debió de hacerlo verosímil. Dicho de otra manera, Marcos también escribe con la mirada puesta en quienes todavía no eran cristianos; potencialmente, la generalidad de la *oikoumene*.

El uso de la expresión θάλασσα τῆς Γαλιλαίας "mar de Galilea" ha sido relacionado por Gerd Theissen con otros argumentos para defender un origen siriaco del evangelio de Marcos[1939]. Sin embargo, es significativo que el término θάλασσα aparezca aislado en 17 de sus 19 ocurrencias en el relato: "el mar". Aun considerando que fuera la reminiscencia de un uso local en arameo, lo más relevante es el simbolismo que Marcos consigue transmitir a una audiencia de origen plural (judíos, griegos y latinos, cf. Rm 1, 16-17)[1940]. El "colorido local" del lenguaje adquiere nuevas valoraciones en el contexto social de las iglesias extendidas por las orillas del Mediterráneo. El "mar de Galilea" es más hondo que la *magdalena* de Marcel Proust y *los tres campanarios* que le impulsan a rehacer su memoria durante la composición de *En busca del tiempo perdido*. La geografía del camino de Jesús sirve de mapa simbólico para la autocomprensión de las comunidades en su nueva situación. Sus travesías a través de Galilea y por tierra de gentiles; pero, sobre todo, las navegaciones de uno a otro lado del "mar", son reproducidas a mayor escala por apóstoles y misioneros durante su propio itinerario, de una a otra orilla del Mediterráneo, a través de tempestades, en medio de disputas o forzados por las persecuciones, como Pedro y Pablo en dirección a Antioquía, Corinto y Roma. Poco después, miles de cristianos huyen en dirección contraria.

En la Primera parte de la tesis intentamos explicar el modo en que se construye el aprendizaje inducido por el relato en cualquier texto, no sólo en los *exempla moralia* o en la narración didáctica. El *aprendiz virtual* comienza por ser un/a *lector in fabula* determinable en el propio texto. Pero la actividad reconstructiva de la audiencia no se limita a llenar los vacíos y articular los niveles de sentido del texto hasta su clausura.

[1939] GERD THEISSEN, "Los evangelios y su situación genética", en id., *Colorido local y contexto histórico en los evangelios*, 274-275. La hipótesis de THEISSEN es que el evangelio de Marcos se redactó en una zona rural de Siria por su riqueza en términos topográficos rurales y su interés en acercar a Jesús durante el periplo por tierra de gentiles, formando un arco que incluye la región "Siro-Fenicia" en toda su extensión.

[1940] BAS VAN IERSEL, *Mark*, 51-52, analiza los tópicos tematizados por la carta de Pablo a los romanos para hacernos una idea de las cuestiones disputadas o sencillamente más relevantes para los cristianos judíos y gentiles que componen la audiencia real a quienes se dirige el relato de Marcos, aunque la audiencia implícita sea mucho más amplia, según acabamos de señalar.

Tampoco es reducible a la adquisición o la ampliación de una competencia enciclopédica, al ritmo en que se despliega el relato y sus argumentos, a través de un diálogo permanente con el narrador y con los personajes. Como tuvimos oportunidad de analizar, con ayuda de la estética de la recepción, las formas de identificación y distanciamiento entre el héroe/heroína y la audiencia son fundamentales para comprender el modo de la mímesis que obra en la actuación del texto. No es posible separar la mímesis que construye el relato respecto de la mímesis que realiza la audiencia sobre sus personajes: épica, tragedia, comedia, ironía, dan lugar a héroes y heroínas épicos, trágicos, cómicos o irónicos, quienes motivan en la audiencia una sentimentalidad estética: la exaltación sublime, la empatía y el distanciamiento, la catarsis trágica y la catástasis cómica o una combinación de ambas.

El aprendizaje virtual se funda en la totalidad de ese proceso. Necesita de todos los demás elementos para que sea posible la re-figuración (mímesis III, en el esquema de Ricoeur) de la propia persona a través de la imitación, fuera del texto, en el plano de la vida. Los cambios que producen las narraciones (ficciones, memoria, historia, vidas narradas) en la identidad de la audiencia y en el mundo de la vida común no son un resultado automático de la construcción literaria. Exigen que la historia sea capaz de provocar reflexividad sobre nuestras convenciones, además de producir un efecto emotivo. Pero dependen todavía más de nuestro consentimiento y nuestro asentimiento: un deseo de aprender que tiene sus raíces últimas en nuestra relación con el Misterio.

Cierto que un exceso de tal predisposición: un consentimiento coaccionado por el terror o un asentimiento dirigido por la *libido dominandi*, nos convertiría en marionetas del texto, como puede haberle pasado a muchos lectores/as de *historias sagradas* en determinadas épocas: don Quijote, san Antonio del desierto, que inquietaba, a su vez, al solitario Flaubert. Pero tomamos parte de un proceso de aprendizaje histórico, a través de la tradición cultural y del dialógo intercultural, el cual nos permite apoyarnos en la madurez de nuestros antepasados; es decir, en la historia de la recepción sobre un texto u otro. De tal modo, no seguiremos confundiendo la Historia Deuteronomista con los evangelios, ni a Jesús con Josué o con David. Esa radical diferencia ya estaba inscrita en el evangelio de Marcos, pero no se había tematizado, o no lo suficiente.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

5. Interpretante, signo vivo

Las interrelaciones entre el discurso, la trama y la historia son sugeridas por el texto, pero no pueden ser completamente determinadas, ni siquiera por un monólogo doctrinal. El lector/a puede deconstruir cualquier discurso ideológico para darle una explicación que había sido ocultada por la retórica superficial. Es lo que hace Jesús en respuesta a la asechanza de letrados y fariseos: denuncia los intereses que les mueven. Sin embargo, un texto más abierto por su concepción –Marcos, quizá más que los demás evangelios- depende en mayor medida de la participación reconstructiva de su audiencia y, afortunadamente, permite que el aprendizaje inducido sea mucho más relevante.

En lugar de repetir fórmulas o consignas, la audiencia está llamada a *crear* su lectura propia: además de ser intérprete, produce un *interpretante*, en términos de Pearce, que es su propio signo[1941]. El aprendiz de Jesús interpreta su camino –gracias a la mediación de Marcos- al mismo tiempo que se transforma en signo vivo del evangelio, como tantas veces hemos oído. Sólo de tal manera podrá llenar de sentido las muchas y diversas incitaciones del relato a compartir la experiencia de Jesús.

La búsqueda del aprendiz virtual no se confunde con la investigación sobre el Jesús histórico; aunque confluya con ella y beba de sus fuentes. Recordemos que el evangelio de Marcos pasó de ser un apéndice secundario de los otros tres evangelios a convertirse en sujeto principal del diálogo contemporáneo, precisamente desde el inicio de la modernidad. Pero la relación *interpretante* con el texto no puede dejar de lado la intención del autor/a para inventar otra historia, a partir de referentes meramente hipotéticos o fantásticos, sino en aspectos concretos que son objeto de argumentación pública y racional. Mejor dicho, puede inventarse sus fuentes, como resultado de una estrategia instrumental; pero ya no será fruto de un diálogo con el texto y con su(s) autor(es), que va madurando a lo largo de nuestra vida. No será un aprendizaje, sino una proyección del ego. Si lo hace, no podrá dirigirse a una audiencia pública ni aspirar a un refrendo general: se convierte en un discurso sectario. Tampoco los más poderosos, ni siquiera dentro de las iglesias, por mucha potestad que hubieran acumulado, pudieron imponer un punto de vista aberrante

[1941] Vid. CHARLES SANDERS PEIRCE, *El hombre: un signo*, Barcelona, Crítica, 1988; KARL-OTTO APEL, *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*, Madrid, Visor, 1997; U. ECO, *El signo de los tres: Dupin, Holmes, Peirce*, Barcelona, Lumen, 1989.

excepto durante un tiempo (o "dos tiempos", etc.), como viene demostrando la historia de recepción de los evangelios desde hace dos mil años. En una sociedad abierta, la cualidad humana del diálogo nos permite un acceso menos torturado a la relación con el Misterio.

Hechas todas las prevenciones, el evangelio de Marcos es una puerta abierta a la modernidad. Llama por sí mismo a que la audiencia se comprometa plenamente en la reconstrucción del sentido, con un margen de libertad tan amplio que sigue dejando perplejos a los comentaristas contemporáneos.

6. El final de Marcos

Un ejemplo crucial. El desenlace ambiguo del relato, con la huida de las mujeres en Mc 16, 8 exige al lector/a un compromiso, si se quiere, desmedido. "El final suspendido constituye lo que se llama un prólogo al trabajo del lector"[1942]. Tanto es así que muchos de los testimonios conservados desde mediados del s. II (Justino e Ireneo), con excepción de los códices Vaticano y Sinaítico, han añadido un sumario canónico de los demás evangelios, que hoy sigue apareciendo en las traducciones del texto (la "conclusión larga") o una coletilla (la "conclusión breve") para resolver la ambigüedad[1943].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1942] "Les prolepses qui précèdent ont induit chez le lecteur attentif l'idée que la proclamation de la bonne nouvelle aura un avenir au-delà de la fin abrupte du récit : ce ne sera pas un avenir facile, mais ce sera un avenir. La gloire de la Transfiguration pourra alors être divulguée, mais sans cesser d'être en tension avec la Passion, qui imprégnera la vie même des prédicateurs. Comme le parfum a dû être perdu à Béthanie pour prendre valeur de signe, le corps de Jésus s'efface au profit d'une naissance à la Parole. […] Une autre lecture est possible, que l'on peut qualifier 'd'ironique', car elle revient à opposer (comme souvent dans Marc) les points de vue divin et humain. Le récit évangélique a familiarisé le lecteur avec la juxtaposition de la révélation offerte par Jésus et de l'incompréhension des disciples. Jamais cependant l'incompréhension n'a eu le dernier mot, car elle a toujours été suivie d'un nouvel enseignement de Jésus. Selon la même structure, la fin ouverte de Marc appelle le lecteur à transcender l'échec en construisant sa propre réponse : il peut prolonger l'évangile, ou bien il peut tourner court. La finale suspendue constitue ce qu'on appelle un prologue au travail du lecteur", CAMILLE FOCANT, "Les finales de l'évangile de Marc : le silence apeuré des femmes et les préparations à l'au-delà du récit", Conferencia en la *École biblique et archéologique française* de Jerusalén (8-10-2005).

[1943] Vid. un apéndice de GNILKA, *Markus*, 411-419.

La mayoría de las interpretaciones contemporáneas, a pesar de su diversidad[1944], dan por hecho que Marcos pretendía mostrar que también las mujeres acabaron siendo *fallible followers*: desobedecieron el mandato de comunicar el mensaje a los aprendices. Así pues, Malbon [1945] no hace más que recoger el sentir general, con una simplicidad que ha convencido a las exegetas feministas de la última década [1946], cuando afirma que "el miedo y el silencio de las mujeres pertenece a la estructura de la epifanía" [1947]. Desde luego que el texto hace patente la conmoción de las tres mujeres y la necesidad de encontrarse con Jesús en Galilea para superar el terror.

Sin embargo, no está enunciado en el relato con la misma evidencia lo que sigue: "El miedo y el silencio de las mujeres son en la misma medida signos de los límites de la humanidad en presencia de la divinidad, cuanto signos de falibilidad como seguidores/as en el sentido habitual. Pero el miedo y el silencio son signos ciertos de distinción entre las

---

[1944] Así se hace ver en la excelente revisión de la crítica textual y la exégesis sobre el final marcano que ofrece FOCANT, "Un silence qui fait parler (Mc 16, 8)", en id., *Marc, un évangile étonnant*, 341-358. Al estudiar las explicaciones sobre el "silencio de las mujeres" distingue seis tipos: histórico-psicológico (el miedo); redaccional (una prolongación del "secreto mesiánico"); conflictivo (en oposición a los relatos de aparición propios de la iglesia de Jerusalén); radical (sin apariciones); apologético 1 (explica la causa de que no sean nombradas las mujeres en el elenco de Pablo: 1Cor 15); apologético 2 (preservar el rol protagónico de los aprendices y librarles de la sospecha de haber robado el cuerpo). En casi todos los tipos se da por entendido que las mujeres no comunicaron el descubrimiento a los aprendices, aunque la explicación "histórico-psicológica" (CRANFIELD, DHANIS) sugiere que el miedo estaba lógicamente referido hacia los extraños; luego no habría obstáculo para suponer que se lo dijeran a los aprendices.
Las excepciones más fundadas proceden de la exégesis feminista: MARLA SCHIERLING, "Women as Leaders in the Markan Community", *Listening* 15 (1980), 250-256 (251-253) y E. SCHÜSSLER-FIORENZA: ""El silencio de las mujeres de cara a las gentes en general no excluye el cumplimiento del mandato de "id y decid a sus discípulos y a Pedro que irán delante de vosotros a Galilea; allí le veréis" [cf. con el mismo sentido Mc 1, 44]. Marcos 16, 7-8 no debe entenderse como mandato y desobediencia al mismo, sino como mandato y obediencia que transmite el mensaje a personas especialmente designadas, pero no informa a nadie más. A pesar del terrible miedo por arriesgar sus vidas, las mujeres discípulas permanecieron con Jesús […]" *En memoria de ella*, 386. Aunque en la misma línea, otra opinión distinta es la de V. PHILLIPS en dos artículos, "Full Disclosure: Toward a More Complete Characterization of the Women Who Followed Jesus in the Gospel of Mark", en KITZERBERGER (ed.), *Transformative Encounters*, 13-32, y "El error de las mujeres que siguieron a Jesús en el evangelio de Marcos", en AMY-JILL LEVINE (ed.), *Una compañera para Marcos*, 321-337.
[1945] Cf. E. STRUTHERS MALBON, "Fallible Followers: Women and Men in the Gospel of Mark", en id., *In the Company of Jesus*, 41-69.
[1946] Cf. la opinión de MALBON asumida y reelaborada por V. PHILLIPS, "El error de las mujeres que siguieron a Jesús en el evangelio de Marcos". PHILLIPS añade otro supuesto: que las mujeres no habían escuchado el mensaje de Jesús sobre su resurrección y vuelta a Galilea. Por eso se asustan: "el evangelio termina con una comunicación frustrada" 334. Su argumento se basa en que ellas no aparecen como oyentes directas en la situación de la Cena pascual. No es convincente si tenemos en cuenta que no aparecen ni allí, ni en ningún lugar del relato, hasta su emergencia del fondo del mar en 15, 41. Sin embargo, la narración confirma que estaban durante todo el camino.
[1947] MALBON cita a DAVID CATCHPOLE, "The Fearful Silence of the Women at the Tomb: A Study in Markan Theology", *Journal of Theology for Southern Africa* 18 (mar. 1977), 9.

seguidoras silenciosas y aquél a quien siguen, y todos los seguidores/as son falibles en tal sentido"[1948]. La redacción de Marcos sigue la tónica de representar el foco interno de los personajes sin juzgarlos[1949]. Aunque podamos descubrir legítimamente en el "suspense marcano" acerca de esas mujeres elididas hasta el desenlace (15, 40-41) una intención androcéntrica y misógina –al menos en algún grado-, lo cierto es que el narrador no califica a las mujeres cuando describe su miedo y su silencio.

La comparación con Jesús como una especie de superhéroe no viene al caso, cuando acabamos de *consentir*:

1) la visión de Jesús temblando de terror ante la expectativa de caer en manos de sus perseguidores (14, 33-36s.);

2) un cambio total de la focalización narrativa (14, 65ss.; 15, 5ss.) que resalta, precisamente, el silencio del héroe durante el relato de la Pasión, hasta sus últimas horas en la cruz.

Su debilidad es mostrada de un modo todavía más patente que la conmoción de las mujeres, sin precauciones contra el juicio de la audiencia, quienes recientemente habían experimentado el horror de la "dominación total": las persecuciones en Roma o la guerra judeo-romana en Palestina. El carácter de Jesús en el relato no está fundado en la *apatía* estoica, sino en sus opciones existenciales: de modo claro y distinto, la no-violencia frente a persona alguna. Lo mismo se muestra en esas tres mujeres: que no dijeran *nada a nadie* en su entorno inmediato, cuando habían perdido el contacto con los aprendices huidos, no supone ningún descrédito. Ni Jesús es un fanático suicida ni las mujeres son aguerridas legionarias. Me temo que muchos especialistas han emitido un juicio apresurado sobre el carácter de este grupo, como también sobre otros personajes llamados "secundarios" o "menores".

De hecho, Malbon sugiere que

> la significación del silencio de las mujeres [distinguido de su terror] hay que encontrarla en el movimiento externo del texto desde el autor hacia el lector. Parecería que el narrador asume que el oyente/lector asume que *las mujeres hablaron a los discípulos acerca de la resurrección, ¡puesto que*

[1948] MALBON, ibid., 64.
[1949] Vid. infra sobre la figura del narrador marcano.

después alguien tuvo que contar al narrador lo que ahora cuenta al oyente/lector! […] Ahora es el turno de que hable el oyente/lector [1950].

Como explica Focant, "el final abrupto de Mc" es coherente con su técnica narrativa: "comporta un aspecto enigmático innegable. Es todo lo contrario de un *happy end* y exige que nos acerquemos a él como un final abierto"[1951]. Lo paradójico no es el éxodo de las mujeres, sino el modo en que se manifiesta indirectamente la gloria de la resurrección. Me temo que una *lectura punitiva* contra esas tres protagonistas está ocultando nuestras resistencias a afrontar la realidad desde el término de nuestro aprendizaje con Jesús.

Ya hemos contrastado las distintas maneras en que la relación con los *alterprotagonistas* humaniza a un héroe presentado como *theos aner* por aquellos personajes que admiraban sus hechos maravillosos en situación de espectadores, pero se distanciaban de su humanidad: la muchedumbre que hace su elogio ante cada demostración de *dynamis*; los aprendices sobrecogidos por la fe y la personalidad sublime de Jesús, paradójicamente incapaces de aprender con él; un centurión que contempla distanciadamente la tragedia del héroe desde la primera fila. La disposición radical de Jesús a la acogida de los otros a todo lo largo del relato, para dejarse afectar por ellos, debería ayudarnos a comprender y a participar de la realidad en proceso a través de su mirada, incluso contra nuestros estereotipos: la elección de los Doce varones como jefes de tribu, quienes acaban huyendo; la superioridad de Israel sobre los demás pueblos, mientras sus jefes asesinan impunemente al Hijo del hombre; la intervención apocalíptica de una divinidad todopoderosa para castigar al mundo. Sin embargo, Dios-a sólo interviene personalmente a través de Jesús, en relación con los *alter*protagonistas, hasta el momento en que Jesús resucita. El relato significa claramente el modo en que Dios-a ha evitado que la resurrección sea parangonable a la muerte (el asesinato) de Jesús. El final de Marcos sugiere que ha ocurrido en otro plano. Cualquier efecto sobre la historia común dependerá

[1950] MALBON, ibid., 65, el sydo es. mío.

[1951] FOCANT, "Un silence qui fait parler (Mc 16, 8)", 348. Como ya lo había hecho ver N. R. PETERSEN, "la yuxtaposición de los vv. 7 y 8 incita al lector a una relectura de toda la obra para comprender el sentido de esta aparente incongruencia y su función en la narración. En el punto donde el texto termina, el trabajo del lector emprende una nueva salida" ibid. 353. FOCANT subraya la estructura reiterada del anuncio de la Pasión, su rechazo por los aprendices y una nueva enseñanza de Jesús en 8, 31 -10, 52, para compararla con el anuncio de la resurrección y su aparente rechazo por las mujeres. Pero no parece la lectura más coherente. La resurrección *ya se ha cumplido*, pero el miedo ante los agentes de la Pasión no desaparece por ese motivo: las mujeres no rechazan la resurrección (sería un juicio terrible que no podemos atribuir a Marcos), sino que huyen *a Galilea* después de completar su misión: ser testigos.

de la libertad de los protagonistas. De esas tres mujeres que huyen asustadas de Jerusalén, tan frágiles.

No es una especulación a partir del texto, sino una exigencia de la narración: gracias al acontecimiento narrado de la relación interpersonal entre Jesús y *los otros*, la imagen proyectada de un "héroe semidivino" se ha transformado en la existencia humana del Hijo de Dios viviente, quien sigue viviendo con nosotros el misterio de la libertad, el afrontamiento de poderes terroríficos y la esperanza en *su* resurrección.

> El evangelio de Marcos implica una continuación (*suite*) en la cual Jesús resucitado estará presente para los aprendices y para el lector. Pero no la cuenta. Deja más bien al lector el cuidado de construirla, mientras se construye a sí mismo [1952].

Admito que afrontar la marea de la crítica también da un poco de miedo. Pero puede ayudarnos a tomar en serio el aprendizaje de Jesús, y el nuestro.

29. Un narrador fascinado por el drama que está representando

Si comparamos la narración de Marcos con otras obras de la antigüedad, podríamos reconocer una peculiar "clasicidad" dentro de lo nuevo. Aristóteles recomendaba en su *Poética* (1460a 6-7) que en la épica la *mímesis* de la acción prevaleciese sobre la *diégesis*, es decir, sobre el discurso del narrador. Cuanta más dramática fuese la presentación de los personajes, mejor. El primer intento de contar los hechos y los dichos (*logoi*) de Jesús en una sola obra atiende a este consejo, aun sin haberlo escuchado: el discurso del narrador es tan escueto que pierde su estatuto superior y reduce su visión a la perspectiva de los personajes[1953].

El narrador hace las veces de un testigo, pero no se limita a una descripción objetiva. En términos de Gerard Genette [1954], diríamos que se trata de un narrador *intradiegético*,

---

[1952] "Sólo una comprensión irónica conviene a tal relato: sin ella, pierde toda credibilidad", ibid. 355.

[1953] No es posible confundirlo con la novela de Flaubert o de Henry James, aunque ambos recomendaban que la historia se contase a sí misma y que el autor desapareciese. En el sucinto relato de Marcos encontramos pocas huellas de análisis psicológico, aunque la focalización interna de la narración permite reconstruir el aprendizaje del héroe.

[1954] Cf. GERARD GENETTE, "Discours du récit", id. *Figures. III*, Paris, Seuil, 1972; *Nouveau discours du récit*, Paris, Seuil, 1983.

aunque no recurra al artificio de presentarse a sí mismo como personaje: mucho más interesado en representar la voz de los actores que la propia; capaz de enfocar los hechos desde el punto de vista de los protagonistas. El hecho de que no encontremos algunos procedimientos técnicos habituales en la novela moderna –el monólogo interior- no significa que la focalización de los hechos sea "externa" [1955]. El punto de vista de los personajes funciona como un foco interno al mundo narrado [1956]: a través de los dichos de Jesús, en los frecuentes diálogos y gracias a una modulación dialógica del discurso del narrador, cuando adopta la perspectiva de los personajes sobre la acción[1957].

Esa forma de construcción no implica que el lector/a sepa menos que si fuera guiado por un narrador omnisciente[1958]. Por el contrario, nos da acceso al mundo de los personajes desde su propia perspectiva. Además de conocer los hechos, podemos aprender el modo en que son conocidos: la fenomenología del relato. Puesto que el foco de la narración está centrado en el héroe, la competencia del aprendiz virtual se forma al mismo ritmo que la conciencia (o "competencia") de Jesús, a partir de un principio común a ambos. El primer capítulo del relato es determinante. Como explica van Iersel, "después de leer sólo una

[1955] GENETTE compara el relato con el verbo en la oración nuclear, para distinguir el "modo" (las formas de focalización: quién ve o quién percibe, es decir, el "foco de percepción"), la "voz" (quién habla) y el "tiempo" del relato. La focalización puede ser "externa": el narrador quiere contar lo que ve, de forma objetiva (p.ej. la novela policíaca); "interna", cuando adopta el punto de vista de los personajes; o "cero": el narrador se sitúa por encima de los personajes, lo sabe todo (omnisciente) y describe la conciencia de los personajes como si supiera más que ellos (omnipresente). Es el foco general –*cero*- propio de la novela ideológica, la narración doctrinaria o de "tesis". El discurso en primera persona, como el monólogo interior, hacen coincidir foco y voz, pero también pueden tratar a otros personajes como un narrador omnisciente (focalización cero).

[1956] En tal sentido, cabe prestar atención a las críticas hechas por MIEKE BAL a GENETTE, porque no había señalado el procedimiento por medio del cual un narrador puede adoptar el foco de uno o varios personajes sobre la acción. "El sujeto de la focalizacion, el focalizador, constituye el punto desde el que se contemplan los elementos" BAL, *Teoría de la narrativa*, 110. "Cuando la focalización corresponde a un personaje que participa en la fábula como actor, nos podremos referir a una focalización *interna"*, mientras que la focalización externa señala a un "agente anónimo, situado fuera de la fábula" ibid 111. Los personajes "focalizadores" son denominados por GENETTE un "héroe focal" y "personajes focales" ("Discours du récit", 250 y 245).

[1957] RIMMON-KENAN, *Narrative Fiction*, 82-83, reconoce con Genette que la focalización no es verbal: el foco señala quién ve o percibe, aunque quien hable sea el narrador u otro personaje. Pero señala agudamente que la focalización "interna" –a través de un personaje- deja huellas lingüísticas en el texto.
Precisamente sobre esas huellas en el discurso del narrador o en la voz de los protagonistas tratan los estudios de MIJAIL BAJTIN ya citados en la Primera parte: "Vida escrita y vida oral: Dialogización del relato": la dialogización del relato incorpora y valora las voces de los otros en su réplica, incluso cuando la focalización es "externa".

[1958] La imagen de Dios como si fuera un narrador omnisciente, omnisapiente, un "foco cero" que observa las vidas de todos desde una distancia atroz y una cercanía aterrorizante no tiene nada que ver con el testimonio de los evangelios. Por el contrario, ha sido causa de angustia existencial para muchos pensadores, como WALTER BENJAMIN, quien hizo ver sus efectos en una de sus alegorías modernas, "El narrador (*Der Erzahler*)".

página de Marcos, el lector se ha convertido en un iniciado que sabe ya mucho más de lo que la mayoría de los personajes sabrán a lo largo de la historia"[1959]. De tal manera, el narrador contribuye a que aumente la identificación del aprendiz virtual con el héroe: casi todo lo que ocurre es filtrado desde su sensibilidad y su comprensión. No sería exagerado inducir que el relato nos convoca a ser hijos de Dios desde la conciencia (o "perspectiva") del Hijo. En el último capítulo veremos el alcance de este procedimiento para que podamos rehacer y compartir el aprendizaje de Jesús.

Así pues, el narrador entra en el mundo de la narración siguiendo a Jesús, pero permanece fuera de él. Nos ofrece una imagen del autor implícito [1960], más o menos simétrica con la del lector/a implícito, aunque le concede algunas ventajas: puesto que no es una narración en primera persona, podemos separar con suficiente claridad la perspectiva del narrador respecto del punto de vista del héroe cuando sea necesario. Ya hemos visto la utilidad de este distanciamiento en algunos casos: tenemos la oportunidad de identificarnos con el héroe incluso frente a las limitaciones del narrador.

En la práctica comunicativa, si el evangelio de Marcos fue redactado para ser leído y dramatizado ante una audiencia, el lugar del narrador como un mediador que no obstruye el foco de la historia es el más adecuado. Por cuanto se mantiene fuera del mundo narrado, no es un testigo con nombre propio en la escena –lo que produciría un efecto artificioso, más coherente con el tono del evangelio de Juan-, sino un narrador *heterodiegético*. Además, la opción por mantener un cierto anonimato hace que el esfuerzo solicitado al lector/a se oriente en mayor medida a la reconstrucción de la historia desde la perspectiva de los personajes que a figurarse un "autor implícito". La imagen que nos hagamos del autor es más compleja, como podemos comprobar en la historia de la exégesis: no está determinada por el discurso del narrador, sino que es resultado del proceso global de lectura.

Así y todo, puesto que no es un narrador objetivo, podemos reconocer en su discurso que hay un autor distinto de los personajes: una subjetividad en acción. Interviene en alguna ocasión para hacer las veces de traductor intercultural ante una audiencia no judía (7, 3-4.11c.19b), desde un sentido común que se extraña de tales extremos. Prefiere

[1959] VAN IERSEL, *Reading Mark*, 42.
[1960] Cf. WAYNE C. BOOTH, "La voz del autor en la ficción", en id., *La retórica de la ficción*, Barcelona, Bosch, 1974, 161-253.

guardarse su juicio moral en las secuencias de mayor tensión dramática. Deja incluso que los personajes interpelen al héroe con una entonación propia, hasta con dureza; no sólo sus enemigos, también sus ayudantes (7, 29; 5, 31; 8, 32). *Pero* no oculta su adhesión al programa del héroe frente a sus oponentes (incluso cuando Jesús permanece en silencio; cf. 15, 10: "pues se daba cuenta que los sumos sacerdotes lo habían entregado por envidia"). Refleja la admiración de quienes acompañan a Jesús sobrecogidos por su confianza o su ánimo en las escenas del mar (4, 41; 6, 51). *Pero* toma distancia como narrador *heterodiegético* para valorar la falta de comprensión de los aprendices: "no habían entendido lo de los panes" 6, 52a. Aún así, no determina la abducción del lector/a: seguimos preguntándonos qué es eso de los panes.

Nos transmite perplejidad ante el diálogo interior de Jesús, el Maestro que aprende, cuando cuestiona a los aprendices que no aprenden –otra escena en barca-, después de haber rechazado la expectación gloriosa, apocalíptica, de los fariseos que le pedían un "signo del cielo" (8, 11-13: "se fue a la orilla opuesta"). La levadura de los fariseos y la de Herodes –su imagen espectacular de la divinidad, su querencia por la riqueza y el poder (cf. 6, 14-16ss.)- es contrastada por Jesús con la levadura que ha multiplicado los panes en las liturgias multitudinarias. Pero ni los aprendices ni el narrador explican el saber de Jesús: "¿Aún no entendéis?" 8, 21. ¿Lo hemos entendido nosotros?

El relato de la Pasión (Mc 14, 43ss.) está construido de manera muy diferente que la narración anterior. Estamos ante un ejemplo de focalización externa, que recuerda la técnica habitual en una novela policíaca. Se reduce el discurso del narrador a su mínima expresión, como si proporcionase acotaciones en un drama, dirigidas a la audiencia en lugar de a los actores, para que intervengamos con nuestra propia valoración. Lo que más impresiona: el punto de vista de Jesús apenas se muestra, ni en su propia voz, ni en la de otros. Aunque sea mantenido en el foco a través de los demás personajes que lo juzgan, la intención que les mueve, a la luz de los hechos, es manipular su imagen: sus dichos (14, 58; 1) y su *ethos* (14, 61-62; 15, 2) son desprovistos de su sentido propio y valorados en contra suya.

El estilo peculiar de esta penúltima secuencia sigue siendo un modelo para quienes se dediquen a la defensa de los derechos humanos. Las violaciones contra el derecho vigente son mostradas en el esqueleto de los hechos: un falso juicio con falsos testigos en una falsa

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

convocatoria del Sanedrín, por la noche; un juicio sin pruebas ante el prefecto que le condena por sedición, aunque pueda ejecutarlo sumariamente a causa de las prerrogativas de su *imperium*, como alter ego del Cesar Tiberio en una provincia imperial[1961]. Gracias a esa forma de construir el relato, más "objetiva", puede señalar el modo en que opera la manipulación ideológica de los hechos y las personas por los agentes del dominio.

Los detalles no son anecdóticos. La narración describe el escenario como lo que era: un espectáculo montado para provocar el terror, donde los soldados intervienen maltratando públicamente a la víctima y los únicos que hablan –a gritos- son quienes apoyan la ejecución: el coro minoritario, pero poderoso, jerárquico, de los jefes que han deseado y organizado su muerte desde Mc 3, 6. La declaración final del centurión refuerza la acción dramática: la oración de Jesús y su grito antes de expirar han prevalecido sobre los insultos y las burlas. "Verdaderamente este humano era hijo de Dios" 15, 39b: un héroe semidivino, según las categorías de su horizonte cultural.

La referencia a las mujeres que miraban "desde lejos" subraya su impotencia ante el terror, además de una solidaridad hasta el límite. Sea cual fuere la intención del narrador al mostrar su debilidad –podría haber sido más empático: lo es con el ambiguo José de Arimatea-, sirve de medio para revelar el modo en que Dios-a interviene para vencer al terror, desde la entereza en el sufrimiento de un crucificado y la solidaridad de unas mujeres que nada podían hacer por evitarlo[1962]. A través de ese amor incondicional –aunque no dejen de sentir miedo ni siquiera en el último acto del relato- irrumpe la realidad en el umbral. Las heroínas escuchan a Dios-a hablar de la resurrección (16, 5-7) con un poco más de entendimiento que los aprendices después de la Transfiguración (9, 9-10).

La rotundidad del relato de Marcos no engaña a los lectores/as: las claves que permiten al *lector implícito* (W. Iser) reconstruir el sentido del texto se convierten en apelaciones al *lector modelo* (Eco), para que reconstruyamos nuestro *mundo de la vida* de

[1961] El juicio ante Pilatos se produce como un carnaval romano. Vid. RAYMOND E. BROWN, *The Death of the Messiah,* I, § 26 "The jewish abuse and mockery of Jesus"; § 31D3 "The type of roman trial"; §36 "The roman mockery and abuse of Jesus". Pilato hace uso del llamado *ius gladii* contra sediciosos sin ciudadanía romana, ibid. § 18 A; § 31 B.

[1962] Vid. acerca de esta cuestión R. E. BROWN, "Mark as Gospel", id. *The Death of the Messiah*, I, 49-50, n. 35.

la mano del héroe: tanto nuestras relaciones personales con Dios-a como nuestras actitudes con los humanos en cualquier interacción social.

30. Las semillas de la modernidad

Un camino de vagabundeo o una biografía hubieran representado los *cronotopos* de la novela antigua[1963]: héroes individuales, itinerarios casuales que representan el poder supremo de la *Tyjé*/Fortuna. Pero el relato de aprendizaje que *Marcos nos ha construido* interpela a los lectores/as modernos. Tan sólo una dialéctica de las interpretaciones entre ilustrados y tradicionalistas ha impedido hasta ahora que descubriéramos en el evangelio marcano aquella trama que representa –y anticipa- el cambio de la antigüedad a la modernidad en su sentido más amplio.

La historia del desarrollo del héroe en la *novela de formación* nos puede ayudar a interpretar la parábola de la *semilla* que Jesús se aplica a sí mismo para anunciar la semejanza viva con el (con)reinado de Dios (4, 26-29.30-32):

> Ante todo, hay que aislar rigurosamente el aspecto del crecimiento esencial del hombre. La enorme mayoría de las novelas (y de sus variedades) conoce tan solo la imagen preestablecida del héroe. Todo el movimiento de la novela, todos los acontecimientos representados en ella y todas las aventuras trasladan al héroe en el espacio […], cambian su posición en la vida y en la sociedad, pero el héroe mismo permanece sin cambios, igual a sí mismo […]
>
> Al lado de este tipo preponderante, masivo, aparece otro, incomparablemente más raro, que ofrece una imagen del hombre en proceso de desarrollo. En oposición a la unidad estática, en este tipo de novela se propone una unidad dinámica de la imagen del protagonista. El héroe mismo y su carácter llegan a ser una variable dentro de la fórmula de la novela […] La transición se da dentro del hombre y a través del hombre. El héroe se ve obligado a ser un nuevo tipo de hombre, antes inexistente […] Está claro que en una novela semejante aparecerán, en toda su dimensión, los problemas de la realidad y de las posibilidades del hombre, los problemas de la libertad y de la necesidad y el de la iniciativa creadora[1964].

[1963] Cf. CARLOS GARCÍA GUAL, *Los orígenes de la novela*, cit.

[1964] En el marco de las novelas de formación "el desarrollo humano se concibe en una relación indisoluble con el devenir histórico. La transformación del hombre se realiza dentro del tiempo histórico-real, con su carácter de necesidad, completo, con su futuro y también con su aspecto cronotópico […]La imagen del hombre en el proceso de desarrollo empieza a superar su carácter privado (desde luego, solo hasta ciertos

Como ya vimos en el último capítulo de la primera parte, Bajtín está describiendo los grandes *Bildungsromane* europeos, desde el *Wilhelm Meister* hasta *La montaña mágica*. Hemos seleccionado aquellas impresiones que podrían servirnos de puente para entender el relato de Marcos. Pero es necesario atravesarlo: el modelo del héroe idealista que hace su vida como si fuera una obra de arte exenta o un precipitado de su autoconciencia está en la misma orilla que aquel antagonista adaptado al mundo social como un sistema del que puede extraer fama, éxito o sabiduría. *El Gatopardo* de Lampedusa viene a ser una parodia tan eficaz de ese modelo de formación: una figura proteica del devenir histórico; como el *Ulises* de Joyce lo es de la heroicidad subjetiva que constituye la tragicomedia moderna, la que viene a culminar en el monólogo deshilachado de Molly Blum. En ambos casos (y en otros tanto o más conscientes: *Memorias del subsuelo* de Dostoievski; *Yo, el supremo*, de Roa Bastos; *El túnel*, de Ernesto Sábato; *El gran Gatsby*, de Scott Fitzgerald), la banalidad consiste en la inconsistencia del triunfo subjetivo sobre el entorno cotidiano: la soledad poblada de aullidos, que decía el salmo. Más allá incluso de la intención de los autores/as, la forma moderna de las novelas nos permite descubrir otras posibilidades realizadas para que se manifieste la persona.

No es casual que la figura del "héroe problemático" como un individuo aislado en conflicto con el mundo, tal cual se presentaba en el liberalismo decimonónico, fuera usada por Strauss o por Renan cuando biografiaron a Jesús. Tampoco es difícil explicar que otras biografías, aun cuando no se presenten como tales, asignaran a Jesús el papel de catalizador para la constitución de un sujeto colectivo que confía en el uso de la violencia para establecer un reino mundano, como en esa peculiar forma de apocalíptica que fue el marxismo. Lo que puede comunicarnos todavía muchas novedades es una lectura del texto que saque a la luz el germen de una sociedad, siempre presente, pero todavía latente, en la que comenzamos a socializarnos desde que nacemos y de la que ni siquiera la muerte podría desarraigarnos. Lo más moderno es lo que permanece a través de los cambios, pero

---

limites) y trasciende hacia una esfera totalmente distinta, hacia el espacio de la existencia histórica" BAJTIN, "La novela de educación", en id., *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI, 1982, 200-216.

no deja de crecer cualitativamente. La universalidad era un concepto vacío, que había robado el cuerpo de la humanidad viva: toda carne[1965].

El aprendizaje de Jesús en su vida pública no consiste en una adaptación a los cambios impuestos por los sistemas (político y económico), sino que reune todas esas pequeñas semillas que no es necesario fantasear para descubrir en la sociedad de su entorno, a través de su relación interpersonal[1966]. Jesús es el héroe capaz de representar a quienes eran desvalorados, en la medida que descubre su valor para la práctica que hace justicia cotidianamente en un mundo ampliado por el amor, hasta abarcar los límites de la vida. La persona de Jesús se forma en esas relaciones, a través de un diálogo interior que Marcos ha respetado y recreado en su integridad.

31. Revelación y mimesis de Jesús

Las operaciones lectoras que hemos señalado en el texto, a grandes rasgos (entre el discurso y la trama, entre la trama y la historia), nos ayudan a descubrir dos niveles de lectura que se suceden en el tiempo: revelación y mímesis.

La primera vez que pasamos a través del relato, apenas nos detenemos en su complejidad. Marcos ha conseguido que la acción nos arrastre con una celeridad comparable a la de un cuento oral. Los hilos más visibles de la trama nos muestran el esquema dialéctico de una historia entre Jesús y sus oponentes, en la que los demás personajes son auxiliares con ciertos rasgos que colaboran a hacer atrayente la acción. Los

[1965] No se trata de la comunidad tradicional en el sentido de TÖNIES (*Gemainschaft* vs. *Gesellschaft*), opuesta a la sociedad moderna como un rescoldo de la antigua sacralidad, de la que se nutrieron tanto la imaginación romántica como el fascismo. Tampoco de la *Civitas Dei* de Agustín, aunque algunas de sus incitaciones puedan reconocerse en cualquier humano que nace: la llamada. Se trata de la experiencia radical del ser acogido, aceptado, escuchado e integrado a través de una relación interpersonal entre iguales que se hace cargo de las diferencias (Mc 9, 33 – 10, 45) y discierne las iniquidades.

La comunidad de Jesús no es, definitivamente, una continuación de la familia patriarcal, ni una versión más justa del poder imperial, como nos hemos obstinado en demostrar contra el núcleo de la tradición canónica. La sociedad de los servidores/as, de quienes viven gracias a la ayuda mutua, con quienes no poseen más que sus talentos y sus necesidades, sigue siendo la nuestra, en mayor medida cuanto más historias se reunen en la Historia común. El resultado no será una autoconciencia prodigiosa, como la del superhombre, sino un profundo reconocimiento de los otros, de la alteridad en cada uno de ellos, como lo único necesario para mi vida. Hasta tal punto es así, que el protagonista del evangelio se da a sí mismo como alimento para que vivamos.

[1966] Lo que sí necesitamos es imaginación para comprender la alteridad en el mundo, a lo que ayudan realmente los poetas de ficciones, a diferencia de un relato escueto.

aprendices son torpes, mientras que Jesús es un héroe extraordinariamente dinámico. Apenas nos fijamos en los personajes secundarios que se encuentran con él para que demuestre su poder de sanación. Necesitamos una *segunda lectura* para llegar a distinguir –como el ciego de Betsaida- que esos árboles andantes son humanos.

Esos dos *horizontes* del texto se reflejan en la imagen de Jesús que podemos reconstruir a su través, ya sea con la mirada puesta en la acción, ya sea con mayor atención al *ethos* del héroe y de otros personajes que eran dejados de lado por una escucha a ritmo del corredor que se apresura hacia su final. La primera escucha nos ofrece una *visión* del Hijo del hombre (*Huios tou anthropou*) que traspasa las fronteras entre lo humano y lo divino por medio de su vida y de su muerte, mientras se desmoronan las jerarquías y el Templo. La segunda nos hace descubrir la mimesis detenida de la persona –no sólo la *acción trágica*, sino su modo de *ser en devenir*- que emerge de las ruinas de lo viejo. Ambas etapas son solicitadas por el texto y necesarias si atendemos a la intención del autor. Pero si nos detenemos en la primera perdemos mucho más que algunos detalles. Reducimos la historia de Jesús a una especie de dualismo o dialéctica sin solución; nuestro mundo a una lucha sin amor y sin diálogo interpersonal.

El relato de Marcos nos presenta el acontecimiento de Jesús en la trama de un dinamismo vital que ha vencido de manera definitiva a la muerte y a los poderes que impedían la realización del (con)reinado de Dios. Los procedimientos narrativos para representar y simbolizar esa *dynamis* imparable son múltiples a lo largo del texto, tanto en la sintaxis oracional, como en la composición de las secuencias narrativas. Se hace notar el uso de frases cortas unidas por el nexo copulativo καὶ. La frecuencia del adverbio εὐθὺς "enseguida, recta o rápidamente" es desproporcionada: Mateo y Lucas lo suprimen en sus adaptaciones. El uso del tiempo presente en los verbos pretende provocar en el lector una atención sostenida por los hechos que se suceden de manera vertiginosa. Las tres características son habituales en un relato escrito en lengua *koiné* que estaba destinado a su actuación oral[1967]. La figura del narrador permite que el relato sea representado por un

[1967] En lugar de largas subordinaciones como en el periodo de un griego culto (cf. Lucas), Marcos construye frases cortas y desmañadas. La interpretación de la deixis temporal de los verbos depende en mayor medida del contexto que de los índices morfológicos (el tiempo verbal), según RODNEY J. DECKER, *Temporal Deixis of the Greek Verb in the Gospel of Mark in Light of Verbal Aspect*, (Studies in Biblical Greek, 10), Nueva York, Peter Lang, 2001, en la línea de STANLEY PORTER, quien defiende que el griego del NT puede ser descrito con ayuda de la lingüística sincrónica en el plano sintáctico en lugar de por sus semitismos u otras

actor, en un plano distinto a los demás personajes. Sin embargo, estamos viendo que el modo de su construcción es muy peculiar. Exige una mayor detención de lo que sería funcional.

En el plano de la composición narrativa descubrimos la misma intencionalidad. La ausencia casi total de descripciones corre pareja al interés por los detalles dramáticos que iluminan la acción. Los sumarios sucesivos comprimen el recorrido de Jesús por las aldeas o por el entorno de Galilea mientras sana y expulsa demonios. Las elipsis nos obligan a un mayor celo en descifrar el misterio, pero llegan a poner en peligro la inteligibilidad acerca de datos muy relevantes: la presencia ausente de las mujeres en la compañía de Jesús, aunque haya señales en 15, 41; la relación problemática con su familia y su lugar de origen, apenas aludida en 3, 20-21; 6, 1-6; las diferencias de la acción comunicativa de Dios por medio de Jesús con la escatología de los fariseos, quienes le piden un "signo del cielo" 8, 11-12, y, sobre todo, con el imaginario apocalíptico de los esenios o los qumranitas, quienes esperaban una catástrofe definitiva contra los impíos. El esquema esbozado de hechos y dichos puede ser tan enigmático (una pseudodoelipsis) que provoque la confusión entre la vieja y la nueva mentalidad[1968]. Pero estamos viendo que ese esquematismo es una incitación al trabajo de la audiencia. Es mucho más probable que el relato de Marcos fuera actuado escena por escena, a lo largo de la catequesis diaria con que se iniciaban los neófitos, o en cada una de las asambleas dominicales.

Tan relevante como la dimensión reveladora, apocalíptica, del *huios tou anthropou*, por el recurso de dramatizar el relato a manera de una *visión extensa*, y por los símbolos que utiliza (Mc 13, 26-27; 14, 62); tanto o más nos resulta la mimesis de la persona en que consiste el (con)reinado, según simbolizan las parábolas. Aquel ser humano transforma el mundo a través de sus relaciones personales y se deja afectar por los signos de amor de Dios-a en los considerados *secundarios* por el relato y por la sociedad de su tiempo (Mc 8, 34-10, 45; 14, 22-25). La acción se ralentiza cuando Jesús se encuentra con *los otros* de la

---

huellas diacrónicas. El aspecto verbal es más significativo que el tiempo para entender cómo el hablante "gramaticaliza" la perspectiva sobre una acción.

[1968] ¿Es que desprecia Jesús a las mujeres y a su madre, aunque asuma sus roles en la acogida y el servicio personal? ¿Desacredita el vínculo familiar, como los qumranitas, o más bien la familia patriarcal, de acuerdo con la referencia esotérica de 3, 32-35 y 10, 29-30 a una comunidad donde está ausente la figura del patriarca? ¿Comulga de la protología y la esperanza apocalípticas o las subvierte, como ha costado entender en el cap. 13 y en 10, 6-8?

sociedad, para sanarlos e integrarlos en una nueva comunidad; y, finalmente, cuando es sometido a suplicio en una topografía simbólica (el palacio del sumo sacerdote, el pretorio, el Calvario) por quienes ejercen el poder político y religioso.

En esta segunda fase de la actuación/interpretación sobre Marcos, la tipología de géneros ha dejado paso al estudio de las unidades y de la secuencia narrativa, donde la figura de los personajes adquiere mayor relieve. Si Marcos no ha inventado los caracteres dramáticos que utiliza, al menos sí ha organizado su caracterización a través del relato. Ahora nos toca superar –integrándolo en la totalidad del relato- el esquema dialéctico que había reducido esa complejidad a un juego de funciones entre héroe, ayudantes y oponentes.

32. El aprendizaje posible

Lo más sorprendente de la *mistagogía* elaborada por Marcos es que concediera relevancia al proceso de crecimiento en el camino de Jesús, a partir de su propia experiencia, en su mundo social e histórico; la cual simboliza a su vez las experiencias de las comunidades que transmitieron los relatos y los dichos. La recepción moderna de la cristología prescrita en el concilio de Calcedonia[1969] (Karl Rahner, CTI)[1970] ha puesto su énfasis en reconocer una conciencia verdaderamente humana de Jesús que pudiera dar carne existencial e histórica a su ciencia de ser verdaderamente Hijo de Dios. Así se expresa de modo práctico, por ejemplo, en el *amén* que introduce sus dichos, en lugar de concluirlos (Mc 9, 1.41; 10, 15.29; 12, 43; 13, 30; 14, 9.25). Jesús compromete su vida y su persona entera en que se realice la profecía del amor de Dios a través de la filiación (1,

[1969] "Hay que reconocer un solo y mismo Cristo, Señor, Hijo unigénito en dos naturalezas (*physis*), sin confusión, sin cambio, sin división. La diferencia de naturalezas en ningún modo queda suprimida por la unión, sino que quedan a salvo las propiedades de cada una de las naturalezas y confluyen en una sola persona (*prosopon*) y en una sola existencia (*hipóstasis*), no partido o dividido en dos personas, sino uno solo y el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo, Señor Jesucristo" DH 301-303.

[1970] Vid. específicamente CTI, "Cuestiones selectas de cristología", 1979; KARL RAHNER, "Problemas actuales de cristología", en id. *Escritos de Teología*, I, 157-206, con motivo del decimoquinto centenario de Calcedonia (451-1951), el cual sirvió de base para su "Cristología trascendental".

11)[1971], frente a las profecías del odio que dibujan un emblema de la tiranía, la exclusión y la opresión sistémicas (cf. 3, 28; 8, 12; 11, 23; 14, 18.30).

La intencionalidad humana que da sentido y coherencia a los hechos y dichos del Jesús relatado por Marcos es el fundamento de una lectura detenida sobre la historia subyacente, que responda a la interpelación del autor hacia un-a *aprendiz virtual*:

> La autoconciencia humana de Jesús se confrontaba con Dios en una distancia de criatura, con libertad, obediencia y adoración, lo mismo que cualquier otra conciencia humana. La diferencia entre la autoconciencia humana y Dios, una diferencia que prohíbe entender esta autoconciencia humana en cierto modo como un doble de la conciencia divina, se muestra además en el hecho de que Jesús durante su aparición pública hubo de llegar a conocer (hablamos siempre de conciencia objetivada y verbalizada de Jesús) que el reino de Dios, por causa de la dureza del corazón de los oyentes, *no llegaba en la manera como él había pensado al principio de su predicación* [1972].

La afirmación de Rahner no se refiere tanto a un aprendizaje positivo de Jesús como a un *condicionamiento inhibitorio* a causa del rechazo sufrido durante su predicación. Parece que Jesús aprende por medio del castigo y de la amenaza en sus controversias con los letrados, fariseos y herodianos en las aldeas –según Marcos- que la actualidad del reinado de Dios sólo puede generalizarse a través de su propia muerte. Como ya vimos en nuestro brevísima historia del "aprendiz exegeta", las causas de ese rechazo fueron explicadas muchas veces de modo extrínseco, a partir de prejuicios contra la "turba" caótica por parte de una élite de teólogos (no sólo san Jerónimo), o sobre la base de una generalización como la que hacen las biografías decimonónicas cuando suponen que la predicación por Galilea terminó en fracaso.

Sin embargo, lo que nos comunica el relato de Marcos acerca del dinamismo interior y exterior de Jesús puede organizarse a partir de dos pautas de lectura sobre el mismo texto. En el relato distinguimos una dialéctica con los oponentes poderosos que pretenden aniquilarlo desde los primeros compases de la trama, por lo cual Jesús transforma su anuncio del reinado de Dios en anuncio de un Misterio de Pasión y Resurrección. Pero en la intención del autor y en la estructura del relato también está presente la llamada a los

---

[1971] "La conciencia que tiene Cristo de ser enviado por el Padre para la salvación del mundo y para la convocación de todos los hombres en el pueblo de Dios implica, misteriosamente, el amor de todos los hombres, de manera que todos podemos decir que «el Hijo de Dios me ha amado y se ha entregado por mí» (Gál 2, 20)" CTI, "La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión: Cuatro proposiciones con comentarios", 1985, 4; vid. III Concilio de Constantinopla.

[1972] KARL RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, 294.

aprendices –a los Doce y a la muchedumbre como figuración del aprendiz virtual- para que rehagan el camino de Galilea, en seguimiento de ese Maestro que fue *capaz de aprender* de un modo sublime, más allá de las categorías que separaban convencionalmente a los humanos[1973], en relación con muchas personas significativas que le salen al encuentro.

Después de siglos de investigación sobre el misterio de nuestra humanidad, tenemos oportunidad de recuperar en los evangelios la descripción que dio lugar a esa definición dogmática, al menos en lo que se refiere al *aprendizaje posible* de Jesús. No es necesario confesar por primera vez que Jesús era un humano "capaz de aprender", como si el hecho hubiera sido incomprensible entre sus contemporáneos, sino descubrir con sorpresa que también era una realidad plausible según la cultura de la época y en las iglesias que elaboraron las tradiciones sobre Jesús, en la medida, precisamente, que Marcos hace crítica de otra visión, descontextualizada, del Cristo como un *theos aner*: un superhombre al gusto helenístico.

El aprendizaje de Jesús no había sido convertido en tema una vez que los concilios parecieron superar las visiones parciales, o sencillamente erradas, sea de una divinidad que camina por la tierra (docetismo, apolinarismo), lo que difícilmente podría deducirse del evangelio de Marcos: un *kyrios* mucho más poderoso que el emperador; sea un héroe subordinado a otra divinidad en calidad de cliente de un patrón, como se muestra claramente en la interpretación de los evangelios por Arrio y por el subordinacionismo en cualquiera de sus versiones. Ambos estereotipos impedían comprender la *koinonía* en la vida íntima de Dios, a partir del testimonio de la comunidad humana de iguales que Jesús había venido a gestar, por medio del amor fraterno (Mc 9, 35 – 10, 45), la comunión en su Misterio (14, 23-24) y la participación plena en el conreinado de Dios (ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ 14, 25).

La imagen de una *semidivinidad* en Jesús –expresada como diferente o "semejante" en esencia al Uno: *homeos*-ousios- tenía referentes narrativos antes de los evangelios. Es comparable a la ya conocida a través de historias de hijos de diosas y dioses que se someten a la voluntad de Atenea (Ulises), de Zeus/Hera (Heracles) o de Venus (Eneas, según Virgilio), a través del sufrimiento, en multitud de trabajos que pueden concluir por

[1973] Vid. supra sobre la estética de lo sublime (Primera parte: "Lo sublime y lo sagrado"; Tercera parte: "Lo sublime y lo siniestro") y la antropología de la pureza-impureza (Primera parte: "Sagrado y profano"; Segunda parte: "Los reinos inferiores"; Tercera parte: "Pureza e impureza").

la muerte trágica del héroe y su exaltación, como en los mitos de Dionisos o de Heracles[1974]. Otra manera de representar esa condición mediadora, tanto en la cultura judía como en la griega, sería la imagen de un arcángel o potencia jerárquica superior que se disfraza con la naturaleza humana sin contaminarse, según aparece en algunos fragmentos del *Evangelio de los Hebreos*. La expectación apocalíptica acerca del *Hijo del hombre* celestial que vendría a destruir el mundo y juzgar a los impíos tenía esos rasgos incluso en el libro de Daniel.

Como hemos comprobado en medida suficiente, la humanidad de Jesús en el relato de Marcos no es obstáculo para una confesión de su divinidad desde el principio, pero transforma por completo nuestra imagen de Dios-a y del ser humano. La expectación sobre la *parusía* –la vuelta del Hijo del hombre con poder sobre el universo- en las comunidades contemporáneas de Marcos, según se refleja en la profecía de 13, 24-27ss., por mitológica que parezca en su discurso, tiene una *forma interior* muy distinta al de la literatura apocalíptica, para que construyamos nuestra "novela del aprendiz": la semilla y los frutos del conreinado de Dios-a. Los paralelos del evangelio marcano con la expectación de las comunidades paulinas y la llamada de Pablo a emplear la vida en el servicio fraterno no son coyunturales. Ciertamente, el retorno nunca se produjo del modo anunciado. Pero la presencia en el mundo de una divinidad que enseña al ser humano a través de la relación personal y lo diviniza al mismo tiempo que lo revela "más humano" sigue siendo perceptible, a pesar de las catástrofes y los escándalos de la injusticia, en anticipo de nuestra esperanza.

En el personaje de Jesús, el aprendizaje es descubierto como un impulso interior, además de una realidad social, una vez que la maduración de las capacidades ha concluido con la adolescencia. El desarrollo humano en la *joven* edad adulta está aún más motivado por el amor, tal como el relato representa esa *dynamis* transpersonal que empuja a Jesús para realizar su misión (1, 12) y que sale de él para sanar (5, 30): la vida en relación con el Padre y con el Espíritu Santo. La *Ruáh* no deja de hablarnos a través de los

[1974] "Pero no era necesario que Jesús concibiera y expresara su actitud fundamental de pro-existencia o el modo de servir proexistencialmente hasta la muerte, según los categorías y esquemas procedentes de la tradición del culto israelita, como, por ejemplo, la «muerte expiatoria y vicaria del mártir por los demás» o el modo propio de la pasión del «Ebed Yahweh» (cf. Is 53), como si Jesús las hubiera hecho personalmente propias, En realidad, Jesús podía entender y vivir más profundamente esos conceptos en virtud de su actitud pro-existencial" CTI, "Cuestiones selectas de cristología", IV, 2, 5.

*alter*protagonistas, capaces de amar y creer, por medio de la palabra, la solidaridad, la donación plena de sí, hasta nuestra autotrascendencia en diálogo con *el Maestro que aprende*.

El crecimiento de Jesús en humanidad es consecuente con la historicidad de la Encarnación. No puede confundirse la experiencia ("conciencia") de Jesús sobre su filiación divina –como en ninguna persona creyente- con una realización automática de la esencia de Dios. Jesús vive como ser humano una relación cada vez más llena de amor; en tal sentido, cada vez hace más visible, por existente y encarnada, su divinidad. La superación de los prejuicios y los estereotipos que le impedían la relación interpersonal y la aceptación incondicional del hermano es progresiva, como hemos sentido y palpado a través de sus encuentros. Después de un proceso de humanización que abarca toda su vida, el acto y el momento en que se revela plenamente, gracias a la armonía de su intención y de su expresión, la divinidad de ese humano, acontece en la Última Cena. La autodonación y el descentramiento ("autotrascendencia") del amante en sentido pleno, para la comunión con el amado, se dirige a todos los hermanos y a todas las criaturas[1975].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1975] "La cima de toda evolución, la irrupción de Dios en el mundo y la apertura radical de éste hacia la infinitud libre de Dios en Cristo ya ha acaecido para todo el mundo, aunque todavía haya de manifestarse en […] la historia aún inédita y escatológicamente, lo que de una vez por todas se hizo ya presente con aquella acontecida irrupción", RAHNER, "Problemas de cristología", 201.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

CONCLUSIONES

La extensión de la tesis no se justificaría si no fuera por la necesidad metodológica de *bajar* desde el mundo de las ideas, la abstracción o la fantasía, a cada una de las esferas de comunicación donde la humanidad se ha planteado la posibilidad real del aprendizaje: una utopía realizada. En lugar de tomar pie sobre un modelo determinado, nos hemos sostenido en la continuidad de las vidas narradas que atraviesan todos esos mundos, configurados por distintos lenguajes. Las facultades del ser humano no son subjetivas, sino radicalmente interpersonales: formas dialógicas de aprender en relación con los demás, memorias que compartir en una comunidad histórica, acontecimientos en los que participar, de modo que sea posible la trans-formación del sujeto deseante en persona: una oportunidad para la salvación.

Es el momento de ensayar las respuestas a esas tres preguntas que nos hacíamos al comienzo, encarados a una crisis antigua y nueva, que afecta a cada humano, a través de una fibra tejida por la comunicación desde el origen de la cultura: el oikós planetario (la *oikoumene*), nuestro hogar, es puesto en riesgo por la impersonalidad de las estructuras; la mayoría de la humanidad es sometida a la prueba de la cruz, que nadie puede soportar estoicamente.

1) ¿Es posible identificarse con la sociedad a través de lo sagrado, sin tener en cuenta el Misterio al que se refieren los símbolos? ¿Tienen sentido los cánones si no reflexionamos sobre el modelo que representan? ¿A dónde nos lleva una secularización por inercia colectiva, gobernada por las élites, que prolonga las peores tendencias de las religiones, en vez de corregirlas?

2) ¿Puede mi/tu aprendizaje reconstruir la cultura? ¿Puedo re-construir la realidad (simbólica) desde el lugar cotidiano de la persona, sin encerrarme en la filosofía de la conciencia ni en el escepticismo contra la realidad, contra Dios o contra el ser humano? ¿Sobre qué fundamento? Ya hemos visto que la vida narrada de Jesús es una oportunidad singular, que se ofrece libremente al aprendizaje humano para desear la madurez; que nos permite vivir en diálogo con el Misterio más allá de los antiguos pactos con un grupo de poder (etnia, patriarcado, casta, violencia). Ahora podemos concretarlo un poco mejor.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

3) ¿Es el aprendizaje un proceso individual? No se trata de hacer retórica con las preguntas. Hemos consentido y palpado los agujeros negros que ha provocado el pensamiento egocéntrico en nuestra memoria, como consecuencia de otro agujero originario: la *libido dominandi*.

El relato de Marcos revoluciona el *cronotopo* de la individualidad sacralizada por la antigüedad y por la modernidad; por la ficción antigua de la *areté/virtus* con que se distingue la élite gobernante, así como su particular continuación en las biografías de base retórica que describen a los únicos ciudadanos con derecho a gobernar o a controlar el mundo, comenzando por el cuerpo. Es el símbolo de la trans-formación en el periodo crucial de la vida, disponible para cualquier persona, *quien* ha roto los estereotipos de género (junto con los demás), para que podamos llegar a comunión por el amor.

Aunque no estuviera en el guión, podemos sacar a la luz otra cuestión latente. Después de recorrer el camino de la experiencia, ¿qué consecuencias tiene el aprendizaje narrado para el pensamiento que indaga la realidad última (mejor que la filosofía primera)?

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

1. Historicidad del canon

1. El proceso formativo de los cánones culturales

a. Autos de fe

Habría que comenzar reconociendo la enorme diversidad de procesos por cuyo medio obras y autores adquieren un valor sagrado ante una audiencia determinada. Los esfuerzos unidireccionales por establecer un conjunto de obras con finalidades estratégicas, al servicio de una institución, sólo describen la actividad de un grupo social y sus objetivos, por muy influyentes que hayan llegado a ser en la historia, y todavía más en la historiografía, a través de los medios de control que tienen a su disposición. Si confundiéramos el proceso de aprendizaje histórico a través del canon con la eficacia de tales medios sólo conseguiríamos reducir la cultura a su dimensión sistémica y, aun dentro de ella, a los efectos que han tenido el poder, el dinero, la violencia, el patriarcado y el etnocentrismo sobre quienes los ejercen: las figuras del sujeto individual y del sujeto colectivo, el héroe y la masa reunidas por un *auto de fe*.

Es difícil imaginar un escenario más propio del infierno que el representado por Dante, para simbolizar el dominio de una ideología contra sus enemigos. Sin embargo, hacía siglos, quizá milenios, que la imagen total de la cultura era diseñada con parámetros muy similares por la dialéctica de lo puro contra lo contaminado, lo sagrado contra lo profano, la civilización contra la barbarie. El Deuteronomio planifica una religión totalitaria, que nunca llegó a materializarse, pero fue instrumentada y globalizada por la ideología apocalíptica. El dualismo platónico en la *República* programa la expulsión de los poetas, junto con la violación colectiva de las mujeres, aunque no llegó a realizarse excepto como coartada ideológica de la sociedad feudal. El helenismo asimilado por la estructura del imperio romano, como una especie de humanismo, no tuvo empacho en excluir del mundo visible las obras de judíos y cristianos. A su vez, la asimilación del imperio por la teocracia, a través de un largo proceso que culmina en el s. XI, conduce a la traducción del anatema en la difamación colectiva contra la nueva literatura (la vigilancia en las universidades sobre autores como Tomás de Aquino), contra las creaciones

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

femeninas (la vigilancia sobre la mística, hasta la quema de Margarita Porete), contra la cultura popular (la prohibición de las representaciones en los templos), etc. La revolución francesa reprodujo tal infierno en la época del terror y en la vigilancia de la policía napoleónica sobre los creadores que ponen en cuestión su canon[1976]. El grado extremo de esa rivalidad mimética lo constituyen las religiones civiles que instituyeron nuevamente los ritos de la dominación total, a los que nos referíamos en la Tercera parte de la tesis: el Tercer Reich, el nacional-catolicismo, el realismo social en los países soviéticos o la revolución cultural en China; pero también el estado francés/europeo (la *razón de estado*), y la tiranía del mercado (financiero) global.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1976] P.e., MADAME DE STAËL, vid. HANS ULRICH GUMBRECHT, "'Cual Fénix de las cenizas' o del canon a lo clásico", en E. SULLÀ (ed.), *El canon literario*, 61-90 (75 ss.).

b. Poligénesis

A diferencia de ese modelo terrorífico, que es agitado a veces en las discusiones académicas[1977] como una *línea de sombra* (Conrad, *The Shadow Line: A Confession*), entre canon y anti-canon, la manera de abordar la formación de los cánones y sus funciones en las culturas comienza por investigar su poligénesis.

Aunque no pretendo agotar las posibilidades descriptivas, propongo distinguir tres perspectivas posibles para la reconstrucción práctica y teórica de los cánones culturales, en el proceso de su aprendizaje y de su enseñanza: etnográfica (emic), sistémica (etic) y sapiencial (meta).

1. Perspectiva emic: los cánones en proceso genético

La tarea etnográfica o etnopoética del anciano o la anciana, hombres o mujeres chamanes, sabios y sabias, troveros y troveras, folkloristas y antropólogos, consiste desde el origen en recopilar y difundir las formas de la cultura oral, al mismo tiempo que las hacen suyas o crean otras nuevas. Hemos tratado extensamente sobre sus procedimientos en el capítulo dedicado a la tradición oral.

Pero conviene subrayar que esa tradicionalidad nunca erradicada, a pesar de los cambios estructurales en la sociedad, es el fundamento de la memoria colectiva. No es una amalgama sin control, sino una memoria organizada por la pragmática de su comunicación en distintos rituales cotidianos. Una de sus dimensiones, al menos, es histórica. Sus agentes perciben los cambios de una generación a otra, y de una cultura a la vecina. Las formas de hacer memoria nos informan sobre la reflexión que una sociedad obtiene de los

[1977] Creo que a él se refiere, básicamente, FRANK KERMODE cuando intuye los modales de un espectro casi invisible: la secularización de las manifestaciones más perversas del canon (junto con el anti-canon), "El control institucional de la interpretación" (1979, reimp. *The Art of Telling: Essays on Fiction*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1983, 168-184), en ENRIC SULLÀ (ed.), *El canon literario*, 91-112 (96-105). "Creo que las instituciones confieren valor y privilegio a los textos y que autorizan maneras de interpretar; y que la cualificación precisa para ser un miembro veterano de tales supone la aceptación, no completa, desde luego, de ese estado de cosas. Y supongo que debe considerarse que esta situación es imperfecta. Instituciones como las nuestras son reflejo de una sociedad más amplia a la que sirven, sociedad que puede ser injusta. Pero, ¿de qué otra manera podríamos proteger el sentido oculto?" ibid. 111. La comparación con el canon eclesiástico está definiendo una línea de sombra que el crítico debe atravesar, en tales términos que podría hacerlo sin pestañear en el Politburó, en el tribunal de la Inquisición, en el bombardero que sobrevuela un país ocupado. He ahí el fantasma de la secularización.

símbolos y los procedimientos para identificarse, socializarse o problematizar la injusticia, dentro de un marco cultural, económico y político determinado.

Esa manera de entender el canon, por muy difusa que parezca, no deja de tener el efecto canónico por antonomasia. Colabora en la construcción de prototipos y de géneros todavía en ciernes. Percibe los gustos y las necesidades de su audiencia. Toma en cuenta sus voces y sus valoraciones. Al cabo de un proceso multisecular, queda disponible para que el teórico (antropólogo, poetólogo, etc.), como intentó hacer Bajtín con la cultura cómica popular o la filología románica con la lírica de protagonista femenino, pueda rastrear la genealogía de un género o de una forma cultural, desde sus orígenes hasta su expresión de máximo valor estético en una cultura, o en varias que se comunican entre sí.

Siguiendo esa vía, tendríamos que dejarnos sorprender por la reflexividad del proceso; no sólo porque tales o cuales tradiciones se hayan conservado durante siglos, sino todavía más porque el valor de las formas literarias oralizadas se corresponde misteriosamente con el que habían poseído y recreado en su expresión oral. Las jarchas o algunas canciones pop(ulares) tienen una lectura mística, como los poemas de Teresa de Jesús guardan una lectura erótica. Las utopías cómicas de un actor mixteco que improvisa durante una fiesta popular, en el seno más recóndito de la Sierra Madre del Sur, tienen tanta o más fuerza exaltadora que la profecía escatológica de Isaías, las comedias imaginativas de Aristófanes o el *Elogio de la locura*.

Las relaciones internas que descubre el investigador o el ensayista entre esas formas tan alejadas en el espacio o en el tiempo, como García Gisbert al comparar el *Libro de Job* y la poesía zen (el teatro noh con la narración dramatizada de un sufí, el haiku con la seguidilla, etc.), no son meramente estructurales, ni dependen, lógicamente, de influencias mutuas[1978]. No basta con armar un sistema binario de implicaciones y contrariedades para explicar la cultura y sus analogías. También son fruto de un devenir con-sentido: un aprendizaje posible del ser humano y de su sociedad en contextos históricos semejantes/diferentes.

El método estructural tiene utilidad explicativa, pero no puede generalizarse como una metafísica. Hace ya un siglo que insiste en la reducción de la cultura a un sistema, la muerte del sujeto y la proclamación de lo impersonal, como fruto de un libre regodeo en la

[1978] Tales como la presencia de una comunidad budista en Alejandría o de vikingos en América, etc.

(auto)destrucción. Es una herramienta o una capacidad en el proceso de aprendizaje, pero no es el fundamento. En lugar de rebelarnos contra la humanidad por hacer uso de simulacros, por haber dependido del poder y del dinero, por esclavizar o subordinar a sus semejantes, dejemos que las personas salgan de ese estado de "falsa conciencia" bajo cuyos efectos no somos siquiera responsables: el "estado de estructura" donde no parece haber aprendizaje, ni parece que los cánones tengan vida.

Las isomorfias entre la filogénesis biológica, la ontogénesis psicológica y la socialización en distintas culturas dependen de procesos de aprendizaje humanos, desde la primera infancia a la madurez, que ningún sistema puede simular, por muchos factores variables que introduzcamos en su programación: el azar, lo casual, lo probable vs. la necesidad, lo causal, lo fatal. La semejanza humana se refiere a la persona viva, a su libertad y a su búsqueda de sentido, no a una entelequia metafísica o sistémica. Dicho de otra manera, son las formas canónicas del aprendizaje, aun con toda su diversidad contextual, las que fundamentan la existencia de los cánones personales o sociales, aunque sea necesario comprender y explicar tanto las semejanzas como las diferencias culturales; tanto las tendencias a reflexionar sobre la forma (inteligencia), como a hacer de la forma el instrumento de una racionalidad estratégica (habilidad, racionalidad instrumental). Hemos comenzado por investigar las pre-formas: capacidades (la actuación creativa, la inventiva fascinante y la retórica manipuladora), estrategias simbólicas (la crítica, la ideología, la utopía), géneros discursivos y literarios, con sus reglas específicas. La comunidad del ser humano con el Misterio sigue alentando el proceso del desarrollo humano incluso cuando todas sus estrategias se han demostrado insuficientes, inviables o perniciosas, hasta la desesperación. Es una meta-comunidad que nos permite reflexionar sobre el conjunto de los cánones aprendidos en nuestra vida.

Muchas personas en nuestras sociedades se sienten amenazadas por la diversidad de cánones y por una "falsa conciencia" acerca de su incomunicabilidad. La inercia o la apatía multicultural precede lógicamente a la interculturalidad, pero no la impide, sino en un momento agónico, cuando los grupos sociales o las naciones se enfrentan por el control de los cánones institucionales, de los que hablaremos después. Si seguimos siendo agentes de la tradición, en lugar de someternos pasivamente al control de las instituciones, percibiremos (igual que lo hacían ancianos y ancianas, sabios y sabias, chamanes y antropólogos) que es posible aprender de otras culturas.

Los géneros discursivos de la vida social están conectados a los géneros literarios, sean poéticos (la lírica popular, las narraciones, el teatro), sean didácticos o científicos, por

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

lo que continúan siempre nutriendo con nuevas formas el marco de un canon abierto, aunque sean desechadas por los cánones cerrados[1979]. En el *campo literario* de la sociedad española durante los últimos dos siglos, un ejemplo de canon abierto (cada vez más abierto, de hecho) serían las vidas narradas: historia oral, autobiografías, Bildungsromane, blogs. Otro ejemplo, esta vez de canon cerrado (cada vez más cerrado) sería la poesía, junto con sus instituciones (editoriales, crítica especializada, sociedades o academias de autores y lectores, etc.), lo cual se hace patente en la implacable selectividad de sus agentes con criterios de *distinción* (capital social: relaciones públicas; c. simbólico: circulación del prestigio; c. cultural: control de las influencias y de la intertextualidad; c. escolar: control de las instituciones educativas), en términos de Bourdieu[1980]. El montaje de las generaciones (27, 50, novísimos) y su justificación funcional como analogía de una poderosa familia que subordina al *proletarius* o de una casta que incluye/excluye con arbitrariedad, sirve para ilustrar el hecho[1981]. Tales prácticas se declaran herederas de la élite aristocrática para ignorar los modales de una sociedad abierta, donde el público tiene *alguna* razón. La prueba más fehaciente es el cortocircuito entre canción popular y poesía elitista, que no impide la comunicación en otros ámbitos: el flamenco, la "poesía hablada" (*Spoken Word*), las redes de difusión por internet, etc.

El proceso que hemos descrito, sin entrar en detalles, se ha hecho un poco más reflexivo gracias a la historia y la teoría literarias en las culturas europeas, p.ej. en la catalana o la gallega, que han conseguido, finalmente, desprenderse de los impedimentos políticos que lastraban su desarrollo. Aunque también pueden fabricarse sus propios

[1979] En el extremo, los cánones más cerrados segregan sendas ideologías, que pretenden legitimar la exclusividad de una lectura y oponen violentamente el canon a un anti-canon, la lectura oficial contra las herejías. En la historia del cristianismo, las primeras lecturas oficiales proceden paradójicamente de las herejías, lo cual hace pensar sobre los modos de imitación.

[1980] Vid. PIERRE BOURDIEU, *La distinción: Criterios y bases sociales del gusto* (*La distinction : critique sociale du jugement*), Madrid, Taurus, 1988 (1979). Hemos resumido la teoría sociológica de BOURDIEU en nota supra, Primera parte: "¿Es posible engañar al cuerpo?".

[1981] Vid. JOSÉ CARLOS MAINER, "Sobre el canon de la literatura española del s. XX", en E. SULLÀ (ed.), *El canon literario*, 271-299. El historiador utiliza el tinglado de la poesía como primer análogo de una concepción cerrada y elitista del canon. "Autoridad viene de autor y, como recordó E: R: Curtius, el primer uso de la palabra *classicus*, en la prosa de Aulo Gelio [ya citado], certificaba, por un lado, la resolución de una duda gramatical y, por otro, oponía la condición del escritor contribuyente y solvente a la el escritor aficionado y *proletarius*" 271. Después describe operaciones de construcción del canon como las "generaciones" y concluye: "La historia de la literatura española tiene una indisimulada nostalgia por construirse sobre un esquema dominante" 293. Quizás hubiera que matizar esta afirmación: quiénes padecen esa nostalgia, mientras la sociedad sigue haciendo lírica a través de medios no valorados por la institución que sea.

impedimentos: el imperio repetitivo de la norma y la prohibición de la interculturalidad o del bilingüismo.

2. Perspectiva etic: sistemas e instituciones

La perspectiva del sistema describe, como en el caso de la crítica anglosajona o, de manera más formalizada, la sociología de Pierre Bourdieu, la ELW de Schmidt, la teoría de los polisistemas de Even-Zohar[1982] y la semiótica de la escuela de Tartu[1983], las fuerzas y los vectores por medio de los cuales explicamos el dinamismo del canon en una cultura, desde el centro a la periferia y viceversa.

Los estudios sistémicos han tomado como base los modelos utilizados para explicar la evolución literaria (Tinjanov) [1984], el cambio (Mukarovski)[1985] y la periodización histórico-literaria en culturas institucionales, donde el espacio público es gobernado o férreamente ordenado por medios de control tales como el poder (la burocracia estatal) y el dinero (las redes jerárquicas del mercado). El análisis del sistema literario entronca con la sociología de las instituciones, tanto en el plano sincrónico, como en el diacrónico.

Ahora bien, cabe matizar que el recurso a la teoría de sistemas no puede ser generalizado sin deformar la realidad. La explicación sistémica está circunscrita a un periodo histórico determinado, en el cual los elementos que integran el sistema permanecen más o menos estables. El sistema no informa sobre nada más que lo ya sabido: un mapa de unidades semánticas que introducimos para iniciar una simulación *de lo que ocurre en realidad*. La inversión entre las posiciones (arriba-abajo, centro-periferia) no se

[1982] Vid. Vid. JOSÉ MARÍA POZUELO, "El canon en las teorías sistémicas", en id., ROSA MARÍA ARADRA, *Teoría del canon y literatura española*, 77-90

[1983] Vid. JOSÉ MARÍA POZUELO, "Iuri Lotman y el canon literario", en id., ROSA MARÍA ARADRA, *Teoría del canon y literatura española*, 91-103.

[1984] JURIJ TINJANOV, "Sobre la evolución literaria" (1927), en T. TODOROV (ed.), *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*, 89-101. "La evolución literaria, como la de otras series culturales, no coincide ni en su ritmo ni en su carácter con las series que le son correlativas [social, económica, etc.], debido a la naturaleza específica del material que maneja. La evolución de la función constructiva se produce rápidamente; la de la función literaria se realiza de una época a otra; la de las funciones de toda la serie literaria, reclama siglos" ibid., 97. La explicación social de tales cambios no puede ser directa. "La vida social entra en correlación con la literatura ante todo por su aspecto verbal" ibidem.

[1985] "Toda transformación de la obra artística es provocada –motivada- de algún modo desde el exterior, ya sea directamente por la evolución de la sociedad o por el desarrollo de alguno de los ámbitos de la cultura […] No obstante, el modo como se liquida un impulso exterior y la dirección en la que influye en la evolución del arte se fundamentan en presupuestos contenidos en la propia estructura artística […El arte] expresa las propiedades y el estado de la sociedad, pero en modo alguno es la consecuencia inmediata de su estado y organización" JAN MUKAŘOVSKÝ, *Arte y semiología*, Madrid, Alberto Corazón, 1971, 57-58.

prolonga mecánicamente, a no ser que estemos propugnando un modelo metafísico como el estoico o el hindú (cosmos-caos, eterno retorno, samsara); lo cual no se corresponde con la realidad. Los románticos no vuelven al poder después del realismo; no es esperable que regresemos al medievo cuando concluya la modernidad, etc., aunque tal idea haya tentado a muchos teóricos (Berger, Eco). La sucesión de caos y orden no basta para explicar el devenir histórico, a la vista de las diferencias en el paso de unos periodos a otros[1986].

Es necesario hacernos cargo de la complejidad y reconocer la continuidad/discontinuidad en las tradiciones culturales, por medio de un esfuerzo comprensivo. Lo intenta Iuri Lotman en sus obras postreras, aunque no llega a salir del marco sistémico, por medio de una teoría sobre lo casual: el texto imprevisible, creativo, singular, como un *objet trouvé*, hace explotar el sistema. "Obliga" a crear una lengua que lo interprete[1987]. Me parece que la relación entre el signo previsible (canónico) y las formas imprevisibles (la sorpresa) es fundamental en el estudio del aprendizaje, como vimos en la Primera parte de la tesis. Pero sería más sencillo dejar que interviniera la libertad y la alteridad de las personas en la comunicación, en un nivel lógico superior al sistema, con capacidad para aceptar los cambios y rechazar las catástrofes.

En el primer apartado de este capítulo nos hemos referido al aspecto más negativo del canon institucional: los efectos para-físicos de la dominación sobre la vida social. No obstante, las instituciones que se han encargado de la literatura son muy diversas. Algunas han servido para poner en comunicación los cánones de las diversas esferas sociales de comunicación, en el horizonte de un aprendizaje común. Otras han pretendido uniformar el

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[1986] Es posible sospechar que los conceptos operativos de autoorganización, autorreflexividad, autoconciencia, tal como se aplican de forma traslaticia en todas las teorías sistémicas (LUHMANN, SCHMIDT, SEMIÓTICA DE TARTU), son una prolongación del mismo error que llevó a su crisis al idealismo: el ideal de la subjetividad autoconsciente, la autopoiesis, el autopostulado metafísico (con el agravante de que el sistema literario no es más que un análogo del sistema físico, por isomorfía).

[1987] La introducción de una teoría de la creatividad para asumir lo imprevisible no altera el marco del sistema (LOTMAN, *Sobre el papel de los factores casuales en la evolución literaria*, 1989; *La cultura e l'esplosione*, 1992; apud POZUELO, "Iuri Lotman y el canon literario", 99 ss.), como se hace evidente por la sustitución de la libertad por "lo casual", como en la teoría de JACQUES MONOD. Tales categorías convierten la relación, la comunicación, la persona, la libertad, los valores, la sociedad, etc., en un simulacro. Tendríamos que arriesgarnos a dar el salto hacia una teoría del lenguaje no sistémico, que reconozca la relevancia de la comunicación interpersonal, la interacción social y el mundo vital presupuesto (*Lebenswelt*) para vivir historias, construir sistemas, actuar en la vida cotidiana o argumentar acerca de lo que se daba por sentado (incluida la teoría de sistemas). Si los textos innovadores nos motivan a crear una lengua que los interprete es por algún modo de empatía con la obra-símbolo como análogo de la persona. "En esencia, cualquier personalidad del otro", admite LOTMAN (apud POZUELO, 100), con la intención expresa de permitir la subversión contra la propia idea de sistema.

lenguaje y subordinar unos estilos a otros, e incluso aniquilarlos. Veamos algunos ejemplos, con cierta continuidad en la Historia de historias, hasta nuestro tiempo. ¿En cuál de estas vertientes situamos el trabajo de la Historia literaria y la tarea de la Literatura Comparada? ¿No habría que esforzarse por integrar el pasado, después de una reflexión más profunda sobre lo canónico?

1) El canon de la muchedumbre

El orden religioso de la polis organiza, selecciona y produce, con el apoyo de los coregos, los festivales de teatro en honor de Atenea, dentro del cual interviene el público que toma parte en el ritual sagrado. Aunque la agencia del público es decisoria específicamente en el certamen de las obras premiadas y de los autores que, en consecuencia, serán invitados a continuar, su participación más activa consiste en la interpretación y en la imitación, a través de la catarsis. La preocupación platónica por la imitación de los poetas, que creció de grado hasta decretar su expulsión (como un tabú o un índice inquisitorial), sólo tiene sentido en el marco del ritual sagrado ateniense y en una *institución de masas*. Es significativo que el teatro romano diera sus mejores frutos en la época republicana, mientras que la enorme infrestructura desplegada por el imperio para dotar de un marco propagandístico al culto al emperador, en centenares de ciudades, no sirviera para la creación de obras con valores permanentes; aun considerando que muchas se hubieran perdido por circunstancias azarosas.

En paralelo directo o indirecto con tal modelo, se desarrolla el hecho teatral en los siglos de oro españoles o en la Inglaterra isabelina. La regulación oficial de la esfera de comunicación como un ritual de la religión política se hace evidente en el conjunto de la actividad teatral, no sólo en aquellos géneros controlados por la institución, como el *auto sacramental*. La autoridad del público no es mayor ni menor por el hecho de que la infraestructura sea sostenida a través de la venta de entradas al público, en lugar de por los evergetas que demandaban prestigio a las masas. Más relevante es que el público sea quien selecciona el canon potencial de las obras que se estrenan y el canon factual de las obras que han alcanzado éxito suficiente para ser repuestas en el cartel. Basta comparar esas instituciones con otros ejemplos para reconocer su especifidad: 1) el teatro clásico en España o en Francia, por iniciativa del despotismo ilustrado, incluso después de la Revolución francesa; 2) el espectáculo burgués: teatro, ópera, etc. En el primero de los dos ámbitos, la imposición de un canon oficial no consiguió formar al público, sino que

provocó su huida, con excepción de algunas obras pertenecientes a un nuevo género: la comedia sentimental. En el segundo, la institución de masas se fragmenta en formas, espacios y públicos diversos. El teatro burgués comenzó su apogeo como un negocio independiente del estado, pero sólo ocasionalmente tuvo como objetivo la reunión (interclasista, intercultural, interactiva) de la generalidad del pueblo, con todas sus historias, sus voces y sus evaluaciones sociales a cuestas.

Las diferencias en la estructura institucional del teatro ideológico (propagandístico, didáctico) y del espectáculo burgués respecto de un teatro popular residen básicamente en el grado mayor o menor de participación que sea reconocido al público en la comunicación, no tanto en la estructura de la obra (teatro *reglado* o no reglado, como decían los neoclásicos), ni en el género teatral. En nuestra época, la continuidad de la institución donde se representa el poder de las masas para establecer un canon está garantizada por los *mass-media*. Pero las condiciones que se dieron en los tres ejemplos arriba citados (Atenas, s. V a. C.; Siglos de oro; Renacimiento inglés) para la creatividad de narraciones profundas y complejas, podrían darse mejor en la producción y difusión del arte cinematográfico que en medios caracterizados por su normativa frivolidad o su vida efímera[1988]. Si la propuesta que hicimos en la Primera parte tiene alguna validez, el precedente y el análogo del teatro llamado *clásico* (como del *cine clásico*) serían las historias sagradas que se representan en ritos religiosos para reunir a una asamblea plural en comunicación con el Misterio. En ese marco, la reflexividad acerca del conjunto de la vida social es el impulso que inspira tanto la interpretación de la audiencia como la creatividad de los autores.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

2) El canon de los bibliotecarios

El sistema de la literatura helenística se preocupa por transmitir y editar los clásicos de la cultura griega, como un capital simbólico disponible para las élites. La Biblioteca de Alejandría sirvió de modelo para la selección, edición e interpretación de textos muy

[1988] Aunque hay muchas excepciones: narraciones que elaboran la memoria colectiva, como *Cuéntame*: informativos de formato rupturista, como *Callejeros*. Más allá del formato de una televisión educativa y de cualquier didactismo, el auge del cine documental y su difusión televisiva interviene decisivamente en los procesos de aprendizaje personal; a través de ellos, en el desarrollo humano. Son ejemplos de que la *calidad estética* ha desbordado los estrechos parámetros de mentes aisladas en una torre construida por esclavos.

diversos, desde Homero y Platón a la astronomía o la agronomía, hasta el punto de crear un género singular de biografías sucintas y funcionales con que presentar a los autores. Por su medio, la relevancia de lo canónico se amplía desde los textos que eran sagrados por su contenido, su forma y su función en un ritual, hacia todas las obras que tienen relevancia específica en alguna de las áreas del discurso y de la *episteme*: retórica, filosofía, teología, música, poesía. Las bibliotecas monásticas; los traductores oficiales de Bagdad o de Toledo, obedecen a unos intereses similares. Lógicamente, también podemos encontrar bibliotecas restringidas a un interés particular, que limitan el ámbito de su selección a una cultura religiosa, como los rollos descubiertos en las cuevas del Mar Muerto (Qumrán), los textos preservados en la genizah de una sinagoga, enterrados en Nag-Hammadi, o usados en la madrasa musulmana.

3) El canon antológico

Las escuelas para la formación de los cortesanos y funcionarios en cualquier reino elaboran sus propios cánones. El sistema educativo organizado por gramáticos y rétores en la polis helenística o en el imperio prepara un currículo para los distintos grados en el *cursum* de la formación del orador. Posteriormente, sus herederos culturales planean la educación en las artes liberales (Trivium, Quadrivium), que sobrevivirán a lo largo de la edad media, a través de distintas reformas. En ese ámbito se fabrican las primeras antologías, de carácter sapiencial: los *Proverbios* hebreos, las colecciones de *gnomoi* (la *Antología griega*), las sentencias de Confucio (*Luen-yu*) y de sus seguidores, las colecciones egipcias (en las paredes de los templos), los *Apotegmas* de los padres y madres del desierto, etc.

Las academias filosóficas no son tan distintas de las escuelas, aunque se haga patente en la sociedad helenística una oposición entre orador y filósofo[1989], que termina por disolverse bajo el patrocinio de los emperadores romanos (Adriano, Marco Aurelio, etc.), durante la segunda sofística. Las colecciones de dichos y anécdotas como las *Vidas de filósofos ilustres* responden a estrategias de política cultural, a las que ya hemos aludido.

[1989] Vid. BRUCE KIMBALL, *Orators and Philosophers: A History of the Idea of Liberal Education*, Nueva York, College Entrance Examination Board, 1995[3] (1986).

En los marcos institucionales hasta ahora enumerados no parece que la modernidad eoccidental haya inventado mucho, excepto mejoras de utilidad técnica, como las formas de catalogación; las relaciones estrechas entre bibliotecas y escuelas para reconfigurar el canon (a expensas de muchos libros perdidos); el impacto de las nuevas tecnologías (códices, imprenta, TCI). Eso sí, desde que el imperio romano se disolvió y las potencias europeas se consolidaron, a lo largo de muchos siglos, comenzaron a formarse cánones nacionales que servían para construir una identidad cultural más dinámica, aunque la sorprendente variedad en el ritmo de canonización entre unos pueblos y otros (por este orden: italianos, franceses, alemanes, ingleses, norteamericanos, españoles y latinoamericanos, catalanes, gallegos, vascos, etc.) merece ser explicada con más detalle que lo hace Curtius en un breve capítulo[1990]. Volveremos sobre ello más adelante.

4) El canon universitario

Las universidades tienen una historia larga y variada, pero comienzan por significar un encuentro entre diversos cánones (cortesano y monástico; judío, cristiano, griego, musulmán), aunque estuvieran sometidas durante siglos a un estricto y atormentador control por la rivalidad violenta entre poderes, dentro y fuera de la institución, que se significa en forma de expulsiones y persecuciones mutuas, como las sufridas por los lectores del Talmud (1240); los filósofos aristotélicos, incluido el propio Tomás de Aquino (1277); los franciscanos de distintas corrientes, y, después, Guillermo de Ockam (1339-1340); Rabelais y un largo etcétera. Tan sólo una de ellas fue efectuada por la institución eclesial (el obispo de París, Esteban Tempier, contra el aristotelismo), aunque toda la sociedad y todos sus poderes, incluido el sacro emperador, eran concebidos como miembros de un mismo cuerpo, para desgracia de sus partes más vulnerables. Los

[1990] Vid. nota supra sobre CURTIUS. "Precisamente las Historias de la literatura de cada país son un excelente campo de estudio de este singular cambio de perspectiva desde el universalismo de una cultura anclada en la tradición clasicista, que fundamentaba la canonicidad en valores universales poseídos por los textos, hacia la construcción por cada nación de su historia particular, que narró no sólo los textos seleccionados, sino que hizo depender esa selección del *modelo narrativo* que dio lugar a esa Historia [sobre lo cual cita a H. LINDENBERGER y a HYDEN WHITE]. Sin embargo, con ser tan importante, la Historiología en Historiografía continúan siendo una de esas asignaturas pendientes tanto de la Teoría Literaria como de la Literatura Comparada y dista mucho de vertebrar, como creo que debería, las discusiones en torno al canon literario", JOSÉ MARÍA POZUELO, "Canon e historiografía literaria", *1616*, XI (2006), 17-28 (23). El autor ha variado su modo de plantear la cuestión desde sus dos libros anteriores. El primer número de la revista *Teoría/Crítica* (1994) estuvo dedicado precisamente a la Teoría de la Historia de la Literatura.

historiadores discuten acerca del grado de libertad que fuera reconocido a los universitarios (cátedra, expresión, conciencia, de más a menos)[1991]. Aunque no pudiera hablarse de autonomía, lo cierto es que era un poder instituido, dotado de privilegios y con capacidad para participar en los concilios, aunque no todos fueran conciliaristas en el marco de las disputas por controlar la Iglesia. Las condenas tenían que ver con la construcción del (anti)canon, de una manera o de otra: el aristotelismo, el ocamismo[1992]. Más sugerente es la memoria de los debates que su solución traumática por el poder.

En consecuencia, habrá que admitir la visibilidad de un aprendizaje histórico a través de la historia de la universidad europea; la apertura de la cultura universitaria, al hilo de las revoluciones políticas; así como su estatus cada vez más autónomo y más crítico por los impedimentos a tal autonomía. Lo cual no impide que la institución sea analizada críticamente como un "campo académico" donde se acumula una forma de capital y se disputan posiciones sociales, de forma razonable y abierta o estratégica y dañina, como en los episodios antes citados. Supongo que la cuestión crucial no sólo es demográfica u organizativa, sino que también reside en la práctica de cada quién: la creación y la administración de la cultura[1993].

Es significativo que Humboldt condicionara su desempeño como funcionario prusiano a la defensa de la libertad de cátedra y la autonomía universitaria, al mismo tiempo que integraba en el canon de las humanidades las obras de las culturas orientales, así como el habla de otros pueblos, a través de una lingüística profundamente transformada (y transformadora). El paso desde los gramáticos alejandrinos que anotan las obras clásicas, hasta la antropología lingüística que se ocupa de la lengua hablada, como de un

---

[1991] Vid. J. M. H. THIJSSEN, *Censure and Heresy at the University of Paris, 1200-1400*, Filadelfia, University of Pennsylvania, 1998; LUCA BIANCHI, *Censure et liberté intellectuelle à l´Université de Paris (XIII-XIV siècles)*, París, Les Belles Lettres, 1990; ALAIN BOUREAU, « La censure dans les Universités médiévales. Note critique », en *Annales*, 2 (2000), 313-323; ABEL LÓPEZ FORERO, "Censura en la universidad medieval", *Historia Crítica*, 34 (2007), 232-247, disponible en http://www.scielo.org.co

[1992] « Je tiens d'ailleurs à souligner que ces documents forment un corpus assez unitaire, en bonne partie rassemblé déjà au Moyen Âge : c'est en fait dès la fin du XIIIe siècle que l'Université de Paris a soigneusement gardé (dans le *Liber rectoris* et les *Libri nationum*) non seulement ses statuts et ses privilèges mais aussi tous les règlements qui prescrivaient ce qui pouvait ou non être enseigné, étudié, discuté ou affirmé; c'est à la même époque que remontent, comme nous le verrons plus loin, les premiers recueils contenant les listes des articles condamnés par les autorités ecclésiastiques et académiques [statut de 1255 (liste des textes à lire et commenter en classe) ; statut de 1272 (défense de traiter des questions théologiques) ; statuts « anti-ockhamistes » de 1339-1340] », L. BIANCHI, « Un Moyen Âge sans censure ?: Réponse à Alain Boureau », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 3 (2002), 733-743 (735).

[1993] Vid. PIERRE BOURDIEU, *Homo Academicus*, Paris, Minuit, 1984.

clásico vivo, es considerablemente largo. A su vez, gracias a ese rotundo cambio de marco, hemos podido recuperar los valores ocultos en un texto canónico, gracias a nuevas preguntas. Así ha sido con el evangelio de Marcos.

5) El canon del poder

La variedad de instituciones que hemos señalado, en una secuencia no casual, pertenecen o están subordinadas a lo que Bordieu llamaría el "campo del poder". Todas ellas son de hecho fundaciones políticas con objetivos más o menos comunes en determinadas épocas: la representación del imperio helenístico y de los grupos gobernantes, quienes se significan por el uso de una lengua (*sermo nobilis* o *sublimis*) separada del *sermo humilis*. Habría que comprobar cómo, con muy escasas excepciones, la tradición oral de la cultura popular (*Kleinliteratur*) no fue aceptada ni aun tomada en cuenta por los cánones, con excepciones como los personajes de los diálogos socráticos, la comedia ática de masas, la novela cómica latina (Apuleyo, Petronio) y los coloquios de Luciano. Aún en tales casos, el modo de representación es subordinante: la alteridad es anti-canónica[1994]. El lenguaje humilde corresponde a los géneros bajos, mientras que el lenguaje elevado es propio de la clase superior (*classicus*). Los cánones de las bibliotecas, las antologías y, posteriormente, las universidades, tienen en común modelos de virtud heroicos, militares y patriarcales, jerárquicos y despreciativos contra los anti-modelos humildes.

Si buscamos una obra que trastoque por completo las posiciones sociales y el equilibrio de fuerzas, sin ejercer la violencia simbólica; que forme *habitus* alternativos y hable en *sermo humilis*, la encontraremos en el evangelio de Marcos. Como hemos comprobado en la Segunda parte de la tesis, la narración marcana está compuesta por géneros de un canon popular. No es casual que esa obra *impredecible* por el sistema literario fuera un poco más accesible a mujeres y a esclavos, no sólo por su posición social,

[1994] La mayor parte de las sátiras corresponden a una mentalidad elitista que expulsa de su seno a arribistas (la sátira romana, en general, pero también la mayoría de los diálogos de LUCIANO), no a la comedia popular que permite poner en un mismo nivel, en situación dialógica y en contraste cómico, aquellos lenguajes que caracterizaban a las élites. El género ideal de la "sátira menipea", imaginada por BAJTÍN en el trasfondo de una larga genealogía, que concluye en Dostoievski, sólo tiene existencia escrita en Aristófanes, Sócrates y las *jreiai* en boca de filósofos cínicos, aunque podamos suponer una continuidad en la cultura oral (*Kleinliteratur*) a través de la farsa, la commedia dell'arte, la *risa paschalis*, etc. Lo cual no quita que su búsqueda estuviera bien orientada, a pesar de ciertos prejuicios sobre "el canon popular".

sino por las tradiciones periféricas en que participan. Los cultos mistéricos, el chamanismo, las historias de la novela griega configuran su canon. Aún así, el encaje no fue perfecto. Al igual que otros grupos sociales redujeron el alcance de las tradiciones a sus propios cánones, las mujeres y los esclavos desarrollan lo que en ellas hubiera de *romance* en forma de relato maravilloso. Hechos y evangelios apócrifos proliferan junto con los evangelios durante los primeros siglos del cristianismo. Al mismo tiempo, las comunidades en su conjunto tuvieron que construir una lengua capaz de interpretar el texto, en forma de una diversidad sorprendente de carismas y servicios. Pero ese proceso tuvo mucho mayor efecto en la audiencia iletrada que en las élites cultas.

El campo literario de la Antigüedad no fue radicalmente alterado por los tremendos cambios en la estructura del imperio, ni aun siquiera por la tolerancia con el cristianismo y su posterior declaración como religión oficial: Ambrosio, Jerónimo, Agustín se forman en la misma cultura. Como explica Auerbach, el público de la literatura latina no parece cambiar a lo largo de centenares de años, mientras que la cultura oral, comenzando por la lengua, no deja de evolucionar. Luego pudo llegar el momento que no se entendieran[1995].

La irrupción del *sermo humilis* en la cultura oficial no llegó a madurar hasta el Renacimiento. Su vehículo fueron, de nuevo, los evangelios, en su lengua original a través del humanismo y en las lenguas vulgares por medio de la Reforma. Mientras tanto, el canon de las élites latinas en la Antigüedad tardía y en la edad media permanece casi idéntico, sostenido sobre los clásicos de la oratoria y la filosofía, la historia y la poesía, la gramática. Ese saber era apropiado como un terreno o como una familia por medio de la socialización, de la misma forma que el poder y el patrimonio, aunque con una función especial: la *distinción* entre sus iguales y sus inferiores. Lo cual fue reconocido incluso por los pueblos bárbaros que heredaron el imperio y lo fragmentaron. Aunque no escasearon los conflictos, figuras como Isidoro de Sevilla, Remigio el galo, León y Gregorio Magno, transmitieron a las nuevas élites una cultura amplificada por la tradición cristiana, escindida entre la vocación evangélica y la representación clásica del poder.

Lo paradójico de tal continuidad a lo largo de más de dos mil años, sobre la cual se funda cualquier idea de canon en occidente, es que los poderosos detentadores de la *paideia* y de su correspondiente canon tuvieron que ceder la posesión a quienes les vencían

[1995] ERICH AUERBACH, *Lenguaje literario y público en la Baja Latinidad y en la Edad Media*, Barcelona, Seix Barral, 1969 (1958).

de forma violenta: las invasiones bárbaras, las revoluciones. El Estado revolucionario abrevia radicalmente sus contenidos para hacerlos funcionales: los clásicos grecorromanos, especialmente las Vidas paralelas de políticos ilustres, se encarnan en los oradores de la Asamblea, en el consulado y en el imperio. Aunque Napoleón prestara oidos a la recomendación de añadir un canon de escritores "modernos", como le proponía Chateaubriand, en realidad se limita a los clásicos de la incipiente nación francesa. Pues bien, ni aun así logró que el pueblo se reuniera en el espectáculo oficial, excepto para su coronación y, de buen o mal grado, para sus guerras mesiánicas. Gumbrecht presenta el cambio de la siguiente manera: ¿por qué son consagrados los clásicos en ese periodo? (es decir, los nuevos cánones nacionales: francés, alemán, español, etc.). "¿Qué ocurrió entre 1790 y 1810? O, por decirlo con una inocencia menos artificial, ¿explican los cambios sociohistóricos de los tiempos de la Revolución y del Imperio el cambio en la relación con la literatura durante este periodo?". La explicación posterior de Gumbrecht permite comprender una de las dimensiones del sistema Literatura: la legitimación del nuevo poder.

> Ello nos lleva a la discusión de la imagen que tenía de sí misma la Revolución francesa, una imagen que, a menudo, se toma demasiado en serio, considerándola como un "retrato de la realidad histórica". La Revolución buscaba presentarse a sí misma como la realización de las promesas y deseos de la Ilustración [… En lugar de la ideología de clases sociales diferentes, entonces había *una* imagen de una "nueva sociedad" que determinaba el parámetro de autorreferencia social… Pero] tras los acontecimientos del primer año de la Revolución, empezó a desarrollarse una tensión entre la autorrepresentación del Estado y la experiencia diaria de los ciudadanos, que sufrían sus defectos, entre el *sens voulú* y el *sens vécu*, entre el nivel de percepción oficial y los contenidos de las experiencias, muy divergentes, de una multitud de nuevas situaciones y formas de existencia sociales […] Desde entonces […] las formas de comunicación literaria ya no se correspondían con las distintas clases o grupos sociales sino que, más bien, constituían un *subsistema social particular* ("estado de autonomía") cuya identidad de desarrollaba en relación con la actuación de una nueva función para el conjunto de la sociedad. Esta función consistía en mediar entre las representaciones oficiales (autorrepresentaciones del Estado) y las formas de experiencia cotidiana […][1996]

Esta larga cita nos ayuda a explicar el surgimiento de un canon nacional, promovido por el Estado, de la misma forma que parecía necesaria una religión civil cuyo objetivo exento fuera *llenar* las funciones cohesivas de lo sagrado, por medio de una imitación

[1996] HANS ULRICH GUMBRECHT, "'Cual Fénix de las cenizas' o del canon a lo clásico", en E. SULLÀ (ed.), *El canon literario*, 61-90 (81-82).

parcial de sus valores más conservadores (el poder, la violencia sagrada, el mesianismo), como hemos venido criticando a lo largo de la tesis. Los nacionalismos violentos en nuestro entorno histórico más cercano (exYugoeslavia, Irlanda del Norte, Euzkadi) no han hecho más que repetir el mismo error/horror.

Las instituciones antes enumeradas han seguido desempeñando su labor transmisora. En periodos determinados han surgido obras y autores capaces de reunir a la generalidad del pueblo, lo cual debería servir para reconocer su clasicidad: Schiller, Manzoni, Walter Scott, Dickens, Galdós, Machado, Lorca, Delibes, etc.; novelistas y poetas latinoamericanos. Podríamos incluir muchas de las obras de que hemos tratado al estudiar el *Bildungsroman*, probablemente el género más clásico en la consideración social. Son tan característicos del "canon de masas" como Cervantes o Shakespeare, lo que podría comprobarse por medios estadísticos. Pero la generalidad de los gustos se ha escindido de forma patente, entre la literatura de consumo fungible, que conforma el "canon de un día", tan diversa como los grupos sociales; y otros cánones específicamente modernos.

6) El canon de los autores (y los críticos) modernos: la ruptura estética

En cuanto a la estructura del propio sistema literario, la modernidad ha llegado a institucionalizar, como antes señalábamos, la *ruptura estética*, aunque sólo en determinadas condiciones puede servir como seña de un nuevo periodo histórico-literario[1997]. Lo *moderno* se significa culturalmente y, de manera muy relevante, en la literatura, por una actualidad (lat. *modernus*, "de ahora") que transforma el lenguaje, los estilos, las reglas y la "gramática" interna del canon. A pesar de lo que indica una falsa

[1997] Vid. acerca de la periodización histórico-literaria, JOSÉ MANUEL CUESTA ABAD, "Sobre las categorías de la historiografía literaria", en P. AULLÓN DE HARO (ed.), *Teoría de la Historia de la literatura y del arte* (*Teoría / Crítica*, 1), Madrid, Verbum, 1994, 329-346; CARLOS GARCÍA-BEDOYA MAGUIÑA, "El concepto de periodo en la historia literaria", *Para una periodización de la literatura peruana*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2004 (1990), 21-31, disponible en http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/libros/Literatura/Periodiz_literatura/cap1.pdf; FRANCISCO ABAD, "Problemas de periodización y caracterización en historia de la lengua literaria española", *RFRM*, 15 (1998), 13-33. Sobre las generaciones en la historia literaria, RAIMUNDO LIDA revisa las posiciones después de medio siglo de trabajo con el método de las *Geistenwissenschaften* (DILTHEY, ORTEGA, JULIUS PETERSEN, JULIÁN MARÍAS, PEDRO LAÍN ENTRALGO), "Períodos y generaciones en la historia literaria", en id. *Letras hispánicas*, México, FCE, 1958, 24-44; JULIUS PETERSEN, "Las generaciones literarias", en E. ERMATINGER et al., *Filosofía de la ciencia literaria*, México, FCE, 1946 (1930), 75-93.

etimología, no es que lo moderno proceda de las modas, sino al contrario: el francés *mode* (lat. *modus*, "modo") pasó a significar "lo que está de actualidad".

> El canon no puede recorrerse ni explicarse […] a partir de una lista expresa de aprendizajes exigibles, esto es, no configura tanto una taxonomía (con elencos de autores más o menos amplios o más o menos afortunados), sino una *gramática*, y, como tal, con dimensión proyectiva, lo que asegura su cambio con las épocas. Esa gramática lo sería de las obras que poseyesen en cada momento las condiciones para ser introducidas en esos elencos por virtud de la generalización o la proyección de [un] principio de legitimidad[1998],

el cual sería una y otra vez reconstruido por el *habitus* de un productor cuyo adecuado enclasamiento (*allocation*) garantiza la "homología" de la obra con (el gusto, la posición social de) sus consumidores[1999].

El formalismo y las teorías sistémicas de base estructuralista o funcionalista han determinado en la *ruptura* categorial (desautomatización, texto impredecible, etc.) el principio de organización que debería explicar la historia del canon como un reajuste en el sistema Literatura, aun cuando haya factores externos (fuerzas sociales, otros sistemas culturales, la creatividad) que lo condicionen. Pierre Bourdieu quiere diferenciarse de la sociología literaria hasta entonces cultivada precisamente por su esfuerzo en respetar la especificidad del *campo literario* a diferencia de otros campos culturales y sociales. No participa de la "lectura externa" que reduce la obra a un reflejo de la infraestructura o a la expresión de un grupo social. Pero tampoco admite, como la "lectura interna", que la obra sólo pueda ser explicada dentro de un sistema literario sin referentes históricos[2000].

Bourdieu se apoya en la sociología de Weber para interpretar que lo específico del arte moderno sería la regla del extrañamiento respecto de las convenciones dominantes en la sociedad burguesa: "la ruptura herética con las tradiciones artísticas vigentes halla su criterio de autenticidad en el desinterés […] El campo literario o artístico es, en todo momento, la escena de una lucha entre los dos principios de jerarquización: el principio heterónomo, favorable a los que dominan el campo económica y políticamente (p. ej., el

---

[1998] POZUELO, "Canon literario y campo sociológico", 109-110

[1999] "La homología de posiciones y la orquestación más o menos perfecta del habitus favorece un reconocimiento práctico de los intereses, de los cuales el locutor es el portavoz , y de la forma particular de la censura que prohibe su expresión directa: y este reconocimiento en el doble sentido da directamente acceso, fuera de toda operación consciente de desciframiento, a lo que el discurso quiere decir" BOURDIEU, *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991, 98.

[2000] Lo cierto es que ni los métodos de la sociocrítica, a un lado, ni la evolución literaria explicada por Tinjanov, al otro, se ajustan a ese panorama de contrarios.

«arte burgués»), y el principio autónomo (p. ej., el «arte por el arte»), que sus defensores más desprovistos de todo capital específico tienden a identificar con el grado de independencia con respecto a la economía, haciendo del fracaso temporal un signo de transacción con la vida mundana" [2001].

La identificación previa del principio de autonomía estética en el proceso de racionalización moderno (a diferencia de otros *campos*: poder, economía) hace más comprensible que su análisis sobre *Las reglas del arte* comience por un estudio pormenorizado de todos los factores en juego dentro del campo literario en que Flaubert produjo *La educación sentimental* (1864-69). La lucha entre los promotores del arte burgués, que actúan desde el campo del poder, cuyo éxito se mide en categorías tales como la tirada de libros, número de representaciones de una obra teatral, honores, etc., con los artistas que cultivan valores autónomos, empieza a tener lugar precisamente en esa época: un realismo ramplón frente a la obra de arte excepcional[2002].

Sin embargo, el análisis de Bourdieu permite señalar que la lucha por posiciones privilegiadas en el campo literario reproduce una lógica común (*nomos*) a los demás campos de la modernidad: la acumulación de capital (simbólico, cultural, social), como expresión del *habitus* dominante, jerarquizador, autopoético. El canon que resulta de la autonomía literaria como una "vocación" y una creencia, pero también un principio de exclusión, puede ser perfectamente asumido por los agentes protagonistas en el campo del poder (mecenazgo oficial) o en el campo de la economía (la poesía como *objeto* de lujo), con el objetivo de distinguirse respecto de grupos sociales subordinados: la cultura de masas, las *otras* naciones. De tal manera, el capitalismo neoliberal vino a recuperar los modales de la "publicidad representativa" en el Antiguo Régimen, al mismo tiempo que reivindicaba la posesión del mundo conquistado como consecuencia del *progreso*. No es en absoluto casual que el canon de la "alta cultura" prescinda de los clásicos más críticos

[2001] PIERRE BOURDIEU, "El campo literario: Prerrequisitos críticos y principios de método" (1984), *Criterios*, 25-28 (en. 1989-dic. 1990), 20-42, disponible en http://www.criterios.es/pdf/bourdieucampo.pdf
[2002] BOURDIEU, *Las reglas del arte: Génesis y estructura del campo literario*, Barcelona, Anagrama, 1995 (1992).

con la representación del poder y del dinero, junto con la literatura actualmente crítica, en nombre de la pureza estética[2003].

Los primeros en señalarse como representantes de lo moderno (antes de la *Querelle*, la revolución romántica, las vanguardias estéticas e ideológicas) fueron los protagonistas y los *cronistas* de la conquista de las Indias en el s. XVI, quienes pretendían haber superado a los héroes e historiadores clásicos. En la secuencia histórica, el término "moderno" aparece en el s. XIV con una connotación peyorativa, para denostar una tradición reciente (la escolástica universitaria), frente a la corriente clásica[2004] que se deseaba recuperar, junto con el poder de Roma, traspasado temporalmente a Avignon y a las universidades. Antes que se formara una conciencia de lo nuevo (*Rinascimento*, modernidad), la dialéctica con "los modernos" convierte en programa utópico la imitación de todo lo clásico, comenzando por las virtudes heroicas, hasta alcanzar la rabia pura de Giordano Bruno, a las puertas del Barroco. Únicamente comienza a hablarse de Renacimiento a mediados del s. XVI, después de dos siglos; mientras que lo "moderno" comienza a identificarse con una idea de progreso a cualquier precio gracias a la experiencia revolucionaria del contacto con el Nuevo Mundo[2005]; y por la *virtud* de su saqueo[2006]. El

---

[2003] Frente al conservadurismo estético disfrazado de autonomía, opone BOURDIEU una idea de GOETHE: "Nuestra opinión es que conviene al hombre suponer que existe algo incognoscible, pero que no debe poner límites a su búsqueda".

[2004] Vid. EUGENIO GARIN, *La revolución cultural del Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 1981 (1967); PAUL OSKAR KRISTELLER, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, comp. de MICHAEL MOONEY, México, FCE, 1982, sobre todo la primera y la segunda partes (El pensamiento renacentista y la Antigüedad clásica; El p. r. y la Edad Media); *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, México, FCE, 1970 (1961), sobre Petrarca, Valla, Ficino, Pico de la Mirándola, Pomponazzi, Telesio, Patrizzi, Giordano Bruno), esp. el apéndice "Los antecedentes medievales del humanismo renacentista".

"En sus inicios, la antítesis se configura como apelación a los 'antiguos' frente a los 'modernos'. Los 'bárbaros' contra los que se combate en el s. XIV, y ante los que se esgrime la obra de los clásicos grecorromanos, son 'modernos': lógicos, físicos, teólogos, profesores de moda famosos en las universidades inglesas (entre los autores escolásticos, el propio término 'modernos' es de muy difícil delimitación). Por ej., a partir del s. XII eran 'modernos' cuantos oponían al estudio de los *auctores* tradicionales el de las nuevas corrientes histórico-científicas, la *brevitas* de la *res* a la elegancia de las formas 'retóricas'" GARIN, *La revolución cultural del Renacimiento*, 51. Trata más extensamente sobre la reacción contra la escolástica universitaria, en defensa de las "artes liberales" ("la retórica, los *auctores*, las 'artes sermocinales' en general y las disciplinas morales"), ibid., 53 ss. El término "modernos" abarca desde TOMÁS DE AQUINO y los condenados en 1276 hasta GUILLERMO DE OCKHAM y sus congéneres. El representante de la luz poética y teológica ante tal perdida (un breve periodo, ss. XIII-XIV: desde la crisis del románico) sería el DANTE; después PETRARCA, etc. "La polémica abierta en el s. XII contra los 'modernos' que avanzaban cual nuevos bárbaros sacrificando la *humanitas* en aras del tecnicismo científico anticipa paso por paso la polémica que se desancadena en el s. XIV", por lo que les sirven de inspiración ABELARDO y JUAN DE SALISBURY.

[2005] "Una visión progresiva de la Historia", resume JOSÉ ANTONIO MARAVALL, *Antiguos y modernos: Visión de la historia e idea de progreso hasta el renacimiento*, Madrid, Alianza, 1998 (1965), 453. De esos polvos

orgullo moderno (la *virtù* de Maquiavelo o de Bernal Díaz del Castillo) no puede confundirse con la mediación ética, teológica, científica y estética de los humanistas (Pico della Mirándola, Lorenzo Valla, Erasmo, Vives, Bacon, etc.), en el cruce de tres épocas.

La apertura canónica del humanismo sigue siendo un horizonte aún no recuperado, después de cinco siglos, si consideramos seriamente la irrupción de muchos *indeseados* en los cánones de la literatura oficial, con ayuda de la imprenta: la lengua vernácula, sea la cultura oral o la literatura oralizada (lírica popular, romances, patrañas, coloquios, etc.), con el sustento de clásicos olvidados (Luciano, Apuleyo, etc.), pero muy significadamente de los evangelios; la literatura escrita por mujeres, tanto sabias (p.ej., la española Oliva Sabuco, cuando era todavía muy joven), como místicas que *desbordan* la clausura (Teresa de Jesús) y religiosas aventuradas (por distintos motivos: Mary Ward, Juana Inés de la Cruz), todas ellas opuestas explícitamente a las convenciones patriarcales; la llamada de las culturas poco reconocidas a un cambio de paradigma: literatura americana (*Popol Vuh, Nican Mopohua, Chilam Balam,* etc.) y asiática, junto con las culturas africanas. Por último o por principio, las interpelaciones a los imperios para que dejen de serlo: la justicia entre los pueblos (Francisco de Vitoria, Bartolomé de las Casas) y la convivencia pacífica entre las religiones (Nicolás de Cusa, *De pace fidei*).

Si bien es lógico reconocer la diferencia y la autonomía entre cánones culturales, en lugar de subordinar obras selectas a la jerarquía de un supercanon imperial (p.ej., obras latinoamericanas en un programa de inglés USA)[2007], también deberíamos ser capaces de comprender que una sociedad multiétnica y multicural (Latinoamérica, USA, España/Europa) no puede ignorar la oportunidad de que sus cánones se intersecten *como resultado de una integración real*: encuentros interpersonales, procesos interculturales, mestizaje. Ese dinamismo apenas está comenzando en España, aunque ha repercutido de inmediato en el currículo de las enseñanzas secundarias. Pero el canon *regional* latinoamericano se plantea desde hace tiempo reunir en una cultura mestiza las historias de

---

vinieron estos lodos. Vid. la perspectiva crítica de STELIO CRO, "Los cronistas primitivos de Indias y la cuestión de antiguos y modernos", *AIH*, 9 (1986), 415-425.

[2006] Vid. la sociología de IMMANUEL WALLERSTEIN, ya citada, acerca de la construcción del *sistema-mundo* desde esa época.

[2007] WALTER MIGNOLO, "Los cánones y (más allá) de las fronteras culturales (o ¿de quién es el canon de que hablamos?)" (1991), en E. SULLÀ (ed.), *El canon literario*, 237-270 (261-262).

la literatura latinoamericana de distintas lenguas[2008]. Walter Mignolo cita la literatura chicana (*Bless me, Última* de R. Anaya) y la literatura testimonial (Rigoberta Menchú)[2009], dado que están escritas por autores/as cuyo *canon vocacional* no podría ser el de la literatura elitista, ni aun siquiera el de una latinoamericanidad sólo en español[2010].

No es claro que la mejor manera de abordar el canon sea reducir el debate a un marco nacional, es decir, pasar bruscamente de Lessing a Herder, sin reconocer los riesgos que entraña. ¿Tiene algo que ver el canon de la literatura española con el de la literatura latinoamericana? En caso afirmativo, ¿comprende las historias de la literatura amerindias? Cabe preguntarse, casi veinte años después de 1992, para qué sirvió el montaje celebrativo acerca del Quinto Centenario del encuentro entre culturas. ¿Hemos abierto alguna línea de investigación sobre los problemas que acabo de plantear? Cierto que antes de establecer una alianza explícita o tácita entre blancos y criollos, más vale permanecer callados. Pero es lamentable que, en el ámbito del comparatismo, sean otros países quienes se dedican a investigar sobre las culturas amerindias, mientras España se limita únicamente a recibir inmigrantes latinoamericanos, muchos de ellos bilingües.

[2008] Vid. Primera parte: "Género mestizo".

[2009] Aunque sus antecedentes es posible encontrarlos en las vidas narradas de esclavos afroamericanos durante el s. XIX, así como las narraciones de los supervivientes acerca de los campos de concentración nazis, la literatura testimonial tuvo su auge en Latinoamérica entre los años 60-80 del siglo pasado. Entre la historia y la autobiografía, nos hablan las "víctimas de la barbarie, la injusticia, la violación del derecho a la vida, a la libertad, a la integridad física", H. JARA, R. VIDAL, *Testimonio y literatura*, Minneapolis, Institut for the Study of Ideology and Literature, 1986, 2-7. Podemos citar *Biografía de un cimarrón*, 1966 y la *Canción de Raquel*, 1970, de Miguel Barnet (Cuba); *Hasta no verte Jesús mío*, 1969, *La noche de Tlatelolco*, 1971, de Elena Poniatowska (México); *Los hijos de Sánchez*, 1964, de Oscar Lewis (México); *Operación masacre*, 1969, y *El caso Satanowski*, 1973, de Rodolfo Walsh (Argentina); *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde*, 1980, de Omar Cabezas (Nicaragua); *Tejas verdes: diario de un campo de concentración chileno*, 1974, de Hernán Valdés (Chile); *Secuestro y capucha* 1979, de Cayetano Carpio (El Salvador); *Miguel Mármol. Los sucesos de 1932 en El Salvador*, 1972, de Roque Dalton (El Salvador); *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, de E. Burgos, 1983 (Guatemala); *Las cárceles clandestinas en El Salvador*, 1978, de Ana Guadalupe Martínez (El Salvador); *Los zarpazos del puma* 1989, de Patricia Verdugo (Chile), entre muchas otras.

[2010] "Mientras que, por un lado, la literatura latinoamericana contemporánea se ha beneficiado del boom de la novela, aumentando su reconocimiento internacional y acumulando varios Premios Nóbel, también ha sido testigo [… de nuevas prácticas discursivas] que sugieren un cambio en el concepto de literatura y una evolución en la formación del canon. La tensión entre el impacto sociológico de dichos cambios y la resistencia académica a incorporarlos a los programas ilustra, una vez más, las tensiones entre los niveles vocacional y epistémico en los estudios literarios […] Sería mejor intentarun movimiento descentralizador para crear un hueco con el mismo peso para las expresiones discursivas testimoniales amerindias o chicanas, a la vez que se daría cuenta de la variedad de formas canónicas bajo la superficie de uniformidad de una lengua y una cultura estándar" MIGNOLO, "Los cánones y (más allá) de las fronteras culturales (o ¿de quién es el canon de que hablamos?)", 248-249.

Dado que la literatura en lengua vulgar comienzó a difundirse impresa en la segunda mitad del s. XV, el dato acerca de cuándo y cómo fue reconocida políticamente la existencia de un canon vernáculo pertenece a una historia crítica de las instituciones; sólo de modo secundario a la historia del sistema o del *campo* literario. En todo caso, podríamos replantearnos la tesis de Gumbrecht: "Sólo a través de los 'clásicos' la literatura, ahora transformada en un subsistema social autónomo, ha sido capaz de demostrar, durante el s. XIX, una identidad manifiesta dentro y fuera de los límites de su propio sistema"[2011]. Ahora bien, ¿de qué identidad (quién, qué sujeto) estamos hablando? ¿No estamos asistiendo a un cambio de paradigma que relativiza la categoría de "canon literario nacional" a causa de un encuentro más horizontal entre culturas y una demanda razonable de equidad? ¿Cuáles son los caminos de salida que está construyendo la sociedad, por sus propios recursos, para evitar la incomunicación entre distintas culturas e incluso entre usuarios de una misma lengua?

La interculturalidad tiene efectos en los cánones de ambos comunicantes, como sabemos por experiencia, pero el influjo de la parte más débil en una relación social puede ser ocultada por el fuerte. Desde luego, la historia de Latinoamérica desde hace quinientos años, o de USA desde hace poco más de un siglo, nos ilustra sobre la imposibilidad de que una parte devore a la otra, excepto por exterminio. La estrategia menos razonable, aunque poderosamente retórica, consiste en imponer la superioridad del canon occidental o en fabricar un canon imperial jerarquizado. Pero hay otros caminos que vamos a explorar al ritmo en que lo están haciendo nuestros conciudadanos y congéneres. Por este orden: el poder de la opinión pública para defender valores reales y sensibles; además, la eficacia histórica de un aprendizaje intercultural para desarrollar la vida, resolver los conflictos, comprender profundamente la alteridad.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[2011] HANS ULRICH GUMBRECHT, "'Cual Fénix de las cenizas' o del canon a lo clásico", 88. El historiador nos ayuda a replantear la cuestión unas páginas antes, al mismo tiempo que se responde a sí mismo: "Desde entonces [el periodo entre 1790 y 1810, cuando se refundan los estados nacionales…] las formas de comunicación literaria ya no se correspondían con las distintas clases o grupos sociales sino que, más bien, constituían un subsistema social particular ("estado de autonomía"), cuya identidad se desarrolla en relación con la actuación de una nueva función para el conjunto de la sociedad. Esa función consistía en mediar entre las percepciones oficiales (autorrepresentaciones del Estado) y las formas de experiencia cotidiana (la experiencia específica de los ciudadanos respecto a sus necesidades)" ibid., 82.

7) Canon *semper reformando*: el espacio público de opinión

La opinión pública en una sociedad abierta comienza a fraguarse en el seno del Antiguo Régimen. El humanismo significa la primera acometida contra el aristocratismo cultural, pero fue a tropezar con un muro reforzado por el edificio de las monarquías absolutas en el Barroco, so capa de la guerra de religiones. En la Inglaterra posterior a la revolución liberal; en la Norteamérica que empieza a formarse como un acuerdo entre racionalistas y distintas confesiones cristianas; en la Francia de la segunda mitad del s. XVIII, así como en Alemania, al principio con el apoyo propagandístico del estado prusiano, surge una sociedad de hombres ilustres que ejercen la crítica libre y racional; pero esa idealidad, todavía vigente hoy, sigue condicionada por estrategias que emanan de los sistemas político y económico.

Por mucho que moleste a algunas sensibilidades, la emergencia de los movimientos sociales (obrero, feminista, anticolonial, altermundialista, homosexual) tenía que dejarse notar en la construcción del sistema literario, más allá de instituciones honoríficas como las academias de la lengua, institutos profesionales de la crítica o similares[2012]. El proceso de la modernidad ha obligado, desde muy temprano (círculos literarios y culturales de la burguesía en el Antiguo Régimen, ateneos y círculos obreros en la sociedad burguesa, grupos feministas en sociedades patriarcales, grupos étnicos de presión en sociedades etnocéntricas) a que los medios de comunicación se hicieran cargo de una tensión social y cultural, que ha dejado de ser latente y se expresa en las esferas públicas, entre quienes eran clasificados al margen (culturas de países colonizados, literatura de autoría femenina, obras producidas por etnias minoritarias, literatura popular o de transmisión oral, culturas juveniles) y quienes todavía tienen agarrado el canon por el cuello, dicho enfáticamente:

[2012] "Una vez más, el debate se centra en la tradición femenina en sí misma. Si pensamos en términos de la formación del canon, se trata del canon alternativo. Hasta que los problemas estéticos puedan ser completamente formulados en el contexto feminista, será imposible argumentar, en el mercado general de las ideas literarias, que las novelas de Henry James deberían dejar sitio (aunque sea un poco) a los diarios de su hermana Alice. En este aspecto, sospecho que la mayoría de nuestros colegas masculinos considerarían que tal petición, incluso en el nombre de Alice James y menos aún en el de la "costurera de ropa interior masculina", es poco más que una forma de 'discriminación inversa' […]" LILLIAN S. ROBINSON, "Traicionando nuestro texto: Desafíos estéticos al canon literario", en E. SULLÀ (ed.), *El canon literario*, 115-137 (136-137).

> Mientras Hortense Spillers hablaba, me di cuenta de que, para mí, gran parte del trabajo como crítico e investigador constituye un intento por aprender a hablar con las cadencias fuertes y convincentes de mi madre. Reformar el núcleo del plan de estudios, dar cuenta de la elocuencia comparable de las tradiciones africana, asiática y de Europa del Este [junto con las tradiciones latinas y amerindias], es empezar a preparar a nuestros estudiantes para su papel como ciudadanos de una cultura del mundo, educados a través de una noción verdaderamente humana de "las humanidades", y no […] como centinelas del último baluarte fronterizo de la cultura masculina blanca occidental, los Guardianes de las Obras Maestras [2013].

No es nada casual que los dos críticos escogidos por Sullà en su antología como representantes de cánones alternativos (feminista: Robinson; afroamericano: Gater), a los que podríamos añadir las lecturas de personas latinoamericanas, chicanas o de culturas autóctonas, tanto en el contexto de USA como de España/Europa, hagan una reivindicación implícita del valor inmanente al *kairós* de reconocer la alteridad a través del lenguaje: el Otro existe y puede expresarse en diálogo conmigo si aprendo a leer, reconocer y valorar sus signos. Considero que la herencia durable de las vanguardias en el arte y en la literatura, junto con los movimientos sociales en el espacio de comunicación pública (*Öffentlichkeit*), no ha consistido en la destrucción de ninguna capacidad, ni mucho menos en la deshumanización programada por las ideologías, sino en la apertura mental, social y evaluativa de una cultura particular a la pluralidad *global* de los lenguajes y, muy especialmente, a las vidas narradas. Aunque el proceso de apertura haga uso de la ruptura estética como método para provocar un cambio social, mental y perceptivo en el *campo literario,* hemos descubierto su conexión profunda con el dinamismo de la tradición occidental, si recuperamos el hilo de una historia de aprendizaje mediada por símbolos comunes.

Mi experiencia tampoco ha sido que la atención solicitada por educadores y críticos hacia las grandes obras de las tradiciones culturales me impidan comprender las voces de los otros en las vidas narradas, sino justamente al contrario. Su grandeza reside en la escucha atenta del narrador o del poeta a la *diversidad con rostros* que subvierte el monólogo dominante. Es grotesco imaginar que Shakespeare, Cervantes, las hermanas Brönte, Nagib Mahfouz, Dostoievski, Safo o Juan de la Cruz produjeran sus obras para aniquilar un caudal de voces enemigas, en la arena de la lucha por la supervivencia,

[2013] HENRY LOUIS GATER, JR, "Las obras del amo: Sobre la formación del canon", en E. SULLÀ (ed.), *El canon literario*, 161-187 (186-187).

aunque padecieran los efectos de la opresión y la marginación en su entorno cultural: la cárcel, las deudas, la clandestinidad, el exilio, el celo religioso, la inclemencia. Su intención de *hacerse oír* construye la forma, con los símbolos que han escuchado e interpretado.

¿Existe un valor estético que sea reducible a la construcción de un mundo fantástico, etéreo, desconectado de la realidad entorno? El género fantástico y la poesía pura no son el núcleo del canon; son géneros entre otros muchos, que tienen otras formas de producir el *efecto estético*[2014]. Como vimos en el transcurso de nuestra indagación sobre los formatos originarios del aprendizaje (capacidades como la imaginación o formas simbólicas como la utopía), la sublimidad no es meramente subjetiva, ni tampoco unívoca. Ha sido configurada por la cultura en correlación con lo sagrado, lo cual no es una garantía suficiente para la trascendencia.

Si alguien pretendiera, en nombre de los símbolos que caracterizan a una secta especializada (la crítica literaria, la nación, la etnia, el género o la religión), empujar fuera de los cánones esas vidas narradas que reclaman atención ante la opinión pública (la sed de justicia, las necesidades convertidas en capacidades de expresión, el eros y la agapé), como si fueran *profanas*, habría que preguntarle cuál es su institución oculta. ¿Qué hay al otro lado de la línea de sombra?

> La superpoblación, la repleción malthusiana, es el auténtico contexto de las angustias canónicas. En la actualidad, no pasa ni un momento sin que nuevas oleadas de lemmings académicos, obcecándose en su propio exterminio, proclamen las responsabilidades morales del crítico, aunque con el tiempo este moralismo remitirá [2015],

dice Bloom, haciendo uso de un lenguaje apocalíptico y demonizador. Quizá remita la réplica a ese discurso autocentrado cuando las relaciones que establezcamos *a través de la literatura* sean menos injustas y sus palabras demuestren mayor capacidad de comprensión.

[2014] Recordemos las dimensiones del efecto estético que habíamos presentado en los caps. 5 y 6 de la Primera parte. La obra literaria, oral, oralizada interpela a la audiencia para ser interpretada en varios momentos u operaciones, sucesivas o simultáneas:
1) la atención o concentración en la palabra/símbolo; 2) la identificación empática; 3) el sentimiento (la emotividad + el sentimiento estético); 4) la reflexividad sobre el otro ser humano incorporado al texto y sobre sí mismo reunido con el otro en el símbolo que puedo interpretar; 5) la imitación y el aprendizaje.
[2015] HAROLD BLOOM, *El canon occidental*, 25.

3. Perspectiva meta: los caminos de la sabiduría

¿Cuál podría ser la perspectiva de un **metacanon**, que pusiera en relación los distintos cánones culturales? ¿Un sistema de sistemas? ¿Una lista de obras selectas que incluyera a todas las culturas yuxtapuestas, como en una Historia de la *Weltliteratur*? El macrosistema queda a cargo de la última generación de ordenadores. La lista siempre será mejor descrita por las encuestas –si es que hablamos del canon construido socialmente, y no de *mi canon* como experto en objetos humanos (sic)- que por los críticos literarios.

Me parece que tal perspectiva está disponible desde el principio de nuestra ontogénesis y, probablemente, de la filogénesis como especie, en la forma de una historia de aprendizaje. Elisabeth Schüssler-Fiorenza hace uso de un nombre con resonancias en todas las culturas: "los caminos de la sabiduría"[2016].

No vamos repetir lo que ya hemos argumentado en la Primera parte de esta investigación: las formas canónicas son cruciales en el desarrollo infantil desde muy temprana edad, a manera de formatos o guiones para que sea posible la comunicación. Todas las esferas sociales de comunicación se apoyan en reglas, que se traducen en capacidades para quienes intervienen en ellas, por medio de un aprendizaje técnico de saberes tradicionales (símbolos, procedimientos, actitudes). Más profundo y continuado es aquel desarrollo hecho posible desde las raíces de la propia cultura, a lo largo de la vida, para distinguir lo valioso en un plano transcultural. En ese proceso, compartido con muchos, va alumbrándose el *metacanon*. De nuevo es necesario recordar su nombre tradicional: la *sabiduría*, hecha persona, trans-formada por la experiencia para la compresión interpersonal.

La permanencia de tales formas y valores no es automáticamente metafísica, como lo sería el efecto para-físico de la *dominación total* en un sistema cerrado, del que fuera imposible escapar: el agente dominador, sea un semidios, rey, caudillo, jerarca, maestro, orador, experto en propaganda, *construye* a sus víctimas (*efectúa algo*) como barro o materia prima. Muy al contrario, el metacanon de la sabiduría está sometido a la crítica *razonable* en un diálogo continuo. Quizás al lector/a le parezca una manera de imponerse con astucia o demostrar superioridad con hipocresía, como ha sido, de hecho, típico del

[2016] ELISABETH SCHÜSSLER-FIORENZA, *Los caminos de la sabiduría: Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*, Santander, Sal Terrae, 2004 (2001).

letrado en su relación con el iletrado. Por tanto, hay que insistir en lo que conocemos por medio de las vidas narradas en cada una de nuestras culturas: para el trato con el Misterio no hacen falta letras, sino símbolos probados, gustados, cosechados en la experiencia. No podemos rechazar esa dimensión inmanente de la trascendencia sin negarnos el derecho a vivir cruzando fronteras, desde la primera infancia, entre esferas sociales, géneros y culturas. Sólo si cubro con un velo de indiferencia la memoria del aprendizaje, reunida gracias a una nutriente serie de interlocutores (padres/madres, hermanos, amigos, aprendices-maestros), podría inventarme nuestro propio pasado como una figura autopoética, individual o colectiva, dominadora de la individualidad y del colectivo. Pero tal figura carece tanto de gracia como de dignidad. Se autoconsuela diciendo que está más allá de la dignidad humana.

Como es sabido, Jauss propuso transformar la Historia de la literatura en una Historia de la recepción, lo cual daba lugar a un ideal irrealizable. Para llevarlo a la práctica, sugería que la investigación histórica procediera por medio de "catas" sincrónicas que permitan situar una obra en periodos determinados, para compararlas y relacionarlas posteriormente[2017], hasta reconstruir una secuencia aceptable. Dado que el canon no consiste propiamente en una "lista", sino en el orden evaluativo de un sistema literario, el estudio de su historia podría hacer uso de una o varias obras ("clásicos"), a modo de *testigos*, para comprobar las variaciones de su recepción en sucesivas sincronías, antes de aventurarse a proponer una hipótesis más amplia.

Lo hemos intentado hacer con ayuda de la Biblia y, concretamente, el evangelio de Marcos, en la Segunda parte de esta tesis: una historia de su recepción (comenzando por el modo en que el texto interpreta las tradiciones anteriores) y un análisis de la cultura correspondiente en varias sincronías sucesivas. Si tomamos el conjunto de la tesis, habremos esbozado lo que podría ser una *historia del metacanon como aprendizaje trans-cultural*, desde luego que sin la ambición de agotarla. La perspectiva que nos ha sido humanamente posible es la del intérprete enraizado en una cultura. Quizás otros puedan intentar esa reconstrucción desde culturas distintas.

Pues bien, de tal manera descubrimos que el valor estético de tales o cuales obras que nos salen al encuentro o que nos han encontrado, no se explica por medio de una entidad

[2017] JAUSS, "La Historia de la literatura como provocación de la ciencia literaria" (1967), en id., *La historia de la literatura como provocación*, Barcelona, Península, 2000, 137-193.

independiente a la que llamamos “Literatura”, sistema literario o serie literaria, sino por la relación que establecemos como intérpretes entre una red de valores, sobre el fondo viviente de tradiciones comunes que renovamos en cada acto de lectura. No sólo resulta imposible abstraerse del valor ético o de la objetividad para interpretar un hecho estético, con las únicas categorías de la belleza y la sublimidad, sino que tampoco podemos cerrar la puerta de acceso a los valores existenciales, de que hablamos al inicio de la tesis: verdad o mentira, diálogo o monólogo/dialéctica, memoria u olvido, placer o dolor, bien o mal, vida o muerte, ser vivo o cosa, persona o mundo, violencia o resistencia/vulnerabilidad, perdón o resentimiento, mística o doblez, amor u odio. De hecho, nuestro juicio estético se funda en todas estas opciones, además de otras circunstancias relevantes. Tales valores no son independientes del cuerpo ni de las necesidades humanas, a partir de las cuales se desarrollan nuestras capacidades de relación personal: el hambre, la sexualidad, la comunicación verbal y no verbal. El metacanon es la persona misma, tanto la vida narrada como la construcción poética que se ofrece a dialogar con nosotros.

Es de hecho posible que no haya prácticamente coincidencias entre dos lectores/as que se sientan a compartir sus preferencias, incluso aunque fueran críticos: sus cánones individuales. Pero lo que resultaría inquietante es que el trato con los símbolos de tantas culturas, en la madurez de la vida, nos impidiera entender el valor, sea cual sea, de un texto. Sobre esa indiferencia patológica, que no se conmueve ante la inexpresividad de un enfermo de Alzheimer, ante el rostro marchito de un trabajador en turno de noche, ante el diario de Ana Frank o ante el Cántico espiritual, si no pertenecen a *su* canon (*habitus*, campo del poder), hablaremos en el siguiente capítulo.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

c. Pluralidad y ósmosis

Aunque los cánones, en el marco de las grandes religiones, no admiten variación aparente, es innegable su apertura a una extraordinaria variedad de interpretaciones. Éstas aspiran, más pronto o más tarde, a entrar a formar parte del canon, de una manera explícita o subrepticia, como resultado de la mayor o menor flexibilidad del centro empoderado para aceptar cánones locales, reformas en el ritual o ampliaciones. Las nuevas tradiciones se desarrollan hasta el punto de remodelar el marco hermenéutico, aun sin variar el núcleo central; p.ej., la Misná y el Talmud, la cábala; la teología patrística, el derecho canónico, las hagiografías, la mística, la investigación sobre el Jesús histórico, la DSI.

La historia de la recepción forma parte de la historia del canon, al mismo tiempo que contribuye a gestar una canonicidad más participativa, gracias a nuevas formas de relación social: géneros, rituales, medios de comunicación extensiva, que colaboran en crear nuevas esferas sociales de interacción. El límite para tal creatividad no es un canon cada vez más riguroso, que admita las nuevas figuras del poder y subordine a las demás. Por ejemplo, reconoce la canonicidad de unas normas estamentales, pero expulsa a la teología de la liberación en pleno. La consecuencia de tal estrategia ya se ha hecho visible: la huida de quienes deberían soportar una posición desventajosa en el campo religioso. No es un efecto secundario, sino interno. El modo de la tradición puede convertirse en una mera jerarquía de estratos que conduzcan a un ocultamiento de su centro. Pero también puede consistir en un aprendizaje histórico, que demanda la revisión de la memoria colectiva en un espacio de diálogo más amplio. Sólo de tal manera es posible integrar a las generaciones nuevas y propiciar la comunión con personas de otras culturas.

Un capítulo de la tercera parte nos ha servido para comprobar que la historia de la recepción sobre el canon durante casi dos mil años puede ser recuperada como un *romance*. Comienza por la creciente marginación y el olvido del "evangelio feo" por parte de quienes han buscado en los evangelios un soporte para la construcción dogmática[2018].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[2018] En *De Consensus Evangelistarum*, después de haber revisado la historia entera de Jesús sobre la base del "primer evangelio", es decir, sobre Mateo, AGUSTÍN se siente obligado en un cuarto libro a comentar las singularidades de los otros tres evangelios. Su pretensión no es repetir la tarea de TACIANO con el *Diatessaron*, es decir, componer una biografía de Jesús con el material de los cuatro evangelios en secuencia histórica, sino demostrar contra los críticos (CELSO, PORFIRIO, JULIANO, etc.) que el Evangelio, en singular, es razonable. Por tanto, aunque existen cuatro textos y no pueden ser borrados del canon, debe argumentar que son internamente armónicos. Con el comentario del texto marcano empieza el libro cuarto. Después de repetir varias veces que la armonía es incuestionable, resulta que ha evitado señalar precisamente las perícopas exclusivas Mc 4, 31-32; 7, 31-37; 8, 22-27, que no están en Mateo. Ni siquiera las nombra. Así pues, la exigencia de razonabilidad no se traduce en la comprensión de sus diferencias, sino en su eliminación contra la evidencia. Concluye de la siguiente manera: "In hac tota contextione omnia superiora considerata sunt, ne quid viderentur habere contrarium, quando cum Matthaei ordine caeteros conferebamus: […] Hinc jam usque ad coenam Domini, unde omnium omnia considerata tractavimus, non dicit et Marcus quod cogat cum aliquo comparari, ad inquirendum ne quid repugnare videatur" ibid, IV, 8.
Decir que AGUSTÍN se autoengaña no es mentir. Parece que hubiera un impedimento, más interior que exterior, el cual le hace imposible concebir siquiera la diferencia de interpretaciones entre los evangelistas. BRENDA DEEN SCHILDGEN, *Power and Prejudice: The Reception of the Gospel of Mark*, Detroit, Waine State UP, 1999, ha dedicado una tesis a explicar cuáles podrían ser esos motivos:
"Tatian's harmony, Eusebius' ten canons of the four Gospels, and Augustine's *De consensu Evangelistarum* all show careful reading of the four Gospels in the sense that they note all or most of the similarities and discrepancies among them. But the primary concern of these authors is to prove the unanimity of the entire corpus. By making all the deviations among the Gospels conform to a single version, they created a uniform story and conflated the differences. While endeavoring to overcome differences and diversity as represented in the different accounts of the life of Jesus, they also were attempting to create a unified and uniform

Quizá fuera inevitable hasta la consolidación de una regla de fe alrededor del s. V, que liberase a las iglesias de cualquier mimetismo con la estructura del imperio. Pero la iglesia oriental nunca pudo escapar de la tutela y el patrocinio de los emperadores; mientras que las iglesias occidentales fueron gravemente afectadas por las invasiones bárbaras. El cristianismo se había inculturado dentro de la vida urbana y los valores de la tradición grecorromana, hasta el punto que necesitó del monacato para que sobreviviera ese maridaje, mientras los evangelios permanecían cubiertos por una interpretación esotérica. De entre los tres o cuatro niveles construidos por la hermenéutica medieval, el sentido literal e histórico no era el más interno, sino el más externo, es decir, desechable o sencillamente profano. No es un dato irrelevante: los debates actuales entre lecturas aparentemente alejadas olvidan que la forma del texto (poética, retórica, lingüística) y su contextualización socio-histórica eran las hermanas preteridas y expulsadas del monasterio, frente a la moralización, la alegorización y la poco practicada lectura escatológica. Bajo prejuicios bien asentados, el evangelio de Marcos no tenía nada que hacer. Sólo después de mil quinientos años, empieza a tomar vuelo, junto con los accesos al texto y al contexto que habían sido cuidadosamente cerrados. En el plazo de apenas un siglo y medio, el "evangelio feo" no se ha convertido en el más guapo, pero sí en el más leído y comentado, hasta que el filón de su lectura nos permita aproximarnos a los demás evangelios con otras perspectivas:

> The Gospel of Mark's reception shows that there is a canon within the biblical canon; that ways of reading or dominant hermeneutical interests in certain periods direct how any text will be received, even or especially 'sacred scripture'; that distinctions between high and popular culture have had a profound role in the text's reception; and finally, that the history of biblical scholars is a story of widely divergent interests and prejudices that have directed and controlled the gospel's fortunes[2019].

Antes de todo eso, el estudio de las tradiciones nos revela una historia oculta en su gestación. La comunidad organizada o una comunidad de comunidades, como era la *ekklesía katholiké* a lo largo de los cuatro primeros siglos del primer milenio, dio lugar a la participación activa de muchos de sus miembros, a través de un proceso en el que se

---

Church with as little variety in ecclesiastical belief and practice as possible. They were so successful in their attempt to unify the gospel stories that to this day the religious imaginations of Christinas and non-Christinas alike share the version of Jesus' life represented in the harmonized gospels" ibid., 49.

[2019] BRENDA SCHILDGEN, *Power and Prejudice*, 18.

manifiestan tensiones similares a las que hoy parecen asustar a los críticos occidentales[2020]. No es un engaño ni una invención del pasado señalar durante ese periodo, aunque en unas comunidades más que en otras (en oriente más que en occidente, más en Roma que en Cartago), los rasgos de una sociedad abierta. El valor sagrado de tales asambleas por contraste con el imperio, en medio de las persecuciones y los terrores de la "dominación total", formadas por personas que habían renunciado a la violencia por imitación de Cristo, han sido reconocidos por otros movimientos sociales a lo largo de la historia, tanto cristianos como de otras culturas.

Incluso antes que surgieran las primeras sectas (gnósticos, Marción, montanistas)[2021], la diversidad entre las asambleas cristianas ya se había manifestado a través de las comunidades paulinas (lucanas, petrinas), joánicas y judeocristianas, si atendemos a la parte epistolar del NT; y nada menos que a través de cuatro evangelios. La relatividad dentro de la comunión es un hecho que no puede ser reducido por doctrinas autoritarias, las cuales siguen negándose a aceptar la libre argumentación y suplantando la racionalidad inmanente/trascendente de la fe por una apelación a la trascendencia absoluta del poder; ni debería ser explotado por un relativismo que haya renunciado al razonamiento o al diálogo

---

[2020] Vid. BRUCE M. METZGER, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*, Oxford, Clarendon, 1997 (1989); JOHN BARTON, *The Spirit and the Letter: Studies in the Biblical Canon*, Londres, SPCK, 1997.

"[De acuerdo con BARTON, ibid., 24-31], both sides of the formation process of the New Testament canon have to be reckoned with: its growth and its delimitation. These two developments took place independently. The growth came first, delimitation and exclusion occurred later. The notion "Scripture" has to be distinguished from the notion "canon". The former is an open collection of authoritative books, a collection with only vague contours; books can still be added to it, or removed from it. A canon however is a closed and exclusive list of books regarded äs authoritative. The more strictly one defines "canon", the later the date of its origin. Taking into account Barton's insights, the canon of the New Testament cannot be said to have come into existence until the second half of the fourth Century. It is no coincidence that the earliest evidence for the use of the Greek word *kanon* in the sense of "exclusive list of the authoritative books of Holy Scripture" dates from the middle of the fourth Century. The earliest attestation occurs in Athanasius' treatise on the resolutions of the Council of Nicea, which dates from 350 or 351 AD […] Moreover, it should be remembered that the fixation of the New Testament canon in Athanasius' 39th Festal Letter of 367 and in the acts of the Synods of Hippo Regius of 393, confirmed by the Synods of Carthage of 397 and 419, was only temporary and provisional. In later sources, canon lists show hardly less variation than before 367. The first really effective measures were the decisions of the Council of Trent of 1545, and the inclusion of canon lists in a series of early confessions of faith drawn up by Protestants. These Protestant confessions include the *Confession de foy* or *Confessio Gallicana* of the French (Reformed) Churches established in Paris in 1559, and the *Confession de foy* or *Confessio Belgica* drawn up in 1561 by Guy de Bres and adopted by the Reformed Churches in the Netherlands in the sixties and seventies of the sixteenth Century" H. J. DE JONGE, "The New Testament Canon", en J.-M. AUWERS, H. J. DE JONGE (eds.), *The Biblical Canons*, Lovaina, Leuven UP, 2003, 309-319 (311-312).

[2021] METZGER, como la mayoría de los historiadores, toma en consideración su influencia sobre el desarrollo del canon, ibid., 75 ss.

con el Misterio. Ambos rivales tienden a polarizar los debates para subordinar a los demás y jerarquizar el espacio público. Lo más inquietante es que repitan los mismos argumentos, como hemos visto a lo largo de la tesis.

La compleja historia del canon, por lo que se refiere a la Biblia hebrea, ha ido saliendo a la luz a través de dos siglos largos de investigación, al principio por medio de hipótesis que se fundaban únicamente en el análisis de contradicciones o incoherencias en el texto. De ellas, algunas han sido contrastadas por la arqueología y por la paleofilología, desde que se descubrió la enorme colección de manuscritos en las cuevas del Mar Muerto. Otras fueron desechadas o reformuladas, como la "hipótesis documental" de Wellhausen, que describía cuatro documentos simultáneos o sucesivos: Yahvista, Elohista, Deuteronómico y Sacerdotal, desde tiempos de David y Salomón hasta el postexilio. En varios lugares de la tesis he intentado sintetizar las líneas comunes a la investigación actual: las composiciones o redacciones de la mayor parte del Pentateuco fueron protagonizadas por los regresados del exilio (la *goláh*), pero no sólo intervinieron ellos, ni formaban un grupo homogéneo.

La garantía de una inspiración *mística* en el proceso íntegro, interpretativo, de la tradición (memoria oral, composiciones, ediciones, selección, recepción), no consiste en la actividad aislada del profeta, el letrado o el sacerdote, sino en la apertura de la intencionalidad comunicativa y del *modelo de mundo* al conjunto de la asamblea. La fuente trascendental del canon, como podría admitir cualquiera de sus intérpretes, ha sido el Misterio de comunión. Sea lo que depare la investigación futura, los expertos concuerdan en que la formación de la Biblia hebrea, tanto como de la Biblia cristiana, es resultado de una poligénesis. El texto *nos habla* con voces diversas del mismo Misterio, en forma de una polifonía que reclama un mayor diálogo entre quienes lo interpretan.

El canon de los textos sagrados en la Iglesia católica no está escrito en piedra. No es sólo que la crítica textual haya colaborado a que recuperemos un texto más cercano a las tradiciones orales de que proceden los evangelios; o que haya demostrado la ineficacia de buscar el *Ur-text*, el cual sólo existe en la persona de Jesús y en las comunidades cristianas donde se escribieron los demás textos. Además, la interpretación del canon nunca se ha ajustado al rigor máximo que se impuso a sí mismo el concilio de Trento, contra las propuestas de los reformadores:

> El sacrosanto, ecuménico y universal Concilio de Trento […] poniéndose perpetuamente ante sus ojos que, quitados los errores, se conserve en la Iglesia la pureza misma del Evangelio […] siguiendo los ejemplos de los Padres ortodoxos, con igual afecto de piedad e igual reverencia recibe y venera todos

> los libros, así del Antiguo como del Nuevo Testamento, como quiera que un solo Dios es autor de ambos, y también las tradiciones mismas que pertenecen bien a la fe o bien a las costumbres, como oralmente por Cristo o por el Espíritu Santo dictadas y por continua sucesión conservadas en la Iglesia Católica[2022].

A esa afirmación contesta indirectamente el concilio Vaticano II, cuando refiere la primacía de los evangelios en el canon, incluyendo junto a los textos bíblicos la historia de su recepción (Escrituras y Tradición):

> Nadie ignora que entre todas las Escrituras, incluso del Nuevo Testamento, los Evangelios ocupan con razón el lugar preminente, puesto que son el testimonio principal de la vida y doctrina del Verbo Encarnado, nuestro Salvador[2023].

A más de lo que nadie ignora, basta revisar las listas que enumeran diversos testimonios, desde la segunda mitad del s. II (Muratori)[2024] hasta el s. IX (Nicéforo)[2025], pasando por la carta festal de Atanasio[2026], los sínodos de Laodicea y Cartago (s. IV)[2027] o el sínodo Trulano (s. VI), convocado por Justiniano II, entre muchas otras fuentes[2028] (principalmente, la literatura patrística), para comprobar que hay un centro y una periferia en el canon: el Apocalipsis de Juan, situado en el límite por otras razones, además de la secuencial[2029]; las cartas de Judas, Juan el anciano (es decir, 2 y 3Jn) y Hebreos; los escritos pseudoepígrafos y algunos *Ketubim* en el PT (Ester, Judit, Tobit, Macabeos, Sabiduría de Salomón, Ben-Sirá).

Así pues, frente a los postulados de una monogénesis y un discurso monológico, debería resultar evidente que:

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[2022] D 783.
[2023] DV 18.
[2024] METZGER, *The Canon of the New Testament*, 191ss. "It should be observed that the tone of the whole treatise is not so much that of legislation but of explanatory statement concerning a more or less established condition of things, with only a single instance of difference of opinion among the members of the Church catholic (namely, the use to be made of the *Apocalypse of Peter*)" ibid. 200. El texto traducido al ing. en ibid., 305-307.
[2025] La *Esticometria* de NICÉFORO, Patriarca de Constantinopla, trad. por WILHELM SCHNEEMELCHER (ed.) *New Testament Apocrypha*, 2 vols., Louisville, Westminster/John Knox, 1989, puede leerse en http://www.ntcanon.org/lists.shtml
[2026] ibid. 312-313.
[2027] ibid., 314-315 (Hippo Regius y Cartago); el canon de Laodicea, traducido por WILHELM SCHNEEMELCHER, está disponible en http://www.ntcanon.org/lists.shtml
[2028] METZGER, "Attempts at Closing the Canon in the East", ibid., 209-228; "Attempts at Closing the Canon in the West", 229-237. Algunos de esos textos son traducidos en el apéndice.
[2029] EUSEBIO DE CESAREA opta explícitamente por dejarlo fuera, aunque reconoce que otras iglesias lo incluyen. No lo nombra el *Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*, atribuido a GELASIO, aunque procede del Sur de la Galia (ca. s. VI), pero tampoco GREGORIO NACIANCENO, CIRILO DE JERUSALÉN, el Sínodo de Laodicea, entre otros.

1) Algunas zonas de ese campo eran más comunes que otras, como podría comprobarse desde los primeros comentarios patrísticos: los evangelios, los Hechos de los apóstoles, las cartas paulinas; Isaías, Génesis y Éxodo; el Cantar de los cantares, etc.
2) Distintas iglesias hicieron interpretaciones que venían a canonizar textos ajenos a la lista (es decir, a la Biblia): p.ej. las constituciones eclesiásticas y el derecho canónico, los escritos de la generación postapostólica (cartas de Clemente, Bernabé. Ignacio), las reglas monacales, las actas, martirologios y hagiografías, la literatura mística, los evangelios y Hechos apócrifos, los apocalipsis judeocristianos (Ap Pedro, el Pastor de Hermas, etc.). De hecho, la iglesia copta se ha hecho cargo de una parte de esa literatura explícitamente en su canon.
3) Los criterios de canonicidad varían considerablemente de una lista a otra, por cuanto sólo son formulados para defender la aceptación de un texto o para justificar su rechazo. Metzger los reduce por el sentido a tres: "orthodoxy", "apostolicity" y "consensus among the churches"[2030]. Pero muchos interpretantes aluden tanto a la antigüedad del documento, como a su carácter histórico, a diferencia de la mera fabulación: "the historical likelihood of its contents (obviously fictitious and fantastic stories are often a ground for rejecting the book in which they occur)"[2031]. Con similar intención se refieren a su "claridad" y "buen sentido" (contenido no absurdo). Así pues, hay una racionalidad inmanente en la tradición que puede ser desarrollada por la hermenéutica actual.

En ese proceso, al menos desde la tercera generación, son visibles disputas similares a las que hoy se dan entre lecturas cerradas y otras más abiertas sobre la tradición occidental. Manifiestan estrategias no siempre bien fundadas para orientar la construcción social de la identidad cristiana. En absoluto se trata de oscurecer los valores logrados por las obras, sino de mirar con buenos ojos el hecho de que la tradición sea interpretada desde perspectivas diversas, las cuales dialogan, para empezar, en el interior del canon[2032]. La demanda inicial de entender los textos bíblicos en la unidad global de sentido que ofrece la Biblia, a través de lo que dicen, en lugar de por lo que otros decimos de ellos, se transforma, durante la práctica hermenéutica, en una exigencia interna de la propia palabra a *abrir el círculo*, para integrar otras voces en nuestra lectura que nos ayuden a interpretar:

[2030] METZGER, *The Canon of the New Testament*, 251-254.
[2031] H. J. DE JONGE, "The New Testament Canon", 313.
[2032] Vid. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (IBI), 1993, III.A.

a) lo que era ambivalente o contradictorio (la relación entre los carismas políticos: gobierno, profecía; y los demás carismas de la asamblea: enseñanza, sanación, etc.),
b) lo que estaba incompleto (el protagonismo de las mujeres)
c) o lo que era negado por algunas voces (el *logos* de otras culturas, la validez del amor entre personas homosexuales, etc.).

La pluralidad interna del canon y la ósmosis en sus fronteras permite aventurarse a una actualización del sentido desde el centro (los evangelios)[2033], en lugar de seguir marginando a más de la mitad de la humanidad o jugando con la absurda idea de que todos los textos sean igualmente canónicos, incluidos los exabruptos, la violencia o las expectativas sobre la destrucción inminente. La demanda de racionalidad afecta al canon desde dentro. La primacía de aquellos sentidos homologables con una posición privilegiada en el campo del poder (la ambición apocalíptica, la potestad absoluta) no ha colaborado en nada a la práctica cotidiana de la equidad entre los seres humanos a imagen de Dios-a. El intérprete demuestra inspiración cuando intenta servir con sus capacidades limitadas a la comunicación del Misterio a toda la Asamblea. La comunicación *es comunión.* El Misterio se revela en el proceso mismo de comunicarse.

Como hemos visto, una lectura de los textos en el contexto social donde se han originado puede colaborar en el proceso de su apertura a otras culturas, que ya aparecían de algún modo insertas a través de la forma interna de los textos y la apelación a una audiencia implícita; concretamente en la relación de Jesús con los *alter*protagonistas de los evangelios o de Pablo con las nuevas *ekklesíai*. Aún así, las lecturas no son unívocas. De ahí que sea necesario e iluminador el diálogo entre intérpretes e interpretaciones, antes de fabricar imágenes dialécticas entre lecturas mutuamente excluyentes, como ocurrió desde mediados del s. XVI (a pesar de Contarini y Melanchton, p.ej.), con la intención rivalizante de ensombrecer lo más común. No podemos olvidar que los primeros intentos de cerrar y reducir el canon provenían de aquellos grupos menos implicados en la búsqueda de comunión. Sólo porque pretendían excluir a los demás constituyeron una secta; porque declaran hereje a la asamblea conjunta, antes incluso de comenzar a entenderse, desarrollan otro canon; aunque sea siempre posible reanudar el diálogo. Lo que no tiene, ni

[2033] IBI, IV.A.

tenía justificación en cualesquiera fuese la situación histórica, a la luz de los evangelios, era la exclusión violenta o el deseo de aniquilar la opinión del otro ser humano.

Muchas narraciones de la Biblia nos hablan precisamente sobre la tensión superable entre corrientes de canonización selectiva y otras agencias que se dedican a la acogida, escucha y reconocimiento del *canon vivo*, en proceso de gestación y crecimiento, a través de personas que están siendo sometidas a la prueba de la cruz (heb. *abodáh*, gr. *peirasmós*), contra el deseo expreso de una divinidad amante del ser humano, redentora, liberadora y prometeica (*pro-metheia*: prevención; Gn 12, 1; Éx 3, 7ss.; Is 30, 1ss.; 40, 1ss.; Miq 4, 1ss., etc.). Los evangelios, los *rîb* proféticos (Miq 6, 1ss.), los primeros caps. del Éxodo, los libros de José, Tamar, Rut, Jonás y Job, son narraciones que han tematizado su *hacer memoria* de la tradición: la memoria colectiva se actualiza en una Historia de historias que integra las vidas narradas por el pueblo. El único discernimiento que ayuda a interpretarlas es la razón de amor en un diálogo real, donde la fe tiene sentido.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

2. Atención: la capacidad de escuchar

Frente a un orden imperiosamente falso, como el que impusieron ayer los totalitarismos y hoy las reglas no escritas de la globalización económica, en distintos momentos de la historia común de la humanidad han surgido las condiciones para que se formara una esfera pública de opinión (*Öffentlichkeit*), donde fuera posible criticar la mentira institucionalizada y reconstruir los fundamentos de la comunicación, más allá del consenso entre intereses egoístas en continua rivalidad.

La historia de las religiones transculturales (hinduismo, budismo; judaísmo, cristianismo; Islam, bahaíes) es inseparable de una crítica profunda a las tradiciones y la propuesta de un nuevo orden, otra praxis y otra imagen del mundo como respuesta a las crisis. La "ilustración profética" y mosaica (es decir, antes y después del exilio, cuando se compone la Toráh) [2034] es prácticamente simultánea con una profunda renovación de las tradiciones en todo el planeta, durante un "tiempo axial" (Jaspers)[2035]; el confucianismo, el budismo, la "ilustración griega" frente a los mitos aristocráticos; el surgimiento del Islam para relacionar al ser humano con Dios por medio de una crítica a los cultos de posesión, cuando los chamanes ya se habían "desintegrado"; la expansión del cristianismo en conflicto directo con las figuras de la *Herrschaft* en el imperio romano y en los imperialismos subsecuentes (incluida la teocracia medieval), fueron mucho más relevantes de lo que hoy alcanzamos a recordar. El penúltimo episodio consistió en la fundamentación de la democracia y del estado social de derecho a partir de las demandas de la burguesía ilustrada, desde el s. XVIII hasta los años sesenta del pasado siglo, en cuyo marco se inscriben los movimientos sociales que han colaborado en la gestación, al menos, de un principio regulativo frente a la razón instrumental, ordenada al dominio global del planeta: derechos humanos, civiles, sociales, económicos y ecológicos. Cada uno de esos momentos cardiales de apertura en el espíritu personal y en el espacio público se ha caracterizado por su expresividad: una expansión de la palabra, una generación de

[2034] Vid. en esa línea JOSEPH RATZINGER (BENEDICTO XVI), *Fe, verdad y tolerancia: El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca, Sígueme, 2005 (2003).
[2035] Vid. KARL JASPERS, *Los grandes filósofos. Los hombres decisivos: Sócrates - Buda - Confucio – Jesús*, Madrid, Alianza, 1993 (1957).

prácticas simbólicas que permiten reinterpretar los símbolos tradicionales, es decir, la manifestación conjunta de la libertad de expresión y de la libertad religiosa.

Ahora bien, la imagen fabricada por las películas de héroes y, mucho antes, por las biografías de base retórica o por los historiadores más "científicos", donde los protagonistas aparecen dando discursos, es otra de esas grandes mentiras que ocultan la fibra de los cambios sociales. Si se hubieran limitado a su faceta de oradores, no habrían podido comunicar más que motivos para determinadas decisiones, pero se habrían quedado sin conocer tanto la respuesta de su audiencia como el efecto de sus discursos en el decurso de la vida (en el trabajo satisfactorio o no, autónomo y cooperativo, o lo contrario; en la participación política o en su inhibición; en una vida más libre de las necesidades y más longeva o en una vida amenazada). En consecuencia, habrían tenido que repetir siempre la misma palabra, como saben los expertos en cibernética. Lo peor es que, en determinados sectores de la cultura, era lo que se esperaba de ellos.

La comunicación sólo puede ser real si es bilateral o multilateral. Tiene que ser manipulada ideológicamente para que no lo parezca. El caso que más nos atañe en esta tesis es el de los evangelios. ¿Era Jesús un orador? ¿No son los dichos de Jesús más apropiados para compartir en una *intimidad pública*, dentro del marco de relaciones interpersonales? Espero que la respuesta haya sido comprendida durante el análisis del texto marcano. Pero añadamos que hasta el mismo Juan presenta a Jesús en permanente relación de diálogo[2036].

La predicación (llamada *kerigma*) de la *nueva creación* (*kainé ktisis*) sólo puede ocurrir en una multitud de situaciones dialógicas, mientras la sed de verdad y de justicia no se ha convertido en una garganta insaciable de dominio, ni sus portadores han hecho uso de los medios de control social que antes les impedían hablar y actuar para impedírselo a otros. El proceso de apertura a una nueva *Öffentlichkeit* comienza por ser privado e íntimo, en la familia, en una comunidad plural, en pequeñas sociedades –secretas a la fuerza, no por espíritu sectario- donde la persona crece en humanidad (*Humanität*), como relata

[2036] Vid. los rasgos de una espiritualidad dialógica reconstruidos a partir de los evangelios por FERNANDO RIVAS REBAQUE, *La experiencia espiritual de Jesús*, Madrid, San Pablo, 2005; CARLOS GONZÁLEZ VALLÉS, *Crecía en sabiduría*, Santander, Sal Terrae, 1998[3]; DOLORES ALEIXANDRE, *Contar a Jesús: Lectura orante de 24 textos del Evangelio*, Madrid, CCC, 2002[2].

Habermas durante su reconstrucción teórica de la opinión pública, cuando describe las estructuras de la comunicación ciudadana [2037].

El intercambio incesante de correos, la expresión personal en forma de "publicidad literaria" o artística, la demanda de una humanidad real en la intimidad, que ocurrieron a finales del s. XVIII, están volviendo a ocurrir, de otra manera, a través de las nuevas tecnologías: el lenguaje del e-mail y del teléfono móvil, la blogosfera, el interés multiplicado por las vidas de los otros en forma de reality-show o de *Bildungsroman.* Las artes audiovisuales, desde el cine, pasando por el diseño gráfico, a los anuncios comerciales, multiplican y magnifican las imágenes de la intimidad, en pugna con la representación del poder, el dinero, la violencia o la pornografía patriarcal.

Sin embargo, para que cambie *el eje del mundo* es necesario que la predicación y la invitación exhibicionista a la intimidad puedan llenarse con una realidad *última*, que ha sido anunciada, pero no comprendida ni internalizada: "porque tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber, era forastero y me acogisteis, estaba desnudo y me vestisteis, enfermo y me visitasteis, en la cárcel y acudisteis a mí" Mt 25, 35-36. La memoria de todos y cada uno es un asunto público, no sólo para ser expresado, sino para

[2037] Uno de los leit-motiv de su análisis es la inversión de los términos con que funcionaba el discurso totalitario, en palabras de HOBBES: *auctoritas non veritas facit legem*, en otro principio sustancialmente diverso: *veritas non auctoritas facit legem*. "La autocomprensión de la publicidad política, manifestada en la categoría central de la norma legal, es mediada por la consciencia institucionalizada de la publicidad literaria. Por lo general, ambas formas de publicidad encajan bien una con la otra. En ambas se forma un público de personas privadas cuya autonomía, basada en la disposición sobre la propiedad privada, quiere manifestarse en la esfera de la familia burguesa como tal, quiere realizarse íntimamente en un contexto de amor, libertad y formación (*Bildung*); en una palabra, como *Humanität*.
Llamamos a la esfera del mercado la esfera privada; a la esfera de la familia, como núcleo de lo privado, esfera íntima. Ésta se presume independiente de aquélla, cuando, en realidad, es completamente cautiva de las necesidades del mercado. La ambivalencia de la familia, el ser a la vez agente social y también, en cierto modo, anticipada emancipación de la sociedad, se manifiesta en la posición de los miembros de la familia; por un lado, a causa de la dominación patriarcal se mantienen unidos, y por el otro, están vinculados uno a otro por la intimidad humana. Como hombre privado es el burgués las dos cosas en una: propietario sobre bienes y personas y, al mismo tiempo, hombre entre los hombres, *bourgeois* y *homme*. También la publicidad permite observar esa ambivalencia visible en la esfera privada; no se sabe bien si las personas privadas se ponen de acuerdo *qua* hombres en el raciocinio literiario acerca de experiencias de su subjetividad, o bien si las personas privadas se ponen de acuerdo *qua* propietarios en el raciocinio político acerca e la regulación de su esfera privada. El círculo de ambas formas de público ni siquiera coincide por completo: las mujeres y los económicamente dependientes están fáctica yjurídicamente excluidos de la publicidad política; mientras que el público lector femenino, así como el formado por aprendices y criados, tiene a menudo una participación más fuerte en la publicidad literaria que los propietarios y padres de familia. Sin embargo, en los estamentos instituidos se da a ambas formas de publicidad el mismo valor: la publicidad aparece en la autocomprensión de la opinión pública como una e indivisible […] Finalmente, la publicidad burguesa desarrollada acaba basándose en la ficticia identidad de las personas privadas reunidas en calidad de público en sus dos roles de propietario y hombre" HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública*, 91-92.

ser escuchado. Es una realidad irrebasable, sin la cual resultaría imposible *acercarse* a la verdad en su sentido pleno. El "juicio final", si atendemos a su propia lógica, comienza por un contraste de los testimonios que habían dominado el escenario del mundo como un foro romano, con la memoria olvidada de las víctimas.

En esta fase de nuestro aprendizaje somos llamados a anticipar el final: escuchar a quienes aparecen poco en los medios de comunicación masiva, ni suelen tener acceso a las nuevas tecnologías. De otra manera no podremos cambiar la vida, superar las crisis, unir a los amantes, reunir a los amigos. La soledad del poderoso por no escuchar es tan infernal como la del abandonado, por no ser escuchado. Pero el sentido pleno de la justicia nos dice que será escuchado y que su parte en la verdad será reconocida. Por el contrario, el privilegiado sólo podría quedar libre de su infierno por una escucha comprendiente, que no puede dejar de afectarle a causa de su condición humana, como en el fondo sabía.

Simone Weil se rebela contra un personalismo formal que pretendiera instituir un concepto de persona y sus derechos sin asumir la sensibilidad que rechaza el daño. Ese núcleo es el único que nos impide "dejar ciega a una persona", puesto que no por estar ciega dejaría de ser persona. Más profundo que cualquier formalidad es el dolor o la ignominia que exigen ser escuchados, sin aplazamientos:

> Cada vez que surge, desde el fondo del corazón humano, el lamento infantil que Cristo mismo no pudo contener: "¿Por qué se me hace daño?", hay ciertamente injusticia […] A excepción de la inteligencia, la única facultad humana verdaderamente interesada en la libertad pública de expresión es esa parte del corazón que grita contra el mal. Pero como no sabe expresarse, la libertad es poca cosa para ella. Primero se requiere que la educación pública sea tal que le proporcione, en la mayor medida posible, medios de expresión. Después se requiere un régimen, para la expresión pública de las opiniones, que esté menos definido por la libertad que por una atmósfera de silencio y de atención en la que ese grito débil y torpe pueda hacerse oír. Finalmente se requiere un sistema de instituciones que, en la mayor medida posible, ponga en las funciones de mando a los hombres capaces y deseosos de oírlo y entenderlo […] Cuando la libertad de expresión se circunscribe de hecho a la libertad de propaganda […], las únicas partes del alma humana que merecen expresarse no son libres como para hacerlo. O bien lo son en un grado infinitesimal, apenas algo más que en el sistema totalitario[2038].

La autora lleva el argumento hasta rechinar contra sí mismo: "Lo que es sagrado, lejos de ser la persona, es lo que en un ser humano es impersonal". Pero este escrito de Weil sobre "La persona y lo sagrado" (1942) es un alegato irónico contra la desgracia

[2038] SIMONE WEIL, *La persona y lo sagrado* (1942-1943), publicado por *Archipiélago*, 43 (2000), 79-103.

mitificada en las tragedias, a favor del desgraciado. Está redactado en un tono siempre demasiado grave o demasiado agudo, como un grito de *dolor audible*. Entre la ironía y el grito analiza cada uno de *los impedimentos que no nos han dejado escuchar* o hablar claramente, los cuales podemos reconocer en la relación con una persona bajo el efecto del trauma:

> Escuchar a alguien es ponerse en su lugar mientras habla. Ponerse en el lugar de un ser cuya alma está mutilada por la desgracia o en peligro inminente de serlo es anonadar la propia alma. Es más difícil de lo que el suicidio lo sería para un niño contento de vivir. Por ello a los desgraciados no se les escucha. Están en el estado en el que se encontraría alguien a quien se le hubiera cortado la lengua y hubiera olvidado momentáneamente su lesión. Sus labios se agitan y ningún sonido llega a nuestros oídos. De ellos mismos se apodera rápidamente la impotencia en el uso del lenguaje, a causa de la certeza de no ser oídos.

La gracia que desborda las fronteras de los códigos de pureza y contaminación, hasta lo inaudible, puede rescatar a una persona desgraciada; a cada una de las personas. Somos más de lo que los valores instituidos por los sistemas económico y político pueden reconocer. Es lo que Weil contestaría al funcionalismo moral de Amartya Sen, el cual quizás admitiera la corrección.

> Sólo la operación sobrenatural de la gracia hace que el alma pase a través de su propio anonadamiento hasta el lugar en el que se cosecha esa especie de atención, que es la única que permite estar atento a la verdad y a la desgracia. Es la misma para los dos objetos. Es una atención intensa, pura, sin móvil, gratuita, generosa. Y esa atención es amor.

El *poema en prosa* de Weil se ha convertido en práctica de la escucha a través de miles de personas dedicadas a la atención social. Probablemente fuera conocido por Carl Rogers. Pero una obsesión estética, aparentemente religiosa, por el anonadamiento, también puede provocar el efecto contrario: vivir con silenciador y perder la sensibilidad. Si lo sagrado fuera impersonal, entonces más valdría morirse, para conocer el Misterio en persona; como decía otra mujer en la frontera, bajo el peso de miles de años de patriarcado inconmovible, despersonalizado.

Puede ser que la fascinación por lo sublime nos haya impedido valorar la capacidad llena de expresión que manifiestan muchos obreros en las fábricas o en los *sweatshops*, en los turnos de noche, en los empleos de riesgo, en los servicios mal gratificados, en cada uno de los campos de concentración que se consagraron al dios del Trabajo durante el pasado siglo. Quien haya pasado por los polígonos industriales sabe que nada puede acallar al que grita, ni retener al que denuncia una injusticia, excepto por medio de una valla, una celda o una lápida. Pero son necesarios mediadores humanos, en forma de una

sociedad-red que no deje huecos. Los lenguajes de la gracia son humanos, no angelicales. Las ideologías deforman esas armonías de manera desvergonzada. Por ejemplo, hoy nos dan discursos sobre la necesidad fatal que los países pobres tienen de explotar a los niños para asegurar su desarrollo económico, ¡igual que hicieron nuestros antepasados! Para soportar esa retórica, para que esas palabras tengan eco público, tienen que apoyarse sobre una teoría perversa del aprendizaje, camuflada de amarga religiosidad, que los niños de primaria (los que pueden estudiar) llaman la "ley del tubo".

Simone Weil pasó varios años trabajando como obrera en la Francia de entreguerras. No sacrificó su vida por nada, es decir, no la sacrificó al dios Peón, ni a su par, el dios Patrón, sino por algo tan miserable como este cuerpo en que el Misterio ha querido hacerse personalmente comprensible. No es posible comprender la situación de las víctimas, ni mucho menos a los agresores, sin entrar en la realidad para desarrollar los sentidos de que somos capaces, a través del medio social en que ya se están expresando. Una *lengua cortada* no deja de comunicar lo que ha vivido, si estamos disponibles para entender sus símbolos.

Al contrario de lo que pensaba Platón, la poesía y el arte de la memoria son mediadores, para que toda la sociedad pueda hacer suya la realidad cegada por los sistemas, a través de un nuevo órgano con que sus voces son reconocidas por el sentido común. La realidad de las mujeres violentadas, de los niños vendidos, de los migrantes sin derecho a cruzar las fronteras, de quienes son confundidos con los muertos. Millones de personas hambrientas, enfermas de sida, extorsionadas hasta el límite de sus fuerzas. Ya no podemos manipular las voces, en nombre de lo sagrado, porque son intrínsecamente sagradas. Han reconstruido nuestro modelo de mundo (MM), aunque todavía no hayamos parido un mundo nuevo.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

3. La secularización del canon: Biblia, romance y novela

a. "Poderosas palabras": ¿qué poder y qué palabras?

Uno de los investigadores que dedicaron mayor esfuerzo a situar el texto bíblico en el marco de la literatura universal –además de especialistas prudentes como Luis Alonso Schökel-, quizás el que ha obtenido mayor difusión en el ámbito de la literatura comparada, fue Northrop Frye[2039]. Sus primeros trabajos corresponden a la fase inmediatamente anterior a la *historia de la recepción*. A semejanza de ésta última, supera el ámbito propio del formalismo para combinar el estudio del contexto *cultural* con el del texto; dicho en términos de Julia Kristeva, la intertextualidad con textos en otros códigos. Pero Frye se acerca a la Biblia como a un texto *marcado* por la *literariedad*: un producto de la cultura letrada [2040]. Su arquetipo puede ser *enmarcado* en la historia de la literatura universal por oposición a otros, en un sistema que los antropólogos denominarían *etic*: un modelo que explica los símbolos con cierta independencia de los conceptos usados por sus interpretantes a lo largo de la historia, aunque haga uso de la tradición literaria para rodear de aura la obra clásica. El principio central de su obra, tal como reitera en su último estudio, es que "la literatura deriva del mito". Tal principio es el que "da a la literatura su poder de comunicación a lo largo de los siglos"[2041]. Pero esa generalización no se funda tanto en un análisis antropológico del *mythos*, como en un modelo previo de crítica literaria. El poder del que habla es un habla sobre el poder: la mitificación creativa.

Frye no desea hacerse cargo de la hermenéutica tradicional ni del método histórico-crítico [2042] para interpretar la Biblia, sino cumplir una tarea: la deconstrucción de la mitología bíblica. No es que pretenda "desmitificar" la tradición, al estilo de Bultmann,

---

[2039] Vid. NORTHROP FRYE, *El gran código: Una lectura mitológica y literaria de la Biblia* (The Great Code: The Bible and Literature), Barcelona, Gedisa, 1988 (1982); *Poderosas palabras: La Biblia y nuestras metáforas* (Words With Power: Being a Second Study of "The Bible and Literature"), Barcelona, Muchnik, 1996 (1990).
[2040] Cf. FRYE, *Anatomy of criticism: Four essays*, Princeton, Princeton U.P., 1957; *El camino crítico: Ensayo sobre el contexto social de la crítica literaria*, Madrid, Taurus, 1986.
[2041] FRYE, *Poderosas palabras*, 16.
[2042] Vid. FRYE, *El gran código*, 17.

sino que intenta *desvelar* los mecanismos retóricos de la revelación[2043], con una paciencia forense, afín al estilo del postestructuralismo[2044] durante esta última fase de su vida. Explora las correlaciones entre la Biblia –es decir, su creatividad mitológica- y la historia occidental por medio de la *tipología*, como prolongación *coherente* de las correspondencias simbólicas proyectadas por el Nuevo Testamento sobre el Antiguo (tipo-antitipo) y por toda la Biblia en unidad, desde la creación hasta el fin del mundo, desde el paraíso perdido al recobrado. El método de Frye está próximo a una *historia de las mentalidades*, pero consigue mayor eficacia cuando se aplica analíticamente a la literatura de Milton o de Blake. Ellos sí hacen tipología con las figuras bíblicas, aunque las vuelvan muchas veces del revés, como el propio Frye: el tipo a imitar es el más duro, ya sea la expulsión del paraíso, ya sea la revelación violenta. Sin embargo, en otros ensayos anteriores, Frye había distinguido dos brazos de la tradición occidental: los comentarios sobre los símbolos bíblicos y la "escritura secular", es decir, la narración que recrea mundos ficticios sin relación figurativa con esas raíces. Lo veremos en el siguiente apartado.

Según hemos ido desgranando, el desarrollo monumental de una teología del poder en occidente no podía fundarse más que en una absorción tipológica de los evangelios *en sentido contrario* al histórico, situando en el centro de gravedad la conquista de la tierra y la alianza divina con la monarquía. La épica de la mundialización, desde Constantino el Grande a los grandes relatos de la epopeya norteamericana, confunde la historia de Jesús con un regreso a la mentalidad dominadora, cuando consistía, más bien, en su crítica hasta la raíz, definitiva, escatológica. La épica de la Cristiandad (la figura del Pantocrátor, la promesa del buen imperio, la batalla de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas) no difiere de cualesquiera construcciones ideológicas, a expensas de otras religiones, para legitimar un poder en expansión, como ya hemos hecho notar.

[2043] FRYE denomina esa fuerza retórica con un término tomado expresamente de BULTMANN (contra sus teorías): *kerygma* ibid., 55-56; *Poderosas palabras*, 144-145.

[2044] *El gran código*, 22. La conclusión de su estudio sería: la Biblia es un código/códice fascinante que ha arrastrado a la cultura europea hacia la mitologización. Era necesario desvelarlo, para situarlo en la órbita de la literatura/mito. "Existe una irónica adivinanza en inglés antiguo […]

Un enemigo me privó de la vida, me quitó la fuerza, luego me empapó en agua, luego me sacó y me puso al sol, donde pronto perdí todo mi cabello.

La respuesta es "libro", más específicamente un códice/código (*code*) bíblico […] La reacción humana normal frente a un gran logro cultural como la Biblia es hacer lo que los filisteos hicieron con Sansón: reducirlo a la impotencia y luego encerrarlo en un molino, para eliminar todas las agresiones y los prejuicios. No obstante, incluso allí vuelva a crecer todo su cabello, como el de Sansón" 261.

Frye sugiere que los totalitarismos se asemejan al Anticristo [2045], como si estuviera descubriendo una clave anti-reveladora; pero no fue tal símbolo el que movilizó a las masas, sino la tensión insuperable entre una esperanza ideológica, apocalíptica (Cristo Todopoderoso, Señor de los ejércitos terrenales, Rey de reyes; la sociedad perfecta, únicamente impedida por los enemigos impíos) y la desesperación material que se produce en épocas de crisis. Los mesianismos violentos se han basado en la ocultación de los intereses en juego, además de sobre una lectura instrumental de las tradiciones, comenzando por las historias sagradas. Como advirtió Jesús, el problema no consiste en que el ser humano se haga directamente esclavo de la oscuridad (en pocos casos, aunque significativos, alguien se convierte en *Doktor Faustus* o *Darth Vader*), sino en que confunda lo turbio con lo luminoso (la levadura de la solidaridad liberadora con la dominación Mc 8, 14-21; Lc 11, 24-26 Q; Mt 6, 22-23 Q, después de "limpiar la casa", la recaída en el dominio patriarcal Mt 23, 8-11; la violencia sagrada contra sus hermanos vulnerables Mc 9, 42-50), como le pasaba a Pablo mientras perseguía a los cristianos; a los cruzados que crucificaban con buena conciencia a judíos, musulmanes, herejes, brujas, etc.; a los Soldados de la nación elegida o de la clase llamada a establecer el orden en el mundo, mientras aterrorizan con crueldad a sus enemigos, como si no fueran humanos. El personaje de Satán en el texto evangélico es un experto en las Escrituras, que incita a manipular la memoria con el instrumento de lo sagrado (Mt 4, 1-10 Q).

Precisamente, la cuestión crucial que plantea Frye en su segundo libro es cómo diferenciar el poder de la ideología y la potencia del mito, es decir, una historia construida para provocar un *poderoso efecto* en la audiencia religiosa. Ya hemos visto que el mito sólo se diferencia de la ideología cuando no hace ideología, valga la obviedad. Es decir, cuando no está sirviendo para la legitimación de la *Herrschaft* o la justificación de los males como medios para alcanzar un bien superior. Mi tesis es refractaria al uso categórico del término *mito* en sentidos tan diferentes y contradictorios que no dicen nada. Cada vez que aparece en nuestro texto, lo hemos definido de acuerdo con su contexto. En realidad, lo mínimo común a todos los usos es el significado de mito como "ficción narrativa elemental" o, simplemente, *relato*, por lo que preferimos este último término. Por el contrario, la asociación de un relato y un sentido sagrado en el ámbito del ritual religioso

[2045] ibid., 125.

consiste –un concepto más descriptivo- en una *historia sagrada*. Ahora bien, a diferencia del "mito", como habitualmente se entiende, las historias sagradas pueden ser tanto ficciones[2046] como vidas narradas[2047], tanto vidas ficticias como historias de vida.

Según Frye, el mito se hace cargo de "necesidades primarias" de los seres humanos en su contexto, tales como el alimento, el sexo, las posesiones o el deseo de felicidad [2048], mientras que la ideología camufla tales necesidades bajo otros valores verbales ("necesidades secundarias"). Quizás está citando a Marx sin citarlo, pero no es seguro que ni el propio Marx estuviera de acuerdo en considerar que la demanda crítica de justicia o de verdad sean meras argucias en una situación dada. La perspectiva de Frye sobre la Biblia como un mito de mitos, el "gran código", parece confundir ambos planos, sobre todo cuando constata que la Biblia ha sido "desacralizada" y su función mitificadora, creadora de mundos, ha sido sustituida por otros géneros literarios desde el s. XVIII, como también la mitología griega tuvo su Ilustración. ¿Se preocupa más la poesía de los asi llamados *profetas* Rimbaud o Rilke por las "necesidades primarias"? ¿No hay ideología en las vanguardias estéticas? Parece que tanto la Biblia como las nuevas y poderosas ficciones son traspasadas por distintas y hasta opuestas estructuras ideológicas, por lo cual necesitan una interpretación crítica que introduzca una distancia razonable en el proceso de la identificación con el autor o con el héroe, durante la lectura, antes de la imitación refiguradora en la vida real, so pena de acabar haciendo el papel de Anticristo mientras pretendíamos cumplir un programa justo y santo.

Pensando del modo más positivo que cabe sobre las ventajas de la posmodernidad, parece que la desmitificación ejercida por el proceso moderno/posmoderno afecta a todas las formas artísticas, en cuanto los símbolos que sacralizaban la dominación, el patriarcado o la violencia son cada vez menos vigentes. Lo cual no significa que el poder del "mito" (en el sentido de Frye) haya sido domesticado por un "logos" exacto, convencional,

---

[2046] Teogonías, cosmogonías, protologías, cosmologías, literatura apocalíptica, etc.

[2047] El *mythos*, como categoría aristotélica, vendría a ser un texto previo –una tradición de entre el catálogo de la mitología- que subyace a la invención de las tragedias; en sentido más general, sería la "fabula" o el primer entramado de la historia. Vid. sobre la narratología, Tercera parte, supra.

[2048] FRYE, *Poderosas palabras*, 77ss. En la segunda parte de su estudio desarrolla con más coherencia un análisis de mitología comparada sobre algunos "mitos que nos dan vida" –presentes en la Biblia-, relacionados con cuatro "intereses primarios": "el interés por hacer y crear, el interés de amar, el interés de sostenerse y asimilar el entorno, que tiene su núcleo metafórico en la comida, y el interés por escapar de la esclavitud y el constreñimiento" ibid. 187, en correspondencia con los símbolos de la montaña, el jardín, la cueva y el horno, respectivamente.

burocrático. Ni los relatos portadores de un sentido liberador[2049], ni los que ejecutan ritualmente un designio de destrucción para asegurar el dominio a sus agentes, ambos en forma de historias sagradas, han desaparecido de nuestras culturas.

Como ya vimos en distintos capítulos de esta tesis, las religiones no se han retraido durante el último siglo, sino que se han expandido en todas las regiones del planeta. Esa tendencia es perceptible incluso en Europa y USA, donde las culturas seculares se esfuerzan por remedar las fuentes de sentido religioso, tanto en formas políticas, como a través de la literatura o de las artes, en todas sus variantes, incluidos los video-juegos. Los casos de Nietzsche o de Céline (*Viaje al fin de la noche*), John Ford, Sam Peckimpah, Tarantino, Clint Eastwood son las puntas del iceberg. Podríamos descender en la escala del valor estético hasta llegar al *Mein Kampf*, la anticipación del apocalipsis en un cómic japonés, la deshumanización extrema del *gore*. También podemos ascender a la cumbre del Monte Pelado donde sopla la inmortalidad de la muerte (sic), adonde el deseo de gloria conduce a críticos muy selectos[2050]. La fuerza que arrastra a descender y ascender por ese precipicio no es la atención distante por los clásicos, si sabemos distinguirlos de los vivos, sino un aura de fascinación y tremendismo.

El poder de tales signos es fruto de un trasfondo de tradiciones ancestrales, semiconscientes, que han sacralizado la violencia junto con la dicotomía entre orden y caos, en un juego de espejos. Están presentes en el imaginario narrativo desde nuestra infancia. Sin embargo, no parece que motiven la reflexión de la audiencia adulta sobre las causas del terror y sus efectos deshumanizadores, al contrario que Shakespeare o Manzoni, Dostoievski o Tolstoi, Jünger o Heinrich Böll, Elia Kazán o Stanley Kubrick, *Johny Got His Gun, Parábola del náufrago, La mujer habitada, La muerte y la doncella, Secrets and Lies, The Pianist, In This World, La vida secreta de las palabras* o el cómic *Maus.* Aunque la cultura artística y literaria tiene un evidente sentido ritual, no existe un solo canon, una sola "escritura secular", homogénea o uniforme, como se evidencia al comparar estos ejemplos entre sí y con el párrafo anterior. Hace falta un esfuerzo de comprensión y una

[2049] Vid. un hermoso ensayo de literatura comparada sobre distintas figuras y géneros de la Biblia en relación con el arte, la filosofía e incluso la mística de otras religiones, como hilos para tejer un *metacanon-sabiduría* intercultural, JAVIER GARCÍA GIBERT, *Con sagradas escrituras*, Madrid, Machado, 2002.

[2050] "El canon, lejos de ser el servidor de la clase social dominante, es el ministro de la muerte. Para abrirlo hay que convencer al lector de que se ha despejado un nuevo espacio más grande poblado por los muertos" BLOOM, *El canon occidental*, 42.

toma de postura personal para distinguir en qué fuente radican mis emociones o hacia dónde tiende mi ánimo (esperanza, sea creyente o sea agnóstica; desesperación, ¡sea creyente o sea agnóstica!).

Las "poderosas palabras" de que trata Frye pueden ser símbolos de la ambición individual o colectiva: relatos de terror [2051] que todavía encuentran/crean su audiencia en este tiempo nuestro. Los hemos analizado en cada una de las partes de la tesis: las retóricas del estado y del mercado hacen un uso obsceno de la religión o construyen una sacralidad denigrante, casi siempre para perjuicio de víctimas humanas o de la naturaleza explotada. "En la práctica, Dante invalidó la distinción entre la formación de un canon laico y uno sagrado, una distinción que nunca se ha recuperado, otra de las razones que explican que las ideas que poseemos de poder y autoridad sigan siendo controvertidas"[2052], dice Bloom. Cierto que Dante era reconocido por sus partidarios como "el teólogo", a diferencia de los especialistas en lógica y física que ocupaban las universidades durante el s. XIV[2053]. Pero no sería justo achacarle nada menos que la confusión entre el canon secular y el canon sagrado. Su obra, al igual que la de Milton, es una paráfrasis y una amplificación creativa del universo apocalíptico (cf. Jubileos, ciclo de Henoc, etc.), comparable a las profecías milenaristas de Joaquín de Fiore, condenado por hereje postmortem; aunque Dante tuvo la suerte de ser recibido por sus contemporáneos dentro de los márgenes de "lo canónico". Quienes confunden ambos cánones, sagrado y secular, son contemporáneos nuestros, al menos desde la teología del absolutismo (Bossuet, Hobbes, Carl Schmitt) hasta esta parte; es decir, aquellos ideólogos que pretenden ignorar el proceso histórico diferenciador entre Estado, mercado y religión; filosofía, ciencia, ética, arte y "con-sagradas escrituras", entre los que cabe establecer analogías, pero no fusiones estratégicas; quienes polemizan con el fin de resacralizar la violencia, después del humanismo pacifista (Erasmo, Vives) o reinstaurar el patriarcado en los altares, a pesar de la nueva socialización de los géneros. De tal manera, aun pareciendo vanguardistas, actúan como reaccionarios: pretenden obligarnos por la fuerza o por la retórica a regresar a una infancia poblada de aullidos.

[2051] Cf. ibid., 157ss., acerca de lo sublime, el sentimiento ambivalente que provoca el discurso kerygmático, y la fusión a que da lugar entre sujeto y palabra. Vid. PHYLLIS TRIBLE, *Texts of Terror. Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, Filadelfia, Fortress, 1984, de quien trataremos más adelante.
[2052] ibid., 46.
[2053] GARIN, *La revolución cultural del Renacimiento*, 59.

Por el contrario, hay otras formas de eficacia pragmática que no consisten en el dominio monológico y unilateral del hablante sobre el oyente, ni en el amedrentamiento y el etiquetado de las víctimas. La teoría de los actos de habla ha explorado muchas formas de *logos* que comprometen a los interlocutores en un diálogo más profundo que la mera negociación de sus intereses, desde las raíces de nuestra capacidad lingüística: la promesa, la alianza, el perdón. En un marco más amplio, el estudio del ritual nos ha aportado claves para discernir los símbolos humanizadores respecto de los artefactos ideológicos. El "mito fundamental" (según Blumenberg, el dualismo gnóstico) puede ser distinguido de las vidas narradas que nos permiten, al menos, comprender sus motivaciones. La memoria parcial y violenta se distingue de la memoria histórica que nos ayuda a salir de las crisis y prevenir los desastres. El trasfondo del mundo de la vida no es un inconsciente individual, sino que consiste en tradiciones aproblemáticas, atemáticas, que podrían y deberían ser reinterpretadas en muchas ocasiones reales, cotidianas: en las relaciones entre padres/madres e hijos, maestros y alumnos, amigos, compañeros de trabajo, etc., la apelación al trasfondo es un motivo permanente para aprender a argumentar y a pensar.

¿Cómo se manifiesta lo sagrado en nuestra cultura? ¿Qué relación tiene con los evangelios? A lo largo de la primera parte hemos tratado sobre la medida en que la identificación con lo sublime puede haber colaborado en el aprendizaje humano; o haber servido, desgraciadamente, para que sus adoradores reprodujeran los patrones de lo siniestro. Lo sagrado es un valor social que aún puede servir para comunicarnos con el Misterio, si renunciamos a imitar nuestros propios fantasmas.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

b. Nobles y clérigos

¿Puede ser de alguna utilidad la contrariedad que Frye señala entre la *literatura religiosa* y la *secular* en la cultura occidental, entre la *Biblia* –el código al que remiten tanto géneros sagrados como profanos, en positivo o en negativo- y el *romance*[2054]? La distinción formal entre la escritura sagrada y la escritura secular se refiere a la diferencia entre el ámbito pragmático del ritual que convoca a una audiencia para participar de lo

[2054] Cf. FRYE, *La escritura profana* (The Secular Scripture: A Study of the Structure of Romance), Caracas, Monte Ávila, 1992[2] (1976).

sagrado, respecto del producto de entretenimiento, a lo que dijo dedicarse Cervantes con sus novelas. Pero esa diferencia es compleja y esconde muchas relaciones.

Es sabido que el *romance* no se limita a la novela de tema erótico, aunque se enraice en la novela griega y bizantina, donde se narran las aventuras de la separación y la reunión entre los amantes; sino que incorpora temas procedentes de los cantares de gesta o de los cronicones. El *romance* es resultado de la desacralización de historias sagradas, al menos desde que los cuentos maravillosos se independizaron de los rituales iniciáticos. Podemos diferenciar con bastante claridad el *romance* respecto de la *novela moderna*, la cual surge como una parodia de la primera, haciendo uso de una perspectiva procedente del discurso histórico. El narrador de las novelas imita el oficio del historiador. Lo cual tiene especial relevancia para nuestra tesis, si notamos que los evangelios fueron considerados libros de historia y se hicieron nuevamente accesibles para una audiencia más amplia precisamente en la época cuando eclosionan los nuevos géneros de la novela, especialmente los *Bildungsromane.*

No es que tales símbolos y tramas/mitos estuvieran ausentes en el texto bíblico, incluso con la misma carga de tragedia que en el *romance* (cf. las historias de Sansón y Dalila, David y Betsabé), e incluso con una ambivalencia y unas tensiones comparables al melodrama: las historias de patriarcas y matriarcas (Abrahán, Sara, Hagar y sus respectivos hijos; Isaac, Rebeca y sus dos hijos; Jacob y sus dos esposas, Lía y Raquel; Tamar y Judá; José, su padre y sus hermanos); o, por fin, historias de amor como la de Moisés y Séfora, su redentora; Tobías y Sara, liberados de los demonios; Prisca y Aquila, los esposos misioneros, quienes obran en una comunidad de amor apenas intuida, entre los Hechos y las cartas de Pablo. No hay pretexto para considerar que el reino de la sexualidad estuviera desencajado del evangelio, no al menos de la palabra de aquel Jesús que llama a la radicalidad y la igualdad en la unión sexual (Mc 10, 6-8), frente a las figuras del patriarcado (la genealogía, la primogenitura, el repudio). Además, perdona sin penas ni penitencias a una mujer sorprendida en adulterio (Jn 8, 3-11); conviene subrayarlo, porque el celo posesivo ha sido una de las causas más graves de violencia doméstica a causa de la estructura misma del patriarcado.

La organización de las sociedades durante el feudalismo instituye una economía simbólica que maldice las mezclas y obliga a la separación de aquellos temas por estamentos. El pueblo llano modula las figuras de su imaginario por medio del cuento maravilloso, la lírica popular, la utopía cómico-popular y la memoria de las víctimas, como hemos visto en un capítulo de la Primera parte. Los clérigos y religiosos ordenados

tenían que leer y escribir literatura religiosa, mientras que los nobles estaban programados para usar las armas. Las mujeres de las clases privilegiadas, nobles o religiosas, no encajan del todo en ese esquema, por lo que sirven de intermediarias entre una condición y la otra, hasta el punto de promover una versión cortesana del amor que asume las reglas de pureza religiosa: el fin'amors, l'amour cortois, el amor provenzal. Los perfectos amantes presumían de llegar a yacer en el mismo lecho sin tocarse, aunque los resultados fueran explosivos, como narra la materia artúrica acerca de Lanzarote y la reina Ginebra[2055].

Hemos comprobado cómo el influjo del estoicismo –su ideal de la *apatheia*-, junto con el gnosticismo –su rechazo del cuerpo y del mundo como una tumba para el espíritu-, tuvo un gran efecto sobre el orden cristiano de lo sagrado, en particular desde el s. IV, por oposición contra lo profano o por subordinación de éstas categorías a aquellas: la sexualidad, el placer, la mujer y el matrimonio. Los ejemplos son abundantes: los escritos de Nag-Hammadi formaban parte de una biblioteca en el origen de la tradición monacal; la moral sexual de Agustín obedece más a la tradición estoica y maniquea ("moderada") que a los evangelios. Pero el conjunto del universo simbólico resulta ser una proyección demasiado patente de las estructuras sociales que eran investidas por esos valores: una sociedad de castas gobernada por el derecho canónico, la cual tuvo su mayor auge en el eje del medievo, alrededor del s. XI, durante el predominio de las grandes órdenes monásticas en la Europa occidental, dentro del marco pre-juridico de las relaciones entre papado e imperio y de los privilegios otorgados al estamento *sacro* por la economía feudal. No me privo de elogiar el sentido civilizatorio de los benedictinos, ni pretendo expulsarlos del paraíso. Se trata de señalar los efectos negativos que hemos cargado como latigazos en el cuerpo a cuenta de la tradición canónica. De otra manera, no habría posibilidad de escapar a una dialéctica ciega entre estamento clerical y laicismo.

En tal orden no faltó una categorización de lo sublime proyectado, a través de la alegoría teocrática: el Pseudo-Dionisio Areopagita compara la jerarquía terrestre con la celestial. Todavía Edith Stein, durante los años veinte del pasado siglo, fue iniciada en la contemplación de la analogía entre orden natural, eclesiástico y celestial, como un refugio contra el desorden liberal y el falso orden de los totalitarismos. No obstante, Benedicta

[2055] Vid. el análisis de DENIS DE ROUGEMONT, *El amor y Occidente*, Barcelona, Kairós, 1979, sobre el amor provenzal, el influjo neoplatónico (AVICENA), el catarismo. La dualidad adulterio vs. matrimonio jurídico por conveniencia ha destrozado la vivencia occidental del eros.

Teresa de la Cruz (su nombre de consagrada) desarrolla otra forma de mística que se funda en su experiencia del amor divino. Tampoco careció esa época de una comprensión muy distinta sobre lo sublime, la cual consiste en el reconocimiento del Tú-Amado: el comentario cisterciense al Cantar, de Bernardo de Claraval, la mística femenina –sobre la que hemos hablado someramente- o las alabanzas de Francisco de Asís. Sin embargo, no es en absoluto casual que tales formas surgieran como una versión *a lo divino* de la doctrina y la práctica del *amour courtois* en las relaciones de los cortesanos feudales con la *domna.*

Según Frye, los temas expulsados del espacio sacro y las formas categorizadas como inferiores sirven de medio de expresión a una mitología secular y unos rituales cortesanos donde los nobles demuestran sus valores de casta. A la vista de la variedad de géneros y los cruces entre ellos (p.ej. las novelas del género *romance* que aparecen en la Biblia: la vida de José, la historia de Tobías, etc.), no creo que pudiera oponerse dos series *transculturales* de géneros literarios, una secular y la otra sagrada.

Lo que sí podemos conocer es que:

1) Como poco antes dijimos, las historias –incluso del mismo género- que son incluidas en la Biblia adquieren un peculiar sentido para la asamblea en el marco de un ritual religioso;

2) La división estamental del feudalismo pretende sostenerse con ayuda de la religión.

Los reinos romano-germánicos y el imperio de oriente fabrican una teología política para cubrir las injusticias de los reyes y amos que dicen ser cristianos ejemplares: la aristocracia de origen gótico y el poder absoluto de raiz imperial. El cesaropapismo de los emperadores está aliado con un espíritu de casta que procedía de la fusión entre las raíces germánicas y los valores míticos del imperio romano. Por este orden, los cantares de gesta (*Beowulf, Chanson de Roland, Mío Cid*), la historiografía medieval (las crónicas), la poesía del amor cortés, la novela caballeresca, sirven de forma declarada a la legitimación del orden feudal y su separación en castas, sin reparo ante una racionalidad común que pusiera en duda las fabulaciones. Al menos en el contexto medieval, pero también en aquellos "campos intelectuales" muy jerarquizados, opera una restricción temática y, todavía más, una regla monológica que ha impedido el que otras voces fueran asumidas por la escritura.

3) No obstante, había quienes cultivaban la razón práctica de forma casi privada (recordemos los comentarios de Beda al evangelio de Marcos), hasta la división del saber junto con la fundación de las universidades en el s. XIII, cuando se hizo pública (Tomás, Escuela de Salamanca, iusnaturalismo); y había quienes interpretaban los símbolos desde

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

una perspectiva muy distinta, con voces no previstas, en forma de parodia o de una revelación más profunda (franciscanos, beguinas, Erasmo, Juan de la Cruz).

De acuerdo con Auerbach y con la práctica del humanismo renacentista, tan sólo una recuperación del canon desde su centro (los evangelios) y en su lengua original (griego, aunque también se perciban sus antecedentes hebreos), permitió que saltara la chispa de un impuso crítico sobre las tradiciones que pudiera nutrirse de la cultura popular y su contraste con el discurso oficial: la falsa solemnidad de la violencia sacralizada, en el rito y en la guerra; la inanidad de una jerarquía fundada en el pasado imperial y en el poder actual; la vanidad del prestigio otorgado por el dinero o por las letras. El dialogismo en la literatura moderna tiene como primera fuente el relato dialógico de los evangelios, cada vez con mayor penetración, además de unos cuantos clásicos que hacen uso de la parodia.

Quizás ahora sea posible aceptar, al cabo de varias décadas comentando la teoría de Bajtín, que la primera fuente del universo narrativo, el perspectivismo y el estilo dialógico de Dostoievski[2056], junto con el *Bildungsroman*, a través de una larga y diversa tradición, son los relatos evangélicos. Después de ser expulsada por el platonismo, el feudalismo, el (neo)clasicismo, y haber recorrido un periplo secular que atraviesa todas las ideologías de occidente, la literatura de "vestidos sucios" (junto con el propio relato de Marcos, el "evangelio feo") puede entrar de nuevo en la presencia del Misterio.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

c. Ama, y no hagas la guerra

Hay que ampliar el foco para no sobrevalorar el influjo del periodo medieval sobre nuestras culturas, ni para echar las consideraciones de Frye en saco roto. La historia de la tradición occidental nos proporciona algunas pistas para considerar el proceso de las relaciones entre los géneros de lo sagrado y lo profano con mayor detenimiento. Aquello que era rechazado como profano por los códigos teocráticos de pureza, fue una y otra vez introducido por formas diversas de representar las relaciones entre los seres humanos y la

[2056] Cf. MIJAIL BAJTÍN, *Problemas de la poética de Dostoievski*, 190 y 200. "Dostoievski se vinculaba con las variantes de la menipea clásica, ante todo, a través de la literatura cristiana antigua, es decir, a través de los *evangelios*, *apocalipsis*, *hagiografías*, etc., pero, además, sin duda conoció los ejemplos clásicos de la menipea antigua" ibid. 200. Lo hemos comentado con mayor detalle en la Primera parte "La narración dialógica en la perspectiva de la filosofía y las ciencias sociales".

divinidad, las cuales se fundaban lejanamente en los evangelios (p.ej. la mitología del Santo Grial), y de modo más cercano en otros *topoi* de la tradición bíblica.

Por el lado de la guerra, el rechazo evangélico a toda manifestación violenta de lo sagrado no impidió que las connivencias tácitas entre la teocracia y el feudalismo, entre el orden de los *bellatores* y el de los *curatores*, se reflejasen en una re-simbolización de la violencia sagrada. Mucho antes del, así llamado, neopaganismo decimonónico (Byron, Nietzsche), la imaginación caballeresca salta por encima de los evangelios para consagrar de nuevo la guerra bajo el epígrafe de la *cruzada*, con el fin declarado de propiciar la cohesión entre ambos estamentos (clero y nobleza), así como entre el poder papal y el imperio o las monarquías incipientes. Las figuras de Roland, el Mio Cid, Arthur; la materia fantástica de Bretaña, Francia y Roma que alimenta la imaginación caballeresca, incluso sus nombres legendarios, podrían ser mejor comprendidas si pusiéramos en el trasfondo los libros narrativos de la Biblia que relatan los hechos maravillosos de jueces, profetas y reyes, así como la melancolía generada por la corrupción de los tiempos en el espíritu de la Historia Deuteronomista.

Por el lado del amor, la representación de las relaciones eróticas estuvo gravemente condicionada a causa de la condena teológica del placer; aunque el testimonio ofrecido por el Cantar de los Cantares, junto con la lectura de místicos y humanistas (Bernardo y las mujeres místicas, Juan de la Cruz, Fray Luis de León), nos hayan abierto siempre la puerta para comprender algunos aspectos de ese misterioso afán que reúne a los sexos y trastorna los géneros construidos por el patriarcado, a través de la mezcla interétnica e interclasista, el intercambio de roles, el don gratuito de la vida[2057]. No otro es el tema del Cantar. Sin embargo, la historia típica del *romance* desde *Tristán e Isolda* [2058] consiste en una mitificación del dolor asociado al placer, como si la libertad de los amantes hubiera de ser castigada por un agente destructor: la mano impersonal de un falso misterio. "Tal vez el patriarcado –sugiere Carol Gilligan- al establecer una jerarquía en la esencia de la intimidad, es trágico de forma intrínseca"[2059].

[2057] Vid. el hermoso ensayo de CAROL GILLIGAN, *El nacimiento del placer: Una nueva geografía del amor*, Barcelona, Paidós, 2003, precedido por una crítica del mito.
[2058] Vid. sobre la mitología occidental del amor cortés –antecedida por la literatura hispanoárabe: el tratado de IBN HAZM, la poesía de IBN ZAYDUN-, la espléndida obra de DENIS DE ROUGEMONT, *El amor y Occidente*, cit.
[2059] GILLIGAN, *El nacimiento del placer*, 21.

Lo que se hace explícito en la mayoría de las destrucciones repetitivas, gracias a aquellos autores que denuncian las raíces sociales y metafísicas del mal moral en cada una de sus exploraciones antropológicas, como Shakespeare (*Otelo, Romeo y Julieta*, *La tempestad*, incluso *El sueño de una noche de verano*)[2060], Manzoni, Dostoievski, las hermanas Brönte, Unamuno, Thomas Mann, Virginia Woolf, Marguerite Duras, es que esa fatalidad tenía una trama añadida, subrepticia: la búsqueda de comunión entre los amantes no es sólo una enajenación, ni atenta únicamente contra los esquemas iusnaturalistas de lo sagrado –la clasificación de los géneros como especies-, sino que amenaza la legitimidad de las estructuras, a pesar de la aparente debilidad de dos personas en medio de la vorágine. Traspasa las fronteras que habían demarcado los géneros, las castas y las jerarquías, aunque/porque se orienta a la consumación de la *agapé* [2061]: la comunidad y la igualdad entre los diferentes [2062].

En una carta encíclica que retoma las dos fuentes de la tradición occidental, bíblica y clásica, no para oponerlas como lo sagrado a lo profano, sino para interpretar mejor el caudal de nuestro mundo vital común, Benedicto XVI explica la síntesis cristiana con sentido autocrítico. Responde a la cuestión sobre si el *eros* estaría excluido del ser de Cristo y de los cristianos, por su conflicto con la *agapé*, como me decía un amigo y maestro biblista, hasta el punto de rechazar con gesto asqueado cualquier comentario erótico sobre los evangelios.

> A menudo, en el debate filosófico y teológico, estas distinciones se han radicalizado hasta el punto de contraponerse entre sí: lo típicamente cristiano sería el amor descendente, oblativo, la agapé precisamente; la cultura no cristiana, por el contrario, sobre todo la griega, se caracterizaría por el amor ascendente, vehemente y posesivo, es decir, el *eros*. Si se llevara al extremo este antagonismo, la

[2060] *El sueño de una noche de verano* representa las relaciones igualitarias entre mujer y varón por medio de una alegoría, que la crítica ha reconocido inspirada por la novela *El asno de oro* y, especialmente, con el relato inserto de *Psique y Cupido*, vid. GUILLIGAN, ibid., 31ss. quien interpreta "el mito [de Psique y Cupido] como un mapa codificado de resistencia que nos enseña a escapar de la tragedia de Edipo; una forma de romper el ciclo patriarcal" ibid. 33. El propio FRYE, en *The Secular Scripture*, trata sobre el influjo de la novela griega en las comedias de Shakespeare, pero también en los dramas que tienen por motivo un trauma familiar (incesto, celos, etc.).

[2061] Vid. el proceso descrito por BENEDICTO XVI, *Deus caritas est* en la primera parte de la carta: desde el eros hacia el agapé. Su inspiración, además de los evangelios, puede encontrarse en la obra de ANDERS NYGREN, *Eros y Agapé* (1930-36), en la cual el humanista sueco concluye que tan sólo el *agapé* puede ser considerado un sentimiento cristiano, a diferencia del *eros* clásico. Por el contrario, la carta de BENEDICTO integra ambas dimensiones en un proceso histórico de aprendizaje entre los amantes.

[2062] Tanto es así que la cultura burguesa hará todo lo posible por someterla de nuevo al orden, a través de los "géneros lacrimógenos", vid. JOAQUÍN J. MARTÍNEZ SÁNCHEZ, "La comedia sentimental: Género y congéneres", *Analecta malacitana*, 14, 1 (1991), 103-128.

> esencia del cristianismo quedaría desvinculada de las relaciones vitales fundamentales de la existencia humana y constituiría un mundo del todo singular, que tal vez podría considerarse admirable, pero netamente apartado del conjunto de la vida humana. En realidad, *eros* y *agapé* —amor ascendente y amor descendente— nunca llegan a separarse completamente. Cuanto más encuentran ambos, aunque en diversa medida, la justa unidad en la única realidad del amor, tanto mejor se realiza la verdadera esencia del amor en general. Si bien el *eros* inicialmente es sobre todo vehemente, ascendente —fascinación por la gran promesa de felicidad—, al aproximarse la persona al otro se planteará cada vez menos cuestiones sobre sí misma, para buscar cada vez más la felicidad del otro, se preocupará de él, se entregará y deseará «ser para» el otro[2063].

Tomemos como ejemplo una escena delicadamente erótica del evangelio de Marcos (Mc 14, 3-9). ¿No pudo Jesús sentir el impacto emotivo de que una mujer enamorada se arriesgara a la vergüenza pública para ungirle y acariciarle, a pesar de una audiencia refractaria a tal expresión de "mucho más que afecto", precisamente cuando su vida estaba a punto de ser secuestrada y cortada? Su respuesta a la mujer no es el rechazo, sino todo lo contrario: una compartida queja contra el poder homicida y una viva demanda de que su memoria no sea olvidada ni manipulada. Hay que discernir con generosidad, sea cual sea nuestro estatus y nuestro estilo vital. El odio contra la vida no es parte del *banquete* cristiano. Marcos interpreta la escena correctamente cuando presenta a Judas como un agente del odio y el repudio, justo después de ese acontecimiento, de donde sale para traicionar a Jesús. El sólo hecho de nombrar lo erótico se juzga escandalosamente profano, como si no pudiera la atracción orientarse a la comunión, el *eros* hacia la *agapé.*

Si lo que se pretende es evitar la especulación sobre una "vida oculta" de Jesús, la negación de la evidencia en el texto evangélico de poco serviría. De acuerdo con los evangelios, el hecho de que Jesús no llegara a consumar el *eros* en su vida narrada, ni en realidad tuviera tiempo para el romance o el matrimonio, es un signo con un doble sentido. Fue realmente secuestrado y asesinado contra su voluntad y contra la voluntad de Dios-a Padre/Madre, lo que a veces olvidamos debajo de muchas capas teológicas. Su vida fue frustrada entre la juventud y la madurez, como la de otros muchos víctimas de la violencia.

[2063] "Así, el momento de la agapé se inserta en el *eros* inicial; de otro modo, se desvirtúa y pierde también su propia naturaleza. Por otro lado, el hombre tampoco puede vivir exclusivamente del amor oblativo, descendente. No puede dar únicamente y siempre, también debe recibir. Quien quiere dar amor, debe a su vez recibirlo como don. Es cierto —como nos dice el Señor— que el hombre puede convertirse en fuente de la que manan ríos de agua viva (cf. *Jn* 7, 37-38). No obstante, para llegar a ser una fuente así, él mismo ha de beber siempre de nuevo de la primera y originaria fuente que es Jesucristo, de cuyo corazón traspasado brota el amor de Dios (cf. Jn 19, 34)" BENEDICTO XVI, *Dios es amor*, 7.

Pero la plenitud de su amor se expresa superando prejuicios y fronteras (como canta Juan de la Cruz), a lo largo de un camino clara y llanamente orientado hacia la Última Cena, es decir, hacia el signo, antes prefigurado en otros, que reúne con plena consciencia a todos quienes estaban con él, sin discriminación: *el eros con la agapé*, la carne humana y el Espíritu divino. Nuestra memoria de Jesús, con mayor densidad aún que su vida narrada, es el acto de su entrega por amor a la humanidad, en presente eterno. Es el acto divino de la sublimidad, que podemos imitar con ese mismo Espíritu.

¿Qué relación –si hay alguna- tienen los evangelios con los géneros de la novela moderna que han tematizado de manera explícita el aprendizaje? ¿No puede haber algo o mucho de verdad en la estructura del *romance* que narra la búsqueda del eros hacia la consumación de la agapé? ¿No era ése un elemento fundamental en muchas de las historias que cruzan los evangelios, especialmente el de Marcos, para culminar en el encuentro con Jesús? La irrupción y el lento desarrollo de la novela moderna han sido explicados esquemáticamente como resultado del continuo ascenso de la burguesía en Europa desde el s. XII hasta la Revolución Francesa y el periodo revolucionario liberal, así como su inversión posterior a través de las revoluciones sociales, desde 1848. Pero el mismo Georg Lukács reconoce que el proceso histórico fue mucho más complejo que el relato mítico ofrecido por la historia hegeliana de la libertad o por el *Manifiesto comunista*. En la historia de la novela se representa algo más que la estructura social y mucho más que una *épica individual* del burgués: tiende un puente entre el pasado y el futuro, entre el humano viejo y el humano nuevo, gracias a la agencia activa –misteriosa, por su gratuidad- de la formación (*Bildung*) de la persona [2064], en constante relación desde el seno de la madre.

El aprendizaje de cada persona y cada generación comienza por manifestarse con el color y la motivación del deseo subjetivo, pero adquiere toda la gama y las profundidades de la razón de amor, vivida en relaciones interpersonales que anticipan o aplazan la oportunidad de un encuentro inmerso en el Misterio, con la persona amada. Como resultado, el ser subjetivo se transforma en ser social: un humano investido con la memoria de muchos. Pero el cuerpo deseante también se transforma en una realidad mística, capaz de solidaridad y de empatía hasta el extremo, si permanece *en el amor*, hasta vencer a la muerte.

[2064] Vid. el saludo de THOMAS MANN a GEORG LUKÁCS, "Prólogo" a la edición de *Goethe y su época* en sus *Obras completas*, VI, trad. de MANUEL SACRISTÁN, Barcelona, Grijalbo, 1968 (1964), 7-24 (23).

2. Del campo de concentración al campo de liberación

1. La figura impersonal del poder

Así pues, de modo general –aún más necesitado de prueba particular-, el aprendizaje que obtenemos a través de los *ritos de paso* en sociedades tradicionales o en instituciones sacralizadas se ha *tras-pasado* en las sociedades abiertas –en proceso continuo de cambio- hacia el ámbito de la comunicación reflexiva[2065] y, de manera específica, hacia la corriente de las *vidas narradas* en una *intimidad pública*[2066]. *Íntima* por ocurrir entre personas, en

[2065] VICTOR TURNER habla de "metateatro" y "metacomunicado" para subrayar la reflexividad sobre las formas de actuación (*performance*) durante las fases intermedias del "drama social".
"Essentially, public reflexivity takes the form of a performance. The languages through which a group communicates itself to itself are not, of course, confined to talking codes: they include gestures, music, dancing, graphic representation, painting, sculpture, and the fashioning of symbolic objects […] Public reflexivity is also concerned with what I have called "liminality". This term, literally "being-on-a-threshold," means a state or process which is betwixt-and-between the normal, daytoday cultural and social states and processes of getting and spending, preserving law and order, and registering structural status. Since liminal time is not controlled by the clock it is a time of enchantment when anything might, even should, happen" TURNER, "Frame, Flow and Reflection", 465.
En las culturas pos-tradicionales –singularmente en los evangelios-, las fases de la *crisis* y la acción reparadora (*redressive action*) se alargan sensiblemente, hasta adquirir una cierta autonomía. El estilo de vida *liminal* no está determinado hacia una fase final de *agregación (re-aggregation)*, sino que pretende conscientemente trans-formar la persona y las estructuras sociales, de modo que las experiencias interpersonales durante el *camino* dejen de ser consideradas meras "aventuras", para ser reconocidas en su calidad de encuentros con un sentido trascendental: intuiciones del Misterio.
Para el estudio del *aprendizaje narrado* en la literatura, a partir del paradigma de los evangelios, resulta de interés la siguiente consideración de TURNER. A diferencia de la mera "iniciación", los ritos de subversión del estatus (*ritual* o *status reversal*: los pobres hacen de ricos y viceversa, los poderosos son abajados, etc.), dan la oportunidad de reflexionar sobre el orden social y criticarlo: "But these ritual reversals are only part of the story. Just as important are the ways a society finds in these public rituals of commenting on and critiquing itself. Here there is not so much the symbolism of birth, maturation, death, and rebirth - that is, of linear developments - but rather the continuous presence of a metalanguange - that is, codes or presentation and expression which enable participants and spectators to realize just how far they have fallen short of or transgressed their own ideal standards, or even, in some kinds of ritual, to call those very ideals into question under conditions of sharp social change", ibid., 467.
[2066] Vid. PAUL RICOEUR, "La vida: un relato en busca de narrador", en id., *Educación y política. De la historia personal a la comunión de libertades*, Buenos Aires, Docencia, 1984, 45-58; *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós, 1999; KRISTIN M. LANGELLIER, ERIC E. PETERSON, *Storytelling in Daily Life: Performing Narrative*, Filadelfia, Temple UP, 2004; "Shifting Contexts in Personal Narrative Performance", en D. SOYINI MADISON, JUDITH HAMERA (eds.), *The Sage Handbook on Performance Studies*, Thousand Oaks, Sage, 2006, www.sagepub.com/upm-data/11842_PartIII.pdf, 151-168.

una comunicación cara a cara, aun cuando no sea presencial; *pública* por reunir a una asamblea o por servir de catalizadores al surgimiento de una red social.

En muchos sentidos, ese tras-paso supone en sí mismo un aprendizaje. No puede olvidarse que tanto los rituales carnavalescos (*ritual* o *status reversal*), como la fase *liminar* de los ritos de paso; los cultos de posesión (auto-victimaria), de distinto modo que los ritos sacrificiales (hetero-victimarios); están sobrecargados de violencia. Las ceremonias de humillación contra los iniciados y los enemigos simbólicos difícilmente podrían considerarse que representen relaciones sociales alternativas a las impuestas por una estructura jerárquica y subordinante, sino la misma imagen en negativo. Dan pie a una afirmación ritualizada del poder casi abstracto: la figura impersonal de la colectividad se sobrepone a las personas que lo detentan junto con sus nuevos súbditos. Esa imagen suprema del poder sacralizado sobre la persona es comparable al *fatum* impersonal de la tragedia [2067].

No es casual que la degeneración de las estructuras políticas y económicas desde el orden de la polis griega al imperio; desde las asambleas cristianas a la sacralización del poder absoluto; el agravamiento del esclavismo y, posteriormente, del feudalismo; la mutación del movimiento obrero por los derechos civiles y sociales en una dictadura del proletariado o en el fascismo; del libre mercado al capitalismo gobernado por las transnacionales y el capital financiero, haya ido acompañada de una creciente crueldad en los espectáculos que tenían una función religiosa para garantizar la cohesión.

El culto al poder puro, sea en la figura del emperador, sea en una imagen de la divinidad devoradora de humanos, ha exigido víctimas con que alimentarse y con que deformar la sensibilidad de un hombre-masa [2068]. La recreación en el dolor humano nada tiene que ver con la compasión, excepto como su antítesis: las ejecuciones públicas, los combates, los *ritos de institución* han sido presididos durante siglos por gobernantes o por poderosos y ricos *evergetas* que producían a los ojos del público una visión deshumanizadora del universo. Los patronos y dueños, rodeados de un flotador de

[2067] Vid. en este sentido la crítica de BRIAN MORRIS, *Introducción al estudio antropológico de la religión*, 314ss., a la teoría de la cultura elaborada por TURNER.

[2068] Vid. THOMAS HOBBES, *Leviatán: La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Madrid, Alianza, 1989; THOMAS ROBERT MALTHUS, *Ensayo sobre el principio de la población*, México, FCE, 1986; PETER L. BERGER, *Pirámides de sacrificio: Ética política y cambio social*, Santander, Sal Terrae, 1979 (1974); ELÍAS CANETTI, *Masa y poder*, Barcelona, Muchnik, 1994[6] (1960); HORKHEIMER y ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, 282.

privilegiados, sobrenadan esa masa intermedia que se asoma al círculo de los condenados a punto de ser absorbida por el horror. En alguna medida, las revoluciones violentas consisten en la carnavalización y la reversión del mismo universo inhabitable.

Como vimos en la Primera parte de la tesis, el *elogio retórico*, no sólo en el marco de las culturas clásicas, sino hasta la fecha, sitúa al elogiado en la posición del dominador, el rival triunfante o el aspirante relegado, sin alterar la estructura emblemática del poder. Un panegírico no es un acto de institución en el poder, sino más bien el tipo de relato que narra el proceso de la exaltación del personaje, una vez que ha conquistado ya alguna parte del mundo. En su momento comprobamos que la mayor parte de las biografías antiguas estaban relacionadas con la poesía encomiástica: p.ej., el relato de la ascención de David al trono en la Historia Deuteronomista; la vida de Augusto según la narra Cayo Suetonio, etc. Ya hemos citado el ejercicio de vanagloria en que fundamentalmente consiste la *Guerra de las Galias*, donde César –nombrado cientos de veces- presume haber aniquilado a un millón de enemigos. Ahora bien, la narración bíblica pretende compensar, de alguna manera, el movimiento de exaltación por medio de un rito denigratorio: el relato de la humillación de David en varias secuencias, cuyo comienzo sería el robo de Betsabé y el asesinato de su esposo Urías, el bravo y fiel soldado al que arroja despiadadamente a morir en primera línea de frente (2Sam 11-12). Justo después, ocurre la violación de una de sus hijas por su hermanastro (2Sam 13); la rebelión del primogénito, Absalón (2Sam 13-19); la enemistad entre sus restantes herederos (1Re 1-2). De tal manera, parecería que el personaje de David vuelve a ser humano: un hombre anciano que se consuela abrazado a una joven (1Re 1, 2-4). Quizá sólo entonces empieza a serlo. El eco de Abisag, la sunamita, remite al Cantar de los cantares: “vuelve, vuelve, Sulamita” Cant 7, 1.

Tampoco basta con recurrir a la autobiografía para proveer la humanización del personaje. La humillación grotesca que ejerce el poder individual o colectivo contra sus inferiores llega a ser autoinflingida cuando es el propio sujeto el que se representa a sí mismo en el papel de objeto voluntario de la opresión, como sigue ocurriendo en las confesiones forzadas por la tortura, en los extremos de la autonegación religiosa –lo que también nos urge considerar- o en el “artificio autobiográfico” que caracteriza a la novela picaresca europea desde el *Lazarillo*; e incluso antes, desde *El asno de oro*. La parodia de la vanidad se desliza peligrosamente hacia una humillante crueldad.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

La relevancia de las historias de vida en el espacio público de opinión y *representación*, en la prensa o en internet, además de en la literatura[2069], todavía conserva algunas de las formas características de los ritos de paso y de la cultura carnavalesca: la apoteosis del poder suprapersonal y de su destino impersonal contra un chivo expiatorio, la cual ha sido *deconstruida* exhaustivamente por René Girard[2070]. Así se manifiesta en los actos de violencia verbal bajo una máscara arbitraria (el *nick*) que se ejercen impunemente en los weblogs/blogs contra quienes no se someten al prejuicio ni al dogmatismo; en la persecución profesional (paparazzi, periodismo rosa) a víctimas elegidas por azar o por animadversión.

Pero la blogosfera también ofrece la oportunidad de tejer con paciencia redes sociales mucho más humanizadoras que la plaza pública[2071]. Además de garantizar la libertad de expresión, dar cauce al canto e incluso al grito, las relaciones interpersonales en forma de *intimidad pública* permiten la argumentación racional unida al lenguaje emotivo[2072]. De tal manera, el espacio del blog hace posible un proceso de aprendizaje compartido para sobrepasar fronteras ideológicas que se hacen paradójicamente tangibles en un medio de comunicación electrónica[2073].

> [En su ensayo sobre el arte en la era técnica, Walter Benjamin] suggests that changes in technology – the development of mechanical reproduction, in this case- detaches culture from the domaine of

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[2069] KRISTIN M. LANGELLIER, ERIC E. PETERSON, "Storytelling in a Weblog: Performing Narrative in a Digital Age", *Storytelling in Daily Life: Performing Narrative*, 159-188.
[2070] Vid. RENÉ GIRARD, *El chivo expiatorio*, Barcelona, Anagrama, 1986.
[2071] Vid. "Blogosfera" en http://www.canalsolidario.org/web/sp/?id=480
[2072] NICHOLAS HOOKWAY describe una paradoja en la pragmática comunicativa que *desata* las barreras para la libre expresión en el blog (y que hace posible, después, mayor reflexividad): "a paradox built into blogging: bloggers are writing for an audience and are therefore potentially engaged in a type of 'face-work' but at the same time they are anonymous, or relatively unidentifiable. This tension between visibility and invisibility gives blogging a confessional quality, where a less polished and even uglier self can be verbalized. One can express one's faults, one's mishaps – whatever might be difficult to tell as we 'enter the presence of others' (Goffman) in face-to-face relations" id. "`Entering the Blogosphere': Some Strategies for Using Blogs in Social Research", *QR*, 8 (2008), 91-112 (96-97). LOIS ANN SCHEIDT hace un estudio de esas condiciones, especialmente atractivas para los adolescentes en el proceso de la construcción de su identidad, por medio de una tipología de la audiencia en actuaciones narrativas personales (*personal narrative performances*, KRISTIN LANGELLIER, "Voiceless Bodies, Bodiless Voices: The Future of Personal Narrative Performance", en SHERON J. DAILEY (ed.), *The Future of Performance Studies: Visions and Revisions*, Annandale, National Communication Association, 1998, 207-213), es decir, "diarios" en línea, "Adolescent Diary Weblogs and the Unseen Audience", en DAVID BUCKINGHAM, REBEKAH WILLETT, *Digital Generations: Children, Young People, and New Media*, Londres, Routledge, 2006, 193-210, disponible en http://loisscheidt.com/linked/2004/Adolescent_Diary_Blogs_and_the_Unseen_Audience_abstract.pdf
[2073] Es posible encontrar un estupendo panorama de la reflexión continua acerca de la cultura-blog (incidencia en el espacio público, redes de solidaridad, el aprendizaje en una intimidad pública) en L.J. GURAK, S. ANTONIJEVIC, L. JOHNSON, C. RATLIFF, J. REYMAN (eds.), *Into the blogosphere: Rhetoric, community, and culture of weblogs*, visitado 24 oct. 2008, http://blog.lib.umn.edu/blogosphere/

> tradition and thereby changes the mode in which we participate in its production. Rather than the cultural loss described in "The Storyteller", Benjamin suggests that changes in technology open up opportunities for cultural experience outside of either the traditional realm of high culture or the newer realm of commercially produced mass culture. Storytelling on the Internet provides a ready exemplar to question the changing relations of culture and technology as well as the tendency to privilege oral culture and "orality" in the analysis of storytelling[2074].

En consecuencia, ha sido necesario distinguir los géneros de las vidas narradas (biografías, autobiografías, evangelios, Bildungsromane, etc.) con el fin de interpretar sus efectos, como vimos en su momento y lo revisaremos en el último cap. de las Conclusiones. La relevancia de un *paradigma alternativo* puede ayudarnos a comprender la oportunidad que *esas* historias nos ofrecen para el encuentro interpersonal, en un plano por completo distinto a aquellas esferas tradicionales donde se representaba públicamente la denigración del otro ser humano, incluida la tradición *(pos)moderna* de la (auto)destrucción. No exagero al señalar que el paradigma sistémico del (pos)estructuralismo era una réplica simétrica del campo del poder, que lo fortalecía al mismo tiempo que lo denunciaba: "no hay salida". Pues bien, afirmo que no es el fin. Es una toma de postura contrateórica, además de contrafáctica. La estructura binaria donde la humanidad sensible había ocupado siempre el lugar de la inferioridad, la debilidad, la mortalidad, la expiación, ha sido subvertida de forma irreversible. Aunque no ocultamos la trama real de su devenir, sí anunciamos el relato de un aprendizaje que trasciende, incluso, los límites de la tragedia: el Misterio más allá del destino.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

2. ¿Pobreza de la experiencia?

Al contrario de muchos prejuicios, los humanos contemporáneos están mejor dispuestos para escuchar una historia de vida ilustrada por el rostro de una persona concreta, que a soportar el peso de una herencia cultural tanto más sobrevalorada, cuanto ha sido incapaz de respetar lo que había de sagrado en una justicia inmanente a la vida

[2074] KRISTIN LANGELLIER, ERIC PETERSON, "Storytelling in a Weblog: Performing Narrative in a Digital Age", 160.

cotidiana: la ciencia del amor y las habilidades del cuidado, la aceptación incondicional y la escucha activa, el mutuo reconocimiento, el aprendizaje de la convivencia.

Walter Benjamín, en plena depresión económica, allá por 1933, pone contra las cuerdas el concepto moderno de "experiencia" (al. *Erfahrung*). Es oportuno citarlo extensamente[2075]:

> ¿Para qué valen los bienes de la educación si no nos une a ellos la experiencia? Y adónde conduce simularla o solaparla es algo que la espantosa malla híbrida de estilos y cosmovisiones en el siglo pasado nos ha mostrado con tanta claridad que debemos tener por honroso confesar nuestra pobreza. Sí, confesémoslo: la pobreza de nuestra experiencia no es sólo pobre en experiencias privadas, sino en las de la humanidad en general. Se trata de una especie de nueva barbarie […] Lo decimos para introducir un concepto nuevo, positivo, de barbarie. ¿Adónde le lleva al bárbaro la pobreza de experiencia? Le lleva a comenzar desde el principio; a empezar de nuevo; a pasárselas con poco; a construir desde poquísimo y sin mirar ni a diestra ni a siniestra […] Pobreza de la experiencia: no hay que entenderla como si los hombres añorasen una experiencia nueva. No; añoran liberarse de las experiencias, añoran un mundo entorno en el que puedan hacer que su pobreza, la externa y por último también la interna, cobre vigencia tan clara, tan limpiamente que salga de ella algo decoroso. No siempre son ignorantes o inexpertos. Con frecuencia es posible decir todo lo contrario: lo han «devorado» todo, «la cultura» y «el hombre», y están sobresaturados y cansados. Nadie se siente tan concernido como ellos por las palabras de Scheerbart [teórico de la Bauhaus]: 'Estáis todos tan cansados, pero sólo porque no habéis concentrado todos vuestros pensamientos en un plan enteramente simple y enteramente grandioso'. Al cansancio le sigue el sueño, y no es raro por tanto

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[2075] "[…]Sabíamos muy bien lo que era experiencia: los mayores se la habían pasado siempre a los más jóvenes. En términos breves, con la autoridad de la edad, en proverbios; prolijamente, con locuacidad, en historias; a veces como una narración de países extraños, junto a la chimenea, ante hijos y nietos. ¿Pero dónde ha quedado todo eso? ¿Quién encuentra hoy gentes capaces de narrar como es debido? ¿Acaso dicen hoy los moribundos palabras perdurables que se transmiten como un anillo de generación a generación? ¿A quién le sirve hoy de ayuda un proverbio? ¿Quién intentará habérselas con la juventud apoyándose en la experiencia? La cosa está clara: la cotización de la experiencia ha bajado y precisamente en una generación que de 1914 a 1918 ha tenido una de las experiencias más atroces de la historia universal […] Y lo que diez años después se derramó en la avalancha de libros sobre la guerra era todo menos experiencia que mana de boca a oído. No, raro no era. Porque jamás ha habido experiencias tan desmentidas como las estratégicas por la guerra de trincheras, las económicas por la inflación, las corporales por el hambre, las morales por el tirano. Una generación que había ido a la escuela en tranvía tirado por caba ellos, se encontró indefensa en un paisaje en el que todo menos las nubes había cambiado, y en cuyo centro, en un campo de fuerzas de explosiones y corrientes destructoras estaba el mínimo, quebradizo cuerpo humano. Una pobreza del todo nueva ha caído sobre el hombre al tiempo que ese enorme desarrollo de la técnica. Y el reverso de esa pobreza es la sofocante riqueza de ideas que se dio entre la gente (o mas bien que se les vino encima) […] " WALTER BENJAMIN, "Experiencia y pobreza" (1933), en id., *Discursos interrumpidos*, I, Madrid, Taurus, 1973, 167-173.

que el ensueño indemnice de la tristeza y del cansancio del día y que muestre realizada esa existencia enteramente simple, pero enteramente grandiosa para la que faltan fuerzas en la vigilia [2076].

La prolongación a todo lo largo del s. XX de la crisis asociada a la experiencia subjetiva[2077] –como argumentaremos durante los próximos capítulos- no impide, sino que reclama un redescubrimiento de los símbolos que orientan a las personas hacia el encuentro, la vida en común y la permanencia en el amor: símbolos desarmados por el humor y vestidos por medio de una nueva situación en el mundo, en la que los prejuicios contra las identidades y los pretextos para la violencia, en cualquiera de sus formas, resultan transparentes, obscenos, mientras que las historias de vida antes enterradas por la autoglorificación del poder son puestas en el centro del espacio público, sin que podamos apartar la vista ni el oído. "Fenomenológicamente, un personaje es alguien que relevantemente aparece" [2078], dice Aullón.

Lo sublime –infinito, eterno, inconmensurable- tiene su fundamento en cada persona[2079]; pero, a diferencia de la tradición que ha conceptualizado la categoría estética[2080], no consiste sólo ni principalmente en la proyección subjetiva de las ideas, sino

---

[2076] ibid. La queja de Benjamin es canónica. *Ya* la estamos leyendo como un libro bíblico, junto a los salmos y junto a Job. Representa a todos los atrapados por el campo del poder.

[2077] La salida a la crisis, según el joven WALTER BENJAMIN, consistiría en superar la dialéctica del conocimiento entre sujeto y objeto, de un modo distinto al hegeliano: por la comprensión de que el sujeto metafísico no existe, como es asumido en la experiencia religiosa. "Toda experiencia auténtica se basa en una conciencia (trascendental) teórico-cognitiva. Y este término debe satisfacer una condición: de ser aún utilizable una vez librado de todas las vestiduras del sujeto. La experiencia puramente trascendental es de un orden radicalmente distinto que el de toda conciencia empírica, lo que plantea la interrogación de si es justificado emplear la palabra consciencia aquí. La posición del concepto de consciencia psicológica respecto al concepto de la esfera del conocimiento puro, continúa siendo un problema central de la filosofía, quizá sólo restituible desde la época escolástica. Aquí está el lugar lógico de muchos problemas que la fenomenología recientemente replanteó. Lo que sostiene a la filosofía es que la estructura de la experiencia se encuentra en la estructura del conocimiento, y que aquélla se despliega desde esta última. Esta experiencia también abarca la religión, que en tanto verdadera, establece que ni Dios ni el hombre son objeto o sujeto de la experiencia, sino que ésta está basada en el conocimiento puro cuya esencia es que sólo la filosofía puede y debe pensar a Dios. Encontrar la esfera de neutralidad total del conocimiento respecto a los conceptos de objeto y sujeto, será el cometido de la futura teoría del conocimiento. En otras palabras, habrá que hallar la esfera primordialmente propia del conocimiento, de manera que este concepto ya no señale para nada la relación entre dos entes metafísicos" WALTER BENJAMIN, "Sobre el programa de la filosofía venidera" (1918), en id. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos (Iluminaciones,* IV), Madrid, Taurus, 1991, 75-84 (79-80). Pero esa unión mística, tomada de la fenomenología de la religión tal y como la describen los propios místicos, no puede consistir en una fusión, sino que llega a ser una comunión entre personas que se transforman por amor *a toi* en una realidad que las incluye. La preocupación de BENJAMIN por las cosas es radicalmente metafísica; pero puede que entonces aún pasara por alto la radicalidad de las personas.

[2078] PEDRO AULLÓN, *Teoría general del personaje*, 22.

[2079] Vid. sobre el concepto kantiano de persona, Segunda parte, "¿Qué significa ser persona?".

[2080] Vid. la historia de la idea de lo sublime tal como ha sido reconstruida por PEDRO AULLÓN DE HARO, *La sublimidad y lo sublime,* así como varios caps. de la Primera parte de la tesis sobre la experiencia estético-

todavía más en el reconocimiento de una dimensión sagrada adentro y alrededor de las vidas narradas *de los otros*[2081].

En el proceso histórico, la deriva de los imperios hacia una mayor acumulación de poder y dinero, hasta su mundialización, ha ido acompañada simultáneamente, desde sus inicios, de un caudal retórico para legitimar el poder. De hecho, también aquellas formas de chamanismo que invocan la violencia sagrada hacen uso de una mitología sobre las figuras del poder: "señores del mundo", de la guerra o similares. Los rituales de la humillación, durante milenios, han resultado una réplica funcional de la *estructura misma*, al servicio del patriarcado, la sociedad de castas y el imperio: los ritos de institución sobre los inferiores, incluyendo la épica y la biografía de la *areté*; los ritos de destitución (*status reversal*) que humillan a los superiores, sin alterar el esquema; los ritos de iniciación que denigran a los iniciados; los ritos de autodenigración.

Sin embargo, algo más debe de haber ocurrido, de modo que aquellos héroes épicos (o trágicos) que participaban de las fuerzas naturales para inspirar grandeza en la cultura de Longino (o de Nietzsche)[2082], hoy sólo embarguen a los niños –y no a todos- o a los enfermos de grandeza, valga la paradoja. Como tuvimos oportunidad de saborear a lo largo de la investigación, el fermento de las *vidas narradas* ha servido para formar la sensibilidad de una audiencia transcultural, determinable en muy diversos lugares, de modo que puedan contemplar toda la hondura que la heroicidad (antigua, moderna,

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

---

literaria. Cf. un tratamiento fragmentario de lo sublime en la crítica anglosajona posmoderna, en el número monográfico sobre "The Sublime and the Beautiful: Reconsiderations", *New Literary History*, 16, 2 (inv. 1985).

[2081] Como argumenta GERSCHOM SCHOLEM, *Las grandes tendencias de la mística judía*, México, FCE, 1996 (1974), 19ss., la mística aparece en la cultura religiosa cuando un símbolo que reúne lo sagrado y lo profano, entre Dios y su creación, está en peligro de perderse y, al mismo tiempo, es percibido como recuperable. "Lo que estimula el surgimiento del misticismo es, sobre todo, una situación en la que estos nuevos impulsos no rompen el cascarón del viejo sistema religioso al crear uno nuevo, sino que tienden a permanecer confinados dentro de sus límites. Cuando surge esta situación –si es que surge-, el anhelo de nuevos valores religiosos que correspondan a la nueva experiencia religiosa encuentra su expresión en una nueva interpretación de los antiguos valores, que frecuentemente adquieren una significación mucho más profunda y personal"; por ejemplo, la Creación, la Revelación y la Redención, "adquieren un sentido nuevo, diferente, que refleja la característica fundamental de la experiencia mística: el contacto directo entre el individuo y Dios", ibid. 21. Vid. MARTIN JAY, *Songs of Experience: Modern American and European Variations on a Universal Theme*, Berkeley, University of California P., 2005, 20ss., acerca de la eclosión de la experiencia religiosa en el discurso moderno, a la que dedica un capítulo: "The Appeal of Religious Experience: Schleiermacher, James, Otto, Buber", 78-130.

[2082] AULLÓN, *La sublimidad y lo sublime*, 41-50; *Teoría general del personaje*, 41-50.

vanguardista o posmoderna)[2083] pretendía ocultar por medio del horror a la (propia) humanidad: emotiva, vulnerable, capaz y necesitada de relación, capaz y libre para amar en total entrega a la persona reconocida. No es sólo una eclosión del *pathos*, que ya tuvo su tiempo histórico y sus limitaciones (el subjetivismo)[2084], sino un proceso de aprendizaje que se interna en la infinitud del Misterio durante cada encuentro interpersonal.

3. La concentración de lo sagrado: memoria passionis

> La narración y el narrar son tan importantes para la identidad humana y la configuración de la vida, porque lo que el ser humano es –así como lo que puede opinar de sí y lo que puede esperar- tiene que ser pensado necesariamente con la vista puesta en una coalición entre quienes viven en el presente y quienes, con el tiempo, se han ido convirtiendo en muertos, olvidados, víctimas, vencidos. Sus visiones y su sabiduría pertenecen al patrimonio de la humanidad. A tales creaciones nunca se puede acceder por el camino que pasa por la reconstrucción historiográfica. Eso sólo es posible narrando "contra el tiempo", contra el mundo del olvido, en el que éste es el criterio de normalidad. O, dicho de otra forma: una ciencia histórica que no cuente con el apoyo de la literatura será imprescidible e importante desde un punto de vista formal, pero nunca podrá reemplazar las reservas de sabiduría que lo *humanum* necesita para defenderse [2085].

En el ámbito de la aldea y aun de las sociedades urbanas tradicionales, la actualidad de la memoria a través de las historias sagradas tiene un marco ritual en el que manifestarse, tanto para aliviar los conflictos sociales, como para reflexionar sobre sus causas y efectos. Lo he mostrado en una sección de la Primera parte con toda la evidencia que me era posible. Los chamanes desempeñan una función integradora que no consiste sólo en la creatividad mítica, sino también en servir de mediadores entre los antepasados y los vivos.

Cualquiera que haya vivido en un pueblo africano, asiático o latinoamericano en épocas recientes tiene conciencia de que los muertos siguen presentándose en un plano invisible, pero no insensible. Los rituales de relación con los muertos tienen un sentido infinitamente concreto para quienes los hacen presentes a través de la memoria compartida, quienes celebran el amor inextinguible, más allá de la muerte, por medio de

---

[2083] AULLÓN, *La sublimidad y lo sublime*, 174ss.; *Teoría general del personaje*, 46.
[2084] AULLÓN, *La sublimidad y lo sublime*, 93-163.
[2085] JOHANN BAPTIST METZ, *Memoria passionis*, 235.

flores en el camino y luces encendidas para facilitar el regreso. Sin embargo, para quienes no reviven esa experiencia, puede ser distinto.

Los rituales del olvido en nuestra cultura expresan el miedo a una venganza indefinida que procede de la iniquidad más básica: la distribución de la vida entre muertos y supervivientes, incluso cuando no es consecuencia de una acción homicida. Las narraciones de terror están llenas de figuras desplazadas y de suplantaciones, con mayor énfasis cuando los conflictos sociales son más graves. Una sociedad estratificada y separada por las castas, una estructura de parentesco patriarcal y jerárquica; o bien, por el contrario, un orden social polarizado en una época de guerra, una sociedad global imposible a causa de las enormes desigualdades, que alterna cuerpos de top-models y figuras del star-system con el rostro de millares de víctimas, son causas objetivas para que abunden los fantasmas, en su sentido etimológico. Además de la figura totémica del padre, que obsesionaba a Freud en su particular historia familiar[2086], en los mitos acerca de lo siniestro también son patentes otras figuras: la mujer excluida y etiquetada (las hechiceras), los personajes estigmatizados (intocables, enfermos terminales, incluso las madres parturientas, desde el foco patriarcal), los extranjeros.

Durante varios milenios, las víctimas de un orden represivo (el infanticio, el abandono, la exclusión) o de una constante lucha por el poder (rivalidades y venganzas en la retaguardia) no podían ser narradas. Las historias de vida traumáticas no han sido incorporadas al espacio público hasta tiempos relativamente recientes, en forma de testimonios ante un tribunal. La ficción se ha servido de esos testimonios –y les ha ofrecido modelos retóricos- para construir las grandes tragedias en periodos cruciales de la historia común: a espaldas de la epopeya, fue surgiendo el ciclo de Agamenón, Clitemnestra, Orestes e Ifigenia; el ciclo de Tebas; Medea. De un modo similar, el drama moderno de Shakespeare o de Tenessee Williams; la novela objetiva de Faulkner o de Juan

[2086] Vid. MARTHE ROBERT, *Novela de los orígenes y orígenes de la novela*, Madrid, Taurus, 1973. El estudio de FREUD, "Lo siniestro" (1919), en id. *Obras completas*, VII (1916-1924), Madrid, Biblioteca Nueva, 1974, 2483-2505 (también en *OC*, XVII, Buenos Aires, Amorrortu, 1979), pretende explicar tal sentimiento como el terror a la castración y el retorno de lo semejante como "repetición compulsiva". Lo *Un-heimlich* es "lo heimlich-heimisch, lo «íntimo-hogareño» que ha sido reprimido y ha retornado de la represión". Ambos movimientos remiten a un mismo terror paralizante hacia el padre vigilante y represor, sobre todo después de muerto. Podría ser cualquier otra figura de la infancia que produzca un doble vínculo: amor y terror. Los ejemplos literarios del *Edipo* de SÓFOCLES y, todavía con más claridad, SHAKESPEARE (*Hamlet*, *Macbeth*) figuran el espanto de la violencia doméstica, que deja una huella, efectivamente, siniestra, aunque no indeleble.

Benet; las historias líricas de Juan Goytisolo; *Casandra*, de Christa Wolf, surgen del trasfondo reprimido por la gloria imperial o nacional. Personalmente, una obra que me ha sacado del sueño pre-histórico ha sido *El hereje* de Miguel Delibes, mientras mantenía una relación ecuménica estrecha con otras iglesias cristianas, entre parientes muy queridos.

Por esa vía de expresión, los mitos que construyen lo siniestro terminan por convertirse en una nueva forma literaria, adscrita por el modo de narración en primera persona a la autobiografía. Pero no basta con ese primer paso. No es humano exigir que la memoria en primera persona sea incondicionada y transparente, bajo el peso del trauma[2087]. ¿Cómo podemos recibir la memoria de las víctimas y colaborar con ellas en que se restablezca un espacio de diálogo sobre la verdad histórica? ¿Cómo evitar que se reproduzca la tragedia?

Si entramos en el terreno de la biografía testimonial, damos por supuesto que, dentro del marco de las culturas tradicionales, han debido de abundar las historias protagonizadas por héroes locales, asociadas a los santuarios o a sus clanes, a semejanza de las conservadas, por ejemplo, en el género del elogio fúnebre. La *Ilíada* o el *Cantar del Mío Cid* hacen pensar en una tradición oral de tales carácterísticas. Ahora bien, no encontramos nada parecido a una *biografía de las víctimas* hasta el s. I d. C.: los evangelios.

La orientación de su *mythos*, al cabo de la Pasión, hacia la Resurrección, en lugar de producir un ocultamiento, es un signo *místico* de la relación interpersonal de Jesús con Padre/Madre, que produce la sanación radical del trauma sin que pueda ser desplazado, sustituido o ahogado por una etiqueta. Dios-a da su testimonio a favor del Crucificado y los crucificados actuales. Ya no es necesario ocultar lo principal: ni su origen humilde, dudoso (de Nazaret, "hijo de María" Mc 6, 3), ni el rechazo de la familia de Jesús a su misión pública (Mc 3, 21.31), ni las humillaciones sufridas (los "estigmas": burlas, torturas), ni aun las contradicciones del héroe que son asumidas en el relato. Al menos, así ocurre en el evangelio de Marcos, mientras que los otros dos sinópticos estilizan su figura con ayuda de diversos recursos de la biografía laudatoria.

Ese paradigma de humanidad reconciliada hizo posible que se desarrollara otro género. Para empezar, durante las persecuciones sufridas, contemplamos actuante el impulso religioso hacia la imitación de Jesucristo ya en las memorias epistolares de Pablo

[2087] Vid. LEIGH GILMORE, *The Limits of Autobiography: Trauma and Testimony*, 24-33.

e Ignacio de Antioquía. Las Actas de los mártires ofrecen, en el marco jurídico romano, documentos para narrar la *passio* de cristianos interrogados en un juicio oral, ante el juez togado, con un estilo que se inspira en la objetividad dramática de los Relatos de la Pasión. El martirio de Perpetua y Felicitas (202-203) es conservado en tres narraciones sucesivas, una en forma de "acta", pero escrita en primera persona: la autobiografía de Perpetua; la segunda, una visión de Saturo sobre su resurrección –anticipo de la resurrección final, como la de Jesús-, también de propia mano; la tercera, un relato convencional que da cuenta de los hechos hasta su desenlace, probablemente de Tertuliano[2088]. No obstante, las biografías de mártires van siendo transformadas, por reelaboraciones sucesivas o por la actividad mitográfica posterior, en hagiografías[2089].

El efecto liberador del evangelio para hacerse cargo de la memoria de las víctimas puede ser comprobado en situaciones históricas contemporáneas. Se manifiesta en aquellos testimonios que no están orientados directamente a la venganza, sino pretenden restablecer la memoria destruida por la represión, por la violencia o por la migración forzosa[2090]. Han salido de las catacumbas durante los procesos de resolución de conflictos en Sudáfrica, El Salvador y Guatemala, Chiapas, Ruanda, Angola. La recuperación de la memoria histórica en España, desde finales de los años 60 del pasado siglo, hasta la ley recientemente promulgada, se ha orientado a ese propósito, a pesar de las interferencias ideológicas que difícilmente dejarían de aflorar en tales procesos. Apenas estamos empezando a abrir el corazón y los oídos al testimonio de las mujeres maltratadas por el poder doméstico o por la represión, aunque estuvieran presentes en la tradición: las mujeres israelitas bajo el poder del Faraón, Hagar expulsada por Abrahán, Tamar amenazada por Judá, Ana despreciada por Elí, Esther manipulada por el emperador, Susana violada por los respetables ancianos.

[2088] Vid. FERNANDO RIVAS, "La mujer cristiana en el norte de África latina (siglo III)", en ISABEL GÓMEZ-ACEBO (ed.) *La mujer en los orígenes del cristianismo*, 211-262 (216-230); MARY ANN ROSSI, "The Passion of Perpetua, Everywoman of Late Antiquity", en ROBERT C. SMITH, *Pagan and Christian Anxiety. A Response to E.R. Dodds*, Nueva York, UP of America, 1985, 53-85, disponible en http://www.womenpriests.org/theology/rossi2.asp

[2089] Vid. Primera parte: "Monacato y hagiografía"; Segunda parte: "La mímesis cristiana".

[2090] ROBERT SCHREITER, *Violencia y reconciliación: Misión y ministerio en un orden social en cambio*, Santander, Sal Terrae, 1998, se hace cargo de la *memoria passionis* en el testimonio de las víctimas provocadas por la violencia en Latinoamérica, con ayuda de la terapia psicosocial y en el horizonte de la liberación propiciada por Jesucristo; JON SOBRINO, MARÍA LÓPEZ-VIGIL, *La matanza de los pobres: Vida en medio de la muerte en El Salvador*, Madrid, Hoac, 1993.

Sin embargo, el acontecimiento que ha provocado modernamente una reorientación de la historiografía por el aflujo de la memoria, a través del testimonio de las víctimas, ha sido la Shoáh. No faltaron precedentes: las memorias de los judíos torturados por la Inquisición y expulsados de Sefarad; las historias de las víctimas provocadas por el Terror en la Revolución Francesa. Confieso estar personalmente marcado por la lectura de esos vivientes: Luis Vives, Viktor Frankl, Primo Levi, Jorge Semprún, Ana Frank, Etty Hillesum, entre muchos otros. Tanto la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, como la teología de Johann Baptist Metz o la novela de Heinrich Böll, en el contexto de una Alemania renacida de su autoaniquilación, me han despertado, primero, a la crítica anamnética de la injusticia presente, y después a un compromiso en solidaridad con las víctimas actuales del totalitarismo, sea en democracias puramente formales, sea en el espacio violentado por el mercado global. ¿Es imposible detener con la sola arma de la memoria la maquinaria estructural, recursiva, del humanicidio? La pregunta no es retórica, pero necesita ser ampliada desde sus presupuestos.

Durante los años 90 me tocó participar en la vida de las comunidades indígenas en México, como testigo directo, para comprobar que era posible hacer frente a las estrategias políticas que fabrican chivos expiatorios con el fin de polarizar a la opinión pública y promover la guerra ideológica. Encontré en la teología de la liberación latinoamericana, de la mano de Oscar Romero, Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría y Gustavo Gutiérrez, sobre todo, un instrumento situado históricamente para interpretar la realidad y orientar la práctica sobre el fundamento del Evangelio. La desmedida pretensión de “bajar a los crucificados de la cruz” no es titánica, sino cristológica. Consiste, básicamente, en tomar con toda seriedad el rechazo de Jesús contra la muerte. Jesús no es un legionario amigo de la cruz/muerte, sino el redentor consciente de las víctimas, que nos impulsa a tomar conciencia sobre las causas y a confrontar personalmente a los agresores sin mimetizar su violencia. En el marco de la Iglesia mexicana y del movimiento indígena me permitió vivir un nuevo bautismo en la fe que se remonta al primer testigo.

Aunque aterricé en aquella realidad como lingüista dispuesto a realizar un trabajo de campo, más o menos acorde con el modelo de la investigación-acción, tuve la oportunidad de traspasar las fronteras de la objetividad para integrarme en la comunidad indígena y en la comunidad cristiana como un servidor más. A través de la relación con el pueblo mixteco descubrí que lo sagrado en la cultura popular tradicional no era una estructura impuesta, sino una forma de vida expresada en rituales cotidianos, además de los contextos específicamente cultuales. La convivencia entre vivos y difuntos no tenía los matices

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

siniestros que suelen interponerse a la mirada del observador externo. Era una estrategia de diálogo con los presentes/ausentes, en una sociedad donde *los vivos estábamos en minoría*, como consecuencia de unas condiciones materiales que no podían siquiera garantizar la subsistencia.

El aislamiento programado de esas comunidades podía confundirse con una maldición, pero las formas de consagración de la comunidad y la iniciación de cada uno de sus miembros, a través de una frágil estructura de servicios, permitía que la conciencia de la dignidad humana prevaleciera sobre la muerte y sobre los agravios del entorno. La memoria de aquellos pueblos no estaba configurada por la dialéctica bipolar con sus opresores –no de manera paralizante-, fuera el estado nacional, fueran las redes globalizadoras, de las que yo mismo era un signo ambivalente, sino por la resistencia contra la disgregación y el nihilismo.

Precisamente las personas que tenían un acceso directo a los evangelios, aunque mediado por la interpretación de la Iglesia jerárquica, fueron las más capaces de incidir en la transformación del mundo de la vida tradicional a través de carismas reconocidos. La capacidad de la memoria, estructurada socialmente, les ha permitido *profetizar* llamando al compromiso para vencer a la muerte: el infanticidio inevitable, la mortalidad en los partos, los enfermos crónicos, las epidemias, la represión militar, los conatos de guerra intestina por el control de los escasos recursos. La pasividad ante la muerte se ha convertido en compasión y en alianza con los vivos, cuando las vidas narradas han llegado a ser testimonio de esperanza *contrafáctica*, comenzando por el memorial del Crucificado que ha Resucitado. El mito de la resignación al mundo como un camposanto, un pasaje doloroso, circunscrito por la iniquidad, no era comunicado por el texto de los evangelios, sino transmitido y soportado tradicionalmente por una especie de realismo sobrenatural[2091], a causa de la impotencia experimentada como un hábito. La resignación al dolor y a la muerte sólo tienen sentido en una situación límite, cuando nada más queda por hacer. Pero reducir la vida a una sombra de la muerte es una ideología gravemente represora.

La apertura paulatina, luego acelerada, desde una concepción colectiva de lo sagrado, hacia el reconocimiento interpersonal y la organización de nuevos servicios, fue propiciada también por las historias de vida de los primeros migrantes, después que las comunidades

[2091] Vid. Primera parte: "¿Fantástico o real?", sobre el "realismo fantástico" en la literatura latinoamericana.

hubieran experimentado una secuencia de fracasos en intentos de desarrollo local, a causa del aislamiento y la incomunicación forzosa, por falta de todo tipo de infrestructuras. Hay una heroicidad en las vidas narradas de los migrantes, varones y mujeres, que no se reduce a la búsqueda de bienestar privado o a una huida. Significa un desafío contra los programadores del humanicidio, contra la humillación y contra la muerte. A pesar de las enormes dificultales que han de afrontar (el veneno de las fronteras), la comunidad se alegra con sus vidas narradas, al menos con lo que quieren contar.

En suma, la historia social de aprendizaje desde *su* medievo hasta *su* modernidad, con todas las contradicciones que pudiera implicar, fue realizada por las comunidades mixtecas de la Sierra Madre del Sur en el lapso de apenas una década. Supongo que esta tesis se funda en la oportunidad de haber compartido esa experiencia y ese clamor latente.

a. Una ganancia: el hogar de la persona

Aunque en nuestra cultura encontramos realizados los temores/esperanzas de Walter Benjamín acerca de la automatización del arte en la era industrial, sin embargo, la democratización en el acceso a los espacios culturales que antes eran signo de distinción social, así como el uso consciente de los medios tecnológicos para facilitar la comunicación, permite que las personas puedan encontrarse con cierta facilidad, aun en medio de un permanente éxodo, y desarrollar sus capacidades para el reconocimiento mutuo, la empatía, la equidad asertiva. La *educación estética* a través de la vida no deja de tener lugar en esas nuevas esferas sociales, las cuales no pueden ser reducidas sencillamente al ámbito de lo privado, ni tampoco encajan exactamente en las reglas del espacio público bajo la vigilancia de una racionalidad formal[2092].

Benjamin describe los efectos de la *reproductibilidad* técnica de la obra de arte en nuestra era (*Das Kunstwerk im Zeitalter Seiner Technischen Reproduzierbarkeit*)[2093] como una "pérdida del aura", es decir, una desacralización del sentido estético de la obra

[2092] Vid. JÜRGEN HABERMAS, *Historia y crítica de la opinión pública*, cit.
[2093] Vid. WALTER BENJAMIN, *L'obra d'art a l'època de la seva reproductibilitat tècnica: Tres estudis de sociologia de l'art*, Barcelona, 62, 1983.

"original", única, al mismo tiempo que se hace comunicable a las masas proletarizadas. Pero se muestra esperanzado en que las nuevas artes, como el cine, representen una emancipación del arte respecto del ritual, del cual dependía "parasitariamente".

Las categorías que subyacen a la noción de *aura* son propias de la estética y de la antropología de la religión: el sentimiento de lo sublime (Kant, Schiller, Hegel) y de lo santo (Rudolph Otto); la reverencia y el sobrecogimiento ante el Misterio. En la medida que ambas categorías fueron definidas de forma inquietante y ambivalente, como las huellas de una divinidad pre-humana –a la que remite una y otra vez el discurso enigmático, "presocrático" y "prejudío", de Heidegger-, la *pérdida del aura* no podía ser entendida más que como una ganancia. Nuestra investigación participa de ese análisis, pero se apoya en otros sentidos sacados a la luz durante el último siglo, para comprender que el proceso de la cultura desde las sociedades tradicionales a las actuales no consiste en una erradicación del símbolo, sino en una transformación del ritual y en una profunda transvaloración de lo sagrado, para que se convierta en –sea reconocido, por fin- *hogar de la persona*, en lugar de una mansión inhabitable excepto por los dueños de este mundo.

Así pues, no estamos hablando de una novedad tecnológica, sino de una duración de siglos en el proceso de aprendizaje transcultural, gracias al cual comprobamos que la *práctica centrada en la persona* se ha convertido en alternativa radical frente a la inundación del colectivismo y el agua estancada del individualismo; frente a un proyecto positivista, compartido por los rivales ideológicos, reaccionarios, revolucionarios o liberales, que legitimaba la *desacralización absoluta* de la vida, hasta el punto de pasar por encima de las víctimas y acabar sumidos en los horrores de la "perfecta" deshumanización. Durante el paso por ese tunel grotesco, que las nuevas artes han decorado con miles de indicadores hacia la salida (*Metropolis*, *Berlin Alexanderplatz*, *Gernika*, *1984*, *Tiempo de silencio*, *Missing*, *Blade Runner*, *La vida secreta de las palabras*), lo único sagrado para las ideologías era –y sigue siendo- *su* violencia o una alegoría de la naturaleza violenta como una especie de *fatum* vencedor sobre los dioses y los humanos. Quien se apropia de ese destino fabricado con la ruina de la iniquidad cósmica –inocultable, obscena, sin misterio-, se convierte en rey e imperio por un día; aunque de tal manera pierda el vínculo con una eternidad cada vez mejor percibida como *pública intimidad* entre las víctimas y su *Go'el* (heb. "redentor"), entre los humanos vulnerables y una divinidad abajada para vencer, precisamente, el dominio *fascinador* de la violencia, la muerte y la *apatheia*; para quebrar el silencio sacral contra las víctimas, a través de la vida narrada.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Ni las vidas narradas, ni tampoco las confesiones íntimas –en el origen y en el proceso de una relación interpersonal- significan genéricamente una desacralización, excepto donde así se haga explícito por medio de la ironía, sino una concentración de lo sagrado que antes andaba disperso por las figuras del poder y del terror; que reificaba los actos del héroe, buenos o malos, tiernos o crueles, humanos o inhumanos. De tal modo, por el intermedio de la mediación narrativa (estética, litúrgica o, en términos generales, *performativa*), nuestras interacciones cotidianas recuperan el marco *santo* [2094] que habían rechazado en el proceso histórico de la modernización.

Es sensible el efecto trans-formador en un espacio comunicativo idóneo para el encuentro con el Misterio como el que han creado los diarios y las cartas [2095] de Teresa de Lisieux, *Historia de un alma*; Ana Frank, *Diario. Cartas a una amiga imaginaria*; Etty Hillesum, *Una vida conmocionada: Diario 1941-1943*, Dietrich Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión: Cartas y apuntes desde el cautiverio*, entre muchos otros, hasta el punto que debería hablarse de una *escatología narrativa* y una experiencia de diálogo interpersonal *en el umbral*. El amor de estas personas nos alcanza y alienta la tarea aparentemente alocada de luchar contra la muerte.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[2094] Acerca de la diferencia entre las categorías de "lo sagrado" y de "lo santo" conviene discernir con la ayuda de EMMANUEL LEVINAS, en un texto complejo de exégesis midrásica, *De lo sagrado a lo santo: cinco nuevas lecturas talmúdicas*, Barcelona, Riopiedras, 1997. Más accesible nos resulta MARTIN BUBER, *Eclipse de Dios: Estudio sobre las relaciones entre religión y filosofía*, Salamanca, Sígueme, 2003 (1952): la cultura de entreguerras en el pasado siglo –como el integrismo que hoy enfurece las religiones- produjo una subjetividad cerrada sobre sí misma, sobre las propias sensaciones, que legitimaba la viejísima doctrina del exterminio o la aún más vieja sacralización de la violencia por medio de la estética (futurismo, surrealismo, exotismo oriental) y de una psicología del "inconsciente colectivo". Dicho de otro modo, lo sagrado pretendía prevalecer sobre la ética. Nada más lejano de la "santidad" en diversas tradiciones religiosas: además de los profetas y de Jesús, recuérdese el testimonio del sufismo frente al poder represor, político y religioso. Lo santo sólo tiene sentido en el encuentro interpersonal que percibe la diferencia y la alteridad de Dios, pero puede participar de algún modo en su bondad inmensa, desbordante, radicalmente existencial.

[2095] Vid. ETTY HILLESUM, *Una vida conmocionada: Diario 1941-1943*, Barcelona, Anthropos, 2007; *El corazón pensante de los barracones*, Barcelona, Anthropos, 2001; DIETRICH BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión: Cartas y apuntes desde el cautiverio*, ed. de EBERHARD BETHGE, Salamanca, Sígueme, 1983; RACHEL FELDHAY BRENNER, *Resistencia ante el holocausto: Edith Stein, Simone Weil, Ana Frank y Etty Hillesum*, Madrid, Narcea, 2004; EDITH STEIN (TERESA BENEDICTA DE LA CRUZ), *Obras completas*, 5 vols., Vitoria, El Carmen, 2002-.

Por su parte, KURT LINDEMANN, "Live(s) Online Narrative Performance, Presence, and Community in LiveJournal_com", *TPQ*, 25, 4 (oct. 2005), 354-372, investiga la *performance* de las vidas narradas en el marco de las comunidades virtuales y de la blogosfera, concretamente en el espacio "LiveJournal.com". Sirve de ejemplo acerca de una epifanía de las relaciones interpersonales que antes ocurrían en la esfera estrictamente privada.

b. La percepción clara y distinta del devenir

Para que no se confunda esta tesis con los parámetros de una hermenéutica neoconservadora, conviene subrayar que la recuperación del *sentido* –vital y personal- *sacrificado por el sistema*, incorpora, gracias al *distanciamiento* de la lectura dilatada, una exigencia de racionalidad de la que, en buena medida, carecían las culturas tradicionales. De otro modo, no nos esforzaríamos –como de hecho hacemos- por distinguir la verdad de la mentira, aunque sea poética; lo fantástico de lo *experienciable*, en cualquier ámbito de la relación con la realidad; el prejuicio o el pretexto ideológico del criterio ético; los valores permanentes de otros segregados por intereses particulares. En qué consista concretamente tal demanda es algo que se va perfilando a lo largo de la investigación, aunque atañe intuitivamente a la interdependencia de la fe y de la razón[2096].

En cualquier caso, lo que subyace a la demanda no es una ontología del ser sin existencia, ni una logomaquia entre lo esencial y lo relativo, sino la percepción clara y distinta del devenir que sufre y goza la persona a lo largo de la vida[2097], en una sociedad que fuera capaz de organizar el cuidado y comunicar la ternura, en correspondencia entrañable con el clamor de toda la creación, aunque al principio resuene inconsciente[2098]. Es una esperanza de redención audible en este planeta *parlante*, el cual es de hecho *deshecho* por las pre-potencias, sus tecnologías y sus sacralizaciones de la violencia, como

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[2096] Vid. el enfoque de JOSÉ MARÍA BARRIO, *Antropología del hecho religioso*, Madrid, Rialp, 2006, especialmente la tercera parte, "Fe y razón. Diferentes actitudes intelectuales ante la fe religiosa", 83-132, así como el apéndice final que incluye el debate entre el cardenal RATZINGER y JÜRGEN HABERMAS, "Fundamentos morales prepolíticos del Estado liberal", al cual nos referimos por extenso en un cap. anterior ("Lenguaje secular y lenguaje religioso"). ¿Es realmente la teología una "reflexión racional sobre la experiencia religiosa"? ¿Hemos preparado el espacio oportuno para que ocurra ese diálogo sin coacciones? Y viceversa, ¿consideran las ciencias sociales que las "preguntas últimas" tengan sentido en sí mismas? ¿No hemos enterrado la filosofía junto con la teología en el autoengaño de una ciencia sin horizonte?

[2097] "Oponer experiencia y revelación no sólo nos parece empobrecedor, sino contrario a la dinámica más profunda tanto de la Escritura como de la propia experiencia […] El cristianismo está siempre animado por el Espíritu y si el Espíritu nunca prescinde del recuerdo de Jesús, es también creador y aplica este recuerdo a las situaciones inéditas de la historia" MARTIN GELABERT, *Valoración cristiana de la experiencia*, Salamanca, Sígueme, 1990, 30-31. "Dios sólo se expresa en lo humano, pero es Dios quien se expresa. El creyente es el que sabe leer esta expresión. Por tanto son dos los extremos que hay que evitar: la incomunicabilidad (Dios separado de la historia) y la confusión (Dios como historia, tal como aparece en perspectivas hegelianas)" ibid., 35. Sin embargo, Dios tiene historia en la medida que se hace humano y aprende a "ser humano": no está "fingiendo".

[2098] Tengo que citar dos películas sencillas y extraordinarias que me han acompañado durante esta meditación: *El camello que llora* (Mongolia) y *Sang-Woo y su abuela* (Corea), por su poderosa ternura para fortalecer nuestra inteligencia emocional, haciendo memoria.

una madre desganada de sus hijos o un padre perfectamente patriarcal, al que le importaría un bledo otra herencia que no fuera la imagen repetida, especular, de su gloria.

La *memoria passionis* –el testimonio vital de las víctimas, en contraste con la vanagloria de los triunfadores- fue dejada al margen o manipulada por las grandes ideologías, al igual que por las grandes religiones, en el fragor del combate por dominar el mundo, durante su carrera por construir una *sociedad perfecta*. Pero ha sido siempre de nuevo recuperada, gracias a la corriente de las memorias colectivas que la hacían vigente como un fuego inextinguible, después de los genocidios que han marcado *la Historia de las historias comunes* durante el pasado siglo, todavía la última década; y después de cada acto de violencia doméstica contra una mujer o del naufragio de un inmigrante por abandono.

Más allá de la denuncia o de la exigencia moral, las vidas narradas hacen posible la experiencia compartida del valor en diálogo con quienes habían sido arrancados del discurso oficial; quienes son minusvalorados como chivos expiatorios, como objetos de manipulación o como no-entes: mujeres, pobres de la tierra, personas privadas de capacidades, migrantes, enemigos naturales [2099]. El paradigma de la integración social, la educación inclusiva, la interculturalidad, la asamblea conjunta, la equidad de clase/género/etnia/edad [2100], identifica por contraste lo que teníamos en común ellos-as/nosotros-as: no una "minusvalía", sino una brutal minusvaloración.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[2099] METZ ha interpretado los evangelios de modo que puedan ser puestos en relación con la memoria de las víctimas (específicamente, la memoria de la Shoáh), para afrontar y redimir la "ruina" de la Historia a la que aludía WALTER BENJAMIN por medio de una alegoría en *Angelus novus*, Barcelona, Edhasa, 1971 (*Tesis de filosofía de la historia*, IX, 1939): el pasado no puede ser dejado al margen por ningún proyecto emancipador encarado al futuro. La fractura es tan honda –no hace más que crecer en la cultura y en el discurso del propio METZ- que se simboliza como apocalíptica. En lugar de recomendar una "reserva escatológica" en el proceso histórico, como antes hizo, METZ recurre en su última obra, *Memoria passionis*, cit., a recuperar la conciencia apocalíptica sobre el fin inminente, tal como aparece en los evangelios y en Pablo. Pero puede llevar a confusión, de nuevo: lo que segrega simbólicamente el mundo degradado es la resignación a la fatalidad, mientras que Jesús anuncia –anticipa- el fin de la injusticia, toda injusticia, incluso la superación de la muerte; no está predicando el "fin del mundo" como una destrucción divina de su propia creación.

[2100] Vid. LUIS LÓPEZ-YARTO ELIZALDE, *Dinámica de grupos, cincuenta años después*, Bilbao, Desclée, 1997; PERE PUJOLÁS, *Aprender juntos alumnos diferentes. Los equipos de aprendizaje cooperativo en el aula*, Barcelona, Octaedro, 2004, que enfatiza la inclusión de la diversidad social a través del aprendizaje cooperativo. MARIA CRISTINA CARDONA MOLTÓ, *Diversidad y educación inclusiva. Enfoques metodológicos y estrategias para una enseñanza colaborativa*, Madrid, Pearson, 2006, se orienta específicamente a la educación especial sin pronunciarse por ningún método.

c. La sacralidad efectiva de la persona

El valor de la persona que nos comunican las narraciones ha cambiado en el tránsito de la antigüedad a la modernidad, de modo que lo universal ya no se confunde con lo verosímil, en el sentido aristotélico: un artificio poético-retórico de lo universalmente posible que fuera superior a la historia, es decir, un *fatum* (gr. *ananké*) como el que gobernaba las tragedias. La sacralidad *efectiva* de la persona, por encima de las ideas, de la mera racionalidad científica y de cualquier otro símbolo, ha sido vindicada –aunque de distinta manera- tanto por la post-Ilustración como por las religiones, de manera creciente a lo largo de veinte siglos. Basta recordar a Kant junto a los teólogos de la liberación, el personalismo junto con el feminismo. Pero esa vindicación del *Go'el*, del testigo o de la libre investigación, no es producto de una lógica formal –proposicional, dialéctica, sistémica, estructural-, sino una narración de la narración, una historia de la historia o una actuación/interpretación que hace presente lo que estaba oculto por haber sido ocultado. La persona trans-formada por su paso en comunión con la vida, perseguida por la muerte en todas sus especies de amplificación retórica.

> Thus, the approach can now be found in the extensive local development of 'oral history', 'oral testimony' and 'popular memory groups' in many parts of the world; in the proliferanting debates over 'auto/biographical' method; in the rise of new forms such as video diaries, camrecording groups, and life story web sites [alrededor de 30 millones de weblogs]; in the 'confessional' and 'self-help' literatures; in the so-called 'narrative turn' and much self-reflective 'biography from below' –ranging through post-colonial tales of enslavement through 'gay and lesbian coming out tales' and on to feminist concerns as shown in books like Carolyn Steedman's *Landscape for a Good Woman* and Mary Catherine Bateson's *Composing a Life*. It is to be found in the narratives of illness told by 'wounded story tellers' –from diaries of AIDS to 'cancer journals'. It is there in the politics of a book like *I, Rigoberta Menchú* [*Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*] –a young Guatemalan revolutionary who might have stood for 'all poor Guatemalans'. It is there in the writing styles of those like Robert Coles who provide a mix of psychodinamics fieldwork and literary flare – in the five volumes of *Children of Crisis*, or his more literary excursions into *The Call of Stories*. And is to be found in growing numbers of innovations around the personal life such as 'reminiscence work' for the elderly, 'narrative therapy' for the troubled, and 'storytelling' in schools. Everywhere it seems the 'own story', the 'personal tale' is being told[2101].

[2101] KENNETH PLUMMER, *Documents of Life 2: An Invitation to a Critical Humanism*, Londres, Sage, 2001, 2-3.

En tal proceso, las *vidas narradas* y, concretamente, el relato de la trans-formación personal en el horizonte del desarrollo humano, han adquirido una relevancia simbólica cuya humanidad sobrepasa tanto los criterios formales de falsedad/error, como los procedimientos argumentativos que pretenden lograr el consenso en la política de cada día[2102]. Los *derechos humanos* no son meras posibilidades, ni meras reglas, sino que están radicados en una inter-personalidad que reconocemos sagrada por medio de la narración; y, concretamente, a través de las historias de formación[2103].

[2102] Cf. GIORGIO AGAMBEN, *Homo sacer*, 3 ts., I. *El poder soberano y la vida desnuda*, Valencia, Pre-textos, 1998; II. *Estado de excepción*, Pre-textos, Valencia, 2004; *Lo que queda de Auschwitz: El archivo y el testigo. Homo sacer*, Pre-textos, Valencia, 2000. Coincido con la inspiración radical del autor, así como con MICHEL FOUCAULT (p.ej. *Genealogía del racismo: De la guerra de las razas al racismo de Estado*, Madrid, La Piqueta, 1992, orig. 1975-76), en cuanto emprenden una crítica de la violencia hasta sus fundamentos. Pero no comparto su desprecio estructuralista contra el ser humano y contra la antropología, como si no hubiera resto de vida debajo de las estructuras (injustas), o fuera tan sólo un objeto del Poder. Espero que esta tesis dé que pensar al respecto. Vid. JOHN MILBANK, "Paul against Biopolitics", Center of Theology and Philosophy, Univ. of Nottingham, 2007, disponible en http://www.theologyphilosophycentre.co.uk/

[2103] Parece evidente la relación del *Bildungsroman* con la afirmación categórica de los derechos humanos, pero me hacía falta escribir esta tesis para ahondar en las raíces de su fundamentación. Vid. JOSEPH R. SLAUGHTER, "Enabling Fictions and Novel Subjects: The *Bildungsroman* and International Human Rights Law", *PMLA*, 121, 5 (oct. 2006), 1405-1423. Ha desarrollado sus argumentos de un modo crítico contra el individualismo representado en la tradición del *Bildungsroman* en *Human Rights, Inc.: The World Novel, Narrative Form, and International Law*, Nueva York, Fordham UP, 2007. Ahora bien, el autor concede un gran poder al género narrativo cuando viene a afirmar prácticamente que el orden de los derechos humanos ha sido construido por sus autores. Es un supuesto parecido al que utiliza LYNN HUNT para demostrar que *ha sido la novela epistolar* (sería más creíble si hablase del e-mail), *Inventing Human Rights: A History*, Nueva York, Norton, 2007. ¿Cuál de los dos géneros? ¿Sólo *esos dos*? Me parece más acertada una explicación interactiva: la extensión del género *Bildungsroman* a otros ámbitos culturales procede de muchas raíces, no sólo del s. XIX europeo. Es decir, que incorpora *modelos de mundo* completamente ignorados por *Wilhelm Meister* e incluso por los redactores de la carta (no epistolar) de 1948. La novela no es un reflejo de la infraestructura, pero tampoco puede inventarse ex novo una "ideología de los derechos humanos". Los narradores y, todavía más, las narradoras actuales relatan un proceso de trans-formación que seguiría ocurriendo aunque no lo contaran en sus novelas. Las "vidas narradas" seguirían interactuando y comunicándose por otros medios, p.ej., la blogosfera donde anidan decenas de millones de diarios o similares. HUNT no termina por desarrollar ese argumento, pero apunta hacia ahí. ¿Es el Bildungsroman de hoy el mismo género que describió LUCKÁCS? ¿No es aventurado criticar lo que hoy ocurre a través de esa lente? Es necesario explicar, después de la segunda guerra mundial, el cambio desde el trasfondo idealista (y desde el realismo socialista) a un realismo dialógico que saca a la luz las voces y las entonaciones de los otros. Cf. la entonación avergonzada (además de sanamente investigadora) que adopta el post-humanismo (posestructuralista, posmoderno, etc.), como si los derechos humanos fueran una "idealización del otro". No sabe uno a dónde quieren llevarnos: ¿a un realismo enemigo del otro? El regreso a HOBBES, *Leviatán*, sólo describe la mitad vacía de la botella.

4. Una segunda lectura: la interpretación del símbolo

"Interpretar el símbolo", no sólo el texto, era una tarea a cargo de especialistas al servicio de la asamblea, por medio de la tipología o de la alegoría, si es que proporcionan motivos a la continuidad de la Historia de historias y, también, a un proceso hacia la unidad. Podríamos explicarlo de otro modo: en el marco de las culturas post-tradicionales, la historia secular en la que ocurren las crisis sociales adquiere, de nuevo, un sentido *santo*, cuando es actuada/interpretada de modo que sea reconocible su valor simbólico, es decir, cuando reconocemos su valor significante de otra realidad en la que participa[2104], mucho más profunda. Una memoria eterna.

La antropología filosófica (Cassirer, Pearce) y la lingüística estructural (Saussure) han tendido a utilizar el término *símbolo* de manera diversa e incluso opuesta[2105]:

[2104] Vid. PAUL TILLICH, *Systematic Theology*, I, Chicago, University of Chicago P., 1960, 264ss. (*Teología sistemática*, I. *La razón y la revelación. El ser y Dios*, Salamanca, Sígueme, 1981). Para TILLICH, Cristo es el símbolo del "nuevo ser". "Los símbolos religiosos son de doble filo. Se hallan orientados hacia lo infinito, al que simbolizan, y hacia lo finito, a través del cual simbolizan el infinito. Obligan al infinito a descender al nivel de la finitud y a lo finito alevarse al nivel de lo infinito. Abren lo divino a lo humano y lo humano a lo divino" *Teología sistemática*, I, 309. "La verdad de un símbolo religioso nada tiene que ver con la verdad de las aserciones empíricas en él implicadas, tanto si éstas son físicas como psicológicas o históricas […] Un símbolo religioso *es* verdadero si expresa adecuadamente la correlación de una persona con la revelación final. Un símbolo religioso sólo puede morir si muere la correlación de la que él es una expresión adecuada. Esto ocurre siempre que la situación reveladora cambia y los antiguos símbolos se hacen caducos […] no por una crítica científica que los ha tachado de supersticiosos, sino por una crítica religiosa de la religión. El juicio según el cual un símbolo religioso *es* verdadero es idéntico al juicio según el cual es verdadera la revelación de la que el símbolo es la expresión adecuada" TILLICH, ibid., 309. Vid. PEDRO CASTELAO, *El trasfondo de lo finito: La revelación en la teología de Paul Tillich*, Bilbao, Desclée, 2000, 74-86, quien comenta las coincidencias con la concepción del símbolo en AVERY DULLES, *Models of Revelation*, Nueva York, Gill and MacMillan, 1982. "Al igual que el símbolo, la revelación nos proporciona un conocimiento participativo, autoimplicativo […] también es transformadora" CASTELAO, ibid., 85.
Según GILBERT DURAND, el dualismo epistemológico que se manifiesta durante el segundo milenio, entre verdad científica y verdad de fe, está cambiando gracias a una recuperación del valor del símbolo, "El hombre religioso y sus símbolos", en JULIEN RIES (ed.), *Tratado de antropología de lo sagrado,* I. *Los orígenes del homo religiosus*, Madrid, Trotta, 1995, 75-125. Sin embargo, a lo largo del presente estudio insistiremos en la necesidad de reinterpretar lo sagrado en el discurso de las ciencias de la religión (cf. la muy ambigua "escuela de Eranos"), en línea con MARTIN BUBER o EMMANUEL LEVINAS, por fidelidad al paradigma que estamos desentrañando: el aprendizaje narrado termina por desprenderse de la automitificación y rechaza cualquier legitimación religiosa de la iniquidad, del patriarcado o de la violencia. Así se nos ha comunicado de forma modélica en los evangelios.

[2105] "Todos los fenómenos descritos común-mente como reflejos condicionados no sólo se hallan muy lejos sino en oposición con el carácter esencial del pensamiento simbólico humano; los símbolos, en el sentido propio de esta palabra, no pueden ser reducidos a meras señales. Señales [Signum] y símbolos corresponden a dos universos diferentes del discurso: una señal es una parte del mundo físico del ser; un símbolo es una

la relación necesaria entre el significante y su significado, que implica algún modo de participación (Saussure: symbole; Pearce: sign/index, sign/icon)	vs. la relación arbitraria entre significante y significado que caracteriza al *signe lingustique* (Pearce: sign/symbol)

Los antropólogos culturales (Edmund Leach, Mary Douglas, Victor Turner), a pesar de sus diferencias, coinciden en estudiar el símbolo dentro del ámbito de las religiones y, particularmente, por su función en el mito o en el ritual. Si hemos de buscar un antecedente en su interpretación del símbolo, sería Cassirer. Los estructuralistas como Lévi-Strauss pretenden explicar la cultura –y las religiones en especial- como un sistema de signos arbitrarios que puede explicarse con independencia del referente, al modo de Saussure. La antropología simbólica, por el contrario, se esfuerza por interpretar los símbolos como formas de participación en otra realidad, sea desde la perspectiva de los creyentes, por su simbolismo transmundano para dar sentido a la existencia (Clifford Geertz)[2106], sea por su función social, es decir, porque representan la estructura social (Mary Douglas); sea desde ambas perspectivas, puesto que los símbolos no funcionan aislados, sino que se articulan en un macrotexto que construye la sociedad, al mismo tiempo que describe un orden de creencias: el proceso ritual (Turner) [2107].

Según Paul Tillich, lo simbólico estaría situado en el cruce de lo sagrado y lo secular/profano: revela lo humano en lo divino y lo divino en lo humano. Esa relación *más profunda* permite una lectura teológica global de la Historia común y la actuación/interpretación de cada historia personal en clave de Historia de salvación. La

---

parte del mundo humano del sentido. Las señales son "operadores"; los símbolos son "designadores".[25] Las señales, aun siendo entendidas y utilizadas como tales, poseen, no obstante, una especie de ser físico o sustancial; los símbolos poseen únicamente un valor funcional" ERNST CASSIRER, *Antropología filosófica: Introducción a una filosofía de la cultura* (*An Essay on Man*), México, FCE, 1968 (1944), 32.

[2106] Vid. CLIFFORD GEERTZ, "La religión como sistema cultural" en id., *La interpretación de las culturas*, 87-117. La religión "es un sistema de símbolos que imprime a los hombres de forma poderosa y duradera un carácter y una motivación a través de la formulación de concepciones referentes a un orden general de la existencia […]" 89.

[2107] Vid. la revisión de BRIAN MORRIS, "La interpretación de los símbolos", en id., *Introducción al estudio antropológico de la religión*, 267ss. MORRIS diferencia "dos principales corrientes" en el estudio del simbolismo a partir de los fundamentos puestos por DURKHEIM y MARX: "las orientaciones socioestructurales y las estructuralistas". Las primeras (MARY DOUGLAS) comprenden los símbolos como representaciones de la estructura social; las segundas estudian el simbolismo como un sistema suficiente en sí mismo (LÉVI-STRAUSS).

clave no es una invención, sino un descubrimiento de lo que era ocultado por la fanfarria del poderoso: "Pues nada hay oculto si no es para que sea iluminado/manifestado; nada ha sucedido en secreto, sino para que venga a la luz/se manifieste abiertamente" Mc 4, 22. Esa clave es vital y actúa a través de las personas que intervienen en el Evangelio, quienes buscan el encuentro con Jesús para narrar su historia. La Historia de historias descubre el valor significante de la vida y de la aparente "profanidad": todas las vidas narradas son símbolos con un sentido mucho más amplio que el permitido por la estructura social dominante [2108].

Karl Rahner explica la relación entre *Historia del mundo* e *Historia de salvación* a partir de tres enunciados en secuencia:

1. "La historia de la salvación acontece en la historia del mundo".

Ese enunciado podría confundirse con el esquema gnóstico (el "mito fundamental" de Blumemberg), ya que no manifiesta la vocación sentida por cada persona a la salud y la vida plena, sino la indiferencia ante el mundo-tumba en que se gestan unos pocos salvados[2109]. Pero podríamos formularlo de otra manera, sin ambigüedad: la Historia salvífica *se significa* en la Historia común.

2. "La historia de la salvación es diferente de la historia profana", el cual corresponde al dualismo agustiniano en la teología de la Historia: la ciudad terrena y la ciudad de Dios[2110].

No es difícil percibir que tal esquema no llega a superar el marco del sistema gnóstico, sino que lo agrava, en cierto sentido: instituye una separación desde el origen al final. En vez del mito gnóstico, tropezamos con el mito maniqueo: un relato del modo de la

[2108] Vid. KARL RAHNER, "Historia del mundo e Historia de salvación", en id., *Escritos de Teología*, V, Madrid, Taurus, 1964, 115-134. Cf. la crítica del concepto desde sus raíces en Alemania por REINHART KOSELLECK, *historia / Historia*, Madrid, Trotta, 2004 (1975). "Una vez que la *historia sacra* [exclusivamente dedicada a hechos de las sociedades eclesiales y a las discusiones doctrinales] quedó sobrepasada por la historia de la salvación [*Heilgeschichte*], la comprensión que el cristianismo tenía de sí mismo se vio atrapada por el torbellino de su propia historización –también del método histórico-crítico-, de tal suerte que, desde entonces, oscila como un péndulo entre dos extremos" ibid. 97. Hemos descrito someramente ese proceso en la Primera parte, para obtener otro concepto: "Historias sagradas".

[2109] RAHNER se preocupa, probablemente demasiado, por distinguir una Historia profana de una Historia sagrada. Desde el principio, la acción *diferenciada* de Dios en la Historia humana es el presupuesto de que pueda anunciarse el Evangelio y que la salvación se comunique como un sacramento en comunión con Jesucristo, a través de la libertad y la opción personal de cada ser humano.

[2110] En palabras de RAHNER: "Hay una historia de la salvación, de la revelación y de la fe que es coexistente respecto de la historia general profana. La llamamos historia general de la salvación y de la revelación" ibid. 123. "Sólo en Jesucristo se alcanza una unidad absoluta e indisoluble entre lo divino y lo humano, y esa unidad es históricamente presente en la autorrevelación de Jesús" ibid. 128.

predestinación sobre malos y buenos, a través de una interpretación sectaria de la historia común, que no se ha *abajado* a escuchar *las historias*.

3. "La historia de la salvación interpreta la historia profana".

Por fin, este enunciado nos plantea la cuestión crucial: cuáles sean los criterios y cuál la hermenéutica de una actuación/interpretación de la(s) vida(s) narrada(s) que contribuye a salvar, en vez de a destruir[2111]. "¿Es lícito en sábado hacer el bien en vez del mal, salvar una vida en lugar de destruirla?" Mc 3, 4.

[2111] La interpretación magisterial sobre los "signos de los tiempos" (*Gaudium et spes*), a pesar de las apariencias, es más optimista que la ofrecida en el citado artículo de RAHNER, cuyo trasfondo era la oposición aniquiladora fe vs. mundo que caracterizó a la teología dialéctica.

"Para cumplir esta misión es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas. Es necesario por ello conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia le caracteriza" GS 4.

"El Pueblo de Dios, movido por la fe, que le impulsa a creer que quien lo conduce es el Espíritu del Señor, que llena el universo, procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios. La fe todo lo ilumina con nueva luz y manifiesta el plan divino sobre la entera vocación del hombre. Por ello orienta la menta hacia soluciones plenamente humanas.

El Concilio se propone, ante todo, juzgar bajo esta luz los valores que hoy disfrutan la máxima consideración y enlazarlos de nuevo con su fuente divina. Estos valores, por proceder de la inteligencia que Dios ha dado al hombre, poseen una bondad extraordinaria; pero, a causa de la corrupción del corazón humano, sufren con frecuencia desviaciones contrarias a su debida ordenación. Por ello necesitan purificación" GS 11.

El Misterio de comunión que funda la Iglesia no la separa como una sociedad de predestinados contra la *masa damnata*. La naturaleza indefectiblemente pastoral (GS) y misionera (LG 17; AG; AA) de la Iglesia está puesta al servicio de la humanidad que ha sido creada y redimida en Cristo, esa humanidad que participa desde el principio de la vocación universal a la salvación (LG II, 13-17). La llave del sentido de tal renovación (dogmático-pastoral, sin que sea posible separar los términos), su fuente inagotable, es la humanidad de Cristo, Palabra, Misterio y sacramento de Dios en persona.

Las líneas de la interpretación normativa que proponía RAHNER dicen así:

a) "La historia de la salvación aparta de sí la historia del mundo, la desmitologiza y la vacía de numen"

b) "La historia de la salvación interpreta la historia del mundo como antagonista y encubierta"

c) "La historia del mundo es, para la interpretación del cristianismo, existencialmente depotenciada […] Todo lo cual significa que el cristiano puede emigrar de la historia sistemáticamente"

d) "La historia del mundo está para el cristiano interpretada cristocéntricamente" ibid. 129-134.

En la obra de RAHNER, este artículo antecede a su concepto maduro de la Iglesia como sacramento de la presencia de Jesucristo en el mundo y en la Historia, el cual desarrolla una visión de la Historia mucho más abierta por la esperanza escatológica al modo cristiano.

No es sólo que ocurra una desmitificación (BULTMANN) o una interpretación que hace frente a los númenes y a una conciencia numinosa de la realidad (RAHNER), sino que Dios se revela a través de la palabra de bendición y se enfrenta a la maldición de los poderosos sobre una muchedumbre estigmatizada. En lugar de seguir tratando de las existencias personales a bulto, deberíamos comenzar hablando de una *Historia de historias comunes* que pueden ser escuchadas e interpretadas para que se anticipe la salvación: en vez de forzar la confesión, es posible acoger la expresión libre de quienes nos muestran el rostro –su vida narrada-, tal como hizo Jesús en el camino, para compartir con ellos una conciencia esperanzada por la experiencia del Misterio: Dios es verdadero amor en un mundo aún dominado por la injusticia.

Como resultado de todo lo anterior, los símbolos a los que reconocemos su validez de mediaciones *místicas* pueden ser interpretados de dos maneras: 1) totalitarios o 2) comprensivos, en la medida que

1) pretendamos someter todos los hechos a una predestinación y un determinismo causal –p. ej., el apocalipticismo- o, por el contrario,

2) señalemos la presencia divina con rasgos personales para que sea posible nuestro aprendizaje *a su imagen y semejanza*: apertura, aceptación, libertad, pretensión de verdad/veracidad (el *amén*), justicia y equidad, solidaridad, autodonación, renuncia a la propia seguridad, vulnerabilidad asumida por amor a los vivos, ternura, cuidado.

Una divinidad que dominara el universo desde el puesto de control –o que hubiera prefijado la evolución y la historia en perjuicio de la libertad interpersonal- no podría ser *imitada* excepto por los poderosos y por la estructura de los imperios. En realidad, ha representado sólo a ambos.

Hans Blumenberg dedica la primera parte de su ensayo sobre la legitimidad del tiempo nuevo (la modernidad, *Neuzeit*) a la crítica de la categoría "secularización"[2112]. Su argumento principal es que el concepto moderno de progreso no es una trasposición de la creencia en una intervención divina (el mesianismo o el fin del mundo) al discurso profano –en polémica con Karl Löwith[2113]-, sino que implica un proceso inmanente sobre la base de las opciones humanas, la autoafirmación y la responsabilidad ante el propio destino. Habría que matizar, como de algún modo hace el mismo autor, que las culturas religiosas nos han proporcionado otras formas de sentir y de pensar muy distintas del apocalipticismo o del "deus ex machina". Además, un concepto de responsabilidad que esté fundado en la autoafirmación y no en el reconocimiento del Otro, si no me saca del autocentramiento, no me hará co-responsable de la vida común, en grado pleno.

La personalidad singular de Jesús, su filiación divina y su aprendizaje humano, su itinerario de relaciones interpersonales, no *copian* la expectativa mesiánica, sino que la transforman en el sentido que hemos probado y gustado a lo largo de la investigación, por medio de una metáfora: las parábolas que remiten a su vida narrada. La escatología cristiana no está emparentada con la ideología del progreso técnico, sino con el

[2112] Vid. HANS BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1999 (1966).
[2113] Vid. KARL LÖWITH, *Historia del Mundo y Salvación: Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires, Katz, 2006 (1949, 1953).

aprendizaje, en un sentido muy distinto al prejuiciado. Podemos interpretar los signos anticipadores de salud y vida plena en los frutos concretos de la comunidad humana, mientras rechazamos tanto la iniquidad como la venganza. El primer paso para conseguirlo es sacar a la luz la vida de las víctimas, reconocer su valor significante para la Historia común, elegir los medios del amor en una comunidad abierta.

En realidad, la mecánica de la secularización que han escenificado el fascismo y el marxismo, el liberalismo o los mesianismos presidencialistas, en democracias muy limitadas, tiene trampa. No revela un modelo distinto de acción divina ni abre nuevos sentidos a la acción humana. Como expone Hans Wallace, el editor americano de Blumenberg,

> the bastard nature of the idea of progress –a pattern whose true meaning is Christian and Jewish, but whose modern form is non-Christian and non-Jewish, that is, 'pagan'- is seen as characteristic of the modern mind in general. In Löwith's later writings it becomes increasingly clear that the 'alternative' he has in mind is unambiguously 'pagan': It is a return to the cyclical cosmos of Stoicism. Such a return would presuppose the destruction not only of belief in ongoing progress, but also of the minimal underlying idea of the irreversibility of basical historical change [2114].

Así pues, una vez que reconocemos el valor participativo del símbolo, el dilema no consiste en elegir entre una divinidad filosófica, separada del mundo imperfecto (el Nous), que haya dado su primer impulso al devenir, pero carezca de significantes mundanos; frente a otra divinidad agente (el demiurgo), que esté configurando el mundo, el cual es automáticamente determinable por la ciencia como una lógica impersonal, es decir, a través de símbolos sin Misterio. Tengo que insistir en que la ciencia no nos revela un misterio, por muy pura que sea, sino que nos proporciona un instrumento. En consecuencia, soy responsable del uso que haga un "demiurgo infrahumano" de mis herramientas, como bien sabía la conciencia viva de Einstein. No sólo lo sabía, sino que denunció el uso pernicioso de sus descubrimientos bajo las estructuras del poder militar y del capital (bomba nuclear, energía nuclear).

No hay separación posible entre una historia común ("profana") y una historia de salvación, excepto si la crisis ecológica se resolviera por medio de una colonia embarcada en el *Mayflower* o en un galeón español hacia la luna (para dominar y destruir, en vez de

[2114] R. M. WALLACE, "Introduction", en H. BLUMENBERG, *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge, MIT, 1983, xvi.

salvar, a los "ignorantes" selenitas). De lo que tratamos aquí es sobre la diferencia radical entre los símbolos del poder infrahumano y los símbolos *humanos*, aunque sean paradójicamente los mismos. Los paradigmas del

Self-Made Man
Soldado
Trabajador (el Homo faber)
Sumiso

representan una realidad ambivalente que domina el mundo. Son las figuras mecánicamente reproducidas (¿imitadas o copiadas en serie?) de la estructura social dominante: el imperio benefactor, la nación elegida, el mercado global, la destrucción hecha a sí misma (Self-Destructed Man). Ya hemos señalado qué géneros narrativos colaboran a construirlas.

Pues bien, esos mismos símbolos pueden ser actuados/interpretados muy de otra manera, en nuestras vidas:

el ser humano autónomo y co-responsable (libertad)
el ser humano que cuida a su hermano con diligencia (cuidado)
el ser humano que emplea sus capacidades al servicio de los demás (fraternidad)
el ser humano que no se somete al mal, sino que clama y escucha a las víctimas para buscar con ellas la justicia (igualdad, equidad).

La profundidad de tales símbolos revela a cualquier aprendiz una presencia inter-personal que subvierte las estructuras injustas, para abrir siempre de nuevo el mundo a *la memoria del amor realizado, pero aún no consumado*, el cual sigue aspirando a llenar el presente[2115].

[2115] Muchas teologías contemporáneas de la Historia se han limitado a poner en cuestión el presente a cuenta de un futuro absoluto que irrumpe en el mundo contingente (MOLTMANN, PANNENBERG), por lo cual tienden a caer en el mismo error que la apocalíptica y que las grandes ideologías de la Ilustración (es decir, las filosofías de la Historia: MARX, MALTHUS, el comunismo y el neo-liberalismo): legitimar el sacrificio de millones de víctimas en nombre del futuro inminente. Aquellas otras que imaginan el universo y sus historias como una obra dramática (VON BALTHASAR), donde se representa el sentido último de la existencia, no acaban de renunciar a la imagen totalitaria de una divinidad omnipotente: el autor de la Historia, que reduce a las criaturas al estatuto de personajes (como suponía CALDERÓN, temía UNAMUNO o aterrorizaba a KAFKA). En el momento actual de la Historia de historias, cuando se hace perceptible que la humanidad es *completamente* responsable de esta parcela mínima del universo, se hace más patente que la libertad humana es real, irreversible: podemos destruir nuestro hogar o preparar el adviento de la próxima generación como un don/tarea. Las vidas narradas en el contexto de nuestra Historia común nos permiten madurar en el amor, hasta vaciarnos de la inercia de las estructuras injustas, para llenarnos de una solidaridad global que pueda

A través de una *segunda lectura* de la-s historia-s, descubrimos la *leve hondura* del Misterio que se estaba desarrollando ante nuestros ojos. No es sólo una referencia a lo posible, ni una añagaza retórica, sino la revelación de lo que permanecía consciente o inconscientemente oculto, a causa de medios de control *sistémicos*. Tales medios pretendían impedir la relación interpersonal, mientras ejercían la amenaza, la violencia y el homicidio ritualizado. Pero el Misterio seguía activo, como un fuego vislumbrado en el umbral (parafraseando a Platón), al menos, de dos formas: 1) en el caudal latente de la tradición (el *mundo de la vida*); 2) en la actualidad del encuentro interpersonal, que siempre da ocasión a que otra persona se compenetre con alguna dimensión de nuestra vida, sin sombra de posesión.

El miedo a ser devorados por una presencia sobrenatural –la categorización del Misterio como *siniestro*- es el último obstáculo que ha interpuesto la fantástica omnipotencia de un ídolo fabricado por los agresores, para evitar que la comunión mística se haga sensible, a través de encuentros libres y reales, en las historias personales y en la Historia de una asamblea *liminar*. Pero ya vivimos en una comunidad transcultural, permanentemente reunida (gr. *ekklesía katholiké*)[2116], que no deja de cambiar, sin dejar de ser memoria[2117].

A las víctimas de la crueldad en esta Historia no podemos obligarlas a sanar el trauma, ni a perdonar mecánicamente. Sólo podemos proponerles formar de nuevo el hogar. Acoger. Escuchar. Propiciar el encuentro con el Misterio del amor infinito, eterno y actual, a través de la vida narrada. Esta época también recurre a la violencia y la grandilocuencia de la legitimidad, a la liturgia del ruido atronador y el silencio sepulcral, a la luz que ciega o la oscuridad que hace lo mismo, como en tiempos de Burke, para

---

organizar la supervivencia sobre objetivos compartidos, más acá de las diferencias positivas entre culturas y religiones; más allá de las representaciones obscenas del poder y de la violencia.

[2116] Como ya dijimos, el término *ekklesía katholiké* procede de IGNACIO DE ANTIOQUÍA, quien pretende significar el conjunto de la asamblea cristiana: "[…] allí donde está Jesús, allí está la iglesia universal" *Smyrn.*, 8, 2.

[2117] Las diferencias entre las imágenes que sirven de mediaciones simbólicas en distintas corrientes de la misma religión no son casuales: ha sido necesario investigar en el caudal de las tradiciones bíblicas, con ayuda de diversos métodos, para ponerlo de manifiesto, aunque no puedan imponerse explicaciones sistemáticas ni cerradas. No basta con apelar a las contradicciones inherentes a los mitos: la divinidad destructora que se confunde con los volcanes o con la tormenta en la epifanía del Sinaí (Éx 19) es distinguible de la realidad personal que habla a Moisés cara a cara, a través del velo de nuestras proyecciones (Éx 32-34).

provocarnos una falsa reverencia ante la globalización, ante la arquitectura sobrehumana, ante un decorado digital. Para provocar el amor a la presencia personal, se hace más necesario todavía que recuperemos el espacio de la narración sagrada y el encuentro *dentro del fuego*[2118]. De acuerdo con Benjamin, reconocemos que la única sabiduría pasa por dentro de los "neos", cada generación en cada época. Ocurre gracias a un *aprendizaje significativo*, como nuestra Historia común. Pero es imposible, nada más que ceguera impuesta, si no se realiza con gusto, libertad y gracia en la relación interpersonal.

Admito que muchas veces ni siquiera se dan las condiciones para encender el fuego y rehacer el hogar. Los desastres humanitarios se multiplican a causa del cambio climático. Las mujeres que huyen de un maltratador no encuentran cobijo. Unas guerras terminan y empiezan otras. El conjunto de los refugiados y desplazados por la violencia no ha cesado de aumentar en estos últimos seis años, sin que aparentemente nos demos cuenta: hoy en Irak, Afganistán, Darfur, Congo, Uganda, Somalia, Sáhara Occidental, Zimbabue, Colombia, Mianmar, Pakistán, Palestina, Georgia, Tibet, Euzkadi.

La agresión motivada por el acaparamiento de los bienes y la destrucción del ambiente necesario para una vida sostenible tienen que ser revertidas. Necesitamos participar de una historia común que pueda integrar las vidas de los rehabilitados en una comunidad más amplia: una sociedad trans-formada. Hasta que podamos, por lo pronto, hemos asumido la tarea de evitar que las historias sagradas, mi vida narrada, sigan usándose como herramientas para ensanchar la herida. No es poco.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[2118] La lectura gnóstica de la Historia ha competido con la apocalíptica (persa, maniquea) para producir una interpretación mítica dominante, en la que el ego tiene asegurada la salvación por medio de la condena o la denigración de lo otro, el *ello*:
"Siendo así, confiesan con la lengua un solo Jesucristo; pero en su modo de entender lo separan (pues esta es su regla, como ya antes expusimos: decir que uno es el Cristo que fue enviado «por el Unigénito, a fin de reordenar el Pléroma», y otro diverso es el Salvador, emitido para «dar gloria al Padre», y otro más el «de la Economía», el cual, según dicen, es el que sufrió, mientras que «regresaba al Pléroma el Salvador» portador del Cristo) […] Así pues, como hemos demostrado, hay un solo Dios Padre, y un solo Cristo Jesús nuestro Señor, el cual vino para la salvación universal recapitulando todo en sí (Ef 1,10). Porque el ser humano es en todo criatura de Dios. Y por eso en sí mismo recapituló al ser humano, haciéndose visible el invisible, comprensible el incomprensible, pasible el impasible, el Verbo humano, para recapitular todas las cosas en sí mismo" IRENEO DE LYON, *Adv. haer.* III, 16, 1. 6.

3. Paradigma dinámico de la madurez humana

1. La humanidad frustrada por la injusticia

El paradigma de la humanidad de Jesús propone un valor normativo y tiene un sentido transcultural, no por haber realizado un a priori ideológico o un axioma de perfección, sino por revelar que el aprendizaje interhumano es necesario y deseable, en tres sentidos principales.

Primero, porque no hay mayor fuente de legitimidad en la educación de la persona que la reunión, e incluso la simultaneidad, de la enseñanza con el aprendizaje, de la función del-a maestro con la vocación del-a aprendiz.

Segundo, porque incluso la fuente sagrada de cualquier normatividad –la persona divina- se revela vulnerable cuando asume la condición humana; y necesitado de experiencia interpersonal (*Erfahrung-Beziehung*, además de *Erlebnis*) como *alimento* en su proceso de formación, hasta la madurez.

Tercero, porque la madurez de la vida humana no consiste en una mera adaptación al entorno ecológico, económico o social, ni solamente en la maduración producto de un programa genético durante la infancia y la adolescencia, la cual da lugar por sí misma a crueles formas de iniquidad: privación de capacidades e inteligencias, en cualquiera de sus versiones (lingüística, lógico-matemática, espacial, musical, cinético-corporal, interpersonal, intrapersonal, naturalista, existencial o espiritual) [2119]; privación de la misma vida desde los inicios o durante su desarrollo, a causa del abandono, la insolidaridad o la acción homicida que se disfraza de selección natural[2120].

La persecución, la condena y el asesinato de Jesús son hechos que hablan por sí mismos sobre una existencia "inadaptada" y condenada a la frustración por un entorno que

---

[2119] Vid. H. GARDNER, *The Frames of Mind: The Theory of Multiple Intelligences*, Londres, Fontana, 1983; *La inteligencia reformulada*, Barcelona, Paidós, 2001.

[2120] Vid. JON SOBRINO, *La fe en Jesucristo: Ensayo desde las víctimas*, Madrid, Trotta, 1999. Como SOBRINO ha denunciado en diversos textos, los pobres de la tierra son aquellos personas que no dan la vida por supuesta.

debería asegurar las oportunidades de la persona para alcanzar la madurez, como protestan muchas de las narraciones clasificadas de Bildungsroman: p.ej. el *Hiperión* de Hölderlin[2121]. Sobre la base del Evangelio de Marcos, las discusiones acerca de dimensiones históricas concretas de la personalidad de Jesús –sexualidad, conyugalidad, conocimientos, etc.- son contestadas por la evidencia de que su vida fue talada antes que pudiera desplegarse totalmente.

¿Es Jesús un modelo de la humanidad satisfecha a partir de un programa prefijado o, más bien, un paradigma de la madurez de aquellas *actitudes* que nos hacen plenamente humanos, más allá de la diversidad de capacidades y de contextos (grupos y posiciones sociales, etnias, géneros), en correspondencia con la revelación de su divinidad misteriosa en el relato?

Esas actitudes básicas de la persona en relación social no son meramente pasivas, ni mero producto de una maduración psicofísica que estuviera centrada en el desarrollo de sí-mismo (*self*), sino que se vierten en diversas mediaciones del amor, llámese ténicamente como sea propio de cada modelo: altruismo, compasión, justicia social o prosocialidad. Gracias a ellas es plausible, adecuada o verosímil la revelación de la persona de Dios en el acto de su autodonación para promover la salud, garantizar la igualdad y hacer posible la libertad que no eran aseguradas por una solidaridad sin entrañas, a través de los poderes estructurantes de la familia patriarcal, de la economía clientelar y del Estado imperial. Dios se comunica personalmente por medio de esa conciencia humana *entrañada*, en apertura progresiva a los otros, que no se resigna a la frustración de sus capacidades ni al *ego*reinado de la injusticia como si fuera natural o, todavía peor, reino divino.

No es éste el momento de analizar en la densidad del texto la implicación categorial entre:

1) las actitudes religiosas (*fe, esperanza y amor*) y

2) las actitudes psicosociales o culturales que describen las ciencias humanas (esquemas cognitivos, hábitos evaluativos y tendencias de acción), en relación implícita con

[2121] La conciencia sobre esa frustración de la persona está en el germen de la modernidad, como expuso SCHILLER, *Sobre poesía ingenua y poesía sentimental* (*Über Naive und Sentimentalische Dichtung* 1795). La poesía ingenua representaba la armonía entre ser humano y naturaleza, mientras que la poesía sentimental es propia del humano moderno que aspira a esa armonización como ideal en la forma del idilio.

3) las actitudes morales que prescriben la ética y la pedagogía: las virtudes clásicas (prudencia / inteligencia práctica, justicia / equidad, fortaleza / coraje, templanza / autocontrol),
4) las actitudes subjetivas que dependen de valores con un fundamento objetivo (libertad, belleza, bondad, igualdad, etc.), o bien
5) los principios racionales de acción que se adquieren gracias al desarrollo moral.

Pero podemos reconstruir el proceso narrativo e intersubjetivo de su formación, a grandes rasgos, a partir de las constantes que nos ofrece el personaje de Jesús en el relato de Marcos, como uno de los paradigmas latentes al género del *Bildungsroman* y, a través de distintas mediaciones culturales, al "aprendizaje narrado" en la literatura planetaria. De tal manera, la *historia de Jesús* puede ofrecernos una salida inesperada y gratuita, tanto a los cristianos como a cualquier ser humano situado en el mundo, a la crisis de un sujeto
hastiado por la proyección de ideales sin realización posible,
fragmentado en roles y funciones sistémicas por su falta de fundamento unitario en el panorama de las ciencias y por su despersonalización en el programa de la razón funcionalista,
esclavizado por las jerarquías del poder y del dinero que le aseguran la mera supervivencia o unas expectativas de bienestar conforme a su rango, al mismo tiempo que le amenazan de muerte (crisis), le privan de una acogida familiar o comunitaria (en caso de crisis), o le encomiendan al "cuidado" de las máquinas (vejez).

En cualquier análisis del sujeto, como dirían Sobrino o Ellacuría, siempre se nos escapa *algo*. Los procesos agudos de estratificación social a escala planetaria se hacen sentir en la psicología y en las actitudes sociales. Pero no sabemos qué nos hace desgraciados. Hasta que recuperamos el rostro perdido en este laberinto: el ser vulnerable, crucificado. Quizá la experiencia de la solidaridad y de la comunión sea tan necesaria, al menos, como el alimento y la sexualidad. Quizá seamos humanos.

2. ¿Cómo podemos aprender con Jesús de Dios-a Padre/Madre?

La pregunta planteada implícitamente en el prólogo de Marcos puede ser mejor respondida desde el epílogo: su final abierto. ¿Cómo se comunica Dios con Jesús de modo que su *inteligencia* pueda ser también la nuestra? ¿De qué manera ha reconstruido el evangelio la experiencia del héroe para que podamos identificarnos? ¿Es Jesús un héroe

sublime que sólo produce admiración o nos da pie a través de una imperfección (como ha descrito la poética), es decir, por su condición humana, para que podamos lograr con él una *educación* en su sentido propio: un perfeccionamiento?

Esto último es afirmado, de hecho, por una corriente central de la tradición teológica que podría resumirse en los textos de Máximo el Confesor y focalizarse sobre el relato de la agonía de Jesús, en Getsemaní (Mc 14, 32-42 par.). La ascética y la mística cristianas, a pesar de sus diferencias, se han orientado tomando como prototipo la humanidad de Jesús, para proponer diversos "caminos de perfección" que se conformaran a los *consejos evangélicos*: pobreza, castidad y obediencia. Pero tales modelos adolecen de un grado de exigencia sobrehumano que se refleja en unas pocas personas como mediadores entre el ideal y la realidad: los santos. La razón principal es que la historia de Jesús (el *mysterion* en su conjunto) era previamente esquematizada en forma de *via crucis* como una secuencia de *misterios* (lugares místicos), en los cuales apenas había oportunidad de distinguir el desarrollo humano del modelo. Por el contrario, su seguimiento –la *sequela Christi*- era reducido al tránsito a través de una escala: los estadios de perfección, a través de la cual no había lugar para la identificación con Jesús, sino con el penitente alejado de Dios que apenas se atreve a volver su rostro hacia él en momentos de iluminación, para distinguirse después con perfecta humillación. En todo caso, quienes eran considerados *espirituales* al final del camino podían reflejar el rostro de Jesús, y lo hacían, como un Misterio de bondad y de amor comunicables a quienes lo contemplan y se compenetran de sus valores.

Sin embargo, nada nos impide –más bien, el texto nos pide- comprender la historia de Jesús en su integridad como un diálogo del que podemos participar desde sus prolegómenos y su primera manifestación en el Jordán. El personaje de Jesús no es menos divino por parecer más humano, sino sencillamente real[2122].

[2122] "Jesús de Nazaret, el Crucificado resucitado, es el Hijo de Dios en forma de hombre real y contingente: en la medida entitativa de una humanidad histórica verdadera y completa, nos trajo –por medio de su persona, su predicación, su vida y su muerte- el anuncio vivo de la ilimitada donación que Dios es en sí y quiere ser para los hombres. Supuesto el *hecho* contingente, no necesario, de nuestra historia –y del acontecimiento de Jesús en ella-, Dios no sería Dios sin este acontecimiento histórico. Por consiguiente, esta historia nuestra (que de suyo podría no haber existido) es el único camino realista para poder hablar con sentido del ser de Dios. Con su propia entrega histórica, aceptada por el Padre, Jesús nos ha mostrado quién es Dios: un *Deus humanissimus*" EDWARD SCHILLEBEECKX, "Jesús: Paradigma de humanidad", en id. *Jesús de Nazaret. La Historia de un Viviente*, Madrid, Cristiandad, 1981 (1975), 627.
La bella argumentación de SCHILLEBEECKX no desciende del plano abstracto para dilucidar el modo en que Jesús reúne la humanidad con la divinidad a través de un proceso histórico real, con excepción de los temas ya conocidos: la conciencia de Jesús sobre su divinidad y el acontecimiento salvífico de la cruz. Ambos

La solución propuesta por Marcos al misterio de Jesús –la humanidad sobre el trasfondo de su divinidad- no consiste en dibujar una alegoría sobre lo divino visible: una figura más estática y plástica, como en los Apocalipsis o en las dos escenas de epifanía (1, 9-12; 9, 2-8). *Trata de* narrar un proceso. Aunque nos proporciona algunas marcas de lugar y tiempo, el narrador prescinde por completo de las descripciones físicas, tanto del entorno como de la fisonomía de los personajes[2123]. Hay algunos rastros de análisis psicológico[2124], pero se suman a las huellas de un discernimiento que ha sido reconstruido por el relato.

El conjunto del evangelio nos enseña a cambiar una visión estática del mundo y de Dios-a para que participemos del camino de Jesús en su seguimiento. No se limita a definir dos –o más- estados en la condición humana: el hombre pecador y el hombre salvado, sino que entra a analizar el proceso de una experiencia ("conciencia") humana creyente, para que se abra al amor de Dios-a a través de la relación con las personas de su entorno. Las actitudes de Jesús se despliegan como hilos de Ariadna desde el inicio a la conclusión del relato, a través de nuestro laberinto/laboratorio existencial, para que asistamos al trabajo y a la gracia de su tejido en nuestra contingencia: un contexto histórico y un concreto mundo

---

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

temas parecen lógicos para la deducción teológica a partir de la ciencia de la fe, pero dejan en la sombra la cualidad del encuentro: la relación interpersonal que hace posible el desarrollo humano, más allá de una cultura determinada –aunque comience en sus raíces: la Historia de Israel-; y hace posible la humanización de Dios, capaz de un aprendizaje eminente, capaz de aprender a amar en unidad de acción y de intención con Jesús, aun cuando no suprima la diferencia en el modo de existir. Jesus resucitado sigue aprendiendo con la humanidad, pero sólo se hace accesible en el modo de existir divino: su rostro late en los rostros de cada ser humano con quien se produce un encuentro pleno y con quien se consuma el dinamismo del amor: *eros* subjetivo consumado en *agapé* interpersonal.
Su concreción en la humanidad de Jesús se realiza en el hecho de su aprendizaje: desde la cultura en que se formó, hasta la realidad del "mundo de la vida" a que dio lugar, a través de las comunidades y las tradiciones que compusieron los evangelios, gracias al sentido de sus encuentros y a la huella del amor en sus diálogos con personas reales. De tal manera, la abstracción teológica toma carne: la sensibilidad de Jesús para hacer suya la voz y la existencia vulnerable de los otros, en su oración al Padre. El diálogo social –diálogo de amor- es signo de su relación interpersonal con *Abbá*; de modo que su acogida, escucha activa y aceptación incondicional del Tú en el tú real, su absoluta autodonación en la Última Cena y su rechazo de la muerte de cruz, sólo aceptada por amor, en esperanza de la resurrección, son la condición humana e histórica para que el encuentro entre Dios y los humanos siga realizándose *siempre*. El devenir de su humanidad hasta la madurez es paradigma de cualquier proceso de aprendizaje intersubjetivo, aunque los contextos culturales y los sujetos sean distintos. La fe ilumina la realidad que estaba latente, oculta, en forma de Misterio: la comunión posible de la persona humana con la persona divina en una común voluntad, una acción y un mismo amor. Sólo que el supuesto de que el Padre deseara la muerte del Hijo se revela falso: un constructo ideológico (peor que un *teologúmenon*), para legitimar los sacrificios en el altar del poder.

[2123] Con excepción precisamente de 9, 2-3.

[2124] Mc 1, 41; 3, 5; 5, 30; 8, 12; 10, 14; 14, 32ss.

de la vida (social, subjetivo, objetivo), una vez que el personaje ya habría culminado su desarrollo psicofísico en etapas anteriores (infancia y adolescencia).

La fe de Jesús distingue aquellos signos que proceden de Dios-a Padre/Madre –en síntesis: la promesa de Vida- respecto de otras figuras más ambiguas –por ejemplo: los endemoniados- y de quienes se oponen en nombre de Dios a la realización del bien en otras personas. Es el modelo a seguir para reconocer la intención de Dios-a frente a las imágenes establecidas por los *fuertes*, que se representan a sí mismos y rechazan la actualidad del Espíritu (Mc 2, 6-12; 3, 1-6.22-30; 8, 11-13.14-15; 11, 20-25ss.). Su fe no permanece idéntica a lo largo del relato, sino que cambia como respuesta al amor descubierto en las personas que salen a su paso a lo largo del camino. La práctica del servicio (asumida desde 1, 29ss., aunque con dificultad)[2125] le convierte en maestro del *amor a los muchos* para que el conreinado de Dios se haga realidad (1, 32s.45; 2, 2s.13s.; 3, 1s.7s.20.32s.; 4, 1s., etc.). A través de la liturgia comunitaria en el desierto (6, 35-44; 8, 1-8), promueve la solidaridad en la muchedumbre[2126] e interpreta el acontecimiento para los aprendices como el signo *terreno* del nuevo maná frente a "la levadura de los fariseos (quienes piden "un signo del cielo" 8, 11) y la levadura de Herodes" (8, 14-21). La experiencia del servicio *de* los pequeños (9, 35) y *a* los pequeños (9, 36-37.41s.; 10, 14-15) se convierte en símbolo de su vida entera (10, 45). Tanto en Marcos como en Juan, la persona de Jesús demuestra ser flexible a las intenciones de Dios-a gracias a una esperanza viva (Mc 13) y un amor que ha conocido a Abbá (Mc 14; Jn 13-17)[2127].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[2125] Vid. NAVARRO, *Marcos*, 87-89 sobre 1, 40-45: "La realidad se impone".

[2126] Vid. el comentario sobre esta unidad de GERHARD LOHFINK, *La Iglesia que Jesús quería: Dimensión comunitaria de la fe cristiana*, Bilbao, Desclée, 1986.

[2127] Hay que insistir en el hecho de que el discurso apocalíptico de Jesús es una síntesis de su experiencia y de la vida de las primeras comunidades: las dos partes habitualmente señaladas (13, 5-23 y 13, 24-27, seguidas de la llamada a interpretar los signos de los tiempos en situación de vigilia: comprometidos en el servicio, 13, 28-32.33-37) parecen referirse a dos situaciones distintas; la primera a las persecuciones en Palestina, en las *ekklesíai* fundadas por Pablo y en Roma, además de a la destrucción de Jerusalén; la segunda a la *parusía* del Hijo del humano. Lo más relevante es que la profecía catastrófica no se pronuncia como una revelación de la voluntad divina, sino como la consecuencia de unas causas históricas. Por el contrario, es el *Kyrios* que *hizo la creación* (ἣν ἔκτισεν ὁ θεὸς 13, 19) quien *abrevia* aquellos días (13, 20). La necesidad expresada (δεῖ γενέσθαι 13, 7) sólo representa la inevitabilidad de los hechos, no su predeterminación, de la misma forma que las previsiones de Jesús sobre su condena por los jefes no significan una autoinmolación. La *pasiva divina* no incluye toda la escena sino únicamente el anuncio del fin de las jerarquías celestiales y la parusía (13, 24-27). Una nota más del sorprendente Marcos: no habla del juicio contra los impíos, sino de la perseverancia de sus seguidores; no anuncia el fin de la tierra, sino de los cielos.

Como vimos en el primer capítulo de la Tercera parte, el evangelio de Juan hace explícita la dependencia de Jesús como aprendiz de Padre/Madre. Sin embargo, el proceso que Marcos nos ha narrado traza un arco más amplio que el descrito por Juan: la fe de Jesús en que todo es posible para Dios-a (10, 27; 11, 22s.; 14, 36) le lleva a desafiar el poder del Fuerte en Jerusalén (3, 27; 8, 31s.; 9, 31; 10, 33), a pesar de (o a causa de) una amenaza segura de muerte (3, 6.22; cf. 6, 14ss.). Su consciencia no es omnisciente, como si fuera el narrador de su propio destino, sino radicalmente humana: previene lo que va a ocurrir sin determinarlo (2, 20; 8, 31ss.; cf. su rechazo del fatalismo en 14, 7-8.36). El punto de vista del personaje de Jesús en Marcos no se confunde con la visión del narrador, como en Juan, sino que incluso subvierte su estatus: pide hacer memoria de una mujer de quien Marcos no da el nombre (14, 9)[2128]. A medida que se acerca el desenlace anunciado, más se llena su persona con la presencia de *los otros* etiquetados en la dialéctica simbólica que imponen los jefes, contra los pecadores y los impuros, contra las mujeres o contra los extranjeros.

Conviene subrayar este detalle, aunque lo encontraremos ampliado en el próximo capítulo. La narración convencional sitúa al narrador en el lugar de Dios: omnímodo, omnisapiente: un foco "cero" sobre todas la cosas[2129]. Por el contrario, el relato adopta muchas veces el punto de vista de Jesús. Es una de las razones para que no sea necesario el análisis psicológico del héroe. Mateo y Lucas también lo hacen, incluso con mayor extensión cuando incorporan el material de "la fuente de los dichos". Pero han aplanado el relieve[2130] que Marcos otorga al proceso de internalización en Jesús a través de su manifestación externa: expresa abiertamente lo que piensa o le afecta, aunque se hagan visibles sus debilidades y contradicciones[2131]. Tal recurso profundiza la verosimilitud del personaje por contraste con sus oponentes, quienes están constantemente midiendo las palabras y ajustándolas a su posición social (2, 6s.; 3, 2.4b.6; 11, 18.31-33; 12, 12). Nos

[2128] Vid. en su conjunto la Tercera parte: "Los alterprotagonistas en Marcos: ¿con quiénes aprende Jesús?".
[2129] Vid. la teoría literaria sobre la focalización en la Tercera parte: "Un narrador fascinado por el drama…" (y más detalles sobre su construcción en el relato de Marcos).
[2130] Mateo y Lucas tienden a suprimir las expresiones incómodas de Marcos en el diálogo de Jesús con los aprendices. Además, coinciden en ignorar las alusiones a los sentimientos de Jesús. Cf. P. ROLLAND, *Les Premiers Évangiles. Un nouveau regard sur le problème synoptique*, Cerf, Paris 1984, 128ss. Mateo transforma "por qué me llamas bueno" (Mc 10, 18) en "por qué me preguntas sobre lo bueno" (Mt 19, 17). Además, agrupa los dichos en forma de amplios discursos, mientras que Lc parece acumularlos en el mismo orden de las colecciones –o un supuesto documento Q- de donde los ha tomado.
[2131] Los pasajes más significativos en Mc 1, 25; 2, 8; 3, 4.5.33; 4, 13; 4, 40; 5, 30.39; 6, 4; 7, 12; 8, 2.12.17s.33; 9, 11-12.19; 10, 14.18.23s.; 11, 14; 14, 32-42.48; 15, 34.

permite inducir con fluidez el contenido de su diálogo interior con Padre/Madre a través de su acción comunicativa[2132].

3. Inteligencia emocional en desarrollo

Puesto que Jesús aparece en comunicación permanente con su entorno social, también sus afectos son representados a través de signos sensibles en relación con los demás. El relato interpreta y da a interpretar la génesis intersubjetiva[2133] de las emociones de Jesús. "La emoción es un intento o preparación de la persona por establecer, mantener o cambiar su relación con el entorno en función del significado que éste tiene para ella"[2134].

En síntesis, la subjetividad del héroe se expresa emotivamente cuando sus esfuerzos por comunicarse con medios lógicos demuestran su insuficiencia, a causa de la actitud no cooperativa del interlocutor; cuando los letrados se cierran al diálogo (3, 4), los fariseos le ponen a prueba (7, 11) o los aprendices se dedican a espantar a los niños (10, 13b), en lugar de acogerlos como poco antes les ha solicitado (9, 36-37).

En estas y en otras situaciones, las emociones de Jesús se manifiestan por reacción a la actitud del otro, antes de responder de manera todavía más significativa: al observar la humillación –o la excesiva piedad- del enfermo de la piel por el código de pureza, a duras penas puede contener su conmoción (¿enfado o compasión? 1, 41)[2135]. Pero actúa de inmediato: "Queda limpio". Cuando la mujer con flujo de sangre toca su manto, siente la

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[2132] No confundamos estas constantes en el relato sobre el aprendizaje de Jesús con un *tipo psicológico* como los dos descritos por C. G. JUNG, *Tipos psicológicos*, Buenos Aires, Sudamericana, 1945: introvertido y extrovertido. Sería absurdo que pasáramos de un paradigma doctrinario que presentaba a Jesús como ejemplo de celibato, introspección, ascetismo, separación del mundo –el cual todavía impregna incluso estudios científico-sociales sobre el Jesús histórico-, a lo contrario. No estamos haciendo psicología del sujeto histórico de Jesús –algo por completo imposible-, sino describiendo la forma en que es construido por el relato de Marcos. Cosa muy distinta es que la integridad expresiva y el proceso de desarrollo del personaje tengan mucho que enseñarnos para *dialogar con Dios.*

[2133] C. SAARNI, D. L. MUMME, J. CAMPOS, "Emotional development: Action, communication and understanding", en N. EISENBERG (ed. vol.), W. DAMON (ed. col.), *The Handbook of Child Psychology*, III. *Social, emotional and personality development*, Nueva York, John Wiley & Sons, 1998[5], 235-309 (238).

[2134] ibid.

[2135] La traducción de 1, 41 depende de la variante textual que escojamos: *conmovido en las entrañas* (σπλαγχνισθεὶς) sigue siendo la lectura preferida por Nestle-Aland[27] y por muchos comentarios. NAVARRO, *Marcos*, 86s. explica la intertextualidad con el heb. *rhm*: las entrañas maternas de Dios que se conmueven por su pueblo en el AT. Mientras que *encolerizado* (ὀργισθεὶς) sería la *lectio difficilior* a partir de pocos testimonios, aunque autorizados. "Probablemente lo que causa el enfado de Jesús es la marginación de la persona, avalada por la Ley, y el tener que pasar como un transgresor de la ley al devolver la salud a aquel enfermo" CASTRO, *El sorprendente Jesús de Marcos*, 76s. La continuación del episodio parece más coherente con ese afecto: Jesús "expulsa" al enfermo sanado.

dynamis que ha salido de él (5, 29). No deja de buscar hasta conocerla. Tales emociones no son meramente instintivas: describen la referencia espontánea de Jesús a una escala y un campo de valores diferentes a los que pretenden sostener sus oponentes con violencia[2136].

El primer aprendizaje de los niños, y de cualquier persona al iniciarse en una esfera de comunicación, es el lenguaje de las emociones, en la medida que podemos reconocer su significado intersubjetivo en los mediadores/as y relacionarnos con ellos por su medio[2137]. Jesús reacciona emotivamente de distinto modo ante los personajes y los grupos sociales que aparecen en el relato, de manera progresiva y coherente. En la secuencia narrativa de sus encuentros es posible descubrir el desarrollo de una *inteligencia emocional*[2138], por cuanto adquiere mayor conciencia de sus emociones y de sus efectos en los demás. Ese aprendizaje del *autocontrol* es comunicado de forma directiva a los aprendices y a los espíritus impuros, quienes pretenden contagiarle un apasionamiento opresivo por *el dominio de los otros*. Además, su habilidad para comprender las emociones ajenas –una *teoría de la mente emotiva*- se manifiesta en el texto a través de la empatía con la vivencia expresada o contenida por sus interlocutores, no sólo por quienes sufren injusticia, sino también por quienes ejercen un control social despersonalizador.

Como hemos señalado, el narrador sitúa en el escenario del diálogo con sus oponentes las emociones *expresadas* con mayor énfasis: el personaje intenta comunicarse por ese medio como último recurso para mover a sus interlocutores a un cambio de opciones y actitudes (3, 4; 7, 11). Más adelante, en Jerusalén, Jesús responde a las provocaciones de los sumos sacerdotes, fariseos y herodianos, saduceos, con indiferencia

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[2136] "Las valoraciones son las distintas impresiones, juicios, estimaciones y expectativas que nos forjamos sobre nosotros mismos, sobre los demás y sobre cada situación. Se ven influidas por los diversos factores que configuran nuestra personalidad (marco familiar, experiencias previas, capacidades naturales y sistemas de creencias), y por lo general adoptan la forma de pensamientos o de diálogo interior", C. M. ALONSO, D. J. GALLEGO, C. ONGA ELLO, *Psicología social y de las organizaciones*, I. *Comportamientos interpersonales*, Madrid, UNED, 2003, 375.

[2137] Vid. C. TREVARTHEN, "The primary motives for cooperative understanding", en G. BUTTERWOOD, P. LIGHT (eds.), *Social Cognition. Studies of the Development of Understanding*, Chicago, Chicago UP, 1982, 77-109 (77). "Para sonreír efectivamente, un niño debe comprender a otras personas", 78. Las emociones "transmiten el color de los motivos a los demás [desde la superficie del cuerpo], de modo que puedan conocer lo que queremos" 79 o, dicho de otro modo, nuestras necesidades. Los motivos surgen incluso en ausencia de un objeto o una situación concreta, pero los motivos para cooperar se expresan convencionalmente en forma de intenciones, orientadas a una meta determinada.

[2138] Vid. la definición y el análisis de la competencia emocional (conciencia de sí mismo, autorregulación, motivación, empatía y habilidades sociales) por D. GOLEMAN, *Inteligencia emocional*, Barcelona, Kairós, 1996. Los componentes del sistema emocional serían: "1) nuestros pensamientos o valoraciones cognitivas, 2) nuestros cambios fisiológicos o respuestas emocionales, 3) nuestros comportamientos o las acciones a las que tendemos", C. M. ALONSO et al., *Psicología social y de las organizaciones*, I, 375.

aparente o con una cierta arrogancia que señala su "retención del control" en el marco de una muchedumbre favorable (11, 33; 12, 10-12.17).

Por el contrario, en relación con los personajes considerados secundarios por la exégesis –no tanto por la narración-, Jesús comunica mensajes significantes de emociones que contribuyen a que ambos interlocutores puedan valorar la situación, durante el encuentro y su prolongación posterior, a través de las consecuencias en el entorno social común. Para empezar, su enfado con el enfermo de la piel produce una respuesta contraria al mandato de callar y cumplir el ritual de purificación (1, 41.43-45). ¿No es cierto que la predicación valiente del hombre "purificado", de acuerdo con el relato, colabora en el logro de la misión inicial? De hecho, el anuncio del reinado de Dios y sus valores se centra desde entonces en la persona de Jesús, en el acontecimiento dinámico de la salud y en la renovación de actitudes sociales que se produce a través del encuentro interpersonal con él. Así pues, a través de la realidad intersubjetiva que nos comunica esa *vida narrada* se hace patente al mismo Jesús que en su actuación y en sus emociones había incoherencias por resolver, por causas que sería necesario inferir de su posición social, de su mentalidad o, sencillamente, de su formación como judío observante en aquel contexto cultural. Lo que el relato deja ver es que, gracias a esas mediaciones, Jesús cambia.

Durante la relación con el paralítico y sus cuatro porteadores, la emoción se expresa de modo más directo, en lugar de ser interpretada por el narrador: "Viendo Jesús la fe de ellos…" 2, 5a. La alegría y la confianza comunicadas por Jesús en forma de un acto inédito de perdón significan "permiso" [2139] a quienes desean iniciar la interacción (2, 5b). Su enfado ante la iniquidad es redirigido a otro sujeto: los letrados que representan, dentro del relato, a un juez externo y a un sujeto represivo –individual o social- que le impedían responder positivamente a la demanda de los otros (2, 6-8s.).

Más adelante, la actitud de Jesús hacia la mujer con flujos de sangre llega a definirse a través de su deseo expreso por conocerla, el cual hace posible la aproximación y el desvelamiento de la identidad de aquella (5, 30-33). Frente al impedimento manifestado

[2139] Vid. la interesante clasificación de N. FRIJDA, *The Emotions*, Cambridge, Cambridge UP, 1986, sobre la función de las emociones en un contexto concreto, apud PILAR LACASA "El desarrollo emocional", en PILAR HERRANZ, PURIFICACIÓN SIERRA (dirs.), *Psicología evolutiva*, II. *Desarrollo social*, Madrid, UNED, 2001, 74-112 (82-83).

por los aprendices que le acompañan (5, 31), Jesús ni siquiera responde, lo cual también es significativo: todos sus afectos se centran hacia la persona en trance de sanar (5, 32).

Sin embargo, el proceso narrativo es más arduo de lo que parecía. Durante otros encuentros (con la mujer griega 7, 27ss., el padre del joven poseído, 9, 19ss.), la emoción de Jesús se comunica en dos tonos contradictorios, sucesivamente: a través del enfado en la entonación, pretende superar un obstáculo interno o externo que impide el logro de la salud; pero es por medio de la alegría o de la confianza cuando lo consigue. Jesús tropieza visiblemente con obstáculos que interfieren la comunicación: el prejuicio interétnico (y quizás otros) acerca de la posición social de la mujer griega; las dudas que agitan al padre desesperado, a resultas de una memoria, personal y colectiva, estigmatizada por la polarización violenta. Pero el héroe ha aprendido de los encuentros anteriores a afrontar tales impedimentos, gracias a la *escucha activa* y a la confianza en los signos procedentes de Padre/Madre. Podemos interpretar esos signos, con ayuda del texto: la palabra que la mujer/madre le da (7, 28-29), el amor entrañado (maternal: gr. *splanjnidseis*, heb. *raham*) que el padre le solicita (9, 22b). "De hecho ésta va a ser, junto con su capacidad de mirar en profundidad, una de las peculiaridades del Jesús que aparece en los evangelios: la capacidad de escuchar"[2140].

La culminación de esta serie –una expresión de madurez y logro comunicativo- es el intercambio con la mujer que le unge en Betania: la escena ya era dramática, por cuanto se hace muy patente la asechanza de quienes conspiran contra él, a través de la técnica del *emparedado* en el relato (14, 1-2 y 14, 10-11). Jesús corrige con ironía a los aprendices que amenazan a la mujer, para expresar de seguido su agradecimiento, con un amor *patente* –un *pathos* enfrentado a la persecución- a quien le está invitando a la vida contra el plan de quienes preparan su muerte.

Pero es en la escena del huerto (14, 32-42) donde se manifiesta con toda viveza, por medio del foco interior y por su expresión verbal, la emotividad de Jesús. La plegaria al Abbá reasume en la forma significante de las emociones (deseo y miedo, ansiedad y pena), todos los motivos, las tendencias de acción y los "campos de valores" que han aparecido en el relato: miedo a los oponentes (14, 33), deseo de vida (14, 35-36), ansiedad ante la ausencia de respuesta (37-40), pena por la inevitabilidad de lo que va a ocurrir (41-42). La

[2140] FERNANDO RIVAS REBAQUE, *La experiencia espiritual de Jesús*, 110.

expresión máxima de apego a la persona íntima y misteriosa del *Abbá* (14, 36) es desgarrada por el rechazo traumático de sus enemigos, hasta el desenlace del relato.

En suma, la coherencia del personaje no consiste en su inmutabilidad, sino en su transparencia como "signo"[2141]. Es un hombre apasionado, pero la historia de sus emociones podría servir para abarcar la historia de la estética: la trans-formación de las pasiones en sentimientos centrados sobre la persona. Su signo corporal no es meramente subjetivo, como actuaría un héroe romántico en dialéctica con el mundo, incapaz de comprensión, sino radicalmente comunicativo[2142].

Jesús pide el seguimiento para compartir su camino. Se deja tocar de la misma forma que alcanza a tocar: por el enfermo de la piel o la suegra de Pedro. No sólo llama a un cara a cara a sus seguidores (προσκαλέιν a los Doce 3, 13; 6, 7; a los aprendices 10, 42; 12 ,43; a la muchedumbre 7, 14; a los aprendices y a la muchedumbre 8, 34), sino incluso a quienes le están maldiciendo con ánimo de matarle (3, 22). Ama con la misma intensidad que es amado, aun contra toda expectativa razonable: al rico que dice haber escuchado a Dios (10, 21); a los aprendices que le van a abandonar; a una mujer que le unge como esposo y rey justo antes que sea asesinado (14, 6-9). Reconoce la palabra y la guía de Padre/Madre en otros, de similar modo a como las hace presentes en sus acciones comunicativas: en la acción simbólica del Bautista, en la fe de la mujer que tiene flujo de sangre (5, 34), en el *logos* de la griega de origen siriofenicio (7, 29), en el amor de las mujeres que se dan enteramente a través de su acción: una viuda pobre (12, 43) o la compañera de Betania (14, 9). "Quien cumpla la voluntad de Dios-a, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre" 3, 35. Sana mientras actúa sanando y aprende mientras enseña.

[2141] Cf. en la Tercera parte: "Persona y personaje: rasgos semánticos", el análisis de PHILIPPE HAMON sobre *el personaje como signo* en el que cabe distinguir un significante y un significado, así como un comentario a la teoría aristotélica del carácter en la *Poética*. Todavía más interesante resulta la investigación de PAUL RICOEUR sobre la dimensión significante –por tanto, interpretable- de toda acción humana, en correspondencia con la dimensión práctica del lenguaje: la "acción simbólica", en id. *El discurso de la acción*, Madrid, Cátedra, 1981; *La metáfora viva*, Madrid, Cristiandad, 2001[2]; *Du texte a l'action*, 2 vols., Paris, Senil, 1996.

[2142] Vid. EMMANUEL MOUNIER, *Manifiesto al servicio del personalismo*, Madrid, Taurus, 1965; *El personalismo: antología esencial*, Salamanca, Sígueme, 2002; *Obras*, II. *Tratado del carácter*; Salamanca, Sígueme, 1993. SECUNDINO CASTRO comenta que Jesús nunca aparece solitario en el evangelio de Marcos, una vez que comienza su vida pública. Cuando se separa de los aprendices enviados en misión, Marcos abre un paréntesis para introducir el relato del apresamiento y martirio de Juan (6, 14-29). Antes de comenzar, cuando se retiró al desierto, era acompañado de animales y de ángeles (1, 13). La única excepción sería la oración nocturna fuera del perímetro de Cafarnaún (1, 35). Pero la decisión tomada en soledad: dedicarse a la predicación como era su programa inicial, es impedida por la irrupción del enfermo de la piel (1, 40).

4. Participamos de un diálogo interior

a. Jesús integra en su persona la voz de los otros

El relato acompaña a Jesús a manera de un observador externo mientras convierte la dialéctica de la exclusión social en un diálogo constante con quienes han sido privados de la palabra, e incluso con quienes pretenden imponerla[2143]. Además, en el personaje de Jesús permanece una *huella* dialógica del encuentro, la cual se manifiesta o bien directamente en sus dichos, o bien en el discurso del narrador quien, a su vez, refiere la voz de Jesús en estilo indirecto libre y muchas veces "narra" su pensamiento. El efecto es tan cautivador que nos había pasado desapercibido: Jesús es el medio que ilumina *la revelación de los otros*.

> Nuestro discurso o sea todos nuestros enunciados (incluyendo obras literarias) están llenos de palabras ajenas de diferente grado de alteridad o de asimilación, de diferente grado de concienciación y de manifestación. Las palabras ajenas aportan su propia expresividad, su tono apreciativo que se asimila, se elabora, se reacentúa por nosotros [2144].

La valoración de estas voces por Jesús puede ser irónica y distanciada, si se refiere a los prejuicios denunciados en los dominadores: "no he venido a llamar a justos…" 2, 17;

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[2143] "Dado que el diálogo es el encuentro de los hombres que *pronuncian* el mundo, no puede existir una pronunciación de unos a otros. Es un acto creador. De ahí que no pueda ser mañoso instrumento del cual eche mano un sujeto para conquistar a otro. La conquista implícita en el diálogo es la del mundo por los sujetos dialógicos, no la de uno por el otro. Conquista del mundo para liberación de los hombres.
Es asi como no hay diálogo, si no hay un profundo amor al mundo y a los hombres. No es posible la *pronunciación* del mundo, que es un acto de creación y recreación, si no existe amor que lo infunda. Siendo el amor fundamento del diálogo, es también diálogo. De ahí que sea esencialmente, tarea de sujetos y que no puede verificarse en la relación de dominación. En esta lo que hay es patología amorosa: sadismo en quien domina, masoquismo en los dominados. Amor no. El amor es un acto de valentía, nunca de temor; el amor es compromiso con los hombres. Dondequiera que exista un hombre oprimido, el acto de amor radica en comprometerse con su causa. La causa de su liberación. Este compromiso, por su carácter amoroso, es dialógico.
Como acto de valentía, no puede ser identificado con un sentimentalismo ingenuo, como acto de libertad, no puede ser pretexto para la manipulación, sino que debe generar otros actos de libertad. Si no es así no es amor.
Por esta misma razón, no pueden los dominados, los oprimidos, en su nombre, acomodarse a la violencia que se les imponga, sino luchar para que desaparezcan las condiciones objetivas en que se encuentran aplastados.
Solamente con la supresión de la situación opresora es posible restaurar el amor que en ella se prohibía.
Si no amo el mundo, si no amo la vida, si no amo a los hombres, no me es posible el diálogo." PAULO FREIRE, *Pedagogía del oprimido*, Barcelona, Siglo XXI, 1979 (1970), 106-107.

[2144] BAJTIN, *Estética de la creación verbal*, 279. Vid. un modelo perfeccionado de clasificar y analizar los procedimientos de construir las voces del relato en LUIS BELTRÁN ALMERÍA, *Palabras transparentes. La configuración del discurso del personaje en la novela*, Madrid, Cátedra, 1992.

"¿nunca habéis leído…?" 2, 25; "¿es lícito en sábado…?" 3, 4; "qué bien violáis el mandamiento de Dios…" 7, 9. Pero en otros casos es positiva hasta la apropiación.

Jesús se deja personalizar por los ecos de la comunidad que está formando, en la medida que se preocupa de interpretar lo que dicen, lo que no dicen (lo que sienten o expresan de modo no verbal) y lo que piensan pero no pueden decir. El relato distingue esas modalidades en un diálogo continuo.

El proceso de aprendizaje comienza por internalizar la persona del otro (su palabra, sus actitudes) y reformular sus intenciones:

Metanoia
La acción simbólica de Juan en el Jordán (βάπτισμα μετανοίας 1, 4) le convoca a cumplir la misión de solicitar un cambio de conciencia para recibir el reino de Dios que se ha acercado a nuestra opción libre (μετανοεῖτε 1, 15), después de la revelación acerca de su identidad filial.
Servicio
El servicio recibido de la suegra de Pedro da lugar a una apertura de Jesús hacia "los enfermos y endemoniados […], la ciudad entera" a la puerta 1, 31.32-33.
Sanación
Comparte el deseo del enfermo de la piel: "Si *quieres*, puedes *limpiarme* […] *Quiero*: Sé *limpio*" 1, 40-41; aunque de ese modo esté alterando su programa inicial (cf. 1, 14.21.38).
Atrevimiento
"Viendo Jesús la fe de ellos…" Mc 2, 5: la empatía con el atrevimiento del grupo que porta al paralítico le lleva a *destechar* la conciencia de los letrados que se rebelan contra la expresión social del perdón en nombre de Dios-a (2, 8s.).
Generosidad
La receptividad silenciosa de Leví, un recaudador, y su expresión generosa en la acogida a la muchedumbre de recaudadores, pecadores y aprendices que siguen a Jesús y se sientan a la mesa con él (2, 15), le mueve a aceptar un nuevo rol contra la envidia de los letrados fariseos: "médico" tanto de los que "están mal" como de los "pecadores" 2, 17, para integrarlos en la nueva comunidad.
Acogida incondicional
Incluso los "espíritus impuros" son acogidos y escuchados por Jesús: cuando le proclaman "*el* Hijo de Dios ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ" 3, 11 (cf. 1, 24; 5, 7), antes que nadie, les ordena con un

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

acento de complicidad “que no *le descubriesen* ἵνα μὴ αὐτὸν φανερὸν ποιήσωσιν” 3, 12.
Dramatización
La iniciativa clandestina de la mujer que padece flujo de sangre (5, 25-34) le mueve a detenerse para escuchar su historia y proclamar el acontecimiento a la comunidad, con el fin de sanar su temor. El hecho cambia el curso de los acontecimientos: “mientras estaba hablando…” le anuncian la muerte de la hija de Jairo 5, 35.
Testimonio de fe
Acaba de reconocer la fe de una mujer para librarla del miedo a la sanción social por buscar la salud; ahora tiene la oportunidad de comunicarla a Jairo, quien ha sido testigo de su sanación y va a serlo de la resurrección de la niña: “No temas: solamente ten fe” (es decir: haz como ella) 5, 36b.
Solidaridad
Los planes de Jesús acerca de los Doce apóstoles se transforman por el contacto con la muchedumbre: “sintió compasión de ellos, pues estaban como ovejas que no tienen pastor” 6, 34. Jesús comprende que buscan guía –el relato acaba de anunciar la ejecución de Juan- “y se puso a enseñarles muchas cosas”, mientras los apóstoles se convierten momentáneamente en servidores.
Apertura
Después de encontrarse con la mujer siriofenicia y recibir su *logos* (7, 29), a través de un diálogo directo y tenso, comienza a caminar por tierra extranjera (7, 31). Pide al sordo en arameo lo mismo que aquella mujer sigue pidiéndole en conciencia: “Ábrete” 7, 34.
Entrega personal
Interpreta el acto de la viuda pobre para hacerse solidario de su intención plena: “ha echado de lo que necesitaba, todo cuanto poseía, todo lo que tenía para vivir” 12, 44.
Símbolo de unión amorosa
Participa de la alegría que le comunica la mujer de Betania durante su unción, y la celebra como un esponsal robado a la muerte, después de ironizar sobre el repentino celo de algunos aprendices: ὃ ἔσχεν ἐποίησεν· προέλαβεν μυρίσαι τὸ σῶμά μου εἰς τὸν ἐνταφιασμόν “Hizo lo que pudo: se anticipó a ungir mi cuerpo… antes de la sepultura” 14, 8. El símbolo de la unión más allá de la muerte es convertido por Jesús en la autorrevelación de su amor durante la Última Cena.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Al principio, la apertura ha sido forzada por las circunstancias: el enfermo de la piel difunde la noticia de su sanación por contacto, "de modo que ya no podía Jesús presentarse en público en ninguna ciudad" 1, 45b. Al final, el aprendizaje de Jesús demuestra haber desbordado la mentalidad del narrador: la elipsis del contacto con las mujeres en la nueva comunidad no impide reconocer que la demanda de servicio, la que Jesús hace a los aprendices (9, 35-36; 10, 14.43-45), era respuesta a un testimonio presente cada día hasta el final del relato (15, 41): ellas le seguían y *le servían*. De la misma forma que la mujer sanada de su flujo es convertida por Jesús en modelo de fe ante Jairo, la *diakonía* de las mujeres en su contexto *era* el modelo implícito de sus interpelaciones, que Jesús asume en su propia actuación para transformar las relaciones injustas: "porque el Hijo del hombre (*huios tou anthropou*) no ha venido a ser servido sino a servir…" 10, 45.

b. La relación con *los otros significativos*: el Hijo del hombre asume los roles del servicio

Si recordamos el núcleo de la cristología moderna, no sólo en la *Fenomenología* de Hegel[2145], sino también en un documento oficial y magisterial como *Dominus Iesus*[2146],

[2145] Vid. la interpretación ofrecida por HANS KÜNG, *La encarnación de Dios: Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómeno a una cristología futura*, Barcelona, Herder, 1974 (1970); y resumida en *Ser cristiano*, Madrid, Cristiandad, 1977 (1974).

[2146] "Por lo tanto, las palabras, las obras y la totalidad del evento histórico de Jesús, aun siendo limitados en cuanto realidades humanas, sin embargo, tienen como fuente la Persona divina del Verbo encarnado, «verdadero Dios y verdadero hombre» (Conc. Ecum. de Calcedonia, *DS* 301; cf. S. Atanasio de Alejandría, *De Incarnatione*, 54, 3) y por eso llevan en sí la definitividad y la plenitud de la revelación de las vías salvíficas de Dios, aunque la profundidad del misterio divino en sí mismo siga siendo trascendente e inagotable. La verdad sobre Dios no es abolida o reducida porque sea dicha en lenguaje humano. Ella, en cambio, sigue siendo única, plena y completa porque quien habla y actúa es el Hijo de Dios encarnado. Por esto la fe exige que se profese que el Verbo hecho carne, en todo su misterio, que va desde la encarnación a la glorificación, es la fuente participada más real, y el cumplimiento de toda la revelación salvífica de Dios a la humanidad (Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Dei verbum*, 4), y que el Espíritu Santo, que es el Espíritu de Cristo, enseña a los Apóstoles, y por medio de ellos a toda la Iglesia de todos los tiempos, « la verdad completa » (*Jn* 16,13)" *Dominus Iesus*, 6. Desde luego, la "verdad sobre Dios" no es abolida por ser comunicada en forma de evangelio. Pero la forma en que es comunicada no es casual ni puede ser sustituida por una proposición dogmática, sino que necesita ser interpretada en su peculiar narratividad y dialogicidad interna. La Iglesia no surge de una proposición ni de un sujeto, sino de la relación interpersonal que revela el Misterio de comunión en el seno mismo de Dios-a y en la comunidad de Jesús con seres humanos concretos y reales. En la medida que la Iglesia sustituye su fuente por un constructo jerarquizado y jerarquizador (una forma de subordinación metafísica entre las personas divinas, como entre las humanas), se construye a sí misma a manera de un *campo de poder* que representa otros muchos campos semejantes (el poder político, el poder económico, etc.), pero no se refiere al Misterio. La humanidad de Jesús es Logos significante de la vida divina tal como se manifiesta. No necesita de una metafísica para expresarse, sino de la vida del Espíritu en la humanidad nueva, que nos predispone a ser aprendices de Dios y servidores de nuestros hermanos. Con

comprobaremos que la tradición de Occidente había adoptado una perspectiva individualista para entender el aprendizaje de Jesús, heredada de los idealismos: el proceso de expansión de la subjetividad absorbe dialécticamente su objeto, incluso el mundo y Dios. Por lo que hemos analizado en los capítulos precedentes, tal imagen se contradice incluso con la teología expresada por el evangelio de Juan, quien describe a Jesús, el *Logos* eterno hecho carne, como el aprendiz del Padre. Sin embargo, la toma de conciencia sobre la realidad última de la persona como relación entre iguales/distintos había surgido de la teología, a través de los padres capadocios y, posteriormente, Tomás de Aquino (las personas en la Trinidad); y ésta, a su vez, de la experiencia comunicada por los evangelios sobre la relación interpersonal entre el Hijo y Padre/Madre.

En las ciencias sociales –psicología del desarrollo, psicología social, psicolingüística, sociología- se ha asentado el término (génesis del) *autoconcepto* para describir la imagen y la definición que cada uno hace de sí mismo. Aunque tiene sus raíces en los primeros meses de vida y, luego, en la adquisición del lenguaje (pronombres personales y posesivos), el desarrollo del autoconcepto[2147] y de su dimensión evaluativa (la autoestima) es posible gracias a las interacciones sociales, especialmente con los "otros significativos", por cuanto internalizamos sus formas de comportamiento y sus actitudes, incluso para discrepar de ellos.

El personaje de Jesús tiene una identidad problemática en el relato, no porque sufra a causa de las tensiones entre su autoconcepto y otros ideales del yo: al menos no podemos deducirlo de una reconstrucción tan somera. Jesús disfruta de una identidad ajustada desde el comienzo –gracias a su relación filial con Dios-a- y un claro autoconcepto que vuelve a

---

esto no se anula la diferencia ontológica entre la divinidad y la humanidad mortal, sino el montaje del poder sacralizado (el patriarcado, la capitalización de un centro sistémico, una práctica persecutoria y punitiva de la autoridad, etc.). Lo que el Evangelio plantea a la Iglesia es que sea signo de la renovación escatológica del mundo, en vez de modelo para imperios y transnacionales.

[2147] La relación dialógica (Self) entre nuestro Yo existencial (I), que conoce, y nuestro Yo empírico (Me) ha sido luego categorizada como "autoconcepto" (self-conception), vid. WILLIAM JAMES, *Principles of Psychology*, Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1890; GEORGE HERBERT MEAD (CHARLES MORRIS, ed.), *Espíritu, Persona y Sociedad desde el punto de vista del conductismo social (Mind, Self and Society)*, Buenos Aires, Paidós, 1959 (1934). La autoestima –es decir, la evaluación del autoconcepto- describe la comparación entre nuestro Yo real (*actual*), nuestro Yo ideal (*ideal*) y, según HIGGINS, el Yo *debiera* (*ought*), desde la perspectiva (standpoint) propia (own) o de otro significativo (significant other): las representaciones de lo que soy, qué/cómo quiero ser y, además, debería ser (lo que me da acceso a derechos, obligaciones y responsabilidades que considero propias), vid. E. TORY HIGGINS, "Self-discrepancy: A theory relating self and affect", *Psychological Review*, 94, 3 (1987), 319-340.

confirmarse en la escena de la Transfiguración: *Hijo amado*. Lo que nos narra Marcos es un *agon* del héroe frente a diversos personajes que quieren aniquilarlo por aquello que hace (los grupos de poder en Galilea y Jerusalén) o bien pretenden imponer su perspectiva sobre lo que "debiera" hacer.

Jesús contradice con autoridad a los espíritus impuros, a los fariseos/herodianos (8, 11; 12, 13s.) y a los aprendices (8, 32; 9, 38; 10, 35) a lo largo de todo el relato, para evitar que le impongan un *programa* de acción apocalíptico o mesiánico-regio. Si toma el título de Hijo del hombre es con la evidente intención de reformularlo según su autoconcepto. No cede ni un ápice en este punto. Por el contrario, su propio programa se va transformando por la irrupción de los personajes no previstos –ni oponentes, ni aprendices- quienes hacen posible un nuevo ajuste a través de su respuesta. No intentan dominarlo, sino que interpelan a su capacidad *divina* de amar para que se haga, en la práctica, servidor[2148].

El marco social en el proceso de formación de la persona es insuficiente para explicar la libertad irreductible y el origen de unas capacidades dadas que se ejercitan libremente[2149]. En el relato de Marcos destaca la espontaneidad desde la que obran creativamente Jesús y otros héroes/heroínas, quienes participan de su vida o se cruzan en su camino abierto. Sin embargo, *el marco social del diálogo* nos da acceso a *los* sujetos humanos que se *reconocen* personas con igual dignidad (o sufren el descrédito de otros más poderosos), mientras se *compenetran* por el amor, a través del alimento, el *eros*, la palabra, la empatía y la interpretación renovadora del mundo vital (o son manipulados, rechazados y poseídos por el odio). A Jesús también lo han tratado como objeto quienes proyectaban sus expectativas de dominio sobre él para que fuera "varón de varones", en sentido contrario pero simétrico a como eran tratados los esclavos o las mujeres. Por eso,

[2148] Finalmente, quienes conspiran contra él utilizan su autoconcepto como pretexto para condenarle: se llama a sí mismo Hijo de Dios (14, 61-63); pero lo que rechazan de plano es que Jesús no sea un *Barrabás* (15, 7.11.32). El juego de palabras (Bar-abbá, "hijo del Padre"; Bar-rabá, "hijo del Maestro") es el eco de una burla escenificada durante su condena. No aceptan la identidad de ese humano que ha hecho su vida y ha anticipado el reinado de Dios-a a través del servicio y la no-violencia activa.

[2149] Vid. varias notas sobre EMMANUEL MOUNIER y el personalismo, a lo largo de la tesis. "Una educación fundada sobre la persona […] no podrá ser más que total. Interesa el hombre en su totalidad, en toda su concepción y en toda su actitud ante la vida […] La libertad del hombre es la libertad de una persona y de esta persona, constituida y situada en sí misma de determinada manera, en el mundo y ante los valores. Esto implica que está por regla general estrechamente condicionada y limitada por nuestra situación concreta. Ser libre es, en primer lugar, aceptar esta condición para apoyarse en ella", MOUNIER, *Manifiesto al servicio del personalismo*, cit.

cuando aquel humano, que se ha revelado divino en sus actos de amor, es tratado como un esclavo, quienes deseaban ver en él a un dominador huyen aterrorizados.

De tal manera podemos entender que Jesús fuera desplazándose a lo largo del relato desde una *asignación de rol* que lo clasifica como varón y lo sitúa, desde el comienzo, rodeado de aprendices varones que *cambian de oficio* (1, 16-20), para dedicarse a predicar en la congregación masculina (1, 21ss.); hacia una reconstrucción autónoma de su *identidad de género* sobre el paradigma del servicio (*diakonein*, 1, 31; 6, 41; 8, 2-3 ss.), que no excluye la enseñanza. Ambas llegan a su culminación en la sección central (8, 22 – 10, 52)[2150]. Si tomamos en consideración el hecho de que el relato sólo muestra a las mujeres (1, 31; 15, 41) –y a los ángeles (1, 13c)- en el ejercicio de la *diakonía*, no es arriesgado deducir que Jesús ha asumido la tarea de cambiar sus propios *estereotipos de género* y los roles que les han sido asociados desde la infancia. Enseña la *metanoia* a través de su propio aprendizaje.

En primer lugar, la novedad se hace visible por una dignificación del sentido del servicio que es convertido en arquetipo de su misión (10, 45). No era así al principio, según hemos visto[2151]. ¿Cómo llega hasta ese punto y cómo nos lo hace patente el relato? Jesús es puesto por otros personajes y sus redes sociales, cuando demandan su ayuda ("le hablan de ella" 1, 30; "le trajeron todos los enfermos y endemoniados" 1, 32; "se le acerca suplicante un enfermo de la piel" 1, 40), ante una opción fundamental: incluir en el *yo-debiera* (*I-ought*) de su misión la respuesta a las personas reales. A través de su escucha empática, su aceptación incondicional y su respuesta personal[2152], Jesús desborda el orden del deber –la Ley internalizada- sin anular su valor como *pedagogo*[2153]. Para que el deber no vuelva a ahogar a la persona en la cárcel de la impotencia, es necesario "dar el salto" que la fe de Jesús y su llamada al seguimiento hacen posible, gracias a un dinamismo

[2150] Vid. en la Primera parte de la tesis el cap. sobre el aprendizaje mediado por esquemas y estereotipos de género ("El aprendizaje de los géneros: identificación y catarsis"), así como en la Segunda parte: "La memoria de la Aseráh: Estereotipos femeninos".
[2151] Vid. supra, varias notas de la Tercera parte: "Continua emergencia", donde recogemos el análisis de la primera etapa del aprendizaje de Jesús, según NAVARRO, *Marcos*, esp. 76-89.
[2152] Este último paso –la respuesta personal de Jesús- va más allá de una técnica terapéutica.
[2153] El análisis de Gál 3 y Rm 7 sobre el desarrollo moral sigue siendo válido en muchos aspectos. Pero ha sido parcialmente reformulado por la realidad de las personas que han transformado la dependencia heterónoma respecto a la Ley –a cualquier ley, divina o positiva- en una conciencia viva del deber que se manifiesta con autonomía en sus razonamientos morales. ¿Reduce el amor nuestro sentido del deber, o nos mueve a responsabilidades concretas? Vid. el último apartado de este capítulo sobre el debate GUILLIGAN-KOHLBERG, 1.6.b: "Amor y desarrollo moral: la vida sostenible".

interno, espiritual: salir de la cárcel del "yo debiera" para vivir corresponsabilizado con una comunidad de personas falibles, sin convertirnos en mutuos perseguidores.

> Admitir la verdad de la perspectiva de las mujeres hacia la concepción del desarrollo moral es reconocer para ambos sexos la importancia, a lo largo de la vida, de la conexión del yo y los otros, lo universal de la necesidad de compasión y cuidado. El concepto del yo separado y de unos principios morales no comprometidos por las limitaciones de la realidad es un ideal de adolescente, la elaborada filosofía de un Stephen Dedalus cuya huida sabemos que está en peligro [2154].

Ese cambio de actitud en Jesús no impide que se cumpla su vocación a predicar/enseñar sobre el reinado de Dios (cf. 1, 14.38), sino que es su condición ineludible: "acudían a él de todas partes" 1, 45. Ahora bien, una vez ha asumido el rol de *médico de los muchos* (2, 15.17), el desarrollo de esa nueva actividad lo sitúa más allá del rol de "maestro de la Ley". Comunica el perdón de Dios sin preámbulos a quienes eran estigmatizados por ser enfermos, a causa de un '*awon* enigmático: por el castigo de un

---

[2154] GUILLIGAN, "Los conceptos del yo y la moral", en id., *La moral y la teoría*, 112-175 (162-163), revisa las entrevistas a una veintena de mujeres que han pasado por el dilema del aborto y, en su mayoría, han decidido abortar. Las trampas tendidas por una moral del cuidado y de la responsabilidad cuando no supera el nivel convencional, es decir, cuando la persona está sujeta a las presiones del entorno (generalmente, para que aborte), son prácticamente insuperables. La mayoría de ellas consideran egoísta su deseo de tener el niño, puesto que el entorno las responsabiliza del daño que pueda causarles si continúan con el embarazo. Tan sólo en los casos de tres mujeres católicas se plantea un dilema entre el reconocimiento de la vida en el feto y las presiones del medio para que adapte su decisión a las circunstancias. Podría haber realizado entrevistas a mujeres que han pasado por dilemas morales en otras situaciones: funcionarias de prisiones, mujeres soldado en Irak, etc. Es probable que la angustia (en el sentido de KIERKEGAARD: la reclusión del sujeto en el "estadio ético", donde la norma sigue teniendo el poder) tuviera características similares, por cuanto el sentimiento de angustia y su expresión es transcultural. Aunque pasen doscientos o mil años, el dilema provocado por el aborto seguirá teniendo por trasfondo el derecho a la vida, de modo que la angustia en cualquiera de las sociedades actuales o posibles sería inevitable, excepto en forma de psicosis. "Los juicios de las mujeres señalan una identificación de la violencia inherente al dilema mismo, que consideraban que compromete la justicia de cualquiera de sus posibles resoluciones. Esta interpretación de las mujeres lleva a replantear el juicio moral, partiendo de una consideración del bien, hacia una elección entre diversos males" ibid., 168.
Lo que GUILLIGAN contempla en otros momentos es que una moral de la responsabilidad y del cuidado en una red de "conexiones" interpersonales sólo puede desarrollarse, sin ser arrastrada a la contradicción, dentro de una comunidad que toma en serio la *carne* de los derechos humanos o, al menos, considera que la persona es inviolable. Dicho de otra manera, sin la más mínima referencia a principios que no se reduzcan al contexto, la mera responsabilidad y cuidado son compatibles con cualquier injusticia, siempre que no afecte a los miembros de la red de la cual uno es el centro. Esta consideración es por completo independiente de la posición personal sobre el aborto. "En el desarrollo de un entendimiento ético postconvencional, las mujeres llegan a ver la violencia inherente a la desigualdad, mientras que los hombres llegan a ver las limitaciones de una concepción de la justicia cegada ante las diferencias en la vida humana", ibid., 166.
Para superar el "estadio ético" sería necesario, además, que esa comunidad estuviera capacitada por el amor para el perdón y la rehabilitación de cualquier persona, puesto que todos somos falibles y/o vulnerables, incluso a consecuencia de decisiones basadas en principios "universales". La confianza de una de las entrevistadas en que puede recibir perdón (sin humillación) sirve de signo sobre ese estadio postconvencional y, además, postlegal.

espíritu o por su condición pecadora[2155]. Al igual que la suegra de Pedro, *sirve* en día de sábado haciendo el bien en interacción con quienes lo necesitan (el hombre de la mano seca 3, 1s.).

En segundo lugar, Jesús propone una nueva distribución del trabajo con la intención de liberar a las mujeres y a los esclavos de su posición social subordinada: "Si alguno desea ser el primero, será el último de todos y el servidor de todos" 9, 35. En el nuevo modelo de comunidad que ya está fraguándose alrededor de Jesús, "muchos primeros serán últimos, y los últimos, primeros" 10, 31.

El proceso histórico de una hermenéutica de la persona en distintas culturas (griega, judía, cristiana, pero también en el sufismo o en el budismo)[2156] reproduce

---

[2155] Vid. Segunda parte: "El 'awon: una visión determinista del mal".

[2156] Vid. distintas fenomenologías del diálogo en las tradiciones citadas, PLATÓN, *Symposion*, en CARLOS GARCÍA GUAL, EMILO LLEDÓ y M. MARTÍNEZ HERNÁNDEZ (eds.), *Diálogos*, III. *Fedón. Banquete. Fedro*, Madrid, Gredos, 1997; id., *Diálogos socráticos* en E. LLEDÓ et al. (eds.), *Diálogos*, I. *Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias menor, Hipias mayor, Laques, Protágoras*, Madrid, Gredos, 1981; HERMANN COHEN, *El prójimo: cuatro ensayos sobre la correlación práctica de ser humano a ser humano según la doctrina del judaísmo*, Barcelona, Anthropos, 2004; MARTÍN BUBER, *Yo-Tú*, Madrid, Caparrós, 1995; *¿Qué es el hombre?*, México, FCE, 1973; *Diálogo: Elementos de lo interhumano. Distancia originaria y relación*, Barcelona, Riopiedras, 1997; FRANZ ROSENZWEIG, *La estrella de la redención*, ed. de MIGUEL GARCÍA-BARÓ, Salamanca, Sígueme, 1997; *El nuevo pensamiento*, Madrid, Visor, 1989; EMMANUEL LEVINAS, *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI, 1974; *Entre nosotros: ensayo para pensar en otro*, Valencia Pre-Textos, 1993; *Altérité et trascendance*, Paris, Fata Morgana, 1995; *De lo sagrado a lo santo: Cinco nuevas lecturas talmúdicas*, Barcelona, Riopiedras, 1997; GABRIEL MARCEL, *Homo viator: Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*, Salamanca, Sígueme, 2005; *Ser y tener*, Madrid, Caparrós, 1996; *Los hombres contra lo humano*, pról.. de PAUL RICOEUR, Madrid, Caparrós, 2000; PAUL RICOEUR, *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996; LUCE IRIGARAY, *Speculum of the Other Woman*, Ithaca (NY), Cornell U.P., 1985 (1974); *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris, Minuit, 2003 (1977) ; *Yo, tú, nosotras*, Madrid, Cátedra, 1992; *Amo a ti: bosquejo de una felicidad en la historia*, Barcelona, Icaria, 1994; *Etre deux*, Paris, B. Grasset, 1997; *Entre Orient et Occident: de la singularité à la communauté*, Paris, B. Grasset, 1999 ; *Ethique de la différence sexuelle*, Paris, Minuit, 1997; LUCE IRIGARAY (ed.), *Sexes et genres à travers les langues: éléments de communication sexuée: français, anglais, italien*, Paris, Bernard Grasset, 1990; ALI ÜNAL, ALPHONSE WILLIAMS, *Advocate of Dialogue: Fethullah Gulen*, Fairfax, The Fountain, 2000; IBN ARABÍ, *El intérprete de los deseos* (Taryuman Al-Aswaq), Murcia, Editora Regional, 2002; *Los sufis de Andalucía*, Málaga, Sirio, 1990; IDRIES SHAH, *Los sufíes*, Barcelona, Luis de Caralt, 1984; FATEMA MERNISSI, "¿El Cowboy o Simbad? ¿Quién vencerá en la globalización?", Discurso de recepción del Premio Príncipe de Asturias a las Letras, 2003; RAIMON PANIKKAR, *Sobre el diálogo intercultural*, Salamanca, San Esteban, 1990; *The Intrareligious Dialogue*, Nueva York, Paulist, 1999; MICHEL HENRY, *Palabras de Cristo*, Salamanca, Sígueme, 2004, presentación de MIGUEL GARCÍA-BARÓ; XABIER PIKAZA, *Violencia y diálogo de religiones: un proyecto de paz*, Santander, Sal Terrae, 2004; JACQUES DUPUIS, *El cristianismo y las religiones: del desencuentro al diálogo*, Santander, Sal Terrae, 2002. Muchas de estas culturas del diálogo han sido revisadas por FRANCISCO JAVIER DE LA TORRE, *Derribar las fronteras: Ética mundial, pluralismo y diálogo interreligioso*, Bilbao, Desclée, 2004: las "facultades" seculares del diálogo (en sentido kantiano: filosofía, psicología, pedagogía, etc.), 23-72; "diálogos en la ciudad de Dios" (fundamentos religiosos del pluralismo, el diálogo y la ética mundial, con referencias al magisterio eclesial, 73-153); el diálogo interreligioso y la ética mundial propuestos por HANS KÜNG, 155-281; una visión de la pluralidad con que personas y grupos distintos han comprendido y explicado la teología del diálogo interreligioso y la posibilidad de una ética mundial (HICK, KNITTER, PANIKKAR, PIERIS, AMALADOSS, BOFF),

misteriosamente el aprendizaje de Jesús desde la idea de "proyecto" o programa vital que le mueve a anunciar el reino de Dios, hasta la realidad dialógica de una comunidad de servidores/as que se relacionan gratuitamente en el con-reinado de Dios-a, centrado sobre la persona[2157].

c. Aprendizaje transcultural

No podemos deducir del relato de Marcos que Jesús "dejara de ser judío" para ser griego, ni significaría ninguna novedad buena por sí misma. Pero la narración nos ha interpretado el encuentro de Jesús con la mujer griega y con la muchedumbre de gentiles como el principio de una comunidad interétnica. Más que eso: Marcos ha relatado la posibilidad de ese acontecimiento en coherencia con un proceso de aprendizaje.

Jesús reconoce la dignidad y la personalidad de la mujer griega (su *logos*), sin "absorberla", a través de la comunión con su querer, su saber y su ser. Para conseguirlo tiene que saltar por encima de muchos esquemas a la vez[2158]:

1) los estereotipos de género que considerarían aberrante –a causa del levirato o del horror a la independencia femenina- el hecho de que una mujer fuera cabeza de familia y tomara la defensa de su hija (cf. Jairo 5, 22ss.);

2) el conflicto social entre la ciudad y el campo, estudiado por arqueólogos e historiadores del próximo oriente antiguo en su aplicación al caso de Jesús[2159];

3) el hecho de ser griega, es decir, un personaje-tipo que procede de una polis (vs. campo), de un modelo de familia extraño (vs. genealogía/*toledot* patriarcal) y una religión excluida de la Alianza y de las promesas hechas a Israel.

283-401; por último, una evaluación de las posibilidades de alcanzar una "convergencia ética" a través del diálogo interreligioso, 403-441.

[2157] El clamor actual de muchas mujeres creyentes o agnósticas a Dios –las ya citadas LUCE IRIGARAY o E. SCHÜSSLER-FIORENZA- para que haga perceptible en la sociedad y en el pensamiento una ética de las relaciones interpersonales que trascienda los patrones de género, más allá del patriarcado o del *kyriarcado*, puede situarse en la conclusión del relato de Marcos. Un grito contra el abandono que representa a todas las víctimas y un testimonio de la respuesta escogida por Dios en quienes escuchan y reaccionan solidariamente.

[2158] Vid. SHARON RINGE, "A Gentile Woman Story", en LETTY M. RUSSELL (ed.), *Feminist Interpretation of the Bible*, Filadelfia, Westminster, 1985, 65-72.

[2159] Vid. Segunda parte: "La memoria de Israel contra la esclavitud".

Como señala Sharon Ringe en la revisión de un estudio anterior, la respuesta de Jesús comienza por centrarse en el pan, no en la sanación[2160]. De tal manera tematiza las tensiones sociales entre campo y ciudad, tributarios galileos y privilegiados tirios, que la arqueología ha puesto aún más de relieve en una tradición bíblica de conflictos[2161]: quienes tenían hambre de pan, ahora son considerados hijos y anteriores a los "perritos".

Pero el análisis narrativo permite relacionar el *motivo del pan* con sus paralelos en el conjunto del relato y en la misma secuencia: indirectamente, la comida en casa de Leví, con muchos pecadores, publicanos y aprendices (2, 15ss.); directamente, la apertura del espacio y del tiempo sagrados, el Templo y el sábado, por cuanto están destinados a la humanidad y subordinados como instrumentos al Hijo del hombre (2, 23-28; 11, 17); las dos liturgias con la muchedumbre (6, 33-44; 8, 1-9), en las cuales los aprendices practican el servicio por primera vez (6, 41; 8, 7); la alerta de Jesús contra la "levadura de fariseos y herodianos", a diferencia de la solidaridad que ha multiplicado el gesto misterioso y sorprendente de Jesús, al compartir todo lo que tenían (8, 14-21); la Cena en que Jesús se da a sí mismo como alimento y bebida al amor de quienes están con él, para establecer una Alianza en su sangre por los muchos (14, 12-26). Como nudo crucial en ese hilo conductor, la palabra de la mujer griega instituye la simultaneidad en el acceso al pan entre los "niños" y los "perritos" que comen *ocultamente* de sus migajas (7, 28-30). Así, a distancia y en secreto, es sanada su hijita. Pero Jesús camina más allá, por su propia iniciativa.

La siguiente aparición del *pan* como actante en este relato no se limita a repetir otro episodio anterior: tiene unas notas características. Jesús hace suyas las necesidades de los gentiles que le han seguido para celebrar la actualidad del reinado de Dios. Todavía no podríamos llamarlos cristianos, aunque sirviera a la propaganda: de hecho, Marcos no lo hace. Lo que nos muestra es una comunidad más amplia en la que caben potencialmente todos las mujeres y los hombres: el "pueblo de Dios" o el ideal de humanidad en una forma concreta, que acoge el reinado de Dios-a tomando parte activa en él (= *conreinado*). De tal manera, Jesús se anticipa a la inteligencia práctica que ha reconocido en nuestro tiempo cómo la humanidad es sagrada en todo ser humano (Kant) y la libertad abstracta se

[2160] Vid. S. RINGE, "La historia de una mujer gentil a revisión", 125.
[2161] Vid. acerca de la relación ciudad-campo y Tiro-Galilea, Primera parte: "Vida escrita y vida oral: Entre Galilea y las ciudades".

realiza en la apertura de la persona hacia el otro (Mounier)[2162]. "Me conmuevo por esta gente, porque hace ya tres días que están conmigo y no tienen qué comer" 8, 2. Es significativo que el relato no hable, en este caso, de una organización alternativa a la de Israel en el desierto, como hizo en la liturgia anterior con la muchedumbre (cf. 6, 39-40). Esta vez tampoco se les ocurre a los aprendices judíos que pueda faltarles alimento (cf. 6, 35-36). Jesús quiere servir a esa multitud incondicionalmente. Ellos responden tomando la levadura que multiplica el pan en la mesa común.

5. Participamos de una comunidad de aprendizaje

Una vez superados los prejuicios filosóficos tanto del innatismo como del empirismo, las ciencias sociales han podido fijar unas capacidades que identifican a los humanos: una predisposición hacia el lenguaje, la narratividad y la creatividad [2163] (formatos, modelo de mundo, gramaticalidad) sirve de fundamento operativo al aprendizaje de cualquier lengua y la iniciación en distintos "mundos". El conocimiento del niño y del adolescente se apoya en esquemas que se van haciendo más complejos gracias a la *asimilación* y *acomodación* de lo nuevo –al igual que cualquier organismo vivo- durante el proceso de *maduración* de capacidades que tienen una base orgánica en todos los seres humanos[2164].

No por eso el desarrollo humano podría reducirse a la construcción individual de un sujeto. Consiste en internalizar las relaciones sociales junto con sus códigos simbólicos (lengua, cultura, inter-personalidad) y las formas canónicas; pasa por reconocer las estructuras en que se insertan nuestras relaciones y en recrearlas por medio de nuestras

[2162] Vid. un completo estudio de ese cruce de fronteras en todas las dimensiones de la vida humana, gracias a la *cultura transcultural* del diálogo, FRANCISCO JAVIER DE LA TORRE, *Derribar las fronteras.* "[…] Jesús con esta manera de vivir no sólo rasgó el velo del templo, sino que rompió muchas barreras y fronteras en lo religioso y en lo moral. Barreras sociales ante los pobres, barreras religiosas ante los paganos, barreras físicas ante los enfermos, barrareas nacionales ante los extranjeros" ibid., 440.

[2163] Vid. Primera parte: "Primeras formas: las operaciones narrativas en el desarrollo humano" y "La naturalidad metafórica de la razón".

[2164] Vid. sobre la "asimilación" y la "acomodación", JEAN PIAGET, *El nacimiento de la inteligencia en el niño*, Barcelona, Crítica, 1985; "Los estadios de desarrollo del niño y del adolescente", en id. *Estudios de psicología genética*, Buenos Aires, Emecé, 1973, 55-65, sobre el proceso de maduración de la inteligencia (no de la percepción, sino de "las operaciones intelectuales").

intervenciones en el medio [2165]. En la medida que nos hacemos conscientes de cómo se construye socialmente la realidad, también nos hacemos responsables de transformar sus estructuras[2166].

El *aprendizaje a lo largo de la vida* (*Lifelong Learning*) [2167] no se funda únicamente en los esquemas (pre)operativos del niño, sino también –desde el nacimiento a la muerte- en la continuada experiencia de nuevos roles y el desarrollo próximo en interacción con una serie abierta de personas; tampoco se limita al marco de una institución educativa que programe la interacción entre maestro y aprendices con ayuda de un currículo (educación y aprendizajes formales), sino que reconoce la oportunidad de participar en relaciones sociales de distinto tipo, cada vez más recíprocas e igualitarias, dentro de una *comunidad de aprendizaje* (*Learning Community*), desde las comunidades tradicionales a las comunidades virtuales:

> […] se refiere a una comunidad humana organizada dentro de una determinada área o *territorio* (barrio, pueblo, ciudad, municipio, etc.) que asume un compromiso colectivo con el aprendizaje a fin de satisfacer las necesidades de aprendizaje de todos –niños, jóvenes y adultos– y, a través de ello, potenciar el desarrollo personal, familiar y comunitario. Una comunidad que valora el aprendizaje, aprovecha y sincroniza todos los recursos y potencialidades disponibles en esa comunidad, convirtiendo la educación en una *necesidad* de todos –en tanto útil y relevante para la vida– y en una *tarea* de todos asumida de manera solidaria.
>
> Estas formas de aprendizaje comunitario son comunes entre los pueblos y las organizaciones indígenas. En este sentido no es un invento moderno ni mucho menos una propuesta venida del Norte como tantas otras, sino más bien una recuperación, en tiempos modernos, de modos tradicionales de aprendizaje y transmisión intergeneracional del saber que precedieron a la organización del sistema escolar y que coexisten con éste en la actualidad [2168].

La comunidad que Jesús reúne como primer paso de su misión –el anuncio de que el reino de Dios "se ha acercado"- tiene esas características en un grado eminente. No se configura únicamente como una red para la transmisión de roles sociales, sino también

---

[2165] Vid. las investigaciones citadas en la Primera parte: "Sociología de un aprendizaje histórico".

[2166] Tendremos ocasión de comprobarlo durante las próximas décadas, una vez que aceptemos el desafío provocado al conjunto de la humanidad por el cambio climático global y el aumento geométrico de la desigualdades, los cuales están en la base de las crisis económicas recursivas.

[2167] Vid. un tratamiento específico al final de la Primera parte: "Lifelong Learning en comunidades de aprendizaje".

[2168] ROSA MARIA TORRES, *12 Tesis para el cambio educativo: Justicia educativa y justicia económica*, Fe y Alegría/Entreculturas, 2005, 85, http://www.feyalegria.org/images/acrobat/12%20tesis_7043.pdf

como un *espacio para la inclusión*[2169]: la participación *micro*crática de los humillados, la crítica (por medio de la ironía) y la renovación de las estructuras sociales[2170].

Elisabeth S. Malbon explica que el tema principal de Mc 4, 35 – 8, 26 es "La comunidad", por cuanto el co-protagonismo de *la muchedumbre* y los discípulos en la actividad de Jesús durante esa sección está reconfigurando un nuevo Israel: es un *travelogue* de viajes alternantes entre regiones judías y gentiles[2171].

Mateos/Camacho, cuando analizan la sección central del evangelio (9, 30 – 10, 31), sobre la nueva comunidad que surge de la experiencia anterior, consideran que el núcleo está dedicado a afirmar la igualdad de la mujer y el hombre frente al repudio (10, 1-12)[2172].

Pikaza, sobre esa misma sección y su núcleo, dice lo siguiente: "Mc ha recreado las vinculaciones familiares a partir del mensaje y obra de Jesús […] Puede interpretarse como manifiesto de familia: la Iglesia es para él la fraternidad y maternidad mesiánica de seguidores de Jesús"[2173].

Así pues, nuestra referencia al ideal contemporáneo del *Lifelong Learning* no tiene por objeto una reproducción de los ideales clásicos sobre la educación del ciudadano distinguido, varón y libre (la *Paideia*), ni una legitimación del enciclopedismo ilustrado que concluye en la especialización técnica forzada por el funcionalismo: el *homo faber*, dotado de un *know how* o *skills* que le hacen *competente*. Cierto que las herramientas son útiles, pero la relación mano-cerebro sin corazón interpersonal conduce a la maquinización del ser humano, como protestaba Herder. Pero no necesitamos reproducir los tipos originarios de la modernidad para la formación del individuo en un mundo cambiante, los cuales se adaptaban a la diversidad de contextos en un proceso de creciente globalización desde el s. XVI: el humanismo renacentista, la Bildung idealista y el primer *Bildungsroman*, todavía delimitado por los cánones del nacionalismo europeo durante el s. XIX. Ciertamente, la previsión de quienes pretenden rentabilizar cualquier aprendizaje es

[2169] Vid. las razones por las que el término *inclusión* –percibida por el grupo y por cada uno de sus miembros- es preferido al de la mera *integración* cuantitativa –es decir, el índice de personas con necesidades especiales que son incorporadas- en la pedagogía que propugna el fortalecimiento o empoderamiento de la comunidad escolar, PILAR ARNAIZ SÁNCHEZ, *Educación inclusiva: Una escuela para todos*, Archidona, Aljibe, 2003, 154ss.
[2170] Vid. MALBON, *Hearing Mark*, 65ss.
[2171] ibid., 35ss.
[2172] MATEOS/CAMACHO, *El Evangelio de Marcos*, II, "Instrucciones a la comunidad", 359-479 (409ss.).
[2173] PIKAZA, *Pan, Casa, Palabra*, "Tratado de Iglesia", 244-298 (296).

que la formación de la persona, tanto su servicio como su ocio, sean absorbidos por una "educación recurrente" del capital humano con destino al mercado laboral.

El aprendizaje a lo largo de la vida pone de relieve que la persona no es sólo un efecto de su ambiente, ya sea una repetición de hábitos, ya sea una serie abundante de experiencias azarosas. Se construye libremente como un tejido de sus relaciones deseadas o asumidas, en una comunidad abierta o en redes entrecruzadas. El aprendizaje emotivo es inseparable del desarrollo de las capacidades personales, hasta el punto que la reducción racional o funcional de los vínculos creados por el encuentro interhumano da lugar a una versión deshumanizada de sí mismo: el modelo de las *competencias* técnicas que se van acumulando en detrimento de otras formas de inteligir.

Las *inteligencias múltiples* (interpersonal, lingüística, lógica, musical, naturalista, intrapersonal, etc.) [2174], con que somos dotados para el encuentro y el servicio a la persona, son suplantadas por una gama de complementos para la adquisición de *skills*, muchas veces en detrimento de la vida común. No es necesario ser Leonardo da Vinci para desarrollar esas capacidades diferenciadas, aunque en distinto grado. *Basta con ser Jesús*, en continua relación con la sociedad de los rostros concretos, que no se diluyen a nuestro paso por efecto de la velocidad, de la explotación o de la mutua manipulación. Jesús es la *persona que aprende a*: escuchar y hablar, dramatizar e interpretar la vida narrada, en forma de parábolas; reunir un grupo de amigos y distintas muchedumbres, de maneras oportunamente diferenciadas, a lo largo del camino; acompañar y ayudar a que sanen (mejorar el autoconcepto, crecer en autoestima, promover la inclusión en una nueva comunidad), con ayuda de símbolos compartidos o adquiridos; descubrir las condiciones naturales de su ambiente (hasta "andar" por el lago); formar sus pasiones para que expresen amor *a ti*; trabajar en el espacio público y el doméstico con un claro sentido del servicio interpersonal a las necesidades del otro ser humano y una comprensión del cuerpo como símbolo del Misterio. Su objetivo no es hacer de sí mismo un *hombre competente* en pugna con los letrados, ni tampoco una *obra de arte* para ser exhibida en los salones, ni un instrumento versátil para diversos amos.

[2174] Vid. las ocho inteligencias que GARDNER (*The Frames of Mind*; *La inteligencia reformulada*) distingue de las "especialidades" (*domain*) y de los "ámbitos" (*field*), con ayuda de criterios interdisciplinares, tomados de las ciencias biológicas, el análisis lógico, la psicología evolutiva y la psicología tradicional: *lingüística, lógico-matemática, espacial, musical, cinético-corporal, interpersonal, intrapersonal, naturalista*, a la que duda si añadir otras.

Cuando Jesús corrige a los aprendices o se deja corregir por sus compañeros de camino está ofreciéndonos la oportunidad de aceptar nuestra condición humana con toda su profundidad poética: la corresponsabilidad de ser hijos de Dios. Esa noticia radicalmente buena nos permite cruzar fronteras en un diálogo transcultural, movidos por el amor. Se deja descentrar del origen sin renunciar a la vida en relación, para servir a la emergencia de una *comunidad de aprendizaje*. No sólo pierde su posición social –o la oportunidad de adquirirla- para hacer justicia, como un gesto de rechazo contra el mundo injusto, sino que realiza la justicia en la medida de lo vivible, es decir, en una comunidad de vida:

> Si el mundo social no es de una vez para siempre lo mismo es porque los hombres y las mujeres que lo construyen no son, de una vez y para siempre, lo mismo. Es el *oficio* de hombre y mujer lo que crea el mundo social. Algunos como aprendices, otros como maestros, *otros como aprendices-maestros*[2175].

La progresiva apertura de Jesús hace posible que salgan a la luz las personas que vivían ocultas: la suegra de Pedro, recluida y enfebrecida en un rincón de la casa patriarcal, durante el día de sábado que protagonizan los varones públicamente congregados (cf. 1, 21s.29), es atendida y puesta en medio de todos (1, 30). Su testimonio es mucho más perceptible en la historia subyacente que en la trama: se atreve a trabajar a pesar del interdicto, para servir a ese hombre en reciprocidad. De tal manera, comunica al mismo Jesús una actitud de extraordinario alcance (cf. 3, 4).

El mismo o similar proceso tiene lugar para toda la comunidad: "Al atardecer, a la puesta del sol [es decir, al acabar el sábado], le trajeron todos los enfermos y endemoniados. La ciudad entera estaba a la puerta" 1, 32-33. Jesús aprovecha la ocasión para rehabilitar públicamente a quienes eran excluidos y para "sanar sanando". El acontecimiento comunitario se convierte pronto en una red regional "…acudían a èl de todas partes" 1, 45, aunque ha ocurrido de un modo distinto al que tenía programado (cf. 1, 38). La dinámica de apertura sucede en círculos cada vez más amplios: al otro lado del mar

---

[2175] ISABEL JIMÉNEZ, "Prólogo" a PIERRE BOURDIEU, *Capital cultural, escuela y espacio social*, México, Siglo XXI, 2003, 7 (el sydo. es mío). La crítica de BOURDIEU a las "posiciones sociales" desde las que construimos el *espacio* social con la carga de diversos "capitales" ("económicos", "simbólicos" y "culturales") nos invita a recrear nuestro propio lugar y a distribuir –como pide Jesús al rico que le demanda seguridad- nuestros bienes entre quienes han sido desplazados de cualquier poder. Vid. en un sentido similar los esfuerzos por formar "profesionales reflexivos" y por convertir las escuelas en espacios co-creadores que hagan posible el co-protagonistamo, la co-participación y corresponsabilidad de sus miembros, D. A. SCHÖN, *La formación de profesionales reflexivos: hacia un nuevo diseño de la enseñanza y el aprendizaje en las profesiones*, Barcelona, Paidós, 1992.

(4, 35ss.), alrededor de Galilea (7, 31ss.). La intención de Jesús ya es explícita: convocar a todos para que participen de un "corro" interactivo (3, 32), por una fraternidad *más real* que los vínculos convencionales (3, 34), en la medida que habían subordinado a las personas dentro de la casa patriarcal y les impedían "hacer la voluntad de Dios" (3, 35). Gracias a su mediación, toda la comunidad puede aprender lo nuevo de quienes eran excluidos: "le contó toda la verdad πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν. Él le dijo: Tu fe te ha salvado. Ve / guíate en / a la paz y queda libre de tu *castigo* ὕπαγε εἰς εἰρήνην καὶ ἴσθι ὑγιὴς ἀπὸ τῆς μάστιγός σου" 5, 34.

La lectura que habíamos hecho de los evangelios –tanto en el mundo antiguo como en el moderno: el símbolo ajustado al dogma o un resto de datos arqueológicos- reducía, a nuestro pesar, la *vida narrada* al paso fulgurante de un héroe individual que triunfó o, por el contrario, que fracasó en su conquista del poder. De tal manera, los aprendices nos hacíamos incapaces de aprender siquiera quién es Jesús.

6. Un esquema comprensible desde la racionalidad del desarrollo moral: Jesús cambia

Durante la última década han vuelto a escribirse *vidas de Jesús* que pretenden concordar algunos hechos y dichos de los evangelios con el enorme cúmulo de datos ofrecido por la investigación histórica sobre el contexto socioeconómico, político y cultural de Jesús en el s. I. No es el momento de analizar ese fenómeno, aunque algunos de sus rasgos coinciden con las notas de aquel movimiento decimonónico que fuera radiografiado por Albert Schweitzer: individualismo, positivismo, metonimia (la parte por el todo) o mera invención. Lo que sigue no es un mero esquema del relato de Marcos, pero tampoco prescinde de él para inventar otra historia: necesita de las tradiciones seleccionadas por su *intellectio* del evangelio y se apoya en su secuencia. Como mínimo, es una descripción de mi horizonte de lectura sobre la memoria histórica que se nos ha transmitido en forma de narración coherente.

El análisis narrativo del evangelio es poco útil para la confección de una "biografía de Jesús" que tome datos de aquí y de allá, puesto que nos obliga a centrarnos en la propuesta del texto: un camino y, sustancialmente, un camino de aprendizaje. Podemos partir de la trama para llegar a la historia e incluso problematizar el orden del autor o saltar

por encima de él, si es necesario, en la medida que el discurso tiene valor en sí mismo: la acción comunicativa de Jesús. Más valor tiene para nosotros la persona, que la imaginación reconstructiva del autor y la ficción del actor que la pronuncia, aunque su mediación no es sustituible. Si inventamos otra historia por *desprecio a la materia* nos evadimos de la Historia: si me invento que mi madre hizo esto o aquello, o que no lo hizo, ya no sería la que me dio vida, sino mi creación. Para la próxima generación será difícil concebir el hecho de que nos hubiéramos inventado un personaje de Jesús que "no aprendía" ni podía cambiar, excepto por debilidad. Paradójicamente, en el relato se nos narra lo contrario: porque puede cambiar, se revela el Misterio de su libertad divina en la comunión interpersonal.

Entender el evangelio como relato nos ha comprometido en un diálogo con su narrador, lo que alguien consideraría innecesario. Sin embargo, proporciona a la audiencia unos esquemas comparables a los investigados por la psicología del desarrollo en el proceso de aprendizaje, especialmente en las fases avanzadas del ciclo vital, que resultarán agradables a quienes defienden una comprensión narrativa de nuestro devenir.

a. ¿Ascendente o descendente?

No parece que nadie haya prescindido de la psicología para hablar durante dos mil años de *la conciencia de Jesús*[2176], aunque fuera un análisis de sus facultades *sobrenaturales* (visión beatífica, ciencia infusa), por contraste con su debilidad humana. Más cercano a las condiciones de su existencia mundana es el análisis dramático de *dos voluntades* en el escenario de Getsemaní. Pero habíamos dejado en suspenso la interconexión entre realidades separadas por el idealismo: la experiencia, el autoconcepto

[2176] Cf. el análisis de las relaciones entre el "Yo divino" y la psicología humana por JACQUES GALOT, *La conciencia de Jesús*, Bilbao, Mensajero, 1973. En realidad está planteando la misma cuestión que la cristología desde el s. II: la relación entre la divinidad y la humanidad de Jesús. Pero no parece acertado distinguir una psique divina (es decir un "Yo" divino) de otra humana subordinada: un sub-yo. En el futuro, alguien tendrá la oportunidad de teologizar el diálogo interior de Jesús, quizás como una relación existencial con el Tú trascendente que nos abre el mundo y nos llama a la libertad comprometida en su salvación o como una realidad interpersonal que rescata al yo del aislamiento egocéntrico. En cualquier caso, sería una oportunidad para reconocer la comunión de la Cristología con el Misterio de Dios: la koinonía de las personas es divina; el yo no es divino en su aislamiento. Lo que se muestra en los actos de habla de Jesús no es su Yo autosuficiente, sino su persona libremente comprometida con la realidad de los otros. De otro modo no sería Palabra.

y el contexto social. El relato de Marcos incita a hacerlo, puesto que nos está contando, como ni los hallazgos "objetuales" ni la introspección subjetiva podían revelarnos, el proceso del encuentro interpersonal de/con Jesús, a partir de un programa que cambia de forma y de contenido, desde su inicio (1, 14) hasta su desenlace (16, 7): el anuncio del con-reinado de Dios-a.

La así llamada *cristología ascendente* se plantea el problema de la conciencia de Jesús como crisol y fermento de los procesos de transformación social y la lucha contra la injusticia, lo cual era posible y necesario. El Jesús que se desempeña históricamente como maestro y guía del pueblo de Dios en camino tuvo que comenzar por un análisis de la realidad (social, económica y política), que los evangelios comunican en su propio lenguaje, a través de la densidad de su *mundo vital*, con los símbolos de la tradición judía y los formatos de la vida narrada: modelos de mundo propios de su cultura, géneros bíblicos, comicidad popular, figuras de la redención. El liderazgo que reúne al pueblo para liberarlo de un dominio injusto, la opción por los pobres frente a los privilegiados, la prioridad de la ortopraxis sobre la ortodoxia, la solidaridad con las víctimas y el perdón a los señalados como pecadores, son actitudes consumadas que emanan de Jesús hacia la muchedumbre. Se resumen en la *fe de Jesús*, modelo de relación con Dios Padre desde la vida del Hijo; y la proexistencia de Jesús para que venga el reino/reinado de Dios. En reciprocidad, Jesús había asumido previamente, desde el comienzo de su vida pública o desde el seno de María, las condiciones sufridas por el pueblo: pobreza, desarraigo, itinerancia. El Mesías es también el Siervo que carga con las maldiciones hasta la cruz[2177].

La cristología de la liberación (Jon Sobrino, Leonardo Boff)[2178] ha interpretado los evangelios desde la experiencia histórica del compromiso eclesial con los movimientos sociales en Latinoamérica, en el seno de iglesias, asambleas y comunidades populares donde tenían cabida trabajadores, campesinos, indígenas, sindicalistas, defensores de los derechos humanos, junto con cualquiera de buena voluntad. La persona de Jesús es el modelo de humanidad consumada: Mesías, *homo verus*, nuevo hombre, el Justo maltratado, el Siervo sufriente, el humano descentrado por el Reino de Dios. Su lectura de

---

[2177] WALTER KASPER, *Jesús, el Cristo*, Salamanca, Sigueme, 1979[3] (1974); JÜRGEN MOLTMANN, *El camino de Jesucristo: Cristología en dimensiones mesiánicas*, Salamanca, Sígueme, 1993.

[2178] JON SOBRINO, *Jesucristo liberador: Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, San Salvador, UCA, 1996; *La fe en Jesucristo: Ensayo desde las víctimas*, Madrid, Trotta, 1999; LEONARDO BOFF, *Jesucristo el liberador: Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*, Santander, Sal Terrae, 1980.

la vida de Cristo no se basa en la preexistencia del Logos que desciende a divinizar la carne, sino en la humanización del Dios que ha asumido enteramente las limitaciones y la contingencia de nuestro ser en el mundo, desde la perspectiva de los evangelios sinópticos. Es lo que interpretan, desde otros contextos culturales, Jürgen Moltmann, José Ignacio González Faus[2179] e incluso Walter Kasper. Sin embargo, el aprendizaje humano tampoco ha tenido especial relieve en esos modelos, paradójicamente. ¿Cómo alcanza Jesús la madurez, que permitiría incluso hablar de un *aprendizaje del Logos eterno*, en su condición existencial e histórica? Más allá de la diferencia de perspectivas entre cristologías descendentes (escolásticas) y ascendentes (modernas)[2180], en esta tesis partimos de la vida narrada de Jesús para interpretar su memoria[2181].

b. La conciencia narrativa de Jesús

El desarrollo a lo largo de la vida (*Longlife Learning*), una vez culminada la maduración cognitiva en la infancia y en la adolescencia, puede ser representado –y probablemente mejor que de otra manera- por medio de la narración. No se trata de encasillar a los evangelios en ningún género literario que pretendiéramos tomar por

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[2179] JOSÉ IGNACIO GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva: Ensayo de cristología*, Santander, Sal Terrae, 1994[8] (1974); *El rostro humano de Dios: De la revolución de Jesús a la divinidad de Jesús*, Santander, Sal Terrae, 2007.

[2180] Vid. la dura nota publicada por la CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, "Notificación sobre las obras del P. Jon Sobrino S.J.", 26-11-1006. Las críticas contra JON SOBRINO afectan directamente a la cristología ecuménica, desde los años 60 del pasado siglo hasta la fecha, por cuanto pretenden anular las consecuencias que resultan de asumir la historicidad de la persona de Jesús en los términos arriba señalados: *fe de Jesús*, proexistencia. Es difícil entender la oportunidad de un regreso a la Escolástica, que no podría fundarse en la cristología bíblica, ni siquiera en el evangelio de Juan, el cual no puede ser leído al margen de los tres sinópticos.

[2181] La corriente última de investigación sobre el Jesús histórico trae consigo una exigencia de contextualización que hemos intentado asumir por medio de una hermenéutica sobre la memoria. Es necesario subrayar que la memoria del *Logos hecho carne* (según el prólogo de Juan) no es probable que fuera la *anámnesis* de un alma venida del Elíseo, sino que debió de consistir fundamentalmente en la memoria colectiva del pueblo judío, transmitida por las Escrituras (la Ley y los profetas), así como por la literatura intertestamentaria, antes que se definiesen los límites del canon en el *Tanakh*. El autoconcepto de Jesús se diferencia de sus precedentes (salmos de filiación mesiánica, historia de David, apocalipsis de Daniel) a través de un diálogo existencial, histórico e interpersonal, cuyos significantes son humanos como el propio héroe del relato. Como ya hemos tratado en la Primera parte de la tesis, también las sanaciones y los exorcismos, relatados por sus protagonistas, son acontecimientos humanos que significan el amor divino, los cuales nos ayudan a entender la misión de miles de médicos y psiquiatras, centros de salud y comunidades sanadoras en todo el planeta. El aprendizaje histórico ha sido motivado y no impedido por tales signos, sino a causa de una interpretación denunciada en el propio evangelio.

modelo formal o por antimodelo moral: la novela de educación o la novela de "mala educación", como la picaresca. Se trata de reconocer en el cronotopo del relato (*el camino*) una *estructura expresada* que pueda tener validez transcultural, en la medida que es un macro-acto de habla y nos está *proponiendo un aprendizaje*. Para comprobar ese aspecto en el relato de Marcos nos sirven de ayuda aquellos modelos pedagógicos que han investigado el desarrollo de la conciencia moral y las "etapas en el camino de la vida", desde la reflexión existencial de Kierkegaard [2182] a propuestas más técnicas como las de Piaget [2183], Kohlberg [2184] y Guilligan[2185]. En un capítulo de la Primera Parte dimos cuenta somera de ellos mientras estudiábamos la relevancia de la imitación en el aprendizaje.

En la segunda parte de la tesis, añadimos a la estructura narrativa del aprendizaje otra dimensión: somos memoria. El signo interior de la persona es algo más que un eco de las

---

[2182] Vid. SÖREN KIERKEGAARD, *Etapas en el camino de la vida*, Buenos Aires, San tiago Rueda, 1952 (1845).
[2183] Vid. JEAN PIAGET, *El criterio moral en el niño*, Barcelona, Fontanella, 1971 (1932).
[2184] Vid. LAWRENCE KOHLBERG, *Psicología del desarrollo moral (Essays on Moral Development)*, Bilbao, Desclée, 1992. KOHLBERG los llama "estadios estructurales", para hacerlos coincidir con los "estadios cognitivos" de PIAGET a los que ya hemos aludido (cf. ibid. 242s.). La diferencia fundamental entre ambos es que PIAGET describe un proceso de maduración con base orgánica, mientras que KOHLBERG pretende abarcar un proceso vital y existencial, aunque presenta sus "estadios de razonamiento de la justicia" con un rango formal-estructural "duro", frente a otros modelos estructurales "blandos" ("existenciales", "auto-reflexivos" sobre el ego y el sentido de mi vida: LOEVINGER, KEGAN, GILLIGAN, FOWLER) o "funcionales" como el de ERIKSON. Su formulación primitiva es la siguiente [entre corchetes en términos actuales]:
"Los seis tipos de estadios evolutivos en mi tesis se dividieron en tres grandes niveles de desarrollo:
Nivel A. Premoral [juicio moral preconvencional]: 1. Orientación al castigo y la obediencia [perspectiva social: punto de vista egocéntrico]; 2. Ingenuo hedonismo instrumental [ps: perspectiva individualista concreta].
Nivel B. Moralidad de conformidad con el rol convencional [j. convencional]: 3. Moralidad de mantenimiento de buenas relaciones, aprobación por parte de otros [ps: persp. del individuo en relación con otros idem]; 4. Moralidad del mantenimiento de la autoridad [ps: persp. "de sistema"].
Nivel C. Moralidad de principios morales autoaceptados [j. postconvencional]: 5. Moralidad de compromiso, de derechos individuales y de la ley democráticamente aceptada [ps: contrato social anterior a la sociedad: concilia los puntos de vista legal y moral]; 6. Moralidad de principios individuales de conciencia [o "principios éticos universales"; ps: un punto de vista moral del que derivan los acuerdos sociales]", ibid. 35.
Cf. otros modelos sobre el desarrollo moral y la conciencia religiosa que revisan o completan a KOHLBERG, en KATHLEEN STASSEN BERGER, ROSS A. THOMPSON, *Psicología del desarrollo: Adultez y vejez*, Madrid, Panamericana, 2001, 30-34; KOHLBERG, id., 242-253.
[2185] "Así como durante siglos hemos escuchado las voces de hombres y las teorías del desarrollo que su experiencia posee, así hemos llegado a notar más recintemente no sólo el silencio de las mujeres, sino la dificultad de oír lo que dicen cuando hablan; y sin embargo, en la voz diferente de las mujeres se encuentra la verdad de una ética de atención y cuidado, el nexo entre relación y responsabilidad, y los orígenes de la agresión en la falla de la conexión". Si reconocemos esos dos modos, interpretaremos "la verdad de la separación y del apego" en las vidas de los hombres y las mujeres; las cuales "se expresan por distintos modos de pensamiento.
Comprender cómo la tensión entre responsabilidad y derechos sostiene la dialéctica del desarrollo humano es ver la integridad de dos modos diferentes de experiencia que, al final, están conectados. Mientras que una ética de la justicia procede de la premisa de la igualdad –que todos deben ser tratados igualmente-, una ética del cuidado se apoya en la premisa de la no violencia: que no se debe dañar a nadie" CAROL GILLIGAN, *La moral y la teoría*, 280-281.

voces inmediatas. Bruner nos ayudó a descubrirlo, por referencia al individuo. Pero la memoria de Israel es también la memoria de Jesús, que integra y dota de sentido los deseos, las aspiraciones y los proyectos subjetivos. Estamos integrados en un mundo vital y en una(s) tradicion(es) que nos permiten vivir en relación, aunque también pueden limitar angustiosamente las posibilidades humanas, reprimir e incluso destruir el cuerpo de quienes son condenados a la oscuridad: "los reinos inferiores".

Entre la memoria reflexiva-proyectiva de la persona y su acción se engarza la consciencia ("conciencia moral"), que nos permite actuar libremente en un sentido u otro, con una intención comunicativa. La negación del *ethos* y de la consciencia daría como resultado la reducción de la persona a un objeto, como ha ocurrido en el ámbito del conductismo, pero también bajo el poder de cualquier ideología. De hecho, hay muchas formas de consciencia no desarrollada que tratan a la persona y a su cuerpo como a un objeto reprimible; o que limitan las relaciones sociales como si los otros fueran más o menos que humanos, con quienes está prohibido comunicarse, excepto por la violencia. Como bien saben, tales son las causas por las que la memoria actual se convierte en un inconsciente traumatizado.

1. Jesús tiene claro que hay una conciencia moral

La enseñanza de Jesús sobre la impureza del corazón (7, 1-23), como respuesta a la pretensión de extender a sus aprendices el código fariseo sobre la pureza externa, ha antecedido en el relato de Marcos a su encuentro con la mujer griega y su periplo por tierra de gentiles. Jesús ha señalado de esa manera que la moralidad descansa en la intención de la persona, como única garantía de coherencia entre la memoria y la conducta moral, más allá del marco convencional impuesto por las estructuras sociales: el código de pureza y sus fronteras externas. No obstante, esa enseñanza (*didajé*) no promueve el individualismo idealista del sujeto enfrentado a la conquista de un objeto: un programa subjetivo. Jesús vive un aprendizaje motivado por quienes eran dejados fuera, sin esperanza de salvación.

El relato de Marcos nos da la oportunidad de comprobar que entre el signo exterior de la persona y su signo interior hay una relación significante. En la conjunción de ambos se sitúa la consciencia (es decir, la conciencia moral del agente), cuya existencia consiste

en un permanente y libre proceso de autodeterminación. Si todavía hablamos de *consciencia*[2186] es porque la persona no se reduce a un mero reflejo de los lenguajes sociales, sino que está exigida a ejercitar su libertad y tomar postura en cada uno de sus actos comunicativos, en situación de hablante o de audiencia[2187]. Pero la conciencia moral no es un *ente*, sino que recibe sentido y puede ofrecerlo en el diálogo, sobre el trasfondo de un mundo vital (la memoria de las vidas narradas, los símbolos compartidos, las legitimaciones ideológicas) que es continuamente reinterpretado, puesto en cuestión y renovado por la interacción social.

Frente al exceso de un racionalismo olvidado de los afectos, la práctica de Jesús consiste en la relación interpersonal que da lugar a la expresión de las emociones, en vez de reprimirlas. Podemos comprobarlo en cada uno de sus encuentros. La conciencia moral

---

[2186] Vid. MARCIANO VIDAL, *Moral de actitudes*, I, 498 ss.; JÜRGEN HABERMAS, *Conciencia moral y acción comunicativa*, cit.

[2187] "El concepto de acción comunicativa merece el puesto central en una teoría sociológica de la acción porque da razón del rasgo reflexivo básico de la vida sociocultural […] Ofrece la ventaja de que con su ayuda podemos introducir el entendimiento como mecanismo de socialización que complementa la integración social, la cual se efectúa a través de normas y valores (a diferencia de la integración sistémica, que se efectúa de forma inconsciente)" JÜRGEN HABERMAS, *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1988, 456. HABERMAS propone el siguiente "principio ético universal" (U): "Toda norma válida ha de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que se derivan, previsiblemente, de su aceptación *general* para la satisfacción de los intereses de *cada* particular, puedan ser aceptados sin coacción por cada afectado", *Conciencia moral y acción comunicativa*, 131. Pero este principio sólo tiene un rango procedimental; es decir, sólo describe el procedimiento más adecuado para que establezcamos otros principios con validez en un contexto/cultura, entre culturas diversas (intercultural) o con la pretensión de que se aplique globalmente (transcultural). De hecho, en el diálogo que la Biblia escenifica entre Dios y su pueblo, las consecuencias secundarias de las acciones no son adecuadamente consideradas hasta que se producen los desastres, ni son tomados en cuenta todos los interlocutores (mujeres, pueblos extranjeros). No puede considerarse accidental que hayamos reducido la obligatoriedad de los centenares de preceptos contenidos en la Toráh a un Decálogo, a su vez, reinterpretado para evitar el sexismo, la absolutez del derecho de propiedad, etc. Es el fruto de una trans-formación, que Jesús ha comunicado a través de su vida narrada.

La memoria cultural y la posibilidad de una memoria histórica significa un proceso de aprendizaje que se hace actual en nuestras propias narraciones interactuadas. Pero en nuestro tiempo ya no hay pretexto para circunscribir sus efectos a un grupo, cultura o religión. La interdependencia en todas las dimensiones de la vida nos exige incluir en el contexto de nuestras interacciones a todos los afectados presentes y futuros. Esto sería inviable en la práctica *cada vez* que actuamos. En consecuencia, el procedimiento de la acción comunicativa debería conducir al reconocimiento de una esfera global donde se adoptan las *opciones fundamentales* para vida en el planeta. El mismo procedimiento sería útil en la vida cotidiana *después* que se han tomado tales opciones y quedaría sobrepasado *cada vez* que transgredimos el marco global de los derechos humanos, sociales y ecológicos; los cuales no han sido todavía generalmente aceptados. Cuando incumplimos los ODM, toda nuestra moralidad liberal sin horizonte se convierte en un "trapo sucio", como dirían los profetas. No veo en la cultura actual otra alternativa que las tradiciones religiosas para restablecer ese horizonte, las cuales deberían aceptar, por su parte, la vigencia de U en su diálogo con el Dios-a viviente. Es decir, cualquier Alianza se refiere a toda la humanidad y no puede cumplirse históricamente sino por el con-reinado de Dios-a, que empodera a quienes eran objetos pasivos del poder, para que puedan *actuar comunicativamente*, como los *alter*protagonistas del evangelio.

necesita de la coherencia interna y externa para ser realizable: la aceptación de uno mismo para aceptar a las otras personas[2188]. De otra manera, el signo externo que manifestemos habrá perdido el vínculo con los signos internos. La búsqueda de unidad entre ambos es tarea de la conciencia moral, que se realiza simbólicamente, sea en el diálogo social, sea en relación con el Misterio, sea de ambas formas en una actualidad mística.

Pero los esfuerzos por taponar la brecha, a través de la adaptación al dominio, el capital, el patriarcado, la fuerza, ejecutan los mismos desplazamientos y suplantaciones habituales en la ideología para que nos fusionemos con una figura impersonal o colectiva. En el relato de Marcos, los poseidos parcialmente por la violencia (los espíritus impuros), por los códigos de pureza (como el enfermo de la piel), por la maldición contra el ser-pecador (el paralítico), pueden ser sanados a través de la comunicación. Incluso Jesús, quien participa de la memoria colectiva, puede desarrollar su conciencia en relación interpersonal: con el amor de Dios-a en cada uno de sus interlocutores/as.

2. Porque tiene conciencia, Jesús está dispuesto a aprender

Su respuesta a la mujer griega no es una debilidad, sino el principio de una nueva comunidad de aprendizaje con *la otra* por antonomasia, quien le acaba de impulsar a un cambio de intenciones. Podemos imaginar que estaba en el "guión de Dios-a", pero lo que sabemos es que ha sido relatado como un acontecimiento en el proceso existencial del héroe y la heroína.

La apelación de la mujer a Jesús plantea un caso moral con los propios personajes del relato, como los que Piaget formulaba a niños de distintas edades. La ironía del dicho no oculta su referencia profunda a un valor transcultural: esos niños que dan de sus migajas a los perritos (Mc 7, 28), ¿no obran mejor que tú/vosotros, por el amor de Dios-a?[2189]

[2188] Vid. CARL ROGERS, *El proceso de convertirse en persona*, 299. "Una persona más abierta a todos los elementos de su experiencia orgánica, que desarrolla confianza en su propio organismo como instrumento de vida sensible, acepta pautas internas de evaluación, aprende a vivir en su vida como quien participa de un proceso dinámico y fluyente, donde el transcurso de la experiencia continuamente le permite descubrir nuevos aspectos de sí mismo" 116.

[2189] Describiendo la situación de "Alex", un abogado universitario, GUILLIGAN comenta lo siguiente: "La conciencia de que no lo sabía todo surgió dolorosamente en una relación cuyo fin le tomó completamente por sorpresa. En su tardío descrubrimiento de que la experiencia de la mujer había diferido de la suya propia, comprendió cuán distante había estado en una relación que consideraba íntima. Luego, la jerarquía lógica de los valores morales, cuya verdad absoluta había él proclamado antes, llegó a parecerle una barrera a la intimidad, ya no una fortaleza de integridad personal. Al empezar a cambiar su concepción de la moral, su

Más allá de las fronteras de su etnia y de un rol convencional (varón, jefe, "maestro", en una sola dirección), Jesús aprende a convertir el mandato divino del amor en una actitud de servicio a todas las personas, de acuerdo con sus necesidades y con un principio de justicia transcultural. Obviamente, quienes viven bajo amenaza están más necesitados de la justicia que reconozca su rostro y son más capaces de apelar a la conciencia moral. La última parte de su camino –la subida a Jerusalén, a sabiendas de lo que le espera- consiste en transmitir en forma de enseñanza lo que ha aprendido.

3. (Auto)análisis de la conciencia moral

En su diálogo con el rico (10, 17-21s.), el personaje de Jesús se dirige también al aprendiz virtual: está proponiéndonos un (auto)análisis de la conciencia moral.

Comienza por solicitarle que trascienda una *"moralidad de conformidad con el rol"* o *preconvencional*, mientras el interlocutor busca persuasivamente la aprobación del *rabbí*: "Maestro bueno […]" "¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno sino sólo Dios" 10, 18a. El camino de seguimiento no consiste en la obediencia ciega al líder, sino en un aprendizaje compartido que pueda desarrollar actitudes y aptitudes para la solidaridad, donde se manifiesta el *ethos*, tanto en la opción existencial como en su realización. Lo realmente divino del acto de Jesús en el desierto, al celebrar dos liturgias multitudinarias, es su abierto quedarse sin nada –como la viuda pobre- por amor confiado a los demás. "¿Aún no entendéis?" 8, 21.

El paso siguiente sería una *"moralidad de principios morales autoaceptados"* o *postconvencional*, por referencia a los mandamientos (10, 19). No es casual que los mandatos aludidos sean los que regulan/hacen posible nuestra apertura hacia "el rostro del otro hombre"[2190]: "no mates, no cometas adulterio, no robes, no des falso testimonio, no defraudes, honra a tu padre y a tu madre". La humanidad de las normas y su origen divino

pensamiento enfocó cuestiones de relación, y su preocupación por la injusticia se complicó por una nueva interpretación del apego humano" id., *La moral y la teoría*, 269.

[2190] El rostro es, por sí mismo, visitación y trascendencia. Pero el rostro en su total apertura, puede ser, a la vez, por sí mismo, porque está en la huella de la illeidad [...]. Ser imagen de Dios, no significa ser el ícono de Dios, sino más bien encontrarse en su huella [...] Caminar hacia él, no es seguir esa huella que no es signo; caminar hacia él es ir hacia los Otros (Autres) que se sostienen en la huella de la illeidad. Por esta illeidad, situada más allá de los cálculos y reciprocidades de la economía y del mundo, es por la que el ser tiene un sentido. Sentido que no es una finalidad" EMMANUEL LÉVINAS, *Humanismo del otro hombre*, 60.

se hace patente de la misma forma en el "mandamiento principal" del amor a Dios y al prójimo (12, 28-34), pero no excluye en absoluto la autonomía, sino que la solicita [2191].

Sin embargo, Jesús le pide al rico que su conciencia se libere de la esclavitud soterrada, inconsciente, a una posición social por amor a él: *el salto de la fe* (Kierkegaard) o la *confianza* interpersonal[2192]. El seguimiento a Jesús consiste en *participar de su amor* a los últimos (no deja de repetirlo en toda la sección donde se ubica ese diálogo)[2193], para *com*participar en el reinado de Dios y en la comunidad que lo hace sensible, vivible (10, 23-31)[2194]. La llamada de Jesús a ser *con*responsable en el *con*reinado de Dios sería imposible sin un obrar autónomo y sin la fe en que tal realidad *se da y se nos da*.

[2191] "Dios es precisamente quien posibilita a la persona ser quien ella es: un fin. La dialéctica esclavo-amo queda desbordada por la dialéctica de la amistad. De esta suerte, la ética autónoma (o racional) puede ser al mismo tiempo teónoma (o religiosa). En este paradigma de autonomía teónoma radica [la fundamentación de la ética teológica" MARCIANO VIDAL, *NMF*, 543-545, 799-803 (800).

[2192] "Se ha de destacar que las verdades buscadas en esta relación interpersonal no pertenecen primariamente al orden fáctico o filosófico. Lo que se pretende, más que nada, es la verdad misma de la persona: lo que ella es y lo que manifiesta de su propio interior. En efecto, la perfección del hombre no está en la mera adquisición del conocimiento abstracto de la verdad, sino que consiste también en una relación viva de entrega y fidelidad hacia el otro. En esta fidelidad que sabe darse, el hombre encuentra plena certeza y seguridad. Al mismo tiempo, el conocimiento por creencia, que se funda sobre la confianza interpersonal, está en relación con la verdad: el hombre, creyendo, confía en la verdad que el otro le manifiesta" JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, 33.

[2193] Acerca de la opción preferencial por los pobres, a imitación de Jesús, recuperada por la "ética de la liberación", vid. M. VIDAL, *NMF*, 529-534; GUSTAVO GUTIÉRREZ, *Beber en su propio pozo: En el itinerario espiritual de un pueblo*, Salamanca, Sígueme, 1989[5] (1983); *Acordarse de los pobres: Textos esenciales*, Lima, Fondo Editorial Congreso del Perú, 2004; CLODOVIS BOFF, *La opción por los pobres*, Madrid, Paulinas, 1987. Un profeta al que quiero y admiro, quien sigue proponiendo esa opción en nuestro tiempo es JON SOBRINO, *Fuera de los pobres no hay salvación: Ensayos utópico-proféticos*, Madrid, Trotta, 2007; "Espiritualidad y seguimiento de Jesús", en IGNACIO ELLACURÍA, JON SOBRINO (eds.), *Mysterium liberationis*, II, Madrid, Trotta-UCA, 1990, 479-496. Durante dos mil años hubo muchas oportunidades de llevar el seguimiento de Jesús a la práctica, JOSÉ IGNACIO GONZÁLEZ-FAUS, *Vicarios de Cristo: Los pobres en la teología y la espiritualidad cristianas*. Antología comentada, Madrid, Trotta, 1991; G. GUTIÉRREZ, *En busca de los pobres de Jesucristo: El pensamiento de Bartolomé de las Casas*, Salamanca, Sígueme, 1993. Un precursor de la doctrina social de la Iglesia (DSI), durante la primera mitad del XIX, fue FELICITÉ DE LAMENNAIS, *Obras políticas*, Madrid, Imprenta del Editor, 1854. Esa traducción incluye obras que alcanzaron una enorme difusión en Europa (Bélgica, Italia, Reino Unido, Alemania), con un lenguaje profético y, para nuestros oídos, duramente retórico, al alcance de los obreros que lo escuchaban: *Palabras de un creyente*, *El libro del pueblo*, *El pasado y el porvenir del pueblo*, *De la esclavitud moderna*, *Ecos de un calabozo*, etc. Vid. acerca de ese momento histórico, J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Memoria de Jesús, memoria del pueblo: Reflexiones sobre la vida de la Iglesia*, Santander, Sal Terrae, 1984; JUAN MARÍA LABOA, *La larga marcha de la Iglesia. Momentos estelares de la Historia de la Iglesia*, Madrid, Sociedad de Educación Atenas, 1985, 132-152. No es exagerado afirmar, conociendo los textos, que muchos de esos planteamientos, descargados del tono beligerante que tenían alrededor de 1848, han sido asumidos por la DSI, especialmente en las cartas de JUAN PABLO II, *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1986), etc.

[2194] M. VIDAL, *NMF*, 121-156, hace un resumen sobre la historia del seguimiento en la cultura cristiana, en tangencia con la imitación de Cristo, como explica URS VON BALTHASAR, "Seguimiento y ministerio", en id. *Ensayos teológicos*, II. *Sponsa Christi*, Madrid, Guadarrama, 1964, 97-174. "El punto en que el seguimiento puede concentrarse en imitación, el 'tener los mismos sentimientos que Jesús' (Flp 2, 5), representa el núcleo y el resumen de toda ética cristiana desarrollada, tal como la resume san Mateo en el Sermón de la

La demanda incondicional de perdón a los hermanos en la relación con Dios es otra locura razonable: sólo se entiende cuando te lanzas a la piscina[2195]. Convierte la heteronomía de la persona creyente –el origen extrínseco de las normas, la expectativa de retribución a justos e injustos- en una sorprendente igualdad de trato en diálogo con "vuestro Padre" (11, 25), quien no demanda más que la justicia del amor.

4. Una moralidad que trasciende al individuo

El "salto" desde el cumplimiento de los mandatos divinos a la *opción existencial* por amor ha dejado en el aire ese estadio que Kohlberg considera el non-plus-ultra de la conciencia moral: la *moralidad (postconvencional) de los principios individuales.* Muchos de ellos se han hecho socialmente reconocibles a través de la cultura, religiosa o postsecular: los mandamientos, los derechos/deberes humanos. Pero no es posible ignorar las situaciones comunicativas que nos piden una respuesta más allá del marco de unos principios establecidos. Podríamos apoyarnos sobre la actuación de Jesús en el relato para comprobarlo: el héroe piensa por su cuenta frente a un sistema que le amenaza de muerte. La opción de Jesús por la no violencia le hace incomprensible, incluso, a quienes le siguen, como se muestra en la narración cada vez que anuncia lo que le preparan sus enemigos en Jerusalén[2196] (8, 31; 9, 31; 10, 32-34).

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Montaña", ibid. 126. Sin embargo, el entendimiento contemporáneo ha desbordado el esquema de la imitación clásica para preferir el seguimiento.
"Comparando la ética del seguimiento con la [ética de la imitación: la paideia antiguo-medieval y la mímesis cristiana, no confundible con aquella], aparecen unas diferencias netas:
- el ambiente en el que surgen y se desarrollan es diferente: el seguimiento procede del ambiente judeo-palestinense; la imitación surge en las comunidades helenistas
- el universo simbólico del seguimiento se encuentra más bien en el mundo judío (profetismo o, menos probablemente, rabinato); la imitación se mueve bajo influencia de la cultura helenista (ética de la imitación)
- el seguimiento tiene una terminología fija (en el verbo *akolouthein*) y un significado uniforme, mientras que la imitación utiliza un vocabulario diversificado y se abre a significados diversos (más "interiorizados" en Pablo y más "exteriores" en los restantes textos) […]
Pero no son dos universos significativos antónimos […] El personalismo del seguimiento culmina en la imitación real y concreta, así como ésta ha de suponer la adhesión a la persona cuyo carácter ejemplar es asumido (1Pe 2, 21)" M. VIDAL, 149-150.

[2195] Vid. JOSÉ GÓMEZ CAFFARENA, *¿Qué aporta el cristianismo a la ética*?, Madrid, Chaminade, 1991. Ya hemos comentado la lectura que ofrece HANNA ARENDT, *The Human Condition*, sobre el perdón de Jesús en la Primera parte, "Carisma: Aprendizaje de creyentes y no creyentes".

[2196] "Cuando las leyes violan estos principios, se actúa de acuerdo con estos principios […] universales de justicia: la igualdad de los derechos humanos y el respeto a la dignidad de los seres humanos como personas individuales" KOHLBERG, *Psicología del desarrollo moral*, 189 (tabla 2.1: los seis estadios morales).

Gracias al marco narrativo, los principios individuales tienen un sentido abarcante. Es patente que Jesús se enfrenta por amor a ese riesgo seguro y así lo comunica a los aprendices en cada ocasión. Tanto la llamada al seguimiento como el servicio a los muchos implica cargar con las consecuencias, en lugar de proyectarlas sobre otras víctimas. Jesús no actúa en solitario ni se entrega como chivo expiatorio a los jefes. Acude en medio de la muchedumbre y es secuestrado a sus espaldas. Obra en diálogo con Dios-a Padre/Madre, y hasta el fin espera respuesta (14, 32-42; 15, 34). En la Última Cena da a participar de esa *koinonía* eterna a quienes están con él.

Así pues, para que pudiéramos incluir el aprendizaje de Jesús y su enseñanza consecuente entre los esquemas propuestos por Kohlberg, habría que añadir, al menos otro estadio: la comunidad en el amor[2197]. En realidad, estaba latiendo en el *Symposion*, en la *Crítica a la razón práctica*, en la ética existencial de Camus o en la fenomenología del rostro humano de Lévinas.

Más allá de las fronteras del juicio moral formado sobre principios individuales, una comunidad de comunicación que consiste en el amor, hacia dentro y hacia fuera, revela una realidad superior a los individuos que la integran. No es confundible con la mera cohesión en ese ente sin rostro que Durkheim llama sociedad o "estructura". No hay un sujeto monádico, monológico y exento para representar la realidad interpersonal del amor, en la *koinonía* divina y humana, humana y divina: no deja de fluir entre las personas que aman, desde la primera emoción expresable ante *tu rostro* hasta una comunidad transcultural.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

ç

[2197] Cf. el entendimiento "a la baja" de esta realidad por KOHLBERG en su respuesta más reciente: "Entendemos que además de la justicia el campo moral incluye también la referencia a una virtud recalcada por la doctrina ética cristiana. Esta virtud, *agapé* en griego, es la virtud que conocemos por caridad, hermandad, amor, cuidados o comunidad. En la investigación americana moderna, a esta virtud se la ha llamado conducta prosocial (vid. p.ej. JOHN PHILIPPE RUSHTON, "Altruism in Society: A Social Learning Perspective", *Ethics*, 92 (1982), 425-447 y PAUL HENRY MUSSEN, NANCY EISENBERG-BERG, *The Roots of Caring Sharing and Helping*, San Francisco, Freeman, 1977) o una "ética de cuidado y responsabilidad" (CAROL GILLIGAN, *In a Different Voice*, 1982, que citamos por su trad. española)" ibid. 234-240 (234).

c. Amor y desarrollo moral: la vida *sostenible*

Kohlberg insiste en que la ética "de cuidados" no es distinta de la justicia, sino que la presupone, cuando tal moralidad se orienta por "relaciones de obligación especial hacia la familia y los amigos". En consecuencia, dice asumir el desafío de Carol Gilligan[2198], con el propósito de formular otros cuatro "criterios para definir juicios de responsabilidad personal"[2199], en aquellos "casos" donde la orientación de un sujeto hacia la otra persona no implique una apelación sobre sus derechos y deberes (p.ej., la casuística de los derechos humanos), porque darían lugar a "juicios de justicia".

Así pues, está hablando de cualquier juicio que esté fundado sobre la implicación del sujeto "en la acción o en las consecuencias de bienestar en el otro", en las relaciones sociales (la amistad, la comunidad), en el compromiso o en la integridad personal. Es tanto como decir toda práctica que no consista realmente en un "juicio"[2200], sino en el amor.

Habría que empezar ampliando el esquema de la racionalidad moral que sigue basándose en la Ilustración kantiana, a través de la filosofía analítica del lenguaje: los tipos de juicio. Por el contrario, el efecto del amor en la vida moral se hace visible en situaciones comunicativas, a través de los vínculos que revelan las emociones, sobre el trasfondo de los símbolos comunes: 1) la memoria narrada; 2) los ritos sencillos de comunicación que nos ayudan a acogernos, aceptarnos, escucharnos, comprendernos; 3) las historias sagradas en un grupo concreto.

La intervención de una persona movida por el amor en una relación social no sólo hace referencia a normas, sino que pone de manifiesto la posibilidad de compartir mundos subjetivos, tradiciones, el cuerpo. La demanda de que la justicia se personalice no es nueva; pero en nuestra época se ha hecho más acuciante, hasta dar lugar a perfiles profesionales y competencias (agentes de salud, educadores, trabajadores sociales, psicólogos, abogados, etc.)[2201] que no pueden subsistir sin una actitud amante, en un grado

---

[2198] Vid. CAROL GILLIGAN, *In a different voice: Psychological theory and women's development*, Cambridge, Harvard U.P., 1993[32] (1982), que incluye "A Letter to Readers, 1993".

[2199] KOHLBERG, *Psicología del desarrollo moral*, 240.

[2200] Jesús describe de esta manera la suspensión del juicio y la aceptación incondicional de la persona (no de la injusticia) en cualquier situación: "No juzguéis y no seréis juzgados; no condenéis, y no seréis condenados; perdonad, y seréis perdonados." Lc 6, 37 Q.

[2201] Vid. JUAN MASIÁ, *Tertulias de bioética: Manejar la vida, cuidar personas*, Santander, Sal Terrae, 2005; ADELA CORTINA (ed.), *Construir confianza: Ética de la empresa en la sociedad de la información y las*

mayor o menor de compromiso. Además, Kohlberg no parece percibir que la justicia global "propiamente dicha" y la responsabilidad hacia el otro pueden ir perfectamente unidas, como en la demanda de Jesús al rico moralista[2202].

Puede que Kohlberg esté repitiendo el error de recluir nuevamente en la esfera doméstica o en una idea primitiva de *Gemainschaft* a las mujeres y a los cristianos, por contraste con la publicidad (*Öffentlichkeit*) de una justicia que, desprendida del amor práctico e interactuante, se convertiría en una *figura retórica*, comparable por su dignidad y sus límites a la *paideia* ateniense de los varones o a la sociedad *cosmopolita* de los sabios. Por el contrario, las prácticas del *cuidado ecológico* que "piensa globalmente y actúa (ama) localmente" han servido para caracterizar el *ethos* de los nuevos movimientos sociales, frente a la globalización material del mercado; más allá de la universalidad formal que constituye una racionalidad jurídica "sin manos" y sin memoria.

Además, las redes de solidaridad global (el *fair trade*, la acción humanitaria) y la educación para el desarrollo sostenible ponen un énfasis muy especial en reconocer promoviendo las capacidades de sus interlocutores, aunque a veces repitan los errores de la Ilustración pedagógica: las actitudes directivas, las dificultades que un modelo prefigurado impone a la escucha y a la participación de los "beneficiarios" (sic: participantes) en el ciclo del proyecto. Aun así, las intervenciones de los movimientos sociales son mucho más próximas a la realidad comunitaria que la trama institucional de los organismos gubernamentales, por una limitación inherente a la diplomacia entre poderes, al menos mientras no asuma las funciones subsidiarias que tan útiles serían, p.ej., para la resolución de conflictos.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

---

comunicaciones, Madrid, Trotta, 2003; FERNANDO VIDAL, *La agenda de investigación en exclusión y desarrollo social*, Madrid, Cáritas, 2007; FRANCISCO JAVIER DE LA TORRE, *Deontología de abogados, jueces y fiscales: Reflexiones tras una década de docencia*, Madrid, UPCO, 2008; id. (ed.), *Dignidad humana y bioética*, Madrid, UPCO, 2008; LUIS GONZÁLEZ CARVAJAL, *Con los pobres contra la pobreza*, Madrid, Paulinas, 1991; *Entre la utopía y la realidad: Curso de moral social*, Santander, Sal Terrae, 1998.

[2202] La moral de "los unos a los otros" (ἀλλήλων) para definir la *agapé* en las cartas paulinas supone una cierta reducción del tremendo dinamismo con que Jesús nos convoca "hacia fuera", en itinerancia, además de hacia dentro. Pero también significa una respuesta de internalización a la vida narrada de Jesús, a través de la memoria oral sobre sus dichos comunitarios. El relato de Marcos nos sitúa ante una práctica que interpela, desde el servicio (o el cuidado) y la comunidad (o la fraternidad), a la transformación de las estructuras globales. El desafío de una comunidad de los diferentes que se hacen iguales, por amor, trasciende el juicio moral individual en una esfera de comunicación privilegiada (tanto la comunidad filosófica, académica o jurídica, como la familia celular o patriarcal). Vid. GERHARD LOHFINK, *La Iglesia que Jesús quería*, cit.

El trabajo de reconocer las estrategias culturales de afrontamiento en situaciones de desastre humanitario (p.ej., reagrupaciones familiares, uso de los recursos naturales); la rehabilitación de las víctimas por medio de los servidores/as locales, es decir, gracias a la reconstrucción del tejido comunitario, al mismo tiempo que unas y otros recuperan la memoria; el *empoderamiento* de las comunidades y de las mujeres dentro de su mundo vital, a través de un proceso de continuo desarrollo que se haga cargo de las crisis; la democratización desde la base y desde nuevas bases, etc.; todas y cada una de esas actividades exigen un salto *hacia el otro lado*[2203]. Como antes señalamos, los servidores/as profesionales están asumiendo progresivamente la perspectiva del amante para reconocer los valores de los infravalorados, sin perder pie en la racionalidad comunicativa [2204]; es decir, sin regresar a una épica de las naciones oprimidas que sólo reconociera el carisma en uno o unos cuantos líderes.

Puesto que el modelo económico impuesto por los triunfadores no hace más que agrandar la brecha entre ricos y pobres, nos es necesario rehabilitar la sacralidad de la memoria frente al trauma de la racionalización sistémica. Quizá si comprendemos las formas en que se renuevan las tradiciones culturales, podamos superar el paradigma de la resistencia violenta, de quienes pretenden rivalizar miméticamente con el imperio a costa de millones de víctimas. Por muchas que sean las diferencias respecto de la situación

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[2203] CARLOS MARTÍN BERISTÁIN et al., *Reconstruir el tejido social*, cit. Vid. los informes de ONGs en dimensiones específicas del trabajo humanitario (OXFAM, Amnistía Internacional, Human Rights Watch, Greenpeace, WWF/Adena, Cruz Roja, Médicos Sin Fronteras, Caritas, Entreculturas, Comunidad de San Egidio, etc.), los espacios de encuentro y dinamización global de la solidaridad (Foro Social Mundial, foros alternativos del movimiento altermundialista), los testimonios de grupos especializados en la cooperación al desarrollo sostenible (Ayuda en Acción, Manos Unidas, World Vision, Ekumene, OCASHA, Ingenieros sin Fronteras, etc.), así como los catálogos editoriales de Icaria o de Intermón-Oxfam.

[2204] Vid. JOHANN BAPTIST METZ, *Memoria passionis: Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Santander, Sal Terrae, 2007; AMARTYA SEN, *Development as Freedom*, Nueva York, Anchor, 1999; BENEDICTO XVI, *Dios es amor*, 2005; ROBERT SCHREITER, *Violencia y reconciliación: Misión y ministerio en un orden social en cambio*, Santander, Sal Terrae, 1998; MARCIANO VIDAL, *Orientaciones éticas para tiempos inciertos: Entre la Escila del relativismo y la Caribdis del fundamentalismo*, Bilbao, Desclée, 2007; JUAN MASIÁ, *La gratitud responsable: Vida, sabiduría y ética*, Madrid, UPCO, 2004; id. (ed.), *Ser humano, persona y dignidad*, Bilbao, Desclée, 2005; ADELA CORTINA, *Por una ética del consumo: La ciudadanía del consumidor en una mundo global*, Madrid, Taurus, 2002; *Ética de la razón cordial: Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Oviedo, Nóbel, 2007; ANA GARCÍA-MINA FREIRE, Mª JOSÉ CARRASCO GALÁN (eds.), *Género y desigualdad: La feminización de la pobreza*, Madrid, UPCO, 2004; REYES MATE, *Justicia de las víctimas: Terrorismo, memoria, reconciliación*, Barcelona, Anthropos, 2008; XABIER ETXEBERRÍA, *La ética ante la crisis ecológica*, Bilbao, Univ. de Deusto, 1995; *Ética de la ayuda humanitaria*, Bilbao, Desclée, 2004; CONSTANTINO QUELLE, *Derechos humanos y cristianismo: Comentarios patrísticos y textos pontificios*, Madrid, PPC, 2005; LUIS GONZÁLEZ CARVAJAL, VICTOR RENES et al., *Pobreza y exclusión social: Teología de la marginación*, Madrid, PPC, 1999; JULIO L. MARTÍNEZ (ed.), *Exclusión social y discapacidad*, Madrid, UPCO, 2005.

actual, se hacen patentes las semejanzas con el *trabajo profundo* del que se encargó el movimiento de Jesús en Palestina, a través de un diálogo vivo: organizar una revolución no violenta gracias a redes contextualizadas en las comunidades de vida cotidiana, acogida mutua, escucha y acompañamiento, donde es reconocida la racionalidad del cuidado junto con una constante demanda de participación democrática.

Para dar cuenta del "desarrollo de las orientaciones éticas y religiosas", Kohlberg habla de un "Estadio 7" como "estadio blando"[2205], que no cabe "dentro de un marco restringido al estudio del razonamiento de justicia como tal". "En general, una respuesta de Estadio 7 a problemas éticos y religiosos se basa en la construcción de un sentido de la identidad o unidad con la vida, con el hecho de ser o con Dios". Después de haber usado la llamada "entrevista de fe" de James Fowler[2206], Kohlberg llevó sus conclusiones a un informe:

> Al contrario que el desarrollo analítico y dualista del razonamiento de justicia (basado en la diferenciación del yo y otro, sujeto y objeto), el desarrollo ético y religioso de estadio blando culmina en un sentido sintético, no dualista, de participación en y de identidad con un orden cósmico [2207].

El modo en que formula Kohlberg una postura que trasciende el juicio parece adecuado. Pero es curioso que haya optado por una modalidad *individual* (y extática) de representar la trascendencia incluso en este último estadio, al mismo tiempo que lo define como una instancia despersonalizada: el yo elevado al infinito. Puede que haya dejado la realidad comunitaria fuera de órbita. Sin embargo, existe.

Probablemente sea en la *Carta de la tierra* (24-3-2000) donde se hayan formulado con mayor precisión los principios de un desarrollo moral *sostenible*, que trascienda el marco prefigurado por el individualismo occidental. Ya en su mero planteamiento se manifiesta la necesidad de que las redes comunitarias para sustentar la vida en el planeta sean formadas por personas capaces de aprendizaje, quienes aspiran a una identidad lograda en la relación interpersonal. No es que sólo deban responsabilizarse los más capaces, sino que todos y cada uno somos aprendices capaces de corresponsabilidad "los unos hacia los otros", como nos enseñan las comunidades de vida sostenible:

[2205] KOHLBERG, *Psicología del desarrollo moral*, 253-254.
[2206] Vid. JAMES FOWLER, *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, San Francisco, Harper & Row, 1981.
[2207] KOHLBERG, *Psicología del desarrollo moral*, 254.

> Para seguir adelante, debemos reconocer que en medio de la magnífica diversidad de culturas y formas de vida, somos una sola familia humana y una sola comunidad terrestre con un destino común. Debemos unirnos para crear una sociedad global sostenible fundada en el respeto hacia la naturaleza, los derechos humanos universales, la justicia económica y una cultura de paz. En torno a este fin, es imperativo que nosotros, los pueblos de la Tierra, declaremos nuestra responsabilidad unos hacia otros, hacia la gran comunidad de la vida y hacia las generaciones futuras, *Carta de la Tierra*, Prólogo.

Como bien saben los biólogos que pasan sus horas en relación con los seres vivos, sólo podemos descubrir su realidad *oculta* a través de la escucha y de la contemplación que alcanzan a interpretar los signos con que tal(es) ser(es) se comunican. En la mística de la singularidad se revela una comunidad de vida, y viceversa. Cada ser es único en su especie, e interdependiente en una comunidad. Tampoco la extensión del carisma (la gratuidad, el amor) consiste en su mera reproducción a partir de un prototipo, sino en un desarrollo global a través de una diversidad todavía mayor. “Quién tenga oidos para oír, que oiga”.

Universitat d’Alacant
Universidad de Alicante

4. Jesús en primera voz

1. Relato de la Vida, distinto de la biografía

Así pues, como llevamos dicho, el evangelio de Marcos no puede ser reducido a la forma *heterodiegética* de una biografía –un *bios* como otros de su época-, ni aún menos a la narración *homodiegética* de una autobiografía en primera persona. Tampoco se le ha ocurrido a nadie sugerir que fuera una autobiografía camuflada, aunque veremos en el próximo capítulo hasta qué punto la cercanía del narrador al punto de vista del héroe ha dado lugar a un relato "en primera voz". Espero que tan sencillo descubrimiento no dé pie a hipótesis descabaladas sobre un Jesús disfrazado de Marcos.

En todo caso, lo que puede revelarnos es que la reconstrucción obrada por el autor, a partir de una relativa abundancia de tradiciones surgidas del encuentro con Jesús, se orientaba a recuperar lo más esencial de la persona. Marcos nos ha proporcionado esa forma literaria –el Evangelio-, la cual no se confunde con la biografía clásica que cosecha datos y anécdotas del nacimiento a la muerte (p.ej. Plutarco, *Vidas paralelas*; Diógenes, *Vidas de filósofos ilustres*); ni con el elogio fúnebre o la apología a mayor gloria del difunto (Platón y Jenofonte sobre Sócrates); ni aun con unas memorias del testigo directo que se siente agradecido por aquello que la persona proporcionó a su sabiduría: máximas, experiencias, imágenes (los primeros biógrafos de Francisco de Asís, Gandhi, etc.). Tampoco podría ser clasificada como una ficción (auto)biográfica que haga uso de un tipo primario de discurso[2208] para inventar y tramar la historia de un personaje[2209].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[2208] Vid. BAJTÍN, "Géneros discursivos" en id., *Estética de la creación verbal*, La distinción entre géneros primarios (p.ej., los rituales de presentación), que se constituyen en la vida cotidiana, mientras que los géneros secundarios se constituyen por la inserción de los primarios en una organización compleja (p.ej., el género novela).

[2209] Vid. el "artificio autobiográfico" en la crítica literaria acerca del *Lazarillo de Tormes*; así como las estrategias de construcción de sí mismo de que hacen uso las autobiografías expresadas en la escena (*on stage*), LYNN C. MILLER, JACQUELINE TAYLOR, "The Constructed Self: Strategic and Aesthetic Choices in Autobiographical Performance", en D. SOYINI MADISON, JUDITH HAMERA (eds.), *The Sage Handbook on Performance Studies*, Thousand Oaks, Sage, 2006, 169-187, www.sagepub.com/upm-data/11842_PartIII.pdf.

a. En busca de la persona: biografía, autobiografía, Bildungsroman

Aunque la biografía y la autobiografía son primas hermanas[2210], hay que reconocer la especificidad de esta última como discurso de la autoconciencia subjetiva en grado pleno.

> La autobiografía es la forma suprema y más instructiva en la que nos sale al encuentro la comprensión de la vida. Aquí, un curso vital es lo exterior, lo que se manifiesta sensiblemente, a partir de lo cual la comprensión avanza hacia aquello que ha producido este curso vital dentro de un medio determinado. Y el que comprende este curso vital es, por cierto, idéntico con el que lo ha producido [2211].

El *Bildungsroman* sería la narración de la conciencia dialógica, intersubjetiva, interpersonal, en un periodo de crisis y desarrollo. Ambas, (auto)biografía y novela de formación, pueden aspirar a una significación de validez transcultural. No son excluyentes, sino tangenciales.

La forma autobiográfica es usada comunmente en las memorias; pero también, total o parcialmente, en la novela de (auto)formación, en la novela de aprendizaje (*Entwicklungsroman*) e incluso en la épica antigua y moderna. La novela de formación autobiográfica –en un marco epistolar, como *Hiperión* o *Un milagro en equilibrio*- adquiere propiamente un carácter subjetivo que se acerca a la lírica, a la mística o, por el contrario, a la picaresca. La primera persona tiene sus desventajas: el monologuismo, aunque pueda ser subvertido por el narrador; así como la propensión del narrador a autolegitimarse frente a sus oponentes o a justificar sus errores, para hacer elogio de sí mismo, aunque sea de manera paradójica. La falacia del autoelogio fue maravillosamente captada, sobre el modelo de *El asno de oro*, por el género de la novela picaresca en su

---

[2210] Vid. ADA SUÁREZ, *El género autobiográfico en la obra de Eugenio d'Ors*, Barcelona, Anthropos, 1988, especialmente su cap. III, "*Epos de los destinos:* Máximo exponente de la teoría biográfica de Eugenio d'Ors", 69-172.
"Si el contorno personal no queda bien delineado, fijo, limpio, duro en su delimitación, la figura permanece en lo secundario, en lo que llamamos técnicamente el *ectipo*. Si, con haber ganado ese contorno, no se derrama, sin embargo, en él, si no cumple la segunda tarea, de continuación, de influencia, de ejemplo, de paternidad, otra falla se produce, y el individuo se queda en *tipo* […]. A lo arquetípico se llega solamente cuando se ha superado lo ectípico y lo típico; cuando se es a un tiempo mismo fuerte y fecundo" D'ORS, *Nuevo glosario,* II, 40, apud ADA SUÁREZ, ibid., 70.
Para D'ORS "símbolo no significa aquí ficción; implica la alusión a un existir menos abstracto, más concreto, que el de la recortada individualidad, ceñida a sus límites aparentes" *El secreto de la filosofía*, 276, apud ibid., 141-142. El valor de la Anécdota reside en que "en cada acaecimiento trasparece el 'sentido' sobrenatural de que está empapado", JOSÉ LUIS ARANGUREN, *La filosofía de Eugenio d'Ors*, Madrid, Espasa, 1945, 61, apud ibidem.
[2211] WILHELM DILTHEY, "Esbozos para una crítica de la razón histórica" (1927), en id. *Dos escritos sobre hermenéutica*, Tres Cantos, Istmo, 2000, 108-209 (137).

primera obra: el *Lazarillo*, y exagerada aún más por sus congéneres: *Guzmán de Aznalfarache*, *Simplicissimus*, *Moll Flanders*[2212].

Las Confesiones de Agustín y de Rousseau, junto con *Vida y poesía* de Goethe, serían –en opinión de Dilthey- los modelos de autocomprensión más lograda. Pero los tres adolecen de esa peculiar perspectiva desde "la atalaya de la vida" –como diría el pícaro Guzmán- que interfiere la confianza del lector/a. Otros estilos de autobiografía, sea en clave lírica y mística -*Vida* de Teresa de Jesús-, sea en clave humorística –en el límite de la picaresca: el ciclo pergeñado por Frank McCourt-, dejan un espacio diáfano a la participación lectora en su revisión de vida a través de la autoironía. La persona sigue manteniendo el diálogo interior, más o menos distanciado de sí mismo, que manifiesta su debilidad y su imperfección al cabo de un relato veraz de su desarrollo. Otros se fijan en un periodo de la propia vida para representar el aprendizaje en su génesis, a través de la narración en primera persona: una sucesión de tales periodos, con largos paréntesis, la encontramos en la obra de Proust, *En busca del tiempo perdido*. En la medida que la persona no se exalta ni se desprecia a sí mismo a causa de una dialéctica polarizada, sino que expresa un diálogo interpersonal con sus perspectivas/sujetos anteriores y/o con otras personas, reconstruye la memoria con ayuda de la audiencia para que aprendamos a convivir con él/ella (y él/ella consigo mismo). Es una oportunidad profundamente humana de compartir la consciencia, como está manifestándose en nuestro tiempo a través de la *blogosfera*, aunque no dejen de manifestarse las tensiones sociales.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[2212] "Las primeras novelas europeas modernas se compusieron en primera persona. La forma autobiográfica permitió renovar la novela española del XVI, la francesa e inglesa del XVIII, introduciendo temas nuevos y personajes ajenos al mundo noble y heroico anterior. En estos tres casos sólo el *yo* permitió liberar a la novela del convencionalismo de las formas anteriores y abrir el camino a la novela moderna. No supone esto que existan formas novelescas en sí mismas más o menos convencionales, pues depende de las expectativas del público de cada momento que una forma pueda crear más o menos satisfactoriamente la ilusión de realidad. En líneas generales, parece que la primera persona confiere al textro una mayor impresión de veracidad (el lector ingenuo puede interpretarlo como una autobiografía del autor), aunque, en contrapartida, dificulta la identificación entre el lector y los personajes" ALICIA YLLERA, "'Tanto la mentira es mejor cuanto más parece verdadera': La autobiografía como género renovador de la novela (*Lazarillo, Guzmán, Robinson, Moll Flanders, Marianne* y *Manon*)", *1616*, 4 (1981), 163-191 (189).

b. La cárcel de la subjetividad

Por cuanto *no es una autobiografía*, el Evangelio de Marcos nos ofrece la oportunidad de salir del molde que la modernidad se había impuesto a sí misma para dar cuenta de la experiencia humana o de una "conexión de vivencia universal" (Dilthey): la autoconciencia que se identifica a sí misma con el Espíritu divino. Lo hemos comprobado al final de la Primera y de la Segunda parte, mientras repasábamos la densidad conceptual del idealismo: Kant, Hegel, Schleiermacher, Dilthey.

Pero las historias del materialismo no han sido sustancialmente distintas: un sujeto colectivo, derivado de los nacionalismos decimonónicos que adoctrinaban a un pueblo como si fuera étnicamente homogéneo, es construido protagonista de una trama épica para legitimar la conquista del poder (*La madre*; cf. Pasolini, *Calderón*), a través de un rito de institución total, sea revolucionario, sea reaccionario (*El anillo del Nibelungo*). La narración ideológica (etnocéntrica o clasista, conservadora, liberal o revolucionaria), consiste en representar la dialéctica de un yo que se sobrepone al tú *legítimamente*, después de extraerle todo lo que le interesaba: plusvalía, medios de producción, posición social; palabra, sentimiento. La diferencia del *Zaratustra* nietzscheano respecto al nostálgico *Hiperión* de Hölderlin o al exaltado *Obermann* de Senancour –una autobiografía epistolar de exacerbado idealismo, contemporánea del pintor Caspar Friedrich-, es que ha expuesto tal programa como una autodivinización sin tapujos, al mismo tiempo que niega cualquier relación y cualquier crédito a la muchedumbre[2213].

El camino del desarrollo humano no es, en nuestras *vidas narradas*, así de estrecho –nunca podría serlo, si se abre al diálogo-, sino por una operación de *borrado de lo Otro*, una vez que ha sido parcial o completamente asimilado como si fuera una "objetividad". El espíritu de la comunidad interpersonal es reducido a objeto para que se despliegue en su última fase una subjetividad libre, pero dominadora. Creo que ése fue el error fundamental de Hegel al concebir la comunidad y el espíritu (objetivo) del pueblo.

[2213] Las críticas habituales al « prometeísmo » de la modernidad hacen escasa justicia al mito de Prometeo y a sus recreaciones románticas, especialmente la de la pareja SHELLEY: *Frankenstein o el moderno Prometeo*; *Prometeo desencadenado.* El personaje que roba el fuego de los dioses –en el contexto del liberalismo social y político- no es un héroe autodivinizado, sino todo lo contrario: una figura que remite en última instancia a la *parresía* del héroe y de sus testigos para desafiar a los poderes olímpicos que se hacían pasar por dueños de la vida y de la muerte, modelos de lo sagrado, sujetos divinos. De tal manera confluyen con la profundidad del Evangelio: el fin de comunicar el Misterio de la persona a la muchedumbre humana.

Las fronteras entre ficción y realidad son suficientemente claras, aunque no absolutas, por cuanto el mundo subjetivo también es real. Las biografías y las novelas se distribuyen a lo largo de una escala gradual, cuyo criterio sería la perspectiva de la audiencia en el hecho comunicativo: desde la suspensión de la creencia ante la ficción declarada, a la demanda de confianza en el hecho narrado. Pues bien, el Evangelio de Marcos ha colaborado en ampliar la escala para que incluyamos, más allá de la biografía, una realidad profunda y misteriosa que sólo podía ser captada en su devenir histórico, a través de la diversidad de testigos.

Surge de la fe en una persona concreta y su redacción manifiesta mayor confianza en los hechos/dichos (*logoi*) transmitidos que los demás evangelios. Por tanto, no pretende que la certeza recaiga sobre la narración en sí misma. No tratamos con un narrador-testigo en primera persona, ni con un historiador clásico en tercera. Marcos ha renunciado al simulacro de la onmisciencia, como una consecuencia lógica de haberse convertido en destinatario y transmisor de la memoria de/sobre Jesús. Su finalidad es "poner la lámpara en el candelero", por lo que intenta no distorsionar su imagen, sino aclarar el foco y ampliar la interioridad del signo exterior.

Ese interior, según ha explicado la psicología del desarrollo, no consiste fundamentalmente en un monólogo, sino en una continuación del diálogo. Como dijimos, entre la memoria reflexiva-proyectiva de la persona y su actuación exterior se engarza la consciencia que nos permite actuar libremente en un sentido u otro, con una intención comunicativa. Si negamos la realidad de la conciencia agravaremos la reducción de la persona a un objeto de la técnica, la cual parece desplegarse imparablemente por una especie de *fatum* (Adam Smith, Kant, Marx, Malthus, etc.).

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

c. Poética de la diafanidad: la memoria histórica

Es posible resumir la poética o el programa de la narración marcana, de modo que podamos considerar, también, los errores en su realización. Consiste en la diafanidad que demanda el héroe:

> No será que la lámpara venga para ser puesta bajo el cajón de medir el grano (μόδιος) ¿No es para ponerla sobre el candelero?
>
> Pues no hay nada oculto, si no es para que sea manifiestado (ἐὰν μὴ ἵνα φανερωθῇ); ni nada sucede en secreto sino para que salga a la luz (ἀλλ' ἵνα ἔλθῃ εἰς φανερόν) 4, 21-22.

El narrador del Evangelio habla desde la perspectiva de quien ha escuchado y recogido muchos testimonios, con la intención de que las memorias dispersas de la tradición oral pudieran integrarse, por primera vez, en un testimonio íntegro de Jesús. Le importa, sobre todo, la actualidad de la relación con su persona y con el acontecimiento narrado, por lo que representa sus actos de habla en un contexto reconstruido y en una secuencia plausible, en vez de reducir la *vida narrada* a una dialéctica entre contrarios o limitarse a reproducir un catálogo de dichos (p.ej., en forma de discursos). Se hace cargo de la demanda de justicia inmanente/trascendente que las asambleas cristianas plantean frente a las estructuras represivas del imperio. Pero no apela a un tribunal eterno para defender su causa, sino a la capacidad de la audiencia para buscar cooperativamente la verdad e (inter)actuar en consecuencia, de modo que la intimidad se haga pública, compartible y, en tal sentido, histórica.

"A vosotros se os ha dado el Misterio del reino de Dios" (4, 11a), pero no podía ser captado individualmente. Su esfuerzo por *hacer pública la memoria*, como ya hemos visto, no es autobiográfico; aunque las diversas memorias que recoge sí lo eran. Al reunir cada uno de los fragmentos, la totalidad que se revela puede ayudarnos a comprender las partes. Marcos es el primer historiador que no suplanta a sus testigos, sino que los representa investidos con su lenguaje, en relación interpersonal con el héroe, en la medida que le permiten captar su devenir.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

d. Unidad en el devenir

A través del evangelio, la vida de Jesús revela su unidad en ese devenir que comparte con sus compañeros de camino. No está cerrada sobre sí misma como un emblema, a diferencia de un retrato de la gloria del César (cf. Dn 3, 1ss.) o del Sumo Sacerdote Simón (Eclo 50, 1-21). No se reduce a la linealidad de un programa realizado: la Palabra cumplida en la escatología, al modo de los *pesharim* qumránicos o a la específica manera de los textos biográficos que compusieron Mateo y Lucas, posteriormente. Tampoco nos comunica un devenir sin unidad: el final abierto de Marcos no deja lugar a dudas sobre el acontecimiento de la resurrección, pero impide cualquier pretensión de dominarlo desde la postura del observador o de someterlo a nuestra admiración proyectiva.

Connota la apertura más radical de la forma sin dejar de ser un final que nos da paso a otra realidad. Describe la unidad de la Vida significando más que la muerte. Tal posibilidad de sentido no es resultado de un gesto en el retrato del héroe, aunque Marcos repita dos veces: "miró al cielo" (6, 41; 7, 34). El diálogo de Jesús con Padre/Madre se realiza en la situación de cada encuentro, escuchando o contemplando a los *alter*protagonistas.

e. La persona viva, relación permanente

La estética moderna explica que el espectáculo de lo sublime consiste en una proyección de nuestras propias ideas y en la la autopercepción de una infinitud abstracta como *sujetos*. Los ideales de la razón tienen una forma estética en el sentimiento humano, aunque carezcan de objeto. Como la autobiografía, el sentimiento de lo sublime se presta a ser explotado como emblema de una autoconciencia divinizada.

Pero el evangelio de Marcos interpela a nuestra realidad de *personas*. Nos sitúa en relación permanente con Jesús, con su palabra, con su dinamismo comunicable en el mismo Espíritu, con su Cuerpo y con su Sangre plenamente dados, antes que fuera raptado por los poderosos represores. Nos permite entrar en comunión con su amor irreprimible: el *eros* humano transformado en *agapé* humano-divina.

El salto de Jesús a una dimensión nueva no consiste en dejar de ser quien era, tal como ocurría en la imaginación a muchos héroes divinizados por la antigüedad: Osiris, Heracles, las constelaciones. En buena medida –y para buenos entendedores- la resurrección de Jesús no tiene un efecto físico diverso a la de todos y cada uno de los humanos a quienes se refiere esa esperanza, la más reciente en la Historia de Israel. Lo que el Evangelio nos comunica, gracias a ese fin sin final, es una entrada al Misterio sin proyecciones ni agarraderas, para que consintamos la profundidad de la persona viva hacia la que se han orientado los interlocutores del relato.

f. Centrado en las personas, a través de la persona

Si se nos permite jugar con la parábola, la peculiar forma del Evangelio podría servir de semilla y tronco a cualquier vida narrada, no como una estructura atómica ni un

esquema actancial, sino como un relato *centrado en las personas, a través de la persona*. Si reconocemos en el proceso del relato el devenir de la semilla, según la parábola jesuana, comprobamos que el florecimiento final de la resurrección está en correspondencia con los brotes surgidos del contacto con Jesús, en la medida que no eran meros "relatos de milagros" ni meras metamorfosis o cambios de estado. Cada uno de ellos está en proceso hacia la misma plenitud y forma parte del mismo árbol.

La "puesta en abismo" a que nos convoca Marcos es la contemplación de una miríada de evangelios que se abren desde el Evangelio de Jesús. Más allá del reflejo especular, una infinidad de vidas se hilan y se enlazan a esa forma originante. Lo hemos apuntado en la Tercera parte: además de los *alter*protagonistas, los aprendices o los espíritus violentos/impuros, quienes hacen libremente la opción por Jesús de diversas formas y con variadas tendencias, dentro del bloque de esos oponentes que representan la inmutable insensibilidad de las estructuras sostenidas por el poder, el dinero, el honor y la vergüenza, la violencia y el terror, también aparecen excepciones que resquebrajan su aparente cohesión. Se *interpersonalizan* en relación con Jesús.

g. Más allá de la rivalidad y la dialéctica: la Vida tiene rostro

Si continuamos el esfuerzo por sintetizar en forma binaria o en un cuadrado semiótico la semántica profunda del texto, podríamos señalar la contradicción/contrariedad entre *la vida vs. la no vida, la vivificación vs. la muerte*, las cuales son simbolizadas una y otra vez a través de la agencia del héroe y de sus oponentes. Parece que esta red de sentido es más profunda que las analizadas en un cap. de la Tercera parte (pureza vs. impureza).

Pero *el lado de la vida tiene rostro*. El relato no se limita a construir una rivalidad mimética entre poderosos, sino que muestra la constante superación de tal dialéctica por medio de la relación interpersonal. El diálogo que constituye a la persona se prolonga después del encuentro, después de la muerte, por la fuerza del amor. La diversidad de la(s) vida(s) no puede ser cortada por el filo de las estructuras de iniquidad. Las redes de acogida, solidaridad y desarrollo humano son también estructurales, pero consisten en un proceso de humanización mutua irreductible.

Las personas se manifiestan por su libertad frente a lo que se presume inmutable; sólo que esa libertad es posible gracias a la interrelación y es puesta al servicio de la vida.

La suprema y solitaria libertad de matar con que se representa el poder del César pretende borrar el rostro, destrozar a la persona. ¿Lo ha conseguido?

La fe en el rostro de la Vida es la única respuesta que hace justicia a la persona frente al poder. Es la razonable irracionalidad del amor frente a la muerte. La libertad de amar eternamente, que desborda la finitud humana.

h. Vida humana y Vida divina: continuidad en discontinuidad

Así pues, la unidad del devenir se revela, en este relato, gracias a *la continuidad en discontinuidad* entre la vida humana y la vida divina. Lo que ocurre a través del relato no tiene una explicación suficiente en la sola dimensión de lo humano o de las causas materiales, ni tampoco en la sola dimensión de lo divino o de una existencia inmaterial. La persona viva tiene una resonancia divina a través de la relación humana: el hecho de las sanaciones, los exorcismos, las resurrecciones, son signos de esa doble dimensión, sin confusión. Más allá de las hojas, el bosque global del relato presenta el devenir de la persona entera y sólo puede ser comprendido en su desenlace: la plenitud consumada en el anticipo de la Última Cena, antes del secuestro y la brutalidad de la muerte; la plenitud anunciada de la Resurrección, después que habían triunfado los poderosos.

Además, como acabamos de ver, el dinamismo de Jesús no es unilateral, como un artista da forma a la materia, sino que transcurre a través de su propio interior en forma de diálogo interpersonal: con Padre/Madre y con esos mediadores vulnerables que también fortalecen su fe, le comunican su *logos*, participan de su amor.

i. El devenir consiste en aprendizaje

La lectura plana o meramente dialéctica del Evangelio nos había hecho prescindir de un hilo permanente en la trama de la persona, desde el bautismo hasta la Resurrección. El devenir de Jesús, durante el periodo crucial de su vida, consiste en un aprendizaje, con valor de paradigma y con sentido transcultural. El relato de Marcos no es una biografía ni una autobiografía camuflada: es *un paradigma disponible* para la imitación creativa de los aprendices en su propia historia.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

El mundo asumido por el relato, el mundo de las relaciones humanas con la sociedad, con las cosas, con el propio sujeto, sólo puede llegar a su plenitud a través de la vida. La vida es devenir interpersonal y la forma del devenir *a lo largo de la vida* es el aprendizaje. A diferencia de las memorias o las historias que narran todo el proceso (como los evangelios de Lucas y Mateo), el relato que hemos analizado se centra en la *metamorfosis* del héroe, gracias a su relación con personas concretas y al dinamismo que sale de él, desde un corazón abierto por el amor.

¿Qué consecuencias tiene esa *causa* del evangelio de Marcos para nuestra visión del mundo?

2. Focalización: la voz de Jesús

Algo que destaca desde cualquier acceso al relato de Marcos es el protagonismo de Jesús. Prácticamente todos estaríamos de acuerdo sobre que el llamado "relato principal" en el argumento tejido por el autor estaría constituido por las múltiples acciones o, si se quiere, la acción única del héroe que concluye en una doble peripecia: la conspiración contra él y su ejecución en la cruz; el cumplimiento del anuncio sobre su resurrección y su vuelta a Galilea. Esto mismo podría decirse de los otros tres evangelios.

Sin embargo, ya hemos oído que el relato de Marcos utiliza una técnica distinta a los demás: la focalización interna. Si hacemos caso al consejo técnico de Gerard Genette[2214], la prueba de que está funcionando esa forma de construcción sería trasladar las marcas personales del discurso a la primera persona, puesto que la *voz* implícita del relato no coincide con la persona gramatical en que se escribe. Al realizar esa transformación, nos sorprende nuevamente que *la voz personificada por el narrador oral ante la audiencia era la de Jesús*, al menos desde su aparición en la escena inicial de su encuentro con Juan Bautista, hasta 14, 62: el momento en que es condenado a muerte. Desde entonces, el discurso del narrador pretende ser lo más objetivo posible.

Por supuesto que también aparecen las voces de otros personajes para ofrecernos su punto de vista del relato. Pero es llamativo que la mayoría de sus expresiones podrían

[2214] Cf. GENETTE "Discours du récit", 247-248.

explicarse desde el conocimiento del héroe sobre la situación: la historia de la mujer con flujo de sangre (5, 25-29), la actividad de los apóstoles en su primer envío (6, 12-13), incluso el relato del martirio del Bautista (6, 17-29). La inspiración de Marcos ha consistido en su intento de reconstruir la experiencia vital de Jesús sobre situaciones, dichos y hechos que le han transmitido las comunidades donde vivió.

La primera consecuencia de esta focalización en *primera voz* es que los relatos considerados menores quedan integrados en el curso de la trama. Bastaría añadir algunas señales que representen la enunciación del héroe para hacer patente la construcción marcana: "de todo lo que dijo Juan, me interesó especialmente…", "recuerdo con especial viveza el primer día en Cafarnaún"; "aunque curé a mucha gente, la primera fue la suegra de Pedro…", "aquella mujer me produjo un efecto único: si no me hubiera detenido…", etc. No es mi propósito que lo hagan los editores.

La segunda conclusión: el relato de Marcos quiere darnos acceso al proceso del aprendizaje de Jesús. Mucho más que una perspectiva mental, lo que nos ofrece es una imagen verosímil de la transición desde el *mundo de la vida* (tradiciones, códigos, mitos y rituales, cronotopos) en el "judaísmo normativo" y en el imaginario popular, en cuyo contexto comienza la vida pública de Jesús –al menos en hipótesis, debió de asumirlo como varón judío de su época-[2215], a un nuevo horizonte de significación y de acción que surge de su *paso* a través de situaciones concretas. Para el caso no sería imposible que Jesús hubiera simpatizado con los esenios y/o con la apocalíptica a través de Juan Bautista, como sugiere Ratzinger[2216]: Caben distintas hipótesis sobre el Jesús histórico *originario* a

[2215] Vid. J. D. G. DUNN, "Buscar al Jesús no judío", en id. *Redescubrir a Jesús de Nazaret*, 83-91, quien sintetiza la reacción de la *Third Quest* contra la tendencia anterior a rechazar los rasgos judíos de Jesús. Tengo que agradecer el curso excepcional que recibí de JUAN MANUEL MARTÍN-MORENO sobre el *Jesús judío*, para superar cualquier prejuicio y disfrutar de mis raíces comunes con el judaísmo. Sin embargo, la existencia de Jesús no estaba determinada por el marco cultural en que se formó, ni todavía menos por el "judaísmo normativo". Lo han puesto de manifiesto estudiosos como E. P. SANDERS cuando subrayan el efecto terrible que debió de tener la convivencia y la mesa común entre Jesús y los "pecadores".
Una nueva perspectiva que aproveche las aportaciones de la New Quest y de la Third Q. puede explicar los cambios introducidos por Jesús sobre su cultura judía en forma de aprendizaje. Todavía más interesante es descubrir el valor transcultural, no ya de los "imperativos categóricos" de Jesús (como hizo la teología liberal, hasta HARNACK), sino de su capacidad misteriosa para abrir una cultura tradicional (cualquiera de ellas, sobre el modelo del judaísmo; también las nuestras) a la actualidad del reino de Dios: la llamada personal al seguimiento, la participación corresponsable en su conreinado, la apertura radical a la alteridad de los pobres, los pecadores, las mujeres; la práctica del servicio por amor al prójimo; el diálogo filial en sublime reciprocidad/asimetría con Dios. Es lo que he intentado a través de la Primera y la Segunda partes de la tesis.
[2216] Vid. J. RATZINGER (BENEDICTO XVI), *Jesús de Nazaret*, 36.

partir de la *voz* personificada por Marcos, es decir, el proceso narrado de *cómo y hasta dónde llega*[2217]. También importa señalar, por contraste con Mateo o Lucas, y por afinidad con Juan, que el redactor de este relato ha prescindido de otros dichos, sea porque los desconocía –como hasta ahora se daba por (no) hecho-, sea porque no encajan directamente en las situaciones reconstruidas y, por decirlo así, en el *Sitz im Leben* interno de Jesús dentro de la secuencia hilada por la trama.

3. La perspectiva de los otros: el efecto de Jesús

De esta forma no sólo estamos descubriendo la intención, la estética y la teología del redactor, sino un puente hasta ahora ignorado para penetrar en el Misterio de Jesús. En cualquier discurso que se pretende histórico juzgamos la correspondencia entre los hechos positivos y su significante, con independencia de su valor literario. Una biografía novelada es un artificio agradable que puede encantarnos por su calidad estética, pero no dejamos de valorar por ese motivo la objetividad de los hechos, con precedencia incluso sobre su veracidad. Por el contrario, una novela biográfica puede sencillamente hacer que prescindamos de su referente histórico para sumergirnos en el juego de los caracteres y admirarnos ante la coherencia paradójica del retrato.

En el relato de Marcos, la persona emerge en perspectiva. No es sólo que se vaya desvelando a través de la voz de los otros o de sus recuerdos comunes, según un procedimiento propio de obras documentales que reconstruyen *el personaje de la memoria*. Como sugiere James Dunn, a través de la narración podemos recibir el efecto de los hechos y dichos de Jesús que impresionaron a sus contemporáneos y dieron lugar a distintas tradiciones con autonomía suficiente a lo largo de varias décadas[2218]:

[2217] Por el contrario, negar que el Jesús de la historia *final* llega hasta donde dicen los evangelios significa inventarse otro personaje en el marco de otro relato, por muy ortodoxos que crean ser quienes lo inventan.

[2218] Vid. JAMES D. G. DUNN, *Jesus Remembered*, "Disciple-Response; The Remembered Jesus; When did Faith Begin?; The Diversity of Faith", 128-134; 881ss.; *Redescubrir a Jesús de Nazaret*, cit. En muchas de sus líneas, coincide con la investigación hermenéutica sobre la historia de la recepción de los dichos de Jesús realizada por JENS SCHRÖTER, *Erinnerung an Jesu Worte. Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1997; "Die Frage nach dem historischen Jesus und der Charakter historischer Erkentnnis", en A. LINDEMANN (ed.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus*, Lovaina, Univ. de Lovaina, 2001, 207-254; es decir, sobre el modo en que se actualiza el

> The Synoptic tradition provides evidence not so much for what Jesus did or said in itself, but for what Jesus was *remembered* as doing or saying by his first disciples, os as we might say, for the *impact* of what he did and said on his first disciples [2219].

El resultado sería ese "Jesús emblemático" que ahora está disponible para quienes reconstruyen su historia o, al menos, el modo en que lo recordaron: *Jesus Remembered.* Su cultura y sus prácticas judías: la interpretación peculiar que hace de las tradiciones. Sus raíces y su escenario galileo. La predicación del reino o del reinado de Dios, tanto en futuro como en presente. El sentido de su misión: comienza por dirigirse a Israel para reunirla en un tiempo escatológico, pero se orienta de modo cada vez más claro "to bring good news for the poor and to call sinners"[2220]. La manera en que se presenta a sí mismo paradójicamente por medio de la figura del Hijo del hombre, entre todas las disponibles en el horizonte de la expectación mesiánica: humano y trascendente sin confusión con un ángel. El uso del amén en su enunciación, no sólo porque se vaya a cumplir lo dicho, sino porque ya se está cumpliendo. El marco histórico que asumen los cuatro evangelios, sin ninguna otra coerción que la fidelidad del testimonio: el comienzo de la misión con el

---

recuerdo de Jesús (*Vergegenwärtigung*, "visión (traida a la mente)"), en las diferentes perspectivas conocidas, en sucesión histórica: Marcos, Q, Tomás. Vid. también la hermenéutica de la memoria en EDWARD SCHILLEBEECKX, *Jesús de Nazaret. La Historia de un Viviente*, con quien sintonizamos especialmente en lo que sigue: "en la tradición de los milagros nos encontramos con un recuerdo de Jesús de Nazaret, basado en la impresión que causó particularmente en el pueblo sencillo rural de Galilea, que era menospreciado por todos los movimientos religiosos" ibid. 168. Sobre el "impacto de Jesús" en nuestra época, concretamente en los pobres de El Salvador, vid. JON SOBRINO, "¿Es Jesús una buena noticia?", *ReLaT*, 70 (1993), 293-304, http://servicioskoinonia.org/relat/070.htm.

[2219] DUNN, *Jesus Remembered*, 130. En sus conclusiones, destaca tres aspectos de esa aserción:

"a) The primary formative force in shaping the Jesus tradition was the impact made by Jesus during his mission on his first disciples […] The initiating impact was the impact of the pre-Easter call to faith […] The impact itself, in large part, took the form of tradition […]

b) [Acerca de las modalides de la tradición oral, es más realista pensar, en términos históricos y por referencia a grupos o iglesias en una sociedad de predominancia oral, que] all these groups/churches all having quite extensive repertoires of Jesus tradition, overlapping with that of other groups/churches and regularly shared by those (apostles, prophets and teachers) who moved among these gropus/churches […]

The tradition's continuing identity was given in the first formation of the tradition and is to be seen as evidence of the impact made by the words or events thus recalled […]

c) [La metodología seguida por el autor no ha consistido en discutir la historicidad de los fragmentos, sino el cuadro amplio (Gestalt), enfocando "the characteristic motifs and emphases of the Jesus tradition". En consecuencia] a characteristic and relatively distinctive feature of the Jesus tradition is most likely to go back to the consistent ans distinctive character of the impact made by Jesus himself [En lugar de explicar la continuidad formal como resultado de sucesivas redacciones, es mejor hacerlo] in terms of the oral character of the tradition and/or the oral mode of transmission (even of read/heard written texts [p.ej., los *testimonia* sacados del PT]), where concern was for theme and core and where subsidiary details were treated as subject to the freedom of performance variation" ibid., 882-884.

[2220] ibid., 886.

bautismo de Juan hasta su desenlace en dos tiempos, la Pasión forzada por los poderosos y su Resurrección. Dunn añade que Jesús tenía derecho a enfadarse. Desde luego que sí. Pero tiene mucho más efecto en las tradiciones el humor irónico de Jesús en sus controversias, tanto con los enemigos declarados como con sus compañeros de camino.

Sin proyectar ningún desánimo sobre el intento de Dunn, hay que reconocer su semejanza con el Jesús de Bornkamm o de Gnilka[2221]. Es lógico: tratan de la misma persona, aunque hagan uso de metodologías distintas para su acceso. Entonces, ¿qué podría aportar esta tesis a una investigación de dos milenios, comenzando por Marcos?

Tendría que comenzar por lo ya dicho: el *efecto-Jesús* puede ser nuevamente recibido, y de hecho lo es, a través de la palabra. Propongo que centremos la atención en los tipos de actos de habla[2222] y en los géneros discursivos con que el texto representa, al mismo tiempo, la voz de Jesús y el ámbito de su primera recepción en determinadas esferas sociales de comunicación; es decir, el modo en que las primeras comunidades comprendieron esa realidad intersubjetiva. El supuesto reduccionista y, a veces, pintoresco, sobre un *Sitz im Leben* en la comunidad postpascual para explicar la genética de las formas se ha disipado, gracias a que el marco racional (*rationale*) en que se apoyaban, es decir, la etnología a principios del siglo XX, ha sido completado y superado por eso que Habermas (junto con Richard Rorty) llaman el "giro lingüístico", tanto en las ciencias sociales como en la filosofía. Lo extraño es que hasta ahora no hubiéramos dado ese paso.

La acción comunicativa de Jesús es la primera razón y la más sólida para explicar cómo se configuraron las tradiciones de sus dichos y sus hechos, sobre todo en su amplia etapa oral, antes y aun después que se fijasen colecciones escritas para ser leídas

---

[2221] GUNTHER BORNKAMM, *Jesús de Nazaret*, Salamanca, Sígueme, 1975 (1956); JOACHIM GNILKA, *Jesús de Nazaret: Mensaje e historia*, Barcelona, Herder, 1993.

[2222] Vid. RICHARD S. BRIGGS, *Words in Action: Speech Act Theory and Biblical Interpretation, toward a Theory of Self-Involvement*, Nueva York, T&T Clark / Continuum, 2002, quien estudia las posibilidades que ofrece la teoría de los actos de habla para inteprertar los textos bíblicos, y, concretamente, el compromiso del hablante en la acción (*self-involvement*), muchas veces señalado por marcas en el lenguaje: en la confesión (183-216), el perdón del pecado (217-256), la enseñanza (257-). Pero también habría que considerar el compromiso inducido por el reconocimiento que el interlocutor hace de la intención ilocutiva del hablante, a su vez distinguible en el diálogo (réplica, contrarréplica, etc.), es decir, por el modo en que ambos interlocutores definen la situación comunicativa, en forma de esferas sociales de comunicación (como BAJTÍN concibe los géneros del habla) o juegos de lenguaje. De todas formas, la descripción de BRIGGS incluye aspectos interpersonales y comunitarios (reciprocidad, membresía, etc.). "As I have argued, speech acts occur within habituated stances with entailments concerning future embodied commitments" ibid., 255.

públicamente. No es un argumento circular por ser recursivo, sino por *hermenéutico*: las tradiciones son corregidas por los testigos y los testigos por las tradiciones; la vida de las comunidades es configurada por la fuerza ilocutiva de la acción de Jesús, y las tradiciones son elaboradas por las comunidades en un medio proporcional a su fin comunicativo.

Remito a una revisión del cap. de la Tercera parte sobre las formas del relato dialógico para profundizar en los detalles. Los actos comunicativos de Jesús no son mágicos, como las huestes medievales interpretaban aquellos rituales con que eran enviados a la guerra o con que festejaban sus victorias; como las consagraciones obradas ex opere operantis (por una potestad del agente) o la presencia material de Cristo en las especies del pan y el vino (sangre licuada y carne latiente). Son lo que son: manifiestan la intención de Jesús y su capacidad para cambiar de actitudes en razón de la respuesta obtenida por tal o cual tipo de comunicación. El aprendizaje manifiestado por el texto es mucho más sustantivo y significativo, acerca de la voluntad divina, que un hecho o un dicho tomados aisladamente o un tipo de actos de habla. Pero el análisis pragmático y comunicativo nos permitiría analizar el modo en que Jesús transformó las esferas sociales en que actuaba. También podríamos comprender los cambios en la intención con que Jesús realiza ciertos actos desde el principio de su vida pública hasta su actuación/interpretación madura. Ya hemos descrito someramente algunas de esas esferas, que las últimas décadas de investigación permiten conocer con suficientes detalles; y hemos trazado las grandes líneas de ese proceso. “Jesús cambia”; en tal medida, sirve de mediador singular para que cambien las relaciones sociales y cambie el mundo de la vida.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

4. Del personaje a la persona

Ahora bien, con una lista de actos de habla o tipos de ilocución, con un conjunto de impresiones, por auténticamente orales que sean sus cauces, no accedemos a la persona de Jesús, sino, en todo caso, a un personaje capaz de impresionar, y mucho. Un emblema de valores que ya hemos asumido, mal que bien, después de dos mil años de recepción. Además de la memoria y de los actos que las iglesias hemos simbolizado y ritualizado, nos faltan otras perspectivas por considerar para que podamos entrar en comunicación plena y sumergirnos en *la persona viva*.

El paso del personaje a la persona necesitaría una mediación que los evangelios podrían proporcionarnos, si no los hubiéramos desacreditado en su conjunto: el foco narrativo sobre la persona entera. De hecho, ésa era su intención común: situarnos en la proximidad y el contacto de Jesús para que nuestra confianza no se limite al "símbolo". Quienes pretendan hacer lo mismo en nuestro tiempo, tendrían que ponerse en el lugar, primero, de un casi-contemporáneo de Jesús, como es Marcos, antes de contemporaneizar con él mismo.

Las biografías noveladas o las novelas biográficas es más probable que nos lleven de un personaje deconstruido a otro personaje reconstruido con distintos materiales, aun con el mejor ánimo de corregir la imagen por amor a la verdad. Parece más útil limpiar y retocar las lentes del texto con una crítica razonable, que ventile los prejuicios de la época (patriarcalismo, honor y vergüenza, violencia sacralizada, espíritu sectario), antes que romper el foco y descubrir, en medio de la ceguera, que estamos proyectando nuestros propios fantasmas.

Hay otros tres evangelios que pueden servirnos para "dar el salto" –al estilo de Kierkegaard-, el cual nadie puede hacer en nuestro lugar, para encontrarnos con Jesús en otro plano: cara a cara, a plena luz, en la vida interpersonal. Pero el relato de Marcos, no sólo por ser el primero, tiene la ventaja de haber pasado por alto las convenciones de la biografía helenística o de cualquier patrón conocido, con el fin de recuperar en alguna medida la perspectiva del héroe. Hemos comprobado que el narrador se adapta a ese objetivo en contra de la vanidad del testigo o del apóstol, sin prosopopeya, con recursos extraídos del lenguaje oral, la cultura popular o su propio ingenio. Precisamente en esa medida, pequeña o grande, nos da la oportunidad de identificarnos como audiencia con Jesús, antes que pretendiéramos engrandecerlo o empequeñecerlo.

A través del foco *en primera voz*, los materiales de la tradición son puestos en un orden. No tiene caso retomar la discusión –sobre qué punto, hacia qué fin- acerca de la historicidad de la secuencia en todos sus aspectos. Las divergencias entre Marcos y Juan, en esta cuestión, son demasiado notables para que puedan ser reducidas por concordismo a un "evangelio único". De hecho, la comunidad de Juan no quiso hacerlo. Luego hemos de tomar a cada uno en serio. Juan nos da acceso a la intimidad de Jesús: es su intención patente, a través de varios discípulos amados, varios que podrían ser reconocidos como tales, por cuanto la narración nos comunica en grado pleno el amor de Jesús. Marcos nos permite acceder al proceso del desarrollo humano de Jesús –las parábolas del reino- por detrás o por delante de su fama, su gloria, su honor.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

El artificio del secreto mesiánico, en la medida que es coherente tanto en el relato como en la vida, revela su validez más profunda: Jesús no quiere encajar en ninguna etiqueta mientras su persona no esté totalmente perfilada. Mientras tanto, no deja de aprender y de enseñar. Pues bien, ese proceso de gestación en la historia, donde se forma la nuestra de modo semejante, es el que estamos en disposición de rehacer.

Sería absurdo que nos negáramos la oportunidad por miedo a "proyectar nuestros valores modernos". Nos hemos esforzado por recuperar el océano de implícitos con que trabaja el texto. No podemos ni debemos hacer más. Ni el autor del evangelio, ni mucho menos el héroe, nos exigen que nos convirtamos en un sujeto anodino del s. I: que comulguemos del patriarcado o que nos avergoncemos por nuestra debilidad, que nos disfracemos de conocedores o nos carguemos de capitales –simbólico, cultural- para evadir la llamada a "repartir con los pobres y seguirle".

Lo que nos importa es la posibilidad del salto para *aprender con Jesús* a ser hijos de Dios, con su Espíritu de amor que habita en nosotros. En el plano *último* donde nos hemos situado, gracias al texto, el contexto es necesario en la medida que hace posible el aprendizaje. De otro modo, es tan contingente como uno mismo: las estructuras pueden cambiar. Como diría Bateson, si el contexto se cierra, es mejor "salir del campo", antes que someterse a un poder injusto.

Jesús va más allá: hay un momento en que la huida produce un efecto nocivo. Otros mueren o son abofeteados en nuestro lugar. Es entonces preferible afrontar las consecuencias por responsabilidad y por amor, en la esperanza contrafáctica de que el mundo –la política, la economía, las iglesias, el ambiente de la vida- será renovado por quienes lo habitamos. Toda la creación está pendiente de los hijos de Dios.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

5. La realidad última

La mente filosófica, con las excepciones que ya hemos señalado, había concebido la *dialéctica* como un conocimiento o una praxis sin diálogo; un conflicto sin solución, excepto la aniquilación de "lo otro" en el "sí mismo" o en el Absoluto; una experiencia sin relación *inter*personal. La teología de base escolástica o, por el contrario, de base kantiana y hegeliana, coincide en desconocer la humanidad de Jesús como significante de su divinidad o, dicho de otro modo, el valor específico de Jesús como Palabra. Aun en el caso de que fuera reconocida la relevancia del símbolo material, la Palabra era privada de su radical interhumanidad, que es, a su vez, el signo de la relación interpersonal en la *koinonía* de Dios-a, según nos narran los evangelios: el diálogo entre Padre/Madre e Hijo, el cual ya no comienza y termina por "Yo soy", sino por "Tú eres".

En el campo de la filosofía *postmetafísica*, al tratar del diálogo como el procedimiento adecuado para aprobar o rechazar propuestas de valor y abrir en su caso un proceso argumentativo, aun el clarividente Habermas no puede hacerse cargo de la persona como una fuente de valor intrínseco; quizá por miedo a la confusión habitual en tradiciones *metafísicas* entre la persona en relación, y la "cosa"/*res* o el sujeto monista.

Sin embargo, también la persona que rechaza la pretensión de validez de un acto de habla está urgida a explicarse, no sólo el hablante. No hay ningún argumento que pueda excluir a la persona, como si fuera más válido o más razonable que su existir, o es que se trata de un pretexto. No debería confundirse a la persona con uno de sus actos, sus argumentos o sus opciones, a riesgo de falsear la imagen del otro y de ocultar su Misterio.

Tal es la radicalidad del diálogo que Jesús pide a sus interlocutores en el Evangelio de Marcos, como también hicieron Sócrates, Buber, Gandhi, Mounier y una densa red de humanistas antiguas o modernas, muchas de ellas mujeres (Simone de Beauvoir, Emmanuel Lévinas, Luce Irigaray, Elisabeth Johnson), quienes se atreven a exigir al yo –a cualquier sujeto que se autodiviniza- el reconocimiento interpersonal del Tú. Negar que la persona existe más allá de lo inmediato –aun cuando sea una persona en desarrollo permanente- para sostener un sistema es tratarla como *medio* de una razón instrumental-funcionalista.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

1. Línea abierta de investigación

El estudio del Evangelio de Marcos puede ser interpretado fielmente como un anticipo superador de antinomias en las historias modernas de (auto)formación. Para nuestra época, el aprendizaje mediado por el texto tiene un doble efecto.

En primer lugar, permite comprender desde otra perspectiva la historia subyacente al personaje de Jesús, quien *no hizo alarde subjetivo* de su autoconcepto de ser "el Hijo de Dios". No es un sujeto monológico, autosuficiente, "hecho a sí mismo", sino que sirve a la revelación divina de una comunidad de personas libres e iguales (*koinonía*) y al diálogo real de Dios-a con quienes eran excluidos de su presencia.

En segundo lugar, nos ofrece una salida a la crisis aún pendiente desde el idealismo, que no había sido resuelta por las grandes ideologías. En lugar de "modernizar" al sujeto como una herramienta del Estado o del mercado; en vez de condenar al individuo atómico a realizar su vida conquistando/desintegrando el mundo por medio del poder y del dinero (el "self made-man", el superhombre), o, por el contrario, a la autodestrucción, es posible comprender la formación de la persona en un "mundo de la vida" (*Lebenswelt*)[2223] inmanente y trascendente, por medio de la narración dialógica.

El devenir del Espíritu abre la Historia y las historias cerradas por la iniquidad, la violencia o la muerte, pero no se limita a legitimar "el mal radical", como habían hecho la teodicea o la filosofía de la historia. El devenir *gratuito* hacia el Absoluto consiste, sensible y existencialmente, en un aprendizaje de la persona, que vive *en relación*. Es una realidad comprensible y comunicable a través del *relato*. Sólo la persona que aprende a amar tiene algo que enseñar: aprende de sus interlocutores y recibe una libertad agraciada en el acto de reconocer promoviendo sus capacidades y de servirles con las propias.

El relato de Marcos nos propone un camino que trasciende el límite de la finitud (véase su "final abierto", aún por interpretar) sin recurrir al dominio. Nos permite tomar conciencia de nuestro existir en relación permanente, a través de la aceptación incondicional del *otro* concreto y sensible en el diálogo, en la comunidad de aprendizaje, en el amor consumado. Jesús no se muestra sólo como un constructo formal (*Bild*), ni un mero procedimiento para ser usado por la Razón ilustrada o por una teología deductiva. Es

[2223] Vid. acerca de la *Lebenswelt*, una nota en la Primera parte: "El tiempo de nuestra vida".

la realidad viva de la persona divina en eterna autodonación y de un sujeto interhumano, abierto al encuentro, siempre renovable, de quien sus *aprendices* podemos "aprender a aprender".

2. Superar la crisis de autocentramiento

Según el esquema de la *Fenomenología del Espíritu*, las religiones que precedieron al cristianismo habrían dado pasos en el proceso de concebir la divinidad como autoconciencia, hasta el momento culminante en que Dios se hace humano. Pero Hegel confunde expresamente el hacerse humano de Dios-a con un proceso divino (¿panteísta?) hacia la autoconciencia. Es más, tampoco distingue entre la conciencia humana de Jesús y su intuición *dinámica* –en comunión con el Espíritu del Padre- de ser el Hijo de Dios: "Él [Dios] es sabido como autoconciencia y se revela inmediatamente para ésta, porque él es esta misma; la naturaleza divina es lo mismo que la humana, y es esta unidad la que es intuida" (Hegel, 1806). De tal manera, queda oculta la realidad del diálogo entre el Hijo y Padre/Madre, entre el ser humano y Dios-a, entre una conciencia humana y los signos presentes del amor divino, que culminan en la plena gratuidad del *darse*.

Hegel pretende suprimir (*aufhebung*) la alteridad, en lugar de *vivir* la realidad de la *koinonía* que une a personas distintas y diviniza gratuitamente al ser humano. Su concepto *dialéctico* del amor es la entrega total de un sujeto que se recupera a sí mismo en el otro. Tan influyente ha sido, que la hermenéutica de Dilthey comienza tropezando en el mismo escalón: "El comprender es un *reencontrarse del yo en el tú*; el espíritu se reencuentra en niveles cada vez más elevados de conexión (*Zusammenhang*); esta mismidad del espíritu en el yo, en el tú, en cada sujeto de una comunidad, en cada sistema de la cultura, finalmente, en la totalidad del espíritu y en la Historia de historias, hace posible la cooperación conjunta (*Zusammenwirkung*) de las ciencias del espíritu" (Dilthey, 1927, 109). Cierto que esa lógica permite al sujeto salir de su encierro kantiano en la mera idea moral: "En la vivencia surgen predicados universales de la conexión de vivencia (*Erlebniszusammenhanges*) dentro de un individuo determinado".

Pero no es un exceso de sutilidad la crítica de que tal forma de amar consiste en una autoexaltación subjetiva: un panteísmo del yo, que se busca a sí mismo en el tú, y prescinde de *lo* demás como paja. Por el contrario, el amor consumado no puede prescindir del Tú, porque acoge al Otro en sí mismo –es una exigencia ineludible, como ha

demostrado Lévinas- y sólo se consuma cuando es acogido de igual manera. Lo expresa narrativamente el Evangelio de Marcos a través de su final abierto, como hemos visto; a su modo, también la poesía mística de Hadewijch de Amberes, Beatriz de Nazaret, Teresa de Jesús o Juan de la Cruz. El amor es una comunicación plena, o una demanda de respuesta que nos está *llamando a aprender*. Es también una queja: "El Amor no es amado". "¿Soy la esclava del Señor?". En buena medida, la Historia y las historias personales podrían consistir en ese aprendizaje de Ti en mí, como respuesta amante al hacerse humano de Dios-a y a su aceptación incondicional, pero radicalmente libre, de la criatura.

"No hace falta exponer cómo sólo a partir de la vivencia (*Erlebnis*) obtenemos nuestro conocimiento de todo hecho espiritual. Un sentimiento que no hayamos vivido nosotros no lo podemos encontrar en otros", nos dice Dilthey. Pero tal evidencia sólo enfoca a uno de los personajes en la trama del diálogo. Toda vivencia es experiencia de la convivencia. No podemos ni aun siquiera reconocer un sentimiento sin el signo de otra persona, ni aprender una palabra sino de la boca del otro, ni aprender a pensar, ni aprender a aprender. Era lo que esta época nuestra –denostada posmodernidad- nos podía enseñar, en la lectura de Vigotsky, Bajtin o Ricoeur, en el rostro de mis hermanos comprendidos al otro lado de los muros del género, la desigualdad impuesta, el abandono estratégico, la guerra étnica, el imperio, la capacidad negada por estereotipos de perfección externa, egocéntrica, jerárquica.

A diferencia de una hermenéutica de la mismidad, el relato de Marcos nos convoca a través de la conciencia comunicada de Jesús a una comprensión de la alteridad que garantiza la realidad –no ilusoria, ni totalitaria, ni al modo idealista (el sujeto individual), ni al modo materialista (el sujeto colectivo)- del diálogo y de la comunión interpersonal. La realidad fundada por Dios-a con los humanos –nuestro mundo de la vida común- es eterna.

A la luz de la comunión, lo relativo adquiere un fundamento que le era negado por el nihilismo, por las figuras del poder vampirizador y por la razón absoluta. Todas las religiones sin excepción, incluidas las religiones ateas –junto con las sociedades en que han tenido lugar-, han pasado por una fase de autocentramiento ideológico que pretendía exterminar al Otro después de sorberle literalmente la sustancia vital. No sólo las religiones en la Historia, sino cada una de las *vidas narradas* en que consiste nuestra identidad interpersonal, no pueden subsistir sin las relaciones que han establecido durante su desarrollo. Ciertamente, el supuesto incomunicable de la persona, es decir, el sujeto sin verbo, sin circunstancias, sin *relato* con otros sujetos y sin *diálogo* con otras personas, se

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

perdería en la nada de donde salió. Tal sentimiento de angustia existencial, cuya fenomenología nos ha narrado el Bildungsroman, especialmente en el tiempo de Albert Camus, Sartre, Max Frisch, Stephan Zweig, Luis Martín Santos, no era miedo a la nada, sino al abismo del yo idealista y de una divinidad impersonal que se refleja eternamente en un espejo. Como me ayudaron a reconocer Martin Buber o Luce Irigaray, el yo no tiene currículo –curso de la vida- sin el Tú, el amor no ama si no *ama a ti*.

También esta obra es, sin Ti, nada.

> En nuestro tiempo [durante mucho tiempo] se hace todo abstracto y se anula todo lo personal; se toma la doctrina de Cristo –y se anula a Cristo. Esto es la eliminación del cristianismo; ya que Cristo es una persona y es un Maestro [y es capaz de aprendizaje por amor, amando], que es más importante que la doctrina [2224].

3. Una cristología del aprendizaje humano

El proceso entero de la cristología desde el arrianismo a Calcedonia puede expresarse sintéticamente: los arrianos defienden que el Logos es una naturaleza inferior, subordinada, con el argumento de que el testimonio de los evangelios demuestra que Jesús *cambia*: no es una naturaleza impasible como *debería ser Dios*, es decir, la divinidad de los filósofos. Por el contrario, a partir de Calcedonia (propiamente, a partir de su lectura moderna) queda liberada la imagen divina de una cárcel helenística, de acuerdo con el testimonio bíblico y la historia de los evangelios: Dios-a se ha hecho humano en la persona de Jesucristo, de modo que el cambio producido por Jesús en la naturaleza humana puede ser comprendido como fruto de su personalidad divina en el *novum* de la Encarnación, a través del diálogo existencial con Padre/Madre.

En la medida desmedida que Dios-a se ha humanado, sin separación y sin confusión en su modo de existir, ha asumido la realidad del aprendizaje humano como el medio histórico, significante y narrativo de la salvación. No estamos llamados a ser inmutables por reflejo del mundo de las ideas, sino a participar de la existencia humana de Jesús, en su amor esencial y en sus relaciones interpersonales: su diálogo de fe esperanzada que llena la humanidad de amor. Sin embargo, la resurrección de Jesús es un testimonio último de que

[2224] KIERKEGAARD, *Obras y papeles*, I. *Ejercitación al cristianismo*, Madrid, Guadarrama, 1961, 180.

el modo de existir divino libera al ser humano de su vulnerabilidad a causa de la violencia, la iniquidad y la muerte.

De ahí a afirmar la *incapacidad de Dios para sentir* hay un abismo o, por mejor decir, un estereotipo que bloquea nuestra comunicación. En el mismo *sentido*, la perfección del amor divino se expresa y se significa por su disposición a *aprender a ser humano* –de otro modo no habría Evangelio- en este universo del azar y la lógica de probabilidades, donde se realiza nuestra libertad para amar en relación personal. Sin ánimo de hacer teodicea para justificar lo injustificable, en el ambiente de ese Misterio (el devenir humano), radica nuestro hogar: la gracia divina y nuestra libertad.

4. La viga en el ojo propio

La demanda consecuente de aprendizaje a la sociedad y de libertad religiosa frente a la degeneración impersonal del Estado tiene una faceta que ya conocemos: "¿Por qué miras la mota que está en el ojo de tu hermano, y no te das cuenta de la viga que está en tu propio ojo?" Q 6, 41. Cualquier oscurecimiento de la libertad como consecuencia del miedo hacia el mundo redunda en una internalización de las voces que provocan terror. La respuesta a la falta de amor y a la injusticia no debería ser un énfasis en la autoridad, que conduce a su re-sacralización, por encima de la comunidad, y produce una corriente de reflujo sobre el mundo de la vida común: el autoritarismo.

Como argumentó Murray en otro artículo, poco después de clausurarse el Vaticano II, la demanda de libertad religiosa en la sociedad había ido acompañada de una apertura interna a la diversidad en la comunión y a la relación interpersonal en la comunidad, dentro de esa realidad *última* que es la Iglesia, pueblo de Dios:

> The primacy of this unitive function of authority, to be discharged through dialogue, results from the primacy of the notion of the Church as an interpersonal community whose conscious unity is an end in itself. This primary dialogic function also depends for its performance on the reality of the People of God as a charismatic body, whose basic condition is one of equality in Christian dignity and freedom. It follows therefore that the unitive function of authority is to be carried out under respect for this basic condition. *Lumen Gentium* is careful to provide room in the Church for all manner of legitimate diversities and pluralisms—in rites, theologies, etc.—which, so far from damaging the unity of the

> community, constitute an enrichment of it. The principle of the Declaration on Religious Freedom—that there should be in society as much freedom as possible and only as much restriction as necessary—applies analogously in the Church. Only "in necessary things" is unity itself necessary[2225].

Después de dos mil años madurando el Evangelio, la continuidad del aprendizaje histórico a través de las crisis podría hacerse más evidente en la vida y, sobre todo, en la estructura de las iglesias. El único modo de comenzar a experimentarlo es reconocer "nuevas formas de comunicación" entre la variedad carismática de la comunidad y de la autoridad. Pero esa diversidad no sólo se expresa en la elección responsable entre varias alternativas (elección de los ministerios, aunque sean representantes de Cristo; deliberación de las decisiones en el ámbito de las comunidades básicas y de las diócesis), sino en un momento anterior del proceso, gracias al cual se haría plausible todo lo demás: la escucha de las vidas narradas, en relaciones interpersonales no forzadas, como alternativa a los prejuicios que ahogan el amor.

El marco adecuado para esa comunicación íntima/pública es el mismo que fundó Jesús: el ritual de la memoria viva, la actuación/interpretación de la historia sagrada. En lugar de apartar el rostro ante la expresión de las vidas en una asamblea impersonal, como si la humanidad diera vergüenza, la dimensión adecuada de la comunidad es aquella donde ningún ser humano me es ajeno. El diálogo en que nos enseñamos a ser razonables y amantes los unos con los otros.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

5. Fin sin final

¿Hemos aportado algunas migajas a la investigación de dos mil años sobre la Memoria revolucionaria y no violenta de Jesús? Quisiéramos hacer grupo con aquellas tres mujeres que estaban dispuestas a recibir la noticia completa, por su proximidad amante hasta el pie de la cruz, hasta el sepulcro. Al menos, esperamos que sirva a los lectores/as para continuar la búsqueda y alimentar la práctica de su amor, en el sentido que ha expuesto Elizabeth Johnson:

[2225] JOHN COURTNEY MURRAY, "Freedom, Authority, Community", *America*, 115 (3 dic. 1966), 734–741 (737).

> Recovering the history of Jesus becomes a route to recovering aspects of divine mystery generally submerged by classical doctrine. That doctrine, drawn from philosophical theism apart from revelation, conceives of God as an absolute, self-subsistent being with attributes of infinite perfection such as omnipotence, immutability, and impassibility, and so constituted as to have no real relation to the world or its history. Reversing direction, theology today seeks to think the reality of God from the history of Jesus Christ. If Jesus belongs to the definition of God, what does the concrete shape of the history of this human being reveal about the incomprehensible divine mystery? […] Theology dares to extrapolate from the words and actions of Jesus to the conception of God's own being as fundamentally and essentially Love (1 John 4:8) […]
>
> God is the lover of the earth and human beings who desires the well-being of all. That places God in total opposition to whatever degrades or destroys the beloved creatures. It makes God particularly partisan toward those who are powerless and suffering. Far from being allied with forces or structures that oppress, God's liberating love opposes them and seeks their transformation so that the downtrodden might be released into fullness of life, the singular precondition for all human beings to dwell in new community. It follows that to know and love God, then, is to hunger and thirst for justice, to ally oneself compassionately with the cause of God in solidarity with those who suffer in this world. Understand God as the ever-coming, liberating God of life is yet another result of theology's reception of Jesus research [2226].

Dios-a de la vida está viniendo a través de la libertad humana que recibimos como una gracia, no volatil ni etérea, sino histórica, para que aprendamos a amar. Si desarrollamos las capacidades de relación abierta, de escucha activa, de expresión y de servicio, seremos libres de amar y ser amados.

[2226] ELISABETH JOHNSON, "The Word was Made Flesh and Dwelt Among Us", 162-163.

Sinopsis

Con el fin de articular el camino de la tesis nos han servido de inspiración las tres *quaestiones* kantianas, sobre las que basa el edificio de su crítica a la tradición: *qué puedo saber, qué puedo hacer, qué me cabe esperar*. Son preguntas que obligan con toda claridad a salir de la cárcel subjetiva, aunque Kant no lo terminara de entender así. Sólo podían ser respondidas a través de una vida en movimiento, en diálogo con muchas personas y siempre en forma in-tentativa. Era lo más adecuado para una tesis acerca de cómo narramos nuestro aprendizaje.

Las tres corresponden al conjunto de la investigación, pero podríamos describir con ayuda de ellas las partes en que se ha articulado:

1) *Qué puedo saber*: "Teoría y crítica del aprendizaje narrado"

El aprendizaje de lo que no sé comienza por reconocer que no podía saberlo por mi *sola-solitaria* razón. Cierto que no puedo hacerme esclavo de nada ni de nadie, sin renunciar a tomar parte en un aprendizaje histórico que atañe a todos, en este mundo. Pero, más pronto que tarde, puedo reconocer *emotivamente* que mi vida consiste en la relación interpersonal y social: somos engendrados por el diálogo e hijos de la comunión.

2) *Qué puedo hacer*: "La memoria de/sobre Jesús"

Participo de una tradición (probablemente, cualquier tradición, pero especialmente ésta) en la cual la sed de justicia es inagotable. Mi hacer actual está configurado por la historia de lo que las personas han hecho y hacen. Mi apertura a la memoria de los otros también es parte de mi hacer, para que pueda coordinar mis acciones y, sobe todo, para que pueda cambiar mis actitudes o reorientar mis opciones. Si el aprendizaje se circunscribe a este universo o no, si continúa indefinidamente o llega a su plenitud en una comunidad misteriosa con los vivientes, no es algo que podamos determinar como un relato clausurado. Pero la certeza de que nuestra memoria no se evapora con las formas físicas procede tanto de la fe, como de la sed de justicia. Es una de las partes reveladas del Misterio.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

3) *Qué me cabe esperar*: “Un paradigma revolucionario: la historia de Jesús, según Marcos”

La esperanza puede haber sido una ambición totalitaria o un proyecto subjetivo, un diseño del futuro o un medio de adaptación al sistema, que nunca habría proporcionado felicidad a nadie, excepto si se hace previamente indiferente a la memoria de los otros. Tanto la memoria como la esperanza van transformándose por medio del aprendizaje: de la memoria compartida surgen las esperanzas compartidas, primero en un sujeto colectivo, después en un horizonte transcultural. Jesús vive en sí mismo ese proceso de la esperanza, al que ha puesto nombre desde el principio: reinar con Dios-a, corresponsabilizarse de la vida común.

Universitat d’Alacant
Universidad de Alicante

BIBLIOGRAFÍA

1. Bibliografía básica

ABEL, ELIZABETH; HIRSCH, MARIANNE; LANGLAND, ELIZABETH (eds.), *The Voyage In: Fictions of Female Development*, Hanover, New England UP, 1983

ADORNO, T. W.; FRENKEL-BRUNSWIK, E.; LEVINSON, D. J.; SANFORD, R. N. *The Authoritarian Personality*, Nueva York, Harper and Row, 1950

AGUIRRE MONASTERIO, RAFAEL *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, Estella, Verbo Divino, 2001

AGUSTÍN DE HIPONA, *De Consensus Evangelistarum*, PL 34

ALBERTZ, RAINER *Historia de la religión de Israel en tiempos del AT*, I, *De los comienzos hasta el final de la monarquía*, y II, *Desde el exilio hasta la época de los macabeos*, Madrid, Trotta, 1999 (1992)

ALEIXANDRE, DOLORES *Contar a Jesús: Lectura orante de 24 textos del Evangelio*, Madrid, CCC, 2002[2]

ALONSO, PABLO *La mujer que cambió a Jesús*, tesis presentada en la Universidad de Lovaina, en publicación

ARISTÓTELES, *Poética*, ed. de JUAN DAVID GARCÍA-BACCA, México, UNAM, 1946

AUERBACH, ERICH "*Passio as Passion* ["Passio als Leidenschaft"]", ed. de MARTIN ELSKY, *Criticism*, 43, 3 (ver. 2001), 285-288, 288-308

AUERBACH, ERICH *Mimesis: La representación de la realidad en la literatura occidental*, México, FCE, 1950 (1942)

AULLÓN DE HARO, PEDRO *La sublimidad y lo sublime*, Madrid, Verbum, 2007[2]

AULLÓN DE HARO, PEDRO *Teoría general del personaje*, Madrid, Heraclea, 2001

AUSTIN, JOHN LANGSHAW *Cómo hacer cosas con palabras: Palabras y acciones*, Barcelona, Paidós, 1982

BAJTIN, MIJAIL "El problema de los géneros discursivos" (1952-53) en id., *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI, 1985[2]

BAJTIN, MIJAIL "La novela de educación", en id., *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI, 1982, 200-216

BAJTIN, MIJAIL *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI, 1982 (1979)

BALTHASAR, HANS URS VON "Fides Christi", en *Ensayos teológicos*, II. *Sponsa Verbi*, Madrid, Guadarrama, 1964 (1961), 57-96

BALTHASAR, HANS URS VON *Sólo el amor es digno de fe*, Salamanca, Sígueme, 1971

BARTON, JOHN *The Spirit and the Letter: Studies in the Biblical Canon*, Londres, SPCK, 1997

BASILIO DE CESAREA, *A los jóvenes, sobre el provecho de la literatura clásica*, Madrid, Gredos, 1998

BASILIO DE CESAREA, *Epistola VIII* en *PG* 32 (1886), 245-268, disponible en http://www.documentacatholicaomnia.eu

BAUER, WALTER *Ortodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Filadelfia, Fortress, 1971 (1934), disponible en http://ccat.sas.upenn.edu/~humm/Resources/Bauer/bauer01.htm

BELLAH, ROBERT N. "Religious Evolution", *American Sociological Review*, 29 (1964), 358-374, reimp. en id. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*, Nueva York**,** Harper & Row, 1970, 20-50

BENJAMIN, WALTER "Experiencia y pobreza" (1933), en id., *Discursos interrumpidos*, I, Madrid, Taurus, 1973, 167-173
BENJAMIN, WALTER *L'obra d'art a l'època de la seva reproductibilitat tècnica: Tres estudis de sociologia de l'art*, Barcelona, 62, 1983
BERGER, KLAUS *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg, Quelle und Meyer, 1984
BERGER, PETER *El dosel sagrado: Elementos para una sociología de la religión*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971
BERGER, PETER; LUCKMANN, THOMAS *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1968
BLENKINSOP, JOSEPH "The Development of Jewish Sectarianism from Nehemiah to the Hasidim", en ODED LIPSCHITZ, GARY N. KNOPPERS, R. ALBERTZ (eds.), Winona Lake, Eisenbrauns, 2007, 385-404
BLONDEL, MAURICE *La acción: Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, Madrid, BAC, 1996 (1893)
BOCKMUEHL, MARKUS; HAGNER, DONALD A. (eds.), *The Written Gospel*, Cambridge, Cambridge U.P., 2005
BOFF, LEONARDO *Jesucristo el liberador: Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*, Santander, Sal Terrae, 1980
BONHOEFFER, DIETRICH *Resistencia y sumisión: Cartas y apuntes desde el cautiverio*, ed. de EBERHARD BETHGE, Salamanca, Sígueme, 1983
BORNKAMM, GUNTHER *Jesús de Nazaret*, Salamanca, Sígueme, 1975 (1956)
BOROBIO, DIONISIO *La iniciación cristiana* (Bautismo. Educación familiar. Primera Eucaristía. Catecumenado. Confirmación. Comunidad Cristiana), Salamanca, Sígueme, 1996
BOURDIEU, PIERRE *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto* (*La distinction : critique sociale du jugement*), Madrid, Taurus, 1988 (1979); *Las reglas del arte: Génesis y estructura del campo literario*, Barcelona, Anagrama, 1995 (1992)
BOURDIEU, PIERRE "Los ritos como actos de institución", en J.G. PERISTIANY, JULIÁN PITT-RIVERS (coord.), *Honor y gracia (Honor and Grace in Anthropology)*, Madrid, Alianza, 1993, 111-123; *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2000
BROWN, RAYMOND E. *Introducción a la cristología del NT*, Salamanca, Sígueme, 2001; *Introducción al NT*, 2 ts., Madrid, Trotta, 1998
BROWN, RAYMOND *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*, Bilbao, Desclée, 1998[3]
BROWN, RAYMOND *The Death of the Messiah: A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, 2 ts., Nueva York, Doubleday, 1994
BRUNER, JEROME "Life as Narrative", *Social Research*, 71, 3 (otoño 2004), 691-710
BRUNER, JEROME *La educación, puerta de la cultura* (*The Culture of Education*), Madrid, Visor, 1997
BRUNER, JEROME *Actos de significado: Más allá de la revolución cognitiva*, Madrid, Alianza, 1991
BRUNER, JEROME *Realidad mental y mundos posibles: Los actos de la imaginación que dan sentido a la experiencia*, Barcelona, Gedisa, 1988
BRUNER, JEROME; WEISSER, SUSAN "La invención del yo: la autobiografía y sus formas", en DAVID R. OLSON, NANCY TORRANCE (comps.), *Cultura escrita y oralidad*, Barcelona, Gedisa, 1995 (1991), 177-202
BRUNNER, OTTO "Das 'ganze Haus' und die alteuropäische 'Ökonomik'" en AA.VV., *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968[2] (1956), 103-127

BUBER, MARTIN *Diálogo: Elementos de lo interhumano. Distancia originaria y relación*, Barcelona, Riopiedras, 1997
BUBER, MARTIN *Dos modos de fe*, Madrid, Caparrós, 1996
BUBER, MARTIN *Yo y tú* (*Ich und Du*), Madrid, Caparrós, 1993 (1922)
BULTMANN, RUDOLF *Historia de la tradición sinóptica*, prólogo de XABIER PIKAZA, epílogo de GERD THEISSEN, Salamanca, Sígueme, 2000
BURKE, EDMUND *On the Sublime and Beautiful* (1756), Nueva York, Bartleby, 2001 (1909), disponible en www.bartleby.com
BURRIDGE, R. A. *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*, Cambridge, Cambridge U. P., 1992, 2004
BYNUM, CAROLYNE WALKER *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley, Univ. of California P., 1982
BYRSKOG, SAMUEL *Story as History - History as Story: The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*, Tubinga, Möhr Siebeck, 2000
CASTELLS, MANUEL "La cultura de la virtualidad real: la integración de la comunicación electrónica, el fin de la audiencia masiva y la emergencia de las redes interactivas", en id., *La era de la información*, 1. *La sociedad red*, cap. 5, Madrid, Alianza, 2005[3] (1996)
CASTRO, SECUNDINO *El sorprendente Jesús de Marcos: El evangelio de Marcos por dentro*, Madrid, UPCO, 2005
CHATEAUBRIAND, FRANÇOIS RENE DE *Génie du christianisme, ou Beautés de la religion chrétienne*, 4 vols., Paris, Migneret, 1803, disponible en http://gallica.bnf.fr
CHIRIASSI COLOMBO, ILEANA "Lo sagrado en el ámbito político: mitos de los orígenes, ritos de integración", en JULIEN RIES (ed.), *Tratado de antropología de lo sagrado*, III. *Las civilizaciones del Mediterráneo y lo sagrado*, Madrid, Trotta, 1997, 207-224
CIRLOT, VICTORIA; GARÍ, BLANCA *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la edad media*, Barcelona, Martínez Roca, 1999
CLÉMENT, OLIVIER *Sobre el hombre*, Madrid, Encuentro, 1983 (1972)
COLLINS, JOHN J. (ed.), *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, *Semeia*, 14 (1979)
Comisión Internacional sobre el Desarrollo de la Educación de la UNESCO, Informe EDGAR FAURE, *Aprender a ser: La educación del futuro*, Madrid, Alianza, 1973 (1972), http://unesdoc.unesco.org/images/0000/000018/001801S.pdf
CONDORCET (Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marqués de), *Rapport sur l'organisation générale de l'Instruction publique*, presentado a la Asamblea nacional legislativa (de la Convención) en nombre del Comité de Instrucción pública, 20 y 21 abril 1792; *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1793-94), en CONDORCET, *Oeuvres*, ed. de A. CONDORCET O'CONNOR y M. F. ARAGO, 1792, http://gallica.bnf.fr
CONSTABLE, GILES "The Ideal of the Imitation of Christ", en id., *Three Studies in Medieval Social and Religious Thought*, Cambridge, Cambridge UP, 1995, 145-248
CRAFFERT, PIETER F. *The Life of a Galilean Shaman: Jesus of Nazareth in Anthropological-Historical Perspective*, Eugene, Cascade, 2008
CROSSAN, JOHN DOMINIQUE *El nacimiento del cristianismo: Qué sucedió en los años inmediatamente posteriores a la ejecución de Jesús*, Santander, Sal Terrae, 2002
CROSSAN, JOHN-DOMINIQUE *Jesús: Vida de un campesino judío*, Barcelona, Crítica, 1995 (1991), posteriormente revisada
CURTIUS, ERNST ROBERT *Literatura europea y edad media latina*, 2 vols., Madrid, FCE, 2004 (1948)
DANIELOU, JEAN; CHARLAT, RÉGINE DU *La catequesis en los primeros siglos*, Madrid, Stvdium, 1975
DELVAL, JUAN *El desarrollo humano*, Madrid, Siglo XXI, 1995[2]
DENZIN, NORMAN K. *Interpretive Biography*, Newbury Park, Sage, 1989

DIBELIUS, MARTIN *La historia de las formas evangélicas*, Valencia, Edicep, 1984 (1919, 1933, 1966[5])
DILTHEY, W. "Esbozos para una crítica de la razón histórica" (1927), en id. *Dos escritos sobre hermenéutica*, Tres Cantos, Istmo, 2000, 108-209
DILTHEY, WILHELM "El surgimiento de la hermenéutica" en id., *Dos escritos sobre hermenéutica*, Tres Cantos, Istmo, 2000, 20-107
DILTHEY, WILHELM *Vida y poesía* (*Das Erlebnis und die Dichtung*), México, FCE, 1945 (1906)
DIONISIO DE HALICARNASO, *Sobre la imitación* en id., *Tratados de crítica literaria* (Sobre los oradores antiguos; Sobre Lisias; Sobre Isócrates; Sobre Iseo; Sobre Demóstenes; Sobre Tucídides; Sobre la imitación), Madrid, Gredos, 2005
DOUGLAS, MARY *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, México, Siglo XXI, 1973; *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*, Madrid, Alianza, 1978
DULLES, AVERY *Models of Revelation*, Nueva York, Gill and MacMillan, 1982
DUNN, JAMES D. G. *Jesus Remembered*, Grand Rapids, Eerdmans, 2003
DUNN, JAMES D. G. *Redescubrir a Jesús. Lo que la investigación sobre el Jesús histórico ha olvidado*, Salamanca, Sígueme, 2006
DURHAM REYNOLD, LEIGHTON; WILSON, NIGEL *Copistas y filólogos: Las vías de transmisión de las literaturas griega y latina*, Madrid, Gredos, 1995[2]
DURKHEIM, EMILE *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 1982 (1912)
ECO, UMBERTO *Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo*, Barcelona, Lumen, 1981 (1979)
ESTÉVEZ, ELISA *El poder de una mujer creyente. Cuerpo, identidad y discipulado en Mc 5, 24b-34: Un estudio desde las ciencias sociales*, Estella, Verbo Divino, 2003
ESTRADA, JUAN ANTONIO *Para comprender cómo surgió la Iglesia*, Estella, Verbo Divino, 1999
FAIVRE, ALEXANDRE *Une identité en construction : Acteurs et structures du champ religieux chrétien*, en G. ALBERIGO, G. RUGGIERI, R. RUSCONI (dirs.), *L'Atlante del Cristianesimo* (*Atlas of Christianity*), Turín, UTET, 2006, 1-67
FOCANT, CAMILLE *Marc, un évangile étonnant*, Lovaina, Lovaina U.P, 2006
FOWLER, ALASDAIR "Género y cánon literario", en M. A. GARRIDO GALLARDO (ed.), *Teoría de los géneros literarios*, 95-127
FRAIMAN, SUSAN "Is there a Female *Bildungsroman*?", en id., *Unbecoming Women: British Women Writers and the Novel of Development*, Nueva York, Columbia UP, 1993, 1-31
FRANCE, R. T. *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text* (New International Greek Testament Commentary) Eerdmans, Grand Rapids, 2002
FRANCISCO DE ASÍS, *Escritos. Biografías. Documentos de la época*, Madrid, BAC, 1978
FRANKL, VIKTOR *El hombre en busca de sentido*, Barcelona, Herder, 2003[22] (1945)
FREIRE, PAULO *Pedagogía del oprimido*, México, Siglo XXI, 1980[26]
FRENK ALATORRE, MARGIT "Los espacios de la voz", *Entre la voz y el silencio: La lectura en tiempos de Cervantes*, México, FCE, 2006 (1997), 7-20
FRYE, NORTHROP *El gran código: Una lectura mitológica y literaria de la Biblia* (*The Great Code: The Bible and Literature*), Barcelona, Gedisa, 1988 (1982
FRYE, NORTHROP *Poderosas palabras: La Biblia y nuestras metáforas* (Words With Power: Being a Second Study of "The Bible and Literature"), Barcelona, Muchnik, 1996 (1990)
FRYE, NORTHROP *La escritura profana* (The Secular Scripture: A Study of the Structure of Romance), Caracas, Monte Ávila, 1992[2] (1976)

GADAMER, HANS GEORG *Verdad y método*, I. *Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1984
GARCÍA BARÓ, MIGUEL "Las experiencias fundamentales", en id., PEDRO RODRÍGUEZ PANIZO, CARLOS DOMÍNGUEZ MORANO, *Experiencia religiosa y ciencias humanas*, Madrid, PPC, 2001, 5-36
GARCÍA BARÓ, MIGUEL *De estética y mística*, Salamanca, Sígueme, 2007
GARCÍA BARÓ, MIGUEL *Ensayos sobre lo absoluto*, Madrid, Caparrós, 1993
GARCÍA GIBERT, JAVIER *Con sagradas escrituras*, Madrid, Machado, 2002
GARCÍA MARTÍNEZ, FLORENTINO (ed.), *Textos de Qumrán*, Madrid, Trotta, 1992
GARCÍA Y BARBARÍN, EUGENIO *Memorias de un obrero: Libro de lectura elemental para las escuelas de adultos*, Madrid, Sucesores de Hernando, 1921
GARIN, EUGENIO *La revolución cultural del Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 1981 (1967)
GENETTE, GERARD "Discours du récit", id. *Figures. III*, Paris, Seuil, 1972; *Nouveau discours du récit*, Paris, Seuil, 1983
GILLIGAN, CAROL *La moral y la teoría: Psicología del desarrollo femenino* (In a Different Voice Psychological Theory and Women's Development) México, FCE, 1985 (1982).
GIRARD, RENÉ *El chivo expiatorio*, Barcelona, Anagrama, 1986
GIRARD, RENÉ *La ruta antigua de los hombre perversos*, Barcelona, Anagrama, 1989
GIRARD, RENÉ *Mentira romántica y verdad novelesca*, Barcelona, Anagrama, 1985 (1961)
GIRARD, RENÉ *Literatura, mímesis y antropología*, Gedisa, Barcelona, 1984 (1976)
GIRARD, RENÉ *Shakespeare. Los fuegos de la envidia*, Anagrama, Barcelona, 1995 (1990)
GNILKA, JOACHIM *El Evangelio según san Marcos* (*Das Evangelium nach Markus*), 2 ts., Salamanca, Sígueme, 1986 (1979)
GNILKA, JOACHIM *Jesús de Nazaret: Mensaje e historia*, Barcelona, Herder, 1993
GNILKA, JOACHIM *Teología del NT*, Madrid, Trotta, 1998
GODZIEBA, ANTHONY J. "From *Vita Christi* to *Marginal Jew*: The Life of Jesus as Criterion of Reform in Pre-Critical and Post-Critical Quests", Universidad de Lovaina**,** Simposio *Sourcing the Quests*, Departamento de Teología Dogmática, 30 de Abril 2004, 1-26
GÓMEZ-ACEBO, ISABEL "Dios en la teología feminista: Estado de la cuestión" (2006), http://www.ciudaddemujeres.com/articulos/IMG/pdf/DiosTeologiaFem-IsabelGomez.pdf; "Dios es Ella", *Frontera*, 26, 71-90, http://www.atrio.org/PRIVADO/FRONTERA/26/26-13-ACEBO.pdf
GONZÁLEZ DE CARDEDAL, OLEGARIO *Jesús de Nazaret: Aproximación a la cristología*, Madrid, BAC, 1993[3]
GONZÁLEZ FAUS, JOSÉ IGNACIO *El rostro humano de Dios: De la revolución de Jesús a la divinidad de Jesús*, Santander, Sal Terrae, 2007
GONZÁLEZ, ANTONIO *Reinado de Dios e Imperio*, Santander, Sal Terrae, 2003
GRILLMEIER, ALOYSIUS *Cristo en la tradición cristiana: Desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia* (*Jesus der Christus im Blauben der Kirche*, I. *Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon*), Salamanca, Sígueme, 1997
GUARDINI, ROMANO *Die menschliche Wirklichkeit des Herrn* (Subt.: "Contribuciones a una psicología del Señor"), Wurtzbourg, Werkbund, 1958
GUIJARRO, SANTIAGO *Jesús y sus primeros discípulos*, Estella, Verbo Divino, 2007
HABERMAS, JÜNGER; RATZINGER, JOSEPH *Fundamentos morales prepolíticos del Estado liberal*, Academia Católica de Baviera, en. 2004, trad. de MANUEL JIMÉNEZ REDONDO, www.avizora.com/publicaciones/filosofia/textos/0071_discusion_bases_morales_estado_liberal.htm

HABERMAS, JÜRGEN *Historia y crítica de la opinión pública: La transformación estructural de la vida pública* (*Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*), Barcelona, Gustavo Gili, 1981 (1962)
HABERMAS, JÜRGEN *La inclusión del otro: Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999
HABERMAS, JÜRGEN *Teoría de la acción comunicativa*, I. *Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid, Taurus, 1987
HADLEY, JUDITH M. *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah: Evidence for a Hebrew Goddess*, Cambridge, Cambridge U.P., 2000
HAMON, PHILIPPE « Pour un statut sémiologique du personnage », en GERARD GENETTE, TZVETAN TODOROV (dirs.), *Poétique du récit*, Paris, Seuil, 1977, 115-180
HEGEL, GEORG W. F. *Historia de Jesús* (*Das Leben Jesu*), Madrid, Taurus, 1987 (1795).
HEGEL, GEORG W. F. (Lecciones de) *Estética*, 8. *La poesía*, trad. ALFREDO LLANOS, Buenos Aires, Siglo veinte, 1985 (2ª. ed. 1842); *Lecciones de Estética*, trad. RAÚL GABÁS, Barcelona, Península, 1989, 2 vols.
HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH *Fenomenología del Espíritu*, México, FCE, 1966 (1806)
HENGEL, MARTÍN *Seguimiento y Carisma. La radicalidad de la llamada de Jesús*, Santander, Sal Terrae, 1981
HENGEL, MARTIN *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ: An Investigation of the Collection and Origin of the Canonical Gospels*, Londres, SCM, 2000
HERDER, JOHANN GOTTFRIED "Otra filosofía de la historia para la formación de la humanidad (*Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, 1774)", en id., *Obra selecta*, ed. PEDRO RIBAS, Madrid, Alfaguara, 1982, 275-367
HOLBWACHS, MAURICE *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona / Caracas, Anthropos / Univ. Central de Venezuela, 2004 (1925); *La memoria colectiva*, Zaragoza, Prensas Universitarias, 2004 (1950)
HORKHEIMER, MAX; ADORNO, THEODOR W. *La Dialéctica de la Ilustración: Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 1998 (1944-47)
HORSLEY, RICHARD A.; SILBERMAN, NEIL ASHER *La revolución del Reino: Cómo Jesús y Pablo transformaron el mundo antiguo*, Santander, Sal Terrae, 2005 (2002)
HUMBOLDT, WILHELM VON *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, ed. de ANA AGUD, Barcelona, Anthropos, 1990 (1836)
HUME, DAVID *Tratado de la naturaleza humana* (1739-40), Libros en la red, 2001, http://www.dipualba.es y una edición digital inglesa, http://www.gutenberg.org
IERSEL, BAS VAN *Mark: A Reader-Response Commentary*, Nueva York, Continuum, 2005 (1998)
IGNACIO DE LOYOLA, *Autobiografía y Diario espiritual*, Madrid, BAC, 1992
IRENEO DE LYON, *Exposición y refutación de la falsa gnosis* (*Adversus haereses*), ed. de CARLOS IGNACIO GONZÁLEZ, México, Conferencia del Episcopado Mexicano, 2000, disponible en http://multimedios.org/docs/d001092/
IRIGARAY, LUCE *Amo a ti: bosquejo de una felicidad en la historia* (*J'aime à toi: Esquisse d'une félicité dans l'histoire*), Barcelona, Icaria, 1994 (1992); *Ethique de la différence sexuelle*, Paris, Minuit, 1997
ISABEL DE VILLENA, *Vita Christi*, ed. LLUISA PARRA, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 1986
ISER, WOLGANG *El acto de leer: Teoría del efecto estético*, Madrid, Taurus, 1985 (1976)
JAEGER, WERNER *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 1957 (1933, 1943-4); *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México, FCE, 2004

JASPERS, KARL *Los grandes filósofos: Los hombres decisivos* (*Sócrates, Buda, Confucio, Jesús*), Madrid, Tecnos, 1993 (al. 1957, ing. 1962)
JAUSS, HANS ROBERT, *Experiencia estética y hermenéutica literaria*, Madrid, Taurus, 1986 (1977)
JAY, MARTIN *Songs of Experience: Modern American and European Variations on a Universal Theme*, Berkeley, University of California P., 2005
JEREMIAS, JOACHIM *Teología del NT*, I, Salamanca, Sígueme, 1985 (1971)
JERÓNIMO, *Comentario al evangelio de san Marcos*, trad. de JOAQUÍN PASCUAL TORRÓ, Madrid, Ciudad Nueva, 1995
JILL-LEVINE, AMY (ed.), *Una compañera para Marcos*, Bilbao, Desclée, 2004
PILCH, JOHN J. "Medical Anthropology: Sickness and Disease", *Healing in the New Testament. Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*, Minneapolis, Fortress, 2000, 19-36
JOHNSON, ELISABETH A. "The Word was Made Flesh and Dwelt Among Us. Jesus Research and Christian Faith", en DORIS DONNELLY (ed.), *Jesus. A Colloquium in the Holy Land*, Nueva York, Continuum, 2001
JOHNSON, ELIZABETH A. *Amigos de Dios y profetas: Una interpretación teológica feminista de la comunión de los santos*, Barcelona, Herder, 2004
JOHNSON, ELIZABETH A. *La que es: El Misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Barcelona, Herder, 2002 (1992)
JONGE, H. J. DE "The New Testament Canon", en J.-M. AUWERS, H. J. DE JONGE (eds.), *The Biblical Canons*, Lovaina, Leuven UP, 2003, 309-319
KANT, IMMANUEL *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia* (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 1784), Madrid, Tecnos, 1987
KÄSEMANN, ERNST "El problema del Jesús histórico" (1953), en id., *Ensayos exegéticos*, Salamanca, Sígueme, 1978, 159-189
KASPER, WALTER *Jesús, el Cristo*, Salamanca, Sigueme, 1979[3] (1974);
KASPER, WALTER *La teología ecuménica: situación actual*, Lección por su doctorado honoris causa, Madrid, UPCO, 30-3-2004
KÄSSEMANN, ERNST "El problema del Jesús histórico (1953)", en id., *Ensayos exegéticos*, Salamanca, Sígueme, 1978, 159-189
KELBER, WERNER H. "The Generative Force of Memory: Early Christian Traditions as Processes of Remembering", *BTB*, 36 (2004), 15-22
KERMODE, FRANK *El sentido de un final: Estudios sobre la teoría de la ficción*, Barcelona, Gedisa, 1983 (1966-67)
KIERKEGAARD, SÖREN *Etapas en el camino de la vida*, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1952 (1845)
KITZBERGER, INGRID ROSA (ed.), *Transformative Encounters: Jesus and Women Reviewed*, Leiden, Brill, 2000
KLOPPENBORG, RIA; HANEGRAAFF, WOUTER J. (eds.), *Female Stereotypes in Religious Traditions*, Leiden, Brill, 1995
KOHLBERG, LAWRENCE *Psicología del desarrollo moral* (*Essays on Moral Development*), Bilbao, Desclée, 1992
KÖSTER, HELMUT, *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*, London, SCM, 1990
LESSING, G. E. *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1780), http://www.gutenberg.org/etext/9160
LEVINAS, EMMANUEL *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI, 1974

LEVINE, LEE *The Ancient Synanogue: The First Thousand Years*, New Haven, Yale UP, 2000
LOHFINK, GERHARD *La Iglesia que Jesús quería: Dimensión comunitaria de la fe cristiana*, Bilbao, Desclée, 1986
LORD, ALBERT "Characteristics of Orality", *OT*, 2, 1 (1987), 54-72
LÖWENTHAL, LEO *Literature and Images of Man: Sociological Studies of the European Drama and Novel, 1600-1900*, Boston, Beacon, 1957
LUBAC, HENRI DE *Histoire et Esprit: L'Intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, Cerf, 2002 (1950)
LUDOLFO DE SAJONIA, *Vida de nuestro adorable redentor Jesucristo*, traducida y considerablemente aumentada por ANTONIO ROSELLO Y SUREDA, Madrid, Celestino G. Álvarez / J. Sierra, 1847-49
LUKÁCS, GEORG *Teoría de la novela*, Barcelona, Edhasa, 1971 (1914-16, 1920); *Goethe y su época* (1961), en id. *Obras completas*, VI, trad. de MANUEL SACRISTÁN, Barcelona, Grijalbo, 1968
MARKUS, JOEL *Mark 1-8*, The Anchor Bible 27, Nueva York, Doubleday, 2000
MARROU, HENRY-IRÉNÉE *Historia de la educación en la Antigüedad*, Barcelona, Akal, 1985 (1971)
MARTÍN-BARÓ, IGNACIO *Psicología social de la guerra: Trauma y Terapia*, San Salvador, UCA, 1992; *Psicología de la liberación*, Madrid, Trotta, 1998; *Poder, ideología y violencia*, Madrid, Trotta, 2003
MARTÍNEZ, JULIO L. *Consenso público y moral social: Las relaciones entre catolicismo y liberalismo en la obra de John Courtney Murray, s.j.*, Madrid, UPCO, 2002
MARX, KARL *Manuscritos: Economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 1968 (1844)
MARXSEN, WILLI *El evangelista Marcos: Estudio sobre la historia de la redacción del evangelio*, Salamanca, Sígueme, 1981 (1956)
MATEOS, JUAN *Los Doce y otros seguidores de Jesús*, Madrid, Cristiandad, 1982
MATEOS, JUAN; CAMACHO, FERNANDO *El Evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético*, 3 ts., Córdoba, El Almendro, 1993-2000
MATEOS, JUAN; CAMACHO, FERNANDO *El evangelio: figuras y símbolos*, Córdoba, El Almendro, 1989
MÁXIMO EL CONFESOR, *Meditaciones sobre la agonía de Jesús*, ed. de ALDO CERESA-GASTALDO e ISABEL GARZÓN BOSQUE, Madrid, Ciudad Nueva, 1996
MCKENNA, MEGAN *"Sin contar mujeres y niños": Historias olvidadas de la Biblia*, Madrid, PPC, 1997
MEAD, GEORGE HERBERT *Espíritu, Persona y Sociedad desde el punto de vista del conductismo social* (*Mind, Self and Society*), Buenos Aires, Paidós, 1959 (1934)
MEIER, JOHN P. "The Present State of the 'Third Quest' for the Historical Jesus: Loss and Gain", *Biblica* 80 (1999), 459-487
MEIER, JOHN P. *Un judío marginal: Nueva visión del Jesús histórico*, 3 ts., Estella, Verbo Divino, 1999-2003 (1991-2001)
METZ, JOHANN BAPTIST *Memoria passionis: Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Santander, Sal Terrae, 2007
METZGER, BRUCE M. *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*, Oxford, Clarendon, 1997 (1989)
MIJAIL BAJTIN, "Las formas del tiempo y del cronotopo en la novela. Ensayos sobre Poética Histórica" (1937-38) en id. *Teoría y estética de la novela*, Madrid, Taurus, 1989, 237-409

MIJAIL BAJTIN, *Problemas de la poética de Dostoievski*, México, FCE, 1986 (1929, 1963[2]); *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: el contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza, 1984 (1940, 1965[2]);
MOLTMANN, JÜRGEN *El camino de Jesucristo: Cristología en dimensiones mesiánicas*, Salamanca, Sígueme, 1993
MOMIGLIANO, ARNOLDO "La tradición y el historiador clásico" (1972), en id., *Ensayos de historiografía antigua y moderna*, México, FCE, 1993 (1977), 140-154
MORE, THOMAS *Utopia*, ed. de HENRY MORLEY, Londres, Cassell & Company, 1901, disponible en www.gutenberg.net
MORENO, MARÍA DEL CARMEN "Desarrollo y conducta social de los 2 a los 6 años", en JESÚS PALACIOS, ÁLVARO MARCHESI, CÉSAR COLL (comps.), *Desarrollo psicológico y educación*, 1. *Psicología evolutiva*, Madrid, Alianza, 1999, 305-326
MORGENSTERN, KARL "Über das Wesen des Bildungsromans" (1819), *Inländisches Museum*, I, 2-3 (1820-21), en EBERHARD LÄMMERT (ed.), *Romantheorie* (*1620-1880*): *Dokumentation ihrer Geschichte in Deutschland*, Frankfort, Athenäum, 1988, 253-258
MORRIS, BRIAN *Introducción a la antropología de la religión*, Barcelona, Paidós, 1993
MORRIS, BRIAN *Religion and Anthropology: A Critical Introduction*, Cambridge, Cambridge U.P., 2006
MOUNIER, EMMANUEL *El personalismo: antología esencial*, Salamanca, Sígueme, 2002; *Obras*, II. *Tratado del carácter*; Salamanca, Sígueme, 1993
MURRAY, JOHN COURTNEY "Freedom in the Age of Renewal", *American Benedictine Review*, 18 (sep. 1967), 319-324, disponible en http://woodstock.georgetown.edu/library/Murray/1967D.htm
NAVARRO PUERTO, MERCEDES *Marcos*, Estella, Verbo Divino (Guías de lectura del NT, 1), 2007
NAVARRO, MERCEDES "El sacrificio del cuerpo femenino en la Biblia hebrea: Jueces 11 (La hija de Jefté) y 19 (la mujer del levita)", *Ciudad de mujeres*, 2006, 1-38, http://www.ciudaddemujeres.com
NEWMAN, JOHN HENRY *Consulta a los fieles en materia doctrinal* (*On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, en *The Rambler*, jul. 1859), Salamanca, Cátedra "John Henry Newman" de la UPSA: Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos "Juan XXIII", 2001
NEYREY, JEROME H. "The Idea of Purity in Mark's Gospel", *Semeia*, 35 (1986), 91-128
PAGOLA, JOSÉ ANTONIO *Jesús: Aproximación histórica*, Madrid, PPC, 2007
PAPÍAS, Κυριακῶν Λογίων Ἐξηγήσις, apud EUSEBIO DE CESAREA, *Historia eclessiastica*
PASCAL, *Pensées*, Paris, INALF, 1961 (1670), disponible en http://gallica.bnf.fr
PEIRCE, CHARLES S. *Obra lógico-semiótica*, ed. de ARMANDO SERCOVICH, Madrid, Taurus, 1987 (1857-1914)
PIKAZA, XABIER *El señor de los ejércitos: Historia y teología de la guerra*, Madrid, PPC, 1997; *Violencia y diálogo de religiones: un proyecto de paz*, Santander, Sal Terrae, 2004; *Violencia y religión en la historia de Occidente*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2005
PIKAZA, XABIER *Hijo de hombre: Historia de Jesús Galileo*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2007
PIKAZA, XABIER *Pan, Casa, Palabra: La Iglesia en Marcos*, Salamanca, Sígueme, 1998
PIÑERO, ANTONIO (ed.), *Textos gnósticos: Biblioteca de Nag-Hammadi*, 3 vols., Madrid, Trotta, 1997-2004
PLATÓN, *República*, III y X, ed. de MANUEL FERNÁNDEZ GALIANO, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1949; *Symposion* en CARLOS GARCÍA GUAL, EMILIO LLEDÓ y M. MARTÍNEZ HERNÁNDEZ (eds.), *Diálogos*, III. *Fedón. Banquete. Fedro*, Madrid, Gredos, 1997; *Diálogos socráticos* en E. LLEDÓ et al. (eds.), *Diálogos*, I. *Apología*, *Critón*,

Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias menor, Hipias mayor, Laques, Protágoras, Madrid, Gredos, 1981
PLOUS, SCOTT "The Psychology of Prejudice, Stereotyping, and Discrimination: An Overview" en id. (ed.), *Understanding Prejudice and Discrimination*, Nueva York, McGraw-Hill, 2003, 3-48
PLUMMER, KENNETH *Documents of Life 2: An Invitation to a Critical Humanism*, Londres, Sage, 2001
POZUELO YVANCOS, JOSÉ MARÍA "Retórica y narrativa: la *narratio*", *Epos*, 2 (1986), 231-252; "La mirada cervantina sobre la ficción" en id., *Poética de la ficción*, Madrid, Síntesis, 1993
PROPP, VLADIMIR, *Morfología del cuento*, Madrid, Akal, 1998 (1928); *Las raíces históricas del cuento*, Madrid, Fundamentos, 1974
RADCLIFFE, T. J. "'The Coming of the Son of Man': Mark's Gospel and the Subversion of the 'Apocalyptic Imagination'", en B. DAVIES (ed.), *Language, Meaning and God: Essays in Honor of Herbert McCabe OP*, Londres, Geoffrey Chapman, 1987, 176-189
RAHNER, KARL *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto del cristianismo*, Barcelona, Herder, 1984 (1977)
RATZINGER, JOSEPH (BENEDICTO XVI) *Fundamentos morales prepolíticos del Estado liberal*, Academia Católica de Baviera, en. 2004, trad. de MANUEL JIMÉNEZ REDONDO www.avizora.com/publicaciones/filosofia/textos/0071_discusion_bases_morales_estado_liberal.htm
RATZINGER, JOSEPH (BENEDICTO XVI), *Dios es amor*, 2005
RATZINGER, JOSEPH (BENEDICTO XVI), JOSEPH *Jesús de Nazaret*, I. *Desde el Bautismo hasta la transfiguración*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2007
REIMARUS, "Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger. Noch ein Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten", LESSING (ed.), *Fragmente eines Ungenannten*, disponible en edición electrónica: http://homes.rhein-zeitung.de/~ahipler/kritik/reimarus.htm
RHOADS, DAVID "Performance Criticism: An Emerging Methodology in Second Testament Studies, I", *BTB*, 36, 3 (otoño 2006), 118-133; "Performance Criticism… II", *BTB*, 36, 4 (inv. 2006), 164-184
RHOADS, DAVID; DEWEY, JOANNA; MICHIE, DONALD *Marcos como relato*, Salamanca, Sígueme, 2002 (1982, 1999[2])
RICOEUR, PAUL "La vida: un relato en busca de narrador", en id., *Educación y política. De la historia personal a la comunión de libertades*, Buenos Aires, Docencia, 1984, 45-58; *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós, 1999
RICOEUR, PAUL *El discurso de la acción*, Madrid, Cátedra, 1981; *La metáfora viva*, Madrid, Cristiandad, 2001[2]; *Du texte a l'action*, 2 vols., Paris, Senil, 1996
RICOEUR, PAUL *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa, 1989 (1975)
RICOEUR, PAUL *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta, 2003
RICOEUR, PAUL *Tiempo y narración* (*Temps et récit*), I. *Configuración del tiempo en el relato histórico*; II. *Configuración del tiempo en el relato de ficción*, Madrid, Cristiandad, 1987 (1983-84); III. *Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985 (*El tiempo narrado*, México, Siglo XXI, 1996)
RIVAS REBAQUE, FERNANDO *Desterradas hijas de Eva: Marginación y protagonismo de la mujer en el cristianismo primitivo*, Madrid, San Pablo, 2008
RIVAS REBAQUE, FERNANDO *La experiencia espiritual de Jesús*, Madrid, San Pablo, 2005
ROBINSON, JAMES M.; HOFFMAN, PAUL; KLOPPENBORG, JOHN S. (eds.); GUIJARRO, SANTIAGO (ed. española), *El documento Q*, Salamanca-Leuven, Sígueme-Peeters, 2002; *El*

documento Q en griego y en español: con paralelos del evangelio de Marcos y del evangelio de Tomás, Salamanca-Lovaina, Sígueme-Peeters, 2002
RODRÍGUEZ FONTELA, Mª ÁNGELES *La novela de autoformación: Una aproximación teórica e histórica al "Bildungsroman" desde la narrativa hispánica*, Barcelona/Kassel, Reichenberger, 1996
ROGERS, CARL; ROSENBERG, RACHEL L. *La persona como centro*, Barcelona, Herder, 1981
RÖHRS, HERMANN (ed.), *Bildungsphilosophie*, Frankfurt, Akademische, 1968
SACCHI, PAOLO *Historia del Judaísmo en la época del Segundo Templo*, Madrid, Trotta, 2004
SANTOS OTERO, AURELIO DE (ed.), *Evangelios apócrifos*, Madrid, BAC, 1999[10] (1985)
SCHILDGEN, BRENDA DEEN *Power and Prejudice: The Reception of the Gospel of Mark*, Detroit, Waine State UP, 1999
SCHILLEBEECKX, E. *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, San Sebastián, Dinor, 1966
SCHILLEBEECKX, EDWARD *Jesús de Nazaret. La Historia de un Viviente*, Madrid, Cristiandad, 1981 (1975)
SCHILLER, FRIECRICH *Cartas para la educación estética del hombre* (1795), trad. de MANUEL GARCÍA MORENTE, Madrid, Espasa-Calpe, 1932
SCHILLER, FRIEDRICH *Lo sublime: De lo sublime y Sobre lo sublime*, ed. de PEDRO AULLÓN, Málaga, Ágora, 1992; *Sobre lo patético* (1793), en id. *Escritos sobre Estética*, Madrid, Tecnos, 1992
SCHILLER, *Sobre la gracia y la dignidad* (Über Anmut und Würde 1793) y *Sobre poesía ingenua y poesía sentimental* (*Über Naive und Sentimentalische Dichtung* 1795) (Y una polémica Kant, Schiller, Goethe y Hegel), Icaria, Barcelona, 1985
SCHLEIERMACHER, F. *Sobre la religión: Discurso a sus menospreciadores cultivados*, Madrid, Tecnos, 1990 (1799)
SCHNACKENBURG, RUDOLF *Reino y reinado de Dios*, Madrid, Fax, 1967 (1959)
SCHÖKEL, LUIS ALONSO *Hermenéutica de la palabra*, I. *Hermenéutica bíblica*, Madrid, Cristiandad, 1987
SCHÖKEL, LUIS ALONSO *La palabra inspirada*, Madrid, Guadarrama, 1966
SCHÜSSLER-FIORENZA, ELISABETH "A imagen y semejanza de Ella: Mujeres de la Sabiduría", id., *Cristología feminista crítica: Jesús, Hijo de Miriam, profeta de la Sabiduría*, Madrid, Trotta, 2000 (1994), 229-266
SCHÜSSLER-FIORENZA, ELISABETH *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Bilbao, Desclée, 1989
SCHÜSSLER-FIORENZA, ELISABETH *Los caminos de la sabiduría*: *una introducción a la exégesis feminista de la Biblia*, Santander, Sal Terrae, 2004
SCHWEITZER, ALBERT *Investigación sobre la vida de Jesús* (*Geschichte des Lebens Jesu Forschung*), I, Valencia, Edicep, 2 vols. 1990-2002 (1906, 1912[2])
SEARLE, JOHN R. *Actos de habla: ensayo de filosofía del lenguaje*, Madrid, Cátedra, 1986
SEMPRÚN, JORGE *La escritura o la vida*, Barcelona, Tusquets, 1995
SEN, AMARTYA "Global Justice: Beyond International Equity", en INGE KAUL et al. (eds.), *Global Public Goods. International Cooperation in the 21st Century*, Oxford, Oxford UP, 1999, 116-125, disponible en http://them.polylog.org/3/fsa-en.htm
SENABRE SEMPERE, RICARDO *Literatura y público*, Madrid, Paraninfo, 1987; *Metáfora y novela*, Valladolid, Cátedra Miguel Delibes, 2005
SESBOÜE, BERNARD *Pédagogie du Christ. Eléments de christologie fondamentale*, Paris, Cerf 1994
SICRE, JOSÉ LUIS *Profetismo en Israel*: *El profeta. Los profetas. El mensaje*, Estella, Verbo Divino, 1992[5]

SOBRINO, JON *La fe en Jesucristo: Ensayo desde las víctimas*, Madrid, Trotta, 1999
SONNET, JEAN-PIERRE « Les personnages secondaires dans le récit de Marc », en *Actes du troisieme colloque international du Rrenab*, en prensa
STEIN, EDITH *Obras completas*, 5 vols., Vitoria, El Carmen, 2002-.
STREETER, BOURNETT HILLMAN "The Foundamental Solution", *The Four Gospels. A Study of Origins:The Manuscript Traditions, Sources, Authorship and Dates*, cap. 7, Oxford, MacMillan, 1924, disponible en http://www.katapi.org.uk/4Gospels/Ch7.htm
STRUTHERS MALBON, ELISABETH *In the Company of Jesus. Characters in Mark's Gospel*, Louisville, John Knox, 2000
SULEIMAN, SUSAN RUBIN *Authoritarian Fictions: The Ideological Novel As a Literary Genre*, Nueva York, Columbia UP, 1983
SULLÀ, ENRIC (ed.), *El canon literario*, Madrid, Arco, 2003
TAYLOR, CHARLES *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Cambridge UP, 1989
TAYLOR, VINCENT *Evangelio según san Marcos*, Madrid, Cristiandad, 1979 (1952)
TEOFRASTO, *Caracteres* (junto con ALCIFRÓN, *Cartas de pescadores, campesinos, parásitos y cortesanas*), ed. de ELISA RUIZ GARCÍA, Madrid, Gredos, 2000
TERESA DE JESÚS, *Libro de la vida*, Madrid, Castalia, 1986
THEISSEN, GERD *Colorido local y contexto histórico en los evagelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica*, Salamanca, Sígueme, 1997 (1989)
TILLIETTE, XAVIER *Le Christ des philosophes: du Maître de sagesse au divin Témoin*, Namur, Culture et vérité, 1993
TINJANOV, JURIJ "Sobre la evolución literaria" (1927), en T. TODOROV (ed.), *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*, 89-101
TORRE, FRANCISCO JAVIER DE LA *Derribar las fronteras: Ética mundial, pluralismo y diálogo interreligioso*, Bilbao, Desclée, 2004
TORRES QUEIRUGA, ANDRÉS *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid, Cristiandad, 1987
TREBOLLE BARRERA, JULIO "Biblia y la literatura occidental: el vínculo judío" (2006), www.aeehj.org/Trebolle2006.htm
TREBOLLÉ BARRERA, JULIO *La Biblia judía y la Biblia cristiana: Introducción al estudio de la Biblia*, Madrid, Trotta, 1998
TREVIJANO, RAMÓN *Orígenes del cristianismo: El trasfondo judío del cristianismo primitivo*, Salamanca. Univ. Pontificia, 1995
TRIBLE, PHYLLIS *God and the Rhetoric of Sexuality*, Filadelfia, Fortress, 1978
TRIBLE, PHYLLIS *Texts of Terror. Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, Filadelfia, Fortress, 1984
TURNER, VICTOR "Frame, Flow and Reflection: Ritual and Drama as Public Liminality", *Japanese Journal of Religious Studies*, 614 (dic. 1979), 465-498
TURNER, VICTOR *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Chicago, Aldine, 1969 (*El proceso ritual: Estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus, 1988)
VALLEJO CAMPOS, ÁLVARO "Razón, seducción y engaño en la retórica antigua: la crítica platónica", *Antiqua: Jornadas sobre la antigüedad*, San Sebastián, 2007, antiqua.gipuzkoakultura2.net/pdf/vallejo.pdf
VANSINA, JAN *La tradición oral*, Barcelona, Labor, 1966 (orig. fr. 1961); *Oral Tradition as History*, Madison, Univ. of Wisconsin, 1985
VICO, GIAMBATTISTA, *Ciencia nueva* (*Principi di Scienza Nuova intorno alla comune natura delle nazioni per i quali si ritruovano altri princìpi del diritto naturale delle genti*), ed. de ROCÍO DE LA VILLA, Madrid, Tecnos, 1995 (1725)

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

VIDAL, MARCIANO *Nueva moral fundamental: El hogar teológico de la ética*, Bilbao, Desclée, 2000
VIVES, JUAN LUIS *Obras completas*, I, ed. de LORENZO RIBER, Madrid, Aguilar, 1947
VOORST, ROBERT E. VAN *Jesus Outside the New Testament. An Introduction to the Ancient Evidence*, Grand Rapids, Eerdmanns, 2000
WEBER, MAX *Economía y sociedad*, Madrid, FCE, 1944 (1922), edic. española en 4 ts.; *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Alianza, 2002 (1904-5); *Sociología de la religión*, Buenos Aires, La Pléyade, 1979 (1906-1915)
WEIL, SIMONE *La persona y lo sagrado* (1942-1943), publicado por *Archipiélago*, 43 (2000), 79-103
WREDE, WILHELM *Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1963 (1901)
ZAMBRANO, MARÍA *La confesión, género literario*, Madrid, Siruela, 2004 (1943)

2. Bibliografía citada

AA.VV., *Cristianismo y poder en la antigüedad*, *Studia Historica. Historia antigua*, 24 (2006)
AA.VV., *Lifelong Learning: A Global Colloquium*, 2002, http://www.open.ac.uk/lifelong-learning/papers/index.html
ABAD, FRANCISCO "Problemas de periodización y caracterización en historia de la lengua literaria española", *RFRM*, 15 (1998), 13-33
ABEL, ELIZABETH; HIRSCH, MARIANNE; LANGLAND, ELIZABETH (eds.), *The Voyage In: Fictions of Female Development*, Hanover, New England UP, 1983
ABU-LUGHOD, LILA *Veiled sentiments. Honor and poetry in a Bedouin Society*. Berkeley, University of California. 1999
ACERBI, SILVIA "Il potere dei monaci nei concili orientali del V secolo: il costantinopolitano Eutiche e il siro Bar Sauma", en AA.VV., *Cristianismo y poder en la antigüedad*, 291-313
ACEVES LOZANO, JORGE E. (comp.), *Historia oral*, México, UNAM, 1993
ACHTEMEIER, PAUL "Omne verbum sonat: The New Testament and the Oral Environment of Late Western Antiquity", *JBL*, 109 (1990), 3-27
ADAM, JEAN MICHEL *Linguistique textuelle: Des genres de discours aux textes*, Paris, Nathan, 1999
ADAMS, TIMOTHY DOW; OLSHEN, BARRY N. (eds.), *Terms of Identity: Essays on the Theoretical Terminology of Lifewriting*, *a/b*, 10, 1 (prim. 1995)
ADORNO, T. W.; FRENKEL-BRUNSWIK, E.; LEVINSON, D. J.; SANFORD, R. N. *The Authoritarian Personality*, Nueva York, Harper and Row, 1950
AGAMBEN, GIORGIO *Homo sacer*, 3 ts., I. *El poder soberano y la vida desnuda*, Valencia, Pre-textos, 1998; II. *Estado de excepción*, Pre-textos, Valencia, 2004; *Lo que queda de Auschwitz: El archivo y el testigo. Homo sacer*, Pre-textos, Valencia, 2000
AGUIRRE MONASTERIO, RAFAEL *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, Estella, Verbo Divino, 2001; *Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana: Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, Estella, Verbo Divino, 1998

AGUIRRE, RAFAEL (ed.), *Los milagros de Jesús: perspectivas metodológicas plurales*, Estella, Verbo Divino, 2002
AGUIRRE, RAFAEL "La Teoría de Jesús como predicador cínico", en ANTONIO PIÑERO (coord.), *Biblia y helenismo: el pensamiento griego y la formación del cristianismo*, Madrid, Trotta, 2006, 235-260
AGUIRRE, RAFAEL; RODRÍGUEZ CARMONA, ANTONIO (eds.), *La investigación de los evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles en el siglo XX*, Estella, Verbo Divino, 1996
AGUIRRE, RAFAEL; RODRÍGUEZ CARMONA, ANTONIO (eds.), *La investigación de los evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles en el siglo XX*, Estella, Verbo Divino, 1996
AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, traducidas según la edición latina de la congregación de San Mauro, por el R. P. Fr. EUGENIO CEBALLOS, disponible en www.cervantesvirtual.com
AGUSTÍN DE HIPONA, *De civitate Dei*, libros I-V, 2 vols., trad. LORENZO RIBER, Barcelona, Alma Mater, 1953-58; texto lat. disponible en http://www.thelatinlibrary.com
AGUSTÍN DE HIPONA, *De civitate Dei*, XX (El juicio final), trad. de FRANCISCO MONTES DE OCA, disponible en www.librosclasicos.org
AGUSTÍN DE HIPONA, *De Consensus Evangelistarum*, PL 34
AGUSTÍN DE HIPONA, *De doctrina christiana* (397-426), texto lat. en http://www.augustinus.it/
AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, ed. bilingüe de LUIS ARIAS, Madrid, BAC, 1948
AGUSTÍN DE HIPONA, *Enarrationes in Psalmos*, texto lat. en http://www.augustinus.it/
AGUSTÍN DE HIPONA, *In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor*, 48, 9 (Jn 10, 35-36), http://www.augustinus.it/latino/commento_vsg/index.htm, tomado de PL 35
AHARONI, Y. "Galilee, Upper" en M. AVI-YONAH (ed.), *Encyclopedia of Archaelogical Excavations in the Holy Land*, 4 vols, Londres, Oxford U.P., 1976, vol. II, 406-408
ALAND, KURT "The Problem of Anonymity and Pseudonymity in Christian Literature of the First Two Centuries", *Journal of Theological Studies*, 12 (1961), 39-49, reimp. en ALAND et al., *The Authorship and Integrity of the New Testament: Some Recent Studies*, Londres, SPCK, 1965; *The Problem of the New Testament Canon*, Londres, A. R. Mowbray, 1962
ALBALADEJO, TOMÁS "Sobre la posición comunicativa del receptor del discurso retórico", *Castilla. Estudios de Literatura*, 19, 1994, 7-16; "Polifonía y poliacroasis en la oratoria política. Propuestas para una retórica bajtiniana", en F. CORTÉS GABAUDAN, HINOJO ANDRÉS, G.; LÓPEZ EIRE, A. (eds.), *Retórica, Política e Ideología. Desde la Antigüedad hasta nuestros días*, III, Salamanca, LOGO, 2000, 11-21
ALBALADEJO, TOMÁS *Teoría de los mundos posibles y macroestructura narrativa*, Alicante, Universidad, 1986; *Semántica de la narración: La ficción realista*, Madrid, Taurus, 1990
ALBERTZ, RAINER *Historia de la religión de Israel en tiempos del AT*, I, *De los comienzos hasta el final de la monarquía*, y II, *Desde el exilio hasta la época de los macabeos*, Madrid, Trotta, 1999 (1992); "Le milieu des deutéronomistes", en ALBERT DE PURY, THOMAS RÖMER, JEAN-DANIEL MACCHI (eds.), *Israel construit son histoire: L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, Ginebra, Labor et Fides, 1996, 377-407; *Israel in Exile: The History and the Literatura of the Sixth Century B.C.E.*, Leiden, Brill, 2004
ALCALÁ GALVE, ÁNGEL "Erasmo, Alfonso de Valdés y el Saco de Roma a cuenta de Dios", en *Erasmo en España: La recepción del humanismo en el primer Renacimiento español*, SEACEX, 80-95, http://www.seacex.es/catalogo.cfm?idExposicion=33

ALCALÁ, MANUEL (ed.), *El evangelio copto de Felipe: Palabras ocultas de Jesús*, Córdoba, El Almendro, 1992
ALCALDE, ANA ISABEL et al., *Transformando la escuela: Las comunidades de aprendizaje*, Caracas/Barcelona, Editorial Laboratorio Educativo/Grao, 2006
ALEIXANDRE, DOLORES *Contar a Jesús: Lectura orante de 24 textos del Evangelio*, Madrid, CCC, 2002[2]
ALEMANY FERRER, RAFAEL "La *Vita Christi* de sor Isabel de Villena: ¿un texto feminista del s. XV?", en CRISTINA SEGURA GRIAÑO (ed.), *La voz del silencio*, I, 251-264
ALEXANDER BATTHYANY, "Víctor Frankl, su vida y su obra", en V. FRANKL, P. LAPIDE, *Búsqueda de Dios y sentido de la vida*, 25-37
ALEXANDER, BOBBY C. "Ritual and Current Studies of Ritual: Overview", en STEPHEN D. GLAZIER (ed.), *Anthropogy of Religion*, Westport, Greenwood, 1997, 139-160
ALEXANDER, JEFFREY C. *Sociología cultural: Formas de clasificación en las sociedades*, Barcelona, Anthropos, 2000
ALONSO TRONCOSO, VICTOR, "Otto Brunner en español y los estudios clásicos, 1", *Gerión*, 11 (1993), 11-36
ALONSO, C. M.; GALLEGO, D. J.; ELLO, C. ONGA *Psicología social y de las organizaciones*, I. *Comportamientos interpersonales*, Madrid, UNED, 2003
ALONSO, DÁMASO *Primavera temprana de la literatura europea: lírica-épica-novela*, Madrid, Guadarrama, 1961
ALT, ALBRECHT "The Origins of Israelite Law", en id. *Essays on Old Testament History and Religion*, Nueva York, Doubleday, 1968, 101-171
ALTHUSSER, LOUIS *For Marx*, Nueva York, Vintage, 1970
AMALADASS, ANAND *Indian Exegesis: Hindu-Buddhist Hermeneutics*, Chennai, Satya Nilayam, 2003
AMANN, EMILE; DUMAS, AUGUSTE *El orden feudal*, en AGUSTIN FLICHE, VICTOR MARTIN (dirs.), *Historia de la Iglesia*, t. VII, Valencia, Edicep, 1975
ANA VIÁN HERRERO, "Versos europeos del saco de Roma: Subgéneros y significados de una poesía noticiera", *1616*, X (1996), 141-152
ANCHOR, ROBERT *The Enlightenment Tradition*, Nueva York, Harper & Row, 1967
ANDERSON, GRAHAM *Sage, Saint and Sophist: Holy Men and their Associates in the Early Roman Empire*, Londres, Routledge, 1994
ANDRÉ CHASTEL, *El saco de Roma. 1527*, Madrid, Espasa-Calpe, 1986
ANDREAS CAPELLANUS, *De amore* (finales s. XII), Barcelona, El Festín de Esopo, 1985, disponible trad. catalana del s. XIV en www.cervantesvirtual.com
ANDREWS, WILLIAM L. (ed.), *Afro-American Autobiography*, *a/b*, 2, 3 (ot. 1986)
ANN, MARTHA; MYERS IMEL, DOROTHY *Goddesses in World Mythology*, Oxford, Oxford UP, 1995
APEL, KARL-OTTO *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*, Madrid, Visor, 1997
ARABÍ, IBN *El intérprete de los deseos* (Taryuman Al-Aswaq), Murcia, Editora Regional, 2002; *Los sufis de Andalucía*, Málaga, Sirio, 1990; IDRIES SHAH, *Los sufíes*, Barcelona, Luis de Caralt, 1984
ARANDA PÉREZ, GONZALO "Los mil años en el libro de los Jubileos y Ap 20, 1-10", *Estudios Bíblicos*, 57 (1999), 39-60
ARANGUREN, JOSÉ LUIS *La filosofía de Eugenio d'Ors*, Madrid, Espasa, 1945
ARBEN FOX, RUSELL "Religious Particularism and Religious Pluralism in Herder's Humanität", Wichita, Friends University, 2006, 1-25, http://www.freewebs.com/mmfraf/PDF/HerderReligion.pdf

ARENDT, HANNA *On Revolution*, Londres, Penguin, 1965; *The Human Condition*, Chicago, Univ. of Chicago, 1958; *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1974; *La vida del espíritu*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984 (1975)
ARGULLOL, RAFAEL *El Héroe y el Único: El espíritu trágico del Romanticismo*, Barcelona, Destino, 1990 (1982, 1984)
ARIEL DEL VAL, FERNANDO "Falsa conciencia", en ROMÁN REYES (dir.), *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales*, Pub. Electrónica, Universidad Complutense, Madrid 2002, http://www.ucm.es/info/eurotheo/diccionario
ARIES, PHILIPPE; DUBY, GEORGES *Historia de la vida privada*, 5 ts., Madrid, Taurus, 1988-89
ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses*, en id., PSEUDO-JENOFONTE, JENOFONTE, *Las constituciones griegas*, Barcelona, Akal, 1987
ARISTÓTELES, *Retórica*, ed. de ANTONIO TOVAR, Madrid, Inst. de Estudios Políticos, 1971
ARISTU, JESÚS HERNÁNDEZ *Pedagogía del ser: Aspectos antropológicos y emancipatorios de la pedagogía de Paulo Freire*, Zaragoza, Univ. de Zaragoza, 1990
ARMISTEAD, SAMUEL G.; et al., *Folk Literature of the Sephardic Jews, I. Judeo-Spanish Ballads from Oral Tradition, II. Epic Ballads*, Berkeley, University of California Press, 1986; "El corrido y la balada internacional", *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 30 (2001), 15-35; "La littérature orale des juifs sépharades", in *Cahiers de Littérature Orale*, 44 (1998), 93-122, http://www.sephardifolklit.org/flsj/sjjs/index.html
ARMSTRONG, NANCY *Deseo y ficción doméstica: Una historia política de la novela*, Madrid, Cátedra, 1991 (1987)
ARTOLA, MIGUEL (dir.), *Enciclopedia de la Historia de España*, 5. *Diccionario temático*, Alianza, Madrid, 1995
ARTUÑA, LUIS MENÉNDEZ *Estrato y status de las mujeres en los códigos domésticos de las cartas pastorales*, en publicación
ASENSIO, EUGENIO *El erasmismo y las corrientes espirituales afines: conversos, franciscanos, italianizantes*, con algunas adiciones y notas del autor, Salamanca, Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas, 2000
ASPIN, DAVID N. *International Handbook of Lifelong Learning*, Dordrecht, Kluwer, 2001
ASSMANN, JAN *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Munich, 1992; *Egipto: Historia de un sentido*, Madrid, Abada, 2005 (1996); *Religion and Cultural Memory*, Stanford, Stanford UP, 2006; *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, Madrid, Akal, 2006
AUERBACH, ERICH "*Passio as Passion* ["Passio als Leidenschaft"]", ed. de MARTIN ELSKY, *Criticism*, 43, 3 (ver. 2001), 285-288, 288-308
AUERBACH, ERICH *Lenguaje literario y público en la baja latinidad y en la edad media*, Barcelona, Seix Barral, 1969 (1958); "Sacrae Scripturae sermo humilis" en id., *Figura*, Madrid, Trotta, 1998, 143-147
AUERBACH, ERICH *Mimesis: La representación de la realidad en la literatura occidental*, México, FCE, 1950 (1942)
AUERBACH, NINA *Communities of Women: An Idea in Fiction*, Cambridge, Harvard UP, 1978
AULLÓN DE HARO, PEDRO "Las categorizaciones estético-literarias de dimensión. Género/ Sistema de géneros y géneros breves / Géneros extensos", *Analecta malacitana*, 27, 1 (2004), 7-30; "Teoría para un Sistema Retórico de Historia de la Literatura y de los Valores Literarios", en id. (coord.), *Teoría de la historia de la literatura y el arte*, Madrid, Verbum, 1994, 347-358; "El género ensayo, los géneros ensayísticos y el sistema de géneros", en MARÍA DOLORES ADSUAR FERNÁNDEZ, BELÉN HERNÁNDEZ GONZÁLEZ,

VICENTE CERVERA SALINAS (coords.), *El ensayo como género literario*, Murcia, Univ. de Murcia, 2005, 13-24
AULLÓN DE HARO, PEDRO "Teoría general de la Vanguardia" en J. PÉREZ BAZO (coord.), *La vanguardia en España: Arte y literatura*, Toulouse, CERIC, 1998, 31-52
AULLÓN DE HARO, PEDRO *Teoría del ensayo: como categoría polémica y programática en el marco de un sistema global de géneros*, Madrid, Verbum, 1992; *Teoría general del personaje*, Madrid, Heraclea, 2001; *La sublimidad y lo sublime*, Madrid, Verbum, 2007[2]
AUNE, DAVID E. "Greco-Roman Biography", en id. (ed.) *Greco-Roman Literature and the New Testament*, Atlanta, Scholars Press, 1988, 107-126
AUSTIN, JOHN LANGSHAW *Cómo hacer cosas con palabras: Palabras y acciones*, Barcelona, Paidós, 1982
AVIAM, MORDECHAI "Galilee", en EPHRAIN STERN (ed.), NEAEHL, Jerusalén, Israel Exploration Society, 1993, vol. 2, 449-458
AYALA, Mª DE LOS ÁNGELES "Dos mujeres, novela reivindicativa de Gertrudis Gómez de Avellaneda", *AIH. Actas*, XII (1995), 76-82
BACH, R."Der Bogen zerbricht, Spiesse zerschlägt und Wage mit Feuer verbrennt", en AA.VV. *Probleme biblischer Theologie. Fs. G. von Rad* (homenaje a von Rad), 1971, 3-26
BACON, FRANCIS *The tvvoo bookes of Francis Bacon, of the proficience and aduancement of learning, diuine and humane*, Londres, Henrie Tomes, 1605, libro II, I.1, 25, según la ed. de G. W. KITCHIN (1861) y la numeración de J. SPEDDING (1854), disponible en http://www.uoregon.edu/~rbear/adv2.htm
BADIOU, ALAIN *Saint Paul: La Fondation de l'universalisme*, Paris, PUF, 1998 (*San Pablo: La fundación del universalismo*, Barcelona, Anthropos, 1999)
BAILEY, K. E. "Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels", *Asia Journal of Theology*, 5 (1991), 34-54
BAJTIN, MIJAIL (P. N. MEDVEDEV), *El método formal en los estudios literarios. Introducción crítica a una poética sociológica*, Madrid, Alianza, 1994 (1928)
BAJTIN, MIJAIL (VOLOSHINOV, VALENTIN) *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, Madrid, Alianza, 1992 (1929)
BAJTIN, MIJAIL "El problema de los géneros discursivos" (1952-53) en id., *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI, 1985[2]
BAJTIN, MIJAIL "La novela de educación", en id., *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI, 1982, 200-216
BAJTIN, MIJAIL *Problemas de la poética de Dostoievski*, México, FCE, 1986 (1929, 1963[2]); *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI, 1982 (1979); *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: el contexto de François Rabela*is, Madrid, Alianza, 1984 (1940, 1965[2])
BAL, MIEKE *Teoría de la narrativa: Una introducción a la narratología*, Madrid, Cátedra, 1987; *Death and Dissymmetry: The Politics of Coherente in the Book of Judges*, Chicago: The University of Chicago, 1988
BALCH, DAVID L. *Let Wives be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter*, Atlanta, Scholars, 1981
BALTHASAR, HANS URS VON *Sólo el amor es digno de fe*, Salamanca, Sígueme, 1971
BALTHASAR, URS VON "Fides Christi", en *Ensayos teológicos*, II. *Sponsa Verbi*, Madrid, Guadarrama, 1964 (1961), 57-96; "Seguimiento y ministerio", ibid., 97-174
BANDURA, ALBERT *Aprendizaje social y desarrollo de la personalidad*, Madrid, Alianza, 1974; *Teoría del aprendizaje social*, Madrid, Espasa-Calpe, 1987[3] (1977); *Social Foundations of Thought and Action: A Social Cognitive Theory*, Englewood-Cliffs, Prentice Hall, 1987

BARBAINI, PIERO *La libertà religiosa: Storia e dottrina di un problema cristiano*, Roma, Studium, 1964
BARBERÁ, ESTER; NAVARRO, ESPERANZA "La construcción de la sexualidad en la adolescencia", *Revista de Psicología Social*, 15, 1 (en. 2000), 63-75
BARKAY, G. "The Priestly Bendiction on Silver Plaques from Ketef Hinnom in Jerusalem", *Tel Aviv*, 19 (1992) 139-192
BARNSTONE, WILLIS (ed.), *The Other Bible*, San Francisco, Harper, 1984
BARON-COHEN, SIMON *The Essential Difference: Male and Female Brains and the Truth about Autism*, Nueva York, Basic Books, 2004
BARRIO, JOSÉ MARÍA *Antropología del hecho religioso*, Madrid, Rialp, 2006
BARTON, JOHN *The Spirit and the Letter: Studies in the Biblical Canon*, Londres, SPCK, 1997
BASILIO DE CESAREA, *A los jóvenes, sobre el provecho de la literatura clásica*, Madrid, Gredos, 1998; *El Espíritu Santo*, Madrid, Ciudad Nueva, 1996
BASILIO DE CESAREA, *Epistola VIII* en *PG* 32 (1886), 245-268; *Epistola CLXXXIX*, PG 32, 683-696, disponible en http://www.documentacatholicaomnia.eu
BATAGGLIA, SALVADOR *Mitografia del personaggio*, Milán, Rizzoli, 1968
BATAILLON, MARCEL *Erasmo y España: Estudios sobre la historia espiritual del s. XVI*, México, FCE, 1966[2]
BATESON, G.; RUESCH, J. *Comunicación: La matriz social de la psiquiatría*, Barcelona, Paidós, 1984 (1951)
BATESON, G.; JACKSON, D.D.; HALEY, J.; WEAKLAND, J. "Toward a Theory of Schizophrenia", *Behavioral Science*, 1 (1956), 251-264
BATESON, GEORGE *Pasos hacia una ecología de la mente. Colección de ensayos en antropología, psiquiatría, evolución y epistemología*, Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1985 (1972); *Espíritu y naturaleza*. Buenos Aires, Amorrortu, 1979
BATTAGLIA, SALVATTORE *Mitografia del personaggio*, Milán, Rizzoli, 1968;
BAUCKHAM, RICHARD "For Whom Were the Gospels Written?", en id. (ed.), *The Gospels for All Christians: Rethinking the Christian Audience*, Grand Rapids, Eerdmans, 1998, 9-48
BAUER, J. B. *Los apócrifos neotestamentarios*, Madrid, Fax, 1971
BAUER, WALTER *Ortodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Filadelfia, Fortress, 1971 (1934), disponible en http://ccat.sas.upenn.edu/~humm/Resources/Bauer/bauer01.htm
BAUZA, HUGO FRANCISCO *El imaginario clásico: Edad de Oro, Utopía y Arcadia*, Santiago de Compostela, Univ. de Santiago, 1993
BAYÉS, RAMÓN (ed.), *¿Chomsky o Skinner? La génesis del lenguaje*, Barcelona, Fontanella, 1977;
BEATO IACOPO DE VARAZZE, *Leyenda de los santos* (*que vulgarmente Flos Santorum llaman*), ed. de FÉLIX JUAN CABASÉS, Madrid, UPCO, 2007
BEAUVOIR, SIMONE DE *El segundo sexo*, Madrid, Alianza, 1989 (1949)
BECKER, MICHAEL; ÖHLER MARKUS (eds.), *Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2006
BECKING, BOB; DIJKSTRA, MEINDERT; KORPEL, MARJO C.A. KAREL; VRIEZEN, J.H. *Only one God?: Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah*, Londres, Sheffield, 2001
BELLAH, ROBERT "Can We Be Citizens of a World Empire?", *Lecture at Iliff School of Theology in Denver Colorado*, 6-3-2003, http://hirr.hartsem.edu/Bellah/lectures_8.htm
BELLAH, ROBERT "Civil Religion in America", *Daedalus*, 96, 1 (inv. 1967), 1–21, http://www.robertbellah.com/articles_5.htm

BELLAH, ROBERT "The Public Church", en BELLAH et al.,, *The Good Society*, Nueva York, Vintage, 1993, 179-219
BELLAH, ROBERT N. "At Home and Not at Home: Religious Pluralism and Religious Truth", *The Christian Century* , 19-4-1995, 423-428, http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=241
BELLAH, ROBERT N. "Religious Evolution", *American Sociological Review*, 29 (1964), 358-374, reimp. en id. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*, Nueva York**,** Harper & Row, 1970, 20-50
BELLAH, ROBERT N.; MADSEN, RICHARD; SULLIVAN, WILLIAM M.; SWIDLER, ANN; TIPTON, STEVEN M. *Hábitos del corazón* (*Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*) Madrid, Alianza, 1989
BELLVER SÁEZ, PILAR "*Nilda*, de Nicolasa Mohr: El Bildungsroman y la aparición de un espacio puertorriqueño en la literatura de los EE.UU.", Pilar; *Atlantis*, 28, 1 (jun. 2006), 101-113
BELTRÁN ALMERÍA, LUIS *Palabras transparentes. La configuración del discurso del personaje en la novela*, Madrid, Cátedra, 1992
BENÉITEZ, BENITA "La ciudadanía de la democracia ateniense", *Foro interno*, 5 (2005), 37-58
BENJAMIN, WALTER "Sobre el programa de la filosofía venidera" (1918), en id. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos (Iluminaciones*, IV), Madrid, Taurus, 1991, 75-84; "Para una crítica de la violencia" http://www.ddooss.org/articulos/textos/walter_benjamin.pdf; *Zur Kritik der Gewalt* (1921) en id., *Gesammelte Schriften*, II, 1, Frankfurt, Suhrkamp, 1980, 179-203; "Experiencia y pobreza" (1933), en id., *Discursos interrumpidos*, I, Madrid, Taurus, 1973, 167-173
BENJAMIN, WALTER *L'obra d'art a l'època de la seva reproductibilitat tècnica: Tres estudis de sociologia de l'art*, Barcelona, 62, 1983; *Angelus novus*, Barcelona, Edhasa, 1971 (*Tesis de filosofía de la historia*, IX, 1939)
BERGER "The Desecularization of the World: A Global Overview", en id. (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids, Eerdmans, 1999, 1-18
BERGER, KATHLEEN STASSEN; THOMPSON, R. *Psicología del desarrollo: Infancia y adolescencia*, Madrid, Panamericana, 1997; *Psicología del desarrollo: Adultez y vejez*, Madrid, Panamericana, 2001
BERGER, KLAUS *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg, Quelle und Meyer, 1984
BERGER, PETER "Charisma and Religious Innovation: The Social Location of Israelite Prophesy", *American Sociological Review*, 38, 6 (1963); "El subdesarrollo reexaminado", *Estudios públicos*, 31 (1988), ("Underdevelopment Revisited", *Commentary*, jul. 1984); "El pluralismo y la dialéctica de la incertidumbre", *Estudios públicos*, 67 (1997); "Pluralismo global y religión", *Estudos públicos*, 98 (2005), 8; "Secularizacion Falsified", *First Things* 17, 1 (feb. 2008), http://www.firstthings.com
BERGER, PETER *El dosel sagrado: Elementos para una sociología de la religión*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971; *Pirámides de sacrificio: Ética política y cambio social*, Santander, Sal Terrae, 1979 (1974); *Una gloria lejana: La búsqueda de la fe en época de incredulidad*, Barcelona, Herder, 1994
BERGER, PETER; LUCKMANN, THOMAS "Modernidad, pluralismo y crisis de sentido", *Estudios públicos*, 63 (1996).
BERGER, PETER; LUCKMANN, THOMAS *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1968

BERGSON, HENRI *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, ed. de JAIME SALAS y JOSÉ ATENCIA, Madrid, Tecnos, 1996 (1932)
BERNETT, MONIKA; KEEL, OTHMAR *Mond, Stier und Kult am Stadttor: Die Stele von Betsaida (et-Tel)*, con la colaboración de STEFAN MÜNGER, Friburgo, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998
BERNSTEIN, RICHARD J. *Freud and the Legacy of Moses*, Cambridge, Cambridge U.P., 1998
BETTELHEIM, BRUNO *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*, Barcelona, Crítica, 1977
BIANCHI, LUCA *Censure et liberté intellectuelle à l´Université de Paris (XIII-XIV siècles)*, París, Les Belles Lettres, 1990 ; « Un Moyen Âge sans censure ?: Réponse à Alain Boureau », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 3 (2002), 733-743
BLACKWELL, JEANNINE *Bildungsroman mit Dame: The Heroine in the German Bildungsroman from 1770 to 1900*, Indiana University (tesis), 1982
BLANCO MARTÍNEZ, ROGELIO *La Ciudad ausente: Utopía y utopismo en el pensamiento occidental*, Madrid, Akal, 2000
BLANCO, MERCEDES "Entretenimiento y verdad poética: Los trabajos de Persiles y Sigismunda", *Criticón*, 91 (2004), 5-39
BLÁZQUEZ, JOSÉ MARÍA "Religión y urbanismo en Emérita Augusta", en id., *Religiones en la España antigua*, Madrid, Cátedra, 1991, 263-283
BLÁZQUEZ, JOSÉ MARÍA, et al., *Historia de las religiones*, I. *Historia de las religiones antiguas: Oriente, Grecia, Roma*; II. *Historia de las religiones de la Europa antigua*; III. *Cristianismo primitivo y religiones mistéricas*, Madrid, Cátedra, 2003
BLENKINSOP, JOSEPH "The Development of Jewish Sectarianism from Nehemiah to the Hasidim", en ODED LIPSCHITZ, GARY N. KNOPPERS, R. ALBERTZ (eds.), Winona Lake, Eisenbrauns, 2007, 385-404
BLENKINSOPP, JOSEPH *El Pentateuco: Introducción a los cinco primeros libros de la Biblia*, Estella, Verbo Divino, 1999
BLOMMAERT, JAN *Discourse: A Critical Introduction*, Cambridge, Cambridge UP, 2005
BLONDEL, MAURICE *La acción: Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, Madrid, BAC, 1996 (1893)
BLOOM, HAROLD *El canon occidental: La escuela y los libros de todas las épocas*, Barcelona, Anagrama, 1995
BLUM, ERHARD *Studien zur Komposition der Pentateuch*, Nueva York – Berlin, W. de Gruyter, 1990; *Die Komposition der Vätergesichte*, Neukirchen, Neukirchener, 1984
BLUMENBERG, HANS "Mito Fundamental y Mito de Arte" (*Grundmythos und Kunstmythos*, en id. *Arbeit und Mythos*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979, 1990[5], 192-238), en JOSÉ LUIS VILLACAÑAS BERLANGA (ed.), *Mito, Teoria/Crítica*, 6 (1999),187-225
BLUMENBERG, HANS *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1999 (1966)
BOCKMUEHL, MARKUS; HAGNER, DONALD A. (eds.), *The Written Gospel*, Cambridge, Cambridge U.P., 2005
BOFF, CLODOVIS *La opción por los pobres*, Madrid, Paulinas, 1987
BOFF, LEONARDO *Los sacramentos de la vida*, Santander, Sal Terrae, 1977; *Jesucristo el liberador: Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*, Santander, Sal Terrae, 1980; *San Francisco de Asís. Ternura y vigor*, Santander, Sal Terrae, 1982; *Iglesia: Carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*, Santander, Sal Terrae, 1986[5]; *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, Madrid, San Pablo, 1987
BÖHME, GERNOT *Der Typ Sokrates*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988
BONHOEFFER, DIETRICH *Resistencia y sumisión: Cartas y apuntes desde el cautiverio*, ed. de EBERHARD BETHGE, Salamanca, Sígueme, 1983

BOOTH, WAYNE C. "La voz del autor en la ficción", en id., *La retórica de la ficción*, Barcelona, Bosch, 1974, 161-253
BORDIEU, PIERRE
BORG, BARBARA E. (ed.), *Paideia: The World of the Second Sophistic*, Berlin, Walter de Gruyter, 2004
BORGHESI, MASSIMO "Cristianismo y filosofía, entre modernidad y posmodernidad", *Communio*, jul.-sep. 1999, 310-324
BORING, M. E. *Sayings of the Risen Jesus: Christian Prophecy in the Synoptic Tradition*, Cambridge, Cambridge UP, 1982
BORNKAMM, GUNTHER *Jesús de Nazaret*, Salamanca, Sígueme, 1975 (1956)
BOROBIO, DIONISIO *La iniciación cristiana* (Bautismo. Educación familiar. Primera Eucaristía. Catecumenado. Confirmación. Comunidad Cristiana), Salamanca, Sígueme, 1996
BOURDIEU, PIERRE "El campo literario: Prerrequisitos críticos y principios de método" (1984), *Criterios*, 25-28 (en. 1989-dic. 1990), 20-42, disponible en http://www.criterios.es/pdf/bourdieucampo.pdf
BOURDIEU, PIERRE *Capital cultural, escuela y espacio social*, México, Siglo XXI, 1977; *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 1998 (1979); *Homo Academicus*, Paris, Minuit, 1984; *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Madrid, Akal, 1985; *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991; *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2000; *Las reglas del arte: Génesis y estructura del campo literario*, Barcelona, Anagrama, 1995 (1992); *Razones prácticas: Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama, 1997
BOURDIEU, PIERRE "Los ritos como actos de institución", en J.G. PERISTIANY, JULIÁN PITT-RIVERS (coord.), *Honor y gracia (Honor and Grace in Anthropology)*, Madrid, Alianza, 1993, 111-123
BOURDIEU, PIERRE id., JEAN-CLAUDE PASSERON, *La reproducción: Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Barcelona, Laia, 1972
BOUREAU, ALAIN « La censure dans les Universités médiévales. Note critique », en *Annales*, 2 (2000), 313-323
BOURGUIGNON, ERIKA *Psychological Anthropology*, Nueva York, Holt, Rinehart & Winston, 1979
BOWMAN, ALAN K.; WOOLF, GREG (comps.), *Cultura escrita y poder en el Mundo Antiguo*, Barcelona, Gedisa, 2000 (1994)
BOWRA, CECIL MAURICE *Poesía y canto primitivo*, Barcelona, Bosch, 1984 (1962)
BRANDON SCOTT, BERNARD *Hear Then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus*, Minneapolis, Fortress P., 1989
BRAVO, CARLOS *Galilea, año 30: Para leer el evangelio de Marcos*, Córdoba, El Almendro, 1991 (orig. México, CRT, 1986), disponible en www.koinonia.org
BREITENBACH, HANS RUDOLF *Xenophon von Athen*, Stuttgart, Druckenmueller, 1966
BRENNER, RACHEL FELDHAY *Resistencia ante el holocausto: Edith Stein, Simone Weil, Ana Frank y Etty Hillesum*, Madrid, Narcea, 2004
BRIGGS, RICHARD S. *Words in Action: Speech Act Theory and Biblical Interpretation, toward a Theory of Self-Involvement*, Nueva York, T&T Clark / Continuum, 2002
BROOKE-ROSE, CHRISTINE "Géneros históricos / Géneros teóricos: Reflexiones sobre el concepto de lo fantástico en Todorov" (1981), en MIGUEL A. GARRIDO GALLARDO (ed.), *Teoría de los géneros literarios*, Madrid, Arco, 1988, 49-72
BROOKS, STEPHENSON H. *Matthew's Community*, Sheffield, JSOT, 1987
BROWN, PETER "The Rise and the Function of the Holy Man in Late Antiquity", *Journal of Roman Studies*, 61 (1971) 80-101

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

BROWN, PETER *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Nueva York, Columbia UP, 1988
BROWN, RAYMOND E. *El Evangelio según san Juan*, 2 vols., Madrid, Cristiandad, 1979; *Introducción a la cristología del NT*, Salamanca, Sígueme, 2001; *Introducción al NT*, 2 ts., Madrid, Trotta, 1998; *La comunidad del discípulo amado*, Salamanca, Sígueme, 1987 (*The Community of the Beloved Disciple*, Nueva York, Paulist, 1979); *Biblical Reflections on Crises Facing the Church*, Nueva York, Paulist, 1975; *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*, Bilbao, Desclée, 1998[3]; *The Death of the Messiah: A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, 2 ts., Nueva York, Doubleday, 1994
BRUNER, JEROME "Life as Narrative", *Social Research*, 71, 3 (otoño 2004), 691-710
BRUNER, JEROME *Actos de significado: Más allá de la revolución cognitiva*, Madrid, Alianza, 1991; *La educación, puerta de la cultura* (*The Culture of Education*), Madrid, Visor, 1997; *Realidad mental y mundos posibles: Los actos de la imaginación que dan sentido a la experiencia*, Barcelona, Gedisa, 1988
BRUNER, JEROME; WEISSER, SUSAN "La invención del yo: la autobiografía y sus formas", en DAVID R. OLSON, NANCY TORRANCE (comps.), *Cultura escrita y oralidad*, Barcelona, Gedisa, 1995 (1991), 177-202
BRUNETIERE, FERDINAND *L'évolution des genres dans l' histoire de la litterature*, Paris, Hachette, 1922[7] (1890)
BRUNNER, OTTO "Das 'ganze Haus' und die alteuropäische 'Ökonomik'" en AA.VV., *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968[2] (1956), 103-127
BRUNNER, OTTO *Adeliges Landleben und europäischer Geist. Leben und Werk Wolf Helmhards von Hohberg 1612-1688*, Salzburgo, Otto Müller, 1949; *Estructura interna de occidente*, Madrid, Alianza, 1991
BUBER, MARTÍN *¿Qué es el hombre?*, México, FCE, 1973; *Caminos de utopía*, México, FCE, 1955; *Diálogo: Elementos de lo interhumano. Distancia originaria y relación*, Barcelona, Riopiedras, 1997; *Dos modos de fe*, Madrid, Caparrós, 1996; *Eclipse de Dios: Estudio sobre las relaciones entre religión y filosofía*, México, FCE, 1993[2] (1952, 1988); *On Intersubjectivity and Cultural Creativity*, Chicago, Univ. of Chicago, 1992; *Yo y tú* (*Ich und Du*), Madrid, Caparrós, 1993 (1922)
BUCKLEY, JEROME HAMILTON *Season of Youth: The Bildungsroman from Dickens to Golding*, Cambridge, Harvard UP, 1974
BULLOCH, ANTHONY; GRUEN, ERICH S.; LONG, A. A.; STEWART, ANDREW (eds.), *Images and Ideologies: Self-definition in the Hellenistic World*, Berkeley, Univ. of California, 1994
BULTMANN, RUDOLF *Historia de la tradición sinóptica*, prólogo de XABIER PIKAZA, epílogo de GERD THEISSEN, Salamanca, Sígueme, 2000; *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1981 (1948-53)
BURCKHARDT, JACOB *La cultura del Renacimiento en Italia*, Madrid, Akal, 1992 (1860); *Historia de la cultura griega*, Madrid, Revista de Occidente, 1935 (1898-1902)
BÜRGER, PETER *Theorie der Avantgarde*, Frankfurt, Suhrkamp, 1974
BURKE, EDMUND *On the Sublime and Beautiful* (1756), Nueva York, Bartleby, 2001 (1909), disponible en www.bartleby.com
BURKE, PETER *La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid, Alianza, 1991 (1978)
BURRIDGE, R. A. *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*, Cambridge, Cambridge U. P., 1992, 2004
BUSSEY, KAY; BANDURA, ALBERT "Self-Regulatory Mechanisms Governing Gender Development", *Child Development*, 63 (1992), 1236-1250; "Social Cognitive Theory of Gender Development and Differentiation", *Psychological Review*, 106 (1999), 676–713;

"On Broadening the Cognitive, Motivational, and Sociostructural Scope of Theorizing About Gender Development and Functioning: Comment on Martin, Ruble, and Szkrybalo (2002)", *Psychological Bulletin*, 130, 5 (2004), 691-701
BYNUM, CAROLINE WALKER "Women's Stories, Women's Symbols: A Critique of Victor Turner's Theory of Liminality," en id., *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, Nueva York, Zone Books, 1991, 27-51
BYNUM, CAROLYNE WALKER *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley, Univ. of California P., 1982
BYRSKOG, SAMUEL *Story as History - History as Story: The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*, Tubinga, Möhr Siebeck, 2000
CABELLO MARTÍNEZ, Mª. JOSEFA *Educación permanente y educación social: Controversias y compromisos*, Archidona, Aljibe, 2002
CAHILL, MICHAEL *The First Commentary on Mark: An Annotated Translation*, Nueva York, Oxford UP, 1998
CALAME-GRIAULE, GENEVIÈVE *Etnología y lenguaje*, Madrid, Editora Nacional, 1982
CAMARERO, ANTONIO *La teoría estética del decoro en la Antigüedad*, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur, 2000
CAMERON, AVERIL "Form and Meaning: The *Vita Constantini* and the *Vita Antonii*", en THOMAS HAGG, PHILIP ROUSSEAU (eds.), *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, Berkeley, Univ. of California, 2000
CAMERON, RON *The Other Gospels: Non-Canonical Gospel Texts*, Filadelfia, Westminster, 1982
CAMÓN AZNAR, JOSÉ *Ramón Gómez de la Serna en sus obras*, Madrid, Espasa-Calpe, 1972
CAMPBELL, J.; MOYERS, BILL *El poder del mito*, Barcelona, Emecé, 1991
CAMPBELL, JOSEPH *El héroe de las mil caras: Psicoanálisis del mito*, México, FCE, 1972 (1946)
CANETTI, ELÍAS *Masa y poder*, Barcelona, Muchnik, 1994[6] (1960)
CAPES, DAVID B. "Imitatio Christi and the Gospel Genre", *Bulletin for Biblical Research*, 13, 1 (2003), 1-19
CARDONA MOLTÓ, MARIA CRISTINA *Diversidad y educación inclusiva. Enfoques metodológicos y estrategias para una enseñanza colaborativa*, Madrid, Pearson, 2006
CARLOS GARCÍA GUAL (ed.), PSEUDO CALÍSTENES, *Vida y hazañas de Alejandro de Macedonia*, Madrid, Gredos, 1987
CARLYLE, THOMAS *Los héroes: Culto de los héroes y lo herico en la historia* (*On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History*), Madrid, Aguilar, 1946; en el folklore y en las religiones (reducidas a materia mítica)
CARNERO, GUILLERMO "Primitivismo, sensacionismo y abstracción como actitudes de ruptura cultural en la literatura y el arte de las vanguardias", en id., *Las armas abisinias: Ensayos sobre literatura y arte del s. XX*, Barcelona, Anthropos, 1989, 84-111; *Salvador Dalí y otros estudios sobre arte y vanguardia*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2007
CARNOVALE, VERA; LORENZ, FEDERICO; PITTALUGA, ROBERTO *Historia, memoria y fuentes orales*, Buenos Aires, CeDInCI-Memoria Abierta, 2006
CARO BAROJA, JULIO *El Carnaval*, Madrid, Taurus, 1979; *Historia de la fisiognómica: El rostro y el carácter*, Madrid, Istmo, 1988[2]
CARRASQUER PEDRÓS, Mª SIRA; RED VEGA, ARACELI DE LA (eds.), *Matrología*: *Madres del desierto. Antropología, prehistoria, historia*, Burgos, Monte Carmelo, 2000
CARRETERO PASÍN, ANGEL E. "Reactualizar el legado durkheimiano: La persistencia de lo sagrado en un mundo policéntrico", *GCEIS*, 15 sep. 2007, http://gceis.net/node/110

CASANOVA, JOSÉ "Catholic and Muslim Politics in Comparative Perspective", *Taiwan Journal of Democracy*, 1, 2 (dic. 2005), 89-108, disponible en http://www.tfd.org.tw/docs/dj0102/089-108.pdf
CASANOVA, JOSÉ *Public Religions in the Modern World*, Chicago, Univ. of Chicago, 1994
CASANOVA, JOSÉ, "Religion, European Secular Identities, and European Integration" (orig. alemán), *Transit: Europäische Revue*, 27 (2004), disponible en http://www.eurozine.com/articles/2004-07-29-casanova-en.html
CASSIRER, ERNST *Antropología filosófica: Introducción a una filosofía de la cultura* (*An Essay on Man*), México, FCE, 1968 (1944)
CASTELAO, PEDRO *El trasfondo de lo finito: La revelación en la teología de Paul Tillich*, Bilbao, Desclée, 2000
CASTELLS, MANUEL "Informacionalismo, redes y sociedad red", en id. (ed.), *La sociedad red: Una visión global*, Madrid, Alianza, 2004, 27-73
CASTELLS, MANUEL *La era de la información*, 1. *La sociedad red*, Madrid, Alianza, 2005[3] (1996); 2. *El poder de la identidad*, Madrid, Alianza, 2003[2]; 3. *Fin de milenio*, Madrid, Alianza, 2006[4]; id. (ed.), *La sociedad red: Una visión global*, Madrid, Alianza, 2004
CASTIGLIONE, BALTASAR DE *El cortesano* (*Il Cortegiano*, 1513-18), trad. de BOSCÁN, Madrid, Espasa-Calpe, 1972
CASTILLA DEL PINO, CARLOS (ed.), *Teoría del personaje*, Madrid, Alianza, 1990
CASTILLA DEL PINO, CARLOS *La culpa*, Madrid, Alianza, 1981[3] (1968)
CASTILLO MALDONADO, PEDRO *Cristianos y hagiógrafos. Estudio de las propuestas de excelencia cristiana en la Antigüedad tardía*, Madrid, Signifer, 2002
CASTILLO, JOSÉ Mª *El reino de Dios: Por la vida y la dignidad de los seres humanos*, Bilbao, Desclée, 1999
CASTRO, SECUNDINO *Evangelio de Juan: Comprensión exegético-existencial*, Madrid, UPCO, 2001
CATALÁN, DIEGO *Arte poética del Romancero oral: Los textos abiertos de creación colectiv*a, 2 vols., Madrid, Siglo XXI, 1997-1998, http://cuestadelzarzal.blogia.com/temas/-arte-poetica-del-romancero-oral.php
CESARE, DONATELLA DI "De la razón al lenguaje: el giro lingüístico en la filosofía de Humboldt", *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas*, Barcelona, Anthropos, 1999, 25-29
CHANCEY, MARK *The Myth of a Gentile Galilee*, Cambridge, Cambridge UP, 2002
CHARLESWORTH, JAMES (ed.), *The Old Testament Pseudoepigrapha*, I, "The Fourth Book of Ezra", Londres; Barton, Longman y Todd, 1983, 525-559
CHATEAUBRIAND, FRANÇOIS RENE DE *Génie du christianisme, ou Beautés de la religion chrétienne*, 4 vols., Paris, Migneret, 1803, disponible en http://gallica.bnf.fr
CHÂTELLIER, LOUIS *La religión de los pobres: Europa en los ss. XVI-XIX y la formación del catolicismo moderno* (*The religion of the poor: Rural missions in Europe and the formation of modern Catholicism, c.1500-c.1800*), Bilbao, Desclée, 2002
CHESTERTON, GILBERT K. *Orthodoxy*, Londres, John Lane, 1908
CHICO RICO, FRANCISCO *Pragmática y construcción literaria*, Alicante, Univ. de Alicante, 1988; "Los géneros literarios. Una aproximación cognitiva a la luz de los estudios empíricos de la literatura", *Tonos*, 4 (nov. 2002)
CHILDS, BREVARD S. *Myth and Reality in the Old Testament: Studies in Biblical Theology*, London, SCM, 1962
CHILTON, BRUCE *Rabbi Jesus: An Intimate Biography*, Nueva York, Doubleday, 2000
CHIRIASSI COLOMBO, ILEANA "Lo sagrado en el ámbito político: mitos de los orígenes, ritos de integración", en JULIEN RIES (ed.), *Tratado de antropología de lo sagrado*, III. *Las civilizaciones del Mediterráneo y lo sagrado*, Madrid, Trotta, 1997, 207-224

Universidad de Alicante

CHOMSKY, NOAM *El lenguaje y el entendimiento*, Barcelona, Seix Barral, 1986[4]; *El conocimiento del lenguaje: su naturaleza, origen y uso*, Madrid, Alianza, 1989; *Una aproximación naturalista a la mente y al lenguaje*, Barcelona, Prensa Ibérica, 1998; *New Horizons in the Study of Language and Mind*, Cambridge, Cambridge U.P., 2000; *Lingüística cartesiana: Un capítulo en la historia del pensamiento racionalista*, Madrid, Gredos, 1969 (1966)
CICERÓN, *Orator*, ed. bilingüe de ANTONIO TOVAR, AURELIO R. BUJALDÓN, Barcelona, Alma Mater, 1969,
CIORANESCU, ALEJANDRO "El proceso de la utopía: El porvenir del pasado", ed. de LILICA VICU BREU, en PEDRO AULLÓN DE HARO (coord.), *Teoría del humanismo*, 3 ts., Madrid, Verbum, en prensa
CIPLIJAUSKAITE, BIRUTÉ "La novela femenina como autobiografía", *AIH*. Actas VIII (1983), 397-405; *La novela femenina contemporánea* (*1970-1985*): *Hacia una tipología de la narración en primera persona*, Barcelona, Anthropos, 1988
CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Commentary on John*, LFC, 43/48, vol. 2, http://www.tertullian.org/fathers/cyril_on_john_11_book11.htm
CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis*, ed. de JESÚS SANCHO BIELSA, Madrid, Ciudad Nueva, 2006
CIRLOT, VICTORIA; GARÍ, BLANCA *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la edad media*, Barcelona, Martínez Roca, 1999
CIT, "La interpretación de los dogmas" (1989), en C. POZO (ed.), COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL: *Documentos (1969-1996). Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*, Madrid, BAC, 1998.
CLAYTON, PAMELA M. "Vocational Guidance and Inclusion in Lifelong Learning", en AA.VV., *Lifelong Learning: A Global Colloquium*
CLÉMENT, OLIVIER *Sobre el hombre*, Madrid, Encuentro, 1983 (1972)
CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El pedagogo*, Madrid, Gredos, 1988; *Stromata* ("Miscelánea"), trad. ing. de JOHN ERNEST LEONARD OULTON y HENRY CHADWICK, Filadelfia, Westminster, 1954
COHEN, DAVID WILLIAM; WHITE, LUISE; MIESCHER, STEPHAN F. (eds.), *African Words, African Voices: Critical Practices in Oral History*, Bloomington, Indiana UP, 2001
COHEN, HERMANN *El prójimo: cuatro ensayos sobre la correlación práctica de ser humano a ser humano según la doctrina del judaísmo*, Barcelona, Anthropos, 2004
COHN, NORMAN *El cosmos, el caos y el mundo venidero: Las antiguas raíces de la fe apocalíptica*, Barcelona, Crítica, 1995 (1993); *En pos del milenio: Milenaristas revolucionarios y anarquistas místicos de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1981 (1957, 1970)
COLE, MIKE; ENGESTRÖM, Y. "Commentary", *Human Development*, 38, 1 (1995), 19-24
COLLINS, JOHN J. (ed.), *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, *Semeia*, 14 (1979)
COLLINS, JOHN J. "Essenes", en *ABD*
COLLINS, JOHN J. "Introduction: Towards a Morphology if a Genre", *Semeia*, 14 (1979), 1-20
COLLINS, JOHN J. "The Development of the Sibylline Tradition", en *ANRW* II, 20, 1, Berlin, de Gruyter, 1987, 421-459; *Seers, Sibyls, and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, Leiden, Brill, 1997; *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, Grand Rapids, Eerdmans, 2000; *The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, Nueva York, Doubleday, 1995
COLOMBÁS, GARCÍA M. *El monacato primitivo*, 2 vols., Madrid, BAC, 1974

Comisión Internacional sobre el Desarrollo de la Educación de la UNESCO, Informe EDGAR FAURE, *Aprender a ser: La educación del futuro*, Madrid, Alianza, 1973 (1972), http://unesdoc.unesco.org/images/0000/000018/001801S.pdf
Comisión Internacional sobre la Educación para el s. XXI, Informe JACQUES DELORS, *La Educación encierra un tesoro* (*Learning: The Treasure within*), Madrid, Santillana / UNESCO, 1996 http://www.dialogochile.cl/documentos/Inf_Comision_Internacional_Educacion_para_s.XXI_JDelors.pdf
COMISIÓN PARA EL ESCLARACIMIENTO HISTÓRICO (CEH), *Guatemala: Memoria del silencio*, http://shr.aaas.org/guatemala/ceh/mds/spanish/toc.html
COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL (CTI), "Memoria y reconciliación: La Iglesia y las culpas del pasado. Sentido y alcance del reconocimiento de las culpas históricas", 1999
CONDORCET (Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marqués de), *Rapport sur l'organisation générale de l'Instruction publique*, presentado a la Asamblea nacional legislativa (de la Convención) en nombre del Comité de Instrucción pública, 20 y 21 abril 1792; *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1793-94), en CONDORCET, *Oeuvres*, ed. de A. CONDORCET O'CONNOR y M. F. ARAGO, 1792, http://gallica.bnf.fr
CONGAR, YVES *Verdaderas y falsas reformas en la Iglesia*, Madrid, IEP, 1973 (1950); *El pueblo mesiánico. La Iglesia, sacramento de salvación*, Madrid, Cristiandad, 1982; *El Espíritu Santo*, Barcelona, Herder, 1983
CONSTABLE, GILES "The Ideal of the Imitation of Christ", en id., *Three Studies in Medieval Social and Religious Thought*, Cambridge, Cambridge UP, 1995, 145-248
CONTRERAS GALLEGO, MANUEL "La eficacia simbólica del agua en el ritual cristiano del bautismo: Un enfoque antropológico", *Gazeta de Antropología*, 14-08 (1998).
CONZELMANN, HANS *Die Mitte der Zeit: Studien zur Theologie des Lukas*, Tubinga, Mohr, 1964
COOKE, BERNARD; MACY, GARY (eds.), *A History of Women and Ordination. 1, The Ordination of Women in Medieval Context*, Lanham, Scarecrow, 2002
CORBELLA, DOLORES (ed.) *Libro de Apolonio*, Madrid, Cátedra, 1999, disponible en www.cervantesvirtual.com
CORBIN, HENRY *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1964
CÓRDOBA, PEDRO "Las leyendas en la historiografía del Siglo de oro: El caso de los *falsos cronicones*", *Criticón*, 30 (1985), 235-253, disponible en www.cervantesvirtual.com
CORRIENTE, FEDERICO; PIÑERO, ANTONIO (eds.), *Libro 1 de Henoc*, en A. DÍEZ MACHO et al. (eds.), *Apócrifos del AT*, IV. *Ciclo de Henoc*, Madrid, Cristiandad, 1984
CORTE IBÁÑEZ, LUIS DE LA *Memoria de un compromiso: La psicología social de Ignacio Martín-Baró*, Madrid, Desclée, 2001
CORTE IBÁÑEZ, LUIS DE LA; SABUCEDO, JOSÉ MANUEL; BLANCO, AMALIO "Una Función Ética de la Psicología Social: Los Estudios sobre el Fondo Ideológico de la Violencia Política", *RIP*, 38, 2 (2004), 171-180.
CORTINA ORTS, ADELA (ed.), *Construir confianza: Ética de la empresa en la sociedad de la información y las comunicaciones*, Madrid, Trotta, 2003
CORTINA ORTS, ADELA *Crítica y utopía: La Escuela de Frankfort*, Madrid, Cincel, 1985
MOLTMANN, JÜRGEN; HURBON, LAENNEC *Utopía y esperanza: Diálogo con Ernst Bloch*, Salamanca, Sígueme, 1980
CORTINA ORTS, ADELA *Ética civil y religión*, Madrid, PPC, 2002; *Por una ética del consumo: La ciudadanía del consumidor en una mundo global*, Madrid, Taurus, 2002; *Ética de la razón cordial: Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Oviedo, Nóbel, 2007
COX, HARVEY *Las fiestas de los locos*, Madrid, Taurus, 1972

COX, PATRICIA *Biography in Late Antiquity: A Quest for the Holy Man*, Berkeley, Univ. of California, 1983
CRAFFERT, PIETER F. *The Life of a Galilean Shaman: Jesus of Nazareth in Anthropological-Historical Perspectiva*, Eugene, Cascade, 2008; "Jesus and the Shamanic Complex: First Steps in Utilising a Social Type Model", *Neotestamentica*, 33 (1999), 321-342
CRAFFERT, PIETER F.; BOTHA, PIETER J.J. "Why Jesus could walk on the sea but he could not read and write", *Neotestamentica*, 39, 1 (2005), 5-35
CRESPILLO, MANUEL *Historia y mito de la lingüística transformatoria*, Madrid, Taurus, 1987
CRO, STELIO "Los cronistas primitivos de Indias y la cuestión de antiguos y modernos", *AIH*, 9 (1986), 415-425
CROS, EDMOND *Literatura, ideología, sociedad*, Madrid, Gredos, 1986; *Sujeto cultural: Sociocrítica y psicoanálisis*, Medellín, Universidad EAFIT, 2003[2]
CROSSAN, JOHN DOMINIQUE *Jesús: Vida de un campesino judío*, Barcelona, Crítica, 1995 (1991), posteriormente revisada; *El nacimiento del cristianismo: Qué sucedió en los años inmediatamente posteriores a la ejecución de Jesús*, Santander, Sal Terrae, 2002
CROSSAN, JOHN DOMINIQUE; REED, JONATHAN L. *Jesús desenterrado*, Barcelona, Crítica, 2003 (2001)
CROUCH, JAMES E. *The Origin and Intention of the Colossian Haustafel*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1972
CUESTA ABAD, JOSÉ MANUEL "Sobre las categorías de la historiografía literaria", en P. AULLÓN DE HARO (ed.), *Teoría de la Historia de la literatura y del arte* (*Teoría / Crítica*, 1), Madrid, Verbum, 1994, 329-346
CURA ELENA, SANTIAGO DEL "Perikhorein", DTDC, 1086-1094
CURTIUS, ERNST ROBERT *Literatura europea y edad media latina*, 2 vols., Madrid, FCE, 2004 (1948)
DANIELOU, JEAN *Mensaje evangélico y cultura helenística: ss. II y III*, Madrid, Cristiandad, 2002 (1961)
DANIELOU, JEAN; CHARLAT, RÉGINE DU *La catequesis en los primeros siglos*, Madrid, Stvdium, 1975
DAVIS, PHILIP "Christology, Discipleship, and Self-Understanding in the Gospel of Mark", en DAVID J. HAWKIN, TOM ROBINSON (eds.), *Self-Definition and Self-Discovery in Early Christianity: A Study in Changing Horizons. Essays in Appreciation of Ben F. Meyer from Former Students*, Lewiston, Edwin Mellen, 1990, 101-109
DECLEVA CAIZZI, FERNANDA, "The Porch and the Garden: Early Hellenistic Images of the Philosophical Life", en ANTHONY BULLOCH, ERICH S. GRUEN, A. A. LONG, ANDREW STEWART (eds.), *Images and Ideologies: Self-definition in the Hellenistic World*, Berkeley, Univ. of California, 1994, 304-330
DEFLEM, MATHIEU "Ritual, Anti-Structure and Religion", *JSSR*, 30, 1 (1991), 1-21
DELEHAYE, HIPPOLYTE *The Legends of the Saints: An Introduction to Hagiography*, Univ. of Notre Dame, 1961 (1907), disponible en http://www.fordham.edu/halsall/basis/delehaye-legends.html
DELVAL, JUAN *El desarrollo humano*, Madrid, Siglo XXI, 1995[2]
DENOMY, A. J. *The Heresy of Courtly Love*, Nueva York, Peter Smith, 1980 (1947)
DENZIN, NORMAN K. *Interpretive Biography*, Newbury Park, Sage, 1989
DENZIN, NORMAN K.; GIARDINA, MICHAEL D. (eds.), *Contesting Empire, Globalizing Dissent: Cultural Studies after 9/11*, Bulder, Paradigm, 2007
DESANTI, DOMINIQUE *Los socialistas utópicos*, Barcelona, Anagrama, 1973
DESCARTES, *Las pasiones del alma* (1649), Madrid, Biblioteca Nueva, 2005

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

DEVER, WILLIAM G. *Did God Have a Wife? Archaeology and Folk Religion in Israel*, Grand Rapids, Eerdmans, 2005
DEWEY, JOANNA "Oral Methods of Structuring Narrative in Mark", *Interpretation* 43 (1989), 32-44
DÍAZ CRUZ, RODRIGO *Archipiélago de rituales: Teorías antropológicas del ritual*, Barcelona/México, Anthropos/UAM, 1998
DÍAZ ROIG, MERCEDES "Lírica antigua y cancionero oral moderno: en torno a un estudio de Mercedes Díaz Roig y su amistad con Margit Frenk". *Culturas Populares. Revista Electrónica* 5 (jul.-dic. 2007)
DÍAZ VIANA, LUIS "La tradición oral, hoy (El ejemplo del romancero)", *Revista de Folklore*, 3b, 31 (1983), 9-16
DIBELIUS, MARTIN *La historia de las formas evangélicas*, Valencia, Edicep, 1984 (1919, 1933, 1966[5])
DÍEZ MACHO, ALEJANDRO (dir.), *Apócrifos del AT*, 5 vols., Madrid, Cristiandad, 1982-1987; V. *Testamentos o discursos de adios*, "Testamento de los Doce Patriarcas", Madrid, Cristiandad, 1984
DIHLE, ALBRECHT *Die Enstehung der historischen Biographie*, Heidelberg, Winter, 1987; *Studien zur griechischen Biographie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1956
DILTHEY, WILHELM "El surgimiento de la hermenéutica" en id., *Dos escritos sobre hermenéutica*, Tres Cantos, Istmo, 2000, 20-107
DILTHEY, WILHELM "Esbozos para una crítica de la razón histórica" (1927), en id. *Dos escritos sobre hermenéutica*, Tres Cantos, Istmo, 2000, 108-209
DILTHEY, WILHELM *Vida y poesía* (*Das Erlebnis und die Dichtung*), México, FCE, 1945 (1906)
DION, PAUL E. "Deuteronomy 13: The Suppression of Alien Religious Propaganda in Israel during the Late Monarchical Era", en BARUCH HALPERN, DEBORA W. HOBSON (eds.), *Law and Ideology in Monarchic Israel*, Sheffield, JSOT, 1991, 147-216
DIONISIO DE HALICARNASO, *Sobre la imitación* en id., *Tratados de crítica literaria* (Sobre los oradores antiguos; Sobre Lisias; Sobre Isócrates; Sobre Iseo; Sobre Demóstenes; Sobre Tucídides; Sobre la imitación), Madrid, Gredos, 2005
DOBBELAERE, KAREL "Secularization", en WILLIAM H. SWATOS JR. (ed.), *Encyclopedia of Religion and Society*, http://hirr.hartsem.edu/ency/Secularization.htm
Documento de Lima de 1982 (BEM), Conferencias "Fe y Constitución"
DODD, C.H. "A New Gospel**",** *Bulletin of the John Rylands Library*, 20 (1936) 58-92; reimpreso en id. *New Testament Studies*, Scribners, New York, 1956, 12-52
DÓLLEANS, EDOUARD *Historia del movimiento obrero*, I. *1830-1871*, Madrid, Zero, 1969
DOMÍNGUEZ PRIETO, JOSÉ MANUEL; SEGURA BERNAL, JORDI; BARAHONA PLAZA, ANGEL *Personalismo terapéutico: Frankl, Rogers, Girard*, Madrid, Fundación Emmanuel Mounier, 2005
DOUGLAS, MARY "Deciphering a Meal" (1971), en C. COUNIHAN, VAN ESTERIK (eds.), *Food and Culture. A Reader*, Nueva York, Routledge, 1997, 36-51
DOUGLAS, MARY *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, México, Siglo XXI, 1973; *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*, Madrid, Alianza, 1978
DOWNING, F. G. "*Honor* among Exegetes" *CBQ* 61 (1999), 53-73
DRAPER, JONATHAN "Recovering Oral Performance from Written Text in Q", en id., HORSLEY (eds.), *Whoever Hears You Hears Me*, 175-194
DRONKE, PETER *La lírica en la edad media*, Barcelona, Ariel, 1975

DRORAH SETEL, T. "Prophets and Pornography: Female Sex Imagery in Hosea", en LETTY M. RUSSELL (ed.), *Feminist Interpretation of the Bible*, Filadelfia, Westminster, 1985, 86-95
DUBY, GEORGE *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Madrid, Taurus, 1991 (1978); *El caballero, la mujer y el cura: El matrimonio en la Francia feudal*, Madrid, Taurus, 1982
DUBY, GEORGES "El monaquismo y la economía rural", en id., *Hombres y estructuras de la Edad Media*, Madrid, Siglo XXI, 1993[4], 127-287
DUBY, GEORGES *El amor en la Edad Media y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 1990; *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Madrid, Taurus, 1992 (1978)
DUCH, LLUIS "Mite i culte", en id. *Aproximació a la logomítica*, I. *Mite i cultura*, Barcelona, Abadía de Montserrat, 1995, 184-196
DULLES, AVERY *Models of Revelation*, Dublin, Gill and MacMillan, 1982
DUNN, JAMES D. G. "Q[1] as Oral Tradition", BOCKMUEHL, MARKUS; HAGNER, DONALD A. (eds.), *The Written Gospel*, 45-69
DUNN, JAMES D. G. *Jesus Remembered*, Grand Rapids, Eerdmans, 2003; *Redescubrir a Jesús. Lo que la investigación sobre el Jesús histórico ha olvidado*, Salamanca, Sígueme, 2006
DUPUIS, JACQUES *El cristianismo y las religiones: del desencuentro al diálogo*, Santander, Sal Terrae, 2002
DURAND, GILBERT "El hombre religioso y sus símbolos", en JULIEN RIES (ed.), *Tratado de antropología de lo sagrado*, I. *Los orígenes del homo religiosus*, Madrid, Trotta, 1995, 75-125
DURHAM REYNOLD, LEIGHTON; WILSON, NIGEL *Copistas y filólogos: Las vías de transmisión de las literaturas griega y latina*, Madrid, Gredos, 1995[2]
DURKHEIM, EMILE *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 1982 (1912)
DUSSEL, ENRIQUE *Historia de la Iglesia en América Latina: Medio milenio de coloniaje y liberación* (1492-1992), Madrid, Mundo Negro, 1992[6] (1967)
EAGLETON, TERRY *After Theory*, Nueva York, Basic Books, 2003; *Saints and Scholars*, Londres, Verso, 1987; *Sweet Violence: The Idea of Tragic*, Oxford, Blackwell, 2003; *Holy Terror*, Oxford, Oxford UP, 2005; *Ideology: An Introduction*, Londres, Verso, 1991
EARLE, PETER G. "Unamuno and the Theme of History", *Hispanic Review*, 32, 4 (oct. 1964), 319-339
ECKES, THOMAS; TRAUTNER, HANNS M. (eds.), *The Developmental Social Psychology of Gender*, Mahwah, Lawrence Erlbaum, 2000
ECKES, THOMAS; TRAUTNER, HANNS M. (eds.), *The Developmental Social Psychology of Gender*, Mahwah, Lawrence Erlbaum, 2000
ECO, UMBERTO *Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo*, Barcelona, Lumen, 1981 (1979); *Arte e bellezza nell'estetica medievale*, Milán, Bompiani, 1987; "Historiografía medieval y estética teórica" en id., *La definición del arte*, Barcelona, Martínez Roca, 1983 (1968), 102-126; *El nombre de la rosa*, Barcelona, Lumen, 1983 (1980); *Apostillas a* El nombre de la rosa, Barcelona, Lumen, 1984; *El signo de los tres: Dupin, Holmes, Pearce*, Barcelona, Lumen, 1989; *De los espejos; y otros ensayos*, Barcelona, Lumen, 1988; *Los límites de la interpretación*, Barcelona, Lumen, 1992; *El superhombre de masas: Retórica e ideología en la novela popular*, Barcelona, Lumen, 1995; *Interpretación y sobreinterpretación*, con textos de RICHARD RORTY, JONATHAN CULLER y CHRISTINE BROOKE-ROSE, Madrid, Cambridge UP, 1997 (1990, 1995)
ECO, UMBERTO; MARMO, COSTANTINO (eds.), *On the Medieval Theory of Signs*, Amsterdam, John Benjamins, 1989

EDWARD SAID "Introduction to the Fiftieth Aniversary Edition", en ERICH AUERBACH, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, Princeton, Princeton U.P, 1996 (1946)
EISENDSTADT, S. H. (ed.), *Multiple Modernities*, New Brunswick, Transaction, 2002
EISENDSTADT, S. H.; ARNASON, JOHANN P.; WITTROCK, BJÖRN *Axial Civilizations and World History*, vol. IV, Leiden, Brill, 2005
EISENDSTADT, S. H.; KAHANE, REUVEN; SHULMAN, DAVID DEAN; MAKHON LE-MEḤḲAR 'AL SHEM HERI S. ṬRUMAN, *Orthodoxy, Heterodoxy, and Dissent in India*, Berlin, Mouton, 1984
EISENDSTADT, S. H.; RODIGER, L. *Patrons, Clients and Friends: Interpersonal Relations and the Structure of Trust in Society*, Cambridge, Cambridge UP, 1984.
EISENDSTADT, S. H.; SCHUCHLER, WOLFGANG "Introduction Paths to Early Modernities: A Comparative View", *Dedalus*, 127, 3 (1998);
EISENDSTADT, S. N. "Intersubjectivity, Dialogue, Discourse, and Cultural Creativity in the Work of Martin Buber", en MARTIN BUBER, *On Intersubjectivity and Cultural Creativity*, 1-22
EISENDSTADT, SHMUEL NOAH *Las grandes revoluciones y las civilizaciones de la modernidad*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 2007; *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, Leiden, Brill, 2003; *Ensayos sobre el cambio social y la modernización*, Madrid, Tecnos, 1970; *On Charisma and Institution Building*, Chicago, Univ. of Chicago P., 1968
ELEANOR MACCOBY, "Gender and Relationships: A Developmental Account", *American Psychologist*, 45 (1990), 513-520
ELIADE, MIRCEA "Mitos y repetición" en id., *El mito del eterno retorno: Arquetipos y repetición*, Buenos Aires, Emecé, 1952; "Mitos cosmogónicos, mitos ejemplares", *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*, Cristiandad, 2006
ELIADE, MIRCEA *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor, 1967; *Nacimiento y renacimiento: El significado de la iniciación en la cultura humana*, Barcelona, Kairós, 2001; *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, FCE, 1976 (1964); *Iniciaciones místicas*, Madrid, Taurus, 1975 (1958)
ELIZONDO, FELISA "La mística en femenino: imágenes de Dios en dos místicas medievales", en MARTÍN VELASCO (ed.), *La experiencia mística*, 265-284
ELLACURÍA, IGNACIO "Historicidad de la salvación cristiana", y "Utopía y profetismo", en id., JON SOBRINO (eds.), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la liberación*, I, Madrid, Trotta-UCA, 1990, 323-372 y 393-442
ELLACURÍA, IGNACIO *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, Santander, Sal Terrae, 1984
ELLACURÍA, IGNACIO; SOBRINO, JON (eds.), *Mysterium liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Madrid, Trotta, 1990, 2 vols.
ELLIOTT, JOHN H. A. *Un hogar para los que no tienen patria ni hogar: Estudio crítico social de la Carta primera de Pedro y de su situación y estrategia*, Estella, Verbo Divino, 1995 (1981)
ELLIS, LORNA *Appearing to Diminish: Female Development and the British Bildungsroman, 1750-1850*, Cranbury, Bucknell UP, 1999
ENGELS, FRIEDRICH *La ideología alemana: Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, Montevideo, Pueblos Unidos, 1970[3] (1845-46; 1902, 1926; 1932)
ENGELS, FRIEDRICH *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884), disponible en http://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/origen/index.htm

ENGELS, FRIEDRICH, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, en id., *Obras filosóficas*, trad. de WENCESLAO ROCES, México, FCE, 1986
ERASMO DE ROTTERDAM, *El Enquiridión*, regla V, traducido por el ARCEDIANO DEL ALCOR, en la edic. de DÁMASO ALONSO y MARCEL BATAILLON, Madrid, CSIC, 1972 (facs. 1932)
ERIKSON, ERIK *Infancia y Sociedad*, Buenos Aires, Paidós, 1950; *Identidad, juventud y crisis*, Buenos Aires, Paidós, 1971
ERLER, MICHAEL; SCHORN, STEFAN (eds.), *Die griechische Biographie in hellenistischer Zeit*, Actas del Congreso Internacional en Würzburg (26-29 jul. 2006), Berlin, Walter de Gruyter, 2007
ESTÉVEZ, ELISA "La salud femenina en el Mediterráneo del periodo helenístico-romano" en id. *El poder de una mujer creyente*, 90-277
ESTÉVEZ, ELISA "Un alegato a favor del mestizaje: el libro de Rut", *Reseña Bíblica* 40 (2003) 23-31
ESTRADA, JUAN ANTONIO *Para comprender cómo surgió la Iglesia*, Estella, Verbo Divino, 1999; "Comunión y colegialidad en la Iglesia en una época de tensiones y globalización", *RELat*, 346 (2004), http://servicioskoinonia.org/relat/346.htm#_ftn33; *Dios en las tradiciones filosóficas*, 1. *Aporías y problemas de la teología natural*, Madrid, Trotta, 1994; *La imposible teodicea: La crisis de la fe en Dios*, Madrid, Trotta, 1997; *Por una ética sin teología: Habermas como filósofo de la religión*, Madrid, Trotta, 2004
ETXEBERRÍA, XABIER *La ética ante la crisis ecológica*, Bilbao, Univ. de Deusto, 1995; *Ética de la ayuda humanitaria*, Bilbao, Desclée, 2004
EUSEBIO DE CESAREA, *Historia eclessiastica*, 2 vols., ed. bilingüe de ARGIMIRO VELASCO DELGADO, Madrid, BAC, 1997[2]
EVANS-PRITCHARD, *La religión Nuer*, Madrid, Taurus, 1982 (1956)
EXUM, CHERYL *Fragmented Women: Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives*, Sheffield, Sheffield UP, 1993
FAGOTHEY, AUSTIN "Conscience as Principle of Moral Action", en GEORGE F. MCLEAN (ed.), *Personalist Ethics and Moral Subjectivity*, Council for Research in Values and Philosophy, 1992, http://www.crvp.org/book/Series01/I-12/chapter_iii.htm
FAIVRE, ALEXANDRE *Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clérical*, Paris, Beauchesne, 1977 ; *Les laïcs aux origines de l'Église*, Paris, Centurion, 1984 ; *Les Premiers laïcs : Lorsque l'Église naissait au monde*, Estrasburgo, Éditions du Signe, 2002 ; *Une identité en construction : Acteurs et structures du champ religieux chrétien*, en G. ALBERIGO, G. RUGGIERI, R. RUSCONI (dirs.), *L'Atlante del Cristianesimo* (*Atlas of Christianity*), Turín, UTET, 2006, 1-67
FELDHAY BRENNER, RACHEL *Resistencia ante el holocausto: Edith Stein, Simone Weil, Ana Frank y Etty Hillesum*, Madrid, Narcea, 2004;
FENTRESS, JAMES; WICKHAM, CHRIS *Social Memory: New Perspectives on the Past*, Oxford, Blackwell, 1992
FERNÁNDEZ MARCOS, N. "Apocalipsis griego de Baruc", *Sefarad*, 50 (1990), 191-209
FERNÁNDEZ MOSTAZA, ESTHER *Els fills de l'Opus: La socialització de les segones generacions*, Barcelona, Mediterrània, 1998
FERNÁNDEZ VÁZQUEZ, JOSÉ SANTIAGO *La novela de formación: Una aproximación a la ideología colonial europea desde la óptica del Bildungsroman clásico*, Alcalá, Universidad, 2002
FERRARIS, MAURIZIO *Historia de la hermenéutica*, Tres Cantos, Akal, 2000
FERRERAS, JUAN IGNACIO *La novela en el siglo XX (hasta 1939)*, Madrid, Taurus, 1988
FEUERBACH, LUDWIG *La esencia del cristianismo: Crítica filosófica de la religión*, Madrid, Trotta, 1995 (1841)

FIGUEROA, ANA B. "*Nada* de Carmen Laforet: La pulsión lésbica como verdad no sospechada", *Alpha*, 22 (jul. 2006), 169-181
FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Embajada a Gayo*, en JOSÉ PABLO MARTÍN GACIGALUPO (ed.), *Obras completas*, V, Madrid, Trotta, 2008
FINKELSTEIN, ISRAEL; SILBERMAN, NEIL ASHER *La Biblia desenterrada: Una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados*, Madrid, Siglo XXI, 2003
FINLEY, MOSES I. *La economía de la Antigüedad*, México, FCE, 1978 (1973); *Esclavitud antigua e ideología moderna*, Barcelona, Crítica, 1982
FINNEGAN, RUTH *Oral Poetry: its Nature, Significance and Social Context*, Cambridge, Cambridge UP, 1977; *Oral Traditions and the Verbal Arts: A Guide to Research Practices*, Nueva York, Routledge, 1992
FINNERN, SÖNKE *Die Traditionshypothese als Alternative zur Zweiquellentheorie: Ihre neueren Vertreter, ihre Argumente, ihre Beurteilung*, Giessen, 2002, http://www.traditionshypothese.de/texte/finnern.htm
FITZMYER, CHARLES *El Evangelio según Lucas*, I, Madrid, Cristiandad, 1986
FITZMYER, JOSEPH A. "Abba and Jesus' Relation to God", en R. REFOULE (ed.), *À cause de l'évangile*, Paris, Cerf, 1985, 15-38
FITZMYER, JOSEPH A. *El Evangelio según Lucas*, I, Madrid, Cristiandad, 1986
FLINTERMAN, JAAP-JAN *Power*, Paideia *& Pythagoreanism: Greek Identity, Conceptions of the Relationship between Philosophers and Monarchs and Political Ideas in Philostratus's* Life of Apollonius, Amsterdam, J. C. Gieben, 1995
FLORENTINO GARCÍA, "El problema de la pureza: la solución qumránica", en F. GARCÍA Y JULIO TREBOLLE (eds.), *Los hombres de Qumrán*, 165-186
FLORIO, RUBÉN *Transformaciones del héroe y el viaje heroico en el "Peristephanon" de Prudencio*, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur, 2001
FONTANA, JOSEP *Historia: Análisis del pasado y proyecto social*, Barcelona, Crítica, 1999 (1982)
FORNEL, MICHEL DE "Rituel et sens du rituel dans les échanges conversationnels", en JOSEPH, ISAAC (dir.), *Le parler frais d'Erving Goffman*, 180-195
FOUCAULT, MICHEL *Genealogía del racismo: De la guerra de las razas al racismo de Estado*, Madrid, La Piqueta, 1992 (1975-76)
FOWLER, ALASDAIR "Género y cánon literario", en M. A. GARRIDO GALLARDO (ed.), *Teoría de los géneros literarios*, 95-127
FOWLER, JAMES *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, San Francisco, Harper & Row, 1981
FRAIMAN, SUSAN *Deformimg Novels: Women Writers and the Bildungsroman*, Nueva York, Columbia UP (tesis), 1988; id., "Is there a Female *Bildungsroman*?", en id., *Unbecoming Women: British Women Writers and the Novel of Development*, Nueva York, Columbia UP, 1993, 1-31
FRANCIS, JAMES A. *Subversive Virtue: Asceticism and Authority in the Second Century Pagan World*, Pennsylvania, Pennsylvania State UP, 1995
FRANCISCO DE ASÍS, *Escritos. Biografías. Documentos de la época*, Madrid, BAC, 1978
FRANK, ANA *Diario* (1943-1945), trad. de DIEGO PULS, Barcelona, Plaza y Janés, 2000
FRANK, MANFRED; HAVERKAMP, ANSELM (eds.), *Individualität*, Munich, Wilhelm Fink, 1988
FRANKEL, DAVID *The Murmuring Stories of the Priestly School: A Retrieval of Ancient Sacerdotal Lore*, Leiden, Brill, 2002
FRANKL, VIKTOR *El hombre en busca de sentido*, Barcelona, Herder, 2003[22] (1945); *Lo que no está escrito en mis libros: Memorias*, Buenos Aires, San Pablo, 1997

FRANKL, VIKTOR; LAPIDE, PINCHAS *Búsqueda de Dios y sentido de la vida* (*Gottsuche und Sinnfrage*), Barcelona, Herder, 2005
FRAZER, RONALD *Recuérdalo tú y recuérdalo a otros. Historia oral de la guerra civil española* (*Blood of Spain*), Barcelona, Crítica, 2001 (1979)
FREDRICKSEN, PAULA "Did Jesus Oppose the Purity Laws?", *Bible Review* 11 (1995), 19-25.42-47
FREIRE, PAULO *Pedagogía del oprimido*, México, Siglo XXI, 1980[26]; *La educación como práctica de la libertad*, México, Siglo XXI, 1980[26]; *Pedagogía de la indignación*, Madrid, Morata, 2001; *Pedagogía de la autonomía: Saberes necesarios para la práctica educativa*, México, Siglo XXI, 2006[11]; *Pedagogía de la esperanza: Un reencuentro con la Pedagogía del oprimido*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002; *Pedagogía de la tolerancia*, ed. de ANA MARÍA ARAUJO FREIRE, México, FCE/Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina, 2006
FREIRE, PAULO; FREI BETTO, *Esa escuela llamada vida*, Buenos Aires, Legasa, 1988
FRENK ALATORRE, MARGIT *Corpus de la antigua lírica popular hispánica* (siglos XV a XVII), Madrid, Castalia, 1990[2]; *Nuevo corpus de la antigua lírica popular hispánica* (siglos XV a XVII), 2 vols., México, UNAM / El Colegio de México / FCE, 2003; *Las jarchas mozárabes y los comienzos de la lírica hispánica*, México, El Colegio de México, 1975; *Entre la voz y el silencio: La lectura en tiempos de Cervantes*, México, FCE, 2006 (1997)
FREUD, SIGMUND "La Disolución del Complejo de Edipo (Der Untergang des Ödipuskomplex)" (1924), en id., *Obras completas*, III, Madrid, Biblioteca Nueva, 1973[3], 2748-2751; también en *OC*, XIX, Buenos Aires, Amorrortu, 1979, disponible en www.librodot.com
FREUD, SIGMUND "Lo siniestro" (1919), en id. *Obras completas*, VII (1916-1924), Madrid, Biblioteca Nueva, 1974, 2483-2505.
FREUD, SIGMUND *Moisés y la religión monoteísta* (orig. Das Mann Mose und die monoteistische Religion, 1939), id., *Obras completas*, XXIII, Buenos Aires, Amorrortu, 1980
FREYNE, SEAN *Galilee and Gospel. Selected Essays*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 2000
FRIEDRICH, GERHARD "κηρυξ κηρυσσω κηρυγμα προκηρυσσω" en *TDNT*
FRIEDRIKSEN, PAULA *From Jesus to Christ. The Origins of the New Testament Images of Jesus*, New Haven, Yale UP, 2000[2]
FRIJDA, NICO H. *The Emotions*, Cambridge, Cambridge UP, 1986
FROMM, ERICH *El miedo a la libertad*, Paidós, Barcelona, 2002 (1941)
FRYE, NORTHROP *El gran código: Una lectura mitológica y literaria de la Biblia* (*The Great Code: The Bible and Literature*), Barcelona, Gedisa, 1988 (1982); *Poderosas palabras: La Biblia y nuestras metáforas* (*Words With Power: Being a Second Study of "The Bible and Literature"*), Barcelona, Muchnik, 1996 (1990); *Anatomy of criticism: Four essays*, Princeton, Princeton U.P., 1957; *El camino crítico: Ensayo sobre el contexto social de la crítica literaria*, Madrid, Taurus, 1986; *La escritura profana* (*The Secular Scripture: A Study of the Structure of Romance*), Caracas, Monte Ávila, 1992[2] (1976)
FULTON, RACHEL *From Judgment to Passion: Devotion to Christ and the Virgin Mary*, Nueva York, Columbia U.P., 2002
G. W. E. NICKELSBURG, "Son of Man" en *ABD*
GABBA, EMILIO "True History and False History in Classical Antiquity", *JRS*, 71 (1981), 50-62
GABRIELA OSSENBACH, MIGUEL SOMOZA (eds.), *Los manuales escolares como fuente para la historia de la educación en América Latina*, Madrid, UNED, 2001; LÓPEZ MARCOS,

MANUELA *El fenómeno ideológico del franquismo en los manuales escolares de enseñanza primaria (1936-1945)*. Madrid, UNED-Manes, 2002
GADAMER, HANS GEORG *La educación es educarse*, Barcelona, Paidós, 2000
GADAMER, HANS GEORG *Verdad y método*, I. *Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1984; id., II, Salamanca, Sígueme, 1994; *La educación es educarse*, Barcelona, Paidós, 2000
GALILEI, GALILEO *Carta a Cristina de Lorena y otros textos sobre ciencia y religión*, Madrid, Alianza, 1987
GALOT, JACQUES *La conciencia de Jesús*, Bilbao, Mensajero, 1973
GALTIER MARTÍ, FERNANDO (coord), *El* beato *del abad Banzo del monasterio de San Andrés de Fanlo, un* Apocalipsis *aragonés recuperado. Facsímil y estudios*, Zaragoza, Caja Inmaculada, 2005
GALTUNG, JOHANN *Fundamentalismo USA: Fundamentos teológico-políticos de la política exterior estadounidense*, Barcelona, Icaria, 1999
GARALZA, LUIS "Filosofía y lenguaje en la obra de Wilhelm von Humboldt", *Revista internacional de estudios vascos*, 48, 1 (2003), 237-248
GARCÍA BARÓ, MIGUEL "Las experiencias fundamentales", en id., PEDRO RODRÍGUEZ PANIZO, CARLOS DOMÍNGUEZ MORANO, *Experiencia religiosa y ciencias humanas*, Madrid, PPC, 2001, 5-36
GARCÍA BARÓ, MIGUEL *Ensayos sobre lo absoluto*, Madrid, Caparrós, 1993; *De estética y mística*, Salamanca, Sígueme, 2007
GARCÍA BERRIO, A. "Lingüística, literaridad/poeticidad: Gramática, Pragmática, Texto", *1616*, 2 (1979), 125-168
GARCÍA BERRIO, ANTONIO "Construcción textual en los sonetos de Lope de Vega: tipología del macrocomponente sintáctico", *Revista de Filología Española*, LX, 1978-1980, 23-157; "Macrocomponente textual y sistematismo tipológico: el soneto amoroso español de los siglos XVI y XVII y las reglas de género", *Zeitschrift fürRomanische Philologie*, 97, 1/2, 1981, 146-171; "Definición macroestructural de lírica amorosa de Quevedo. (Un estudio de "forma interior" en los sonetos)", VV.AA., *II Homenaje a Quevedo. Actas de la II Academia Literaria Renacentista*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1982, 261-293
GARCÍA BERRIO, ANTONIO *Significado actual del formalismo ruso: La doctrina de la escuela del método formal ante la poética y la lingüística modernas*, Barcelona, Planeta, 1973; *Introducción a la poética clasicista: Cascales*, Barcelona, Planeta, 1975; *Formación de la teoría literaria moderna*, I. *La tópica horaciana en Europa*, Barcelona, Planeta, 1977; II, *Teoría poética del Siglo de Oro*, Murcia, Universidad, 1980
GARCÍA DE LA BORBOLLA GARCÍA DE PAREDES, ÁNGELES "Lo maravilloso en la hagiografía medieval hispana", *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, XLVII (1999-2000), 335-353; *La "praesentia" y la "virtus": La imagen y la función del santo a partir de la hagiografía castellano-leonesa del siglo XIII*, Santo Domingo de Silos, Abadía de Silos, 2002
GARCÍA DE LA CONCHA, VÍCTOR "*Sermo humilis*, coloquialismo y rusticidad en el lenguaje literario teresiano", AA.VV., *Homenaje a Pedro Sainz Rodríguez*, 4 vols., Madrid, FUE, 1986, 251-278
GARCÍA GIBERT, JAVIER *Con sagradas escrituras*, Madrid, Machado, 2002
GARCÍA GUAL, CARLOS, *Los orígenes de la novela*, Madrid, Istmo, 1988[2] (1972)
GARCÍA IRLES, MÓNICA *Recuperación mítica y mestizaje cultural en la obra de Gioconda Belli*, prol. de CARMEN ALEMANY, Alicante, Univ., 2001
GARCÍA LÓPEZ, FÉLIX *El Pentateuco: Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia*, Estella, Verbo Divino, 2004; *Éxodo*, Bilbao, Desclée, 2007 LOHFINK,

NORBERT *Las tradiciones del Pentateuco en la época del exilio*, Estella, Verbo Divino, 1999
GARCÍA MARTÍNEZ, F. "Qumrán en el siglo XXI. Cambios y perspectivas después de 50 años de estudios", *AEEHJ*, Anuario 2006, http://aeehj.org/Florentino2006.htm
GARCÍA MARTÍNEZ, FLORENTINO (ed.), *Textos de Qumrán*, Madrid, Trotta, 1992
GARCÍA MARTÍNEZ, FLORENTINO "El problema de la pureza: la solución qumránica", en F. GARCÍA, JULIO TREBOLLE (eds.), *Los hombres de Qumrán*, 165-186
GARCÍA MARTÍNEZ, FLORENTINO; JULIO TREBOLLE (eds.), *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas*, Madrid, Trotta, 1993
GARCÍA MORILLÓN, FÉLIX *Del socialismo utópico al anarquismo*, Madrid, Cincel, 1985
GARCÍA Y BARBARÍN, EUGENIO *Memorias de un obrero: Libro de lectura elemental para las escuelas de adultos*, Madrid, Sucesores de Hernando, 1921
GARCÍA-BEDOYA MAGUIÑA, CARLOS "El concepto de periodo en la historia literaria", *Para una periodización de la literatura peruana*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2004 (1990), 21-31, disponible en http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/libros/Literatura/Periodiz_literatura/cap1.pdf
GARCÍA-MINA FREIRE, ANA (ed.), *Nuevos escenarios de violencia*, Madrid, UPCO, 2008
GARCÍA-MINA FREIRE, ANA *Desarrollo del género en la feminidad y la masculinidad*, Madrid, Narcea, 2003; *Análisis de los estereotipos de rol de género: Validación transcultural del inventario del rol sexual*, Madrid, UPCO, 1997
GARDNER, H. *The Frames of Mind: The Theory of Multiple Intelligences*, Londres, Fontana, 1983; *La inteligencia reformulada*, Barcelona, Paidós, 2001
GARFINKEL, HAROLD *Ethnomethodology's Program*, Nueva York, Rowman and Littlefield, 2002
GARIN, EUGENIO *La revolución cultural del Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 1981 (1967)
GARRELS, SCOTT M. "Imitation, Mirror Neurons and Mimetic Desire: Convergence Between the Mimetic Theory of René Girard and Empirical Research on Imitation", *Contagion*, 12-13 (2004), 47-86, disponible en http://girardianlectionary.net/covr2004/garrelspaper.pdf
GARRIDO GALLARDO, MIGUEL A. (ed.), *Teoría de los géneros literarios*, Madrid, Arco, 1988
GATER, JR, HENRY LOUIS "Las obras del amo: Sobre la formación del canon", en E. SULLÀ (ed.), *El canon literario*, 161-187
GAUDEMET, JEAN *El matrimonio en occidente*, Madrid, Taurus, 1993 (1987)
GEBARA, IVONE *Intuiciones ecofeministas: Ensayo para recuperar el conocimiento y la religión*, Madrid, Trotta, 2000
GEERTZ, CLIFFORD "La ideología como sistema cultural", en id., *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1987 (1973), 171-202
GEERTZ, CLIFFORD "Ritual and Social Change: A Javanese Example", *American Anthropologist*, 59 (1957), 32-54 (en español, id., *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1995, 131-151)
GEERTZ, CLIFFORD *Islam Observed*, Chicago, Chicago U.P., 1968
GEFFRÉ, CLAUDE *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación: Ensayos de hermenéutica teológica*, Madrid, Cristiandad, 1984
GEGENBACH, HEIDI *Binding Memories: Women as Makers and Tellers of History in Magude, Mozambique*, http://www.gutenberg-e.org/geh01/main.html.
GELABERT BALLESTER, MARTÍN *Valoración cristiana de la experiencia*, Salamanca, Sígueme, 1990; *Teología dialógica. Ante la fe desafiada*, Salamanca, San Esteban, 2004
GENETTE, GERARD "Discours du récit", id. *Figures. III*, Paris, Seuil, 1972; *Nouveau discours du récit*, Paris, Seuil, 1983

GENETTE, GÉRARD "Géneros, tipos, modos" (1977) en MIGUEL A. GARRIDO GALLARDO (ed.), *Teoría de los géneros literarios*, Madrid, Arco, 1988, 183-233
GENNEP, ARNOLD VAN *Los ritos de paso*, Madrid, Taurus, 1986 (1909)
GEORGE, SUSAN *Informe Lugano*, Barcelona, Icaria/Intermón, 2001
GERHARDSON, BIRGER *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Uppsala, Almqvist & Wiksells, 1961; *Prehistoria de los evangelios: Los orígenes de las tradiciones evangélicas*, Santander, Sal Terrae, 1980; *The Reliability of Gospel Tradition*, Peabody, Hendrickson, 2001
GESTEIRA, MANUEL "La fe-fidelidad de Jesús, clave central de la cristología", en GABINO URIBARRI (ed.), *Fundamentos de teología sistemática*, Madrid, UPCO, 2003, 93-135
GESTEIRA, MANUEL *La Eucaristía, Misterio de comunión*, Madrid, Cristiandad, 1978
GILBERT, SANDRA; GUBAR, SUSAN *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*, Londres, Yale U.P., 1979 (*La Loca del desván: la escritora y la imaginación literaria del siglo XIX*, Madrid, Cátedra, 1998)
GILLIGAN, CAROL *El nacimiento del placer: Una nueva geografía del amor*, Barcelona, Paidós, 2003; *La moral y la teoría: Psicología del desarrollo femenino* (In a Different Voice Psychological Theory and Women's Development) México, FCE, 1985 (1982)
GILMORE, LEIGH *Autobiographics: A Feminist Theory of Women's Self Representation*, Ithaca, Cornell U.P., 1994; *The Limits of Autobiography: Trauma and Testimony*, Itaca, Cornell UP, 2001
GILSON, ÉTTIENE *La filosofía en la edad media: De los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, Madrid, Gredos, 1965[2] (1922, 1947[2]); *Reason and Revelation in the Middle Ages* (*Richards lectures*, 1937), Nueva York, Scribners, 1938; *History of Philosophy and Philosophical Education* (Aquinas Lecture to the Aristotelian Society of Marquette University, 1947), Milwaukee, Marquette University Press, 1948; *Dios y la filosofía*, Buenos Aires, Emecé, 1945; *Elementos de filosofía cristiana*, Madrid, Rialp, 1969.
GINER, SALVADOR et al., *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza, 1994
GIRARD, RENÉ *El chivo expiatorio*, Barcelona, Anagrama, 1986; *La ruta antigua de los hombre perversos*, Barcelona, Anagrama, 1989; *Mentira romántica y verdad novelesca*, Barcelona, Anagrama, 1985 (1961); *Literatura, mímesis y antropología*, Gedisa, Barcelona, 1984 (1976); *Shakespeare. Los fuegos de la envidia*, Anagrama, Barcelona, 1995 (1990); *El misterio de nuestro mundo: Claves para una interpretación antropológica*, Salamanca, Sígueme, 1982; *Veo a Satán caer como el relámpago*, Barcelona, Anagrama, 2002
GLASERSFELD, ERNST VON *Radical Constructivism: A Way of Knowing and Learning*, Nueva York, Routledge, 2002
GLEASON, MAUD W. *Making Men: Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome*, Princeton, Princeton UP, 1994
GLUCKMAN, MARY; GLUCKMAN, MAX "On Drama and Games and Athletic Contests", en S. F. MOORE, B. MYERHOFF (eds.), *Secular Ritual*, Amsterdan, Van Gorcum, 1977, 227-243
GNILKA, JOACHIM *Jesús de Nazaret: Mensaje e historia*, Barcelona, Herder, 1993; *Teología del NT*, Madrid, Trotta, 1998
GODZIEBA, ANTHONY J. "From *Vita Christi* to *Marginal Jew*: The Life of Jesus as Criterion of Reform in Pre-Critical and Post-Critical Quests", Universidad de Lovaina**,** Simposio *Sourcing the Quests*, Departamento de Teología Dogmática, 30 de Abril 2004, 1-26
GOFFMAN, ERVING *Asylums: Essays on the Condition of the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, Nueva York, Doubleday, 1961

GOLDMANN, LUCIEN *El hombre y lo absoluto* (*Le Dieu caché : étude sur la vision tragique dans les pensées de Pascal et dans le Theatre de Racine*), Barcelona, Península, 1968
GOLEMAN, DANIEL *Inteligencia emocional*, Barcelona, Kairós, 1996
GÓMEZ ACEBO, ISABEL (ed.), *La mujer en los orígenes del cristianismo*, Bilbao, Desclée, 2005
GÓMEZ CAFFARENA, JOSÉ *Metafísica fundamental*, Madrid, Cristiandad, 1983[2]; *¿Qué aporta el cristianismo a la ética*?, Madrid, Chaminade, 1991
GÓMEZ-ACEBO, ISABEL (ed.) *La mujer en los orígenes del cristianismo*, Bilbao, Desclée, 2005
GÓMEZ-ACEBO, ISABEL (ed.) *Relectura del Éxodo*, Bilbao, Desclée, 2006
GÓMEZ-ACEBO, ISABEL (ed.) *Relectura del Éxodo*, Bilbao, Desclée, 2006
GONZÁLEZ CARVAJAL, LUIS *Con los pobres contra la pobreza*, Madrid, Paulinas, 1991; *Entre la utopía y la realidad: Curso de moral social*, Santander, Sal Terrae, 1998
GONZÁLEZ CARVAJAL, LUIS; VICTOR RENES et al., *Pobreza y exclusión social: Teología de la marginación*, Madrid, PPC, 1999
GONZÁLEZ DE CARDEDAL, OLEGARIO *Jesús de Nazaret: Aproximación a la cristología*, Madrid, BAC, 19933; *Cuatro poetas desde la otra ladera: Unamuno, Jean Paul, Machado, Oscar Wilde*, Madrid, Trotta, 1996; *Fundamentos de Cristología*, I. *El camino*, Madrid, BAC, 2005
GONZÁLEZ FAUS, JOSÉ IGNACIO *Proyecto de hermano*, Santander, Sal Terrae, 1987; *La humanidad nueva: Ensayo de cristología*, Santander, Sal Terrae, 1994[8] (1974); *El rostro humano de Dios: De la revolución de Jesús a la divinidad de Jesús*, Santander, Sal Terrae, 2007
GONZÁLEZ MUELA, JOAQUÍN (ed.), *Libro del caballero Zifar*, Madrid, Castalia, 1990, disponible en www.cervantesvirtual.com
GONZÁLEZ VALLÉS, CARLOS *Crecía en sabiduría*, Santander, Sal Terrae, 1998[3]
GONZÁLEZ, ANTONIO *Teología de la praxis evangélica: Ensayo de una teología fundamental*, Santander, Sal Terrae, 1999; *Reinado de Dios e Imperio*, Santander, Sal Terrae, 2003
GONZÁLEZ-CARVAJAL, LUIS *Cristianismo y secularización: Cómo vivir la fe en una sociedad secularizada*, Santander, Sal Terrae, 2003; *Los cristianos en un Estado laico*, Madrid, PPC, 2008
GONZÁLEZ-FAUS, JOSÉ IGNACIO *Vicarios de Cristo: Los pobres en la teología y la espiritualidad cristianas*. Antología comentada, Madrid, Trotta, 1991; *Memoria de Jesús, memoria del pueblo: Reflexiones sobre la vida de la Iglesia*, Santander, Sal Terrae, 1984
GOODACRE, MARK S. *The Case Against Q: Studies in Markan Priority and the Synoptic Problem*, Harrisburg, Trinity, 2002
GOODMAN, M. D. "Textos, escribas y poder en la Judea romana", en BOWMAN, ALAN K.; WOOLF, GREG (comps.), *Cultura escrita y poder en el Mundo Antiguo*, 159-172
GOODMAN, NELSON *Maneras de hacer mundos*, Madrid, Visor, 1990 (1978); *Of Mind and Other Matters*, Cambridge, Harvard U.P, 1983
GOODY, JACK *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa*, Barcelona, Herder, 1986; *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad*, Madrid, Alianza, 1990 (1986).
GORARD, STEPHEN "Robbing Peter to pay Paul: resolving the contradiction of lifelong learning", en AA.VV., *Lifelong Learning: A Global Colloquium*
GRACIA, FRANCESC "Fuego: Las acciones, los rituales y la vida", en ELISENDA ARDÈVOL PIERA, GLÒRIA MUNILLA CABRILLANA (coords.), *Antropología de la religión: Una aproximación interdisciplinar a las religiones antiguas y contemporáneas*, Barcelona, UOC, 2003, 181-273

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

GRANT, MICHAEL *Greek and Roman Historians: Information and Misinformation*, London, Routledge, 2000
GRAY, RICHARD T. *About Face: German Physiognomic Thought from Lavater to Auschwitz*, Detroit, Wayne State UP, 2004
GREGORIO DE NISA, *Vida de Macrina. Elogio de Basilio*, Madrid, Ciudad Nueva, 1995; *Vida de Moisés*, Salamanca, Sígueme, 1993
GREGORY B. LYON, "Baudouin, Flacius, and the Plan for the Magdeburg Centuries", *Journal of the History of Ideas*, 64, 2 (abril 2003), 253-272
GREIMAS, ALGIRDAS J. *Semántica estructural: investigación metodológica*, Madrid, Gredos, 1973; "Les actants, les acteurs et les figures", en C. CHABROL, *Sémiotique narrative et textuelle*, París, Larousse, 1973, 161-176
GRICE, PAUL *Studies in the Way of Words*, Cambridge, Harvard UP, 1989
GRIFFIN, COLIN "Lifelong Learning: Policy, Strategy and Culture", en AA.VV., *Lifelong Learning: A Global Colloquium*
GRIFFITHS, PAUL "Christ and Critical Theory", *First Things*, 14, 5 (ag.-sep. 2004), 46-53, disponible en http://www.firstthings.com
GRILLMEIER, ALOYSIUS *Cristo en la tradición cristiana: Desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia* (*Jesus der Christus im Blauben der Kirche*, I. *Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon*), Salamanca, Sígueme, 1997
GROAG BELL, SUSAN; YALOM, MARILYN (eds.), *Revealing Lives: Autobiography, Biography and Gender*, Nueva York, State University of New York, 1990
GROUPE DE ENTREVERNES (J. Caelloud, G. Combet, C. Combet-Galland, J. Delorme, J. Geninasca, F. Genuyt, J.-Cl. Giroud, A.J. Greimas, A. Perrin), *Signes et paraboles. Sémiotique et texte évangélique*, Paris, Seuil, 1977
GRUPO μ, *Retórica general*, Barcelona, Paidós, 1987
GRUZINSKI, SERGE *El pensamiento mestizo*, Barcelona, Paidós, 2000; "Entender el mestizaje", *Letras libres - Convivio*, jun. 1999, disponible en http://www.letraslibres.com/index.php?art=5838
GRUZINSKI, SERGE *La colonisation de l'imaginaire: Sociétés indigenes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVIe – XVIIIe siecle*, Paris, Gallimard, 1988
GUARDINI, ROMANO *Die menschliche Wirklichkeit des Herrn* (Subt.; "Contribuciones a una psicología del Señor"), Wurtzbourg, Werkbund, 1958; *La muerte de Sócrates*, Buenos Aires, Emecé, 1960 (1934); *Mundo y persona: Ensayos para una teoría cristiana del hombre* (Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen), Madrid, Encuentro, 2000 (1939)
GUARENTI, ANGELICI (ed.), *Catena Aurea in Quatuor Evangelii*, 2 vols., Taurini, Marietti, 1953
GUERRERO, GUSTAVO "Uslar Pietri: Cronista del realismo mestizo", *Cuadernos hispanoamericanos*, 605 (nov. 2000), 54-62
GUIJARRO, SANTIAGO (coord.), *Los comienzos del Cristianismo.* IV Simposio Internacional del Grupo Europeo de Investigación Interdisciplinar sobre los Orígenes del Cristianismo (GERICO), Salamanca, Univ. Pontificia, 2006
GUIJARRO, SANTIAGO *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1998; *Jesús y sus primeros discípulos*, Estella, Verbo Divino, 2007; "Cultural memory and group identity in Q", *BTB*, 37 (2007), 90-100
GUILLÉN, CLAUDIO *The Challenge of Comparative Literature*, Cambridge, Harvard, 1993 (trad. revisada de *Entre lo uno y lo diverso: Introducción a la literatura comparada*, Barcelona, Crítica, 1985)

GUILLORY, JOHN *Cultural capital: The Problem of Literary Canon Formation*, Chicago, Univ. of Chicago, 1993
GUMBRECHT, HANS ULRICH "'Cual Fénix de las cenizas' o del canon a lo clásico", en E. SULLÀ (ed.), *El canon literario*, 61-90
GUNKEL, HERMANN *Genesis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1910; *The Legends of Genesis*, 1901, http://www.sacred-texts.com/bib/log/index.htm
GURAK, L.J.; ANTONIJEVIC, S.; JOHNSON, L.; RATLIFF, C.; REYMAN, J. (eds.), *Into the blogosphere: Rhetoric, community, and culture of weblogs*, visitado 24 oct. 2008, http://blog.lib.umn.edu/blogosphere/
GUSTAVO ESPEJO, RICARDO "Aproximaciones al señorío en el cercano oriente musulmán", en FERRÁN IZQUIERDO BRICHS, THIERRY DESRUES (coords.), *Actas del Primer congreso del Foro de Investigadores sobre el Mundo Árabe y Musulmán (FIMAM)*, 17-19 mar. 2005, Barcelona, Fimam, 2005, http://www.fimam.org/Ricardo%20Gustavo%20Espeja.pdf
GUTHRIE, DONALD "The Development of the Idea of Canonical Pseudepigrapha in New Testament Criticism" (1962) en ALAND et al., *The Authorship and Integrity of the New Testament*, 14-39
GUTIÉRREZ, GUSTAVO *Beber en su propio pozo: En el itinerario espiritual de un pueblo*, Salamanca, Sígueme, 1989[5] (1983); *Acordarse de los pobres: Textos esenciales*, Lima, Fondo Editorial Congreso del Perú, 2004; *En busca de los pobres de Jesucristo: El pensamiento de Bartolomé de las Casas*, Salamanca, Sígueme, 1993; *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente: Una reflexión sobre el libro de Job*, Salamanca, Sígueme, 2001[4] (1986)
HABERMAS *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989; *El ser que puede ser comprendido es lenguaje: Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, Madrid, Síntesis, 2001
HABERMAS, JÜNGER; RATZINGER, JOSEPH *Fundamentos morales prepolíticos del Estado liberal*, Academia Católica de Baviera, en. 2004, trad. de MANUEL JIMÉNEZ REDONDO, www.avizora.com/publicaciones/filosofia/textos/0071_discusion_bases_morales_estado_liberal.htm
HABERMAS, JÜRGEN "Fe y saber" (*Glaube und Wissen*), Discurso de agradecimiento pronunciado en la *Pauslkirche* de Frankfurt el día 14 de Octubre de 2001
HABERMAS, JÜRGEN "Religion in the Public Sphere", *Holberg Prize Seminar*, 2005, 10-21
HABERMAS, JÜRGEN „Die Dialektik der Säkularisierung", *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 4 (2008) ("Per ché siamo postseculari?", *Reset*, 108), ambas disponibles en http://eurozine.com/
HABERMAS, JÜRGEN *Historia y crítica de la opinión pública: La transformación estructural de la vida pública* (*Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*), Barcelona, Gustavo Gili, 1981 (1962); *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Tecnos, 1986 (1968); *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982 (1968); *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985; *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1988; *La inclusión del otro: Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999; *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Madrid, Trotta, 2001
HADLEY, JUDITH M. *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah: Evidence for a Hebrew Goddess*, Cambridge, Cambridge U.P., 2000
HALLYDAY, M. A. K. *Learning How to Mean*, Londres, Edward Arnold, 1975
HAMBURGER, KATE *Die Logik der Dichtung*, Stuttgart, Ernst Klet, 1968[2] (1957)
HAMON, PHILIPPE « Pour un statut sémiologique du personnage », en GERARD GENETTE, TZVETAN TODOROV (dirs.), *Poétique du récit*, Paris, Seuil, 1977, 115-180

HANNON, VINCENT EMMANUEL "The Order of Deaconesses in the Early Church", en id. *The Question of Women and the Priesthood: Can Women Be Admitted to Hold Orders?*, Londres, G. Chapman, 1967, 71-96, http://www.womenpriests.org
HANSON, KURT C. "The Galilean Fishing Economy and the Jesus Tradition", *BTB*, 27 (1997) 99-111
HANSON, KURT C.; DOUGLAS E. OAKMAN, *Palestine in the Time of Jesus. Social Structures and Social Conflicts*, Minneapolis, Fortress, 1998, 63-97
HANSON, PAUL D. "Apocalypse and Apocalipticism: Genre", *ABD*
HARDIN, JAMES N. (ed.), *Reflection and Action: Essays on the Bildungsroman*, Columbia, University of South Carolina, 1991
HAREN, MICHAEL J. "The Naked Young Man: a Historian's Hypothesis on Mark 14,51-52", *Biblica*, 79 (1998), 525-531
HARGREAVES, DAVID *Learning for Life: The Foundations for Lifelong Learning*, Bristol, The Policy P., 2004
HÄRING, BERNHARD "Christianity and Moral Values: A Clarification of Their Statues and Priority, Hierarchy and Application", en GEORGE F. MCLEAN (ed.), *Personalist Ethics and Moral Subjectivity*, Council for Research in Values and Philosophy, 1992, http://www.crvp.org/book/Series01/I-12/chapter_xvi.htm
HARNACK, ADOLF VON *History of Dogma*, I y II. *The Laying of Foundations*, Boston, Little Brown, 1901 (1885, 1894-1898, 7 vols.); "The Christian Religion (2) in its Development into Catholicism", id., *What is Christianity?* (*Die Wessen des Christentums*), Lecciones XI y XII, Nueva York, Putnam's Sons, 1908[2] (1899-1900), 204-232
HARRINGTON, HANNAH K. *Impurity Systems of Qumran and the Rabbis*, Atlanta, Scholars P., 1993
HARTMAN, LARS "Baptism", en *ABD*
HAVELOCK, ERIK *The Muse Learns to Write. Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, New Haven, Yale,1986,
HAYIM LIMP, "Rabbi", en *ABD*
HAYMANN, DAVID "Más allá de Bajtín: Hacia una mecánica de la farsa", en *Espiral*, 7 (*Humor, ironía, parodia*), Madrid, Fundamentos, 1980, 69-117
HAZARD, PAUL *La crisis de la conciencia europea* (*1680-1715*), trad. de JULIÁN MARÍAS, Madrid, Pegaso, 1941
HEDRICK, CHARLES W. *Parables as Poetic Fictions. The Creative Voice of Jesus*, Peabody, Hendrickson, 1994
HEGEL, GEORG W. F. *Historia de Jesús* (*Das Leben Jesu*), Madrid, Taurus, 1987 (1795); *Fenomenología del Espíritu*, México, FCE, 1966 (1806); (Lecciones de) *Estética*, 8. *La poesía*, trad. ALFREDO LLANOS, Buenos Aires, Siglo veinte, 1985 (2ª. ed. 1842); *Lecciones de Estética*, trad. RAÚL GABÁS, Barcelona, Península, 1989, 2 vols.; *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia universal* (1837), ed. de JOSÉ GAOS y ORTEGA Y GASSET, Madrid. Alianza, 1980
HEGESIPO (fragmentos), apud M. J. ROUTH, *Reliquiae sacrae*, vol. 1, Oxford, Oxford UP, 1846[2] (reimp. Hildesheim, Olms, 1974, 207-219), disponible en http://www.patrologia.narod.ru/patrolog/hegesipp/fragment.htm
HEIDEGGER, MARTIN *De camino al habla*, Barcelona, Serbal, 1987
HENDERSON, IAN H. "Speech Representation and Religious Rhetorics in Philostratus'*Vita Apollonii*", *Studies in Religion*, 32/1-2 (2003), 19-37
HENGEL, MARTÍN "The Debate about the "Messianic Misión" of Jesus", en B. CHILTON, C. A. EVANS, *Authenticating the Activities of Jesus*, Leiden, Brill, 1999, 323-349
HENGEL, MARTIN "Eye-witness Memory and the Writing of the Gospels", BOCKMUEHL, MARKUS; HAGNER, DONALD A. (eds.), *The Written Gospel*, 70-98

HENGEL, MARTIN *El Hijo de Dios. El origen de la cristología y la historia de la religión judeo-helenística*, Salamanca, Sígueme, 1979; *Seguimiento y Carisma. La radicalidad de la llamada de Jesús*, Santander, Sal Terrae, 1981; *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ: An Investigation of the Collection and Origin of the Canonical Gospels*, Londres, SCM, 2000
HENIGE, DAVID "Oral, but Oral What? The Nomenclatures of Orality and Their Implications", *OT*, 3, 1-2 (1988), 229-238
HENRY, MICHEL *Palabras de Cristo*, Salamanca, Sígueme, 2004, presentación de MIGUEL GARCÍA-BARÓ
HERDER, JOHANN GOTTFRIED "Otra filosofía de la historia (*Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, 1774)", en id., *Obra selecta*, Madrid, Alfaguara, 1982, 265-367
HERDER, JOHANN GOTTFRIED "Otra filosofía de la historia para la formación de la humanidad (*Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, 1774)", en id., *Obra selecta*, ed. PEDRO RIBAS, Madrid, Alfaguara, 1982, 275-367
HERNADI, PAUL *Teoría de los géneros literarios*, Barcelona, Bosch, 1978
HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, DAVID "Elio Arístides y la tradición humanística: Una reflexión sobre la antigüedad tardía y el Renacimiento", *Res publica litterarum* (Documentos de investigación del grupo *Nomos*), 2, 2008, disponible en http://e-archivo.uc3m.es/dspace/bitstream/10016/1588/2/wp_gnomos_2008_02.pdf
HERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, ÁNGEL "Hacia una poética del cuento folclórico", *RLP*, VI, 2 (2007), 371-392
HERZOG II, WILLIAM R. "The Quest for the Historical Synagogue", en id., *Jesus, Justice, and the Reign of God: A Ministry of Liberation*, Louisville, Westminster John Knox, 2000, 144-147; *Prophet and Teacher: An Introduction to the Historical Jesus*, Louisville, Westminster John Knox, 2005
HETHMON, ROBERT H. *El método del Actor's Studio* (*Conversaciones con Leo Strasberg*), Madrid, Fundamentos, 1976
HIGONNET, MARGARET R. "Feminist Criticism and Comparative Literature" (1985), en P. CHAVY, G. VAJDA (eds.), *Littérature générale / Littérature comparée* (Actas del 11º Congreso de ICLA), Ginebra, Lang, 1992, vol. 6, 269-275 (270-271)
HILLESUM, ETTY *Una vida conmocionada: Diario 1941-1943*, Barcelona, Anthropos, 2007; *El corazón pensante de los barracones*, Barcelona, Anthropos, 2001
HILLS, JULIAN VICTOR *Tradition and Composition in Epistula Apostolorum*, Cambridge, Harvard UP, 2008 (1990)
HIPP T., ROSWITTA "Orígenes del matrimonio y familia modernos", *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 11 (2006), 59-78 http://www.humanidades.uach.cl/revistas/cssociales_11/n11_articulo4.pdf
HIRSCHFELD Y.; BIRGER-CALDERON, R. "Early Roman and Byzantine Estates near Caesarea", *IEJ*, 41 (1991), 81-111
HOBBES, THOMAS *Leviatán: La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Madrid, Alianza, 1989
HODKINSON, OWEN "Sophists in Disguise: Rival Traditions and Conflicts of Intellectual Authority in Philostratus' *Heroicus*", Lampeter, Univ. of Wales, 2007, disponible en http://www.lamp.ac.uk/classics/workingpapers/documents/Hodkinson_1.pdf
HOLBWACHS, MAURICE *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona / Caracas, Anthropos / Univ. Central de Venezuela, 2004 (1925); *La memoria colectiva*, Zaragoza, Prensas Universitarias, 2004 (1950)
HOLFORD-STREVENS, LEOFRANC "Aulus Gellio: The Non-Visual Portraitist", en M. J. EDWARDS, SIMON SWAIN (eds.): *Portraits*, 93-112

HOLQUIST, MICHAEL *Dialogism. Bakhtin and his World*, Nueva York, Routledge, 1994
HONNETH, AXEL *La lucha por el reconocimiento: Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Grijalbo, 1997 (1992)
HOOKWAY, NICHOLAS "`Entering the Blogosphere': Some Strategies for Using Blogs in Social Research", *QR*, 8 (2008), 91-112
HORDBURY, WILLIAM "*Gospel* in Herodian Judaea", en BOCKMUEHL, MARKUS; HAGNER, DONALD A. (eds.), *The Written Gospel*, 7-30
HORKHEIMER, MAX; ADORNO, THEODOR W. *La Dialéctica de la Ilustración: Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 1998 (1944-47)
HORNBLOWER, SIMON *Thucydides*, Londres, Duckworth, 1987
HORSLEY, R. (ed.), *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*, Harrisburg, Trinity, 1997
HORSLEY, RICHARD (ed.), *Paul and Politics: Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation*, Harrisburg, Trinity, 2000
HORSLEY, RICHARD (ed.), *Paul and the Roman Imperial Order*, Harrisburg, Trinity, 2004
HORSLEY, RICHARD "Questions about Redactional Strata and the Social Relations Reflected in Q", en D. J. LULL (ed.), *Society of Biblical Literature, 1989 Seminar Papers*, Atlanta, Scholar, 1989, 186-203
HORSLEY, RICHARD A. "Jesus, Itinerant Cynic or Israelite Prophet?", en J.-H. CHARLESWORTH, W.P. WEAVER, *Images of Jesus Today*, Valley Forge, Trinity, 1994, 68-97
HORSLEY, RICHARD A. "Questions about Redactional Strata and the Social Relations Reflected in Q", en D. J. LULL (ed.), *Society of Biblical Literature, 1989 Seminar Papers*, Atlanta, Scholar, 1989, 186-203
HORSLEY, RICHARD A. *Archaeology, History and Society in Galilee. The Social Context of Jesus and the Rabbis*, Valley Forge, Trinity, 1996; *Galilee: History, Politics, People*, Valley Forge, Trinity, 1995; *Jesús y el Imperio: El Reino de Dios y el nuevo desorden mundial*, Estella, Verbo Divino, 2003
HORSLEY, RICHARD A.; SILBERMAN, NEIL ASHER *La revolución del Reino: Cómo Jesús y Pablo transformaron el mundo antiguo*, Santander, Sal Terrae, 2005 (2002)
HORSLEY, RICHARD; DRAPER, JONATHAN (eds.), *Whoever Hears You Hears Me: Prophets, Performance, and Tradition in Q*, Harrisburg, Trinity, 1999
HOURIHAN, MARGERY *Deconstructing the Hero: Literary Theory and Children's Literature*, Londres, Routledge, 1997
HUBBARD, RUTH; WALD, ELIJAH *El mito del gen: Cómo se manipula la información genética*, Madrid, Alianza, 1999
HUDSON, M., MIEROOP MARC VAN DE (eds.), *Debt and Economic Renewal in the Ancient Near East*, Baltimore, CDL, 2002
HUDSON, MICHAEL *The Lost Tradition of the Biblical Debt Cancellation*, Nueva York, Henry George School of Social Science, 1993
HUERTA CALVO, JAVIER "La teoría literaria de Mijail Bajtin: Apuntes y textos para su introducción en España", *Cuadernos de filología hispánica*, 1 (1982), 143-158
HUERTA CALVO, JAVIER *El nuevo mundo de la risa: Estudios sobre el teatro breve y la comicidad en los siglos de oro*, Mallorca, José J. de Olañeta, 1995; "Imágenes de la locura festiva en el s. XVIII", en id., EMILIO PALACIOS FERNÁNDEZ (coords.), *Al margen de la ilustración: Cultura popular, arte y literatura en el s. XVIII*, Ámsterdam, Rodopi, 1998, 219-245
HÜGEL, FRIEDRICH FREIHERR VON *The mystical element of religion as studied in Saint Catherine of Genoa and her friends*, http://www.archive.org/details/mysticalreligion00heuguoft

HUMBOLDT, WILHELM VON *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, ed. de ANA AGUD, Barcelona, Anthropos, 1990 (1836)
HUME, DAVID "Sobre la tragedia", en id., *La norma del gusto y otros ensayos*, Barcelona, Península, 1985
HUME, DAVID *Tratado de la naturaleza humana* (1739-40), Libros en la red, 2001, http://www.dipualba.es y una edición digital inglesa, http://www.gutenberg.org
HUSSERL, EDMUND *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: Una introducción a la filosofía fenomenológica*, Barcelona, Crítica, 1991
HYDE, JANET SHIBLEY "The Gender Similarities Hypothesis", *American Psychologist*, 60, 6 (2005), 581-592, disponible en http://www.apa.org/journals/releases/amp606581.pdf
HYMES, DELL "Hacia etnografías de la comunicación", en PAUL GARVIN, YOLANDA LASTRA (eds.), *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística*, México, EDAF, 1974, 247-265
IBN HAZM, *El collar de la paloma*, ed. de EMILIO GARCÍA GÓMEZ, Madrid, Alianza, 1967
IGNACIO DE LOYOLA, *Autobiografía y Diario espiritual*, Madrid, BAC, 1992
IMAZ MARTINEZ, ELIXABETE "Mujeres gestantes, madres en gestación: Metáforas de un cuerpo fronterizo", *Política y sociedad*, 36 (2001), 97-112
INGARDEN, ROMAN *The Literary Work of Art: An Investigation on the Bordelines of Ontology, Logic and Theory of Literature, with an Appendix on the Functions of Language in the Theater*, Evanston, Northwestern U.P., 1974 (1931, 1961)
IÑURRITEGUI RODRÍGUEZ, JOSÉ MARÍA "*Conffessio Augustiniana:* Literatura católica y certamen confesional", *Espacio, Tiempo y Forma*, IV (*Historia Moderna*), 13 (2000), 165-181
IRABURU, JOSÉ MARÍA *Evangelio y utopía*, Pamplona, Fundación Gratis Date, 1998
IRENEO DE LYON, *Exposición y refutación de la falsa gnosis* (*Adversus haereses*), ed. de CARLOS IGNACIO GONZÁLEZ, México, Conferencia del Episcopado Mexicano, 2000, disponible en http://multimedios.org/docs/d001092/
IRIGARAY, LUCE (ed.), *Sexes et genres à travers les langues: éléments de communication sexuée: français, anglais, italien*, Paris, Bernard Grasset, 1990
IRIGARAY, LUCE *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris, Minuit, 1977 ; *Parler n'est jamais neutre*, Paris, Minuit, 1985 ; *Speculum of the Other Woman*, Ithaca (NY), Cornell U.P., 1985 (1974); *Amo a ti: bosquejo de una felicidad en la historia* Barcelona, Icaria, 1994 ; *Etre deux*, Paris, B. Grasset, 1997; *Entre Orient et Occident: de la singularité à la communauté*, Paris, Bernard Grasset, 1999; *Ethique de la différence sexuelle*, Paris, Minuit, 1997
ISABEL DE VILLENA, *Vita Christi*, ed. LLUISA PARRA, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 1986
ISER, WOLFGANG *Der implizite Leser. Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett*, Munich, Fink, 1972
ISER, WOLGANG *El acto de leer: Teoría del efecto estético*, Madrid, Taurus, 1985 (1976)
ISIDORO DE SEVILLA, *In libros veteris ac novi testamenti prooemia*, PL, 83
JAEGER, WERNER *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 1957 (1933, 1943-4); *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México, FCE, 2004
JAKEZ HELIAS, PIERRE *Les Autres et les miens*, Paris, Plon, 1977
JAKOBSON, ROMAN *Lingüística y poética* (*Closing statements: Linguistics and Poetics*), Madrid, Cátedra, 1981 (1956)
JAMES, WILLIAM *Principles of Psychology*, Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1890
JAMESON, FREDERIC *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Ithaca, Cornell U.P., 1981

JARA, H.; VIDAL, R. *Testimonio y literatura*, Minneapolis, Institut for the Study of Ideology and Literature, 1986
JASPERS, KARL *Los grandes filósofos: Los hombres decisivos* (*Sócrates, Buda, Confucio, Jesús*), Madrid, Tecnos, 1993 (al. 1957, ing. 1962); *La fe filosófica ante la revelación* (*Der Philophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung*), Madrid, Gredos, 1968
JÁUREGUI, JUAN DE *Discurso poético*, I (1624), Madrid, Editora Nacional, 1978
JAUSS, HANS ROBERT "Vom *plurale tantum* der Charaktere zum *singulare tantum* des Individuums" en MANFRED FRANK, ANSELM HAVERKAMP (eds.), *Individualität*, Munich, Fink, 1988, 237-269
JAUSS, HANS ROBERT, *Experiencia estética y hermenéutica literaria*, Madrid, Taurus, 1986 (1977)
JAUSS, HANS-ROBERT *La historia de la literatura como provocación*, Barcelona, Península, 2000 (art. orig. 1967); "El lector como instancia de una nueva historia de la literatura" (1975), en M. A. GARRIDO GALLARDO (ed.), *Estética de la recepción*, Madrid, Arco, 1987, 59-85
JAY, MARTIN *Songs of Experience: Modern American and European Variations on a Universal Theme*, Berkeley, University of California P., 2005; *La imaginación dialéctica*, Madrid, Taurus, 1974
JEAN, GEORGES *El poder de los cuentos*, Barcelona, Pirene, 1988
JELINEK, ESTELLE C. (ed.), *Women's Autobiography*, Bloomington, Indiana U.P., 1980; *The Tradition of Women's Autobiography: From Antiquity to the Present*, Boston, Twayne, 1986;
JEREMIAS, JOACHIM *Jerusalén en tiempos de Jesús: Estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento*, Madrid, Cristiandad, 1977 (1923, 1967); *Teología del NT*, I. *La predicación de Jesús*, Salamanca, Sígueme, 1985 (1971); *Las parábolas de Jesús*, estella, Verbo Divino, 1970 (1965); *Abba y el mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1981 (1975).
JIMÉNEZ REDONDO, MANUEL (ed.), *Debate* HABERMAS-RATZINGER: *Discusión sobre las bases morales del estado liberal*, enero 2004, Academia Católica de Baviera, disponible en http://www.mercaba.org/ARTICULOS/D/debate_Habermas_Ratzinger.htm
JIMÉNEZ URIOLA, ROQUE *García Márquez en 300 citas*, Barranquilla, Antillas, 1995
JOHNSON jr., EARL S. "Mark 15,39 and the So-Called Confession of the Roman Centurion", *Biblica*, 81 (2000), 406-413, disponible en http://www.bsw.org/project/biblica/bibl81/Ani14.html
JOHNSON, ELISABETH A. "The Word was Made Flesh and Dwelt Among Us. Jesus Research and Christian Faith", en DORIS DONNELLY (ed.), *Jesus. A Colloquium in the Holy Land*, Nueva York, Continuum, 2001
JOHNSON, ELISABETH A. *La que es: El Misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Barcelona, Herder, 2002 (1992); *Amigos de Dios y profetas: Una interpretación teológica feminista de la comunión de los santos*, Barcelona, Herder, 2004
JOSEPH, ISAAC (dir.), *Le parler frais d'Erving Goffman*, Paris, Minuit, 1989
JOSET, JACQUES "En torno al 'grosero estilo' del Lazarillo", *AIH. Actas*, XII (1995), Birmingham, Univ. of Birmingham, 1998, 1-10
JOUVE, VINCENT *L'effet personnage dans le roman*, Paris, PUF, 1992
JUAN PABLO II, *Reconciliación y unidad en Cristo*, Discurso al simposio ecuménico sobre Jan Hus, 17-12-1998; *Laborem exercens* (1981); *Fides et ratio* (1998)*; Sollicitudo rei socialis* (1987)
JUNG, C. G. *Tipos psicológicos*, Buenos Aires, Sudamericana, 1945
JÜNGER, ERNST *El trabajador: Dominio y figura*, Barcelona, Tusquets, 1990; *Tempestades de acero*, Barcelona, Tusquets, 1989

KANT, IMMANUEL *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia* (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 1784), Madrid, Tecnos, 1987; *Crítica de la razón pura*, trad. de MANUEL GARCÍA MORENTE, Madrid, Tecnos, 2002 (1781)
KAPFERER, BRUCE *A Celebration of Demons: Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka*, Bloomington, Indiana U.P., 1983
KARL RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto del cristianismo*, Barcelona, Herder, 1984 (1977)
KASPER, WALTER *Jesús, el Cristo*, Salamanca, Sigueme, 1979[3] (1974); *La teología ecuménica: situación actual*, Lección por su doctorado honoris causa, Madrid, UPCO, 30-3-2004
KÄSSEMANN, ERNST "El problema del Jesús histórico (1953)", en id., *Ensayos exegéticos*, Salamanca, Sígueme, 1978, 159-189
KEEFE, ALICE A. "Stepping In / Stepping Out: A Conversation between Ideological and Social Scientific Feminist Approaches to the Bible", *JRS*, 1 (1999), http://moses.creighton.edu/jrs/1999/1999-6.html
KELBER, WERNER H. "The Generative Force of Memory: Early Christian Traditions as Processes of Remembering", *Biblical Theology Bulletin*, 36 (2004), 15-22
KELBER, WERNER *The Oral and the Written Gospel*, Filadelfia, Fortress, 1983
KELLEY, DONALD R. *Faces of History: Historical Inquiry from Herodotus to Herder*, New Haven, Yale U.P., 1998; *Fortunes of History: Historical Inquiry from Herder to Huizinga*, New Haven, Yale UP, 2003
KENNEDY, GEORGE ALEXANDER *Retórica y Nuevo Testamento: Interpretación del Nuevo Testamento mediante la crítica retórica*, Madrid, Cristiandad, 2003
KERBO, HAROLD R. "La estratificación social en las sociedades humanas: La historia de la desigualdad"; "Estratificación mundial y globalización: Los pobres de la tierra", en id., *Estratificación social y desigualdad: El conflicto de clase en perspectiva histórica, comparada y global*, Madrid, McGraw-Hill, 2003[5], 49-76, 359-406
KERBRAT-ORECCHIONI, CATHERINE "Théorie des faces et analyse conversationelle", en ISAAC JOSEPH (dir.), *Le parler frais d'Erving Goffman*, 155-179
KERMODE, FRANK "El control institucional de la interpretación" (1979, reimp. *The Art of Telling: Essays on Fiction*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1983, 168-184), en ENRIC SULLÀ (ed.), *El canon literario*, 91-112
KERMODE, FRANK *El sentido de un final: Estudios sobre la teoría de la ficción*, Barcelona, Gedisa, 1983 (1966-67)
KIERKEGAARD, SÖREN *Obras y papeles*, I. *Ejercitación al cristianismo*, Madrid, Guadarrama, 1961; *Etapas en el camino de la vida*, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1952 (1845)
KIMBALL, BRUCE *Orators and Philosophers: A History of the Idea of Liberal Education*, Nueva York, College Entrance Examination Board, 1995[3] (1986).
KIMELMAN, REUVEN en E. P. SANDERS (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition*; vol. 2, *Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period*, Londres, SCM, 1981, 226-244
KING, KAREN L. (ed.), *Women and Goddess Traditions in Antiquity and Today*, Minneapolis, Fortress, 1997
KITZBERGER, INGRID ROSA (ed.), *Transformative Encounters: Jesus and Women Reviewed*, Leiden, Brill, 2000
KLAWANS, J. "The Impurity of Inmorality in Ancient Judaism", *JJS* 48 (1997) 1-18
KLEIN, HANS "Judenchristliche Frömmigkeit im Sondergut des Matthaus", *NTS*, 35 (1989), 466-474

KLEINBORD LABOVITZ, ESTHER *The Myth of the Heroine: The Female Bildungsroman in the Twentieth Century*, Nueva York, Peter Lang, 1986
KLEINMAN, ARTHUR "Why Do the Indigenous Healers Successfully Heal?", *Social Science and Medicine*, 13 (1979), 7-26
KLINK III, EDWARD W. "The Gospel Community Debate: State of the Question", *Currents in Biblical Research*, 3, 1 (2004), 60-85
KLOPPENBORG, JOHN S. *Q: El evangelio desconocido* (*Excavating Q: The History and Settings of the Sayings Gospel*), Salamanca, Sígueme, 2005 (2000); *The Tenants in the Vineyard: Ideology, Economics, and Agrarian Conflict in Jewish Palestine*, Tubinga, Mohr, 2007
KLOPPENBORG, RIA; HANEGRAAFF, WOUTER J. (eds.), *Female Stereotypes in Religious Traditions*, Leiden, Brill, 1995
KLUCKHOHN, CLYDE "Myths and Rituals: A General Theory", *HTR*, 35, 1 (en. 1942), 45-79
KNOWLES, DAVID *El monacato cristiano*, Madrid, Guadarrama, 1969
KNOWLES, M. D. (dir.), *Nueva Historia de la Iglesia. La Iglesia en la Edad Media*, Madrid, Cristiandad, 1977; *La Iglesia en la Edad Media,* en L. J. ROGIER et al. (dir.), *Nueva Historia de la Iglesia*, Madrid, Cristiandad, 1977
KNOX, W. L. *The Sources of the Synoptics Gospels*, II. *St. Luke and St. Matthew*, Cambridge, Cambridge U.P., 1957
KOHLBERG, LAWRENCE *Psicología del desarrollo moral* (*Essays on Moral Development*), Bilbao, Desclée, 1992
KÖHN, LOTHAR *Entwicklungs- und Bildungsroman: ein Forschungsbericht*, Stuttgart, Metzler, 1969
KONTJE, TODD *Private Lives in the Public Sphere: The German Bildungroman as Metafiction*, University Park, Pennsylvania State UP, 1988; *The German Bildungsroman: History of a National Genre*, Columbia, Camden House, 1993
KOPPERMANN, WOLFRAM "Carisma e iglesia" en H. MÜLLEN (ed.),
KOSELLECK, REINHART *historia / Historia*, Madrid, Trotta, 2004 (1975)
KÖSTER, HELMUT, *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*, London, SCM, 1990
KRECH, D.; CRUTCHFIELD, R. S.; BALLACHEY, E. L. *Psicología Social*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1965 (1962).
KRISTELLER, PAUL OSKAR *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, comp. de MICHAEL MOONEY, México, FCE, 1982; *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, México, FCE, 1970 (1961)
KRISTEVA, JULIA "Problèmes de la structuration du texte", en TEL QUEL, *Theorie d'ensemble*, Paris, Seuil, 1968, 297-316
KÜNG, HANS et al., *El cristianismo y las grandes religiones: Hacia el diálogo con el Islam, el hinduismo y el budismo*, Madrid, Cristiandad, 1987
KÜNG, HANS *La encarnación de Dios: Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómeno a una cristología futura*, Barcelona, Herder, 1974 (1970); *Ser cristiano*, Madrid, Cristiandad, 1977 (1974); *Proyecto de una ética mundial*, Madrid, Trotta, 1991; *El Islam: Historia, Presente, Futuro*, Madrid, Trota, 2006; *El principio distinto de todas las cosas: Ciencia y religión*, Madrid, Trotta, 2007
KUSHIGIAN, JULIA A. *Reconstructing Childhood: Strategies of Reading for Culture and Gender in the Spanish American Bildungsroman*, Lewisburg, Bucknell UP, 2003
LA BARRE, WESTON *The Ghost Dance: Origins of Religion*, Londres, Allen and Unwin, 1972

LA FONTAINE, J. S. *Initiation. Ritual Drama and Sacred Knowledge across the World*, Manchester, Manchester U.P., 1986
LABOA, JUAN MARÍA *La larga marcha de la Iglesia. Momentos estelares de la Historia de la Iglesia*, Madrid, Sociedad de Educación Atenas, 1985
LACASA, PILAR "Cultura y desarrollo", http://www2.uah.es/gipi/gipi/publication/CulturayDesarrollo.pdf
LACASA, PILAR "El desarrollo emocional", en PILAR HERRANZ, PURIFICACIÓN SIERRA (dirs.), *Psicología evolutiva*, II. *Desarrollo social*, Madrid, UNED, 2001, 74-112
LADA FERRERAS, ULPIANO *La narrativa oral literaria: Un estudio pragmático*, Kassel, Reichenberger, 2003
LAING, RONALD DAVID *The Politics of Experience and the Bird of Paradise*, Harmondsworth, Penguin, 1967
LAKE, KIRSOPP *Landmarks in the History of Early Christianity*, Londres, Macmillan, 1922
LAKOFF, GEORGE; JOHNSON, MARK *Metáforas de la vida cotidiana* (*Metaphors We Live by*), Madrid, Cátedra, 1986 (1980)
LALIENA CORBERA, CARLOS "Encrucijadas ideológicas. Conquista feudal, cruzada y reforma de la Iglesia en el siglo XI hispánico", en *La reforma gregoriana y su proyección en la cristiandad occidental. Siglos XI-XII,* XXXII Semana de Estudios Medievales de Estella, 2006, 289-333
LAMENNAIS, FELICITÉ DE *Obras políticas*, Madrid, Imprenta del Editor, 1854
LANE FOX, ROBIN "Cultura escrita y poder en el cristianismo de los primeros tiempos", en BOWMAN, ALAN K.; WOOLF, GREG (comps.), *Cultura escrita y poder en el Mundo Antiguo*, 199-234
LANE FOX, ROBIN "The Life of Daniel", en M. J. EDWARDS, SIMON SWAIN (eds.): *Portraits.* 175-226;
LANE FOX, ROBIN *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine*, Londres, Penguin, 1988 (1986); *The Unauthorized Version: Truth and Fiction in the Bible*, Nueva York, Knopf, 1991; *El mundo clásico: La epopeya de Grecia y Roma*, Barcelona, Crítica, 2007
LANGELLIER, KRISTIN "Voiceless Bodies, Bodiless Voices: The Future of Personal Narrative Performance", en SHERON J. DAILEY (ed.), *The Future of Performance Studies: Visions and Revisions,* Annandale, National Communication Association, 1998, 207-213
LANGELLIER, KRISTIN M.; ERIC E. PETERSON, *Storytelling in Daily Life: Performing Narrative*, Filadelfia, Temple UP, 2004; "Shifting Contexts in Personal Narrative Performance", en D. SOYINI MADISON, JUDITH HAMERA (eds.), *The Sage Handbook on Performance Studies*, Thousand Oaks, Sage, 2006, www.sagepub.com/upm-data/11842_PartIII.pdf, 151-168
LAPIDE, PINCHAS *Ist die Bibel richtig übersetzt?*, 2 ts., Gütersloh, Gütersloher, 1986-1994
LAPIDE, RUTH "Pinchas Lapide, su vida y su obra", en VIKTOR FRANKL, PINCHAS LAPIDE, *Búsqueda de Dios y sentido de la vida,* 43-50
LARA, FEDERICO *El libro de los muertos*, Madrid, Tecnos, 1993
LE GOFF, JACQUES *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 1986 (1957); *La civilización del occidente medieval*, Barcelona, Paidós, 2002 (1962)
LECHNER, FRANK J. "Talcott Parsons", en WILLIAM H. SWATOS JR. (ed.), *Encyclopedia of Religion and Society*, http://hirr.hartsem.edu/ency/Parsons.htm
LECOQ, ANNE-MARIE *La Querelle des Anciens et des Modernes : XVII^{e}-XVIII^{e} siècles*, con un ensayo de MARC FUMAROLI, y un postfacio de JEAN ROBERT ARMOGATHE, París, Gallimard, 2001

LEJEUNE, PHILIPPE "De l'autobiographie au journal, de l'Université à l'association: itinéraires d'une recherche", Conferencia en la Univ. Ain Chams (Le Caire), 28-3-2005, disponible en http://www.autopacte.org/Itin%E9raires_d%27une_recherche.html
LEJEUNE, PHILIPPE *El pacto autobiográfico y otros estudios*, Madrid, Megazul-Endymion, 1994 (1975 et al.)
LELOUP, J.-Y. *El evangelio de María: Myriam de Magdala*, Barcelona, Herder, 1998
LEMUS CALLEJAS, JOSÉ MIGUEL "García Márquez: El prestidigitador de las palabras", *Latinoamérica*, 43 (2006), 37-57
LENSKI, GERHARD *Poder y privilegio: Teoría de la estratificación social*, Barcelona, Paidós, 1993 (1966, 1984)
LEO, FRIEDRICH *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form*, Teubner, Leipzig, 1901
LESSING, GOTTHOLD EPHRAIM "Neue Hypothese über die Evangelisten als bloss menschliche Geschichtesschreiber betracht" (1778) en id., *Theologischer Nachlass*, Berlin, 1784, 42-75; ed. por KARL LACHMANN, FRANZ MUNCKER, *Lessings Werke* (1886-1924), t. 16, Leipzig, Göschen, 370-91; ed. ing. por HENRY CHADWICK, "New Hypothesis Concerning the Evangelists Regarded as Merely Human Historians" en *Lessing's Theological Writings*, Stanford, Stanford UP, 1956, 65-81
LESSING, GOTTHOLD EPHRAIM *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1780), http://www.gutenberg.org/etext/9160
LEVINAS, EMMANUEL *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI, 1974; *Ética e infinito*, Madrid, Visor, 1991 (1982); *Entre nosotros: ensayo para pensar en otro*, Valencia Pre-Textos, 1993; *Altérité et trascendance*, Paris, Fata Morgana, 1995; *De lo sagrado a lo santo: Cinco nuevas lecturas talmúdicas*, Barcelona, Riopiedras, 1997
LÉVINAS, EMMANUEL *Humanismo del otro hombre*, México, Siglo XXI, 1974
LEVINE, LEE *The Ancient Synanogue: The First Thousand Years*, New Haven, Yale UP, 2000
LÉVI-STRAUSS, CLAUDE "Las tres fuentes de la reflexión etnológica", en J. LLOBERA (ed.), *La antropología como ciencia*, Barcelona, Anagrama, 1988, 15-23
LÉVI-STRAUSS, CLAUDE *Mitológicas*, I, *Lo crudo y lo cocido* (1964); II, *De la miel a las cenizas* (1966), México, FCE, 1968 y 1972; III, *El origen de las maneras de mesa* (1968); *El hombre desnudo* (1971), México, Siglo XXI, 1976
LEVORATTI, A. J. "Las parábolas como ficciones poéticas", *Revista bíblica*, 57, 1 (1997), 45-61
LEWIN, KURT et al., *La investigación-acción participativa: Inicios y desarrollos*, ed. de Mª. CRISTINA SALAZAR, Madrid, Popular, 1992
LEWIS, IOAN "Introduction", en id., A. AL-SAFI, S. HURREIZ (eds.), *Women's Medicine*, Edimburgo, Edinburgh U.P., 1991, 1-16
LEWIS, IOAN M. *Ecstatic Religions*, Harmondsworth, Penguin, 1971
LIDA DE MALKIEL, Mª ROSA *Perduración de la literatura antigua en Occidente*, Barcelona, Ariel, 1975
LIDA, RAIMUNDO "Períodos y generaciones en la historia literaria", en id. *Letras hispánicas*, México, FCE, 1958, 24-44
LIGIER, L. "El simbolismo bíblico del bautismo en los Santos Padres y en las liturgias", *Concilium* 22 (1967), 188-205; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1217-1222
LINDEMANN, KURT "Live(s) Online Narrative Performance, Presence, and Community in LiveJournal_com", *TPQ*, 25, 4 (oct. 2005), 354-372
LIONNET, FRANÇOISE "Dissymmetry Embodied: Feminism, Universalism, and the Practice of Excision", en MARGARET R. HIGONNET (ed.), *Borderwork: Feminist Engagements With Comparative Literature*, Ithaca, Cornell UP, 1994, 19-41

LIPSITZ BEM, SANDRA *The Lenses of Gender: Transforming the Debate on Sexual Inequality*. New Haven, Yale U. P., 1993
LITTLE, LESTER K. *Pobreza voluntaria y economía de beneficio en la Europa medieval*, Madrid, Taurus, 1980
LLEDÓ, EMILIO *La memoria del logos*, Madrid, Taurus, 1984
LLULL, RAIMON *Llibre del gentil i dels tres savis* (1274-1276) http://www.cervantesvirtual.com
LLULL, RAMON *Llibre de l'orde de cavalleria*, Barcelona, Edicions 62, 1980
LOARTE, JOSÉ ANTONIO *El tesoro de los padres*, Madrid, Rialp, 1998
LOCKE, JOHN *Ensayo sobre el gobierno civil* (*Two Treatises of Government*, 1689), Madrid, Aguilar, 1969
LOHFINK, GERHARD *La Iglesia que Jesús quería: Dimensión comunitaria de la fe cristiana*, Bilbao, Desclée, 1986
LOHFINK, NORBERT *Violencia y pacifismo en el AT*, Bilbao, Desclée, 1990. trad. esp. de AA.VV., *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament*, Freiburg, Herder, 1983
LOHMEYER, ERNST *Galiläa und Jerusalem in den Evangelien*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1936
LOISY, ALFRED *L'Evangile et l'Eglise*, Paris, Picard, 1903
LONGWORTH, NORMAN *El aprendizaje a lo largo de la vida: Ciudades centradas en el aprendizaje para un siglo orientado hacia el aprendizaje*, Barcelona, Paidós, 2003; *El aprendizaje a lo largo de la vida en la práctica: Transformar la educación en el siglo XXI*, Barcelona, Paidós, 2005
LÓPEZ BARAJAS, EMILIO "La Educación Permanente (Life Long Learning)", en id. (coord.), *Estrategias de formación en el s. XXI*, 15-31
LÓPEZ FORERO, ABEL "Censura en la universidad medieval", *Historia Crítica*, 34 (2007), 232-247, disponible en http://www.scielo.org.co
LÓPEZ-YARTO ELIZALDE, LUIS *Dinámica de grupos, cincuenta años después*, Bilbao, Desclée, 1997
LORD, ALBERT "Characteristics of Orality", *OT*, 2, 1 (1987), 54-72
LORD, ALBERT *The Singer of Tales*, Cambridge, Harvard UP, 2000[2] (1935, 1949, 1960), con un catálogo audiovisual
LORD, MARY LOUISE (ed.), A. LORD, *The Singer Resumes the Tale*, Ithaca, Cornell UP, 1995
LOTMAN, YURI y Escuela de Tartu, *Semiótica de la cultura*, Madrid, Cátedra, 1979
LÖWENTHAL, LEO *Literature and Images of Man: Sociological Studies of the European Drama and Novel, 1600-1900*, Boston, Beacon, 1957; "On Sociology of Literature" (1948), en id., *Literature and Mass Culture, Communication in Society*, vol. 1, New Brunswick, Transaction, 1984, disponible en http://www.marxfaq.org/reference/archive/lowenthal/1948/literature.htm
LÖWITH, KARL *Historia del Mundo y Salvación: Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires, Katz, 2006 (1949, 1953)
LOZANO MARCO, MIGUEL ÁNGEL *Del relato modernista a la novela poemática: La narrativa breve de Ramón Pérez de Ayala*, Alicante, Universidad, 1983
LOZANO, JORGE *El discurso histórico*, Madrid, Alianza, 1987
LUBAC, HENRI DE centra su investigación en la estela del joaquinismo, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, 1. *De Joaquín a Schelling*, 2. *De Saint-Simon a nuestros días*, Madrid, Encuentro, 1989 (1979)
LUBAC, HENRI DE *Proudhon et le christianisme*, Paris, Seuil, 1945 ; *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Age*, Aubier, Paris, 1949[2] ; *Exégèse médiévale: Les Quatre sens de l'Écriture*, 2 partes y 5 ts., Paris, Aubier, 1959; *El misterio de lo*

sobrenatural, Madrid, Encuentro, 1991 (1965) ; *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, 1. *De Joaquín a Schelling*, 2. *De Saint-Simon a nuestros días*, Madrid, Encuentro, 1989 (1979) ; *Histoire et Esprit: L'Intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, Cerf, 2002 (1950)

LUCERGA PÉREZ, MARÍA JOSÉ "Gregory Bateson: lectura en clave semiótica de una aventura epistemológica del siglo XX", *Revista electrónica de estudios filológicos*, 5 (abril 2003)

LUDOLFO DE SAJONIA, *Vida de nuestro adorable redentor Jesucristo*, traducida y considerablemente aumentada por ANTONIO ROSELLO Y SUREDA, Madrid, Celestino G. Álvarez / J. Sierra, 1847-49

LUKÁCS, GEORG "Prólogo" a la edición de *Goethe y su época* en id., *Obras completas*, VI, trad. de MANUEL SACRISTÁN, Barcelona, Grijalbo, 1968 (1964), 7-24

LUKÁCS, GEORG *La forma clásica de la novela histórica*, México, Era, 1971 (1936-37)

LUKÁCS, GEORG *Teoría de la novela*, Barcelona, Edhasa, 1971 (1914-16, 1920); *Goethe y su época*, en id. *Obras completas*, VI, trad. de MANUEL SACRISTÁN, Barcelona, Grijalbo, 1966-74

LURAGHI, NINO (ed.), *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*, Oxford, Oxford UP, 2001

LUTZ, S. E.; RUBLE, D. N. "Children and Gender Prejudice: Context, Motivation and the Development of Gender Concepts", en R. VASTA (ed.), *Annals of Child Development*, 10 (1995), Londres, Kingsley, 131-166

LUZ, ULRICH *El Evangelio según san Mateo*, I. *Mt 1-7*, Salamanca, Sígueme, 1993

LYOTARD, JEAN FRANÇOIS *La Confession d'Augustin*, Paris, Galilee, 1998 (*La Confesión de san Agustín*, Madrid, Losada, 2002)

LYTHGOE, ESTEBAN "Consideraciones sobre la relación historia-memoria en Paul Ricoeur", *Revista de filosofía*, 60 (en. 2004), 79-92

M. J. EDWARDS, SIMON SWAIN (eds.): *Portraits. Biographical Representation in the Greek and Latin Literature of the Roman Empire*. Oxford, Oxford UP, 1997

Mª BLANCA DEUSDAD AYALA, *El carisma político en la teoría sociológica*, dirigida por S. GINER, Universitat de Barcelona, 2001, www.tesisenxarxa.net/TESIS_UB/AVAILABLE/TDX-0913105-131822//TESIS_BDEUSDAD.pdf

MACDONALD, MARGARET Y. *Las comunidades paulinas: Estudio socio-histórico de la institucionalización en los escritos paulinos y deuteropaulinos*, Salamanca, Sígueme, 1994

MACK, BURTON L. *El evangelio perdido de Jesús*, Barcelona, Martínez-Roca, 1994

MACKIN, ROBERT "Secularization and the Structuring of Progressive Catholicism in Mexico, Colombia, and Chile", Ponencia en el *Annual meeting of the American Sociological Association*, San Francisco, 2004, http://www.allacademic.com/meta/p109040_index.html

MADIGAN, KEVIN; OSIEK, CAROLYN (eds.), *Mujeres ordenadas en la Iglesia primitiva: una historia documentada*, Estella, Verbo Divino, 2006

MADRIGAL TERRAZAS, SANTIAGO *Vaticano II: Remembranza y actualización. Esquemas para una eclesiología*, Madrid, UPCO, 2002

MAHONEY, DENNIS F. "The Apprenticeship of the Reader: The Bildungsroman of the 'Age of Goethe'" en JAMES N. HARDIN (ed.), *Reflection and Action*, 97-117

MAIER, J. *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung* (EdF 82), Darmstadt, 1978

MAIER, JOHANN *Entre los dos testamentos. Historia y religión en la época del Segundo Templo*, Salamanca, Sígueme, 1996

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

MAINER, JOSÉ CARLOS "Sobre el canon de la literatura española del s. XX", en E. SULLÀ (ed.), *El canon literario*, 271-299
MALINA, B. J. *Christian Origins and Cultural Anthropology: Practical Models for Biblical Interpretation*, Atlanta, John Knox, 1986; *The Social Gospel of Jesus: The Kingdom of God in Mediterranean Perspective*, Minneapolis, Augsburg Fortress, 2000
MALINA, BRUCE J. "El estudio de la Biblia y la antropología cultural: Interpretar los textos adecuadamente", en id., *El mundo del NT. Perspectivas desde la antropología cultural*, Estella,Verbo Divino, 1995, 13-44
MALTHUS, THOMAS ROBERT *Ensayo sobre el principio de la población*, México, FCE, 1986
MANNHEIM, KARL *Ideología y utopía: Introducción a la sociología del conocimiento*, México, FCE, 1987 (1929)
MÄNNLEIN-ROBERT, IRMGARD "Hellenistische Selbstepitaphien: Zwischen Autobiographie und Poetik", en M. ERLER, S. SCHORN (eds.), *Die griechische Biographie in hellenistischer Zeit*, 363-383
MANUEL, FRANK E.; MANUEL, FRITZIE P. *El pensamiento utópico en la cultura occidental*, 3 ts., Madrid, Taurus, 1984
MANZONI, ALESSANDRO, *Del romanzo storico e, in genere, de' componimenti misti di storia e d'invenzione* (1845), en id., *Scritti di teoria letteraria*, ADELAIDE SOZZI CASANOVA (ed.), introd. CESARE SEGRE, Milán, Rizzoli, 1981, disponible en http://www.classicitaliani.it/index073.htm
MARAVALL, JOSÉ ANTONIO *Antiguos y modernos: Visión de la historia e idea de progreso hasta el renacimiento*, Madrid, Alianza, 1998 (1965); *Utopía y contrautopía en el Quijote*, Santiago de Compostela, Pico Sacro, 1976; BAENA, JULIO "*Los trabajos de Persiles y Sigismunda:* La utopía del novelista", *Cervantes*, 8, 2 (1988), 127-140
MARCEL, GABRIEL *Homo viator: Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*, Salamanca, Sígueme, 2005; *Ser y tener*, Madrid, Caparrós, 1996; *Los hombres contra lo humano*, pról.. de PAUL RICOEUR, Madrid, Caparrós, 2000
MARCOS MARÍN, FRANCISCO (ed.), *Libro de Alexandre*, Madrid, Alianza, 1987, disponible en www.cervantesvirtual.com
MARCOS SÁNCHEZ, MAR "El lugar de las mujeres en el Cristianismo: uso y abuso de la Historia Antigua en un debate contemporáneo", en AA.VV., *Cristianismo y poder en la antigüedad*, 17-40
MARCOS SÁNCHEZ, MAR "Mujer y herejía en los orígenes del Cristianismo", en ISABEL GÓMEZ-ACEBO, *La mujer en los orígenes del cristianismo*, 95-140
MARGUERAT, DANIEL *La Première Histoire du christianisme: Les Actes des apôtres*, Paris/Ginebra, Cerf/Labor et Fides, 2003[2]
MARISCAL, BEATRIZ "La cultura de la crisis: Tradición oral urbana y fronteriza", *Oralidad*, 2 (1990), 20-24
MARLE, RENE (ed.), *Au coeur de la crise moderniste: Le dossier inédit d'une controverse. Lettres*, Paris, Aubier-Montaigne, 1960
MARQUARD, ODO "Lob der Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie", en id., *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart, Reclam, 1981, 91-116
MARQUARD, ODO; STIERLE, KARLHEINZ (eds.), *Identität*, Munich, Wilhelm Fink, 1979
MARROU, HENRY-IRÉNÉE *Historia de la educación en la Antigüedad*, Barcelona, Akal, 1985 (1971)
MARTÍN BERISTÁIN, CARLOS et al. *Reconstruir el tejido social: un enfoque crítico de la ayuda humanitaria*, Barcelona, Icaria, 1999
MARTÍN MORENO, JUAN M. "La fuente Q", en id., *Jesús judío*, Madrid, UPCO (apuntes), 2004, 55-75

MARTÍN VELASCO, JUAN (ed.), *La experiencia mística. Estudio interdisciplinario*, Madrid, Trotta, 2004
MARTÍN VELASCO, JUAN *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Trotta, 2006[7]; *La experiencia cristiana de Dios*, Madrid, Trotta, 1995; *Lo ritual en las religiones*, Madrid, FSM, 1986; *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid, Trotta, 1999
MARTIN, CAROL LYNN "New Directions for Investigating Children's Gender Knowledge", *Developmental Review*, 13 (1993), 184-204
MARTIN, DAVID *On Secularization: Toward a Revised General Theory*, Alderson, Ashgate, 2005; *A General Theory of Secularization*, Oxford, Blackwell, 1978
MARTÍN-BARÓ, IGNACIO *Psicología social de la guerra: Trauma y Terapia*, San Salvador, UCA, 1992; *Psicología de la liberación*, Madrid, Trotta, 1998; *Poder, ideología y violencia*, Madrid, Trotta, 2003
MARTÍNEZ GARRIDO, ELISA "Bildungsroman y crítica de género: Novela rosa y narrativa de mujeres", *Cuadernos de filología italiana*, nº extraord. (2000), 529-546
MARTÍNEZ, JOAQUÍN J. "La comedia sentimental: Género y congéneres", *Analecta malacitana*, 14, 1 (1991), 103-128
MARTÍNEZ, JOAQUÍN JOSÉ "La muerte de Narciso o el símbolo fatal de la autoconciencia: Ovidio, Schlegel, Valéry, Lezama", *Canelobre*, 25-26 (1993), 109-116
MARTÍNEZ, JULIO L. (ed.), *Exclusión social y discapacidad*, Madrid, UPCO, 2005
MARTÍNEZ, JULIO L. *Consenso público y moral social: Las relaciones entre catolicismo y liberalismo en la obra de John Courtney Murray, s.j.*, Madrid, UPCO, 2002
MARTÍNEZ, JULIO L.; VIDAL, FERNANDO *La prueba del ángel: Religión e integración social de los inmigrantes*, Madrid, UPCO, 2006
MARTÍNEZ, JULIO LUIS "El teólogo John Courtney, s.j., en el contexto de la sociedad e iglesia norteamericanas del siglo XX", *Estudios eclesiásticos*, 294 (2000), 369-419
MARTOS NÚÑEZ, E. *La poética del patetismo (Análisis de los cuentos populares extremeños)*, Mérida, Editora Regional de Extremadura, 1988
MARX, KARL *Manuscritos: Economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 1968 (1844); *Die deutsche Ideologie*, en K. MARX, FRIEDRICH ENGELS, *Werke*, t. 3, Dietz Verlag, Berlin/DDR, 1969, 5-530; *La misèria de la filosofia* (1847), 2, 1.2 ("La metafísica de l'economia política. El mètode: Segona observaciò"), http://www.marxists.org
MARZAL, MANUEL M. *La utopía posible: Indios y jesuitas en la América colonial (1549-1767)*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992
MASIÁ, JUAN *La gratitud responsable: Vida, sabiduría y ética*, Madrid, UPCO, 2004; *Tertulias de bioética: Manejar la vida, cuidar personas*, Santander, Sal Terrae, 2005; *El otro oriente: Más allá del diálogo*, Santander, Sal Terrae, 2006MASIÁ, JUAN (ed.), *Ser humano, persona y dignidad*, Bilbao, Desclée, 2005
MATAIX, REMEDIOS *La escritura de lo posible: El sistema poético de José Lezama Lima*, Alicante, Bib. virtual Miguel de Cervantes, 2000.
MATE, REYES *De Atenas a Jerusalén: Pensadores judíos de la modernidad*, Madrid, Akal, 1999
MATE, REYES *Mística y política*, Estella, Verbo Divino, 1990; *Justicia de las víctimas: Terrorismo, memoria, reconciliación*, Barcelona, Anthropos, 2008
MATE, REYES; ZAMORA, JOSÉ A. (eds.), *Nuevas teologías políticas: Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*, Barcelona, Anthropos, 2006
MATEOS, JUAN *Cristianos en fiesta*, Madrid, Cristiandad, 1972; *Los Doce y otros seguidores de Jesús*, Madrid, Cristiandad, 1982
MATEOS, JUAN; CAMACHO, FERNANDO *El evangelio: figuras y símbolos*, Córdoba, El Almendro, 1989

MATURANA, HUMBERTO *La realidad: ¿objetiva o construida?*, 1. *Fundamentos biológicos de la realidad*; 2. *Fundamentos biológicos del conocimiento*, Barcelona, Anthropos, 1995; *El árbol del conocimiento: Las bases biológicas del conocimiento humano*, Buenos Aires, Lumen, 2003 (1984)
MATURANA, HUMBERTO; VARELA, FRANCISCO *De máquinas y seres vivos: Una teoría sobre la organización biológica*, Santiago de Chile, Univ., 1995 (1973).
MÁXIMO EL CONFESOR, *Meditaciones sobre la agonía de Jesús*, ed. de ALDO CERESA-GASTALDO e ISABEL GARZÓN BOSQUE, Madrid, Ciudad Nueva, 1996
MAYOBRE RODRÍGUEZ, PURIFICACIÓN *Luce Irigaray*, La Coruña, Baía, 2004
MCFAGUE, SALLY *The Body of God: an Ecological Theology*, Minneapolis, Fortress, 1993
MCGING, B.; JUDITH MOSSMAN (eds.), *The Limits of Ancient Biography*, Swansea, Classical Press of Wales, 2006
MCGINN, BERNARD; COLLINS, JOHN J.; STEIN, STEPHEN J. (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, 3 ts., Nueva York, Continuum, 1998
MCKAY, HEATHER A. *Sabbath and Synagogue: The Question of Sabbath Worship in Ancient Judaism*, Leiden, Brill, 1994
MCKENNA, MEGAN *"Sin contar mujeres y niños". Historias olvidadas de la Biblia*, Madrid, PPC, 1997
MCLUHAN, MARSHALL *El medio es el mensaje*, Barcelona, Paidós, 1987
MCLUHAN, MARSHALL; POWERS, B. R. *La aldea global: Transformaciones en la vida y en los medios de comunicación mundiales en el s. XXI*, Barcelona, Gedisa, 1993
MEAD, GEORGE HERBERT *Espíritu, Persona y Sociedad desde el punto de vista del conductismo social* (*Mind, Self and Society*), Buenos Aires, Paidós, 1959 (1934)
MEDRANO, CONCEPCIÓN (coord.), *Las historias de vida: Implicaciones educativas*, Buenos Aires, Alfagrama, 2007
MEIER, JOHN P. "The Present State of the 'Third Quest' for the Historical Jesus: Loss and Gain", *Biblica* 80 (1999), 459-487
MEIER, JOHN P. *Juan y Jesús: El reino de Dios*, en id., *Un judío marginal: Nueva visión del Jesús histórico*, t. II, vol. 1, Estella, Verbo Divino, 2002
MEIER, JOHN P. *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, t. III. *Compañeros y competidores*, Estella, Verbo Divino, 2003
MELLOR, RONALD "Roman Biography", en id., *The Roman Historians*, Nueva York, Routledge, 1999
MELO, MARIA JOÃO; MIRANDA, MARIA ADELAIDE (coords.), *À descoberta da Iluminura Medieval com o Apocalipse do Lorvão e o Livro das Aves*, 2006, http://www.dcr.fct.unl.pt/upload/department/Cadernos%20em%20Anexo.pdf
MENDIVIL MACÍAS, JOSÉ "Sobre los orígenes de la subjetividad moderna", *Revista Universidad de Guadalajara*, 29, (otoño 2003): http://www.cge.udg.mx/revistaudg/rug29/opinion1.html
MENTRÉ, MIREILLE *Illuminated Manuscripts of Medieval Spain*, London, Thames and Hudson, 1996
MERNISSI, FATEMA "¿El Cowboy o Simbad? ¿Quién vencerá en la globalización?", Discurso de recepción del Premio Príncipe de Asturias a las Letras, 2003
METZ, JOHANN BAPTIST *Memoria passionis: Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Santander, Sal Terrae, 2007
METZGER, BRUCE M. "Literary Forgeries and Canonical Pseudepigrapha", *JBL*, 91 (1972), 3-24
METZGER, BRUCE M. *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*, Oxford, Clarendon, 1997 (1989)

MEYERS, ERIC (ed.), *Galilee through the centuries: Confluence of cultures*, Winona Lake, Eisenbrauns 1999
MEYERS, ERIC "The Cultural Setting of Galilee: The Case of Regionalism and Early Judaism", en ANRW, II. 19.1, 1979, 686-702
MEYERS, ERIC M. "Jesus and his Galilean Context", en DOUGLAS R. EDWARDS y C. THOMAS MCCOLLOUGH (eds.), *Archaeology and the Galilee. Texts and contexts in the Graeco-Roman and Byzantine period*, Atlanta, Scholars, 1997, 57-66
MIGNOLO, WALTER "Los cánones y (más allá) de las fronteras culturales (o ¿de quién es el canon de que hablamos?)" (1991), en E. SULLÀ (ed.), *El canon literario*, 237-270
MIGUEL MORA, CARLOS DE "En torno al *Orador*: Modernidad de Cicerón", *Ágora*, 8 (2006), 59-78
MILBANK, JOHN *Being Reconciled: Ontology and Pardon*, Londres, Routledge, 2003; *Teología y teoría social: Más allá de la razón secular*, Barcelona, Herder, 2004 (1990); "Paul against Biopolitics", Center of Theology and Philosophy, Univ. of Nottingham, 2007, disponible en http://www.theologyphilosophycentre.co.uk/
MILBANK, JOHN *Being Reconciled: Ontology and Pardon*, Londres, Routledge, 2003
MILES FOLEY, JOHN "Memory in Oral Tradition", en RICHARD HORSLEY, JONATHAN A. DRAPER, JOHN MILES FOLEY (eds.), *Performing the Gospel: Orality, Memory, and Mark. Essays Dedicated to Werner Kelber*, Minneapolis, Fortress, 2006
MILLER, LYNN C.; TAYLOR, JACQUELINE "The Constructed Self: Strategic and Aesthetic Choices in Autobiographical Performance", en D. SOYINI MADISON, JUDITH HAMERA (eds.), *The Sage Handbook on Performance Studies*, Thousand Oaks, Sage, 2006, 169-187, www.sagepub.com/upm-data/11842_PartIII.pdf
MILLER, PATRICIA H.; KOFSKY SCHOLNICK, ELLIN (eds.), *Toward a Feminist Developmental Psychology*, Nueva York, Routledge, 2000
MIQUEL, ESTHER "Del movimiento de Jesus al grupo de Q. Un estudio sobre la localización social de la moral", en GUIJARRO, SANTIAGO (coord.), *Los comienzos del Cristianismo*, 93-115
MISCH, GEORG *A History of Autobiography in Antiquity*, I, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1950
MOERS, ELLEN *Literary Women*, Nueva York, Doubleday, 1976
MOLENDIJK, ARIE L. "A Challenge to Philosophy of Religion", *Ars Disputandi*, 1 (2001), 1-16, disponible en http://www.arsdisputandi.org/
MOLHO, MAURICIO *Cervantes: Raíces folklóricas*, Madrid, Gredos, 1976
MOLTMANN, JÜRGEN *Sobre la libertad, la alegría y el juego*, Salamanca, Sígueme, 1972; *Diaconía en el horizonte del reinado de Dios: Hacia el diaconado de todos los creyentes*, Santander, Sal Terrae, 1987; *El camino de Jesucristo: Cristología en dimensiones mesiánicas*, Salamanca, Sígueme, 1993
MOLTMANN, JÜRGEN TAMAYO, JUAN JOSÉ "Sacramentos, fiesta y fantasía", en id., *Los sacramentos, liturgia del prójimo*, Madrid, Trotta, 1995, 122-139
MOLTMANN-WENDEL, ELISABETH "Beziehung – die vergessene Dimension der Christologie: Neutestamentalische Ansatzpunkte feministischer Christologie" en DORIS STRAHM, REGULA STROBEL (eds.), *Vom Verlangen nach Hailwerden: Christologie in feministisch-theologischer Sicht*, Friburgo, Exodus, 1991, 100-111
MOMIGLIANO, ARNALDO *The Development of Greek Biography*, Cambridge, Harvard UP, 1993^2 (1971)
MOMIGLIANO, ARNOLDO "La tradición y el historiador clásico" (1972), en id., *Ensayos de historiografía antigua y moderna*, México, FCE, 1993 (1977), 140-154
MONOD, JACQUES *El azar y la necesidad: Estudios sobre la filosofía natural de la moderna biología*, Barcelona, Barral, 1971

MONTESINOS, JOSÉ F. (ed.), ALFONSO DE VALDÉS, *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*, Madrid, Espasa-Calpe, 1969, disponible en www.cervantesvirtual.com
MOOR, JOHANNES C. DE *The Rise of Yahvism. The Roots of Israelite Monotheism*, Lovaina, Leuven U.P., 1990
MOORE, R. LAURENCE *Selling God: American Religion in the Market Place of Culture*, Oxford, Oxford UP, 1994
MORALES ORTIZ, ALICIA *Plutarco en España: Traducciones de* Moralia *en el s. XVI*, Murcia, Univ., 2000
MORETTI, FRANCO *The Way of the World: The Bildungsroman in European Culture*, Londres, Verso, 2000 (1987); *Il romanzo di formazione*, Turín, Einaudi, 1999
MORGENSTERN, KARL "Über das Wesen des Bildungsromans" (1819), *Inländisches Museum*, I, 2-3 (1820-21), en EBERHARD LÄMMERT (ed.), *Romantheorie* (*1620-1880*): *Dokumentation ihrer Geschichte in Deutschland*, Frankfort, Athenäum, 1988, 253-258
MORÓN ARROYO, CIRIACO "Unamuno y Hegel", *AIH. Actas*, IV (1971), 311-318 (313)
MORRIS, BRIAN *Introducción a la antropología de la religión*, Barcelona, Paidós, 1993; *Religion and Anthropology: A Critical Introduction*, Cambridge, Cambridge U.P., 2006
MORRIS, DAVID B. "Gothic Sublimity", *NLH*, 16, 2 (inv. 1985), 299-319
MORRISON, KARL *I am You: The Hermeneutics of Empathy in Western Literature, Theology, and Art*, Princeton, Princeton U. P., 1988; *Understanding Conversión*, Charlottesville, University of Virginia Press, 1992
MOSES, A. DIRK "Hayden White, nacionalismo traumático y la función pública de la historia", *HAFO*, 38 (2007), 81-105
MOSSMAN, JUDITH "Travel Writing, History and Biography", B. MCGING, JUDITH MOSSMAN (eds.), *The Limits of Ancient Biography*, Swansea, Classical Press of Wales, 2006, 281-303
MOSSNER, DAVID P. "And Once Again, What Sort of 'Essence'?", *Semeia*, 43 (1988), 75-84
MOUNIER, EMMANUEL *Manifiesto al servicio del personalismo*, Madrid, Taurus, 1965; *El personalismo: antología esencial*, Salamanca, Sígueme, 2002; *Obras*, II. *Tratado del carácter*; Salamanca, Sígueme, 1993
MOWINCKEL, SIGMUND *Religion und Kultus*, Göttingen, Vandehoeck & Ruprecht, 1953
MOXNES, H. "Honor and Shame" en R. L. ROHRBAUGH (ed.), *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, Peabody, Hendrikson, 1996, 20-40
MOXNES, H. "The Construction of Galilee as a Place for the Historical Jesus", I, *BTB* 31, 1 (2001), 26-37; id. II, *BTB* 31, 2 (2001) 64-77
MOXNES, HALVOR *Poner a Jesús en su lugar. Una visión radical del grupo familiar y el Reino de Dios*, Estella, Verbo Divino, 2005
MUJCINOVIC, FATIMA "Ana Castillo's *The Mixquiahuala Letters*: A Postmodern Feminist Literacy", *Chicano Studies Institute* (*Rebellious Reading: The Dynamics of Chicana/o Cultural Literacy*), 2004, 4-5, disponible en http://repositories.cdlib.org/cgi/viewcontent.cgi?article=1001&context=ccs_ucsb
MUKAŘOVSKÝ, JAN *Arte y semiología*, Madrid, Alberto Corazón, 1971
MÜLLEN, HERIBERT (ed.) *Los dones del Espíritu hoy*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1987
MÜLLER, CRISTINA « Rhétorique de l'*ingenivm* et personnalité littéraire », *Emerita*, LXIX, 2 (2001), 319-346
MUNSON, HENRY *Religión and Power in Morocco*, New Haven, Yale U.P., 1993
MURRAY, JOHN COURTNEY "Freedom in the Age of Renewal", *American Benedictine Review*, 18 (sep. 1967), 319-324, repub. en JOHN LEON HOOPER (ed.), *Bridging the Sacred and the Secular*, 181-186.

MURRAY, JOHN COURTNEY "Freedom, Authority, Community", *America*, 115 (3 dic. 1966), 734–741, repub. en JOHN LEON HOOPER (ed.), *Bridging the Sacred and the Secular: Selected Writings of John Courtney Murray*, Washington, Georgetown UP, 1994, disponible en http://woodstock.georgetown.edu/library/Murray/1967D.htm, 209-221.
MURRAY, OSWYN 'Greek Historians', en JOHN BOARDMAN, JASPER GRIFFIN, OSWYN MURRAY (eds.), *Greece and the Hellenistic World*, Oxford, Oxford U. P., 1998, 180-197
MURRAY, OSWYN "Herodotus and Oral History" (1987), 16-44 y "Herodotus and Oral History Reconsidered", 314-325, en NINO LURAGHI (ed.), *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*, Oxford, Oxford UP, 2001
MUSSEN, PAUL HENRY; EISENBERG-BERG, NANCY *The Roots of Caring Sharing and Helping*, San Francisco, Freeman, 1977
NAGENGAST, CAROL; KEARNEY, MICHAEL "Mixtec Ethnicity: Social Identity, Political Conciousness and Political Activism" en *Latin American Research Review*, XXV, 2 (1990), 61-91
NAUPERT, CRISTINA (ed.), *Tematología y comparatismo literario*, Madrid, Arco, 2003
NAVAJAS, GONZALO "*La mala educación* al desnudo: El medio autobiográfico y la literatura española del s. XX", *Lectura y signo*, 2 (2007), 277-290
NAVARRO, MERCEDES "El sacrificio del cuerpo femenino en la Biblia hebrea: Jueces 11 (La hija de Jefté) y 19 (la mujer del levita)", *Ciudad de mujeres*, 2006, 1-38, http://www.ciudaddemujeres.com
NEIRYNCK, F.; VERHEYDEN, JOZEF; CORSTJENS, R. *The Gospel of Matthew and the Sayings Source Q: A Cumulative Bibliography 1950-1995*, Lovaina, Peeters, 1998
NELSON, KATHERINE (ed.), *Narratives from the Crib*, Cambridge, Harvard U.P., 1989
NEMOIANU, VIRGIL "The Church and the Secular Establishment: A Philosophical Dialog Between Joseph Ratizngер and Jürgen Habermas", *Logos*, 9, 2 (prim. 2006), 17-42
NEUSNER, J. "The Idea of Purity in Ancient Judaism", *JAAR* 43 (1975) 15-26
NEUSNER, J.; SCOTT GREEN, WILLIAM; FRERICHS ERNEST S. (eds.), *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge, Cambridge UP, 1987
NEUSNER, JACOB *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*, Leiden, Brill, 1971; *From Politics to Piety: The Emergency of Pharisaic Judaism*, Englewoods Cliff, Prentice-Hall, 1972
NEWMAN, JOHN HENRY (ed.), *Catena aurea*, Nueva York, Cossimo Classica, 2007, en publicación; disponible en línea www.ccel.org/aquinas/catena; www.hgj.com.ar/catena
NEWMAN, JOHN HENRY *Consulta a los fieles en materia doctrinal* (*On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, en *The Rambler*, jul. 1859), Salamanca, Cátedra "John Henry Newman" de la UPSA: Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos "Juan XXIII", 2001
NEWMAN, JOHN HENRY *El asentimiento religioso: Ensayo sobre los motivos racionales de la fe* (*An Essay in Aid of a Grammar of Assent*), Barcelona, Herder, 1960 (1870)
NEYREY, JEROME H. "Encomium vs. Vituperation: Contrasting Portraits of Jesus in the Fourth Gospel", *Journal of Biblical Literature*, 126 (2007), 529-552
NEYREY, JEROME H. *Honor and Shame in the Gospel of Matthew*, Louisville, Westminster/John Knox, 1998
NEYREY, JEROME H., "The Symbolic Universe of Luke-Acts: 'They Turn the World Upside Down'", en id. (ed.), *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation.* Peabody, Hendrickson, 1991, 271-304
NICKEL, RAINER *Xenophon*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979
NIEBUHR, H. RICHARD *The Social Sources of Denomination*, Cleveland, Meridian, 1965 (1929)

NIETZSCHE, FRIEDRICH *Ecce homo: Cómo se llega a ser lo que se es*, Madrid, Alianza, 1979[4] (1889); *La genealogía de la moral: Un escrito polémico*, Madrid, Alianza, 1981, (1887); *El Anticristo. Maldición sobre la Cristiandad*, Madrid, Alianza, 1979 (*Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum*, 1888-89). El texto en alemán está disponible en http://gutenberg.spiegel.de

NIETZSCHE, FRIEDRICH *Verdad y mentira en un sentido extramoral* (1873), en F. NIETZSCHE, H. VAIHINGER, *Sobre verdad y mentira*, 17-38.

NORRIS, PIPPA; INGLEHART, RONALD *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge UP, 2004

OAKMAN, DOUGLAS "Models and Archaeology in the Social Interpretation of Jesus" en JOHN J. PILCH (ed.), *Social Scientific Models for Interpreting the Bible*, 102-131

OAKMAN, DOUGLAS "The Lord's Prayer in Social Perspective", en B. CHILTON y C. A. EVANS, *Authenticating the Words of Jesus*, Leiden, Brill, 1999, 160-170

ODEN, THOMAS C.; HALL, CHRISTOPHER A. (eds.), *Ancient Christian Commentary on Scripture: New Testament:* II. *Mark*, Downers Grove, InterVarsity, 1998

OLICK, JEFFREY K. "Collective Memory: The Two Cultures", *Sociological Theory* 17, 3 (1999), 333-348

OLMEDO, ANDRÉS SORIA *Vanguardismo y crítica literaria en España (1910-1930)*, Madrid, Istmo, 1988

OLSON, ELDER *Teoría de la comedia* (1968), en ibid. y BRUCE W. WARDROPPER, *La comedia española del Siglo de Oro*, Barcelona, Ariel, 1978, 13-179

ONG, WALTER J. *Oralidad y escritura: Tecnologías de la palabra*, México, FCE, 1987 (1982)

ORNAN, TALLAY "The Bull and its Two Masters: Moon and Storm Deities in Ancient Near Eastern Art", *IEJ*, 51 (2001), 1-26

ORTEGA, *La deshumanización del arte*, Madrid, Revista de Occidente, 1967[9] (1925); *Meditaciones sobre el Quijote* (1914), *Ideas sobre la novela* (1925), Madrid, Revista de Occidente, 1975[9]

ORTS, JOSEP-LLUÍS "Una muestra temprana de peculiarsmo estilístico-literario femenino: *Vita Christi* de sor Isabel de Villena", CRISTINA SEGURA GRIAÑO (ed.), *La voz del silencio*, I, 265-275

OVEJERO BERNAL, ANASTASIO "El autoritarismo: Enfoque psicológico", *El Basilisco*, 13 (nov. 1981 – jun. 1982), 40-44

PAFFENROTH, KIM *The Story of Jesus according to L*, Sheffield, Sheffield AP, 1997

PALACIOS, JESÚS; MARCHESI, ÁLVARO; COLL, JESÚS (comps.), *Desarrollo psicológico y educación*, 1. *Psicología evolutiva*; 2. *Psicología de la educación escolar*; 3. *Trastornos del desarrollo y necesidades educativas especiales*, Madrid, Alianza, 2004 (1990, 1999)

PANIKKAR, RAIMON *Sobre el diálogo intercultural*, Salamanca, San Esteban, 1990; *The Intrareligious Dialogue*, Nueva York, Paulist, 1999

PANNENBERG, WOLFHART "Person und Subjekt", en ODO MARQUARD, KARLHEINZ STIERLE (eds.), *Identität*, Munich, Fink, 1979, 407-422

PANNENBERG, WOLFHART *Antropología en perspectiva teológica*, Salamanca, Sígueme, 1993

PAPÍAS, Κυριακῶν Λογίων Ἐξηγήσις, apud EUSEBIO DE CESAREA, *Historia eclessiastica*

PAPINI, MARIA CARLA; DOMENICHELLI, MARIO et al., *Il romanzo di formazione nell'Ottocento e nel Novecento*, Pisa, ETS, 2007

PARELLADA, RICARDO "La naturaleza de las pasiones del alma en Descartes", *Revista de filosofía*, 23 (2000), 235-242

PARSONS, TALCOTT *La estructura de la acción social*, Madrid, Guadarrama, 1968 (1937, 1949[2]); *El sistema social*, Madrid, Revista de Occidente, 1966 (1951); *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, Nueva Jersey, Englewood Cliffs, 1966
PASCAL, *Pensées*, Paris, INALF, 1961, disponible en http://gallica.bnf.fr
PASTOR, G. *Conducta interpersonal. Ensayo de Psicología Social Sistemática*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1983
PASTOR, LUDWIG VON *Historia de los Papas*, t. IV, vol. IX, versión de la cuarta edición alemana por RAMÓN RUIZ AMADO, Barcelona, Gustavo Gili, 1911
PATRICK, JOHN (ed.), *Origen's Commentary on the Gospel of Mathew*, en PHILIP SCHAFF (coord.), *ANF*, vol. 9, 406-512.
PAVEL, THOMAS *Fictional Worlds*, Cambridge, Harvard U.P., 1986
PAYNE, JAMES ROBERT (ed.), *Multicultural American Autobiography, a/b*, 3, 2 (ver. 1987);
PEARSON, BIRGER ALBERT "Nag Hammadi Codices", *ABD*
PEARSON, JUDY C.; TURNER, LYNN H.; TODD-MANCILLAS, W. *Comunicación y género*, Barcelona, Paidós, 1993 (1985, 1991)
PECES-BARBA MARTÍNEZ, GREGORIO; FERNÁNDEZ GARCÍA, EUSEBIO (dirs.), *Historia de los Derechos Fundamentales* t. I*: Tránsito a la Modernidad, Siglos XVI y XVII*; t. II. *Siglo XVIII* (3 vols.), vol. I, *El contexto social y cultural de los derechos. Los rasgos generales de evolución*; vol. II, *La filosofía de los derechos humanos*; vol. III, *El Derecho positivo de los derechos humanos. Derechos humanos y comunidad internacional: los orígenes del sistema*, Madrid, Instituto de Derechos Humanos "Bartolomé de las Casas" – Dykinson, 1998-2001.
PEDREGAL, AMPARO "La *mulier virilis* como modelo de perfección en el cristianismo primitivo", en ISABEL GÓMEZ ACEBO (ed.), *La mujer en el cristianismo primitivo*, Bilbao, Desclée, 2005, 141-168; id., "Educadas para la sumisión: la educación erudita y el ascetismo femenino en el cristianismo primitivo (Siglos III-IV d.e.)", en V. ALFARO, R. FRANCIA (eds.), *Bien enseñada: La formación femenina en Roma y el occidente romanizado*, Málaga, Univ. de Málaga, 98-128
PEIRCE, CHARLES SANDERS *Obra lógico-semiótica*, ed. de ARMANDO SERCOVICH, Madrid, Taurus, 1987 (1857-1914); *El hombre: un signo*, Barcelona, Crítica, 1988
PERELMAN, CHARLES; OLBRECHTS-TYTECA, L. *Tratado de la argumentación. La nueva Retórica*, Madrid, Gredos, 1994
PÉREZ SALES, PAU *Psicología y psiquiatría transcultural: Bases para la acción*, Bilbao, Desclée, 2004
PERISTIANY, JEAN G. (ed.), *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1966
PERRONE, LORENZO "El cuarto concilio de Constantinopla (869-870). Primado romano, pentarquía y comunión eclesial en vísperas de la separación entre oriente y occidente", en G. ALBERIGO (ed.), *Historia de los concilios ecuménicos*, Salamanca, Sígueme, 1993, 137-156
PETERSEN, JULIUS "Las generaciones literarias", en E. ERMATINGER et al., *Filosofía de la ciencia literaria*, México, FCE, 1946 (1930), 75-93
PETERSEN, SUZANNE H. "In Defense of *Romancero* Geography", *OT*, 2, 3 (1987), 472-513
PETERSON, ERIC *El monoteísmo como problema político* (Der Monotheismus als politisches Problem: Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum), ed. de GABINO URIBARRI, Madrid, Trotta, 1999 (1935)
PFEIFFER, RUDOLF *Historia de la filología clásica* (*History of classical scholarship from 1300 to 1850*), 2 ts., Madrid, Gredos, 1981 (1976)
PIAGET, JEAN *El criterio moral en el niño*, Barcelona, Fontanella, 1971 (1932); *El nacimiento de la inteligencia en el niño*, Barcelona, Crítica, 1985; "Los estadios de

desarrollo del niño y del adolescente", en id. *Estudios de psicología genética*, Buenos Aires, Emecé, 1973, 55-65
PIATELLI, MASSIMO (ed.), *Teorías del lenguaje, teorías del aprendizaje: el debate entre Jean Piaget y Noam Chomsky*, Barcelona, Crítica, 1983
PIERROTI, NELSON "El teatro dramático en el Antiguo Egipto", Alicante, Bib. Virtual Miguel de Cervantes, 2006
PIKAZA, XABIER (ed.), *Apocalipsis*, Estella, Verbo Divino, 1999
PIKAZA, XABIER "Milenarismos cristianos", en ARMANDO J. BRAVO (ed.), *Apocalipsis, fin de la historia o utopía cristiana?*, Memorias del V Simposio Internacional, México, Universidad Iberoamericana, 1999, 169-196
PIKAZA, XABIER *Dios y la violencia en el AT*, Madrid, FSM, 1990; *El señor de los ejércitos: Historia y teología de la guerra*, Madrid, PPC, 1997; *Sistema, libertad, Iglesia: instituciones del Nuevo Testamento*, Madrid, Trotta, 2001; *Violencia y diálogo de religiones: un proyecto de paz*, Santander, Sal Terrae, 2004; *Violencia y religión en la historia de Occidente,* Valencia, Tirant lo Blanch, 2005; *Hijo de hombre: Historia de Jesús Galileo,* Valencia, Tirant lo Blanch, 2007
PILCH, JOHN J. (ed.), *Social Scientific Models for Interpreting the Bible*, Leiden, Brill, 2001
PILCH, JOHN J. "Medical Anthropology: Sickness and Disease", *Healing in the New Testament. Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*, Minneapolis, Fortress, 2000, 19-36.
PIÑERO, ANTONIO (ed), *Biblia y helenismo: El pensamiento griego y la formación del cristianismo*, Córdoba, El Almendro, 2006
PIÑERO, ANTONIO (ed.), *Textos gnósticos: Biblioteca de Nag-Hammadi*, 3 vols., Madrid, Trotta, 1997-2004
PLATÓN, *Gorgias*, en CARLOS GARCÍA GUAL (ed.), *Diálogos*, Madrid, Espasa-Calpe, 1988
PLATÓN, *República*, III y X, ed. de MANUEL FERNÁNDEZ GALIANO, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1949; *Symposion* en CARLOS GARCÍA GUAL, EMILIO LLEDÓ y M. MARTÍNEZ HERNÁNDEZ (eds.), *Diálogos*, III. *Fedón. Banquete. Fedro,* Madrid, Gredos, 1997; *Diálogos socráticos* en E. LLEDÓ et al. (eds.), *Diálogos*, I. *Apología, Critón, Eutifrón, Ión, Lisis, Cármides, Hipias menor, Hipias mayor, Laques, Protágoras*, Madrid, Gredos, 1981; *Filebo*, en Mª ÁNGELES DURÁN et al. (ed.), *Diálogos,* VI. *Filebo, Timeo, Critias,* Madrid, Gredos, 1992
PLOUS, SCOTT "The Psychology of Prejudice, Stereotyping, and Discrimination: An Overview" en id. (ed.), *Understanding Prejudice and Discrimination*, Nueva York, McGraw-Hill, 2003, 3-48
PLUMMER, KENNETH *Documents of Life 2: An Invitation to a Critical Humanism*, Londres, Sage, 2001
PLUTARCO, *Obras Morales y de Costumbres* (*Moralia*), VII, ed. de ROSA AGUILAR, 13 vols., Madrid, Gredos, 1995
POLANYI, KARL *La gran transformación: Crítica del liberalismo económico,* Madrid, La Piqueta, 1989; *El sustento del hombre*, Madrid, La Piqueta, 1989
POLANYI, KARL; ARENSBERG, CONRAD M.; PEARSON, HARRY W. (dir.), *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Barcelona, Labor, 1976
POLLOCK, SHELDON "The Death of Sanskrit", *Comparative Studies in Society and History*, 43, 2, 392-42, http://www.columbia.edu/itc/mealac/pollock/sks/papers/death_of_sanskrit.pdf
POMATA, GIANNA; SIRAISI, NANCY G. (eds.), *Historia: Empiricism and Erudition in Early Modern Europe*, Cambridge, MIT, 2005
POMEROY, SARA B. *Diosas, rameras, esposas y esclavas: Mujeres en la antigüedad clásica*, Madrid, Akal, 1987

POPPER, KARL *La sociedad abierta y sus enemigos*, 2 vols., Barcelona, Orbis/Paidós, 1984 (1945)
POPPER, KARL; ECCLES, J. C. *El yo y su cerebro*, Barcelona, Labor, 1980
POULAT, ÉMILE *La crisis modernista: Historia, dogma y crítica*, Madrid, Taurus, 1974
POZO, IGNACIO *Aprendices y maestros*, Madrid, Alianza, 1996
POZUELO YVANCOS, JOSÉ MARÍA *La lengua literaria*, Málaga, Ágora, 1983; *Teoría del lenguaje literario*, Madrid, Cátedra, 1988; *Poética de la ficción*, Madrid, Síntesis, 1993; *Del formalismo a la Neorretórica*, Madrid, Taurus, 1988; *Poética de la ficción*, Madrid, Síntesis, 1993.
POZUELO YVANCOS, JOSÉ MARÍA "Retórica y narrativa: la *narratio*", *Epos*, 2 (1986), 231-252; "Canon e historiografía literaria", *1616*, XI (2006), 17-28
POZUELO YVANCOS, JOSÉ MARÍA; ARADRA SÁNCHEZ, ROSA MARÍA *Teoría del canon y literatura española*, Madrid, Cátedra, 2000
PREECE, JULIA "Challenging the Discourses of Inclusion and Exclusion with off limits curricula", en AA.VV., *Lifelong Learning: A Global Colloquium*
PRESTIGE, G. L. *Dios en el pensamiento de los padres*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1977
PRODI, PAOLO (ed.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della societá tra medioevo ed etá moderna*, Bolonia, Il Mulino, 1994
PRODI, PAOLO "Introduzione: Papato e Cardinalato", en id. (ed.), *Forme storiche di governo nella Chiesa universale* (Jornadas con ocasión de la última lección del prof. GIUSEPPE ALBERIGO, 31 oct. 2001), *Quaderni di discipline historiche*, 18 (2003), 7-17; *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bolonia, Il Mulino, 1982
PROPP, VLADIMIR *Morfología del cuento*, Madrid, Akal, 1998 (1928); *Las raíces históricas del cuento*, Madrid, Fundamentos, 1974
PSEUDO ARISTÓTELES, *De mundo*, ed. de W. L. LORIMER, París, Les Belles Letres, 1933
PUJOLÁS, PERE *Aprender juntos alumnos diferentes. Los equipos de aprendizaje cooperativo en el aula*, Barcelona, Octaedro, 2004
QUASTEN, JOHANNES *Patrología*, II. *La edad de oro de la literatura patrística griega*, Madrid, BAC, 1961
QUELLE, CONSTANTINO *Derechos humanos y cristianismo: Comentarios patrísticos y textos pontificios*, Madrid, PPC, 2005
QUILIAN, JACQUES *La anthropologie philosophique de Guillaume de Humboldt*, Lille, PU Lille, 1991
QUINTILIANO, *Institutio oratoria*, 12 ts., ed. bilingüe de H. E. BUTLER (Loeb), Cambridge, Harvard UP, 1977 (1920-22), 4 vols., disponible en http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Quintilian/Institutio_Oratoria/home.html
RAD, GERHARD VON *Teología del AT*, I. *Teología de las tradiciones históricas de Israel*, Salamanca, Sígueme, 1986[9] (1957)
RADCLIFFE, T. J. "'The Coming of the Son of Man': Mark's Gospel and the Subversion of the 'Apocalyptic Imagination'", en B. DAVIES (ed), *Language, Meaning and God*, Londres, Geoffrey Chapman, 1987, 176-189
RADFORD RUETHER, ROSEMARY "Can Christology Be Liberated from Patriarchy?" en MARYANNE STEVENS (ed.), *Reconstructing the Christ Symbol: Essays in Feminist Christology*, Nueva York, Paulist, 1993, 7-29; *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, Boston, Beacon, 1983
RAHNER, KARL "Historia del mundo e Historia de salvación", en id., *Escritos de Teología*, V, Madrid, Taurus, 1964, pp. 115-134

RAHNER, KARL "Problemas actuales de cristología", en id. *Escritos de Teología*, I, 157-206
RAHNER, KARL *Cambio estructural de la Iglesia*, Madrid, Cristiandad, 1984
RAMÍREZ, FRANCISCO *Justicia, paz y alegría en el Espíritu Santo (Ro 14,17): El reino de Dios en las cartas de San Pablo: Estudio semántico y exegético*, Estella, Verbo Divino, 2005
RAMÓN TRAGÁN, PIUS (ed.), *Evangelios apócrifos. Origen - Carácter – Valor*, Estella, Verbo Divino, 2008
RANK, OTTO *El mito del nacimiento del héroe* (1909), Barcelona, Paidós, 1981
RANSON, STEWART "Recognizing the Pedagogy of Voice in a Learning Community", *Educational Management & Administration*, 28, 3 (jul. 2000) 263-69; http://www.creatinglearningcommunities.org/index.html
RAPP, CLAUDIA "Comparison, Paradigm and the Case of Moses on Panegyric and Hagiography", en MARY WHITBY (ed.), *The Propaganda of Power: The Role of Panegyric in Late Antiquity*, Leiden, Brill, 1998, 277-298
RAPPAPORT, ROY "El ritual y sus formas" en id. *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Madrid, Cambridge, 2001, 55-116
RATZINGER, JOSEPH (BENEDICTO XVI) *Fundamentos morales prepolíticos del Estado liberal*, Academia Católica de Baviera, en. 2004, trad. de MANUEL JIMÉNEZ REDONDO www.avizora.com/publicaciones/filosofia/textos/0071_discusion_bases_morales_estado_liberal.htm
RATZINGER, JOSEPH (BENEDICTO XVI), "Europe and its Discontents", *First Things*, 15, 9 (en. 2006), disponible en http://www.firstthings.com
RATZINGER, JOSEPH (BENEDICTO XVI), *Fe, razón y universidad*, Discurso en la Univ. de Ratisbona (12 sept. 2006)
RATZINGER, JOSEPH (BENEDICTO XVI), *Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1987 (1970); *Verdad, valores, poder: Piedras de toque de la sociedad pluralista*, Madrid, Rialp, 2000[3] (1993); *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca, Sígueme, 2005
RAVICS, ROBERT S. *Organización social de los mixtecos*, México, SEP, 1965
RAWLS, JOHN *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia UP, 1993
REED STUART, DUANE *Epochs of Greek and Roman Biography*, Nueva York, Biblio and Tanen, 1928, esp. cap. 3, "The Prose Encomium of Historical Personages", 60-90
REED, JONATHAN L. *Archaelogy and the Galilean Jesus: A Re-examination of the Evidence*, Harrisburg, Trinity, 2000; *El Jesús de Galilea. Aportaciones desde la arqueología*, Salamanca, Sígueme, 2006
REIMARUS, "Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger. Noch ein Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten", LESSING (ed.), *Fragmente eines Ungenannten*, disponible en edición electrónica: http://homes.rhein-zeitung.de/~ahipler/kritik/reimarus.htm
REINHARD, WOLFGANG "Disciplinamiento sociale, confessionalizacione, modernizzacione. Un discorso storiografico", en PAOLO PRODI (ed.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della societá tra medioevo ed etá moderna*, Bolonia, Il Mulino, 1994, 121-123
RELLIHAN, HEATHER EMILY *Misery Baby*: A (Re)vision of the *Bildungsroman* by Caribbean and U.S. Black Women Writers, College Park, Univ. of Maryland, 2005, disponible en http://www.lib.umd.edu/drum/bitstream/1903/2552/1/umi-umd-2436.pdf
REMUS, HAROLD E. "Miracles in the NT", en *ABD*
RENAU NEBOT, FRANCESC XAVIER (ed.), *Corpus Hermeticum [Anexo del Códice VI Nag Hammadi. La Ogdóada y la Enéada]*, *Extractos de Estobeo*, *Asclepio [Anexo. Nag Hammadi VI 8: Fragmento del Lógos téleios]*, *Fragmentos diversos*, *Definiciones*

Herméticas Armenias, *Apéndices* e *Índices de nombres propios y de la doctrina Hermética*, Madrid, Gredos, 1999
RENGSTORF, K. H. "διδάσκω, διδαχή, διδάσκαλος, διδασκαλία…" en *TDNT*
REQUEJO OSORIO, AGUSTÍN "Perspectiva mundial de la educación permanente" en E. LÓPEZ-BARAJAS (coord.), *Estrategias de formación en el s. XXI: Life Long Learning*, Barcelona, Ariel, 2006, 139-159
REY BRIONES, ANTONIO DEL *La novela de Ramón Gómez de la Serna*, Madrid, Verbum, 1992
RHODE JAMES, MONTAGUE (ed.) *The Apocryphal New Testament*, Oxford Clarendon, 1924
RICHTER, JEAN PAUL, *Introducción a la estética*, ed. de PEDRO AULLÓN DE HARO, Madrid, Verbum, 1991
RICOEUR, PAUL "Ética y cultura: Habermas y Gadamer en diálogo", en id. *Ética y cultura*, Buenos Aires, Docencia, 1986, 19-36
RICOEUR, PAUL "La vida: un relato en busca de narrador", en id., *Educación y política. De la historia personal a la comunión de libertades,* Buenos Aires, Docencia, 1984, 45-58; *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós, 1999
RICOEUR, PAUL "Verdad en la acción histórica. Palabra y praxis", en id., *Historia y verdad*, Madrid, Encuentro, 1990 (1955)
RICOEUR, PAUL *Freud: Una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1978 (1965); *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa, 1989 (1975); *El discurso de la acción*, Madrid, Cátedra, 1981; *La metáfora viva*, Madrid, Cristiandad, 2001[2]; *Du texte a l'action*, 2 vols., Paris, Senil, 1996; *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996; *Tiempo y narración* (*Temps et récit*), I. *Configuración del tiempo en el relato histórico*; II. *Configuración del tiempo en el relato de ficción*, Madrid, Cristiandad, 1987 (1983-84); III. *Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985 (*El tiempo narrado*, México, Siglo XXI, 1996); *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta, 2003
RIESCO, SANTIAGO "Lukotola, donde otra vida es posible", *Humaniza sin piedad*, blog en www.religiondigital.com
RIESENFELD, HARALD *The Gospel Tradition*, Oxford, Basil Blackwell, 1970
RIMMON-KENAN, SHLOMITH *Narrative Fiction: Contemporary Poetics*, Londres/Nueva York, Methuen, 1983
RIQUER, MARTÍN DE *Los trovadores*, 2 ts., Barcelona, Ariel, 1992[3]
RISCO, ANTONIO *Azorín y la ruptura con la novela tradicional*, Madrid, Alambra, 1980
RITCH C. SAVIN WILLIAMS, "A Critique of Research on Sexual-Minority Youths", *Journal of Adolescence*, 24, 1 (feb. 2001), 5-13
RIVAS REBAQUE, FERNANDO *La experiencia espiritual de Jesús*, Madrid, San Pablo, 2005; *Terapia de las enfermedades espirituales en los Padres de la Iglesia*, Madrid, San Pablo, 2007; *Desterradas hijas de Eva: Marginación y protagonismo de la mujer en el cristianismo primitivo*, Madrid, San Pablo, 2008
RIVAS REBAQUE, FERNANDO "La mujer cristiana en el norte de África latina (siglo III)", en ISABEL GÓMEZ-ACEBO (ed.) *La mujer en los orígenes del cristianismo*, 211-262 (216-230)
RIVERA GARRETA, MARÍA MILAGROS *La diferencia sexual en la historia*, Valencia, PUV, 2005
ROALFE COX, MARIAM *Cinderella* (Three Hundred and Forty-five Variants of Cinderella, Catskin, and Cap 0' Rushes, abstracted and tabulated, with a discussion of mediaeval analogues, and notes) Londres, The Folk-Lore Society, 1893
ROBBINS, VERNON K. "The Claims of the Prologues and Greco-Roman Rhetoric: The Prefaces to Luke and Acts in Light of Greco-Roman Rhetorical Strategies," en DAVID P. MOESSNER (ed.), *Jesus and the Heritage of Israel: Luke's Narrative Claim upon Israel's Legacy*, Harrisburg, Trinity, 1999, 63-83

ROBBINS, VERNON K. *Jesus the Teacher: A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark*, Filadelfia, Fortress, 1984
ROBERTS, MICHAEL *Poetry and the Cult of the Martyrs: The Liber Peristephanon of Prudentius*, Ann Arbor, Univ. of Michigan, 1983
ROBINSON, JAMES M. *The New Quest of the Historical Jesus*, Londres, SCM, 1968[2] (1959)
ROBINSON, JAMES M.; HOFFMAN, PAUL; KLOPPENBORG, JOHN S. (eds.); GUIJARRO, SANTIAGO (ed. española), *El documento Q*, Salamanca-Leuven, Sígueme-Peeters, 2002; *El documento Q en griego y en español: con paralelos del evangelio de Marcos y del evangelio de Tomás*, Salamanca-Lovaina, Sígueme-Peeters, 2002
ROBINSON, LILLIAN S. "Traicionando nuestro texto: Desafíos estéticos al canon literario", en E. SULLÀ (ed.), *El canon literario*, 115-137
ROBLEDO CASANOVA, ILDEFONSO *Los misterios de los egipcios: El hombre, sus componentes y el Más Allá*, Alicante, Bib. Virtual Miguel de Cervantes, 2006, http://www.cervantesvirtual.com
RODRIGO, Mª JOSÉ "Desarrollo intelectual y procesos cognitivos entre los 2 y los 6 años", en JESÚS PALACIOS, ÁLVARO MARCHESI, CÉSAR COLL (comps.), *Desarrollo psicológico y educación*, 1. *Psicología evolutiva*, Madrid, Alianza, 1999, 201-225 (214-215)
RODRÍGUEZ ADRADOS, FRANCISCO "El modelo clásico como constante histórica", *1616: Anuario de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada*, II (1979), 48-57, disponible en http://www.cervantesvirtual.com
RODRÍGUEZ ADRADOS, FRANCISCO "Sobre el movimiento aticista", *Estudios clásicos*, 61 (1970), 433-451
RODRÍGUEZ ADRADOS, FRANCISCO *Fiesta, comedia y tragedia*, Madrid, Alianza, 1983 (1972)
RODRÍGUEZ ALMODÓVAR, ANTONIO, *Los cuentos populares o la tentativa de un texto infinito*, Murcia, Universidad, 1989, disponible en http://www.cervantesvirtual.com
RODRÍGUEZ ENNES, LUIS "El foro galaico: Una derivación natural de la enfiteusis greco-romana", *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, XXIX (2007), 357-372
RODRÍGUEZ FONTELA, Mª ÁNGELES *La novela de autoformación: Una aproximación teórica e histórica al "Bildungsroman" desde la narrativa hispánica*, Barcelona/Kassel, Reichenberger, 1996
RODRÍGUEZ MONEGAL, EMIR "Realismo mágico versus literatura fantástica: un diálogo de sordos", en DONALD A. YATES (ed.), *Otros mundos, otros fuegos: Fantasía y realismo mágico en Iberoamérica*, East Lansing, Michigan State University, 1975
RODRÍGUEZ MOYA, MARÍA INMACULADA "Fernando III el Santo: Iconografia de la Historia Sacra de los reyes de España", en *IV Coloquio Internacional del Grupo Europeo de Investigación Histórica "Potestas" (Religión, Poder y Monarquía): Memoria y olvido de la Historia*, Castellò i Vinarós, 8-11-2004
RODRÍGUEZ PANIZO, PEDRO "Exploradores y cartógrafos. Teología de la experiencia mística cristiana", en JUAN MARTÍN VELASCO (ed.), *La experiencia mística. Estudio interdisciplinario*, 311-347
RODRÍGUEZ PANIZO, PEDRO *Disonancia acorde: La significación teológica de la historia de las religiones según R. C. Zaehner*, Madrid, UP Comillas, 2005
RODRÍGUEZ VILLA, ANTONIO "El saco de Roma y la coronación del emperador Carlos V", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 29 (1896), 70-90
RODRÍGUEZ, MARÍA PILAR *Vidas Im/propias: Transformaciones del sujeto femenino en la narrativa española contemporánea*, West Lafayette, Purdue UP, 1999
ROGER, YVONNE FUENTES *El triángulo sentimental en el drama del dieciocho: Inglaterra, Francia, España*, Kassel, Reichenberger, 1999

ROGERS, CARL "Significants Aspects of Client-Centered Therapy", *American Psychologist*, 1 (1946), 415-422, http://psychclassics.yorku.ca/Rogers/therapy.htm
ROGERS, CARL *El proceso de convertirse en persona*: *Mi técnica terapéutica* (*On Becoming a Person. A Therapist's View of Psychotherapy*), Buenos Aires, Paidós, 1974[2] (1961)
ROGERS, CARL; ROSENBERG, RACHEL L. *La persona como centro*, Barcelona, Herder, 1981
ROGERS, JULIETTE M. "Literary Contexts: Bildungsroman, Erziehungsroman, and Berufsroman", en id., *Career Stories: Belle Epoque Novels of Professional Development*, University Park, Pennsylvania State UP, 2008, 43-77
ROGERS, WENDY STAINTON; ROGERS, REX STAINTON *The Psychology of Gender and Sexuality: An Introduction*, Filadelfia, Open UP, 2001
ROHDE, E. *Psique: El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad de los griegos*, ed. de MANUEL CRESPILLO, Málaga, Ágora, 1995
ROHRBAUGH, RICHARD L. *The New Testament in Cross-Cultural Perspective*, Eugene, Cascade, 2007
RÖHRS, HERMANN (ed.), *Bildungsphilosophie*, Frankfurt, Akademische, 1968
ROLOFF, JÜRGEN *Die Kirche im Neuen Testament*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993
ROMERO GONZÁLEZ, JUAN "La enfiteusis como forma de colonización en el mayorazgo castellano del marquesado de Espinardo: Los señoríos de Albatana y Ontur (1751-1893)", *Investigaciones geográficas*, 5 (1987), 27-65, http://rua.ua.es:8080/dspace/handle/10045/605
ROOF, WADE CLARCK *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, Princeton, Princeton UP, 1999
ROSENZWEIG, FRANZ *La estrella de la redención*, ed. de MIGUEL GARCÍA-BARÓ, Salamanca, Sígueme, 1997; *El nuevo pensamiento*, Madrid, Visor, 1989
ROSSI, MARY ANN "The Passion of Perpetua, Everywoman of Late Antiquity", en ROBERT C. SMITH, *Pagan and Christian Anxiety. A Response to E.R. Dodds*, Nueva York, UP of America, 1985, 53-85, disponible en http://www.womenpriests.org/theology/rossi2.asp
ROBERT, MARTHE *Novela de los orígenes y orígenes de la novela*, Madrid, Taurus, 1973
ROUGEMONT, DENIS DE *El amor y occidente*, Barcelona, Kairós, 1978
ROUSSEAU, JEAN JACQUES *Del contrato social* 1762; *Discurso sobre las ciencias y las artes* 1750; *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* 1755, ed. de MAURO ARMIÑO, Madrid, Alianza, 1991
ROUSSEAU, JEAN-JACQUES *Émile ou De l'éducation*, Paris, Garnier, 1961 (1762), http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau_jj/emile/emile.html
ROVIRA, JOSÉ CARLOS (ed.), *Jose María Arguedas: Indigenismo y mestizaje cultural como crisis contemporánea latinoamericana*, monográfico de *Anthropos*, 128 (en. 1992)
RUBIERA MATA, MARÍA JESÚS *Literatura hispanoárabe*, www.cervantesvirtual.com
RUIZ BUENO, DANIEL (ed.), *Padres apostólicos*, Madrid, BAC, 1950
RUIZ-DOMÈNEC, JOSÉ ENRIQUE *La ambición del amor: Historia del matrimonio en Europa*, Madrid, Aguilar, 2003
RUNESSON, ANDERS *The Origins of the Synagogue: A Socio-Historical Study*, Estocolmo, Almqvist and Wiksell, 2001; "The Nature and Origins of the 1st-Century Synagoge", *Bible and Interpretation*, jul. 2004, http://www.bibleinterp.com
RUSHTON, JOHN PHILIPPE "Altruism in Society: A Social Learning Perspective", *Ethics*, 92 (1982), 425-447
RYAN, MARIE LAURE "Hacia una teoría de la competencia genérica (1979)", en M. A. GARRIDO GALLARDO (ed.), *Teoría de los géneros literarios*, 253-301

SAARNI, C.; MUMME, D. L.; CAMPOS, J. "Emotional development: Action, communication and understanding", en N. EISENBERG (ed. vol.), W. DAMON (ed. col.), *The Handbook of Child Psychology*, III. *Social, emotional and personality development*, Nueva York, John Wiley & Sons, 1998[5], 235-309
SACCHI, PAOLO *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo*, Madrid, Trotta, 2004 (1994)
SAID, EDWARD *Orientalism*, Nueva York, Penguin, 1991 (1978)
SÄID, S. "Poésie et éducation chez Plutarque ou Comment convertir la poésie en introduction a la philosophie", en AA. VV., *Plutarc a la seva época: paideia i societat* (*Actas del VIII Simposio de la Sociedad Española de Plutarquistas*), Málaga, Clásicas, 2005
SÁNCHEZ FERLOSIO, RAFAEL *God & Guns: Apuntes de polemología*, Barcelona, Destino, 2008
SANDERS, CORINE J. (ed.), *A Companion to Romance: From Classical to Contemporary*, Malden, Blackwell, 2004
SANTOS LÓPEZ, MODESTO "El Enquiridión o la filosofía de Cristo", *Pensamiento*, (61) 229, 2005, 117-146
SANTOS OTERO, AURELIO DE (ed.), *Evangelios apócrifos*, Madrid, BAC, 1999[10] (1985)
SANZ GIMÉNEZ-RICO, ENRIQUE *Cercanía del Dios distante: Imagen de Dios en el libro del Éxodo*, Madrid, UPCO, 2002; *Un recuerdo que conduce al don. Teología de Dt 1-11*, Bilbao, UPCO-Desclée, 2004; *Profetas de misericordia*, Madrid, UPCO, 2007
SARRATE CAPDEVILA, Mª. LUISA "El derecho a aprender a lo largo de la vida", en EMILIO LÓPEZ BARAJAS, MARTA RUIZ CORBELLA (coords.), *Derechos humanos y educación*, Madrid, UNED, 2001, 199-218
SCHECHNER, RICHARD *Performance Studies: An Introduction*, Londres, Routledge, 2002; *Between Theater and Anthropology*, Filadelfia, University of Pennsylvania P., 1985
SCHEGLOFF, EMANUEL A. *Sequence Organization in Interaction: A Primer in Conversation Analyis*, vol. 1, Cambridge, Cambridge UP, 2007
SCHEIDT, LOIS ANN "Adolescent Diary Weblogs and the Unseen Audience", en DAVID BUCKINGHAM, REBEKAH WILLETT, *Digital Generations: Children, Young People, and New Media*, Londres, Routledge, 2006, 193-210, disponible en http://loisscheidt.com/linked/2004/Adolescent_Diary_Blogs_and_the_Unseen_Audience_abstract.pdf
SCHILLE, G. *Die urchristliche Wundertradition. Ein Beitrag zur Frage nach dem irdischen Jesus*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1966
SCHILLEBEECKX, EDWARD *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, San Sebastián, Dinor, 1966; *Jesús de Nazaret. La Historia de un Viviente*, Madrid, Cristiandad, 1981 (1975)
SCHILLER, FRIECRICH *Cartas para la educación estética del hombre* (1795), trad. de MANUEL GARCÍA MORENTE, Madrid, Espasa-Calpe, 1932
SCHILLER, FRIEDRICH *Lo sublime: De lo sublime y Sobre lo sublime*, ed. de PEDRO AULLÓN, Málaga, Ágora, 1992; *Sobre lo patético* (1793), en id. *Escritos sobre Estética*, Madrid, Tecnos, 1992; *Sobre la gracia y la dignidad* (Über Anmut und Würde 1793) y *Sobre poesía ingenua y poesía sentimental* (*Über Naive und Sentimentalische Dichtung* 1795) (Y una polémica Kant, Schiller, Goethe y Hegel), Icaria, Barcelona, 1985; *Cartas para la educación estética del hombre* (1795), trad. de MANUEL GARCÍA MORENTE, Madrid, Espasa-Calpe, 1932
SCHILLING, HEINZ "Chiese confessionali e disciplinamiento sociale. Un bilanco provisorio della ricerca storica", en PAOLO PRODI (ed.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della societá tra medioevo ed etá moderna*, Bolonia, Il Mulino, 1994, 125-169

SCHLEIERMACHER, F. *Sobre la religión: Discurso a sus menospreciadores cultivados*, Madrid, Tecnos, 1990 (1799)
SCHMIDT, KARL LUDWIG *Der Rahmen der Geschichte Jesu: literarkritische Untersuchungen zur Älten Jesusüberlieferung*, Berlin, Trowitzsch & Sohn, 1919
SCHMIDT, SIGFRIED J. "Towards a Constructivist Theory of Media Genre", en id. (ed.), *Media Genre*, número especial de *Poetics*, 16, 1987, 371-395
SCHMITT, CARL *Catolicismo y forma política*, ed. de CARLOS RUIZ MIGUEL, Madrid, Tecnos, 2000
SCHNACKENBURG, RUDOLF *Reino y reinado de Dios*, Madrid, Fax, 1967 (1959)
SCHNEEMELCHER, WILHELM (ed.) *New Testament Apocrypha*, 2 vols., Louisville, Westminster/John Knox, 1989
SCHÖKEL, LUIS ALONSO *La palabra inspirada*, Madrid, Guadarrama, 1966; *Hermenéutica de la palabra*, I. *Hermenéutica bíblica*, Madrid, Cristiandad, 1987; *Símbolos matrimoniales en la Biblia*, Estella, Verbo Divino, 1997
SCHÖKEL, LUIS ALONSO; SICRE, JOSÉ LUIS (eds.), *Job: Comentario teológico y literario*, Madrid, Cristiandad, 2002[2]
SCHOLEM, GERSCHOM *Las grandes tendencias de la mística judía*, México, FCE, 1996 (1974)
SCHÖN, D. A. *La formación de profesionales reflexivos: hacia un nuevo diseño de la enseñanza y el aprendizaje en las profesiones*, Barcelona, Paidós, 1992
SCHOPENHAUER, ARTHUR *Parerga y paralipómena*, 3 vols., Málaga, Ágora, 1997
SCHORN, STEFAN „"Peripatetische Biographie" - "Historische Biographie": Neanthes von Kyzikos (FgrHist 84) als Biograph", en M. ERLER, S. SCHORN (eds.), *Die griechische Biographie in hellenistischer Zeit*, 115-156
SCHREITER, ROBERT *Violencia y reconciliación: Misión y ministerio en un orden social en cambio*, Santander, Sal Terrae, 1998
SCHRENK, G."πατήρ" (1954), en *TDNT*
SCHRÖTER, JENS *Erinnerung an Jesu Worte. Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1997; "Die Frage nach dem historischen Jesus und der Charakter historischer Erkentnnis", en A. LINDEMANN (ed.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus*, Lovaina, Univ. de Lovaina, 2001, 207-254
SCHULER, PHILIP H. *A Genre for the Gospels: The Biographical Character of Matthew*, Filadelfia, Fortress, 1982
SCHÜRER, EMIL *Historia del pueblo judío en el tiempo de Jesucristo*, 2 vols., Madrid, Cristiandad, 1985
SCHÜRMANN, HEINZ *La tradizione dei detti di Jesu*, Brescia, Paideia, 1966; traducción incompleta en cast. "Jesús trae la última palabra de Dios en la última hora (Los inicios prepascuales de la tradición de logia II)", en id. *El destino de Jesús: su vida y su muerte*, Salamanca, Sígueme, 2003, 61-84; orig. "Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition: Versuch eines formgeschichtlichen Zugangs zum Leben Jesu", en H. RISTOW- K. MATTHIAE (eds.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin, 1961, 342-370
SCHÜSSLER-FIORENZA, E. "Paul and the Politics of Interpretation", en R. HORSLEY (ed.), *Paul and Politics*, 40-57
SCHÜSSLER-FIORENZA, ELISABETH "A imagen y semejanza de Ella: Mujeres de la Sabiduría", id., *Cristología feminista crítica*, 229-266
SCHÜSSLER-FIORENZA, ELISABETH *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Bilbao, Desclée, 1989; *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, Boston, Beacon, 1985; *Cristología feminista*

crítica. Jesús, hijo de Miriam, profeta de la Sabiduría, Madrid, Trotta, 2001 (1994); *Jesus and the Politics of Interpretation*, Nueva York, Continuum, 2001
SCHÜTZ, ALFRED *Estudios sobre teoría social* (ARVID BRODERSEN, comp.), Buenos Aires, Amorrortu, 1974
SCHWARZSTEIN, DORA (comp.), *La Historia Oral*, Buenos Aires, CEAL, 1991
SCHWEITZER, ALBERT *Investigación sobre la vida de Jesús* (*Geschichte des Lebens Jesu Forschung*), I, Valencia, Edicep, 2 vols. 1990-2002 (1906, 1912[2]); *El secreto histórico de la vida de Jesús* (Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu 1901), trad. de JULIO JACOBSON, Buenos Aires, Siglo XX, 1967
SCURLA, HERBERT *Wilhelm von Humboldt: Werden und Wirken*, Düsseldorf, Claassen, 1976
SEARLE, JOHN R. *Actos de habla: ensayo de filosofía del lenguaje*, Madrid, Cátedra, 1986; *La construcción de la realidad social*, Barcelona, Paidós, 1997; *Intencionalidad: un ensayo en la filosofía de la mente*, Madrid, Tecnos, 1992
SEBE BOM MEIHY, JOSÉ CARLOS "Definiendo la historia oral", *Historias,* 30 (1992), 8-13
SEGURA GRIAÑO, CRISTINA (ed.), *La voz del silencio,* I. *Fuentes directas para la historia de las mujeres* (ss. VIII-XVIII), Madrid, Al-Mudayna, 1992
SELLEW, P. "Secret Mark and the History of Canonical Mark" en B. A. PEARSON, *The Future of Early Christianity: Essays in Honor of Helmut Koester*, Minneapolis, Fortress, 1991, 242-257
SELLIN, ERNST *Mose und seine Bedeutung für die Israelitisch-Jüdische Religionsgeschichte*, Leipzig, Deichertsche Verlagsbuchhandlung, 1922
SEMPRÚN, JORGE *La escritura o la vida*, Barcelona, Tusquets, 1995
SEN, AMARTYA "Global Justice: Beyond International Equity", en INGE KAUL et al. (eds.), *Global Public Goods. International Cooperation in the 21st Century*, Oxford, Oxford UP, 1999, 116-125, disponible en http://them.polylog.org/3/fsa-en.htm
SEN, AMARTYA *Development as Freedom*, Nueva York, Anchor, 1999
SENABRE SEMPERE, RICARDO (dir.), *La ficción novelesca en los siglos de oro y la literatura europea*, Madrid, MEC-Instituto Superior de Formación del Profesorado, 2005
SENABRE SEMPERE, RICARDO *Literatura y público*, Madrid, Paraninfo, 1987; *Metáfora y novela*, Valladolid, Cátedra Miguel Delibes, 2005
SÉNECA, *Epigramas*, Madrid, Alianza, 2008
SÉNECA, *Epistulae morales ad Lucilium*, ed. de ISMAEL ROCA MELIÁ, Madrid, Gredos, 2 vols. (1986-1989)
SESBOUÉ, BERNARD "La Constitución dogmática *Dei Filius* del Concilio Vaticano I", en B. SESBOUÉ, CHARLES TEOBALD, *La palabra de la salvación*, t. 4, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1997, 205-245
SESBOÜE, BERNARD *Pédagogie du Christ. Eléments de christologie fondamentale*, Paris, Cerf 1994 ; *Imágenes deformadas de Jesús: Modernas y contemporáneas*, Bilbao, Mensajero, 1999
SETERS, JOHN VAN *The Life of Moses: The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Louisville, Westmister, 1994
SHAFFER, DAVID R. "Sobre el cambio de las actitudes y comportamiento de los roles de género", en *Psicología del desarrollo: Infancia y adolescencia*, México, Thomson, 2000 (de la 5ª. ed. ing.), 503-505
SHERZER, JOEL *Kuna Ways of Speaking: An Ethnographic Perspective.* Austin, Univ. of Texas, 1983
SHILS, EDWARD "Charisma, Order, and Status", *American Sociological Review*, 2 (1965); *Center and Periphery. Essays in Macrosociology*, Chicago, Univ. of Chicago P., 1975

SHIROKOGOROFF, S. M. *The Psychomental Complex of the Tungus*, Londres, Kegan & Paul, 1935
SHOWALTER, ELAINE *A Literature of Their Own*, Princeton, Princeton UP, 1977
SICRE, JOSÉ LUIS *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos*, Madrid, Institución San Jerónimo para la investigación bíblica, 1979; *Con los pobres de la tierra: La justicia social en los profetas de Israe*l, Madrid, Cristiandad, 1985; *Profetismo en Israel*: *El profeta. Los profetas. El mensaje*, Estella, Verbo Divino, 1992[5]; *Josué: Historia*, Estella, Verbo Divino, 2002
SIENAERT, EDGARD RICHARD "Marcel Jousse: The Oral Style and the Anthropology of Gesture", *Oral Tradition*, 5, 1 (1990), 91-106
SIEVERS, JOSEPH *¿Quién era fariseo?*, Conferencia a las Religiosas de Ntra. Sra. de Sión, 2001, disponible en http://www.mercaba.org/FICHAS/Israel/quien_era_fariseo.htm
SILVER, MORRIS *Prophets and Markets: The Political Economy of Ancient Israel*, Boston, Kluwer-Nijhoff, 1983; *Economic Structures of Antiquity*, Westport, Greenwood, 1995
SIM, DAVID C. "The Gospels for All Christians? A Response to Richard Bauckham", *JSNT*, 84 (2001), 3-27
SIMONETTI, MANLIO *Biblical Interpretation in the Early Church: An Historical Introduction to Patristic Exegesis*, Edimburgo, T&T Clarck, 1994
SKLOVSKI, VIKTOR "La construcción de la *nouvelle* y de la novela", en T. TODOROV (ed.), *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*, México, Siglo XXI, 1980[4], 127-146; *Sobre la prosa literaria*, Barcelona, Planeta 1971
SMITH, R. R. R. "Kings and Philosophers", en BULLOCH, ANTHONY; GRUEN, ERICH S.; LONG, A. A.; STEWART, ANDREW (eds.), *Images and Ideologies*, 203-212
SMITH, SIDONIE *A Poetics of Women's Autobiography: Marginality in the Fictions of Self-Representation*, Bloomington, Indiana U.P., 1987
SNODGRASS, KLYNE "The Gospel of Jesus", en BOCKMUEHL, MARKUS; HAGNER, DONALD A. (eds.), *The Written Gospel*, 31-44
SOBRINO, JON "¿Es Jesús una buena noticia?", *ReLaT*, 70 (1993), 293-304, http://servicioskoinonia.org/relat/070.htm; "La salvación que viene de abajo: Hacia una humanidad humanizada", *Concilium*, 314 (2006), 29-40
SOBRINO, JON "Espiritualidad y seguimiento de Jesús", en IGNACIO ELLACURÍA, JON SOBRINO (eds.), *Mysterium liberationis*, II, 479-496
SOBRINO, JON *Jesucristo liberador: Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, San Salvador, UCA, 1996; *El principio misericordia: Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Santander, Sal Terrae, 1992; *La fe en Jesucristo: Ensayo desde las víctimas*, Madrid, Trotta, 1999; *Fuera de los pobres no hay salvación: Ensayos utópico-proféticos*, Madrid, Trotta, 2007
SOBRINO, JON; LÓPEZ-VIGIL, MARÍA *La matanza de los pobres: Vida en medio de la muerte en El Salvador*, Madrid, Hoac, 1993
STAPLES, ARIADNE *From Good Goddess to Vestal Virgins: Sex and Category in Roman Religion*, Londres, Routledge, 1998
STARCK, RODNEY *Sociology*, Thomson Wasworth, 2007[10] (1985); *For the Glory of God: How Monotheism Led to Reformations, Science, Witch-Hunts, and the End of Slavery*, Princeton, Princeton UP, 2003; *The Victory of Reason: How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western Success*, Nueva York, Random House, 2005
STEGEMANN, WOLFGANG; STEGEMANN, EKKEHARD S. *Historia social del cristianismo primitivo: Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, Estella, Verbo Divino, 2001
STEIN, EDITH *Obras completas*, 5 vols., Vitoria, El Carmen, 2002-
STEIN, ROBERT H. "Redaction Criticism", *ABD*, Nueva York, Doubleday, 1992

STEIN, ROBERT H. **"**The Proper Methodology for Ascertaining a Markan Redaction History", *Novum Testamentum*, 13, 3 (jul. 1971), 181-198; "Redaction Criticism", *ABD*, 1992
STEINER, GEORGE *Presencias reales: ¿Hay algo* en *lo que decimos?*, Barcelona, Destino, 1992
STEPHEN MILLER, "Sobre una teoría española de la novela femenina del s. XIX", en LUIS F. DÍAZ LARIOS et al. (eds.), *Lectora, Heroína, Autora (La mujer en la literatura española del siglo XIX).* III Coloquio de la Sociedad de Literatura Española del Siglo XIX (Barcelona, 23-25 de octubre de 2002), Barcelona, Universitat de Barcelona, PPU, 2005, 245-251, http://www.cervantesvirtual.com
STERK, ANDREA *Renouncing the World. Yet Leading the Church: The Monk-Bishop in Late Antiquity*, Cambridge, Harvard UP, 2004
STORMS, MICHAEL D. "A Theory of Erotic Orientation Development", *Psychological Review*, 88 (1981), 340-353
STRATEN, FOLKERT VAN "Images of Gods and Men in a Changing Society: Self-identity in Hellenistic Religion", en ANTHONY BULLOCH, ERICH S. GRUEN, A. A. LONG, ANDREW STEWART (eds.), *Images and Ideologies*, 249-265
STRECKER, GEORG "On the Problem of Jewish Christianity", en WALTER BAUER, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, 241-285
STRECKER, GEORG; SCHNELLE, UDO *Introducción a la exégesis del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 2001 (1994[4])
STREETER, BOURNETT HILLMAN "The Foundamental Solution", *The Four Gospels. A Study of Origins:The Manuscript Traditions, Sources, Authorship and Dates*, cap. 7, Oxford, MacMillan, 1924, disponible en http://www.katapi.org.uk/4Gospels/Ch7.htm
SUÁREZ, ADA *El género autobiográfico en la obra de Eugenio d'Ors*, Barcelona, Anthropos, 1988
SULEIMAN, SUSAN RUBIN *Authoritarian Fictions: The Ideological Novel As a Literary Genre*, Nueva York, Columbia UP, 1983
SULLÀ, ENRIC (ed.), *El canon literario*, Madrid, Arco, 2003
SUTCLIFFE, E. J. "Quotations in the Venerable Bede's Commentary on Saint Mark", *Biblica*, 7 (1926), 428-439.
SWAIN, SIMON *Hellenism and Empire. Language, Classicism and Power in the Greek World*, 50-250 d.C., Oxford, Clarendon, 1996
SWARTLEY, WILLARD M. *Covenant of Peace: The Missing Peace in New Testament Theology and Ethics*, Grand Rapids, Eerdmans, 2006
SYRING, ANDY "Introduction to The Gospel According to Mark", RAYMOND E. BROWN, JOSEPH A. FITZMYER, ROLAND E. MURPHY (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, prefacio de CARLO MARIA MARTINI, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1990, # 41
SZONDI, PETER "La teoría hegeliana de la poesía", en id., *Poética y filosofía de la* historia, I, Madrid, Visor, 1992 (1974), 153-284
TÁCITO, CORNELIO *Anales*, ed. de CRESCENTE LÓPEZ DE JUAN, Madrid, Alianza, 1993
TALBERT, CHARLES H. "Once Again: Gospel Genre", *Semeia*, 43 (1988), 53-73
TALBERT, CHARLES H. *What is a Gospel? The Genre of the Canonical Gospels*, Filadelfia, Fortress, 1977; "Biographies of Philosophers and Rulers as Instruments of Religious Propaganda in Mediterranean Antiquity", WOLFGANF HAASE (ed.), *Religion* (*Heidentum: Römische Religion. Allgemeines*), Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW), II, 16.2, Berlin, Walter de Gruyter, 1978, 1619-1651
TAN, RANDALL K. J. "Recent developments in redaction criticism: From investigation of textual prehistory back to historical-grammatical exegesis?", *JETS*, 44, 4 (dic. 2001), 599-614

TATARKIEWICKZ, WLADISLAW *Historia de seis ideas*, Madrid, Tecnos, 1988
TAYLOR, CHARLES "Liberal Politics and the Public Sphere", en id., *Philosophical Arguments*, Cambridge, Harvard, 1995, 257-287
TAYLOR, CHARLES *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Cambridge UP, 1989
TAYLOR, JUSTIN "The Acts of the Apostles as Biography", en MICHAEL ERLER, STEFAN SCHORN (eds.), *Die griechische Biographie in hellenistischer Zeit*, 77-88
TAYLOR, VINCENT *Evangelio según san Marcos*, Madrid, Cristiandad, 1979 (1952)
TEJADA, JOSÉ VELA *Post H. R. Breitenbach: Tres décadas de estudios sobre Jenofonte* (1967-1997). *Actualización científica y bibliográfica*, Zaragoza, Univ., 1997
TELLECHEA IDÍGORAS, JOSÉ IGNACIO *Ignacio, solo y a pie*, Madrid, Cristiandad, 1986; *Ignacio de Loyola: la aventura de un cristiano*, Santander, Sal Terrae, 1998
TEMIN, PETER "A Market Economy in the Early Roman Empire", *Discussion Papers in Economic and Social History* (Universidad de Oxford), 39 (mar. 2001),
TEOFRASTO, *Caracteres* (junto con ALCIFRÓN, *Cartas de pescadores, campesinos, parásitos y cortesanas*), ed. de ELISA RUIZ GARCÍA, Madrid, Gredos, 2000
TERESA DE JESÚS, *Libro de la vida*, Madrid, Castalia, 1986
TERESA DE LISIEUX, *Historia de un alma*, Madrid, San Pablo, 2007
TERESA RAJAK, "Dying for the Law: The Martyr's Portrait in Jewish-Greek Literature", en M. J. EDWARDS, SIMON SWAIN (eds.): *Portraits*, 39-68; id., "Simon Magus, the Bad Samaritan", M. J. EDWARDS, SIMON SWAIN (eds.): *Portraits*, 69-92
TETLOW, ELISABETH M. *Women and Ministry in the New Testament*, Nueva York, Paulist, 1980, http://www.womenpriests.org
THEISSEN, GERD *Colorido local y contexto histórico en los evagelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica*, Salamanca, Sígueme, 1997 (1989)
THEISSEN, GERD *Sociología del movimiento de Jesús*, Santander, Sal Terrae, 1979; *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca, Sígueme, 1985; *The Gospels in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition*, Minneapolis, Fortress, 1991; *El movimiento de Jesús: Historia social de una revolución de los valores*, Salamanca, Sígueme, 2005; *La fe bíblica en una perspectiva evolucionista*, Estella, Verbo Divino, 2002
THEISSEN, GERD; MERZ, ANNETTE *El Jesús histórico*, Salamanca, Sígueme, 1999
THIJSSEN, J. M. H. *Censure and Heresy at the University of Paris, 1200-1400*, Filadelfia, University of Pennsylvania, 1998
THOMPSON, JOHN L. *Writing the Wrongs: Women of the Old Testament among Biblical Comentators from Philo through the Reformation*, Oxford, Oxford UP, 2001
THOMPSON, PAUL *La Voz del pasado: Historia oral*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1988 (1978)
TILLICH, PAUL *Systematic Theology*, I, Chicago, University of Chicago P., 1960. (*Teología sistemática*, I. *La razón y la revelación. El ser y Dios*, Salamanca, Sígueme, 1981)
TILLIETTE, XAVIER *Le Christ des Philosophes: Du Maître de sagesse au divin Témoin*, Namur, Culture et vérité, 1993
TINJANOV, JURIJ "Sobre la evolución literaria" (1927), en T. TODOROV (ed.), *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*, México, Siglo XXI, 1991[6] (1966), 89-101
TITO LIVIO, *Ab urbe condita*, prefac., 10, disponible en http://www.perseus.tufts.edu
TOCQUEVILLE, ALEXIS DE *La democracia en América*, Madrid, Alianza, 1996[5] (1835-40)
TODOROV, TZVETAN *Introducción a la literatura fantástica*, México, Premia, 1981[2] (1970); *Mikhaïl Bakhtine: Le principe dialogique, suivi de écrits du cercle de Bakhtine*, Paris, Seuil, 1981; *La conquista de América: El problema del otro* (Nous et les autres), México, Siglo XXI, 1989

TOMÁS DE AQUINO *Catena aurea* (1265), de las que hay disponibles varias ediciones, *Catena aurea: Exposición de los cuatro evangelios*, 5 vols., Buenos Aires, Cursos de Cultura Católica, 1948
TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, III, Madrid, BAC, vol. 5, 1988-1994
TOMKINS, CALVIN *Duchamp*, Barcelona, Anagrama, 1996
TOORN, KAREL VAN DER "Torn Between Vice and Virtue: Stereotypes of the Widow in Israel and Mesopotamia", en RIA KLOPPENBORG, WOUTER J. HANEGRAAFF (eds.), *Female Stereotypes in Religious Traditions*, 1-14
TORNOS, ANDRES *Escatología*, 2 ts., Madrid, UPCO, 1989-91
TORRE, FRANCISCO JAVIER DE LA (ed.), *Dignidad humana y bioética*, Madrid, UPCO, 2008
TORRE, FRANCISCO JAVIER DE LA *El modelo de diálogo intercultural de Alasdair Macintyre: el diálogo entre las diferentes tradiciones*, Madrid, Dykinson, 2001; *Derribar las fronteras: Ética mundial, pluralismo y diálogo interreligioso*, Bilbao, Desclée, 2004; *Deontología de abogados, jueces y fiscales: Reflexiones tras una década de docencia*, Madrid, UPCO, 2008
TORRES QUEIRUGA, ANDRÉS *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid, Cristiandad, 1987
TORRES, JUANA "El protagonismo de las primeras mártires cristianas", en ISABEL GÓMEZ-ACEBO, *La mujer en los orígenes del cristianismo*, 171-209
TORRES, ROSA MARIA *12 Tesis para el cambio educativo: Justicia educativa y justicia económica*, Fe y Alegría/Entreculturas, 2005, 85, http://www.feyalegria.org/images/acrobat/12%20tesis_7043.pdf
TORRES, ROSA MARIA *Lifelong Learning: A New Momentum and a New Opportunity for Adult Basic Learning and Education (ABLE) in the South*, Quito, Instituto Fronesis, 2002, conclusiones del "Forum on ABLE and Education in Developing Countries", http://www.bellanet.org/adultlearning
TORY HIGGINS, E. "Self-discrepancy: A theory relating self and affect", *Psychological Review*, 94, 3 (1987), 319-340
TREBOLLE BARRERA, JULIO "Biblia y la literatura occidental: el vínculo judío" (2006), www.aeehj.org/Trebolle2006.htm
TREBOLLE BARRERA, JULIO *La Biblia judía y la Biblia cristiana: Introducción al estudio de la Biblia*, Madrid, Trotta, 1998
TREBOLLE BARRERA, JULIO; PÉREZ, MIGUEL *Historia de la Biblia*, Madrid, Trotta, 2006
TREVARTHEN, C. "The primary motives for cooperative understanding", en G. BUTTERWOOD, P. LIGHT (eds.), *Social Cognition. Studies of the Development of Understanding*, Chicago, Chicago UP, 1982, 77-109
TREVIJANO, RAMÓN "Evangelio de Tomás", en ANTONIO PIÑERO (ed.), *Textos gnósticos: Biblioteca de Nag-Hammadi*, II. *Evangelios, Hechos, Cartas*, Madrid, Trotta, 1999, 56-97
TREVIJANO, RAMÓN *Orígenes del cristianismo: El trasfondo judío del cristianismo primitivo*, Salamanca. Univ. Pontificia, 1995; *La Biblia en el cristianismo antiguo: Prenicenos. Gnósticos. Apócrifos*, Estella, Verbo Divino, 2001; *Estudios sobre el evangelio de Tomás*, Madrid, Ciudad Nueva, 1997; *Patrología*, Madrid, BAC, 1998[3]
TRIBLE, PHYLLIS *God and the Rhetoric of Sexuality*, Filadelfia, Fortress, 1978; *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, Filadelfia, Fortress, 1984
TROCME, ÉTIENNE *Le Livre des Acts et l'histoire*, Paris, PUF, 1957
TROELTSCH, ERNST *The Social Teaching of the Christian Churches* (*Die Soziallehren der Christlichen Kirchen*, 1912), Louisville, Westminster John Knox, 1931
TRONCOSO, VICTOR ALONSO "Otto Brunner, en español, y los estudios clásicos (y II)", *Gerión*, 12 (1994), 11-44 (16-22)

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

TROUSSON, RAYMOND *Historia de la literatura utópica: Viajes a países inexistentes*, Barcelona, Península, 1995
TUNC, SUZANNE *También las mujeres seguían a Jesús*, Santander, Sal Terrae, 1999
TURCHETTI, MARIO *Concordia o Tolleranza? Francois Bauduin (1520-1573) e i "Moyenneurs"*, Milán, Droz, 1984; "Religious Concord and Political Tolerance in Sixteenth- and Seventeenth-Century France", *SCJ*, 22, 1 (1991), 15-25
TURIEL, E. *El desarrollo del conocimiento social. Moralidad y convención*, Madrid, Debate, 1984
TURNER, ROY (ed.), *Ethnometodology: Selected Essays*, Hardmondsworth, Penguin, 1974
TURNER, VICTOR "The Politically Integrative Function of Ritual", *Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life*, Manchester, Manchester UP, 1957, 288-317; "Symbols in African Ritual", en J. L. DOLGIN, D. S. KEMNITZER, D. M. SCHNEIDER (eds.), *Symbolic Anthropology: A Reader in the Study of Symbols and Meanings*, Nueva York, Columbia UP, 1977, 183-194; "Liminal to Liminoid in Play, Flow, and Ritual: An Essay in Comparative Symbology", *Rice University Studies*, 60, 3 (1974), 53-92; "Frame, Flow and Reflection: Ritual and Drama as Public Liminality", *Japanese Journal of Religious Studies*, 614 (dic. 1979), 465-498
TURNER, VICTOR *On the Edge of the Bush: Anthropology as Experience*, ed. de L. B. TURNER, Tucson, University of Arizona P., 1985
TURNER, VICTOR *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, Cornell UP, 1967; *The Drums of Affliction: A Study of the Religious Processes among the Ndembu of Zambia*, Oxford, Clarendon, 1968; *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Chicago, Aldine, 1969 (*El proceso ritual: Estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus, 1988); *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*, Ithaca, Cornell, 1975; *From Ritual to Theater: The Human Seriousness of Play*, Nueva York, Performing Arts Journal, 1982
ÜNAL, ALI ; WILLIAMS, ALPHONSE *Advocate of Dialogue: Fethullah Gulen*, Fairfax, The Fountain, 2000
UNAMUNO, MIGUEL DE *En torno al casticismo* (1895, 1902) en *Obras completas*, VIII. *Ensayos*, Madrid, Turner/Fundación Alfonso de Castro, 1994, www.cervantesvirtual.com, en publicación.
UNESCO, *Hacia las sociedades del conocimiento*, Informe mundial 2005, http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001419/141908s.pdf
UNESCO, *Informe sobre la educación en el mundo: El derecho a la educación, hacia una educación para todos a lo largo de la vida*, 2000
URIBARRI, GABINO *Monarquía y Trinidad: El concepto teológico "monarchia" en la controversia "monarquiana"*, Madrid, UPCO, 1996
USCATESCU, JORGE "Bergson y la mística española", *Torre de los Lujanes*, 18 (1991), 19-36
USLAR PIETRI, ARTURO "Realismo mágico" (1985), en id., *Nuevo mundo, mundo nuevo*, ed. de JOSÉ RAMÓN MEDINA, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1998, 273-277
VAIHINGER HANS, *La voluntad de ilusión en Nietzsche*, en F. NIETZSCHE, H. VAIHINGER, *Sobre verdad y mentira*, Madrid, Tecnos, 1990, 43-90.
VALDÉS, MARIO J. "La intrahistoria de Unamuno y la nueva historia", *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 21, 1 (otoño 1996), 237-250
VALENZUELA MÁRQUEZ, JAIME *Las liturgias del poder: Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial* (*1609-1709*), Santiago de Chile, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana - LOM - DIBAM, 2001
VALLEJO CAMPOS, ÁLVARO "Razón, seducción y engaño en la retórica antigua: la crítica platónica", *Antiqua: Jornadas sobre la antigüedad*, San Sebastián, 2007, antiqua.gipuzkoakultura2.net/pdf/vallejo.pdf

VALSAMIS, GEORGE *Origins of the Western Monasticism in the 4th and 5th c. A.D.*, http://www.myriobiblos.gr/texts/english/valsamis_origins.html
VAN UNNIK, WILLEM CORNELIS "Luke's Second Book and the Rules of Hellenistic Historiography" en J. KREMER, *Les Actes des Apôtres: Traditions, rédaction, théologie*, Lovaina, Leuven U. P., 1979, 37-60
VANSINA, JAN *La tradición oral*, Barcelona, Labor, 1966 (orig. fr. 1961; 2ª. ed. en ing. 1985); *Paths in the Rainforest. Towards a History of Political Tradition in Equatorial Africa*, Madison, Univ. of Wisconsin, 1990
VANSINA, JAN *Oral Tradition as History*, Madison, Univ. of Wisconsin, 1985
VARGAS MACHUCA, ANTONIO (ed.), *La Fuente Q de los evangelios*, Estella, Verbo Divino, 2004
VARO PINEDA, FRANCISCO *Rabbí Jesús de Nazaret*, Madrid, BAC, 2006
VAUCHEZ, ANDRE *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge (1198-1431)*, Roma, École française, 1981; *Les laïcs au Moyen Âge: Pratiques et expériences religieuses*, Paris, Cerf, 1987; *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir du surnaturel au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 1999
VERMES, GEZA *Jesús el Judío*, Barcelona, Muchnik, 1977 (1973)
VERMEYLEN, JACQUES *El Dios de la promesa y el Dios de la Alianza: El diálogo de las grandes intuiciones teológicas del Antiguo Testamento*, Santander, Sal Terrae, 1990; NICHOLSON, ERNEST *The Pentateuch in the Twentieth Century: The Legacy of Julius Wellhausen*, Oxford, Oxford U.P, 2006
VERNANT, J.-P. *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid, 1982
VIDAL, FERNANDO *La agenda de investigación en exclusión y desarrollo social*, Madrid, Cáritas, 2007
VIDAL, FERNANDO; GONZÁLEZ CARVAJAL, LUIS et al., *Medios de comunicación y religión en España: Una investigación sobre el estado de la comunicación mediática Iglesia-sociedad*, Madrid, SM, 2005
VIDAL, MARCIANO *El matrimonio entre el ideal cristiano y la fragilidad humana. Teología, moral y pastoral*, Bilbao, Desclée, 2003
VIDAL, MARCIANO *Moral de actitudes*, I. *Moral fundamental*, Madrid, Perpetuo Socorro, 1990[8]
VIDAL, MARCIANO *Moral de actitudes*, Madrid, PS, 1995[8]; *Nueva moral fundamental: El hogar teológico de la ética*, Bilbao, Desclée, 2000; *Para comprender la objeción de conciencia y la insumisión: Propuestas éticas y materiales de reflexión*, Estella, Verbo Divino, 1995; *Para orientar la familia posmoderna*, Estella, Verbo Divino, 2001; *Orientaciones éticas para tiempos inciertos: Entre la Escila del relativismo y la Caribdis del fundamentalismo*, Bilbao, Desclée, 2007
VIDAL, SENÉN *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente: Un ensayo de reconstrucción histórica*, Salamanca, Sígueme, 2003
VIELHAUER, PHILIPP; STRECKER, GEORG "Jewish-Christian Gospels", en WILHELM SCHNEEMELCHER, EDGAR HENECHKE (eds.), *New Testament Apocrypha*, I. *Gospels and Related Writings*, Louisville, Westminster, 1991 (1959), 134-178
VIGIL, JOSÉ MARÍA "La regla de oro: La común dimensión ética de las religiones", *Curso de teología popular sobre pluralismo religioso*, 13, Servicios Koinonia, http://www.atrio.org/Vigil/13.pdf
VILANOVA, ANTONIO *Erasmo y Cervantes*, Barcelona, Lumen, 1989
VILLACAÑAS BERLANGA, JOSÉ LUIS (ed.), *Mito, Teoria/Crítica*, 6 (1999)
VILLAR EZCURRA, ALICIA *Ámbito del corazón y ámbito de la razón en Pascal*, Madrid, Universidad Complutense, 1986; *Pascal: Ciencia y creencia*, Madrid, Cincel, 1987; *Voltaire-Rousseau: En torno al mal y la desdicha*, Madrid, Alianza, 1995; "La compasión

ante las víctimas: Una reflexión filosófica", *Cuenta y razón*, 134, 1 (2004), 21-26; "El sufrimiento y las catástrofes naturales: una reflexión filosófica", *Cuenta y razón*, 136, 2 (2005), 13-27
VILLAR EZCURRA, ALICIA *Pascal: Ciencia y creencia*, Madrid, Cincel, 1987
VILLAR, A.; GARCÍA BARÓ, MIGUEL (coords.), *Pensar la solidaridad*, Madrid, UPCO, 2004; idem (eds.), *Pensar la compasión*, Madrid, UPCO, 2008
VINCENT EMMANUEL HANNON, "The Order of Deaconesses in the Early Church", en id. *The Question of Women and the Priesthood: Can Women Be Admitted to Hold Orders?*, Londres, G. Chapman, 1967, 71-96; ELISABETH M TETLOW, *Women and Ministry in the New Testament*, Nueva York, Paulist, 1980; ambos disponibles en http://www.womenpriests.org; KEVIN MADIGAN, CAROLYN OSIEK (eds.), *Mujeres ordenadas en la Iglesia primitiva: una historia documentada*, Estella, Verbo Divino, 2006; BERNARD COOKE, GARY MACY (eds.), *A History of Women and Ordination. 1, The Ordination of Women in Medieval Context*, Lanham, Scarecrow, 2002.
VIVES, JUAN LUIS *Obras completas*, I, ed. de LORENZO RIBER, Madrid, Aguilar, 1947
VOEGELIN, ERIC *La nueva ciencia de la política: Una introducción*, Buenos Aires, Katz, 2006 (1951)
VOORST, ROBERT E. VAN *Jesus Outside the New Testament. An Introduction to the Ancient Evidence*, Grand Rapids, Eerdmanns, 2000
VOUGA, FRANÇOIS *Una teología del NT*, Estella, Verbo Divino, 2002
VYGOTSKI, LEV S. *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*, Barcelona, Crítica, 1979 (1929-1934)
VYGOTSKI, *Pensamiento y lenguaje*, Buenos Aires, La Pléyade, 1973
W. RHYS ROBERTS, *Longinus on the Sublim*, Cambridge, Cambridge U.P., 1935
WALKER, JEFFREY "Dionisio de Halicarnaso y la idea crítica de la retórica", *Anuario Filosófico*, 31 (1998), 581-601(596-597), disponible en http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/387/2/walker98.pdf
WALLERSTEIN, IMMANUEL *El moderno sistema mundial*, I. *La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*; II. *El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea, 1600-1750*, Madrid, Siglo XXI, 1979
WALLERSTEIN, IMMANUEL *El moderno sistema mundial, I. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI* (1974); *II. El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea, 1600-1750*, Madrid, Siglo XXI, 1979; *III. La segunda era de gran expansión de la economía-mundo capitalista, 1730-1850*, Madrid, Siglo XXI, 1999 (1989); *La crisis estructural del capitalismo*, México, Contrahistorias, 2005
WARNER, STEVEN "Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States", *AJS*, 98 (1993), 1044-93
WATKINS, KEVIN (dir.), *Fighting Climate Change: Human Solidarity in a Divided World*, Informe sobre DH, PNUD, 2007/8, Nueva York, Palgrave McMillan, 2007
WATKINS, KEVIN (dir.), *La cooperación internacional ante una encrucijada: Ayuda al desarrollo, comercio y seguridad en un mundo desigual*, Informe sobre Desarrollo Humano, PNUD, 2005, Barcelona, Mundiprensa, 2005
WATZLAWICK, PAUL (ed.), *La realidad inventada: ¿Cómo sabemos lo que queremos saber?*, Barcelona, Gedisa, 1990 (1981)
WEBER, MAX *Economía y sociedad*, Madrid, FCE, 1944 (1922), edic. española en 4 ts.; *La ciencia como profesión. La política como profesión*, Madrid, Espasa-Calpe, 1992 (1919); *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Alianza, 2002 (1904-5); *Sociología de la religión*, Buenos Aires, La Pléyade, 1979 (1906-1915)

WEIDINGER, KARL *Die Haustafeln: Ein Stück urchristlicher Paränese*, Leipzig, J. C. Heinrich, 1928
WEIDMAN, AMANDA "Beyond Honor and Shame: Performing Gender in the Mediterranean", *Anthropological Quarterly*, 76, 3 (verano 2003), 519-530
WEINFELD, MOSHE "The Emergence of the Deuteronomic Movement: The Historical Antecedents", en N. LOHFINK (ed.), *Das Deuteronomium. Enstehung, Gestalt und Botschaft*, Lovaina, Leuven UP, 1985, 76-98
WEINTRAUB, KARL *La formación de la individualidad* (*The Value of the Individual*), Madrid, Megazul-Endymion, 1993 (1978)
WEISS, JOHN *The Fascist Tradition: Radical Right-wing Extremism in Modern Europe*, Nueva York, Harper & Row, 1967
WEISSE, CH. H. *Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet* (Un estudio crítico y filosófico de la Historia del Evangelio), 2 vols. Leipzig, Breitkopf und Hartel, 1838
WELLEK, RENÉ *Historia de la crítica moderna: 1750-1950*, 4. *La segunda mitad del s. XIX*, Madrid, Gredos, 7 vols., 1959-1996
WELLES, C. B. "Inscriptions" en C. H. KRAELING, *Gerasa. City of the Decapolis*, New Haven, 1938, 375-378
WELLS, GORDON *Becoming a Comunnicator*, en id. et al., *Learning through Interaction: The Study of Language Development*, Cambridge, Cambridge UP, 1981, 73-115
WERTSCH, JAMES V. *Vygotski y la formación social de la mente*, Barcelona, Paidós, 1988
WEYKE, JOHANNES *Die neutestamentlichen Haustafeln: ein kritischer und konstruktiver Forschungsüberblick*, Stuttgart, Katholisches Biblewerk, 2000
WHITBY (ed.), MARY *The Propaganda of Power: The Role of Panegyric in Late Antiquity*, Leiden, Brill, 1998.
WHITE, HAYDEN *The Greco-Roman Tradition*, Nueva York, Harper & Row, 1973; *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, The Johns Hopkins UP, 1973; *The Content of Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore, The John Hopkins UP, 1987; *Figural Realism: Studies in the Mimesis Effect*, Baltimore, The John Hopkins UP, 1999
WHITMARSH, TIM *The Second Sophistic: Greece and Rome*, Oxford, Oxford UP, 2005
WILDER, TERRY L. *Pseudonymity, the New Testament, and Deception: An Inquiry into Intention and Reception*, Lanham, UP of America, 2004
WILLNER, ANN RUTH *Charismatic Political Leadership: A Theory*, Princeton, Princeton U.P., 1968
WILSON, BRYAN R. *Magic and the Millennium: A Sociological Study of Religious Movements of Protesi among Tribal and Third-World Peoples*, Nueva York, Harper & Row, 1973
WINCH, PETER "Para comprender una sociedad primitiva (*Understanding a primitive society*, 1970)", *Alteridades*, 1, 1 (1991), 82-101
WITTGENSTEIN, LUDWIG *Investigaciones filosóficas*, México/Barcelona, UNAM-Crítica, 1988 (1953).
WITTGENSTEIN, LUDWIG *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 1973 (1921); *Investigaciones filosóficas*, México, UNAM, 1989 (1953); *Denkewegungen. Tagebücher 1930-1932/1936-1937*, Haymon-Verlag, Innsbruck 1997
WONG, HERTHA D. (ed.), *Native-American Identities and Autobiography*, *a/b*, 7, 2 (ot. 1992)
WOODS, RICHARD D. (ed.), *Mexican Autobiography*, *a/b*, 3, 4 (ver. 1988)
WREDE, WILHELM *Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1963 (1901)

WURTH, KIENE BRILLENBURG "Might. Pathos", en id., *The Musically Sublime: Infinity, Indeterminacy, Irresolvability*, Groningen, Univ. of Groningen, 2002, disponible en http://dissertations.ub.rug.nl/FILES/faculties/arts/2002/c.a.w.brillenburg.wurth/thesis.pdf
YARBRO COLLINS, ADELA "The Political Perspective of the Revelation to John", en id, *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*, Leiden, Brill, 2000, 198-217
YATES, DONALD A. (ed.), *Otros mundos, otros fuegos: Fantasía y realismo mágico en Iberoamérica*, Memoria del XVI Congreso Internacional de Literatura Iberoamericana, (Michigan, 1973), East Lansing, Michigan State University, 1975
YEE, GALE A. "Ideological Criticism: Judges 17-21 and the Dismembered Body", en id. (ed), *Judges and Method: New Approaches in Biblical Studies*, Minneapolis, Fortress, 1995, 146-170
YEE, GALE *Poor Banished Children of Eve: Woman as Evil in the Hebrew Bible*, Minneapolis, Fortress, 2003
YLLERA, ALICIA "'Tanto la mentira es mejor cuanto más parece verdadera': La autobiografía como género renovador de la novela (*Lazarillo, Guzmán, Robinson, Moll Flanders, Marianne* y *Manon*)", *1616*, 4 (1981), 163-191
YOY RODER, CHRISTINE *Wisdom as a Woman of Substance: A Socioeconomic Reading of Proverbs 1-9 and 31:10-31*, Berlin, Walter de Gruyter, 2001
ZAMBRANO, MARÍA *La España de Galdós,* Madrid, Endimión, 1989[3]; *La confesión, género literario*, Madrid, Siruela, 2004 (1943)
ZAMORA, JOSÉ A. "Monoteísmo, intolerancia y violencia: El debate teológico-político sobre la 'distinción mosaica'" (Simposio *Crisis de la política y religión: Nuevas lecturas*, Madrid, sep.-oct. 2004, en REYES MATE (coord.), *La Filosofía después del Holocausto*, http://www.ifs.csic.es/holocaus/textos/zamora.pdf
ZERAFFA, MICHEL *Personne et personnage: L'evolution esthetique du realisme romanesque en Occident de 1920 a 1950*, Paris, Klincksieck, 1969
ZEVIT, ZYONI *The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallactic Approaches*, Londres, Continuum, 2001
ZIMMERMANN, BERNHARD „Anfänge der Autobiographie in der griechischen Literatur", en M. ERLER, S. SCHORN (eds.), *Die griechische Biographie in hellenistischer Zeit*, 3-9
ŽIŽEK, SLAVOJ *El frágil Absoluto o ¿por que merece la pena luchar por el legado cristiano?*, Valencia, Pre-textos, 2002; *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo* (*The Puppet and the Dwarf: the Perverse Core of Christianity*), Buenos Aires, Paidós, 2005
ŽIŽEK, SLAVOJ *The Fragile Absolut: Or, Why is the Christian Legacy Worth Fighting For?*, Londres, Verso, 2000 (*El frágil Absoluto o ¿por que merece la pena luchar por el legado cristiano?*, Valencia, Pretextos, 2002); *The Puppet and the Dwarf: the Perverse Core of Christianity*, Cambridge, MIT, 2003 (*El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, Buenos Aires, Paidós, 2005)
ZUMTHOR, PAUL *Introduction a la poèsie orale*, Paris, Seuil, 1983; *La lettre et la voix (de la "littérature" medievale)*, Paris, Seuil, 1987

3. Bibliografía específica sobre el Evangelio de Marcos

ALONSO, PABLO *La mujer que cambió a Jesús*, tesis presentada en la Universidad de Lovaina, en publicación

BEDA EL VENERABLE, *In Marci Evangelium Expositio*, PL 92

BEST, E. *Following Jesus: Discipleship in the Gospel of Mark*, Sheffield, JSOT, 1981

BLACK, C. CLIFTON *The Disciples according to Mark: Marcan Redaction in Current Debate*, Sheffield, JSOT, 1989

BROWN, RAYMOND "The Relation of 'The Secret Gospel of Mark' to the Fourth Gospel", *CBQ*, 36 (1974), 466-485

BRUCE, F. F. *The 'Secret' Gospel of Mark*, Lección "Ethel M. Wood" en la Univ. de Londres (11-2-1974), Londres, The Athlone P, 1974, 1-20, http://www.biblicalstudies.org.uk/pdf/mark_bruce.pdf

CAHILL, MICHAEL (ed.), *The First Commentary on Mark: An Annotated Translation*, Nueva York, Oxford UP, 1998; *Expositio Evangelii secundum Marcum*, CCSL 82, Turnhout, Brepols, 1987

CASTRO, SECUNDINO *El sorprendente Jesús de Marcos: El evangelio de Marcos por dentro*, Madrid, UPCO, 2005

CATCHPOLE, DAVID "The Fearful Silence of the Women at the Tomb: A Study in Markan Theology", *Journal of Theology for Southern Africa* 18 (mar. 1977), 1-19

CROSSLEY, JAMES G. *The Date of Mark's Gospel: Insight from the Law in Earliest Christianity*, Londres, T & T Clark, 2004

DART, JOHN *Decoding Mark*, Harrisburg, Trinity, 2003

DEBORA KRAUSE, "La suegra de Simón Pedro, ¿discípula o sirvienta? Hermenéuticas bíblicas feministas y la interpretación de Marcos 1, 29-31", en AMY JILL-LEVINE (ed.), *Una compañera para Marcos*, 55-75

DECKER, RODNEY J. *Temporal Deixis of the Greek Verb in the Gospel of Mark in Light of Verbal Aspect*, (Studies in Biblical Greek, 10), Nueva York, Peter Lang, 2001

DEWEY, JOANNA "Oral Methods of Structuring Narrative in Mark", *Interpretation* 43 (1989), 32-44

EARL S. JOHNSON jr., "Mark 15,39 and the So-Called Confession of the Roman Centurion", *Biblica*, 81 (2000), 406-413, disponible en http://www.bsw.org/project/biblica/bibl81/Ani14.html

ESTÉVEZ, ELISA *El poder de una mujer creyente. Cuerpo, identidad y discipulado en Mc 5, 24b-34: Un estudio desde las ciencias sociales*, Estella, Verbo Divino, 2003

FLEDDERMANN, H. T. *Mark and Q: A Study of the Overlap Texts*, revisados por F. NEYRINCK, Lovaina, Lovaina UP, 1995

FOCANT, CAMILLE *Marc, un évangile étonnant*, Lovaina, Lovaina U.P, 2006 ; "Les finales de l'évangile de Marc : le silence apeuré des femmes et les préparations à l'au-delà du récit", Conferencia en la *École biblique et archéologique française* de Jerusalén (8-10-2005)

FRANCE, R. T. *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text* (New International Greek Testament Commentary) Eerdmans, Grand Rapids, 2002

FRÉDÉRIC MANS, "La relación discípulo-maestro en el evangelio de Marcos", VII Jornadas Bíblicas, http://www.foroexegesis.com.ar/Jornadas/2004/discipulo_maestro.htm

GNILKA, JOACHIM *El Evangelio según san Marcos* (*Das Evangelium nach Markus*), 2 ts., Salamanca, Sígueme, 1986 (1979)

GUIJARRO, SANTIAGO "Why does the Gospel of Mark begin as it does?", *BTB*, 33 (2003), 28-38

HAREN, MICHAEL J. “The Naked Young Man: a Historian’s Hypothesis on Mark 14,51-52”, *Biblica*, 79 (1998), 525-531
HEDRICK, CHARLES W.; OLIMPIU, NICOLAOS *Secret Mark, The Fourth R*, 13, 5 (sep.-oct. 2000), http://www.westarinstitute.org/Periodicals/4R_Articles/secretmk.html
HELLERMAN, JOSEPH H. “Challenging the authority of Jesus: Mark 11: 27-33 and mediterranean notions of honor and shame”, *JETS*, 43, 2 (jun. 2000), 213-228
HENDERSON, SUZANNNE WATTS *Christology and Discipleship in the Gospel of Mark*. Nueva York, Cambridge, UP, 2006
IERSEL, BAS M. F. VAN *Reading Mark*, Edimburgo, T&T Clark, 1989; *Mark: A Reader-Response Commentary*, Nueva York, Continuum, 2005 (1998)
JERÓNIMO, *Comentario al evangelio de san Marcos*, trad. de JOAQUÍN PASCUAL TORRÓ, Madrid, Ciudad Nueva, 1995
JILL-LEVINE, AMY (ed.), *Una compañera para Marcos*, Bilbao, Desclée, 2004
MARKUS, JOEL *Mark 1-8*, The Anchor Bible 27, Nueva York, Doubleday, 2000
MARXSEN, WILLI *El evangelista Marcos: Estudio sobre la historia de la redacción del evangelio*, Salamanca, Sígueme, 1981 (1956)
MATEOS, JUAN *Marcos 13. El grupo cristiano en la historia*, Madrid, Cristiandad, 1987
MATEOS, JUAN; CAMACHO, FERNANDO *El Evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético*, 3 ts., Córdoba, El Almendro, 1993-2000
MATEOS, JUAN; CAMACHO, FERNANDO *El evangelio: figuras y símbolos*, Córdoba, El Almendro, 1989
MATEOS, JUAN; CAMACHO, FERNANDO *Marcos. Texto y comentario*, Córdoba, El Almendro, 1994
MERENLAHTI, PETRI “Characters in the Making: Individuality and Ideology in the Gospel”, en DAVID RHOADS, KARI SYREENI (eds.), *Characterization in the Gospels: Reconceiving Narrative Criticism*, Logos e-books, 2004, 51 (49-72).
MEYE, ROBERT PAUL *Jesus and the Twelve: Discipleship and Revelation in Mark's Gospel*, Grand Rapids, Eermans, 1968
MILLER, SUSAN *Women in Mark’s Gospel*, Londres, T&T Clarck, 2004
NAVARRO PUERTO, MERCEDES *Marcos*, Estella, Verbo Divino (Guías de lectura del NT, 1), 2007
NEUFELD, DIETMAR “Jesus' Eating Transgressions and Social Impropriety in the Gospel of Mark: A Social Scientific Approach”, *BTB* 30 (2000), 15-26
NEYREY, JEROME H. “The Idea of Purity in Mark’s Gospel”, *Semeia*, 35 (1986), 91-128
ODEN, THOMAS C.; HALL, CHRISTOPHER A. (eds.), *Ancient Christian Commentary on Scripture: New Testament:* II. *Mark*, Downers Grove, InterVarsity, 1998
OS, BAS VAN “Psychological method and the historical Jesus: The contribution of Psychobiography”, *HTS*, 63, 1 (mar. 2007), 327-346 https://www.up.ac.za/dspace/bitstream/2263/2971/1/VanOs_Psychological(2007).pdf
PHILLIPS, VICTORIA “Full Disclosure: Toward a More Complete Characterization of the Women Who Followed Jesus in the Gospel of Mark”, en KITZERBERGER (ed.), *Transformative Encounters*, 13-32; “El error de las mujeres que siguieron a Jesús en el evangelio de Marcos”, en AMY-JILL LEVINE (ed.), *Una compañera para Marcos*, 321-337
PIKAZA, XABIER *Para leer el evangelio de Marcos*, Estella, Verbo Divino, 1997; *Pan, Casa, Palabra: La Iglesia en Marcos*, Salamanca, Sígueme, 1998
PSEUDO JERÓNIMO, *Commentarius In Evangelium Secundum Marcum*, PL 30
RADCLIFFE, T. J. “’The Coming of the Son of Man’: Mark’s Gospel and the Subversion of the ‘Apocalyptic Imagination’”, en B. DAVIES (ed.), *Language, Meaning and God: Essays in Honor of Herbert McCabe OP*, Londres, Geoffrey Chapman, 1987, 176-189

RHOADS, DAVID "Network for Mission: The Social System of the Jesus Movement in the Gospel of Mark", *ANRW*, II, 26.2, 1992, 1692-1729, reimp. en id., *Reading Mark, Engaging the Gospel*, Minneapolis, Fortress, 2004; "Performing the Gospel of Mark", id., *Reading Mark, Engaging the Gospel*, Minneapolis, Fortress, 2004, 176-201
RHOADS, DAVID; DEWEY, JOANNA; MICHIE, DONALD *Marcos como relato*, Salamanca, Sígueme, 2002 (1982, 1999[2])
RINGE, SHARON H. "A Gentile Woman Story", en LETTY M. RUSSELL (ed.), *Feminist Interpretation of the Bible*, Filadelfia, Westminster, 1985, 65-72; "La historia de una mujer gentil a revisión", en AMY-JILL LEVINE (ed.), *Una compañera para Marcos*, 115-142
SCHIERLING, MARLA "Women as Leaders in the Markan Community", *Listening* 15 (1980), 250-256
SCHILDGEN, BRENDA DEEN *Power and Prejudice: The Reception of the Gospel of Mark*, Detroit, Waine State UP, 1999
SCHWEITZER, ALBERT "La hipótesis de Marcos", *Investigación sobre la vida de Jesús* (*Geschichte des Lebens Jesu Forschung*), cap. X, vol. I, Valencia, Edicep, 1990 (1906), 183-200
SMITH, MORTON *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Cambridge, Harvard UP, 1973
SMITH, STEPHEN H. *A Lion with Wings: A Narrative-Critical Approach to Mark's Gospel*, Sheffield, Sheffield UP, 1996
SONNET, JEAN-PIERRE « Les personnages secondaires dans le récit de Marc », en *Actes du troisieme colloque international du Rrenab*, en prensa
STRUTHERS MALBON, ELISABETH *In the Company of Jesus. Characters in Mark's Gospel*, Louisville, John Knox, 2000; *Hearing Mark: A Listener's Guide*, Harrisburg, Trinity, 2002; "Fallible Followers: Women and Men in the Gospel of Mark" (1983), *In the Company of Jesus*, 41-69; "The Poor Widow in Mark and Her Poor Rich Readers" (1991), en id., *In the Company of Jesus*, 166-188; "The Major Importance of the Minor Characters in Mark" (1994) en id., *In the Company of Jesus*, 189-225
SYRING, ANDY "Introduction to Mark", en RAYMOND E. BROWN, JOSEPH A. FITZMYER, ROLAND E. MURPHY (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1990, # 41
TANNEHILL, ROBERT C. "The Disciples in Mark: The Function of Narrative Role", *JR*, 57, 4 (oct. 1977), 386-405
TAYLOR, VINCENT *Evangelio según san Marcos*, Madrid, Cristiandad, 1979 (1952)
WEEDEN, T. *Mark: Traditions in Conflict*, Filadelfia, Fortress, 1971
WICKRAMARATNE REBERA, RANJINI "La mujer siriofenicia. Una perspectiva feminista sudasiática", en AMY-JILL LEVINE (ed.), *Una compañera para Marcos*, 145-157
WILLIAMS, JOEL F. *Other Followers of Jesus: Minor Characters as Major Figures in Mark's Gospel*, Sheffield, Sheffield AP, 1994; "Discipleship and Minor Characters in Mark's Gospel", *Bibliotheca Sacra*, 153 (jul.-sept. 1996) 332-343
WREDE, WILHELM *Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1963 (1901)
YARBRO COLLINS, ADELA "The Apocalyptic Rhetoric of Mark 13 in Historical Context", *Biblical Research*, 41 (1996), 5-36

Referencias comunes y abreviaturas

1616: *1616. Anuario de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada*
1Q, 2Q, 3Q, 4Q… hasta 11Q: *Qumrán*, Rollos o fragmentos encontrados en las cuevas del Mar Muerto según el número convencional de las 11 cuevas que contienen restos; seguido por una indicación respecto a su contenido. Vid. FLORENTINO GARCÍA MARTÍNEZ (ed.), *Textos de Qumrán*, Madrid, Trotta, 1992
a/b Autobiography Studies
AA CONCILIO VATICANO II, Decreto *Apostolicam actuositatem*, 1965
ABD Anchor Bible Dictionary, Nueva York, Doubleday, 1992
ACLU American Civil Liberties Union
AEEHJ: Asociación Española de Estudios Hebreos y Judíos
AG CONCILIO VATICANO II, Decreto *Ad gentes*, 1965
Ágora: Estudios classicos em debate
EP Educación permanente
Epos
ES Espíritu Santo
Ev Hebreos: *Evangelio de los hebreos*, ed. trilingüe (textos griegos y latinos, trad. inglesa) disponible en la red, a cargo de BEN C. SMITH, http://www.textexcavation.com/gospelhebrews.html
Fides et ratio Carta encíclica de JUAN PABLO II, 1997
Filologia Neotestamentaria disponible en http://www.bsw.org/ (desde 1994)
First Things: A Monthly Journal of Religion and Public Life http://www.firstthings.com/
GAC Grupo de Acción Comunitaria http://psicosocial.net/
GS CONC. VATICANO II, Const. pastoral *Gaudium et spes*, 1965
HAFO Historia, antropología y fuentes orales http://www.hayfo.com/
HDta Historia Deuteronomista (Josué, Jueces, 1Samuel, 2Samuel, 1Reyes, 2Reyes)
HLU: JOSÉ MARÍA VALVERDE, MARTÍN DE RIQUER, *Historia de la literatura universal*, 10 ts., Barcelona, Planeta, 1984-1986
HR Hispanic Review http://hr.pennpress.org/
HTR The Harvard Theological Review
HTS Hervormde Teologiese Studies
IBI: PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, 1993
ICLA / ACLA: *International Comparative Literature Association / American International Comparative Literature Association*
IEJ Israel Exploration Journal
JBL Journal of Biblical Literature
JETS Journal of the Evangelical Theological Society
Jewish Encyclopaedia: JULIUS H. GREENSTONE (ed.), *Jewish Encyclopaedia*, 2002, http://www.jewishencyclopedia.com
*JHI Journal of the History of Idea*s http://jhi.pennpress.org/
JJS Journal of Jewish Studies
JR Journal of Religion
JRS Journal of Religion and Society http://moses.creighton.edu/JRS/
JRS Journal of Roman Studies http://www.romansociety.org/
JSJ Journal for the Study of Judaism
JSNT Journal for the Study of the New Testament
JSSR Journal for the Scientific Study of Religion

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

KD, K^D, D-Komposition Composición del Pentateuco por el grupo "deuteronómico" (*deuteronomische*),
KP, K^P, P-Komposition Composición del Pentateuco por el grupo "sacerdotal" (*priesterliche*), BLUM, *Studien zur Komposition der Pentateuch*, 1990
La Ventana: Revista de estudios de género
Letras libres- Convivio http://www.letraslibres.com
LFC: *A Library of Fathers of the Holy Catholic Church, Anterior to the Division of the East and West*, Walter Smith, Londres, 1874-1885
LG CONCILIO VATICANO II, Constitución apostólica *Lumen gentium*, 1964
LLL Longlife Learning
LS *Lexicon*: HENRY GEORGE LIDDELL, ROBERT SCOTT, *A Greek-English Lexicon* (Abridged), Oxford, 1845
m Misná (sigue un tratado de id.)
MLA: *Modern Language Association*
MM Modelo de mundo
NEAEHL: EPHRAIN STERN (ed.), *New Enciclopedia of Archaelogical Excavations in the Holy Land*, Jerusalén, Israel Exploration Society, 1993
NHC: Biblioteca de Nag-Hammadi (*Nag-Hammadi Codices*)
NLH New Literary History
NMF: MARCIANO VIDAL, *Nueva moral fundamental. El hogar teológico de la moral*, Bilbao, Desclée, 2001
NRM Nuevos movimientos religiosos (*New Religious Movements*)
NT Nuevo Testamento
ODM Objetivos para el Desarrollo del Milenio
OHR The Oral History Review http://ohr.oxfordjournals.org/
OT Oral Tradition Journal http://journal.oraltradition.org/
PATRE/MANES proyecto Manes, www.uned.es/manesvirtual/ProyectoManes/index.htm, convertido en la red internacional PATRE/MANES, http://redpatremanes.blogspot.com
PG JACQUES PAUL MIGNE, *Patrologiæ cursus completus [Series Græca]* 165 vols., 1857-1858, disponible en http://www.documentacatholicaomnia.eu y en http://www.googlebooks.com
PL JACQUES PAUL MIGNE, *Patrologia Latina* 221 vols., 1844-1845, disponible en http://www.documentacatholicaomnia.eu
PMLA: *Publications of the Modern Language Association of America*
PO CONCILIO VATICANO II, Decreto *Presbyterorum ordinis*, 1965
POxy: Papiros encontrados en Oxirrinco (*Oxyrhynchus papyri*)
PT, AT: Primer Testamento, Antiguo Testamento
Q: *Quelle*, fuente, documento o comunidad de donde proceden hipotéticamente los dichos de Jesús comunes a Mt y Lc (con excepción de Mc)
QR Qualitative Research http://intl-qrj.sagepub.com/
R.F. Revista de Folklore http://www.funjdiaz.net/folklore/
RB Revista bíblica http://www.revistabiblica.org.ar/
RBL Review of Biblical Literature, a cargo de la SBL, ofrece una web de reseñas biliográficas, http://www.bookreviews.org/
Reis Revista española de investigaciones sociológicas http://www.reis.cis.es/REIS/html
ReLaT Revista Latinoamericana de Teología
Res publica litterarum: Documentos de investigación del grupo *Nomos*
RFE Revista de Filología Española (1914-) http://revistadefilologiaespañola.revistas.csic.es/
RFRM: *Revista de Filología Románica* http://www.ucm.es/BUCM/revistasBUC/portal/modulos.php?name=Revistas2&id=RFRM

RIP Revista Interamericana de Psicología http://www.psicorip.org/
RLP Revista de Literaturas Populares http://www.rlp.culturaspopulares.org/
Sacco di Roma http://www.nuovorinascimento.org/n-rinasc/testi/wword/sacco/sacco.htm
SBL Society of Biblical Literature
SC, CONCILIO VATICANO II, Constitución *Sacrosanctum concilium*, 1963
SCJ The Sixteenth-Century Journal http://escj.truman.edu/
Sex Roles: A Journal of Research http://findarticles.com/p/articles/mi_m2294
Spes salvi, Carta encíclica de Benedicto XVI, 2007
SR Studies in Religion
STh TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* (*q.* quaestio; *a.* artículo; *ad* comentario), Madrid, BAC, 1988-1994 (3 ts.; 5 vols.)
Studia Historica. Historia antigua
Sublimus Dei Carta encíclica de PAULO III, 1537
t Talmud (sigue un tratado de id.)
TDNT G. KITTEL, G. FRIEDRICH (eds.), *Theological Dictionary of the New Testament*, 10 vols., Grand Rapids, Eerdmans, 1964-1976
Teoría/Crítica
TM, Tanakh: Texto masorético, texto judío canónico
TMA JUAN PABLO II, carta apostólica *Tertio milennio adveniente*, 1994
TOB: Traducción Ecuménica de la Biblia
Tonos: Revista electrónica de estudios filológicos, http://www.um.es/tonosdigital/
Torre de los Lujanes: Boletín de la Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País
TPQ: Text and Performance Quarterly
Trauma, Violence, and Abuse, http://tva.sagepub.com/
UA Universidad de Alicante
UPCO Universidad Pontificia de Comillas
y Talmud de Jerusalén o palestinense (sigue un tratado de id.)
ZrP: Zeitschrift für Romanische Philologie (1877-) http://www.digizeitschriften.de/index.php?id=loader&tx_jkDigiTools_pi1[IDDOC]=100344

Bibliotecas virtuales:
http://findarticles.com
http://girardianlectionary.net
http://multimedios.org/
http://www.augustinus.it/latino/ (= PL 32-45)
http://www.autopacte.org
http://www.ccel.org
http://www.cervantesvirtual.com
http://www.fimam.org
http://www.gutenberg.org http://gutenberg.spiegel.de
http://www.koinonia.org
http://www.letraslibres.com
http://www.librosclasicos.org
http://www.myriobiblos.gr
http://www.ntcanon.org/lists.shtml
http://www.ntcanon.org/lists.shtml
http://www.perseus.tufts.edu
http://www.thelatinlibrary.com

Universidad de Alicante

APÉNDICES

EVANGELIO DE MARCOS. TEXTO CASTELLANO

Traducción: BIBLIA DE JERUSALÉN

1 1 Comienzo del Evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios. 2 Conforme está escrito en Isaías
el profeta: Mira, envío mi mensajero delante de ti, el que ha de preparar tu camino. 3 Voz
del que clama en el desierto: Preparad el camino del Señor, enderezad sus sendas, 4
apareció Juan bautizando en el desierto, proclamando un bautismo de conversión para
perdón de los pecados. 5 Acudía a él gente de toda la región de Judea y todos los de
Jerusalén, y eran bautizados por él en el río Jordán, confesando sus pecados. 6 Juan llevaba
un vestido de pie de camello; y se alimentaba de langostas y miel silvestre. 7 Y
proclamaba: « Detrás de mí viene el que es más fuerte que yo; y no soy digno de desatarle,
inclinándome, la correa de sus sandalias. 8 Yo os he bautizado con agua, pero él os
bautizará con Espíritu Santo. » 9 Y sucedió que por aquellos días vino Jesús desde Nazaret
de Galilea, y fue bautizado por Juan en el Jordán. 10 En cuanto salió del agua vio que los
cielos se rasgaban y que el Espíritu, en forma de paloma, bajaba a él. 11 Y se oyó una voz
que venía de los cielos: « Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco. » 12 A continuación,
el Espíritu le empuja al desierto, 13 y permaneció en el desierto cuarenta días, siendo
tentado por Satanás. Estaba entre los animales del campo y los ángeles le servían. 14
Después que Juan fue entregado, marchó Jesús a Galilea; y proclamaba la Buena Nueva de
Dios: 15 « El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la
Buena Nueva. » 16Bordeando el mar de Galilea, vio a Simón y Andrés, el hermano de
Simón, largando las redes en el mar, pues eran pescadores. 17 Jesús les dijo: « Venid
conmigo, y os haré llegar a ser pescadores de hombres. » 18 Al instante, dejando las redes,
le siguieron. 19 Caminando un poco más adelante, vio a Santiago, el de Zebedeo, y a su
hermano Juan; estaban también en la barca arreglando las redes; 20 y al instante los llamó.
Y ellos, dejando a su padre Zebedeo en la barca con los jornaleros, se fueron tras él. 21
Llegan a Cafarnaúm. Al llegar el sábado entró en la sinagoga y se puso a enseñar. 22 Y
quedaban asombrados de su doctrina, porque les enseñaba como quien tiene autoridad, y
no como los escribas. 23 Había precisamente en su sinagoga un hombre poseído por un
espíritu inmundo, que se puso a gritar: 24 « ¿Qué tenemos nosotros contigo, Jesús de
Nazaret? ¿Has venido a destruirnos? Sé quién eres tú: el Santo de Dios. » 25Jesús,
entonces, le conminó diciendo: « Cállate y sal de él. » 26 Y agitándole violentamente el
espíritu inmundo, dio un fuerte grito y salió de él. 27 Todos quedaron pasmados de tal
manera que se preguntaban unos a otros: « ¿Qué es esto? ¡Una doctrina nueva, expuesta
con autoridad! Manda hasta a los espíritus inmundos y le obedecen. » 28 Bien pronto su

fama se extendió por todas partes, en toda la región de Galilea. 29 Cuando salió de la
sinagoga se fue con Santiago y Juan a casa de Simón y Andrés. 30 La suegra de Simón
estaba en cama con fiebre; y le hablan de ella. 31 Se acercó y, tomándola de la mano, la
levantó. La fiebre la dejó y ella se puso a servirles. 32Al atardecer, a la puesta del sol, le
trajeron todos los enfermos y endemoniados; 33 la ciudad entera estaba agolpada a la
puerta. 34 Jesús curó a muchos que se encontraban mal de diversas enfermedades y expulsó
muchos demonios. Y no dejaba hablar a los demonios, pues le conocían. 35 De madrugada,
cuando todavía estaba muy oscuro, se levantó, salió y fue a un lugar solitario y allí se puso
a hacer oración. 36 Simón y sus compañeros fueron en su busca; 37 al encontrarle, le dicen:
« Todos te buscan. » 38 El les dice: « Vayamos a otra parte, a los pueblos vecinos, para que
también allí predique; pues para eso he salido. » 39 Y recorrió toda Galilea, predicando en
sus sinagogas y expulsando los demonios. 40 Se le acerca un leproso suplicándole y, puesto
de rodillas, le dice: « Si quieres, puedes limpiarme. » 41 Compadecido de él, extendió su
mano, le tocó y le dijo: « Quiero; queda limpio. » 42 Y al instante, le desapareció la lepra y
quedó limpio. 43 Le despidió al instante prohibiéndole severamente: 44 « Mira, no digas
nada a nadie, sino vete, muéstrate al sacerdote y haz por tu purificación la ofrenda que
prescribió Moisés para que les sirva de testimonio. » 45 Pero él, así que se fue, se puso a
pregonar con entusiasmo y a divulgar la noticia, de modo que ya no podía Jesús
presentarse en público en ninguna ciudad, sino que se quedaba a las afueras, en lugares
solitarios. Y acudían a él de todas partes.

2 1 Entró de nuevo en Cafarnaúm; al poco tiempo había corrido la voz de que estaba en
casa. 2 Se agolparon tantos que ni siquiera ante la puerta había ya sitio, y él les anunciaba
la Palabra. 3 Y le vienen a traer a un paralítico llevado entre cuatro. 4 Al no poder
presentárselo a causa de la multitud, abrieron el techo encima de donde él estaba y, a
través de la abertura que hicieron, descolgaron la camilla donde yacía el paralítico. 5
Viendo Jesús la fe de ellos, dice al paralítico: « Hijo, tus pecados te son perdonados. » 6
Estaban allí sentados algunos escribas que pensaban en sus corazones: 7 « ¿Por qué éste
habla así? Está blasfemando. ¿Quién puede perdonar pecados, sino Dios sólo? » 8 Pero, al
instante, conociendo Jesús en su espíritu lo que ellos pensaban en su interior, les dice: «
¿Por qué pensáis así en vuestros corazones? 9 ¿Qué es más fácil, decir al paralítico: "Tus
pecados te son perdonados", o decir: "Levántate, toma tu camilla y anda?" 10 Pues para que
sepáis que el Hijo del hombre tiene en la tierra poder de perdonar pecados - dice al
paralítico -: 11 "A ti te digo, levántate, toma tu camilla y vete a tu casa." » 12 Se levantó y,
al instante, tomando la camilla, salió a la vista de todos, de modo que quedaban todos
asombrados y glorificaban a Dios, diciendo: « Jamás vimos cosa parecida. » 13 Salió de
nuevo por la orilla del mar, toda la gente acudía a él, y él les enseñaba. 14 Al pasar, vio a
Leví, el de Alfeo, sentado en el despacho de impuestos, y le dice: « Sígueme. » El se
levantó y le siguió. 15 Y sucedió que estando él a la mesa en casa de Leví, muchos
publicanos y pecadores estaban a la mesa con Jesús y sus discípulos, pues eran muchos los
que le seguían. 16 Al ver los escribas de los fariseos que comía con los pecadores y
publicanos, decían a los discípulos: « ¿Qué? ¿Es que come con los publicanos y
pecadores? » 17 Al oír esto Jesús, les dice: « No necesitan médico los que están fuertes,
sino los que están mal; no he venido a llamar a justos, sino a pecadores. » 18 Como los
discípulos de Juan y los fariseos estaban ayunando, vienen y le dicen: « ¿Por qué mientras
los discípulos de Juan y los discípulos de los fariseos ayunan, tus discípulos no ayunan? »
19 Jesús les dijo: « ¿Pueden acaso ayunar los invitados a la boda mientras el novio está con
ellos? Mientras tengan consigo al novio no pueden ayunar. 20 Días vendrán en que les será
arrebatado el novio; entonces ayunarán, en aquel día. 21 Nadie cose un remiendo de paño
sin tundir en un vestido viejo, pues de otro modo, lo añadido tira de él, el paño nuevo del

viejo, y se produce un desgarrón peor. 22 Nadie echa tampoco vino nuevo en pellejos
viejos; de otro modo, el vino reventaría los pellejos y se echaría a perder tanto el vino
como los pellejos: sino que el vino nuevo, en pellejos nuevos. 23 Y sucedió que un sábado,
cruzaba Jesús por los sembrados, y sus discípulos empezaron a abrir camino arrancando
espigas. 24 Decíanle los fariseos: « Mira ¿por qué hacen en sábado lo que no es lícito? » 25
El les dice: « ¿Nunca habéis leído lo que hizo David cuando tuvo necesidad, y él y los que
le acompañaban sintieron hambre, 26 cómo entró en la Casa de Dios, en tiempos del Sumo
Sacerdote Abiatar, y comió los panes de la presencia, que sólo a los sacerdotes es lícito
comer, y dio también a los que estaban con él? » 27 Y les dijo: « El sábado ha sido
instituido para el hombre y no el hombre para el sábado. 28 De suerte que el Hijo del
hombre también es señor del sábado. »

3 1 Entró de nuevo en la sinagoga, y había allí un hombre que tenía la mano paralizada. 2
Estaban al acecho a ver si le curaba en sábado para poder acusarle. 3 Dice al hombre que
tenía la mano seca: « Levántate ahí en medio. » 4 Y les dice: « ¿Es lícito en sábado hacer el
bien en vez del mal, salvar una vida en vez de destruirla? » Pero ellos callaban. 5 Entonces,
mirándoles con ira, apenado por la dureza de su corazón, dice al hombre: « Extiende la
mano. » El la extendió y quedó restablecida su mano. 6 En cuanto salieron los fariseos, se
confabularon con los herodianos contra él para ver cómo eliminarle. 7 Jesús se retiró con
sus discípulos hacia el mar, y le siguió una gran muchedumbre de Galilea. También de
Judea, 8 de Jerusalén, de Idumea, del otro lado del Jordán, de los alrededores de Tiro y
Sidón, una gran muchedumbre, al oír lo que hacía, acudió a él. 9Entonces, a causa de la
multitud, dijo a sus discípulos que le prepararan una pequeña barca, para que no le
aplastaran. 10 Pues curó a muchos, de suerte que cuantos padecían dolencias se le echaban
encima para tocarle. 11 Y los espíritus inmundos, al verle, se arrojaban a sus pies y
gritaban: « Tú eres el Hijo de Dios. » 12 Pero él les mandaba enérgicamente que no le
descubrieran. 13 Subió al monte y llamó a los que él quiso; y vinieron donde él. 14 Instituyó
Doce, para que estuvieran con él, y para enviarlos a predicar 15 con poder de expulsar los
demonios. 16Instituyó a los Doce y puso a Simón el nombre de Pedro; 17 a Santiago el de
Zebedeo y a Juan, el hermano de Santiago, a quienes puso por nombre Boanerges, es decir,
hijos del trueno; 18 a Andrés, Felipe, Bartolomé, Mateo, Tomás, Santiago el de Alfeo,
Tadeo, Simón el Cananeo 19 y Judas Iscariote, el mismo que le entregó. 20 Vuelve a casa.
Se aglomera otra vez la muchedumbre de modo que no podían comer. 21 Se enteraron sus
parientes y fueron a hacerse cargo de él, pues decían: « Está fuera de sí. » 22 Los escribas
que habían bajado de Jerusalén decían: « Está poseído por Beelzebul » y « por el príncipe
de los demonios expulsa los demonios. » 23 El, llamándoles junto a sí, les decía en
parábolas: « ¿Cómo puede Satanás expulsar a Satanás? 24 Si un reino está dividido contra
sí mismo, ese reino no puede subsistir. 25 Si una casa está dividida contra sí misma, esa
casa no podrá subsistir. 26 Y si Satanás se ha alzado contra sí mismo y está dividido, no
puede subsistir, pues ha llegado su fin. 27 Pero nadie puede entrar en la casa del fuerte y
saquear su ajuar, si no ata primero al fuerte; entonces podrá saquear su casa. 28 Yo os
aseguro que se perdonará todo a los hijos de los hombres, los pecados y las blasfemias, por
muchas que éstas sean. 29 Pero el que blasfeme contra el Espíritu Santo, no tendrá perdón
nunca, antes bien, será reo de pecado eterno. » 30 Es que decían: « Está poseído por un
espíritu inmundo. » 31Llegan su madre y sus hermanos, y quedándose fuera, le envían a
llamar. 32 Estaba mucha gente sentada a su alrededor. Le dicen: « ¡Oye!, tu madre, tus
hermanos y tus hermanas están fuera y te buscan. » 33 El les responde: « ¿Quién es mi
madre y mis hermanos? » 34 Y mirando en torno a los que estaban sentados en corro, a su
alrededor, dice: « Estos son mi madre y mis hermanos. 35 Quien cumpla la voluntad de
Dios, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre. »

4 1 Y otra vez se puso a enseñar a orillas del mar. Y se reunió tanta gente junto a él que
hubo de subir a una barca y, ya en el mar, se sentó; toda la gente estaba en tierra a la orilla
del mar. 2 Les enseñaba muchas cosas por medio de parábolas. Les decía en su instrucción:
3 « Escuchad. Una vez salió un sembrador a sembrar. 4 Y sucedió que, al sembrar, una
parte cayó a lo largo del camino; vinieron las aves y se la comieron. 5 Otra parte cayó en
terreno pedregoso, donde no tenía mucha tierra, y brotó en seguida por no tener hondura de
tierra; 6 pero cuando salió el sol se agostó y, por no tener raíz, se secó. 7 Otra parte cayó
entre abrojos; crecieron los abrojos y la ahogaron, y no dio fruto. 8 Otras partes cayeron en
tierra buena y, creciendo y desarrollándose, dieron fruto; unas produjeron treinta, otras
sesenta, otras ciento. » 9 Y decía: « Quien tenga oídos para oír, que oiga. » 10 Cuando
quedó a solas, los que le seguían a una con los Doce le preguntaban sobre las parábolas. 11
El les dijo: « A vosotros se os ha dado el misterio del Reino de Dios, pero a los que están
fuera todo se les presenta en parábolas, 12 para que por mucho que miren no vean, por
mucho que oigan no entiendan, no sea que se conviertan y se les perdone. » 13 Y les dice: «
¿No entendéis esta parábola? ¿Cómo, entonces, comprenderéis todas las parábolas? 14 El
sembrador siembra la Palabra. 15 Los que están a lo largo del camino donde se siembra la
Palabra son aquellos que, en cuanto la oyen, viene Satanás y se lleva la Palabra sembrada
en ellos. 16 De igual modo, los sembrados en terreno pedregoso son los que, al oír la
Palabra, al punto la reciben con alegría, 17 pero no tienen raíz en sí mismos, sino que son
inconstantes; y en cuanto se presenta una tribulación o persecución por causa de la Palabra,
sucumben en seguida. 18 Y otros son los sembrados entre los abrojos; son los que han oído
la Palabra, 19 pero las preocupaciones del mundo, la seducción de las riquezas y las demás
concupiscencias les invaden y ahogan la Palabra, y queda sin fruto. 20 Y los sembrados en
tierra buena son aquellos que oyen la Palabra, la acogen y dan fruto, unos treinta, otros
sesenta, otros ciento. » 21 Les decía también: « ¿Acaso se trae la lámpara para ponerla
debajo del celemín o debajo del lecho? ¿No es para ponerla sobre el candelero? 22 Pues
nada hay oculto si no es para que sea manifestado; nada ha sucedido en secreto, sino para
que venga a ser descubierto. 23 Quien tenga oídos para oír, que oiga. » 24 Les decía
también: « Atended a lo que escucháis. Con la medida con que midáis, se os medirá y aun
con creces. 25 Porque al que tiene se le dará, y al que no tiene, aun lo que tiene se le
quitará. » 26 También decía: « El Reino de Dios es como un hombre que echa el grano en
la tierra; 27 duerma o se levante, de noche o de día, el grano brota y crece, sin que él sepa
cómo. 28 La tierra da el fruto por sí misma; primero hierba, luego espiga, después trigo
abundante en la espiga. 29 Y cuando el fruto lo admite, en seguida se le mete la hoz, porque
ha llegado la siega. » 30 Decía también: « ¿Con qué compararemos el Reino de Dios o con
qué parábola lo expondremos? 31 Es como un grano de mostaza que, cuando se siembra en
la tierra, es más pequeña que cualquier semilla que se siembra en la tierra; 32 pero una vez
sembrada, crece y se hace mayor que todas las hortalizas y echa ramas tan grandes que las
aves del cielo anidan a su sombra. » 33 Y les anunciaba la Palabra con muchas parábolas
como éstas, según podían entenderle; 34 no les hablaba sin parábolas; pero a sus propios
discípulos se lo explicaba todo en privado. 35 Este día, al atardecer, les dice: « Pasemos a la
otra orilla. » 36 Despiden a la gente y le llevan en la barca, como estaba; e iban otras barcas
con él. 37 En esto, se levantó una fuerte borrasca y las olas irrumpían en la barca, de suerte
que ya se anegaba la barca. 38 El estaba en popa, durmiendo sobre un cabezal. Le
despiertan y le dicen: « Maestro, ¿no te importa que perezcamos? » 39 El, habiéndose
despertado, increpó al viento y dijo al mar: « ¡Calla, enmudece! » El viento se calmó y
sobrevino una gran bonanza. 40 Y les dijo: « ¿Por qué estáis con tanto miedo? ¿Cómo no
tenéis fe? » 41 Ellos se llenaron de gran temor y se decían unos a otros: « Pues ¿quién es
éste que hasta el viento y el mar le obedecen? »

5 1 Y llegaron al otro lado del mar, a la región de los gerasenos. 2 Apenas saltó de la barca,
vino a su encuentro, de entre los sepulcros, un hombre con espíritu inmundo 3 que moraba
en los sepulcros y a quien nadie podía ya tenerle atado ni siquiera con cadenas, 4 pues
muchas veces le habían atado con grillos y cadenas, pero él había roto las cadenas y
destrozado los grillos, y nadie podía dominarle. 5 Y siempre, noche y día, andaba entre los
sepulcros y por los montes, dando gritos e hiriéndose con piedras. 6 Al ver de lejos a Jesús,
corrió y se postró ante él 7 y gritó con gran voz: « ¿Qué tengo yo contigo, Jesús, Hijo de
Dios Altísimo? Te conjuro por Dios que no me atormentes. » 8 Es que él le había dicho: «
Espíritu inmundo, sal de este hombre. » 9 Y le preguntó: « ¿Cuál es tu nombre? » Le
contesta: « Mi nombre es Legión, porque somos muchos. » 10 Y le suplicaba con
insistencia que no los echara fuera de la región. 11 Había allí una gran piara de puercos que
pacían al pie del monte; 12 y le suplicaron: « Envíanos a los puercos para que entremos en
ellos. » 13 Y se lo permitió. Entonces los espíritus inmundos salieron y entraron en los
puercos, y la piara - unos 2.0000 se arrojó al mar de lo alto del precipicio y se fueron
ahogando en el mar. 14 Los porqueros huyeron y lo contaron por la ciudad y por las aldeas;
y salió la gente a ver qué era lo que había ocurrido. 15 Llegan donde Jesús y ven al
endemoniado, al que había tenido la Legión, sentado, vestido y en su sano juicio, y se
llenaron de temor. 16 Los que lo habían visto les contaron lo ocurrido al endemoniado y lo
de los puercos. 17 Entonces comenzaron a rogarle que se alejara de su término. 18 Y al subir
a la barca, el que había estado endemoniado le pedía estar con él. 19 Pero no se lo concedió,
sino que le dijo: « Vete a tu casa, donde los tuyos, y cuéntales lo que el Señor ha hecho
contigo y que ha tenido compasión de ti. » 20 El se fue y empezó a proclamar por la
Decápolis todo lo que Jesús había hecho con él, y todos quedaban maravillados. 21 Jesús
pasó de nuevo en la barca a la otra orilla y se aglomeró junto a él mucha gente; él estaba a
la orilla del mar. 22 Llega uno de los jefes de la sinagoga, llamado Jairo, y al verle, cae a
sus pies, 23 y le suplica con insistencia diciendo: « Mi hija está a punto de morir; ven,
impón tus manos sobre ella, para que se salve y viva. » 24 Y se fue con él. Le seguía un
gran gentío que le oprimía. 25 Entonces, una mujer que padecía flujo de sangre desde hacía
doce años, 26 y que había sufrido mucho con muchos médicos y había gastado todos sus
bienes sin provecho alguno, antes bien, yendo a peor, 27 habiendo oído lo que se decía de
Jesús, se acercó por detrás entre la gente y tocó su manto. 28 Pues decía: « Si logro tocar
aunque sólo sea sus vestidos, me salvaré. » 29 Inmediatamente se le secó la fuente de
sangre y sintió en su cuerpo que quedaba sana del mal. 30 Al instante, Jesús, dándose
cuenta de la fuerza que había salido de él, se volvió entre la gente y decía: « ¿Quién me ha
tocado los vestidos? » 31 Sus discípulos le contestaron: « Estás viendo que la gente te
oprime y preguntas: "¿Quién me ha tocado?" » 32 Pero él miraba a su alrededor para
descubrir a la que lo había hecho. 33 Entonces, la mujer, viendo lo que le había sucedido, se
acercó atemorizada y temblorosa, se postró ante él y le contó toda la verdad. 34 El le dijo:
« Hija, tu fe te ha salvado; vete en paz y queda curada de tu enfermedad. » 35 Mientras
estaba hablando llegan de la casa del jefe de la sinagoga unos dicendo: « Tu hija ha
muerto; ¿a qué molestar ya al Maestro? » 36 Jesús que oyó lo que habían dicho, dice al jefe
de la sinagoga: « No temas; solamente ten fe. » 37 Y no permitió que nadie le acompañara,
a no ser Pedro, Santiago y Juan, el hermano de Santiago. 38 Llegan a la casa del jefe de la
sinagoga y observa el alboroto, unos que lloraban y otros que daban grandes alaridos. 39
Entra y les dice: « ¿Por qué alborotáis y lloráis? La niña no ha muerto; está dormida. » 40 Y
se burlaban de él. Pero él después de echar fuera a todos, toma consigo al padre de la niña,
a la madre y a los suyos, y entra donde estaba la niña. 41 Y tomando la mano de la niña, le
dice: « Talitá kum », que quiere decir: « Muchacha, a ti te digo, levántate. » 42 La
muchacha se levantó al instante y se puso a andar, pues tenía doce años. Quedaron fuera de

sí, llenos de estupor. 43 Y les insistió mucho en que nadie lo supiera; y les dijo que le
dieran a ella de comer.

6 1 Salió de allí y vino a su patria, y sus discípulos le siguen. 2 Cuando llegó el sábado se
puso a enseñar en la sinagoga. La multitud, al oírle, quedaba maravillada, y decía: « ¿De
dónde le viene esto? y ¿qué sabiduría es ésta que le ha sido dada? ¿Y esos milagros hechos
por sus manos? 3 ¿No es éste el carpintero, el hijo de María y hermano de Santiago, Joset,
Judas y Simón? ¿Y no están sus hermanas aquí entre nosotros? » Y se escandalizaban a
causa de él. 4 Jesús les dijo: « Un profeta sólo en su patria, entre sus parientes y en su casa
carece de prestigio. » 5 Y no podía hacer allí ningún milagro, a excepción de unos pocos
enfermos a quienes curó imponiéndoles las manos. 6 Y se maravilló de su falta de fe. Y
recorría los pueblos del contorno enseñando. 7 Y llama a los Doce y comenzó a enviarlos
de dos en dos, dándoles poder sobre los espíritus inmundos. 8 Les ordenó que nada
tomasen para el camino, fuera de un bastón: ni pan, ni alforja, ni calderilla en la faja; 9
sino: « Calzados con sandalias y no vistáis dos túnicas. » 10 Y les dijo: « Cuando entréis en
una casa, quedaos en ella hasta marchar de allí. 11 Si algún lugar no os recibe y no os
escuchan, marchaos de allí sacudiendo el polvo de la planta de vuestros pies, en testimonio
contra ellos. » 12 Y, yéndose de allí, predicaron que se convirtieran; 13 expulsaban a
muchos demonios, y ungían con aceite a muchos enfermos y los curaban. 14 Se enteró el
rey Herodes, pues su nombre se había hecho célebre. Algunos decían: « Juan el Bautista ha
resucitado de entre los muertos y por eso actúan en él fuerzas milagrosas. » 15 Otros
decían: « Es Elías »; otros: « Es un profeta como los demás profetas. » 16 Al enterarse
Herodes, dijo: « Aquel Juan, a quien yo decapité, ése ha resucitado. » 17 Es que Herodes
era el que había enviado a prender a Juan y le había encadenado en la cárcel por causa de
Herodías, la mujer de su hermano Filipo, con quien Herodes se había casado. 18 Porque
Juan decía a Herodes: « No te está permitido tener la mujer de tu hermano. » 19 Herodías le
aborrecía y quería matarle, pero no podía, 20 pues Herodes temía a Juan, sabiendo que era
hombre justo y santo, y le protegía; y al oírle, quedaba muy perplejo, y le escuchaba con
gusto. 21 Y llegó el día oportuno, cuando Herodes, en su cumpleaños, dio un banquete a
sus magnates, a los tribunos y a los principales de Galilea. 22 Entró la hija de la misma
Herodías, danzó, y gustó mucho a Herodes y a los comensales. El rey, entonces, dijo a la
muchacha: « Pídeme lo que quieras y te lo daré. » 23 Y le juró: « Te daré lo que me pidas,
hasta la mitad de mi reino. » 24 Salió la muchacha y preguntó a su madre: « ¿Qué voy a
pedir? » Y ella le dijo: « La cabeza de Juan el Bautista. » 25 Entrando al punto
apresuradamente adonde estaba el rey, le pidió: « Quiero que ahora mismo me des, en una
bandeja, la cabeza de Juan el Bautista. » 26 El rey se llenó de tristeza, pero no quiso
desairarla a causa del juramento y de los comensales. 27 Y al instante mandó el rey a uno
de su guardia, con orden de traerle la cabeza de Juan. Se fue y le decapitó en la cárcel 28 y
trajo su cabeza en una bandeja, y se la dio a la muchacha, y la muchacha se la dio a su
madre. 29 Al enterarse sus discípulos, vinieron a recoger el cadáver y le dieron sepultura. 30
Los apóstoles se reunieron con Jesús y le contaron todo lo que habían hecho y lo que
habían enseñado. 31 El, entonces, les dice: « Venid también vosotros aparte, a un lugar
solitario, para descansar un poco. » Pues los que iban y venían eran muchos, y no les
quedaba tiempo ni para comer. 32 Y se fueron en la barca, aparte, a un lugar solitario. 33
Pero les vieron marcharse y muchos cayeron en cuenta; y fueron allá corriendo, a pie, de
todas las ciudades y llegaron antes que ellos. 34 Y al desembarcar, vio mucha gente, sintió
compasión de ellos, pues estaban como ovejas que no tienen pastor, y se puso a enseñarles
muchas cosas. 35 Era ya una hora muy avanzada cuando se le acercaron sus discípulos y le
dijeron: « El lugar está deshabitado y ya es hora avanzada. 36 Despídelos para que vayan a
las aldeas y pueblos del contorno a comprarse de comer. » 37 El les contestó: « Dadles

vosotros de comer. » Ellos le dicen: « ¿Vamos nosotros a comprar doscientos denarios de pan para darles de comer? » 38 El les dice: « ¿Cuántos panes tenéis? Id a ver. » Después de haberse cerciorado, le dicen: « Cinco, y dos peces. » 39 Entonces les mandó que se acomodaran todos por grupos sobre la verde hierba. 40 Y se acomodaron por grupos de cien y de cincuenta. 41 Y tomando los cinco panes y los dos peces, y levantando los ojos al cielo, pronunció la bendición, partió los panes y los iba dando a los discípulos para que se los fueran sirviendo. También repartió entre todos los dos peces. 42Comieron todos y se saciaron. 43 Y recogieron las sobras, doce canastos llenos y también lo de los peces. 44 Los que comieron los panes fueron 5.000 hombres. 45 Inmediatamente obligó a sus discípulos a subir a la barca y a ir por delante hacia Betsaida, mientras él despedía a la gente. 46Después de despedirse de ellos, se fue al monte a orar. 47 Al atardecer, estaba la barca en medio del mar y él, solo, en tierra. 48 Viendo que ellos se fatigaban remando, pues el viento les era contrario, a eso de la cuarta vigilia de la noche viene hacia ellos caminando sobre el mar y quería pasarles de largo. 49 Pero ellos viéndole caminar sobre el mar, creyeron que era un fantasma y se pusieron a gritar, 50 pues todos le habían visto y estaban turbados. Pero él, al instante, les habló, diciéndoles: « ¡Animo!, que soy yo, no temáis. » 51 Subió entonces donde ellos a la barca, y amainó el viento, y quedaron en su interior completamente estupefactos, 52 pues no habían entendido lo de los panes, sino que su mente estaba embotada. 53 Terminada la travesía, llegaron a tierra en Genesaret y atracaron. 54 Apenas desembarcaron, le reconocieron en seguida, 55recorrieron toda aquella región y comenzaron a traer a los enfermos en camillas adonde oían que él estaba. 56 Y dondequiera que entraba, en pueblos, ciudades o aldeas, colocaban a los enfermos en las plazas y le pedían que tocaran siquiera la orla de su manto; y cuantos la tocaron quedaban salvados.

7 1 Se reúnen junto a él los fariseos, así como algunos escribas venidos de Jerusalén. 2Y al ver que algunos de sus discípulos comían con manos impuras, es decir no lavadas, 3 - es que los fariseos y todos los judíos no comen sin haberse lavado las manos hasta el codo, aferrados a la tradición de los antiguos, 4 y al volver de la plaza, si no se bañan, no comen; y hay otras muchas cosas que observan por tradición, como la purificación de copas, jarros y bandejas -. 5 Por ello, los fariseos y los escribas le preguntan: « ¿Por qué tus discípulos no viven conforme a la tradición de los antepasados, sino que comen con manos impuras? » 6 El les dijo: « Bien profetizó Isaías de vosotros, hipócritas, según está escrito: Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí. 7 En vano me rinden culto, ya que enseñan doctrinas que son preceptos de hombres. 8 Dejando el precepto de Dios, os aferráis a la tradición de los hombres. » 9 Les decía también: « ¡Qué bien violáis el mandamiento de Dios, para conservar vuestra tradición! 10 Porque Moisés dijo: Honra a tu padre y a tu madre y: el que maldiga a su padre o a su madre, sea castigado con la muerte. Pero vosotros decís: 11 Si uno dice a su padre o a su madre: "Lo que de mí podrías recibir como ayuda lo declaro Korbán - es decir: ofrenda -", 12 ya no le dejáis hacer nada por su padre y por su madre, 13 anulando así la Palabra de Dios por vuestra tradición que os habéis transmitido; y hacéis muchas cosas semejantes a éstas. » 14 Llamó otra vez a la gente y les dijo: « Oídme todos y entended. 15 Nada hay fuera del hombre que, entrando en él, pueda contaminarle; sino lo que sale del hombre, eso es lo que contamina al hombre. 16 Quien tenga oídos para oír, que oiga. » 17 Y cuando, apartándose de la gente, entró en casa, sus discípulos le preguntaban sobre la parábola. 18 El les dijo: « ¿Conque también vosotros estáis sin inteligencia? ¿No comprendéis que todo lo que de fuera entra en el hombre no puede contaminarle, 19 pues no entra en su corazón, sino en el vientre y va a parar al excusado? » - así declaraba puros todos los alimentos -. 20 Y decía: « Lo que sale del hombre, eso es lo que contamina al hombre. 21Porque de dentro, del corazón de los hombres, salen las intenciones malas: fornicaciones, robos, asesinatos, 22 adulterios,

avaricias, maldades, fraude, libertinaje, envidia, injuria, insolencia, insensatez. 23 Todas
estas perversidades salen de dentro y contaminan al hombre. » 24 Y partiendo de allí, se fue
a la región de Tiro, y entrando en una casa quería que nadie lo supiese, pero no logró pasar
inadvertido, 25 sino que, en seguida, habiendo oído hablar de él una mujer, cuya hija estaba
poseída de un espíritu inmundo, vino y se postró a sus pies. 26 Esta mujer era pagana,
sirofenicia de nacimiento, y le rogaba que expulsara de su hija al demonio. 27 El le decía: «
Espera que primero se sacien los hijos, pues no está bien tomar el pan de los hijos y
echárselo a los perritos. » 28 Pero ella le respondió: « Sí, Señor; que también los perritos
comen bajo la mesa migajas de los niños. » 29 El, entonces, le dijo: « Por lo que has dicho,
vete; el demonio ha salido de tu hija. » 30 Volvió a su casa y encontró que la niña estaba
echada en la cama y que el demonio se había ido. 31 Se marchó de la región de Tiro y vino
de nuevo, por Sidón, al mar de Galilea, atravesando la Decápolis. 32 Le presentan un sordo
que, además, hablaba con dificultad, y le ruegan imponga la mano sobre él. 33 El,
apartándole de la gente, a solas, le metió sus dedos en los oídos y con su saliva le tocó la
lengua. 34 Y, levantando los ojos al cielo, dio un gemido, y le dijo: « Effatá », que quiere
decir: « ¡Abrete! » 35 Se abrieron sus oídos y, al instante, se soltó la atadura de su lengua y
hablaba correctamente. 36 Jesús les mandó que a nadie se lo contaran. Pero cuanto más se
lo prohibía, tanto más ellos lo publicaban. 37 Y se maravillaban sobremanera y decían «
Todo lo ha hecho bien; hace oír a los sordos y hablar a los mudos. »

8 1 Por aquellos días, habiendo de nuevo mucha gente y no teniendo qué comer, llama
Jesús a sus discípulos y les dice: 2 « Siento compasión de esta gente, porque hace ya tres
días que permanecen conmigo y no tienen qué comer. 3 Si los despido en ayunas a sus
casas, desfallecerán en el camino, y algunos de ellos han venido de lejos. » 4 Sus discípulos
le respondieron: « ¿Cómo podrá alguien saciar de pan a éstos aquí en el desierto? » 5 El les
preguntaba: « ¿Cuántos panes tenéis? » Ellos le respondieron: « Siete. » 6 Entonces él
mandó a la gente acomodarse sobre la tierra y, tomando los siete panes y dando gracias,
los partió e iba dándolos a sus discípulos para que los sirvieran, y ellos los sirvieron a la
gente. 7 Tenían también unos pocos pececillos. Y, pronunciando la bendición sobre ellos,
mandó que también los sirvieran. 8 Comieron y se saciaron, y recogieron de los trozos
sobrantes siete espuertas. 9 Fueron unos 4.000; y Jesús los despidió. 10 Subió a continuación
a la barca con sus discípulos y se fue a la región de Dalmanutá. 11 Y salieron los fariseos y
comenzaron a discutir con él, pidiéndole una señal del cielo, con el fin de ponerle a prueba.
12 Dando un profundo gemido desde lo íntimo de su ser, dice: « ¿Por qué esta generación
pide una señal? Yo os aseguro: no se dará, a esta generación ninguna señal. » 13 Y,
dejándolos, se embarcó de nuevo, y se fue a la orilla opuesta. 14 Se habían olvidado de
tomar panes, y no llevaban consigo en la barca más que un pan. 15 El les hacía esta
advertencia: « Abrid los ojos y guardaos de la levadura de los fariseos y de la levadura de
Herodes. » 16 Ellos hablaban entre sí que no tenían panes. 17 Dándose cuenta, les dice: «
¿Por qué estáis hablando de que no tenéis panes? ¿Aún no comprendéis ni entendéis? ¿Es
que tenéis la mente embotada? 18 ¿Teniendo ojos no veis y teniendo oídos no oís? ¿No os
acordáis de 19 cuando partí los cinco panes para los 5.000? ¿Cuántos canastos llenos de
trozos recogisteis? » « Doce », le dicen. 20 « Y cuando partí los siete entre los 4.000,
¿cuántas espuertas llenas de trozos recogisteis? » Le dicen: « Siete. » 21Y continuó: « ¿Aún
no entendéis? » 22 Llegan a Betsaida. Le presentan un ciego y le suplican que le toque. 23
Tomando al ciego de la mano, le sacó fuera del pueblo, y habiéndole puesto saliva en los
ojos, le impuso las manos y le preguntaba: « ¿Ves algo? » 24 El, alzando la vista, dijo: «
Veo a los hombres, pues los veo como árboles, pero que andan. » 25 Después, le volvió a
poner las manos en los ojos y comenzó a ver perfectamente y quedó curado, de suerte que
veía de lejos claramente todas las cosas. 26 Y le envió a su casa, diciéndole: « Ni siquiera

entres en el pueblo. » 27 Salió Jesús con sus discípulos hacia los pueblos de Cesarea de
Filipo, y por el camino hizo esta pregunta a sus discípulos: « ¿Quién dicen los hombres
que soy yo? » 28 Ellos le dijeron: «Unos, que Juan el Bautista; otros, que Elías; otros, que
uno de los profetas. » 29 Y él les preguntaba: « Y vosotros, ¿quién decís que soy yo? »
Pedro le contesta: « Tú eres el Cristo. » 30Y les mandó enérgicamente que a nadie hablaran
acerca de él. 31 Y comenzó a enseñarles que el Hijo del hombre debía sufrir mucho y ser
reprobado por los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas, ser matado y resucitar a
los tres días. 32 Hablaba de esto abiertamente. Tomándole aparte, Pedro, se puso a
reprenderle. 33 Pero él, volviéndose y mirando a sus discípulos, reprendió a Pedro,
diciéndole: « ¡Quítate de mi vista, Satanás! porque tus pensamientos no son los de Dios,
sino los de los hombres. » 34 Llamando a la gente a la vez que a sus discípulos, les dijo: «
Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame. 35
Porque quien quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mí y por el
Evangelio, la salvará. 36 Pues ¿de qué le sirve al hombre ganar el mundo entero si arruina
su vida? 37 Pues ¿qué puede dar el hombre a cambio de su vida? 38 Porque quien se
avergüence de mí y de mis palabras en esta generación adúltera y pecadora, también el
Hijo del hombre se avergonzará de él cuando venga en la gloria de su Padre con los santos
ángeles. »

9 1 Les decía también: « Yo os aseguro que entre los aquí presentes hay algunos que no
gustarán la muerte hasta que vean venir con poder el Reino de Dios. » 2 Seis días después,
toma Jesús consigo a Pedro, Santiago y Juan, y los lleva, a ellos solos, aparte, a un monte
alto. Y se transfiguró delante de ellos, 3 y sus vestidos se volvieron resplandecientes, muy
blancos, tanto que ningún batanero en la tierra sería capaz de blanquearlos de ese modo. 4
Se les aparecieron Elías y Moisés, y conversaban con Jesús. 5 Toma la palabra Pedro y
dice a Jesús: « Rabbí, bueno es estarnos aquí. Vamos a hacer tres tiendas, una para ti, otra
para Moisés y otra para Elías »; 6 -pues no sabía qué responder ya que estaban
atemorizados -. 7 Entonces se formó una nube que les cubrió con su sombra, y vino una
voz desde la nube: « Este es mi Hijo amado, escuchadle. » 8 Y de pronto, mirando en
derredor, ya no vieron a nadie más que a Jesús solo con ellos. 9 Y cuando bajaban del
monte les ordenó que a nadie contasen lo que habían visto hasta que el Hijo del hombre
resucitara de entre los muertos. 10 Ellos observaron esta recomendación, discutiendo entre
sí qué era eso de « resucitar de entre los muertos. » 11 Y le preguntaban: « ¿Por qué dicen
los escribas que Elías debe venir primero? » 12 El les contestó: « Elías vendrá primero y
restablecerá todo; mas, ¿cómo está escrito del Hijo del hombre que sufrirá mucho y que
será despreciado? 13 Pues bien, yo os digo: Elías ha venido ya y han hecho con él cuanto
han querido, según estaba escrito de él. » 14 Al llegar donde los discípulos, vio a mucha
gente que les rodeaba y a unos escribas que discutían con ellos. 15 Toda la gente, al verle,
quedó sorprendida y corrieron a saludarle. 16 El les preguntó: « ¿De qué discutís con ellos?
» 17 Uno de entre la gente le respondió: « Maestro, te he traído a mi hijo que tiene un
espíritu mudo 18 y, dondequiera que se apodera de él, le derriba, le hace echar
espurnarajos, rechinar de dientes y le deja rígido. He dicho a tus discípulos que lo
expulsaran, pero no han podido. » 19 El les responde: « ¡Oh generación incrédula! ¿Hasta
cuándo estaré con vosotros? ¿Hasta cuándo habré de soportaros? ¡Traédmelo! » 20 Y se lo
trajeron. Apenas el espíritu vio a Jesús, agitó violentamente al muchacho y, cayendo en
tierra, se revolcaba echando espumarajos. 21 Entonces él preguntó a su padre: « ¿Cuánto
tiempo hace que le viene sucediendo esto? » Le dijo: « Desde niño. 22 Y muchas veces le
ha arrojado al fuego y al agua para acabar con él; pero, si algo puedes, ayúdanos,
compadécete de nosotros. » 23 Jesús le dijo: « ¡Qué es eso de si puedes! ¡Todo es posible
para quien cree! » 24 Al instante, gritó el padre del muchacho: « ¡Creo, ayuda a mi poca fe!

» 25 Viendo Jesús que se agolpaba la gente, increpó al espíritu inmundo, diciéndole: « Espíritu sordo y mudo, yo te lo mando: sal de él y no entres más en él. » 26 Y el espíritu salió dando gritos y agitándole con violencia. El muchacho quedó como muerto, hasta el punto de que muchos decían que había muerto. 27 Pero Jesús, tomándole de la mano, le levantó y él se puso en pie. 28 Cuando Jesús entró en casa, le preguntaban en privado sus discípulos: « ¿Por qué nosotros no pudimos expulsarle? » 29 Les dijo: « Esta clase con nada puede ser arrojada sino con la oración. » 30 Y saliendo de allí, iban caminando por Galilea; él no quería que se supiera, 31 porque iba enseñando a sus discípulos. Les decía: « El Hijo del hombre será entregado en manos de los hombres; le matarán y a los tres días de haber muerto resucitará. » 32 Pero ellos no entendían lo que les decía y temían preguntarle. 33 Llegaron a Cafarnaúm, y una vez en casa, les preguntaba: « ¿De qué discutíais por el camino? » 34 Ellos callaron, pues por el camino habían discutido entre sí quién era el mayor. 35 Entonces se sentó, llamó a los Doce, y les dijo: « Si uno quiere ser el primero, sea el último de todos y el servidor de todos. » 36 Y tomando un niño, le puso en medio de ellos, le estrechó entre sus brazos y les dijo: 37 « El que reciba a un niño como éste en mi nombre, a mí me recibe; y el que me reciba a mí, no me recibe a mí sino a Aquel que me ha enviado. » 38 Juan le dijo: « Maestro, hemos visto a uno que expulsaba demonios en tu nombre y no viene con nosotros y tratamos de impedírselo porque no venía con nosotros. » 39 Pero Jesús dijo: « No se lo impidáis, pues no hay nadie que obre un milagro invocando mi nombre y que luego sea capaz de hablar mal de mí. 40 Pues el que no está contra nosotros, está por nosotros. » 41 « Todo aquel que os dé de beber un vaso de agua por el hecho de que sois de Cristo, os aseguro que no perderá su recompensa. » 42 « Y al que escandalice a uno de estos pequeños que creen, mejor le es que le pongan al cuello una de esas piedras de molino que mueven los asnos y que le echen al mar. 43Y si tu mano te es ocasión de pecado, córtatela. Más vale que entres manco en la Vida que, con las dos manos, ir a la gehenna, al fuego que no se apaga. 45 Y si tu pie te es ocasión de pecado, córtatelo. Más vale que entres cojo en la Vida que, con los dos pies, ser arrojado a la gehenna. 47 Y si tu ojo te es ocasión de pecado, sácatelo. Más vale que entres con un solo ojo en el Reino de Dios que, con los dos ojos, ser arrojado a la gehenna, 48 donde su gusano no muere y el fuego no se apaga; 49 pues todos han de ser salados con fuego. 50 Buena es la sal; mas si la sal se vuelve insípida, ¿con qué la sazonaréis? Tened sal en vosotros y tened paz unos con otros. »

10 1 Y levantándose de allí va a la región de Judea, y al otro lado del Jordán, y de nuevo vino la gente donde él y, como acostumbraba, les enseñaba. 2 Se acercaron unos fariseos que, para ponerle a prueba, preguntaban: « ¿Puede el marido repudiar a la mujer? » 3 El les respondió: ¿Qué os prescribió Moisés? » 4 Ellos le dijeron: « Moisés permitió escribir el acta de divorcio y repudiarla. » 5 Jesús les dijo: « Teniendo en cuenta la dureza de vuestro corazón escribió para vosotros este precepto. 6 Pero desde el comienzo de la creación, El los hizo varón y hembra. 7 Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre, 8 y los dos se harán una sola carne. De manera que ya no son dos, sino una sola carne. 9 Pues bien, lo que Dios unió, no lo separe el hombre. » 10Y ya en casa, los discípulos le volvían a preguntar sobre esto. 11 El les dijo: « Quien repudie a su mujer y se case con otra, comete adulterio contra aquélla; 12 y si ella repudia a su marido y se casa con otro, comete adulterio. » 13 Le presentaban unos niños para que los tocara; pero los discípulos les reñían. 14 Mas Jesús, al ver esto, se enfadó y les dijo: « Dejad que los niños vengan a mí, no se lo impidáis, porque de los que son como éstos es el Reino de Dios. 15 Yo os aseguro: el que no reciba el Reino de Dios como niño, no entrará en él. » 16 Y abrazaba a los niños, y los bendecía poniendo las manos sobre ellos. 17 Se ponía ya en camino cuando uno corrió a su encuentro y arodillándose ante él, le preguntó: « Maestro bueno, ¿ qué he de hacer para

tener en herencia vida eterna? » 18 Jesús le dijo: « ¿Por qué me llamas bueno? Nadie es
bueno sino sólo Dios. 19 Ya sabes los mandamientos: No mates, no cometas adulterio, no
robes, no levantes falso testimonio, no seas injusto, honra a tu padre y a tu madre. » 20 El,
entonces, le dijo: « Maestro, todo eso lo he guardado desde mi juventud. » 21 Jesús, fijando
en él su mirada, le amó y le dijo: « Una cosa te falta: anda, cuanto tienes véndelo y dáselo
a los pobres y tendrás un tesoro en el cielo; luego, ven y sígueme. » 22 Pero él, abatido por
estas palabras, se marchó entristecido, porque tenía muchos bienes. 23 Jesús, mirando a su
alrededor, dice a sus discípulos: « ¡Qué difícil es que los que tienen riquezas entren en el
Reino de Dios! » 24 Los discípulos quedaron sorprendidos al oírle estas palabras. Mas
Jesús, tomando de nuevo la palabra, les dijo: « ¡Hijos, qué difícil es entrar en el Reino de
Dios! 25 Es más fácil que un camello pase por el ojo de la aguja, que el que un rico entre en
el Reino de Dios. » 26 Pero ellos se asombraban aún más y se decían unos a otros: « Y
¿quién se podrá salvar? » 27 Jesús, mirándolos fijamente, dice: « Para los hombres,
imposible; pero no para Dios, porque todo es posible para Dios. » 28 Pedro se puso a
decirle: « Ya lo ves, nosotros lo hemos dejado todo y te hemos seguido. » 29 Jesús dijo: «
Yo os aseguro: nadie que haya dejado casa, hermanos, hermanas, madre, padre, hijos o
hacienda por mí y por el Evangelio, 30 quedará sin recibir el ciento por uno: ahora al
presente, casas, hermnanos, hermanas, madres, hijos y hacienda, con persecuciones; y en
el mundo venidero, vida eterna. 31 Pero muchos primeros serán últimos y los últimos,
primeros. » 32 Iban de camino subiendo a Jerusalén, y Jesús marchaba delante de ellos;
ellos estaban sorprendidos y los que le seguían tenían miedo. Tomó otra vez a los Doce y
comenzó a decirles lo que le iba a suceder: 33 « Mirad que subimos a Jerusalén, y el Hijo
del hombre será entregado a los sumos sacerdotes y a los escribas; le condenarán a muerte
y le entregarán a los gentiles, 34 y se burlarán de él, le escupirán, le azotarán y le matarán, y
a los tres días resucitará. » 35 Se acercan a él Santiago y Juan, los hijos de Zebedeo, y le
dicen: «Maestro, queremos, nos concedas lo que te pidamos. » 36 El les dijo: « ¿Qué
queréis que os conceda? » 37 Ellos le respondieron: « Concédenos que nos sentemos en tu
gloria, uno a tu derecha y otro a tu izquierda. » 38 Jesús les dijo: « No sabéis lo que pedís.
¿Podéis beber la copa que yo voy a beber, o ser bautizados con el bautismo con que yo voy
a ser bautizado? » 39 Ellos le dijeron: « Sí, podemos. » Jesús les dijo: « La copa que yo voy
a beber, sí la beberéis y también seréis bautizados con el bautismo conque yo voy a ser
bautizado; 40 pero, sentarse a mi derecha o a mi izquierda no es cosa mía el concederlo,
sino que es para quienes está preparado. » 41 Al oír esto los otros diez, empezaron a
indignarse contra Santiago y Juan. 42 Jesús, llamándoles, les dice: « Sabéis que los que son
tenidos como jefes de las naciones, las dominan como señores absolutos y sus grandes las
oprimen con su poder. 43 Pero no ha de ser así entre vosotros, sino que el que quiera llegar
a ser grande entre vosotros, será vuestro servidor, 44 y el que quiera ser el primero entre
vosotros, será esclavo de todos, 45 que tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido,
sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos. » 46 Llegan a Jericó. Y cuando salía
de Jericó, acompañado de sus discípulos y de una gran muchedumbre, el hijo de Timeo
(Bartimeo), un mendigo ciego, estaba sentado junto al camino. 47 Al enterarse de que era
Jesús de Nazaret, se puso a gritar: « ¡Hijo de David, Jesús, ten compasión de mí! » 48
Muchos le increpaban para que se callara. Pero él gritaba mucho más: « ¡Hijo de David,
ten compasión de mí! » 49 Jesús se detuvo y dijo: « Llamadle. » Llaman al ciego,
diciéndole: « ¡Animo, levántate! Te llama. » 50 Y él, arrojando su manto, dio un brinco y
vino donde Jesús. 51 Jesús, dirigiéndose a él, le dijo: « ¿Qué quieres que te haga? » El
ciego le dijo: « Rabbuní, ¡que vea! » 52 Jesús le dijo: « Vete, tu fe te ha salvado. » Y al
instante, recobró la vista y le seguía por el camino.

11 1 Cuando se aproximaban a Jerusalén, cerca ya de Betfagé y Betania, al pie del monte
de los Olivos, envía a dos de sus discípulos, 2 diciéndoles: « Id al pueblo que está enfrente

de vosotros, y no bien entréis en él, encontraréis un pollino atado, sobre el que no ha
montado todavía ningún hombre. Desatadlo y traedlo. 3 Y si alguien os dice: "¿Por qué
hacéis eso?", decid: "El Señor lo necesita, y que lo devolverá en seguida". » 4 Fueron y
encontraron el pollino atado junto a una puerta, fuera, en la calle, y lo desataron. 5 Algunos
de los que estaban allí les dijeron: « ¿Qué hacéis desatando el pollino? » 6 Ellos les
contestaron según les había dicho Jesús, y les dejaron. 7 Traen el pollino donde Jesús,
echaron encima sus mantos y se sentó sobre él. 8 Muchos extendieron sus mantos por el
camino; otros, follaje cortado de los campos. 9 Los que iban delante y los que le seguían,
gritaban: « ¡Hosanna! ¡Bendito el que viene en nombre del Señor! 10 ¡Bendito el reino que
viene, de nuestro padre David! ¡Hosanna en las alturas! » 11 Y entró en Jerusalén, en el
Templo, y después de observar todo a su alrededor, siendo ya tarde, salió con los Doce
para Betania. 12 Al día siguiente, saliendo ellos de Betania, sintió hambre. 13 Y viendo de
lejos una higuera con hojas, fue a ver si encontraba algo en ella; acercándose a ella, no
encontró más que hojas; es que no era tiempo de higos. 14 Entonces le dijo: « ¡Que nunca
jamás coma nadie fruto de ti! » Y sus discípulos oían esto. 15 Llegan a Jerusalén; y
entrando en el Templo, comenzó a echar fuera a los que vendían y a los que compraban en
el Templo; volcó las mesas de los cambistas y los puestos de los vendedores de palomas 16
y no permitía que nadie transportase cosas por el Templo. 17 Y les enseñaba, diciéndoles: «
¿No está escrito: Mi Casa será llamada Casa de oración para todas las gentes? ¡Pero
vosotros la tenéis hecha una cueva de bandidos! » 18Se enteraron de esto los sumos
sacerdotes y los escribas y buscaban cómo podrían matarle; porque le tenían miedo, pues
toda la gente estaba asombrada de su doctrina. 19 Y al atardecer, salía fuera de la ciudad. 20
Al pasar muy de mañana, vieron la higuera, que estaba seca hasta la raíz. 21 Pedro,
recordándolo, le dice: « ¡Rabbí, mira!, la higuera que maldijiste está seca. » 22Jesús les
respondió: « Tened fe en Dios. 23 Yo os aseguro que quien diga a este monte: "Quítate y
arrójate al mar" y no vacile en su corazón sino que crea que va a suceder lo que dice, lo
obtendrá. 24 Por eso os digo: todo cuanto pidáis en la oración, creed que ya lo habéis
recibido y lo obtendréis. 25 Y cuando os pongáis de pie para orar, perdonad, si tenéis algo
contra alguno, para que también vuestro Padre, que está en los cielos, os perdone vuestras
ofensas. » 27 Vuelven a Jerusalén y, mientras paseaba por el Templo, se le acercan los
sumos sacerdotes, los escribas y los ancianos, 28 y le decían: « ¿Con qué autoridad haces
esto?, o ¿quién te ha dado tal autoridad para hacerlo? » 29 Jesús les dijo: « Os voy a
preguntar una cosa. Respondedme y os diré con qué autoridad hago esto. 30 El bautismo de
Juan, ¿era del cielo o de los hombres? Respondedme. » 31 Ellos discurrían entre sí: « Si
decimos: "Del cielo", dirá: "Entonces, ¿por qué no le creísteis?" 32 Pero ¿vamos a decir:
"De los hombres?" » Tenían miedo a la gente; pues todos tenían a Juan por un verdadero
profeta. 33 Responden, pues, a Jesús: « No sabemos. » Jesús entonces les dice: « Tampoco
yo os digo con qué autoridad hago esto. »

12 1 Y se puso a hablarles en parábolas: « Un hombre plantó una viña, la rodeó de una
cerca, cavó un lagar y edificó una torre; la arrendó a unos labradores, y se ausentó. 2 Envió
un siervo a los labradores a su debido tiempo para recibir de ellos una parte de los frutos
de la viña. 3 Ellos le agarraron, le golpearon y le despacharon con las manos vacías. 4 De
nuevo les envió a otro siervo; también a éste le descalabraron y le insultaron. 5 Y envió a
otro y a éste le mataron; y también a otros muchos, hiriendo a unos, matando a otros. 6
Todavía le quedaba un hijo querido; les envió a éste, el último, diciendo: "A mi hijo le
respetarán". 7 Pero aquellos labradores dijeron entre sí: "Este es el heredero. Vamos,
matémosle, y será nuestra la herencia." 8 Le agarraron, le mataron y le echaron fuera de la
viña. 9 ¿Qué hará el dueño de la viña? Vendrá y dará muerte a los labradores y entregará la
viña a otros. 10 ¿No habéis leído esta Escritura: La piedra que los constructores desecharon,

en piedra angular se ha convertido; 11 fue el Señor quien hizo esto y es maravilloso a
nuestros ojos? » 12 Trataban de detenerle - pero tuvieron miedo a la gente - porque habían
comprendido que la parábola la había dicho por ellos. Y dejándole, se fueron. 13 Y envían
donde él algunos fariseos y herodianos, para cazarle en alguna palabra. 14Vienen y le
dicen: « Maestro, sabemos que eres veraz y que no te importa por nadie, porque no miras
la condición de las personas, sino que enseñas con franqueza el camino de Dios: ¿Es lícito
pagar tributo al César o no? ¿Pagamos o dejamos de pagar? » 15 Mas él, dándose cuenta de
su hipocresía, les dijo: « ¿Por qué me tentáis? Traedme un denario, que lo vea. » 16 Se lo
trajeron y les dice: « ¿De quién es esta imagen y la inscripción? » Ellos le dijeron: « Del
César. » 17 Jesús les dijo: « Lo del César, devolvédselo al César, y lo de Dios, a Dios. » Y
se maravillaban de él. 18 Se le acercan unos saduceos, esos que niegan que haya
resurrección, y le preguntaban: 19 « Maestro, Moisés nos dejó escrito que si muere el
hermano de alguno y deja mujer y no deja hijos, que su hermano tome a la mujer para dar
descendencia a su hermano. 20 Eran siete hermanos: el primero tomó mujer, pero murió sin
dejar descendencia; 21 también el segundo la tomó y murió sin dejar descendencia; y el
tercero lo mismo. 22 Ninguno de los siete dejó descendencia. Después de todos, murió
también la mujer. 23 En la resurrección, cuando resuciten, ¿de cuál de ellos será mujer?
Porque los siete la tuvieron por mujer. » 24 Jesús les contestó: « ¿No estáis en un error
precisamente por esto, por no entender las Escrituras ni el poder de Dios? 25 Pues cuando
resuciten de entre los muertos, ni ellos tomarán mujer ni ellas marido, sino que serán como
ángeles en los cielos. 26 Y acerca de que los muertos resucitan, ¿no habéis leído en el libro
de Moisés, en lo de la zarza, cómo Dios le dijo: Yo soy el Dios de Abraham, el Dios de
Isaac y el Dios de Jacob? 27 No es un Dios de muertos, sino de vivos. Estáis en un gran
error. » 28 Acercóse uno de los escribas que les había oído y, viendo que les había
respondido muy bien, le preguntó: «¿Cuál es el primero de todos los mandamientos? » 29
Jesús le contestó: « El primero es: Escucha, Israel: El Señor, nuestro Dios, es el único
Señor, 30 y amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu
mente y con todas tus fuerzas. 31 El segundo es: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. No
existe otro mandamiento mayor que éstos. » 32 Le dijo el escriba: « Muy bien, Maestro;
tienes razón al decir que El es único y que no hay otro fuera de El, 33 y amarle con todo el
corazón, con toda la inteligencia y con todas las fuerzas, y amar al prójimo como a si
mismo vale más que todos los holocaustos y sacrificios. » 34 Y Jesús, viendo que le había
contestado con sensatez, le dijo: « No estás lejos del Reino de Dios. » Y nadie más se
atrevía ya a hacerle preguntas. 35 Jesús, tomando la palabra, decía mientras enseñaba en el
Templo: «¿Cómo dicen los escribas que el Cristo es hijo de David? 36 David mismo dijo,
movido por el Espíritu Santo: Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi diestra hasta que
ponga a tus enemigos debajo de tus pies. 37 El mismo David le llama Señor; ¿cómo
entonces puede ser hijo suyo? » La muchedumbre le oía con agrado. 38 Decía también en
su instrucción: « Guardaos de los escribas, que gustan pasear con amplio ropaje, ser
saludados en las plazas, 39 ocupar los primeros asientos en las sinagogas y los primeros
puestos en los banquetes; 40 y que devoran la hacienda de las viudas so capa de largas
oraciones. Esos tendrán una sentencia más rigurosa. 41 Jesús se sentó frente al arca del
Tesoro y miraba cómo echaba la gente monedas en el arca del Tesoro: muchos ricos
echaban mucho. 42 Llegó también una viuda pobre y echó dos moneditas, o sea, una cuarta
parte del as. 43 Entonces, llamando a sus discípulos, les dijo: « Os digo de verdad que esta
viuda pobre ha echado más que todos los que echan en el arca del Tesoro. 44 Pues todos
han echado de los que les sobraba, ésta, en cambio, ha echado de lo que necesitaba todo
cuanto poseía, todo lo que tenía para vivir.

13 1 Al salir del Templo, le dice uno de sus discípulos: « Maestro, mira qué piedras y qué
construcciones. » 2 Jesús le dijo: « ¿Ves estas grandiosas construcciones? No quedará
piedra sobre piedra que no sea derruida. » 3 Estando luego sentado en el monte de los
Olivos, frente al Templo, le preguntaron en privado Pedro, Santiago, Juan y Andrés: 4 «
Dinos cuándo sucederá eso, y cuál será la señal de que todas estas cosas están para
cumplirse. » 5 Jesús empezó a decirles: « Mirad que no os engañe nadie. 6 Vendrán muchos
usurpando mi nombre y diciendo: "Yo soy", y engañarán a muchos. 7 Cuando oigáis hablar
de guerras y de rumores de guerras, no os alarméis; porque eso es necesario que suceda,
pero no es todavía el fin. 8 Pues se levantará nación contra nación y reino contra reino.
Habrá terremotos en diversos lugares, habrá hambre: esto será el comienzo de los dolores
de alumbramiento. 9 « Pero vosotros mirad por vosotros mismos; os entregarán a los
tribunales, seréis azotados en las sinagogas y compareceréis ante gobernadores y reyes por
mi causa, para que deis testimonio ante ellos. 10 Y es preciso que antes sea proclamada la
Buena Nueva a todas las naciones. 11 « Y cuando os lleven para entregaros, no os
preocupéis de qué vais a hablar; sino hablad lo que se os comunique en aquel momento.
Porque no seréis vosotros los que hablaréis, sino el Espíritu Santo. 12 Y entregará a la
muerte hermano a hermano y padre a hijo; se levantarán hijos contra padres y los matarán.
13 Y seréis odiados de todos por causa de mi nombre; pero el que persevere hasta el fin, ése
se salvará. 14 « Pero cuando veáis la abominación de la desolación erigida donde no debe
(el que lea, que entienda), entonces, los que estén en Judea, huyan a los montes; 15 el que
esté en el terrado, no baje ni entre a recoger algo de su casa, 16 y el que esté por el campo,
no regrese en busca de su manto. 17 ¡Ay de las que estén encinta o criando en aquellos
días! 18 Orad para que no suceda en invierno. 19 Porque aquellos días habrá una tribulación
cual no la hubo desde el principio de la creación, que hizo Dios, hasta el presente, ni la
volverá a haber. 20 Y si el Señor no abreviase aquellos días, no se salvaría nadie, pero en
atención a los elegidos que él escogió, ha abreviado los días. 21 Entonces, si alguno os dice:
"Mirad, el Cristo aquí" "Miradlo allí", no lo creáis. 22 Pues surgirán falsos cristos y falsos
profetas y realizarán señales y prodigios con el propósito de engañar, si fuera posible, a los
elegidos. 23 Vosotros, pues, estad sobre aviso; mirad que os lo he predicho todo. 24 « Mas
por esos días, después de aquella tribulación, el sol se oscurecerá, la luna no dará su
resplandor, 25las estrellas irán cayendo del cielo, y las fuerzas que están en los cielos serán
sacudidas. 26 Y entonces verán al Hijo del hombre que viene entre nubes con gran poder y
gloria; 27 entonces enviará a los ángeles y reunirá de los cuatro vientos a sus elegidos,
desde el extremo de la tierra hasta el extremo del cielo. 28 « De la higuera aprended esta
parábola: cuando ya sus ramas están tiernas y brotan las hojas, sabéis que el verano está
cerca. 29 Así también vosotros, cuando veáis que sucede esto, sabed que El está cerca, a las
puertas. 30 Yo os aseguro que no pasará esta generación hasta que todo esto suceda. 31 El
cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán. 32 Mas de aquel día y hora, nadie
sabe nada, ni los ángeles en el cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre. 33 « Estad atentos y
vigilad, porque ignoráis cuándo será el momento. 34 Al igual que un hombre que se
ausenta: deja su casa, da atribuciones a sus siervos, a cada uno su trabajo, y ordena al
portero que vele; 35 velad, por tanto, ya que no sabéis cuándo viene el dueño de la casa, si
al atardecer, o a media noche, o al cantar del ga ello, o de madrugada. 36 No sea que llegue
de improviso y os encuentre dormidos. 37 Lo que a vosotros digo, a todos lo digo: ¡Velad!
»

14 1 Faltaban dos días para la Pascua y los Azimos. Los sumos sacerdotes y los escribas
buscaban cómo prenderle con engaño y matarle. 2 Pues decían: « Durante la fiesta no, no
sea que haya alboroto del pueblo. » 3 Estando él en Betania, en casa de Simón el leproso,

recostado a la mesa, vino una mujer que traía un frasco de alabastro con perfume puro de nardo, de mucho precio; quebró el frasco y lo derramó sobre su cabeza. 4 Había algunos que se decían entre sí indignados: « ¿Para qué este despilfarro de perfume? 5 Se podía haber vendido este perfume por más de trescientos denarios y habérselo dado a los pobres. » Y refunfuñaban contra ella. 6 Mas Jesús dijo: « Dejadla. ¿Por qué la molestáis? Ha hecho una obra buena en mí. 7 Porque pobres tendréis siempre con vosotros y podréis hacerles bien cuando queráis; pero a mí no me tendréis siempre. 8 Ha hecho lo que ha podido. Se ha anticipado a embalsamar mi cuerpo para la sepultura. 9 Yo os aseguro: dondequiera que se proclame la Buena Nueva, en el mundo entero, se hablará también de lo que ésta ha hecho para memoria suya. » 10 Entonces, Judas Iscariote, uno de los Doce, se fue donde los sumos sacerdotes para entregárselo. 11 Al oírlo ellos, se alegraron y prometieron darle dinero. Y él andaba buscando cómo le entregaría en momento oportuno. 12 El primer día de los Azimos, cuando se sacrificaba el cordero pascual, le dicen sus discípulos: «¿Dónde quieres que vayamos a hacer los preparativos para que comas el cordero de Pascua? » 13 Entonces, envía a dos de sus discípulos y les dice: « Id a la ciudad; os saldrá al encuentro un hombre llevando un cántaro de agua; seguidle 14 y allí donde entre, decid al dueño de la casa: "El Maestro dice: ¿Dónde está mi sala, donde pueda comer la Pascua con mis discípulos?" 15 El os enseñará en el piso superior una sala grande, ya dispuesta y preparada; haced allí los preparativos para nosotros. » 16 Los discípulos salieron, llegaron a la ciudad, lo encontraron tal como les había dicho, y prepararon la Pascua. 17 Y al atardecer, llega él con los Doce. 18 Y mientras comían recostados, Jesús dijo: « Yo os aseguro que uno de vosotros me entregará, el que come conmigo. » 19 Ellos empezaron a entristecerse y a decirle uno tras otro: « ¿Acaso soy yo? » 20 El les dijo: « Uno de los Doce que moja conmigo en el mismo plato. 21 Porque el Hijo del hombre se va, como está escrito de él, pero ¡ay de aquel por quien el Hijo del hombre es entregado! ¡Más le valdría a ese hombre no haber nacido! » 22 Y mientras estaban comiendo, tomó pan, lo bendijo, lo partió y se lo dio y dijo: « Tomad, este es mi cuerpo. » 23 Tomó luego una copa y, dadas las gracias, se la dio, y bebieron todos de ella. 24 Y les dijo: « Esta es mi sangre de la Alianza, que es derramada por muchos. 25 Yo os aseguro que ya no beberé del producto de la vid hasta el día en que lo beba nuevo en el Reino de Dios. » 26 Y cantados los himnos, salieron hacia el monte de los Olivos. 27 Jesús les dice: « Todos os vais a escandalizar, ya que está escrito: Heriré al pastor y se dispersarán las ovejas. 28 Pero después de mi resurrección, iré delante de vosotros a Galilea. » 29Pedro le dijo: « Aunque todos se escandalicen, yo no. » 30 Jesús le dice: « Yo te aseguro: hoy, esta misma noche, antes que el ga ello cante dos veces, tú me habrás negado tres. » 31 Pero él insistía: « Aunque tenga que morir contigo, yo no te negaré. » Lo mismo decían también todos. 32Van a una propiedad, cuyo nombre es Getsemaní, y dice a sus discípulos: « Sentaos aquí, mientras yo hago oración. » 33 Toma consigo a Pedro, Santiago y Juan, y comenzó a sentir pavor y angustia. 34 Y les dice: « Mi alma está triste hasta el punto de morir; quedaos aquí y velad. » 35Y adelantándose un poco, caía en tierra y suplicaba que a ser posible pasara de él aquella hora. 36Y decía: « ¡Abbá, Padre!; todo es posible para ti; aparta de mí esta copa; pero no sea lo que yo quiero, sino lo que quieras tú. » 37 Viene entonces y los encuentra dormidos; y dice a Pedro: «Simón, ¿duermes?, ¿ni una hora has podido velar? 38 Velad y orad, para que no caigáis en tentación; que el espíritu está pronto, pero la carne es débil. » 39 Y alejándose de nuevo, oró diciendo las mismas palabras. 40 Volvió otra vez y los encontró dormidos, pues sus ojos estaban cargados; ellos no sabían qué contestarle. 41 Viene por tercera vez y les dice: « Ahora ya podéis dormir y descansar. Basta ya. Llegó la hora. Mirad que el Hijo del hombre va a ser entregado en manos de los pecadores. 42 ¡Levantaos! ¡vámonos! Mirad, el que me va a entregar está cerca. » 43 Todavía estaba hablando, cuando de pronto se presenta Judas, uno de los Doce, acompañado de un grupo

con espadas y palos, de parte de los sumos sacerdotes, de los escribas y de los ancianos. 44 El que le iba a entregar les había dado esta contraseña: « Aquel a quien yo dé un beso, ése es, prendedle y llevadle con cautela. » 45 Nada más llegar, se acerca a él y le dice: «Rabbí », y le dio un beso. 46 Ellos le echaron mano y le prendieron. 47 Uno de los presentes, sacando la espada, hirió al siervo del Sumo Sacerdote, y le llevó la oreja. 48 Y tomando la palabra Jesús, les dijo: « ¿Como contra un salteador habéis salido a prenderme con espadas y palos? 49 Todos los días estaba junto a vosotros enseñando en el Templo, y no me detuvisteis. Pero es para que se cumplan las Escrituras. » 50 Y abandonándole huyeron todos. 51 Un joven le seguía cubierto sólo de un lienzo; y le detienen. 52 Pero él, dejando el lienzo, se escapó desnudo. 53 Llevaron a Jesús ante el Sumo Sacerdote, y se reúnen todos los sumos sacerdotes, los ancianos y los escribas. 54También Pedro le siguió de lejos, hasta dentro del palacio del Sumo Sacerdote, y estaba sentado con los criados, calentándose al fuego. 55 Los sumos sacerdotes y el Sanedrín entero andaban buscando contra Jesús un testimonio para darle muerte; pero no lo encontraban. 56 Pues muchos daban falso testimonio contra él, pero los testimonios no coincidían. 57 Algunos, levantándose, dieron contra él este falso testimonio: 58 « Nosotros le oímos decir: Yo destruiré este Santuario hecho por hombres y en tres días edificaré otro no hecho por hombres. » 59 Y tampoco en este caso coincidía su testimonio. 60 Entonces, se levantó el Sumo Sacerdote y poniéndose en medio, preguntó a Jesús: « ¿No respondes nada? ¿Qué es lo que éstos atestiguan contra ti? » 61 Pero él seguía callado y no respondía nada. El Sumo Sacerdote le preguntó de nuevo: « ¿Eres tú el Cristo, el Hijo del Bendito? » 62 Y dijo Jesús: « Sí, yo soy, y veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y venir entre las nubes del cielo. » 63 El Sumo Sacerdote se rasga las túnicas y dice: «¿Qué necesidad tenemos ya de testigos? 64 Habéis oído la blasfemia. ¿Qué os parece? » Todos juzgaron que era reo de muerte. 65 Algunos se pusieron a escupirle, le cubrían la cara y le daban bofetadas, mientras le decían: « Adivina », y los criados le recibieron a golpes. 66 Estando Pedro abajo en el patio, llega una de las criadas del Sumo Sacerdote 67 y al ver a Pedro calentándose, le mira atentamente y le dice: « También tú estabas con Jesús de Nazaret. » 68 Pero él lo negó: «Ni sé ni entiendo qué dices », y salió afuera, al portal, y cantó un ga ello. 69 Le vio la criada y otra vez se puso a decir a los que estaban allí: « Este es uno de ellos. » 70 Pero él lo negaba de nuevo. Poco después, los que estaban allí volvieron a decir a Pedro: « Ciertamente eres de ellos pues además eres galileo. » 71 Pero él, se puso a echar imprecaciones y a jurar: « ¡Yo no conozco a ese hombre de quien habláis! » 72 Inmediatamente cantó un ga ello por segunda vez. Y Pedro recordó lo que le había dicho Jesús: « Antes que el ga ello cante dos veces, me habrás negado tres. » Y rompió a llorar.

15 1 Pronto, al amanecer, prepararon una reunión los sumos sacerdotes con los ancianos, los escribas y todo el Sanedrín y, después de haber atado a Jesús, le llevaron y le entregaron a Pilato. 2 Pilato le preguntaba: « ¿Eres tú el Rey de los judíos? » El le respondió: « Sí, tú lo dices. » 3 Los sumos sacerdotes le acusaban de muchas cosas. 4 Pilato volvió a preguntarle: « ¿No contestas nada? Mira de cuántas cosas te acusan. » 5 Pero Jesús no respondió ya nada, de suerte que Pilato estaba sorprendido. 6 Cada Fiesta les concedía la libertad de un preso, el que pidieran. 7 Había uno, llamado Barrabás, que estaba encarcelado con aquellos sediciosos que en el motín habían cometido un asesinato. 8 Subió la gente y se puso a pedir lo que les solía conceder. 9 Pilato les contestó: « ¿Queréis que os suelte al Rey de los judíos? » 10 (Pues se daba cuenta de que los sumos sacerdotes le habían entregado por envidia.) 11 Pero los sumos sacerdotes incitaron a la gente a que dijeran que les soltase más bien a Barrabás. 12 Pero Pilato les decía otra vez: « Y ¿qué voy a hacer con el que llamáis el Rey de los judíos? » 13 La gente volvió a gritar: « ¡Crucifícale! » 14 Pilato les decía: « Pero ¿qué mal ha hecho? » Pero ellos gritaron con más

fuerza: « Crucifícale! » 15 Pilato, entonces, queriendo complacer a la gente, les soltó a
Barrabás y entregó a Jesús, después de azotarle, para que fuera crucificado. 16 Los soldados
le llevaron dentro del palacio, es decir, al pretorio y llaman a toda la cohorte. 17 Le visten
de púrpura y, trenzando una corona de espinas, se la ciñen. 18 Y se pusieron a saludarle: «
¡Salve, Rey de los judíos! » 19 Y le golpeaban en la cabeza con una caña, le escupían y,
doblando las rodillas, se postraban ante él. 20 Cuando se hubieron burlado de él, le quitaron
la púrpura, le pusieron sus ropas y le sacan fuera para crucificarle. 21 Y obligaron a uno
que pasaba, a Simón de Cirene, que volvía del campo, el padre de Alejandro y de Rufo, a
que llevara su cruz. 22 Le conducen al lugar del Gólgota, que quiere decir: Calvario. 23 Le
daban vino con mirra, pero él no lo tomó. 24 Le crucifican y se reparten sus vestidos,
echando a suertes a ver qué se llevaba cada uno. 25 Era la hora tercia cuando le
crucificaron. 26 Y estaba puesta la inscripción de la causa de su condena: « El Rey de los
judíos.» 27 Con él crucificaron a dos salteadores, uno a su derecha y otro a su izquierda. 29
Y los que pasaban por allí le insultaban, meneando la cabeza y diciendo: « ¡Eh, tú!, que
destruyes el Santuario y lo levantas en tres días, 30 ¡sálvate a ti mismo bajando de la cruz! »
31 Igualmente los sumos sacerdotes se burlaban entre ellos junto con los escribas diciendo:
« A otros salvó y a sí mismo no puede salvarse. 32 ¡El Cristo, el Rey de Israel!, que baje
ahora de la cruz, para que lo veamos y creamos. » También le injuriaban los que con él
estaban crucificados. 33 Llegada la hora sexta, hubo oscuridad sobre toda la tierra hasta la
hora nona. 34 A la hora nona gritó Jesús con fuerte voz: « Eloí, Eloí, ¿lema sabactaní? », -
que quiere decir - « ¡Dios mío, Dios mío! ¿por qué me has abandonado? » 35 Al oír esto
algunos de los presentes decían: « Mira, llama a Elías. » 36 Entonces uno fue corriendo a
empapar una esponja en vinagre y, sujetándola a una caña, le ofrecía de beber, diciendo: «
Dejad, vamos a ver si viene Elías a descolgarle. » 37 Pero Jesús lanzando un fuerte grito,
expiró. 38 Y el velo del Santuario se rasgó en dos, de arriba abajo. 39Al ver el centurión,
que estaba frente a él, que había expirado de esa manera, dijo: « Verdaderamente este
hombre era Hijo de Dios. » 40 Había también unas mujeres mirando desde lejos, entre ellas,
María Magdalena, María la madre de Santiago el menor y de Joset, y Salomé, 41 que le
seguían y le servían cuando estaba en Galilea, y otras muchas que habían subido con él a
Jerusalén. 42 Y ya al atardecer, como era la Preparación, es decir, la víspera del sábado, 43
vino José de Arimatea, miembro respetable del Consejo, que esperaba también el Reino de
Dios, y tuvo la valentía de entrar donde Pilato y pedirle el cuerpo de Jesús. 44 Se extraño
Pilato de que ya estuviese muerto y, llamando al centurión, le preguntó si había muerto
hacía tiempo. 45 Informado por el centurión, concedió el cuerpo a José, 46 quien,
comprando una sábana, lo descolgó de la cruz, lo envolvió en la sábana y lo puso en un
sepulcro que estaba excavado en roca; luego, hizo rodar una piedra sobre la entrada del
sepulcro. 47 María Magdalena y María la de Joset se fijaban dónde era puesto.

16 1 Pasado el sábado, María Magdalena, María la de Santiago y Salomé compraron
aromas para ir a embalsamarle. 2 Y muy de madrugada, el primer día de la semana, a la
salida del sol, van al sepulcro. 3 Se decían unas otras: «¿Quién nos retirará la piedra de la
puerta del sepulcro?» 4 Y levantando los ojos ven que la piedra estaba ya retirada; y eso
que era muy grande. 5 Y entrando en el sepulcro vieron a un joven sentado en el lado
derecho, vestido con una túnica blanca, y se asustaron. 6 Pero él les dice: «No os asustéis.
Buscáis a Jesús de Nazaret, el Crucificado; ha resucitado, no está aquí. Ved el lugar donde
le pusieron. 7 Pero id a decir a sus discípulos y a Pedro que irá delante de vosotros a
Galilea; allí le veréis, como os dijo.» 8 Ellas salieron huyendo del sepulcro, pues un gran
temblor y espanto se había apoderado de ellas, y no dijeron nada a nadie porque tenían
miedo... 9 Jesús resucitó en la madrugada, el primer día de la semana, y se apareció
primero a María Magdalena, de la que había echado siete demonios. 10 Ella fue a

comunicar la noticia a los que habían vivido con él, que estaban tristes y llorosos. 11 Ellos,
al oír que vivía y que había sido visto por ella, no creyeron. 12 Después de esto, se
apareció, bajo otra figura, a dos de ellos cuando iban de camino a una aldea. 13 Ellos
volvieron a comunicárselo a los demás; pero tampoco creyeron a éstos. 14 Por último,
estando a la mesa los once discípulos, se les apareció y les echó en cara su incredulidad y
su dureza de corazón, por no haber creído a quienes le habían visto resucitado. 15 Y les
dijo: «Id por todo el mundo y proclamad la Buena Nueva a toda la creación. 16 El que crea
y sea bautizado, se salvará; el que no crea, se condenará. 17 Estas son las señales que
acompañarán a los que crean: en mi nombre expulsarán demonios,
hablarán en lenguas nuevas, 18 agarrarán serpientes en sus manos y aunque beban veneno
no les hará daño; impondrán las manos sobre los enfermos y se pondrán bien.» 19 Con esto,
el Señor Jesús, después de hablarles, fue elevado al cielo y se sentó a la diestra de Dios. 20
Ellos salieron a predicar por todas partes, colaborando el Señor con ellos y confirmando la
Palabra con las señales que la acompañaban.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

EVANGELIO DE MARCOS. TEXTO GRIEGO

Nestle-Aland[27]

GNT **Mark 1:1** Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ θεοῦ].
2 Καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἡσαΐᾳ τῷ προφήτῃ, Ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου·
3 φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ, Ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ,
4 ἐγένετο Ἰωάννης [ὁ] βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.
5 καὶ ἐξεπορεύετο πρὸς αὐτὸν πᾶσα ἡ Ἰουδαία χώρα καὶ οἱ Ἱεροσολυμῖται πάντες, καὶ ἐβαπτίζοντο ὑπ' αὐτοῦ ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν.
6 καὶ ἦν ὁ Ἰωάννης ἐνδεδυμένος τρίχας καμήλου καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ καὶ ἐσθίων ἀκρίδας καὶ μέλι ἄγριον.
7 καὶ ἐκήρυσσεν λέγων, Ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερός μου ὀπίσω μου, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς κύψας λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ.
8 ἐγὼ ἐβάπτισα ὑμᾶς ὕδατι, αὐτὸς δὲ βαπτίσει ὑμᾶς ἐν πνεύματι ἁγίῳ.
9 Καὶ ἐγένετο ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις ἦλθεν Ἰησοῦς ἀπὸ Ναζαρὲτ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἐβαπτίσθη εἰς τὸν Ἰορδάνην ὑπὸ Ἰωάννου.
10 καὶ εὐθὺς ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος εἶδεν σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸ πνεῦμα ὡς περιστερὰν καταβαῖνον εἰς αὐτόν·
11 καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τῶν οὐρανῶν, Σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα.
12 Καὶ εὐθὺς τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον.
13 καὶ ἦν ἐν τῇ ἐρήμῳ τεσσεράκοντα ἡμέρας πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ Σατανᾶ, καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων, καὶ οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ.
14 Μετὰ δὲ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν Γαλιλαίαν κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ
15 καὶ λέγων ὅτι Πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ· μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ.
16 Καὶ παράγων παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας εἶδεν Σίμωνα καὶ Ἀνδρέαν τὸν ἀδελφὸν Σίμωνος ἀμφιβάλλοντας ἐν τῇ θαλάσσῃ· ἦσαν γὰρ ἁλιεῖς.
17 καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, Δεῦτε ὀπίσω μου, καὶ ποιήσω ὑμᾶς γενέσθαι ἁλιεῖς ἀνθρώπων.
18 καὶ εὐθὺς ἀφέντες τὰ δίκτυα ἠκολούθησαν αὐτῷ.
19 Καὶ προβὰς ὀλίγον εἶδεν Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ζεβεδαίου καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ καὶ αὐτοὺς ἐν τῷ πλοίῳ καταρτίζοντας τὰ δίκτυα,
20 καὶ εὐθὺς ἐκάλεσεν αὐτούς. καὶ ἀφέντες τὸν πατέρα αὐτῶν Ζεβεδαῖον ἐν τῷ πλοίῳ μετὰ τῶν μισθωτῶν ἀπῆλθον ὀπίσω αὐτοῦ.
21 Καὶ εἰσπορεύονται εἰς Καφαρναούμ· καὶ εὐθὺς τοῖς σάββασιν εἰσελθὼν εἰς τὴν συναγωγὴν ἐδίδασκεν.
22 καὶ ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ· ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς.
23 καὶ εὐθὺς ἦν ἐν τῇ συναγωγῇ αὐτῶν ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ καὶ ἀνέκραξεν
24 λέγων, Τί ἡμῖν καὶ σοί, Ἰησοῦ Ναζαρηνέ; ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς; οἶδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ.

25 καὶ ἐπετίμησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς λέγων, Φιμώθητι καὶ ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ.
26 καὶ σπαράξαν αὐτὸν τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον καὶ φωνῆσαν φωνῇ μεγάλῃ ἐξῆλθεν ἐξ αὐτοῦ.
27 καὶ ἐθαμβήθησαν ἅπαντες ὥστε συζητεῖν πρὸς ἑαυτοὺς λέγοντας, Τί ἐστιν τοῦτο; διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν· καὶ τοῖς πνεύμασι τοῖς ἀκαθάρτοις ἐπιτάσσει, καὶ ὑπακούουσιν αὐτῷ.
28 καὶ ἐξῆλθεν ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ εὐθὺς πανταχοῦ εἰς ὅλην τὴν περίχωρον τῆς Γαλιλαίας.
29 Καὶ εὐθὺς ἐκ τῆς συναγωγῆς ἐξελθόντες ἦλθον εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος καὶ Ἀνδρέου μετὰ Ἰακώβου καὶ Ἰωάννου.
30 ἡ δὲ πενθερὰ Σίμωνος κατέκειτο πυρέσσουσα, καὶ εὐθὺς λέγουσιν αὐτῷ περὶ αὐτῆς.
31 καὶ προσελθὼν ἤγειρεν αὐτὴν κρατήσας τῆς χειρός· καὶ ἀφῆκεν αὐτὴν ὁ πυρετός, καὶ διηκόνει αὐτοῖς.
32 Ὀψίας δὲ γενομένης, ὅτε ἔδυ ὁ ἥλιος, ἔφερον πρὸς αὐτὸν πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας καὶ τοὺς δαιμονιζομένους·
33 καὶ ἦν ὅλη ἡ πόλις ἐπισυνηγμένη πρὸς τὴν θύραν.
34 καὶ ἐθεράπευσεν πολλοὺς κακῶς ἔχοντας ποικίλαις νόσοις καὶ δαιμόνια πολλὰ ἐξέβαλεν καὶ οὐκ ἤφιεν λαλεῖν τὰ δαιμόνια, ὅτι ᾔδεισαν αὐτόν.
35 Καὶ πρωῒ ἔννυχα λίαν ἀναστὰς ἐξῆλθεν καὶ ἀπῆλθεν εἰς ἔρημον τόπον κἀκεῖ προσηύχετο.
36 καὶ κατεδίωξεν αὐτὸν Σίμων καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ,
37 καὶ εὗρον αὐτὸν καὶ λέγουσιν αὐτῷ ὅτι Πάντες ζητοῦσίν σε.
38 καὶ λέγει αὐτοῖς, Ἄγωμεν ἀλλαχοῦ εἰς τὰς ἐχομένας κωμοπόλεις, ἵνα καὶ ἐκεῖ κηρύξω· εἰς τοῦτο γὰρ ἐξῆλθον.
39 καὶ ἦλθεν κηρύσσων εἰς τὰς συναγωγὰς αὐτῶν εἰς ὅλην τὴν Γαλιλαίαν καὶ τὰ δαιμόνια ἐκβάλλων.
40 Καὶ ἔρχεται πρὸς αὐτὸν λεπρὸς παρακαλῶν αὐτὸν [καὶ γονυπετῶν] καὶ λέγων αὐτῷ ὅτι Ἐὰν θέλῃς δύνασαί με καθαρίσαι.
41 καὶ σπλαγχνισθεὶς ἐκτείνας τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἥψατο καὶ λέγει αὐτῷ, Θέλω, καθαρίσθητι·
42 καὶ εὐθὺς ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ ἡ λέπρα, καὶ ἐκαθαρίσθη.
43 καὶ ἐμβριμησάμενος αὐτῷ εὐθὺς ἐξέβαλεν αὐτόν
44 καὶ λέγει αὐτῷ, Ὅρα μηδενὶ μηδὲν εἴπῃς, ἀλλὰ ὕπαγε σεαυτὸν δεῖξον τῷ ἱερεῖ καὶ προσένεγκε περὶ τοῦ καθαρισμοῦ σου ἃ προσέταξεν Μωϋσῆς, εἰς μαρτύριον αὐτοῖς.
45 ὁ δὲ ἐξελθὼν ἤρξατο κηρύσσειν πολλὰ καὶ διαφημίζειν τὸν λόγον, ὥστε μηκέτι αὐτὸν δύνασθαι φανερῶς εἰς πόλιν εἰσελθεῖν, ἀλλ' ἔξω ἐπ' ἐρήμοις τόποις ἦν· καὶ ἤρχοντο πρὸς αὐτὸν πάντοθεν.

GNT **Mark 2:1** Καὶ εἰσελθὼν πάλιν εἰς Καφαρναοὺμ δι' ἡμερῶν ἠκούσθη ὅτι ἐν οἴκῳ ἐστίν.
2 καὶ συνήχθησαν πολλοὶ ὥστε μηκέτι χωρεῖν μηδὲ τὰ πρὸς τὴν θύραν, καὶ ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον.
3 καὶ ἔρχονται φέροντες πρὸς αὐτὸν παραλυτικὸν αἰρόμενον ὑπὸ τεσσάρων.
4 καὶ μὴ δυνάμενοι προσενέγκαι αὐτῷ διὰ τὸν ὄχλον ἀπεστέγασαν τὴν στέγην ὅπου ἦν, καὶ ἐξορύξαντες χαλῶσι τὸν κράβαττον ὅπου ὁ παραλυτικὸς κατέκειτο.
5 καὶ ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς τὴν πίστιν αὐτῶν λέγει τῷ παραλυτικῷ, Τέκνον, ἀφίενταί σου αἱ ἁμαρτίαι.
6 ἦσαν δέ τινες τῶν γραμματέων ἐκεῖ καθήμενοι καὶ διαλογιζόμενοι ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν,
7 Τί οὗτος οὕτως λαλεῖ; βλασφημεῖ· τίς δύναται ἀφιέναι ἁμαρτίας εἰ μὴ εἷς ὁ θεός;

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[8] καὶ εὐθὺς ἐπιγνοὺς ὁ Ἰησοῦς τῷ πνεύματι αὐτοῦ ὅτι οὕτως διαλογίζονται ἐν ἑαυτοῖς λέγει αὐτοῖς, Τί ταῦτα διαλογίζεσθε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν;
[9] τί ἐστιν εὐκοπώτερον, εἰπεῖν τῷ παραλυτικῷ, Ἀφίενταί σου αἱ ἁμαρτίαι, ἢ εἰπεῖν, Ἔγειρε καὶ ἆρον τὸν κράβαττόν σου καὶ περιπάτει;
[10] ἵνα δὲ εἰδῆτε ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀφιέναι ἁμαρτίας ἐπὶ τῆς γῆς- λέγει τῷ παραλυτικῷ,
[11] Σοὶ λέγω, ἔγειρε ἆρον τὸν κράβαττόν σου καὶ ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου.
[12] καὶ ἠγέρθη καὶ εὐθὺς ἄρας τὸν κράβαττον ἐξῆλθεν ἔμπροσθεν πάντων, ὥστε ἐξίστασθαι πάντας καὶ δοξάζειν τὸν θεὸν λέγοντας ὅτι Οὕτως οὐδέποτε εἴδομεν.
[13] Καὶ ἐξῆλθεν πάλιν παρὰ τὴν θάλασσαν· καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἤρχετο πρὸς αὐτόν, καὶ ἐδίδασκεν αὐτούς.
[14] καὶ παράγων εἶδεν Λευὶν τὸν τοῦ Ἁλφαίου καθήμενον ἐπὶ τὸ τελώνιον, καὶ λέγει αὐτῷ, Ἀκολούθει μοι. καὶ ἀναστὰς ἠκολούθησεν αὐτῷ.
[15] Καὶ γίνεται κατακεῖσθαι αὐτὸν ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ, καὶ πολλοὶ τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοὶ συνανέκειντο τῷ Ἰησοῦ καὶ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· ἦσαν γὰρ πολλοὶ καὶ ἠκολούθουν αὐτῷ.
[16] καὶ οἱ γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων ἰδόντες ὅτι ἐσθίει μετὰ τῶν ἁμαρτωλῶν καὶ τελωνῶν ἔλεγον τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ, Ὅτι μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν ἐσθίει;
[17] καὶ ἀκούσας ὁ Ἰησοῦς λέγει αὐτοῖς [ὅτι] Οὐ χρείαν ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες ἰατροῦ ἀλλ' οἱ κακῶς ἔχοντες· οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς.
[18] Καὶ ἦσαν οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ Φαρισαῖοι νηστεύοντες. καὶ ἔρχονται καὶ λέγουσιν αὐτῷ, Διὰ τί οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ μαθηταὶ τῶν Φαρισαίων νηστεύουσιν, οἱ δὲ σοὶ μαθηταὶ οὐ νηστεύουσιν;
[19] καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, Μὴ δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν ἐστιν νηστεύειν; ὅσον χρόνον ἔχουσιν τὸν νυμφίον μετ' αὐτῶν οὐ δύνανται νηστεύειν.
[20] ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος, καὶ τότε νηστεύσουσιν ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ.
[21] οὐδεὶς ἐπίβλημα ῥάκους ἀγνάφου ἐπιράπτει ἐπὶ ἱμάτιον παλαιόν· εἰ δὲ μή, αἴρει τὸ πλήρωμα ἀπ' αὐτοῦ τὸ καινὸν τοῦ παλαιοῦ καὶ χεῖρον σχίσμα γίνεται.
[22] καὶ οὐδεὶς βάλλει οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς παλαιούς· εἰ δὲ μή, ῥήξει ὁ οἶνος τοὺς ἀσκοὺς καὶ ὁ οἶνος ἀπόλλυται καὶ οἱ ἀσκοί· ἀλλὰ οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινούς.
[23] Καὶ ἐγένετο αὐτὸν ἐν τοῖς σάββασιν παραπορεύεσθαι διὰ τῶν σπορίμων, καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἤρξαντο ὁδὸν ποιεῖν τίλλοντες τοὺς στάχυας.
[24] καὶ οἱ Φαρισαῖοι ἔλεγον αὐτῷ, Ἴδε τί ποιοῦσιν τοῖς σάββασιν ὃ οὐκ ἔξεστιν;
[25] καὶ λέγει αὐτοῖς, Οὐδέποτε ἀνέγνωτε τί ἐποίησεν Δαυὶδ ὅτε χρείαν ἔσχεν καὶ ἐπείνασεν αὐτὸς καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ,
[26] πῶς εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ ἐπὶ Ἀβιαθὰρ ἀρχιερέως καὶ τοὺς ἄρτους τῆς προθέσεως ἔφαγεν, οὓς οὐκ ἔξεστιν φαγεῖν εἰ μὴ τοὺς ἱερεῖς, καὶ ἔδωκεν καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ οὖσιν;
[27] καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς, Τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο καὶ οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον·
[28] ὥστε κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου.

GNT **Mark 3:1** Καὶ εἰσῆλθεν πάλιν εἰς τὴν συναγωγήν. καὶ ἦν ἐκεῖ ἄνθρωπος ἐξηραμμένην ἔχων τὴν χεῖρα.
[2] καὶ παρετήρουν αὐτὸν εἰ τοῖς σάββασιν θεραπεύσει αὐτόν, ἵνα κατηγορήσωσιν αὐτοῦ.
[3] καὶ λέγει τῷ ἀνθρώπῳ τῷ τὴν ξηρὰν χεῖρα ἔχοντι, Ἔγειρε εἰς τὸ μέσον.
[4] καὶ λέγει αὐτοῖς, Ἔξεστιν τοῖς σάββασιν ἀγαθὸν ποιῆσαι ἢ κακοποιῆσαι, ψυχὴν σῶσαι ἢ ἀποκτεῖναι; οἱ δὲ ἐσιώπων.

[5] καὶ περιβλεψάμενος αὐτοὺς μετ᾽ ὀργῆς, συλλυπούμενος ἐπὶ τῇ πωρώσει τῆς καρδίας αὐτῶν λέγει τῷ ἀνθρώπῳ, Ἔκτεινον τὴν χεῖρα. καὶ ἐξέτεινεν καὶ ἀπεκατεστάθη ἡ χεὶρ αὐτοῦ.
[6] καὶ ἐξελθόντες οἱ Φαρισαῖοι εὐθὺς μετὰ τῶν Ἡρῳδιανῶν συμβούλιον ἐδίδουν κατ᾽ αὐτοῦ ὅπως αὐτὸν ἀπολέσωσιν.
[7] Καὶ ὁ Ἰησοῦς μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἀνεχώρησεν πρὸς τὴν θάλασσαν, καὶ πολὺ πλῆθος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας [ἠκολούθησεν], καὶ ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας
[8] καὶ ἀπὸ Ἰεροσολύμων καὶ ἀπὸ τῆς Ἰδουμαίας καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου καὶ περὶ Τύρον καὶ Σιδῶνα, πλῆθος πολὺ ἀκούοντες ὅσα ἐποίει ἦλθον πρὸς αὐτόν.
[9] καὶ εἶπεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ἵνα πλοιάριον προσκαρτερῇ αὐτῷ διὰ τὸν ὄχλον ἵνα μὴ θλίβωσιν αὐτόν·
[10] πολλοὺς γὰρ ἐθεράπευσεν, ὥστε ἐπιπίπτειν αὐτῷ ἵνα αὐτοῦ ἅψωνται ὅσοι εἶχον μάστιγας.
[11] καὶ τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα, ὅταν αὐτὸν ἐθεώρουν, προσέπιπτον αὐτῷ καὶ ἔκραζον λέγοντες ὅτι Σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.
[12] καὶ πολλὰ ἐπετίμα αὐτοῖς ἵνα μὴ αὐτὸν φανερὸν ποιήσωσιν.
[13] Καὶ ἀναβαίνει εἰς τὸ ὄρος καὶ προσκαλεῖται οὓς ἤθελεν αὐτός, καὶ ἀπῆλθον πρὸς αὐτόν.
[14] καὶ ἐποίησεν δώδεκα [οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν] ἵνα ὦσιν μετ᾽ αὐτοῦ καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν
[15] καὶ ἔχειν ἐξουσίαν ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια·
[16] [καὶ ἐποίησεν τοὺς δώδεκα,] καὶ ἐπέθηκεν ὄνομα τῷ Σίμωνι Πέτρον,
[17] καὶ Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ζεβεδαίου καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν τοῦ Ἰακώβου καὶ ἐπέθηκεν αὐτοῖς ὀνόμα[τα] Βοανηργές, ὅ ἐστιν Υἱοὶ Βροντῆς·
[18] καὶ Ἀνδρέαν καὶ Φίλιππον καὶ Βαρθολομαῖον καὶ Μαθθαῖον καὶ Θωμᾶν καὶ Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ἁλφαίου καὶ Θαδδαῖον καὶ Σίμωνα τὸν Καναναῖον
[19] καὶ Ἰούδαν Ἰσκαριώθ, ὃς καὶ παρέδωκεν αὐτόν.
[20] Καὶ ἔρχεται εἰς οἶκον· καὶ συνέρχεται πάλιν [ὁ] ὄχλος, ὥστε μὴ δύνασθαι αὐτοὺς μηδὲ ἄρτον φαγεῖν.
[21] καὶ ἀκούσαντες οἱ παρ᾽ αὐτοῦ ἐξῆλθον κρατῆσαι αὐτόν· ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη.
[22] καὶ οἱ γραμματεῖς οἱ ἀπὸ Ἰεροσολύμων καταβάντες ἔλεγον ὅτι Βεελζεβοὺλ ἔχει καὶ ὅτι ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια.
[23] καὶ προσκαλεσάμενος αὐτοὺς ἐν παραβολαῖς ἔλεγεν αὐτοῖς, Πῶς δύναται Σατανᾶς Σατανᾶν ἐκβάλλειν;
[24] καὶ ἐὰν βασιλεία ἐφ᾽ ἑαυτὴν μερισθῇ, οὐ δύναται σταθῆναι ἡ βασιλεία ἐκείνη·
[25] καὶ ἐὰν οἰκία ἐφ᾽ ἑαυτὴν μερισθῇ, οὐ δυνήσεται ἡ οἰκία ἐκείνη σταθῆναι.
[26] καὶ εἰ ὁ Σατανᾶς ἀνέστη ἐφ᾽ ἑαυτὸν καὶ ἐμερίσθη, οὐ δύναται στῆναι ἀλλὰ τέλος ἔχει.
[27] ἀλλ᾽ οὐ δύναται οὐδεὶς εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ εἰσελθὼν τὰ σκεύη αὐτοῦ διαρπάσαι, ἐὰν μὴ πρῶτον τὸν ἰσχυρὸν δήσῃ, καὶ τότε τὴν οἰκίαν αὐτοῦ διαρπάσει.
[28] Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι πάντα ἀφεθήσεται τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων τὰ ἁμαρτήματα καὶ αἱ βλασφημίαι ὅσα ἐὰν βλασφημήσωσιν·
[29] ὃς δ᾽ ἂν βλασφημήσῃ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκ ἔχει ἄφεσιν εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλὰ ἔνοχός ἐστιν αἰωνίου ἁμαρτήματος.
[30] ὅτι ἔλεγον, Πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει.
[31] Καὶ ἔρχεται ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ καὶ ἔξω στήκοντες ἀπέστειλαν πρὸς αὐτὸν καλοῦντες αὐτόν.
[32] καὶ ἐκάθητο περὶ αὐτὸν ὄχλος, καὶ λέγουσιν αὐτῷ, Ἰδοὺ ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου [καὶ αἱ ἀδελφαί σου] ἔξω ζητοῦσίν σε.
[33] καὶ ἀποκριθεὶς αὐτοῖς λέγει, Τίς ἐστιν ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί [μου];

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

34 καὶ περιβλεψάμενος τοὺς περὶ αὐτὸν κύκλῳ καθημένους λέγει, Ἴδε ἡ μήτηρ μου καὶ
οἱ ἀδελφοί μου.
35 ὃς [γὰρ] ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, οὗτος ἀδελφός μου καὶ ἀδελφὴ καὶ μήτηρ
ἐστίν.

GNT **Mark 4:1** Καὶ πάλιν ἤρξατο διδάσκειν παρὰ τὴν θάλασσαν· καὶ συνάγεται πρὸς
αὐτὸν ὄχλος πλεῖστος, ὥστε αὐτὸν εἰς πλοῖον ἐμβάντα καθῆσθαι ἐν τῇ θαλάσσῃ, καὶ πᾶς
ὁ ὄχλος πρὸς τὴν θάλασσαν ἐπὶ τῆς γῆς ἦσαν.
2 καὶ ἐδίδασκεν αὐτοὺς ἐν παραβολαῖς πολλά καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ,
3 Ἀκούετε. ἰδοὺ ἐξῆλθεν ὁ σπείρων σπεῖραι.
4 καὶ ἐγένετο ἐν τῷ σπείρειν ὃ μὲν ἔπεσεν παρὰ τὴν ὁδόν, καὶ ἦλθεν τὰ πετεινὰ καὶ
κατέφαγεν αὐτό.
5 καὶ ἄλλο ἔπεσεν ἐπὶ τὸ πετρῶδες ὅπου οὐκ εἶχεν γῆν πολλήν, καὶ εὐθὺς ἐξανέτειλεν
διὰ τὸ μὴ ἔχειν βάθος γῆς·
6 καὶ ὅτε ἀνέτειλεν ὁ ἥλιος ἐκαυματίσθη καὶ διὰ τὸ μὴ ἔχειν ῥίζαν ἐξηράνθη.
7 καὶ ἄλλο ἔπεσεν εἰς τὰς ἀκάνθας, καὶ ἀνέβησαν αἱ ἄκανθαι καὶ συνέπνιξαν αὐτό, καὶ
καρπὸν οὐκ ἔδωκεν.
8 καὶ ἄλλα ἔπεσεν εἰς τὴν γῆν τὴν καλὴν καὶ ἐδίδου καρπὸν ἀναβαίνοντα καὶ
αὐξανόμενα καὶ ἔφερεν ἓν τριάκοντα καὶ ἓν ἑξήκοντα καὶ ἓν ἑκατόν.
9 καὶ ἔλεγεν, Ὃς ἔχει ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω.
10 Καὶ ὅτε ἐγένετο κατὰ μόνας, ἠρώτων αὐτὸν οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα τὰς
παραβολάς.
11 καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς, Ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ· ἐκείνοις δὲ
τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται,
12 ἵνα βλέποντες βλέπωσιν καὶ μὴ ἴδωσιν, καὶ ἀκούοντες ἀκούωσιν καὶ μὴ συνιῶσιν,
μήποτε ἐπιστρέψωσιν καὶ ἀφεθῇ αὐτοῖς.
13 Καὶ λέγει αὐτοῖς, Οὐκ οἴδατε τὴν παραβολὴν ταύτην, καὶ πῶς πάσας τὰς παραβολὰς
γνώσεσθε;
14 ὁ σπείρων τὸν λόγον σπείρει.
15 οὗτοι δέ εἰσιν οἱ παρὰ τὴν ὁδόν· ὅπου σπείρεται ὁ λόγος καὶ ὅταν ἀκούσωσιν, εὐθὺς
ἔρχεται ὁ Σατανᾶς καὶ αἴρει τὸν λόγον τὸν ἐσπαρμένον εἰς αὐτούς.
16 καὶ οὗτοί εἰσιν οἱ ἐπὶ τὰ πετρώδη σπειρόμενοι, οἳ ὅταν ἀκούσωσιν τὸν λόγον εὐθὺς
μετὰ χαρᾶς λαμβάνουσιν αὐτόν,
17 καὶ οὐκ ἔχουσιν ῥίζαν ἐν ἑαυτοῖς ἀλλὰ πρόσκαιροί εἰσιν, εἶτα γενομένης θλίψεως ἢ
διωγμοῦ διὰ τὸν λόγον εὐθὺς σκανδαλίζονται.
18 καὶ ἄλλοι εἰσὶν οἱ εἰς τὰς ἀκάνθας σπειρόμενοι· οὗτοί εἰσιν οἱ τὸν λόγον
ἀκούσαντες,
19 καὶ αἱ μέριμναι τοῦ αἰῶνος καὶ ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου καὶ αἱ περὶ τὰ λοιπὰ
ἐπιθυμίαι εἰσπορευόμεναι συμπνίγουσιν τὸν λόγον καὶ ἄκαρπος γίνεται.
20 καὶ ἐκεῖνοί εἰσιν οἱ ἐπὶ τὴν γῆν τὴν καλὴν σπαρέντες, οἵτινες ἀκούουσιν τὸν λόγον
καὶ παραδέχονται καὶ καρποφοροῦσιν ἓν τριάκοντα καὶ ἓν ἑξήκοντα καὶ ἓν ἑκατόν.
21 Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς, Μήτι ἔρχεται ὁ λύχνος ἵνα ὑπὸ τὸν μόδιον τεθῇ ἢ ὑπὸ τὴν
κλίνην; οὐχ ἵνα ἐπὶ τὴν λυχνίαν τεθῇ;
22 οὐ γάρ ἐστιν κρυπτὸν ἐὰν μὴ ἵνα φανερωθῇ, οὐδὲ ἐγένετο ἀπόκρυφον ἀλλ' ἵνα ἔλθῃ
εἰς φανερόν.
23 εἴ τις ἔχει ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω.
24 Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς, Βλέπετε τί ἀκούετε. ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε μετρηθήσεται ὑμῖν καὶ
προστεθήσεται ὑμῖν.
25 ὃς γὰρ ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ· καὶ ὃς οὐκ ἔχει, καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

26 Καὶ ἔλεγεν, Οὕτως ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ὡς ἄνθρωπος βάλῃ τὸν σπόρον ἐπὶ τῆς γῆς
27 καὶ καθεύδῃ καὶ ἐγείρηται νύκτα καὶ ἡμέραν, καὶ ὁ σπόρος βλαστᾷ καὶ μηκύνηται ὡς οὐκ οἶδεν αὐτός.
28 αὐτομάτη ἡ γῆ καρποφορεῖ, πρῶτον χόρτον εἶτα στάχυν εἶτα πλήρη[ς] σῖτον ἐν τῷ στάχυϊ.
29 ὅταν δὲ παραδοῖ ὁ καρπός, εὐθὺς ἀποστέλλει τὸ δρέπανον, ὅτι παρέστηκεν ὁ θερισμός.
30 Καὶ ἔλεγεν, Πῶς ὁμοιώσωμεν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἢ ἐν τίνι αὐτὴν παραβολῇ θῶμεν;
31 ὡς κόκκῳ σινάπεως, ὃς ὅταν σπαρῇ ἐπὶ τῆς γῆς, μικρότερον ὂν πάντων τῶν σπερμάτων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς,
32 καὶ ὅταν σπαρῇ, ἀναβαίνει καὶ γίνεται μεῖζον πάντων τῶν λαχάνων καὶ ποιεῖ κλάδους μεγάλους, ὥστε δύνασθαι ὑπὸ τὴν σκιὰν αὐτοῦ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνοῦν.
33 Καὶ τοιαύταις παραβολαῖς πολλαῖς ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον καθὼς ἠδύναντο ἀκούειν·
34 χωρὶς δὲ παραβολῆς οὐκ ἐλάλει αὐτοῖς, κατ᾽ ἰδίαν δὲ τοῖς ἰδίοις μαθηταῖς ἐπέλυεν πάντα.
35 Καὶ λέγει αὐτοῖς ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ὀψίας γενομένης, Διέλθωμεν εἰς τὸ πέραν.
36 καὶ ἀφέντες τὸν ὄχλον παραλαμβάνουσιν αὐτὸν ὡς ἦν ἐν τῷ πλοίῳ, καὶ ἄλλα πλοῖα ἦν μετ᾽ αὐτοῦ.
37 καὶ γίνεται λαῖλαψ μεγάλη ἀνέμου καὶ τὰ κύματα ἐπέβαλλεν εἰς τὸ πλοῖον, ὥστε ἤδη γεμίζεσθαι τὸ πλοῖον.
38 καὶ αὐτὸς ἦν ἐν τῇ πρύμνῃ ἐπὶ τὸ προσκεφάλαιον καθεύδων. καὶ ἐγείρουσιν αὐτὸν καὶ λέγουσιν αὐτῷ, Διδάσκαλε, οὐ μέλει σοι ὅτι ἀπολλύμεθα;
39 καὶ διεγερθεὶς ἐπετίμησεν τῷ ἀνέμῳ καὶ εἶπεν τῇ θαλάσσῃ, Σιώπα, πεφίμωσο. καὶ ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος καὶ ἐγένετο γαλήνη μεγάλη.
40 καὶ εἶπεν αὐτοῖς, Τί δειλοί ἐστε; οὔπω ἔχετε πίστιν;
41 καὶ ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν καὶ ἔλεγον πρὸς ἀλλήλους, Τίς ἄρα οὗτός ἐστιν ὅτι καὶ ὁ ἄνεμος καὶ ἡ θάλασσα ὑπακούει αὐτῷ;

GNT **Mark 5:1** Καὶ ἦλθον εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης εἰς τὴν χώραν τῶν Γερασηνῶν.
2 καὶ ἐξελθόντος αὐτοῦ ἐκ τοῦ πλοίου εὐθὺς ὑπήντησεν αὐτῷ ἐκ τῶν μνημείων ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ,
3 ὃς τὴν κατοίκησιν εἶχεν ἐν τοῖς μνήμασιν, καὶ οὐδὲ ἁλύσει οὐκέτι οὐδεὶς ἐδύνατο αὐτὸν δῆσαι
4 διὰ τὸ αὐτὸν πολλάκις πέδαις καὶ ἁλύσεσιν δεδέσθαι καὶ διεσπάσθαι ὑπ᾽ αὐτοῦ τὰς ἁλύσεις καὶ τὰς πέδας συντετρῖφθαι, καὶ οὐδεὶς ἴσχυεν αὐτὸν δαμάσαι·
5 καὶ διὰ παντὸς νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐν τοῖς μνήμασιν καὶ ἐν τοῖς ὄρεσιν ἦν κράζων καὶ κατακόπτων ἑαυτὸν λίθοις.
6 καὶ ἰδὼν τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ μακρόθεν ἔδραμεν καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ
7 καὶ κράξας φωνῇ μεγάλῃ λέγει, Τί ἐμοὶ καὶ σοί, Ἰησοῦ υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου; ὁρκίζω σε τὸν θεόν, μή με βασανίσῃς.
8 ἔλεγεν γὰρ αὐτῷ, Ἔξελθε τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον ἐκ τοῦ ἀνθρώπου.
9 καὶ ἐπηρώτα αὐτόν, Τί ὄνομά σοι; καὶ λέγει αὐτῷ, Λεγιὼν ὄνομά μοι, ὅτι πολλοί ἐσμεν.
10 καὶ παρεκάλει αὐτὸν πολλὰ ἵνα μὴ αὐτὰ ἀποστείλῃ ἔξω τῆς χώρας.
11 Ἦν δὲ ἐκεῖ πρὸς τῷ ὄρει ἀγέλη χοίρων μεγάλη βοσκομένη·
12 καὶ παρεκάλεσαν αὐτὸν λέγοντες, Πέμψον ἡμᾶς εἰς τοὺς χοίρους, ἵνα εἰς αὐτοὺς εἰσέλθωμεν.

13 καὶ ἐπέτρεψεν αὐτοῖς. καὶ ἐξελθόντα τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα εἰσῆλθον εἰς τοὺς
χοίρους, καὶ ὥρμησεν ἡ ἀγέλη κατὰ τοῦ κρημνοῦ εἰς τὴν θάλασσαν, ὡς δισχίλιοι, καὶ
ἐπνίγοντο ἐν τῇ θαλάσσῃ.
14 καὶ οἱ βόσκοντες αὐτοὺς ἔφυγον καὶ ἀπήγγειλαν εἰς τὴν πόλιν καὶ εἰς τοὺς ἀγρούς·
καὶ ἦλθον ἰδεῖν τί ἐστιν τὸ γεγονὸς
15 καὶ ἔρχονται πρὸς τὸν Ἰησοῦν καὶ θεωροῦσιν τὸν δαιμονιζόμενον καθήμενον
ἱματισμένον καὶ σωφρονοῦντα, τὸν ἐσχηκότα τὸν λεγιῶνα, καὶ ἐφοβήθησαν.
16 καὶ διηγήσαντο αὐτοῖς οἱ ἰδόντες πῶς ἐγένετο τῷ δαιμονιζομένῳ καὶ περὶ τῶν
χοίρων.
17 καὶ ἤρξαντο παρακαλεῖν αὐτὸν ἀπελθεῖν ἀπὸ τῶν ὁρίων αὐτῶν.
18 καὶ ἐμβαίνοντος αὐτοῦ εἰς τὸ πλοῖον παρεκάλει αὐτὸν ὁ δαιμονισθεὶς ἵνα μετ' αὐτοῦ
ᾖ.
19 καὶ οὐκ ἀφῆκεν αὐτόν, ἀλλὰ λέγει αὐτῷ, Ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου πρὸς τοὺς σοὺς
καὶ ἀπάγγειλον αὐτοῖς ὅσα ὁ κύριός σοι πεποίηκεν καὶ ἠλέησέν σε.
20 καὶ ἀπῆλθεν καὶ ἤρξατο κηρύσσειν ἐν τῇ Δεκαπόλει ὅσα ἐποίησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς,
καὶ πάντες ἐθαύμαζον.
21 Καὶ διαπεράσαντος τοῦ Ἰησοῦ [ἐν τῷ πλοίῳ] πάλιν εἰς τὸ πέραν συνήχθη ὄχλος
πολὺς ἐπ' αὐτόν, καὶ ἦν παρὰ τὴν θάλασσαν.
22 καὶ ἔρχεται εἷς τῶν ἀρχισυναγώγων, ὀνόματι Ἰάϊρος, καὶ ἰδὼν αὐτὸν πίπτει πρὸς
τοὺς πόδας αὐτοῦ
23 καὶ παρακαλεῖ αὐτὸν πολλὰ λέγων ὅτι Τὸ θυγάτριόν μου ἐσχάτως ἔχει, ἵνα ἐλθὼν
ἐπιθῇς τὰς χεῖρας αὐτῇ ἵνα σωθῇ καὶ ζήσῃ.
24 καὶ ἀπῆλθεν μετ' αὐτοῦ. Καὶ ἠκολούθει αὐτῷ ὄχλος πολὺς καὶ συνέθλιβον αὐτόν.
25 καὶ γυνὴ οὖσα ἐν ῥύσει αἵματος δώδεκα ἔτη
26 καὶ πολλὰ παθοῦσα ὑπὸ πολλῶν ἰατρῶν καὶ δαπανήσασα τὰ παρ' αὐτῆς πάντα καὶ
μηδὲν ὠφεληθεῖσα ἀλλὰ μᾶλλον εἰς τὸ χεῖρον ἐλθοῦσα,
27 ἀκούσασα περὶ τοῦ Ἰησοῦ, ἐλθοῦσα ἐν τῷ ὄχλῳ ὄπισθεν ἥψατο τοῦ ἱματίου αὐτοῦ·
28 ἔλεγεν γὰρ ὅτι Ἐὰν ἅψωμαι κἂν τῶν ἱματίων αὐτοῦ σωθήσομαι.
29 καὶ εὐθὺς ἐξηράνθη ἡ πηγὴ τοῦ αἵματος αὐτῆς καὶ ἔγνω τῷ σώματι ὅτι ἴαται ἀπὸ
τῆς μάστιγος.
30 καὶ εὐθὺς ὁ Ἰησοῦς ἐπιγνοὺς ἐν ἑαυτῷ τὴν ἐξ αὐτοῦ δύναμιν ἐξελθοῦσαν ἐπιστραφεὶς
ἐν τῷ ὄχλῳ ἔλεγεν, Τίς μου ἥψατο τῶν ἱματίων;
31 καὶ ἔλεγον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, Βλέπεις τὸν ὄχλον συνθλίβοντά σε καὶ λέγεις,
Τίς μου ἥψατο;
32 καὶ περιεβλέπετο ἰδεῖν τὴν τοῦτο ποιήσασαν.
33 ἡ δὲ γυνὴ φοβηθεῖσα καὶ τρέμουσα, εἰδυῖα ὃ γέγονεν αὐτῇ, ἦλθεν καὶ προσέπεσεν
αὐτῷ καὶ εἶπεν αὐτῷ πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν.
34 ὁ δὲ εἶπεν αὐτῇ, Θυγάτηρ, ἡ πίστις σου σέσωκέν σε· ὕπαγε εἰς εἰρήνην καὶ ἴσθι
ὑγιὴς ἀπὸ τῆς μάστιγός σου.
35 Ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος ἔρχονται ἀπὸ τοῦ ἀρχισυναγώγου λέγοντες ὅτι Ἡ θυγάτηρ σου
ἀπέθανεν· τί ἔτι σκύλλεις τὸν διδάσκαλον;
36 ὁ δὲ Ἰησοῦς παρακούσας τὸν λόγον λαλούμενον λέγει τῷ ἀρχισυναγώγῳ, Μὴ φοβοῦ,
μόνον πίστευε.
37 καὶ οὐκ ἀφῆκεν οὐδένα μετ' αὐτοῦ συνακολουθῆσαι εἰ μὴ τὸν Πέτρον καὶ Ἰάκωβον
καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν Ἰακώβου.
38 καὶ ἔρχονται εἰς τὸν οἶκον τοῦ ἀρχισυναγώγου, καὶ θεωρεῖ θόρυβον καὶ κλαίοντας
καὶ ἀλαλάζοντας πολλά,
39 καὶ εἰσελθὼν λέγει αὐτοῖς, Τί θορυβεῖσθε καὶ κλαίετε; τὸ παιδίον οὐκ ἀπέθανεν
ἀλλὰ καθεύδει.

40 καὶ κατεγέλων αὐτοῦ. αὐτὸς δὲ ἐκβαλὼν πάντας παραλαμβάνει τὸν πατέρα τοῦ παιδίου καὶ τὴν μητέρα καὶ τοὺς μετ᾽ αὐτοῦ καὶ εἰσπορεύεται ὅπου ἦν τὸ παιδίον.
41 καὶ κρατήσας τῆς χειρὸς τοῦ παιδίου λέγει αὐτῇ, Ταλιθα κουμ, ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον Τὸ κοράσιον, σοὶ λέγω, ἔγειρε.
42 καὶ εὐθὺς ἀνέστη τὸ κοράσιον καὶ περιεπάτει· ἦν γὰρ ἐτῶν δώδεκα. καὶ ἐξέστησαν [εὐθὺς] ἐκστάσει μεγάλῃ.
43 καὶ διεστείλατο αὐτοῖς πολλὰ ἵνα μηδεὶς γνοῖ τοῦτο, καὶ εἶπεν δοθῆναι αὐτῇ φαγεῖν.

GNT **Mark 6:1** Καὶ ἐξῆλθεν ἐκεῖθεν καὶ ἔρχεται εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ, καὶ ἀκολουθοῦσιν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.
2 καὶ γενομένου σαββάτου ἤρξατο διδάσκειν ἐν τῇ συναγωγῇ, καὶ πολλοὶ ἀκούοντες ἐξεπλήσσοντο λέγοντες, Πόθεν τούτῳ ταῦτα, καὶ τίς ἡ σοφία ἡ δοθεῖσα τούτῳ, καὶ αἱ δυνάμεις τοιαῦται διὰ τῶν χειρῶν αὐτοῦ γινόμεναι;
3 οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τέκτων, ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας καὶ ἀδελφὸς Ἰακώβου καὶ Ἰωσῆτος καὶ Ἰούδα καὶ Σίμωνος; καὶ οὐκ εἰσὶν αἱ ἀδελφαὶ αὐτοῦ ὧδε πρὸς ἡμᾶς; καὶ ἐσκανδαλίζοντο ἐν αὐτῷ.
4 καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς ὅτι Οὐκ ἔστιν προφήτης ἄτιμος εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ καὶ ἐν τοῖς συγγενεῦσιν αὐτοῦ καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ.
5 καὶ οὐκ ἐδύνατο ἐκεῖ ποιῆσαι οὐδεμίαν δύναμιν, εἰ μὴ ὀλίγοις ἀρρώστοις ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας ἐθεράπευσεν.
6 καὶ ἐθαύμαζεν διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν. Καὶ περιῆγεν τὰς κώμας κύκλῳ διδάσκων.
7 καὶ προσκαλεῖται τοὺς δώδεκα καὶ ἤρξατο αὐτοὺς ἀποστέλλειν δύο δύο καὶ ἐδίδου αὐτοῖς ἐξουσίαν τῶν πνευμάτων τῶν ἀκαθάρτων,
8 καὶ παρήγγειλεν αὐτοῖς ἵνα μηδὲν αἴρωσιν εἰς ὁδὸν εἰ μὴ ῥάβδον μόνον, μὴ ἄρτον, μὴ πήραν, μὴ εἰς τὴν ζώνην χαλκόν,
9 ἀλλὰ ὑποδεδεμένους σανδάλια, καὶ μὴ ἐνδύσησθε δύο χιτῶνας.
10 καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς, Ὅπου ἐὰν εἰσέλθητε εἰς οἰκίαν, ἐκεῖ μένετε ἕως ἂν ἐξέλθητε ἐκεῖθεν.
11 καὶ ὃς ἂν τόπος μὴ δέξηται ὑμᾶς μηδὲ ἀκούσωσιν ὑμῶν, ἐκπορευόμενοι ἐκεῖθεν ἐκτινάξατε τὸν χοῦν τὸν ὑποκάτω τῶν ποδῶν ὑμῶν εἰς μαρτύριον αὐτοῖς.
12 Καὶ ἐξελθόντες ἐκήρυξαν ἵνα μετανοῶσιν,
13 καὶ δαιμόνια πολλὰ ἐξέβαλλον, καὶ ἤλειφον ἐλαίῳ πολλοὺς ἀρρώστους καὶ ἐθεράπευον.
14 Καὶ ἤκουσεν ὁ βασιλεὺς Ἡρῴδης, φανερὸν γὰρ ἐγένετο τὸ ὄνομα αὐτοῦ, καὶ ἔλεγον ὅτι Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν καὶ διὰ τοῦτο ἐνεργοῦσιν αἱ δυνάμεις ἐν αὐτῷ.
15 ἄλλοι δὲ ἔλεγον ὅτι Ἠλίας ἐστίν· ἄλλοι δὲ ἔλεγον ὅτι προφήτης ὡς εἷς τῶν προφητῶν.
16 ἀκούσας δὲ ὁ Ἡρῴδης ἔλεγεν, Ὃν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα Ἰωάννην, οὗτος ἠγέρθη.
17 Αὐτὸς γὰρ ὁ Ἡρῴδης ἀποστείλας ἐκράτησεν τὸν Ἰωάννην καὶ ἔδησεν αὐτὸν ἐν φυλακῇ διὰ Ἡρῳδιάδα τὴν γυναῖκα Φιλίππου τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ, ὅτι αὐτὴν ἐγάμησεν·
18 ἔλεγεν γὰρ ὁ Ἰωάννης τῷ Ἡρῴδῃ ὅτι Οὐκ ἔξεστίν σοι ἔχειν τὴν γυναῖκα τοῦ ἀδελφοῦ σου.
19 ἡ δὲ Ἡρῳδιὰς ἐνεῖχεν αὐτῷ καὶ ἤθελεν αὐτὸν ἀποκτεῖναι, καὶ οὐκ ἠδύνατο·
20 ὁ γὰρ Ἡρῴδης ἐφοβεῖτο τὸν Ἰωάννην, εἰδὼς αὐτὸν ἄνδρα δίκαιον καὶ ἅγιον, καὶ συνετήρει αὐτόν, καὶ ἀκούσας αὐτοῦ πολλὰ ἠπόρει, καὶ ἡδέως αὐτοῦ ἤκουεν.
21 Καὶ γενομένης ἡμέρας εὐκαίρου ὅτε Ἡρῴδης τοῖς γενεσίοις αὐτοῦ δεῖπνον ἐποίησεν τοῖς μεγιστᾶσιν αὐτοῦ καὶ τοῖς χιλιάρχοις καὶ τοῖς πρώτοις τῆς Γαλιλαίας,
22 καὶ εἰσελθούσης τῆς θυγατρὸς αὐτοῦ Ἡρῳδιάδος καὶ ὀρχησαμένης ἤρεσεν τῷ Ἡρῴδῃ καὶ τοῖς συνανακειμένοις. εἶπεν ὁ βασιλεὺς τῷ κορασίῳ, Αἴτησόν με ὃ ἐὰν θέλῃς, καὶ δώσω σοι·

[23] καὶ ὤμοσεν αὐτῇ [πολλά], Ὅ τι ἐάν με αἰτήσῃς δώσω σοι ἕως ἡμίσους τῆς βασιλείας μου.
[24] καὶ ἐξελθοῦσα εἶπεν τῇ μητρὶ αὐτῆς, Τί αἰτήσωμαι; ἡ δὲ εἶπεν, Τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτίζοντος.
[25] καὶ εἰσελθοῦσα εὐθὺς μετὰ σπουδῆς πρὸς τὸν βασιλέα ᾐτήσατο λέγουσα, Θέλω ἵνα ἐξαυτῆς δῷς μοι ἐπὶ πίνακι τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ.
[26] καὶ περίλυπος γενόμενος ὁ βασιλεὺς διὰ τοὺς ὅρκους καὶ τοὺς ἀνακειμένους οὐκ ἠθέλησεν ἀθετῆσαι αὐτήν·
[27] καὶ εὐθὺς ἀποστείλας ὁ βασιλεὺς σπεκουλάτορα ἐπέταξεν ἐνέγκαι τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ. καὶ ἀπελθὼν ἀπεκεφάλισεν αὐτὸν ἐν τῇ φυλακῇ
[28] καὶ ἤνεγκεν τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ἐπὶ πίνακι καὶ ἔδωκεν αὐτὴν τῷ κορασίῳ, καὶ τὸ κοράσιον ἔδωκεν αὐτὴν τῇ μητρὶ αὐτῆς.
[29] καὶ ἀκούσαντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἦλθον καὶ ἦραν τὸ πτῶμα αὐτοῦ καὶ ἔθηκαν αὐτὸ ἐν μνημείῳ.
[30] Καὶ συνάγονται οἱ ἀπόστολοι πρὸς τὸν Ἰησοῦν καὶ ἀπήγγειλαν αὐτῷ πάντα ὅσα ἐποίησαν καὶ ὅσα ἐδίδαξαν.
[31] καὶ λέγει αὐτοῖς, Δεῦτε ὑμεῖς αὐτοὶ κατ᾽ ἰδίαν εἰς ἔρημον τόπον καὶ ἀναπαύσασθε ὀλίγον. ἦσαν γὰρ οἱ ἐρχόμενοι καὶ οἱ ὑπάγοντες πολλοί, καὶ οὐδὲ φαγεῖν εὐκαίρουν.
[32] καὶ ἀπῆλθον ἐν τῷ πλοίῳ εἰς ἔρημον τόπον κατ᾽ ἰδίαν.
[33] καὶ εἶδον αὐτοὺς ὑπάγοντας καὶ ἐπέγνωσαν πολλοὶ καὶ πεζῇ ἀπὸ πασῶν τῶν πόλεων συνέδραμον ἐκεῖ καὶ προῆλθον αὐτούς.
[34] καὶ ἐξελθὼν εἶδεν πολὺν ὄχλον καὶ ἐσπλαγχνίσθη ἐπ᾽ αὐτούς, ὅτι ἦσαν ὡς πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα, καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτοὺς πολλά.
[35] Καὶ ἤδη ὥρας πολλῆς γενομένης προσελθόντες αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἔλεγον ὅτι Ἔρημός ἐστιν ὁ τόπος καὶ ἤδη ὥρα πολλή·
[36] ἀπόλυσον αὐτούς, ἵνα ἀπελθόντες εἰς τοὺς κύκλῳ ἀγροὺς καὶ κώμας ἀγοράσωσιν ἑαυτοῖς τί φάγωσιν.
[37] ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς, Δότε αὐτοῖς ὑμεῖς φαγεῖν. καὶ λέγουσιν αὐτῷ, Ἀπελθόντες ἀγοράσωμεν δηναρίων διακοσίων ἄρτους καὶ δώσομεν αὐτοῖς φαγεῖν;
[38] ὁ δὲ λέγει αὐτοῖς, Πόσους ἄρτους ἔχετε; ὑπάγετε ἴδετε. καὶ γνόντες λέγουσιν, Πέντε, καὶ δύο ἰχθύας.
[39] καὶ ἐπέταξεν αὐτοῖς ἀνακλῖναι πάντας συμπόσια συμπόσια ἐπὶ τ�ῳ χλωρῷ χόρτῳ.
[40] καὶ ἀνέπεσαν πρασιαὶ πρασιαὶ κατὰ ἑκατὸν καὶ κατὰ πεντήκοντα.
[41] καὶ λαβὼν τοὺς πέντε ἄρτους καὶ τοὺς δύο ἰχθύας ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐλόγησεν καὶ κατέκλασεν τοὺς ἄρτους καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς [αὐτοῦ] ἵνα παρατιθῶσιν αὐτοῖς, καὶ τοὺς δύο ἰχθύας ἐμέρισεν πᾶσιν.
[42] καὶ ἔφαγον πάντες καὶ ἐχορτάσθησαν,
[43] καὶ ἦραν κλάσματα δώδεκα κοφίνων πληρώματα καὶ ἀπὸ τῶν ἰχθύων.
[44] καὶ ἦσαν οἱ φαγόντες [τοὺς ἄρτους] πεντακισχίλιοι ἄνδρες.
[45] Καὶ εὐθὺς ἠνάγκασεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ἐμβῆναι εἰς τὸ πλοῖον καὶ προάγειν εἰς τὸ πέραν πρὸς Βηθσαϊδάν, ἕως αὐτὸς ἀπολύει τὸν ὄχλον.
[46] καὶ ἀποταξάμενος αὐτοῖς ἀπῆλθεν εἰς τὸ ὄρος προσεύξασθαι.
[47] καὶ ὀψίας γενομένης ἦν τὸ πλοῖον ἐν μέσῳ τῆς θαλάσσης, καὶ αὐτὸς μόνος ἐπὶ τῆς γῆς.
[48] καὶ ἰδὼν αὐτοὺς βασανιζομένους ἐν τῷ ἐλαύνειν, ἦν γὰρ ὁ ἄνεμος ἐναντίος αὐτοῖς, περὶ τετάρτην φυλακὴν τῆς νυκτὸς ἔρχεται πρὸς αὐτοὺς περιπατῶν ἐπὶ τῆς θαλάσσης καὶ ἤθελεν παρελθεῖν αὐτούς.
[49] οἱ δὲ ἰδόντες αὐτὸν ἐπὶ τῆς θαλάσσης περιπατοῦντα ἔδοξαν ὅτι φάντασμά ἐστιν, καὶ ἀνέκραξαν·

50 πάντες γὰρ αὐτὸν εἶδον καὶ ἐταράχθησαν. ὁ δὲ εὐθὺς ἐλάλησεν μετ᾽ αὐτῶν, καὶ λέγει αὐτοῖς, Θαρσεῖτε, ἐγώ εἰμι· μὴ φοβεῖσθε.
51 καὶ ἀνέβη πρὸς αὐτοὺς εἰς τὸ πλοῖον καὶ ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος, καὶ λίαν [ἐκ περισσοῦ] ἐν ἑαυτοῖς ἐξίσταντο·
52 οὐ γὰρ συνῆκαν ἐπὶ τοῖς ἄρτοις, ἀλλ᾽ ἦν αὐτῶν ἡ καρδία πεπωρωμένη.
53 Καὶ διαπεράσαντες ἐπὶ τὴν γῆν ἦλθον εἰς Γεννησαρὲτ καὶ προσωρμίσθησαν.
54 καὶ ἐξελθόντων αὐτῶν ἐκ τοῦ πλοίου εὐθὺς ἐπιγνόντες αὐτὸν
55 περιέδραμον ὅλην τὴν χώραν ἐκείνην καὶ ἤρξαντο ἐπὶ τοῖς κραβάττοις τοὺς κακῶς ἔχοντας περιφέρειν ὅπου ἤκουον ὅτι ἐστίν.
56 καὶ ὅπου ἂν εἰσεπορεύετο εἰς κώμας ἢ εἰς πόλεις ἢ εἰς ἀγρούς, ἐν ταῖς ἀγοραῖς ἐτίθεσαν τοὺς ἀσθενοῦντας καὶ παρεκάλουν αὐτὸν ἵνα κἂν τοῦ κρασπέδου τοῦ ἱματίου αὐτοῦ ἅψωνται· καὶ ὅσοι ἂν ἥψαντο αὐτοῦ ἐσῴζοντο.

GNT **Mark 7:1** Καὶ συνάγονται πρὸς αὐτὸν οἱ Φαρισαῖοι καί τινες τῶν γραμματέων ἐλθόντες ἀπὸ Ἰεροσολύμων.
2 καὶ ἰδόντες τινὰς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ὅτι κοιναῖς χερσίν, τοῦτ᾽ ἔστιν ἀνίπτοις, ἐσθίουσιν τοὺς ἄρτους
3 -οἱ γὰρ Φαρισαῖοι καὶ πάντες οἱ Ἰουδαῖοι ἐὰν μὴ πυγμῇ νίψωνται τὰς χεῖρας οὐκ ἐσθίουσιν, κρατοῦντες τὴν παράδοσιν τῶν πρεσβυτέρων,
4 καὶ ἀπ᾽ ἀγορᾶς ἐὰν μὴ βαπτίσωνται οὐκ ἐσθίουσιν, καὶ ἄλλα πολλά ἐστιν ἃ παρέλαβον κρατεῖν, βαπτισμοὺς ποτηρίων καὶ ξεστῶν καὶ χαλκίων [καὶ κλινῶν]-
5 καὶ ἐπερωτῶσιν αὐτὸν οἱ Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς, Διὰ τί οὐ περιπατοῦσιν οἱ μαθηταί σου κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν πρεσβυτέρων, ἀλλὰ κοιναῖς χερσὶν ἐσθίουσιν τὸν ἄρτον;
6 ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς, Καλῶς ἐπροφήτευσεν Ἡσαΐας περὶ ὑμῶν τῶν ὑποκριτῶν, ὡς γέγραπται [ὅτι] Οὗτος ὁ λαὸς τοῖς χείλεσίν με τιμᾷ, ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ᾽ ἐμοῦ·
7 μάτην δὲ σέβονταί με διδάσκοντες διδασκαλίας ἐντάλματα ἀνθρώπων.
8 ἀφέντες τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ κρατεῖτε τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων.
9 Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς, Καλῶς ἀθετεῖτε τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ, ἵνα τὴν παράδοσιν ὑμῶν στήσητε.
10 Μωϋσῆς γὰρ εἶπεν, Τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα σου, καί, Ὁ κακολογῶν πατέρα ἢ μητέρα θανάτῳ τελευτάτω.
11 ὑμεῖς δὲ λέγετε, Ἐὰν εἴπῃ ἄνθρωπος τῷ πατρὶ ἢ τῇ μητρί, Κορβᾶν, ὅ ἐστιν, Δῶρον, ὃ ἐὰν ἐξ ἐμοῦ ὠφεληθῇς,
12 οὐκέτι ἀφίετε αὐτὸν οὐδὲν ποιῆσαι τῷ πατρὶ ἢ τῇ μητρί,
13 ἀκυροῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τῇ παραδόσει ὑμῶν ᾗ παρεδώκατε· καὶ παρόμοια τοιαῦτα πολλὰ ποιεῖτε.
14 Καὶ προσκαλεσάμενος πάλιν τὸν ὄχλον ἔλεγεν αὐτοῖς, Ἀκούσατέ μου πάντες καὶ σύνετε.
15 οὐδέν ἐστιν ἔξωθεν τοῦ ἀνθρώπου εἰσπορευόμενον εἰς αὐτὸν ὃ δύναται κοινῶσαι αὐτόν, ἀλλὰ τὰ ἐκ τοῦ ἀνθρώπου ἐκπορευόμενά ἐστιν τὰ κοινοῦντα τὸν ἄνθρωπον.
16
17 Καὶ ὅτε εἰσῆλθεν εἰς οἶκον ἀπὸ τοῦ ὄχλου, ἐπηρώτων αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ τὴν παραβολήν.
18 καὶ λέγει αὐτοῖς, Οὕτως καὶ ὑμεῖς ἀσύνετοί ἐστε; οὐ νοεῖτε ὅτι πᾶν τὸ ἔξωθεν εἰσπορευόμενον εἰς τὸν ἄνθρωπον οὐ δύναται αὐτὸν κοινῶσαι
19 ὅτι οὐκ εἰσπορεύεται αὐτοῦ εἰς τὴν καρδίαν ἀλλ᾽ εἰς τὴν κοιλίαν, καὶ εἰς τὸν ἀφεδρῶνα ἐκπορεύεται, καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα;
20 ἔλεγεν δὲ ὅτι Τὸ ἐκ τοῦ ἀνθρώπου ἐκπορευόμενον, ἐκεῖνο κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον.

21 ἔσωθεν γὰρ ἐκ τῆς καρδίας τῶν ἀνθρώπων οἱ διαλογισμοὶ οἱ κακοὶ ἐκπορεύονται, πορνεῖαι, κλοπαί, φόνοι,
22 μοιχεῖαι, πλεονεξίαι, πονηρίαι, δόλος, ἀσέλγεια, ὀφθαλμὸς πονηρός, βλασφημία, ὑπερηφανία, ἀφροσύνη·
23 πάντα ταῦτα τὰ πονηρὰ ἔσωθεν ἐκπορεύεται καὶ κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον.
24 Ἐκεῖθεν δὲ ἀναστὰς ἀπῆλθεν εἰς τὰ ὅρια Τύρου. καὶ εἰσελθὼν εἰς οἰκίαν οὐδένα ἤθελεν γνῶναι, καὶ οὐκ ἠδυνήθη λαθεῖν·
25 ἀλλ᾽ εὐθὺς ἀκούσασα γυνὴ περὶ αὐτοῦ, ἧς εἶχεν τὸ θυγάτριον αὐτῆς πνεῦμα ἀκάθαρτον, ἐλθοῦσα προσέπεσεν πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ·
26 ἡ δὲ γυνὴ ἦν Ἑλληνίς, Συροφοινίκισσα τῷ γένει· καὶ ἠρώτα αὐτὸν ἵνα τὸ δαιμόνιον ἐκβάλῃ ἐκ τῆς θυγατρὸς αὐτῆς.
27 καὶ ἔλεγεν αὐτῇ, Ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα, οὐ γάρ ἐστιν καλὸν λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ τοῖς κυναρίοις βαλεῖν.
28 ἡ δὲ ἀπεκρίθη καὶ λέγει αὐτῷ, Κύριε, καὶ τὰ κυνάρια ὑποκάτω τῆς τραπέζης ἐσθίουσιν ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν παιδίων.
29 καὶ εἶπεν αὐτῇ, Διὰ τοῦτον τὸν λόγον ὕπαγε, ἐξελήλυθεν ἐκ τῆς θυγατρός σου τὸ δαιμόνιον.
30 καὶ ἀπελθοῦσα εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς εὗρεν τὸ παιδίον βεβλημένον ἐπὶ τὴν κλίνην καὶ τὸ δαιμόνιον ἐξεληλυθός.
31 Καὶ πάλιν ἐξελθὼν ἐκ τῶν ὁρίων Τύρου ἦλθεν διὰ Σιδῶνος εἰς τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας ἀνὰ μέσον τῶν ὁρίων Δεκαπόλεως.
32 καὶ φέρουσιν αὐτῷ κωφὸν καὶ μογιλάλον καὶ παρακαλοῦσιν αὐτὸν ἵνα ἐπιθῇ αὐτῷ τὴν χεῖρα.
33 καὶ ἀπολαβόμενος αὐτὸν ἀπὸ τοῦ ὄχλου κατ᾽ ἰδίαν ἔβαλεν τοὺς δακτύλους αὐτοῦ εἰς τὰ ὦτα αὐτοῦ καὶ πτύσας ἥψατο τῆς γλώσσης αὐτοῦ,
34 καὶ ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν ἐστέναξεν καὶ λέγει αὐτῷ, Εφφαθα, ὅ ἐστιν, Διανοίχθητι.
35 καὶ [εὐθέως] ἠνοίγησαν αὐτοῦ αἱ ἀκοαί, καὶ ἐλύθη ὁ δεσμὸς τῆς γλώσσης αὐτοῦ καὶ ἐλάλει ὀρθῶς.
36 καὶ διεστείλατο αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ λέγωσιν· ὅσον δὲ αὐτοῖς διεστέλλετο, αὐτοὶ μᾶλλον περισσότερον ἐκήρυσσον.
37 καὶ ὑπερπερισσῶς ἐξεπλήσσοντο λέγοντες, Καλῶς πάντα πεποίηκεν, καὶ τοὺς κωφοὺς ποιεῖ ἀκούειν καὶ [τοὺς] ἀλάλους λαλεῖν.

GNT **Mark 8:1** Ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις πάλιν πολλοῦ ὄχλου ὄντος καὶ μὴ ἐχόντων τί φάγωσιν, προσκαλεσάμενος τοὺς μαθητὰς λέγει αὐτοῖς,
2 Σπλαγχνίζομαι ἐπὶ τὸν ὄχλον, ὅτι ἤδη ἡμέραι τρεῖς προσμένουσίν μοι καὶ οὐκ ἔχουσιν τί φάγωσιν·
3 καὶ ἐὰν ἀπολύσω αὐτοὺς νήστεις εἰς οἶκον αὐτῶν, ἐκλυθήσονται ἐν τῇ ὁδῷ· καί τινες αὐτῶν ἀπὸ μακρόθεν ἥκασιν.
4 καὶ ἀπεκρίθησαν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι Πόθεν τούτους δυνήσεταί τις ὧδε χορτάσαι ἄρτων ἐπ᾽ ἐρημίας;
5 καὶ ἠρώτα αὐτούς, Πόσους ἔχετε ἄρτους; οἱ δὲ εἶπαν, Ἑπτά.
6 καὶ παραγγέλλει τῷ ὄχλῳ ἀναπεσεῖν ἐπὶ τῆς γῆς· καὶ λαβὼν τοὺς ἑπτὰ ἄρτους εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ἵνα παρατιθῶσιν, καὶ παρέθηκαν τῷ ὄχλῳ.
7 καὶ εἶχον ἰχθύδια ὀλίγα· καὶ εὐλογήσας αὐτὰ εἶπεν καὶ ταῦτα παρατιθέναι.
8 καὶ ἔφαγον καὶ ἐχορτάσθησαν, καὶ ἦραν περισσεύματα κλασμάτων ἑπτὰ σπυρίδας.
9 ἦσαν δὲ ὡς τετρακισχίλιοι. καὶ ἀπέλυσεν αὐτούς.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

10 Καὶ εὐθὺς ἐμβὰς εἰς τὸ πλοῖον μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἦλθεν εἰς τὰ μέρη Δαλμανουθά.
11 Καὶ ἐξῆλθον οἱ Φαρισαῖοι καὶ ἤρξαντο συζητεῖν αὐτῷ, ζητοῦντες παρ᾽ αὐτοῦ σημεῖον ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ, πειράζοντες αὐτόν.
12 καὶ ἀναστενάξας τῷ πνεύματι αὐτοῦ λέγει, Τί ἡ γενεὰ αὕτη ζητεῖ σημεῖον; ἀμὴν λέγω ὑμῖν, εἰ δοθήσεται τῇ γενεᾷ ταύτῃ σημεῖον.
13 καὶ ἀφεὶς αὐτοὺς πάλιν ἐμβὰς ἀπῆλθεν εἰς τὸ πέραν.
14 Καὶ ἐπελάθοντο λαβεῖν ἄρτους καὶ εἰ μὴ ἕνα ἄρτον οὐκ εἶχον μεθ᾽ ἑαυτῶν ἐν τῷ πλοίῳ.
15 καὶ διεστέλλετο αὐτοῖς λέγων, Ὁρᾶτε, βλέπετε ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων καὶ τῆς ζύμης Ἡρῴδου.
16 καὶ διελογίζοντο πρὸς ἀλλήλους ὅτι Ἄρτους οὐκ ἔχουσιν.
17 καὶ γνοὺς λέγει αὐτοῖς, Τί διαλογίζεσθε ὅτι ἄρτους οὐκ ἔχετε; οὔπω νοεῖτε οὐδὲ συνίετε; πεπωρωμένην ἔχετε τὴν καρδίαν ὑμῶν;
18 ὀφθαλμοὺς ἔχοντες οὐ βλέπετε καὶ ὦτα ἔχοντες οὐκ ἀκούετε; καὶ οὐ μνημονεύετε,
19 ὅτε τοὺς πέντε ἄρτους ἔκλασα εἰς τοὺς πεντακισχιλίους, πόσους κοφίνους κλασμάτων πλήρεις ἤρατε; λέγουσιν αὐτῷ, Δώδεκα.
20 Ὅτε τοὺς ἑπτὰ εἰς τοὺς τετρακισχιλίους, πόσων σπυρίδων πληρώματα κλασμάτων ἤρατε; καὶ λέγουσιν [αὐτῷ], Ἑπτά.
21 καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς, Οὔπω συνίετε;
22 Καὶ ἔρχονται εἰς Βηθσαϊδάν. καὶ φέρουσιν αὐτῷ τυφλὸν καὶ παρακαλοῦσιν αὐτὸν ἵνα αὐτοῦ ἅψηται.
23 καὶ ἐπιλαβόμενος τῆς χειρὸς τοῦ τυφλοῦ ἐξήνεγκεν αὐτὸν ἔξω τῆς κώμης καὶ πτύσας εἰς τὰ ὄμματα αὐτοῦ, ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας αὐτῷ ἐπηρώτα αὐτόν, Εἴ τι βλέπεις;
24 καὶ ἀναβλέψας ἔλεγεν, Βλέπω τοὺς ἀνθρώπους ὅτι ὡς δένδρα ὁρῶ περιπατοῦντας.
25 εἶτα πάλιν ἐπέθηκεν τὰς χεῖρας ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ, καὶ διέβλεψεν καὶ ἀπεκατέστη καὶ ἐνέβλεπεν τηλαυγῶς ἅπαντα.
26 καὶ ἀπέστειλεν αὐτὸν εἰς οἶκον αὐτοῦ λέγων, Μηδὲ εἰς τὴν κώμην εἰσέλθῃς.
27 Καὶ ἐξῆλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὰς κώμας Καισαρείας τῆς Φιλίππου· καὶ ἐν τῇ ὁδῷ ἐπηρώτα τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ λέγων αὐτοῖς, Τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι;
28 οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ λέγοντες [ὅτι] Ἰωάννην τὸν βαπτιστήν, καὶ ἄλλοι, Ἠλίαν, ἄλλοι δὲ ὅτι εἷς τῶν προφητῶν.
29 καὶ αὐτὸς ἐπηρώτα αὐτούς, Ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι; ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος λέγει αὐτῷ, Σὺ εἶ ὁ Χριστός.
30 καὶ ἐπετίμησεν αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ λέγωσιν περὶ αὐτοῦ.
31 Καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτοὺς ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν γραμματέων καὶ ἀποκτανθῆναι καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι·
32 καὶ παρρησίᾳ τὸν λόγον ἐλάλει. καὶ προσλαβόμενος ὁ Πέτρος αὐτὸν ἤρξατο ἐπιτιμᾶν αὐτῷ.
33 ὁ δὲ ἐπιστραφεὶς καὶ ἰδὼν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ἐπετίμησεν Πέτρῳ καὶ λέγει, Ὕπαγε ὀπίσω μου, Σατανᾶ, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων.
34 Καὶ προσκαλεσάμενος τὸν ὄχλον σὺν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ εἶπεν αὐτοῖς, Εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἀκολουθεῖν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθείτω μοι.
35 ὃς γὰρ ἐὰν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι ἀπολέσει αὐτήν· ὃς δ᾽ ἂν ἀπολέσει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου σώσει αὐτήν.
36 τί γὰρ ὠφελεῖ ἄνθρωπον κερδῆσαι τὸν κόσμον ὅλον καὶ ζημιωθῆναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ;

37 τί γὰρ δοῖ ἄνθρωπος ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ;
38 ὃς γὰρ ἐὰν ἐπαισχυνθῇ με καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγους ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ μοιχαλίδι καὶ ἁμαρτωλῷ, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπαισχυνθήσεται αὐτόν, ὅταν ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀγγέλων τῶν ἁγίων.

GNT **Mark 9:1** Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς, Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἰσίν τινες ὧδε τῶν ἑστηκότων οἵτινες οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει.
2 Καὶ μετὰ ἡμέρας ἓξ παραλαμβάνει ὁ Ἰησοῦς τὸν Πέτρον καὶ τὸν Ἰάκωβον καὶ τὸν Ἰωάννην καὶ ἀναφέρει αὐτοὺς εἰς ὄρος ὑψηλὸν κατ' ἰδίαν μόνους. καὶ μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν,
3 καὶ τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο στίλβοντα λευκὰ λίαν, οἷα γναφεὺς ἐπὶ τῆς γῆς οὐ δύναται οὕτως λευκᾶναι.
4 καὶ ὤφθη αὐτοῖς Ἠλίας σὺν Μωϋσεῖ καὶ ἦσαν συλλαλοῦντες τῷ Ἰησοῦ.
5 καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος λέγει τῷ Ἰησοῦ, Ῥαββί, καλόν ἐστιν ἡμᾶς ὧδε εἶναι, καὶ ποιήσωμεν τρεῖς σκηνάς, σοὶ μίαν καὶ Μωϋσεῖ μίαν καὶ Ἠλίᾳ μίαν.
6 οὐ γὰρ ᾔδει τί ἀποκριθῇ, ἔκφοβοι γὰρ ἐγένοντο.
7 καὶ ἐγένετο νεφέλη ἐπισκιάζουσα αὐτοῖς, καὶ ἐγένετο φωνὴ ἐκ τῆς νεφέλης, Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἀκούετε αὐτοῦ.
8 καὶ ἐξάπινα περιβλεψάμενοι οὐκέτι οὐδένα εἶδον ἀλλὰ τὸν Ἰησοῦν μόνον μεθ' ἑαυτῶν.
9 Καὶ καταβαινόντων αὐτῶν ἐκ τοῦ ὄρους διεστείλατο αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ ἃ εἶδον διηγήσωνται, εἰ μὴ ὅταν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐκ νεκρῶν ἀναστῇ.
10 καὶ τὸν λόγον ἐκράτησαν πρὸς ἑαυτοὺς συζητοῦντες τί ἐστιν τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι.
11 καὶ ἐπηρώτων αὐτὸν λέγοντες, Ὅτι λέγουσιν οἱ γραμματεῖς ὅτι Ἠλίαν δεῖ ἐλθεῖν πρῶτον;
12 ὁ δὲ ἔφη αὐτοῖς, Ἠλίας μὲν ἐλθὼν πρῶτον ἀποκαθιστάνει πάντα· καὶ πῶς γέγραπται ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἵνα πολλὰ πάθῃ καὶ ἐξουδενηθῇ;
13 ἀλλὰ λέγω ὑμῖν ὅτι καὶ Ἠλίας ἐλήλυθεν, καὶ ἐποίησαν αὐτῷ ὅσα ἤθελον, καθὼς γέγραπται ἐπ' αὐτόν.
14 Καὶ ἐλθόντες πρὸς τοὺς μαθητὰς εἶδον ὄχλον πολὺν περὶ αὐτοὺς καὶ γραμματεῖς συζητοῦντας πρὸς αὐτούς.
15 καὶ εὐθὺς πᾶς ὁ ὄχλος ἰδόντες αὐτὸν ἐξεθαμβήθησαν καὶ προστρέχοντες ἠσπάζοντο αὐτόν.
16 καὶ ἐπηρώτησεν αὐτούς, Τί συζητεῖτε πρὸς αὐτούς;
17 καὶ ἀπεκρίθη αὐτῷ εἷς ἐκ τοῦ ὄχλου, Διδάσκαλε, ἤνεγκα τὸν υἱόν μου πρὸς σέ, ἔχοντα πνεῦμα ἄλαλον·
18 καὶ ὅπου ἐὰν αὐτὸν καταλάβῃ ῥήσσει αὐτόν, καὶ ἀφρίζει καὶ τρίζει τοὺς ὀδόντας καὶ ξηραίνεται· καὶ εἶπα τοῖς μαθηταῖς σου ἵνα αὐτὸ ἐκβάλωσιν, καὶ οὐκ ἴσχυσαν.
19 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς αὐτοῖς λέγει, Ὦ γενεὰ ἄπιστος, ἕως πότε πρὸς ὑμᾶς ἔσομαι; ἕως πότε ἀνέξομαι ὑμῶν; φέρετε αὐτὸν πρός με.
20 καὶ ἤνεγκαν αὐτὸν πρὸς αὐτόν. καὶ ἰδὼν αὐτὸν τὸ πνεῦμα εὐθὺς συνεσπάραξεν αὐτόν, καὶ πεσὼν ἐπὶ τῆς γῆς ἐκυλίετο ἀφρίζων.
21 καὶ ἐπηρώτησεν τὸν πατέρα αὐτοῦ, Πόσος χρόνος ἐστὶν ὡς τοῦτο γέγονεν αὐτῷ; ὁ δὲ εἶπεν, Ἐκ παιδιόθεν·
22 καὶ πολλάκις καὶ εἰς πῦρ αὐτὸν ἔβαλεν καὶ εἰς ὕδατα ἵνα ἀπολέσῃ αὐτόν· ἀλλ' εἴ τι δύνῃ, βοήθησον ἡμῖν σπλαγχνισθεὶς ἐφ' ἡμᾶς.
23 ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ, Τὸ Εἰ δύνῃ, πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι.
24 εὐθὺς κράξας ὁ πατὴρ τοῦ παιδίου ἔλεγεν, Πιστεύω· βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

25 ἰδὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἐπισυντρέχει ὄχλος, ἐπετίμησεν τῷ πνεύματι τῷ ἀκαθάρτῳ λέγων αὐτῷ, Τὸ ἄλαλον καὶ κωφὸν πνεῦμα, ἐγὼ ἐπιτάσσω σοι, ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ καὶ μηκέτι εἰσέλθῃς εἰς αὐτόν.
26 καὶ κράξας καὶ πολλὰ σπαράξας ἐξῆλθεν· καὶ ἐγένετο ὡσεὶ νεκρός, ὥστε τοὺς πολλοὺς λέγειν ὅτι ἀπέθανεν.
27 ὁ δὲ Ἰησοῦς κρατήσας τῆς χειρὸς αὐτοῦ ἤγειρεν αὐτόν, καὶ ἀνέστη.
28 καὶ εἰσελθόντος αὐτοῦ εἰς οἶκον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ κατ᾽ ἰδίαν ἐπηρώτων αὐτόν, Ὅτι ἡμεῖς οὐκ ἠδυνήθημεν ἐκβαλεῖν αὐτό;
29 καὶ εἶπεν αὐτοῖς, Τοῦτο τὸ γένος ἐν οὐδενὶ δύναται ἐξελθεῖν εἰ μὴ ἐν προσευχῇ.
30 Κἀκεῖθεν ἐξελθόντες παρεπορεύοντο διὰ τῆς Γαλιλαίας, καὶ οὐκ ἤθελεν ἵνα τις γνοῖ·
31 ἐδίδασκεν γὰρ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ὅτι Ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας ἀνθρώπων, καὶ ἀποκτενοῦσιν αὐτόν, καὶ ἀποκτανθεὶς μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται.
32 οἱ δὲ ἠγνόουν τὸ ῥῆμα, καὶ ἐφοβοῦντο αὐτὸν ἐπερωτῆσαι.
33 Καὶ ἦλθον εἰς Καφαρναούμ. καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ γενόμενος ἐπηρώτα αὐτούς, Τί ἐν τῇ ὁδῷ διελογίζεσθε;
34 οἱ δὲ ἐσιώπων· πρὸς ἀλλήλους γὰρ διελέχθησαν ἐν τῇ ὁδῷ τίς μείζων.
35 καὶ καθίσας ἐφώνησεν τοὺς δώδεκα καὶ λέγει αὐτοῖς, Εἴ τις θέλει πρῶτος εἶναι, ἔσται πάντων ἔσχατος καὶ πάντων διάκονος.
36 καὶ λαβὼν παιδίον ἔστησεν αὐτὸ ἐν μέσῳ αὐτῶν καὶ ἐναγκαλισάμενος αὐτὸ εἶπεν αὐτοῖς,
37 Ὃς ἂν ἓν τῶν τοιούτων παιδίων δέξηται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἐμὲ δέχεται· καὶ ὃς ἂν ἐμὲ δέχηται, οὐκ ἐμὲ δέχεται ἀλλὰ τὸν ἀποστείλαντά με.
38 Ἔφη αὐτῷ ὁ Ἰωάννης, Διδάσκαλε, εἴδομέν τινα ἐν τῷ ὀνόματί σου ἐκβάλλοντα δαιμόνια καὶ ἐκωλύομεν αὐτόν, ὅτι οὐκ ἠκολούθει ἡμῖν.
39 ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν, Μὴ κωλύετε αὐτόν. οὐδεὶς γάρ ἐστιν ὃς ποιήσει δύναμιν ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου καὶ δυνήσεται ταχὺ κακολογῆσαί με·
40 ὃς γὰρ οὐκ ἔστιν καθ᾽ ἡμῶν, ὑπὲρ ἡμῶν ἐστιν.
41 Ὃς γὰρ ἂν ποτίσῃ ὑμᾶς ποτήριον ὕδατος ἐν ὀνόματι ὅτι Χριστοῦ ἐστε, ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ ἀπολέσῃ τὸν μισθὸν αὐτοῦ.
42 Καὶ ὃς ἂν σκανδαλίσῃ ἕνα τῶν μικρῶν τούτων τῶν πιστευόντων [εἰς ἐμέ], καλόν ἐστιν αὐτῷ μᾶλλον εἰ περίκειται μύλος ὀνικὸς περὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ βέβληται εἰς τὴν θάλασσαν.
43 Καὶ ἐὰν σκανδαλίζῃ σε ἡ χείρ σου, ἀπόκοψον αὐτήν· καλόν ἐστίν σε κυλλὸν εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν ἢ τὰς δύο χεῖρας ἔχοντα ἀπελθεῖν εἰς τὴν γέενναν, εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον.
44
45 καὶ ἐὰν ὁ πούς σου σκανδαλίζῃ σε, ἀπόκοψον αὐτόν· καλόν ἐστίν σε εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν χωλὸν ἢ τοὺς δύο πόδας ἔχοντα βληθῆναι εἰς τὴν γέενναν.
46
47 καὶ ἐὰν ὁ ὀφθαλμός σου σκανδαλίζῃ σε, ἔκβαλε αὐτόν· καλόν σέ ἐστιν μονόφθαλμον εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἢ δύο ὀφθαλμοὺς ἔχοντα βληθῆναι εἰς τὴν γέενναν,
48 ὅπου ὁ σκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτᾷ καὶ τὸ πῦρ οὐ σβέννυται.
49 πᾶς γὰρ πυρὶ ἁλισθήσεται.
50 Καλὸν τὸ ἅλας· ἐὰν δὲ τὸ ἅλας ἄναλον γένηται, ἐν τίνι αὐτὸ ἀρτύσετε; ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς ἅλα καὶ εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις.

GNT **Mark 10:1** Καὶ ἐκεῖθεν ἀναστὰς ἔρχεται εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας [καὶ] πέραν τοῦ Ἰορδάνου, καὶ συμπορεύονται πάλιν ὄχλοι πρὸς αὐτόν, καὶ ὡς εἰώθει πάλιν ἐδίδασκεν αὐτούς.

2 καὶ προσελθόντες Φαρισαῖοι ἐπηρώτων αὐτὸν εἰ ἔξεστιν ἀνδρὶ γυναῖκα ἀπολῦσαι, πειράζοντες αὐτόν.
3 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς, Τί ὑμῖν ἐνετείλατο Μωϋσῆς;
4 οἱ δὲ εἶπαν, Ἐπέτρεψεν Μωϋσῆς βιβλίον ἀποστασίου γράψαι καὶ ἀπολῦσαι.
5 ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς, Πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν ἔγραψεν ὑμῖν τὴν ἐντολὴν ταύτην.
6 ἀπὸ δὲ ἀρχῆς κτίσεως ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς·
7 ἕνεκεν τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα [καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ],
8 καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν· ὥστε οὐκέτι εἰσὶν δύο ἀλλὰ μία σάρξ.
9 ὃ οὖν ὁ θεὸς συνέζευξεν ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω.
10 Καὶ εἰς τὴν οἰκίαν πάλιν οἱ μαθηταὶ περὶ τούτου ἐπηρώτων αὐτόν.
11 καὶ λέγει αὐτοῖς, Ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμήσῃ ἄλλην μοιχᾶται ἐπ᾽ αὐτήν·
12 καὶ ἐὰν αὐτὴ ἀπολύσασα τὸν ἄνδρα αὐτῆς γαμήσῃ ἄλλον μοιχᾶται.
13 Καὶ προσέφερον αὐτῷ παιδία ἵνα αὐτῶν ἅψηται· οἱ δὲ μαθηταὶ ἐπετίμησαν αὐτοῖς.
14 ἰδὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς ἠγανάκτησεν καὶ εἶπεν αὐτοῖς, Ἄφετε τὰ παιδία ἔρχεσθαι πρός με, μὴ κωλύετε αὐτά, τῶν γὰρ τοιούτων ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.
15 ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὃς ἂν μὴ δέξηται τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ὡς παιδίον, οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτήν.
16 καὶ ἐναγκαλισάμενος αὐτὰ κατευλόγει τιθεὶς τὰς χεῖρας ἐπ᾽ αὐτά.
17 Καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ εἰς ὁδὸν προσδραμὼν εἷς καὶ γονυπετήσας αὐτὸν ἐπηρώτα αὐτόν, Διδάσκαλε ἀγαθέ, τί ποιήσω ἵνα ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω;
18 ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ, Τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός.
19 τὰς ἐντολὰς οἶδας· Μὴ φονεύσῃς, Μὴ μοιχεύσῃς, Μὴ κλέψῃς, Μὴ ψευδομαρτυρήσῃς, Μὴ ἀποστερήσῃς, Τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα.
20 ὁ δὲ ἔφη αὐτῷ, Διδάσκαλε, ταῦτα πάντα ἐφυλαξάμην ἐκ νεότητός μου.
21 ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐμβλέψας αὐτῷ ἠγάπησεν αὐτὸν καὶ εἶπεν αὐτῷ, Ἕν σε ὑστερεῖ· ὕπαγε, ὅσα ἔχεις πώλησον καὶ δὸς [τοῖς] πτωχοῖς, καὶ ἕξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανῷ, καὶ δεῦρο ἀκολούθει μοι.
22 ὁ δὲ στυγνάσας ἐπὶ τῷ λόγῳ ἀπῆλθεν λυπούμενος· ἦν γὰρ ἔχων κτήματα πολλά.
23 Καὶ περιβλεψάμενος ὁ Ἰησοῦς λέγει τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ, Πῶς δυσκόλως οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελεύσονται.
24 οἱ δὲ μαθηταὶ ἐθαμβοῦντο ἐπὶ τοῖς λόγοις αὐτοῦ. ὁ δὲ Ἰησοῦς πάλιν ἀποκριθεὶς λέγει αὐτοῖς, Τέκνα, πῶς δύσκολόν ἐστιν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν·
25 εὐκοπώτερόν ἐστιν κάμηλον διὰ [τῆς] τρυμαλιᾶς [τῆς] ῥαφίδος διελθεῖν ἢ πλούσιον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν.
26 οἱ δὲ περισσῶς ἐξεπλήσσοντο λέγοντες πρὸς ἑαυτούς, Καὶ τίς δύναται σωθῆναι;
27 ἐμβλέψας αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς λέγει, Παρὰ ἀνθρώποις ἀδύνατον, ἀλλ᾽ οὐ παρὰ θεῷ· πάντα γὰρ δυνατὰ παρὰ τῷ θεῷ.
28 Ἤρξατο λέγειν ὁ Πέτρος αὐτῷ, Ἰδοὺ ἡμεῖς ἀφήκαμεν πάντα καὶ ἠκολουθήκαμέν σοι.
29 ἔφη ὁ Ἰησοῦς, Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐδείς ἐστιν ὃς ἀφῆκεν οἰκίαν ἢ ἀδελφοὺς ἢ ἀδελφὰς ἢ μητέρα ἢ πατέρα ἢ τέκνα ἢ ἀγροὺς ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ ἕνεκεν τοῦ εὐαγγελίου,
30 ἐὰν μὴ λάβῃ ἑκατονταπλασίονα νῦν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ οἰκίας καὶ ἀδελφοὺς καὶ ἀδελφὰς καὶ μητέρας καὶ τέκνα καὶ ἀγροὺς μετὰ διωγμῶν, καὶ ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ ζωὴν αἰώνιον.
31 πολλοὶ δὲ ἔσονται πρῶτοι ἔσχατοι καὶ [οἱ] ἔσχατοι πρῶτοι.
32 Ἦσαν δὲ ἐν τῇ ὁδῷ ἀναβαίνοντες εἰς Ἱεροσόλυμα, καὶ ἦν προάγων αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἐθαμβοῦντο, οἱ δὲ ἀκολουθοῦντες ἐφοβοῦντο. καὶ παραλαβὼν πάλιν τοὺς δώδεκα ἤρξατο αὐτοῖς λέγειν τὰ μέλλοντα αὐτῷ συμβαίνειν

33 ὅτι Ἰδοὺ ἀναβαίνομεν εἰς Ἰεροσόλυμα, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδοθήσεται τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ τοῖς γραμματεῦσιν, καὶ κατακρινοῦσιν αὐτὸν θανάτῳ καὶ παραδώσουσιν αὐτὸν τοῖς ἔθνεσιν
34 καὶ ἐμπαίξουσιν αὐτῷ καὶ ἐμπτύσουσιν αὐτῷ καὶ μαστιγώσουσιν αὐτὸν καὶ ἀποκτενοῦσιν, καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται.
35 Καὶ προσπορεύονται αὐτῷ Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης οἱ υἱοὶ Ζεβεδαίου λέγοντες αὐτῷ, Διδάσκαλε, θέλομεν ἵνα ὃ ἐὰν αἰτήσωμέν σε ποιήσῃς ἡμῖν.
36 ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς, Τί θέλετέ [με] ποιήσω ὑμῖν;
37 οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ, Δὸς ἡμῖν ἵνα εἷς σου ἐκ δεξιῶν καὶ εἷς ἐξ ἀριστερῶν καθίσωμεν ἐν τῇ δόξῃ σου.
38 ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς, Οὐκ οἴδατε τί αἰτεῖσθε. δύνασθε πιεῖν τὸ ποτήριον ὃ ἐγὼ πίνω ἢ τὸ βάπτισμα ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι βαπτισθῆναι;
39 οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ, Δυνάμεθα. ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς, Τὸ ποτήριον ὃ ἐγὼ πίνω πίεσθε καὶ τὸ βάπτισμα ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι βαπτισθήσεσθε,
40 τὸ δὲ καθίσαι ἐκ δεξιῶν μου ἢ ἐξ εὐωνύμων οὐκ ἔστιν ἐμὸν δοῦναι, ἀλλ᾽ οἷς ἡτοίμασται.
41 Καὶ ἀκούσαντες οἱ δέκα ἤρξαντο ἀγανακτεῖν περὶ Ἰακώβου καὶ Ἰωάννου.
42 καὶ προσκαλεσάμενος αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς λέγει αὐτοῖς, Οἴδατε ὅτι οἱ δοκοῦντες ἄρχειν τῶν ἐθνῶν κατακυριεύουσιν αὐτῶν καὶ οἱ μεγάλοι αὐτῶν κατεξουσιάζουσιν αὐτῶν.
43 οὐχ οὕτως δέ ἐστιν ἐν ὑμῖν, ἀλλ᾽ ὃς ἂν θέλῃ μέγας γενέσθαι ἐν ὑμῖν ἔσται ὑμῶν διάκονος,
44 καὶ ὃς ἂν θέλῃ ἐν ὑμῖν εἶναι πρῶτος ἔσται πάντων δοῦλος·
45 καὶ γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν.
46 Καὶ ἔρχονται εἰς Ἰεριχώ. καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ ἀπὸ Ἰεριχὼ καὶ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ καὶ ὄχλου ἱκανοῦ ὁ υἱὸς Τιμαίου Βαρτιμαῖος, τυφλὸς προσαίτης, ἐκάθητο παρὰ τὴν ὁδόν.
47 καὶ ἀκούσας ὅτι Ἰησοῦς ὁ Ναζαρηνός ἐστιν ἤρξατο κράζειν καὶ λέγειν, Υἱὲ Δαυὶδ Ἰησοῦ, ἐλέησόν με.
48 καὶ ἐπετίμων αὐτῷ πολλοὶ ἵνα σιωπήσῃ· ὁ δὲ πολλῷ μᾶλλον ἔκραζεν, Υἱὲ Δαυίδ, ἐλέησόν με.
49 καὶ στὰς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν, Φωνήσατε αὐτόν. καὶ φωνοῦσιν τὸν τυφλὸν λέγοντες αὐτῷ, Θάρσει, ἔγειρε, φωνεῖ σε.
50 ὁ δὲ ἀποβαλὼν τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ ἀναπηδήσας ἦλθεν πρὸς τὸν Ἰησοῦν.
51 καὶ ἀποκριθεὶς αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν, Τί σοι θέλεις ποιήσω; ὁ δὲ τυφλὸς εἶπεν αὐτῷ, Ραββουνι, ἵνα ἀναβλέψω.
52 καὶ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ, Ὕπαγε, ἡ πίστις σου σέσωκέν σε. καὶ εὐθὺς ἀνέβλεψεν καὶ ἠκολούθει αὐτῷ ἐν τῇ ὁδῷ.

GNT **Mark 11:1** Καὶ ὅτε ἐγγίζουσιν εἰς Ἰεροσόλυμα εἰς Βηθφαγὴ καὶ Βηθανίαν πρὸς τὸ Ὄρος τῶν Ἐλαιῶν, ἀποστέλλει δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ
2 καὶ λέγει αὐτοῖς, Ὑπάγετε εἰς τὴν κώμην τὴν κατέναντι ὑμῶν, καὶ εὐθὺς εἰσπορευόμενοι εἰς αὐτὴν εὑρήσετε πῶλον δεδεμένον ἐφ᾽ ὃν οὐδεὶς οὔπω ἀνθρώπων ἐκάθισεν· λύσατε αὐτὸν καὶ φέρετε.
3 καὶ ἐάν τις ὑμῖν εἴπῃ, Τί ποιεῖτε τοῦτο; εἴπατε, Ὁ κύριος αὐτοῦ χρείαν ἔχει, καὶ εὐθὺς αὐτὸν ἀποστέλλει πάλιν ὧδε.
4 καὶ ἀπῆλθον καὶ εὗρον πῶλον δεδεμένον πρὸς θύραν ἔξω ἐπὶ τοῦ ἀμφόδου καὶ λύουσιν αὐτόν.
5 καί τινες τῶν ἐκεῖ ἑστηκότων ἔλεγον αὐτοῖς, Τί ποιεῖτε λύοντες τὸν πῶλον;
6 οἱ δὲ εἶπαν αὐτοῖς καθὼς εἶπεν ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἀφῆκαν αὐτούς.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[7] καὶ φέρουσιν τὸν πῶλον πρὸς τὸν Ἰησοῦν καὶ ἐπιβάλλουσιν αὐτῷ τὰ ἱμάτια αὐτῶν, καὶ ἐκάθισεν ἐπ᾽ αὐτόν.
[8] καὶ πολλοὶ τὰ ἱμάτια αὐτῶν ἔστρωσαν εἰς τὴν ὁδόν, ἄλλοι δὲ στιβάδας κόψαντες ἐκ τῶν ἀγρῶν.
[9] καὶ οἱ προάγοντες καὶ οἱ ἀκολουθοῦντες ἔκραζον, Ὡσαννά· Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου·
[10] Εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυίδ· Ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις.
[11] Καὶ εἰσῆλθεν εἰς Ἰεροσόλυμα εἰς τὸ ἱερὸν καὶ περιβλεψάμενος πάντα, ὀψίας ἤδη οὔσης τῆς ὥρας, ἐξῆλθεν εἰς Βηθανίαν μετὰ τῶν δώδεκα.
[12] Καὶ τῇ ἐπαύριον ἐξελθόντων αὐτῶν ἀπὸ Βηθανίας ἐπείνασεν.
[13] καὶ ἰδὼν συκῆν ἀπὸ μακρόθεν ἔχουσαν φύλλα ἦλθεν, εἰ ἄρα τι εὑρήσει ἐν αὐτῇ, καὶ ἐλθὼν ἐπ᾽ αὐτὴν οὐδὲν εὗρεν εἰ μὴ φύλλα· ὁ γὰρ καιρὸς οὐκ ἦν σύκων.
[14] καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτῇ, Μηκέτι εἰς τὸν αἰῶνα ἐκ σοῦ μηδεὶς καρπὸν φάγοι. καὶ ἤκουον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.
[15] Καὶ ἔρχονται εἰς Ἰεροσόλυμα. καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ ἱερὸν ἤρξατο ἐκβάλλειν τοὺς πωλοῦντας καὶ τοὺς ἀγοράζοντας ἐν τῷ ἱερῷ, καὶ τὰς τραπέζας τῶν κολλυβιστῶν καὶ τὰς καθέδρας τῶν πωλούντων τὰς περιστερὰς κατέστρεψεν,
[16] καὶ οὐκ ἤφιεν ἵνα τις διενέγκῃ σκεῦος διὰ τοῦ ἱεροῦ.
[17] καὶ ἐδίδασκεν καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς, Οὐ γέγραπται ὅτι Ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν; ὑμεῖς δὲ πεποιήκατε αὐτὸν σπήλαιον λῃστῶν.
[18] καὶ ἤκουσαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς καὶ ἐζήτουν πῶς αὐτὸν ἀπολέσωσιν· ἐφοβοῦντο γὰρ αὐτόν, πᾶς γὰρ ὁ ὄχλος ἐξεπλήσσετο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ.
[19] Καὶ ὅταν ὀψὲ ἐγένετο, ἐξεπορεύοντο ἔξω τῆς πόλεως.
[20] Καὶ παραπορευόμενοι πρωῒ εἶδον τὴν συκῆν ἐξηραμμένην ἐκ ῥιζῶν.
[21] καὶ ἀναμνησθεὶς ὁ Πέτρος λέγει αὐτῷ, Ῥαββί, ἴδε ἡ συκῆ ἣν κατηράσω ἐξήρανται.
[22] καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς λέγει αὐτοῖς, Ἔχετε πίστιν θεοῦ.
[23] ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ὃς ἂν εἴπῃ τῷ ὄρει τούτῳ, Ἄρθητι καὶ βλήθητι εἰς τὴν θάλασσαν, καὶ μὴ διακριθῇ ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ ἀλλὰ πιστεύῃ ὅτι ὃ λαλεῖ γίνεται, ἔσται αὐτῷ.
[24] διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν, πάντα ὅσα προσεύχεσθε καὶ αἰτεῖσθε, πιστεύετε ὅτι ἐλάβετε, καὶ ἔσται ὑμῖν.
[25] καὶ ὅταν στήκετε προσευχόμενοι, ἀφίετε εἴ τι ἔχετε κατά τινος, ἵνα καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ἀφῇ ὑμῖν τὰ παραπτώματα ὑμῶν.
[26]
[27] Καὶ ἔρχονται πάλιν εἰς Ἰεροσόλυμα. καὶ ἐν τῷ ἱερῷ περιπατοῦντος αὐτοῦ ἔρχονται πρὸς αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι
[28] καὶ ἔλεγον αὐτῷ, Ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιεῖς; ἢ τίς σοι ἔδωκεν τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἵνα ταῦτα ποιῇς;
[29] ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς, Ἐπερωτήσω ὑμᾶς ἕνα λόγον, καὶ ἀποκρίθητέ μοι καὶ ἐρῶ ὑμῖν ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιῶ·
[30] τὸ βάπτισμα τὸ Ἰωάννου ἐξ οὐρανοῦ ἦν ἢ ἐξ ἀνθρώπων; ἀποκρίθητέ μοι.
[31] καὶ διελογίζοντο πρὸς ἑαυτοὺς λέγοντες, Ἐὰν εἴπωμεν, Ἐξ οὐρανοῦ, ἐρεῖ, Διὰ τί [οὖν] οὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ;
[32] ἀλλὰ εἴπωμεν, Ἐξ ἀνθρώπων;- ἐφοβοῦντο τὸν ὄχλον· ἅπαντες γὰρ εἶχον τὸν Ἰωάννην ὄντως ὅτι προφήτης ἦν.
[33] καὶ ἀποκριθέντες τῷ Ἰησοῦ λέγουσιν, Οὐκ οἴδαμεν. καὶ ὁ Ἰησοῦς λέγει αὐτοῖς, Οὐδὲ ἐγὼ λέγω ὑμῖν ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιῶ.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

GNT **Mark 12:1** Καὶ ἤρξατο αὐτοῖς ἐν παραβολαῖς λαλεῖν, Ἀμπελῶνα ἄνθρωπος ἐφύτευσεν καὶ περιέθηκεν φραγμὸν καὶ ὤρυξεν ὑπολήνιον καὶ ᾠκοδόμησεν πύργον καὶ ἐξέδετο αὐτὸν γεωργοῖς καὶ ἀπεδήμησεν.
2 καὶ ἀπέστειλεν πρὸς τοὺς γεωργοὺς τῷ καιρῷ δοῦλον ἵνα παρὰ τῶν γεωργῶν λάβῃ ἀπὸ τῶν καρπῶν τοῦ ἀμπελῶνος·
3 καὶ λαβόντες αὐτὸν ἔδειραν καὶ ἀπέστειλαν κενόν.
4 καὶ πάλιν ἀπέστειλεν πρὸς αὐτοὺς ἄλλον δοῦλον· κἀκεῖνον ἐκεφαλίωσαν καὶ ἠτίμασαν.
5 καὶ ἄλλον ἀπέστειλεν· κἀκεῖνον ἀπέκτειναν, καὶ πολλοὺς ἄλλους, οὓς μὲν δέροντες, οὓς δὲ ἀποκτέννοντες.
6 ἔτι ἕνα εἶχεν υἱὸν ἀγαπητόν· ἀπέστειλεν αὐτὸν ἔσχατον πρὸς αὐτοὺς λέγων ὅτι Ἐντραπήσονται τὸν υἱόν μου.
7 ἐκεῖνοι δὲ οἱ γεωργοὶ πρὸς ἑαυτοὺς εἶπαν ὅτι Οὗτός ἐστιν ὁ κληρονόμος· δεῦτε ἀποκτείνωμεν αὐτόν, καὶ ἡμῶν ἔσται ἡ κληρονομία.
8 καὶ λαβόντες ἀπέκτειναν αὐτὸν καὶ ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω τοῦ ἀμπελῶνος.
9 τί [οὖν] ποιήσει ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος; ἐλεύσεται καὶ ἀπολέσει τοὺς γεωργοὺς καὶ δώσει τὸν ἀμπελῶνα ἄλλοις.
10 οὐδὲ τὴν γραφὴν ταύτην ἀνέγνωτε, Λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας·
11 παρὰ κυρίου ἐγένετο αὕτη καὶ ἔστιν θαυμαστὴ ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν;
12 Καὶ ἐζήτουν αὐτὸν κρατῆσαι, καὶ ἐφοβήθησαν τὸν ὄχλον, ἔγνωσαν γὰρ ὅτι πρὸς αὐτοὺς τὴν παραβολὴν εἶπεν. καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἀπῆλθον.
13 Καὶ ἀποστέλλουσιν πρὸς αὐτόν τινας τῶν Φαρισαίων καὶ τῶν Ἡρῳδιανῶν ἵνα αὐτὸν ἀγρεύσωσιν λόγῳ.
14 καὶ ἐλθόντες λέγουσιν αὐτῷ, Διδάσκαλε, οἴδαμεν ὅτι ἀληθὴς εἶ καὶ οὐ μέλει σοι περὶ οὐδενός· οὐ γὰρ βλέπεις εἰς πρόσωπον ἀνθρώπων, ἀλλ' ἐπ' ἀληθείας τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ διδάσκεις· ἔξεστιν δοῦναι κῆνσον Καίσαρι ἢ οὔ; δῶμεν ἢ μὴ δῶμεν;
15 ὁ δὲ εἰδὼς αὐτῶν τὴν ὑπόκρισιν εἶπεν αὐτοῖς, Τί με πειράζετε; φέρετέ μοι δηνάριον ἵνα ἴδω.
16 οἱ δὲ ἤνεγκαν. καὶ λέγει αὐτοῖς, Τίνος ἡ εἰκὼν αὕτη καὶ ἡ ἐπιγραφή; οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ, Καίσαρος.
17 ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς, Τὰ Καίσαρος ἀπόδοτε Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ. καὶ ἐξεθαύμαζον ἐπ' αὐτῷ.
18 Καὶ ἔρχονται Σαδδουκαῖοι πρὸς αὐτόν, οἵτινες λέγουσιν ἀνάστασιν μὴ εἶναι, καὶ ἐπηρώτων αὐτὸν λέγοντες,
19 Διδάσκαλε, Μωϋσῆς ἔγραψεν ἡμῖν ὅτι ἐάν τινος ἀδελφὸς ἀποθάνῃ καὶ καταλίπῃ γυναῖκα καὶ μὴ ἀφῇ τέκνον, ἵνα λάβῃ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ τὴν γυναῖκα καὶ ἐξαναστήσῃ σπέρμα τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ.
20 ἑπτὰ ἀδελφοὶ ἦσαν· καὶ ὁ πρῶτος ἔλαβεν γυναῖκα καὶ ἀποθνῄσκων οὐκ ἀφῆκεν σπέρμα·
21 καὶ ὁ δεύτερος ἔλαβεν αὐτὴν καὶ ἀπέθανεν μὴ καταλιπὼν σπέρμα· καὶ ὁ τρίτος ὡσαύτως·
22 καὶ οἱ ἑπτὰ οὐκ ἀφῆκαν σπέρμα. ἔσχατον πάντων καὶ ἡ γυνὴ ἀπέθανεν.
23 ἐν τῇ ἀναστάσει [ὅταν ἀναστῶσιν] τίνος αὐτῶν ἔσται γυνή; οἱ γὰρ ἑπτὰ ἔσχον αὐτὴν γυναῖκα.
24 ἔφη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, Οὐ διὰ τοῦτο πλανᾶσθε μὴ εἰδότες τὰς γραφὰς μηδὲ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ;
25 ὅταν γὰρ ἐκ νεκρῶν ἀναστῶσιν οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται, ἀλλ' εἰσὶν ὡς ἄγγελοι ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[26] περὶ δὲ τῶν νεκρῶν ὅτι ἐγείρονται οὐκ ἀνέγνωτε ἐν τῇ βίβλῳ Μωϋσέως ἐπὶ τοῦ βάτου πῶς εἶπεν αὐτῷ ὁ θεὸς λέγων, Ἐγὼ ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ [ὁ] θεὸς Ἰσαὰκ καὶ [ὁ] θεὸς Ἰακώβ;
[27] οὐκ ἔστιν θεὸς νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων· πολὺ πλανᾶσθε.
[28] Καὶ προσελθὼν εἷς τῶν γραμματέων ἀκούσας αὐτῶν συζητούντων, ἰδὼν ὅτι καλῶς ἀπεκρίθη αὐτοῖς ἐπηρώτησεν αὐτόν, Ποία ἐστὶν ἐντολὴ πρώτη πάντων;
[29] ἀπεκρίθη ὁ Ἰησοῦς ὅτι Πρώτη ἐστίν, Ἄκουε, Ἰσραήλ, κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστιν,
[30] καὶ ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου.
[31] δευτέρα αὕτη, Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. μείζων τούτων ἄλλη ἐντολὴ οὐκ ἔστιν.
[32] καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ γραμματεύς, Καλῶς, διδάσκαλε, ἐπ' ἀληθείας εἶπες ὅτι εἷς ἐστιν καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλος πλὴν αὐτοῦ·
[33] καὶ τὸ ἀγαπᾶν αὐτὸν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας καὶ ἐξ ὅλης τῆς συνέσεως καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος καὶ τὸ ἀγαπᾶν τὸν πλησίον ὡς ἑαυτὸν περισσότερόν ἐστιν πάντων τῶν ὁλοκαυτωμάτων καὶ θυσιῶν.
[34] καὶ ὁ Ἰησοῦς ἰδὼν [αὐτὸν] ὅτι νουνεχῶς ἀπεκρίθη εἶπεν αὐτῷ, Οὐ μακρὰν εἶ ἀπὸ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ. καὶ οὐδεὶς οὐκέτι ἐτόλμα αὐτὸν ἐπερωτῆσαι.
[35] Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς ἔλεγεν διδάσκων ἐν τῷ ἱερῷ, Πῶς λέγουσιν οἱ γραμματεῖς ὅτι ὁ Χριστὸς υἱὸς Δαυίδ ἐστιν;
[36] αὐτὸς Δαυὶδ εἶπεν ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ, Εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου, Κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποκάτω τῶν ποδῶν σου.
[37] αὐτὸς Δαυὶδ λέγει αὐτὸν κύριον, καὶ πόθεν αὐτοῦ ἐστιν υἱός; καὶ [ὁ] πολὺς ὄχλος ἤκουεν αὐτοῦ ἡδέως.
[38] Καὶ ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ ἔλεγεν, Βλέπετε ἀπὸ τῶν γραμματέων τῶν θελόντων ἐν στολαῖς περιπατεῖν καὶ ἀσπασμοὺς ἐν ταῖς ἀγοραῖς
[39] καὶ πρωτοκαθεδρίας ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ πρωτοκλισίας ἐν τοῖς δείπνοις,
[40] οἱ κατεσθίοντες τὰς οἰκίας τῶν χηρῶν καὶ προφάσει μακρὰ προσευχόμενοι· οὗτοι λήμψονται περισσότερον κρίμα.
[41] Καὶ καθίσας κατέναντι τοῦ γαζοφυλακίου ἐθεώρει πῶς ὁ ὄχλος βάλλει χαλκὸν εἰς τὸ γαζοφυλάκιον. καὶ πολλοὶ πλούσιοι ἔβαλλον πολλά·
[42] καὶ ἐλθοῦσα μία χήρα πτωχὴ ἔβαλεν λεπτὰ δύο, ὅ ἐστιν κοδράντης.
[43] καὶ προσκαλεσάμενος τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ εἶπεν αὐτοῖς, Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ἡ χήρα αὕτη ἡ πτωχὴ πλεῖον πάντων ἔβαλεν τῶν βαλλόντων εἰς τὸ γαζοφυλάκιον·
[44] πάντες γὰρ ἐκ τοῦ περισσεύοντος αὐτοῖς ἔβαλον, αὕτη δὲ ἐκ τῆς ὑστερήσεως αὐτῆς πάντα ὅσα εἶχεν ἔβαλεν ὅλον τὸν βίον αὐτῆς.

[GNT] **Mark 13:1** Καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ ἐκ τοῦ ἱεροῦ λέγει αὐτῷ εἷς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, Διδάσκαλε, ἴδε ποταποὶ λίθοι καὶ ποταπαὶ οἰκοδομαί.
[2] καὶ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ, Βλέπεις ταύτας τὰς μεγάλας οἰκοδομάς; οὐ μὴ ἀφεθῇ ὧδε λίθος ἐπὶ λίθον ὃς οὐ μὴ καταλυθῇ.
[3] Καὶ καθημένου αὐτοῦ εἰς τὸ Ὄρος τῶν Ἐλαιῶν κατέναντι τοῦ ἱεροῦ ἐπηρώτα αὐτὸν κατ' ἰδίαν Πέτρος καὶ Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης καὶ Ἀνδρέας,
[4] Εἰπὸν ἡμῖν, πότε ταῦτα ἔσται καὶ τί τὸ σημεῖον ὅταν μέλλῃ ταῦτα συντελεῖσθαι πάντα;
[5] ὁ δὲ Ἰησοῦς ἤρξατο λέγειν αὐτοῖς, Βλέπετε μή τις ὑμᾶς πλανήσῃ·
[6] πολλοὶ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου λέγοντες ὅτι Ἐγώ εἰμι, καὶ πολλοὺς πλανήσουσιν.
[7] ὅταν δὲ ἀκούσητε πολέμους καὶ ἀκοὰς πολέμων, μὴ θροεῖσθε· δεῖ γενέσθαι, ἀλλ' οὔπω τὸ τέλος.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

8 ἐγερθήσεται γὰρ ἔθνος ἐπ᾽ ἔθνος καὶ βασιλεία ἐπὶ βασιλείαν, ἔσονται σεισμοὶ κατὰ
τόπους, ἔσονται λιμοί· ἀρχὴ ὠδίνων ταῦτα.
9 βλέπετε δὲ ὑμεῖς ἑαυτούς· παραδώσουσιν ὑμᾶς εἰς συνέδρια καὶ εἰς συναγωγὰς
δαρήσεσθε καὶ ἐπὶ ἡγεμόνων καὶ βασιλέων σταθήσεσθε ἕνεκεν ἐμοῦ εἰς μαρτύριον αὐτοῖς.
10 καὶ εἰς πάντα τὰ ἔθνη πρῶτον δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον.
11 καὶ ὅταν ἄγωσιν ὑμᾶς παραδιδόντες, μὴ προμεριμνᾶτε τί λαλήσητε, ἀλλ᾽ ὃ ἐὰν δοθῇ
ὑμῖν ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ τοῦτο λαλεῖτε· οὐ γάρ ἐστε ὑμεῖς οἱ λαλοῦντες ἀλλὰ τὸ πνεῦμα
τὸ ἅγιον.
12 καὶ παραδώσει ἀδελφὸς ἀδελφὸν εἰς θάνατον καὶ πατὴρ τέκνον, καὶ ἐπαναστήσονται
τέκνα ἐπὶ γονεῖς καὶ θανατώσουσιν αὐτούς·
13 καὶ ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων διὰ τὸ ὄνομά μου. ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος οὗτος
σωθήσεται.
14 Ὅταν δὲ ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ἑστηκότα ὅπου οὐ δεῖ, ὁ ἀναγινώσκων
νοείτω, τότε οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη,
15 ὁ [δὲ] ἐπὶ τοῦ δώματος μὴ καταβάτω μηδὲ εἰσελθάτω ἆραί τι ἐκ τῆς οἰκίας αὐτοῦ,
16 καὶ ὁ εἰς τὸν ἀγρὸν μὴ ἐπιστρεψάτω εἰς τὰ ὀπίσω ἆραι τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ.
17 οὐαὶ δὲ ταῖς ἐν γαστρὶ ἐχούσαις καὶ ταῖς θηλαζούσαις ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις.
18 προσεύχεσθε δὲ ἵνα μὴ γένηται χειμῶνος·
19 ἔσονται γὰρ αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι θλῖψις οἵα οὐ γέγονεν τοιαύτη ἀπ᾽ ἀρχῆς κτίσεως ἣν
ἔκτισεν ὁ θεὸς ἕως τοῦ νῦν καὶ οὐ μὴ γένηται.
20 καὶ εἰ μὴ ἐκολόβωσεν κύριος τὰς ἡμέρας, οὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα σάρξ· ἀλλὰ διὰ τοὺς
ἐκλεκτοὺς οὓς ἐξελέξατο ἐκολόβωσεν τὰς ἡμέρας.
21 καὶ τότε ἐάν τις ὑμῖν εἴπῃ, Ἴδε ὧδε ὁ Χριστός, Ἴδε ἐκεῖ, μὴ πιστεύετε·
22 ἐγερθήσονται γὰρ ψευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφῆται καὶ δώσουσιν σημεῖα καὶ τέρατα
πρὸς τὸ ἀποπλανᾶν, εἰ δυνατόν, τοὺς ἐκλεκτούς.
23 ὑμεῖς δὲ βλέπετε· προείρηκα ὑμῖν πάντα.
24 Ἀλλὰ ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις μετὰ τὴν θλῖψιν ἐκείνην ὁ ἥλιος σκοτισθήσεται, καὶ
ἡ σελήνη οὐ δώσει τὸ φέγγος αὐτῆς,
25 καὶ οἱ ἀστέρες ἔσονται ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πίπτοντες, καὶ αἱ δυνάμεις αἱ ἐν τοῖς
οὐρανοῖς σαλευθήσονται.
26 καὶ τότε ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν νεφέλαις μετὰ δυνάμεως
πολλῆς καὶ δόξης.
27 καὶ τότε ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους καὶ ἐπισυνάξει τοὺς ἐκλεκτοὺς [αὐτοῦ] ἐκ τῶν
τεσσάρων ἀνέμων ἀπ᾽ ἄκρου γῆς ἕως ἄκρου οὐρανοῦ.
28 Ἀπὸ δὲ τῆς συκῆς μάθετε τὴν παραβολήν· ὅταν ἤδη ὁ κλάδος αὐτῆς ἁπαλὸς γένηται
καὶ ἐκφύῃ τὰ φύλλα, γινώσκετε ὅτι ἐγγὺς τὸ θέρος ἐστίν·
29 οὕτως καὶ ὑμεῖς, ὅταν ἴδητε ταῦτα γινόμενα, γινώσκετε ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις.
30 ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη μέχρις οὗ ταῦτα πάντα γένηται.
31 ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσονται, οἱ δὲ λόγοι μου οὐ μὴ παρελεύσονται.
32 Περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης ἢ τῆς ὥρας οὐδεὶς οἶδεν, οὐδὲ οἱ ἄγγελοι ἐν οὐρανῷ
οὐδὲ ὁ υἱός, εἰ μὴ ὁ πατήρ.
33 βλέπετε, ἀγρυπνεῖτε· οὐκ οἴδατε γὰρ πότε ὁ καιρός ἐστιν.
34 ὡς ἄνθρωπος ἀπόδημος ἀφεὶς τὴν οἰκίαν αὐτοῦ καὶ δοὺς τοῖς δούλοις αὐτοῦ τὴν
ἐξουσίαν ἑκάστῳ τὸ ἔργον αὐτοῦ καὶ τῷ θυρωρῷ ἐνετείλατο ἵνα γρηγορῇ.
35 γρηγορεῖτε οὖν· οὐκ οἴδατε γὰρ πότε ὁ κύριος τῆς οἰκίας ἔρχεται, ἢ ὀψὲ ἢ
μεσονύκτιον ἢ ἀλεκτοροφωνίας ἢ πρωΐ,
36 μὴ ἐλθὼν ἐξαίφνης εὕρῃ ὑμᾶς καθεύδοντας.
37 ὃ δὲ ὑμῖν λέγω πᾶσιν λέγω, γρηγορεῖτε.

GNT **Mark 14:1** Ἦν δὲ τὸ πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα μετὰ δύο ἡμέρας. καὶ ἐζήτουν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς πῶς αὐτὸν ἐν δόλῳ κρατήσαντες ἀποκτείνωσιν·
2 ἔλεγον γάρ, Μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ, μήποτε ἔσται θόρυβος τοῦ λαοῦ.
3 Καὶ ὄντος αὐτοῦ ἐν Βηθανίᾳ ἐν τῇ οἰκίᾳ Σίμωνος τοῦ λεπροῦ, κατακειμένου αὐτοῦ ἦλθεν γυνὴ ἔχουσα ἀλάβαστρον μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτελοῦς, συντρίψασα τὴν ἀλάβαστρον κατέχεεν αὐτοῦ τῆς κεφαλῆς.
4 ἦσαν δέ τινες ἀγανακτοῦντες πρὸς ἑαυτούς, Εἰς τί ἡ ἀπώλεια αὕτη τοῦ μύρου γέγονεν;
5 ἠδύνατο γὰρ τοῦτο τὸ μύρον πραθῆναι ἐπάνω δηναρίων τριακοσίων καὶ δοθῆναι τοῖς πτωχοῖς· καὶ ἐνεβριμῶντο αὐτῇ.
6 ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν, Ἄφετε αὐτήν· τί αὐτῇ κόπους παρέχετε; καλὸν ἔργον ἠργάσατο ἐν ἐμοί.
7 πάντοτε γὰρ τοὺς πτωχοὺς ἔχετε μεθ' ἑαυτῶν καὶ ὅταν θέλητε δύνασθε αὐτοῖς εὖ ποιῆσαι, ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔχετε.
8 ὃ ἔσχεν ἐποίησεν· προέλαβεν μυρίσαι τὸ σῶμά μου εἰς τὸν ἐνταφιασμόν.
9 ἀμὴν δὲ λέγω ὑμῖν, ὅπου ἐὰν κηρυχθῇ τὸ εὐαγγέλιον εἰς ὅλον τὸν κόσμον, καὶ ὃ ἐποίησεν αὕτη λαληθήσεται εἰς μνημόσυνον αὐτῆς.
10 Καὶ Ἰούδας Ἰσκαριὼθ ὁ εἷς τῶν δώδεκα ἀπῆλθεν πρὸς τοὺς ἀρχιερεῖς ἵνα αὐτὸν παραδοῖ αὐτοῖς.
11 οἱ δὲ ἀκούσαντες ἐχάρησαν καὶ ἐπηγγείλαντο αὐτῷ ἀργύριον δοῦναι. καὶ ἐζήτει πῶς αὐτὸν εὐκαίρως παραδοῖ.
12 Καὶ τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων, ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον, λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, Ποῦ θέλεις ἀπελθόντες ἑτοιμάσωμεν ἵνα φάγῃς τὸ πάσχα;
13 καὶ ἀποστέλλει δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ καὶ λέγει αὐτοῖς, Ὑπάγετε εἰς τὴν πόλιν, καὶ ἀπαντήσει ὑμῖν ἄνθρωπος κεράμιον ὕδατος βαστάζων· ἀκολουθήσατε αὐτῷ
14 καὶ ὅπου ἐὰν εἰσέλθῃ εἴπατε τῷ οἰκοδεσπότῃ ὅτι Ὁ διδάσκαλος λέγει, Ποῦ ἐστιν τὸ κατάλυμά μου ὅπου τὸ πάσχα μετὰ τῶν μαθητῶν μου φάγω;
15 καὶ αὐτὸς ὑμῖν δείξει ἀνάγαιον μέγα ἐστρωμένον ἕτοιμον· καὶ ἐκεῖ ἑτοιμάσατε ἡμῖν.
16 καὶ ἐξῆλθον οἱ μαθηταὶ καὶ ἦλθον εἰς τὴν πόλιν καὶ εὗρον καθὼς εἶπεν αὐτοῖς καὶ ἡτοίμασαν τὸ πάσχα.
17 Καὶ ὀψίας γενομένης ἔρχεται μετὰ τῶν δώδεκα.
18 καὶ ἀνακειμένων αὐτῶν καὶ ἐσθιόντων ὁ Ἰησοῦς εἶπεν, Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ.
19 ἤρξαντο λυπεῖσθαι καὶ λέγειν αὐτῷ εἷς κατὰ εἷς, Μήτι ἐγώ;
20 ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς, Εἷς τῶν δώδεκα, ὁ ἐμβαπτόμενος μετ' ἐμοῦ εἰς τὸ τρύβλιον.
21 ὅτι ὁ μὲν υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑπάγει καθὼς γέγραπται περὶ αὐτοῦ, οὐαὶ δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ δι' οὗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται· καλὸν αὐτῷ εἰ οὐκ ἐγεννήθη ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος.
22 Καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν λαβὼν ἄρτον εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ εἶπεν, Λάβετε, τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.
23 καὶ λαβὼν ποτήριον εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς, καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες.
24 καὶ εἶπεν αὐτοῖς, Τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν.
25 ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ πίω ἐκ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.
26 Καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ Ὄρος τῶν Ἐλαιῶν.
27 Καὶ λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς ὅτι Πάντες σκανδαλισθήσεσθε, ὅτι γέγραπται, Πατάξω τὸν ποιμένα, καὶ τὰ πρόβατα διασκορπισθήσονται.
28 ἀλλὰ μετὰ τὸ ἐγερθῆναί με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν.
29 ὁ δὲ Πέτρος ἔφη αὐτῷ, Εἰ καὶ πάντες σκανδαλισθήσονται, ἀλλ' οὐκ ἐγώ.

30 καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, Ἀμὴν λέγω σοι ὅτι σὺ σήμερον ταύτῃ τῇ νυκτὶ πρὶν ἢ δὶς ἀλέκτορα φωνῆσαι τρίς με ἀπαρνήσῃ.
31 ὁ δὲ ἐκπερισσῶς ἐλάλει, Ἐὰν δέῃ με συναποθανεῖν σοι, οὐ μή σε ἀπαρνήσομαι. ὡσαύτως δὲ καὶ πάντες ἔλεγον.
32 Καὶ ἔρχονται εἰς χωρίον οὗ τὸ ὄνομα Γεθσημανὶ καὶ λέγει τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ, Καθίσατε ὧδε ἕως προσεύξωμαι.
33 καὶ παραλαμβάνει τὸν Πέτρον καὶ [τὸν] Ἰάκωβον καὶ [τὸν] Ἰωάννην μετ' αὐτοῦ καὶ ἤρξατο ἐκθαμβεῖσθαι καὶ ἀδημονεῖν
34 καὶ λέγει αὐτοῖς, Περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχή μου ἕως θανάτου· μείνατε ὧδε καὶ γρηγορεῖτε.
35 καὶ προελθὼν μικρὸν ἔπιπτεν ἐπὶ τῆς γῆς καὶ προσηύχετο ἵνα εἰ δυνατόν ἐστιν παρέλθῃ ἀπ' αὐτοῦ ἡ ὥρα,
36 καὶ ἔλεγεν, Αββα ὁ πατήρ, πάντα δυνατά σοι· παρένεγκε τὸ ποτήριον τοῦτο ἀπ' ἐμοῦ· ἀλλ' οὐ τί ἐγὼ θέλω ἀλλὰ τί σύ.
37 καὶ ἔρχεται καὶ εὑρίσκει αὐτοὺς καθεύδοντας, καὶ λέγει τῷ Πέτρῳ, Σίμων, καθεύδεις; οὐκ ἴσχυσας μίαν ὥραν γρηγορῆσαι;
38 γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε, ἵνα μὴ ἔλθητε εἰς πειρασμόν· τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής.
39 καὶ πάλιν ἀπελθὼν προσηύξατο τὸν αὐτὸν λόγον εἰπών.
40 καὶ πάλιν ἐλθὼν εὗρεν αὐτοὺς καθεύδοντας, ἦσαν γὰρ αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοὶ καταβαρυνόμενοι, καὶ οὐκ ἤδεισαν τί ἀποκριθῶσιν αὐτῷ.
41 καὶ ἔρχεται τὸ τρίτον καὶ λέγει αὐτοῖς, Καθεύδετε τὸ λοιπὸν καὶ ἀναπαύεσθε· ἀπέχει· ἦλθεν ἡ ὥρα, ἰδοὺ παραδίδοται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου εἰς τὰς χεῖρας τῶν ἁμαρτωλῶν.
42 ἐγείρεσθε ἄγωμεν· ἰδοὺ ὁ παραδιδούς με ἤγγικεν.
43 Καὶ εὐθὺς ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος παραγίνεται Ἰούδας εἷς τῶν δώδεκα καὶ μετ' αὐτοῦ ὄχλος μετὰ μαχαιρῶν καὶ ξύλων παρὰ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν γραμματέων καὶ τῶν πρεσβυτέρων.
44 δεδώκει δὲ ὁ παραδιδοὺς αὐτὸν σύσσημον αὐτοῖς λέγων, Ὃν ἂν φιλήσω αὐτός ἐστιν, κρατήσατε αὐτὸν καὶ ἀπάγετε ἀσφαλῶς.
45 καὶ ἐλθὼν εὐθὺς προσελθὼν αὐτῷ λέγει, Ῥαββί, καὶ κατεφίλησεν αὐτόν·
46 οἱ δὲ ἐπέβαλον τὰς χεῖρας αὐτῷ καὶ ἐκράτησαν αὐτόν.
47 εἷς δέ [τις] τῶν παρεστηκότων σπασάμενος τὴν μάχαιραν ἔπαισεν τὸν δοῦλον τοῦ ἀρχιερέως καὶ ἀφεῖλεν αὐτοῦ τὸ ὠτάριον.
48 καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς, Ὡς ἐπὶ λῃστὴν ἐξήλθατε μετὰ μαχαιρῶν καὶ ξύλων συλλαβεῖν με;
49 καθ' ἡμέραν ἤμην πρὸς ὑμᾶς ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων καὶ οὐκ ἐκρατήσατέ με· ἀλλ' ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαί.
50 καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἔφυγον πάντες.
51 Καὶ νεανίσκος τις συνηκολούθει αὐτῷ περιβεβλημένος σινδόνα ἐπὶ γυμνοῦ, καὶ κρατοῦσιν αὐτόν·
52 ὁ δὲ καταλιπὼν τὴν σινδόνα γυμνὸς ἔφυγεν.
53 Καὶ ἀπήγαγον τὸν Ἰησοῦν πρὸς τὸν ἀρχιερέα, καὶ συνέρχονται πάντες οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ γραμματεῖς.
54 καὶ ὁ Πέτρος ἀπὸ μακρόθεν ἠκολούθησεν αὐτῷ ἕως ἔσω εἰς τὴν αὐλὴν τοῦ ἀρχιερέως καὶ ἦν συγκαθήμενος μετὰ τῶν ὑπηρετῶν καὶ θερμαινόμενος πρὸς τὸ φῶς.
55 οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ ὅλον τὸ συνέδριον ἐζήτουν κατὰ τοῦ Ἰησοῦ μαρτυρίαν εἰς τὸ θανατῶσαι αὐτόν, καὶ οὐχ ηὕρισκον·
56 πολλοὶ γὰρ ἐψευδομαρτύρουν κατ' αὐτοῦ, καὶ ἴσαι αἱ μαρτυρίαι οὐκ ἦσαν.
57 καί τινες ἀναστάντες ἐψευδομαρτύρουν κατ' αὐτοῦ λέγοντες

58 ὅτι Ἡμεῖς ἠκούσαμεν αὐτοῦ λέγοντος ὅτι Ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον τὸν χειροποίητον καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω
59 καὶ οὐδὲ οὕτως ἴση ἦν ἡ μαρτυρία αὐτῶν.
60 καὶ ἀναστὰς ὁ ἀρχιερεὺς εἰς μέσον ἐπηρώτησεν τὸν Ἰησοῦν λέγων, Οὐκ ἀποκρίνῃ οὐδὲν τί οὗτοί σου καταμαρτυροῦσιν;
61 ὁ δὲ ἐσιώπα καὶ οὐκ ἀπεκρίνατο οὐδέν. πάλιν ὁ ἀρχιερεὺς ἐπηρώτα αὐτὸν καὶ λέγει αὐτῷ, Σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ;
62 ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν, Ἐγώ εἰμι, καὶ ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ.
63 ὁ δὲ ἀρχιερεὺς διαρρήξας τοὺς χιτῶνας αὐτοῦ λέγει, Τί ἔτι χρείαν ἔχομεν μαρτύρων;
64 ἠκούσατε τῆς βλασφημίας· τί ὑμῖν φαίνεται; οἱ δὲ πάντες κατέκριναν αὐτὸν ἔνοχον εἶναι θανάτου.
65 Καὶ ἤρξαντό τινες ἐμπτύειν αὐτῷ καὶ περικαλύπτειν αὐτοῦ τὸ πρόσωπον καὶ κολαφίζειν αὐτὸν καὶ λέγειν αὐτῷ, Προφήτευσον, καὶ οἱ ὑπηρέται ῥαπίσμασιν αὐτὸν ἔλαβον.
66 Καὶ ὄντος τοῦ Πέτρου κάτω ἐν τῇ αὐλῇ ἔρχεται μία τῶν παιδισκῶν τοῦ ἀρχιερέως
67 καὶ ἰδοῦσα τὸν Πέτρον θερμαινόμενον ἐμβλέψασα αὐτῷ λέγει, Καὶ σὺ μετὰ τοῦ Ναζαρηνοῦ ἦσθα τοῦ Ἰησοῦ.
68 ὁ δὲ ἠρνήσατο λέγων, Οὔτε οἶδα οὔτε ἐπίσταμαι σὺ τί λέγεις. καὶ ἐξῆλθεν ἔξω εἰς τὸ προαύλιον [καὶ ἀλέκτωρ ἐφώνησεν].
69 καὶ ἡ παιδίσκη ἰδοῦσα αὐτὸν ἤρξατο πάλιν λέγειν τοῖς παρεστῶσιν ὅτι Οὗτος ἐξ αὐτῶν ἐστιν.
70 ὁ δὲ πάλιν ἠρνεῖτο. καὶ μετὰ μικρὸν πάλιν οἱ παρεστῶτες ἔλεγον τῷ Πέτρῳ, Ἀληθῶς ἐξ αὐτῶν εἶ, καὶ γὰρ Γαλιλαῖος εἶ.
71 ὁ δὲ ἤρξατο ἀναθεματίζειν καὶ ὀμνύναι ὅτι Οὐκ οἶδα τὸν ἄνθρωπον τοῦτον ὃν λέγετε.
72 καὶ εὐθὺς ἐκ δευτέρου ἀλέκτωρ ἐφώνησεν. καὶ ἀνεμνήσθη ὁ Πέτρος τὸ ῥῆμα ὡς εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς ὅτι Πρὶν ἀλέκτορα φωνῆσαι δὶς τρίς με ἀπαρνήσῃ· καὶ ἐπιβαλὼν ἔκλαιεν

GNT **Mark 15:1** Καὶ εὐθὺς πρωῒ συμβούλιον ποιήσαντες οἱ ἀρχιερεῖς μετὰ τῶν πρεσβυτέρων καὶ γραμματέων καὶ ὅλον τὸ συνέδριον, δήσαντες τὸν Ἰησοῦν ἀπήνεγκαν καὶ παρέδωκαν Πιλάτῳ.

2 καὶ ἐπηρώτησεν αὐτὸν ὁ Πιλᾶτος, Σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; ὁ δὲ ἀποκριθεὶς αὐτῷ λέγει, Σὺ λέγεις.
3 καὶ κατηγόρουν αὐτοῦ οἱ ἀρχιερεῖς πολλά.
4 ὁ δὲ Πιλᾶτος πάλιν ἐπηρώτα αὐτὸν λέγων, Οὐκ ἀποκρίνῃ οὐδέν; ἴδε πόσα σου κατηγοροῦσιν.
5 ὁ δὲ Ἰησοῦς οὐκέτι οὐδὲν ἀπεκρίθη, ὥστε θαυμάζειν τὸν Πιλᾶτον.
6 Κατὰ δὲ ἑορτὴν ἀπέλυεν αὐτοῖς ἕνα δέσμιον ὃν παρῃτοῦντο.
7 ἦν δὲ ὁ λεγόμενος Βαραββᾶς μετὰ τῶν στασιαστῶν δεδεμένος οἵτινες ἐν τῇ στάσει φόνον πεποιήκεισαν.
8 καὶ ἀναβὰς ὁ ὄχλος ἤρξατο αἰτεῖσθαι καθὼς ἐποίει αὐτοῖς.
9 ὁ δὲ Πιλᾶτος ἀπεκρίθη αὐτοῖς λέγων, Θέλετε ἀπολύσω ὑμῖν τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων;
10 ἐγίνωσκεν γὰρ ὅτι διὰ φθόνον παραδεδώκεισαν αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς.
11 οἱ δὲ ἀρχιερεῖς ἀνέσεισαν τὸν ὄχλον ἵνα μᾶλλον τὸν Βαραββᾶν ἀπολύσῃ αὐτοῖς.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

12 ὁ δὲ Πιλᾶτος πάλιν ἀποκριθεὶς ἔλεγεν αὐτοῖς, Τί οὖν [θέλετε] ποιήσω [ὃν λέγετε] τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων;
13 οἱ δὲ πάλιν ἔκραξαν, Σταύρωσον αὐτόν.
14 ὁ δὲ Πιλᾶτος ἔλεγεν αὐτοῖς, Τί γὰρ ἐποίησεν κακόν; οἱ δὲ περισσῶς ἔκραξαν, Σταύρωσον αὐτόν.
15 ὁ δὲ Πιλᾶτος βουλόμενος τῷ ὄχλῳ τὸ ἱκανὸν ποιῆσαι ἀπέλυσεν αὐτοῖς τὸν Βαραββᾶν, καὶ παρέδωκεν τὸν Ἰησοῦν φραγελλώσας ἵνα σταυρωθῇ.
16 Οἱ δὲ στρατιῶται ἀπήγαγον αὐτὸν ἔσω τῆς αὐλῆς, ὅ ἐστιν πραιτώριον, καὶ συγκαλοῦσιν ὅλην τὴν σπεῖραν.
17 καὶ ἐνδιδύσκουσιν αὐτὸν πορφύραν καὶ περιτιθέασιν αὐτῷ πλέξαντες ἀκάνθινον στέφανον·
18 καὶ ἤρξαντο ἀσπάζεσθαι αὐτόν, Χαῖρε, βασιλεῦ τῶν Ἰουδαίων·
19 καὶ ἔτυπτον αὐτοῦ τὴν κεφαλὴν καλάμῳ καὶ ἐνέπτυον αὐτῷ καὶ τιθέντες τὰ γόνατα προσεκύνουν αὐτῷ.
20 καὶ ὅτε ἐνέπαιξαν αὐτῷ, ἐξέδυσαν αὐτὸν τὴν πορφύραν καὶ ἐνέδυσαν αὐτὸν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ. καὶ ἐξάγουσιν αὐτὸν ἵνα σταυρώσωσιν αὐτόν.
21 Καὶ ἀγγαρεύουσιν παράγοντά τινα Σίμωνα Κυρηναῖον ἐρχόμενον ἀπ' ἀγροῦ, τὸν πατέρα Ἀλεξάνδρου καὶ Ῥούφου, ἵνα ἄρῃ τὸν σταυρὸν αὐτοῦ.
22 καὶ φέρουσιν αὐτὸν ἐπὶ τὸν Γολγοθᾶν τόπον, ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον Κρανίου Τόπος.
23 καὶ ἐδίδουν αὐτῷ ἐσμυρνισμένον οἶνον· ὃς δὲ οὐκ ἔλαβεν.
24 καὶ σταυροῦσιν αὐτὸν καὶ διαμερίζονται τὰ ἱμάτια αὐτοῦ, βάλλοντες κλῆρον ἐπ' αὐτὰ τίς τί ἄρῃ.
25 ἦν δὲ ὥρα τρίτη καὶ ἐσταύρωσαν αὐτόν.
26 καὶ ἦν ἡ ἐπιγραφὴ τῆς αἰτίας αὐτοῦ ἐπιγεγραμμένη, Ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων.
27 Καὶ σὺν αὐτῷ σταυροῦσιν δύο λῃστάς, ἕνα ἐκ δεξιῶν καὶ ἕνα ἐξ εὐωνύμων αὐτοῦ.
28
29 Καὶ οἱ παραπορευόμενοι ἐβλασφήμουν αὐτὸν κινοῦντες τὰς κεφαλὰς αὐτῶν καὶ λέγοντες, Οὐὰ ὁ καταλύων τὸν ναὸν καὶ οἰκοδομῶν ἐν τρισὶν ἡμέραις,
30 σῶσον σεαυτὸν καταβὰς ἀπὸ τοῦ σταυροῦ.
31 ὁμοίως καὶ οἱ ἀρχιερεῖς ἐμπαίζοντες πρὸς ἀλλήλους μετὰ τῶν γραμματέων ἔλεγον, Ἄλλους ἔσωσεν, ἑαυτὸν οὐ δύναται σῶσαι·
32 ὁ Χριστὸς ὁ βασιλεὺς Ἰσραὴλ καταβάτω νῦν ἀπὸ τοῦ σταυροῦ, ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύσωμεν. καὶ οἱ συνεσταυρωμένοι σὺν αὐτῷ ὠνείδιζον αὐτόν.
33 Καὶ γενομένης ὥρας ἕκτης σκότος ἐγένετο ἐφ' ὅλην τὴν γῆν ἕως ὥρας ἐνάτης.
34 καὶ τῇ ἐνάτῃ ὥρᾳ ἐβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ, Ελωι ελωι λεμα σαβαχθανι; ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον Ὁ θεός μου ὁ θεός μου, εἰς τί ἐγκατέλιπές με;
35 καί τινες τῶν παρεστηκότων ἀκούσαντες ἔλεγον, Ἴδε Ἠλίαν φωνεῖ.
36 δραμὼν δέ τις [καὶ] γεμίσας σπόγγον ὄξους περιθεὶς καλάμῳ ἐπότιζεν αὐτόν λέγων, Ἄφετε ἴδωμεν εἰ ἔρχεται Ἠλίας καθελεῖν αὐτόν.
37 ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀφεὶς φωνὴν μεγάλην ἐξέπνευσεν.
38 Καὶ τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ ἐσχίσθη εἰς δύο ἀπ' ἄνωθεν ἕως κάτω.
39 Ἰδὼν δὲ ὁ κεντυρίων ὁ παρεστηκὼς ἐξ ἐναντίας αὐτοῦ ὅτι οὕτως ἐξέπνευσεν εἶπεν, Ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ ἦν.
40 Ἦσαν δὲ καὶ γυναῖκες ἀπὸ μακρόθεν θεωροῦσαι, ἐν αἷς καὶ Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ Μαρία ἡ Ἰακώβου τοῦ μικροῦ καὶ Ἰωσῆτος μήτηρ καὶ Σαλώμη,
41 αἳ ὅτε ἦν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ ἠκολούθουν αὐτῷ καὶ διηκόνουν αὐτῷ, καὶ ἄλλαι πολλαὶ αἱ συναναβᾶσαι αὐτῷ εἰς Ἰεροσόλυμα.
42 Καὶ ἤδη ὀψίας γενομένης, ἐπεὶ ἦν παρασκευὴ ὅ ἐστιν προσάββατον,

43 ἐλθὼν Ἰωσὴφ [ὁ] ἀπὸ Ἁριμαθαίας εὐσχήμων βουλευτής, ὃς καὶ αὐτὸς ἦν προσδεχόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, τολμήσας εἰσῆλθεν πρὸς τὸν Πιλᾶτον καὶ ᾐτήσατο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ.
44 ὁ δὲ Πιλᾶτος ἐθαύμασεν εἰ ἤδη τέθνηκεν καὶ προσκαλεσάμενος τὸν κεντυρίωνα ἐπηρώτησεν αὐτὸν εἰ πάλαι ἀπέθανεν·
45 καὶ γνοὺς ἀπὸ τοῦ κεντυρίωνος ἐδωρήσατο τὸ πτῶμα τῷ Ἰωσήφ.
46 καὶ ἀγοράσας σινδόνα καθελὼν αὐτὸν ἐνείλησεν τῇ σινδόνι καὶ ἔθηκεν αὐτὸν ἐν μνημείῳ ὃ ἦν λελατομημένον ἐκ πέτρας καὶ προσεκύλισεν λίθον ἐπὶ τὴν θύραν τοῦ μνημείου.
47 ἡ δὲ Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ Μαρία ἡ Ἰωσῆτος ἐθεώρουν ποῦ τέθειται.

GNT **Mark 16:1** Καὶ διαγενομένου τοῦ σαββάτου Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ Μαρία ἡ [τοῦ] Ἰακώβου καὶ Σαλώμη ἠγόρασαν ἀρώματα ἵνα ἐλθοῦσαι ἀλείψωσιν αὐτόν.
2 καὶ λίαν πρωῒ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων ἔρχονται ἐπὶ τὸ μνημεῖον ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου.
3 καὶ ἔλεγον πρὸς ἑαυτάς, Τίς ἀποκυλίσει ἡμῖν τὸν λίθον ἐκ τῆς θύρας τοῦ μνημείου;
4 καὶ ἀναβλέψασαι θεωροῦσιν ὅτι ἀποκεκύλισται ὁ λίθος· ἦν γὰρ μέγας σφόδρα.
5 καὶ εἰσελθοῦσαι εἰς τὸ μνημεῖον εἶδον νεανίσκον καθήμενον ἐν τοῖς δεξιοῖς περιβεβλημένον στολὴν λευκήν, καὶ ἐξεθαμβήθησαν.
6 ὁ δὲ λέγει αὐταῖς, Μὴ ἐκθαμβεῖσθε· Ἰησοῦν ζητεῖτε τὸν Ναζαρηνὸν τὸν ἐσταυρωμένον· ἠγέρθη, οὐκ ἔστιν ὧδε· ἴδε ὁ τόπος ὅπου ἔθηκαν αὐτόν.
7 ἀλλὰ ὑπάγετε εἴπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ τῷ Πέτρῳ ὅτι Προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν· ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε, καθὼς εἶπεν ὑμῖν.
8 καὶ ἐξελθοῦσαι ἔφυγον ἀπὸ τοῦ μνημείου, εἶχεν γὰρ αὐτὰς τρόμος καὶ ἔκστασις· καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπαν· ἐφοβοῦντο γάρ. [[πάντα δὲ τὰ παρηγγελμένα τοῖς περὶ τὸν Πέτρον συντόμως ἐξήγγειλαν. Μετὰ δὲ ταῦτα καὶ αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ ἀνατολῆς καὶ ἄχρι δύσεως ἐξαπέστειλεν δι' αὐτῶν τὸ ἱερὸν καὶ ἄφθαρτον κήρυγμα τῆς αἰωνίου σωτηρίας. ἀμήν.]]

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Índice general

INTRODUCCIÓN 7

Planteamiento: objetivos, metodología y *Bildungsgeschichte* de la presente investigación 7
La narración en el contexto del Misterio: el canon de lo sagrado 15
¿Un aprendizaje revolucionario? ¿Una memoria revolucionaria? 19
Investigación sobre el aprendizaje de Jesús: un paradigma abierto 25

PRIMERA PARTE. TEORÍA Y CRÍTICA DEL APRENDIZAJE NARRADO 31

I. LAS FORMAS TRANSCULTURALES DEL APRENDIZAJE NARRADO 31
i. Las antinomias del sentido común 31
1. Valores existenciales en las narraciones 34
2. Mundo y persona 36
ii. De la "ciencia experiencial" al aprendizaje interpersonal 40
iii. Lo real es el aprendizaje 52
1. Primeras formas: Las operaciones narrativas en el desarrollo humano 59
1. Ficción y suplantación 59
2. Imaginación y fantasía 65
a. En qué mundo vivimos 65
b. Mundo de la vida, mundos temáticos 71
c. Modelos de mundo 73
d. Frankenstein o el moderno Prometeo 78
e. Las convenciones de la fantasía 82
f. La adquisición y desarrollo de los modelos: de los formatos a los modelos culturales 84
g. Modelos en la tradición popular occidental: fantasía, comedia, (auto)biografía, sensibilidad contrafáctica 90
h. Sorpresa 93
i. La imaginación supera a la fantasía 95
3. Actuación e invención 101
a. Competencia narrativa: actuación social y creatividad en un mundo globalizado 103
b. Adquisición de una retórica: inventio y actio en la narración infantil 111
c. Actuar es interpretar 114
d. ¿Fantástico o real? 115
e. La dimensión terapéutica del aprendizaje 119
2. Entre verdad y mentira: Las operaciones simbólicas del aprendizaje narrado 121
Operaciones ideológicas 121
1. Crítica e ideología 123
a. La ideología según Mannheim: la crítica convertida en ideología 123

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

b. Otras formas de ideología, además de la política ... 126
c. ¿A quién serviría deslegitimar la crítica? ... 127
α) Transculturalidad del proceso crítico ... 129
β) Diferencias en el uso del imaginario: de la crítica a la práctica ... 130
2. ¿Metanoia, inversión o dialéctica? ... 132
a. Operaciones de la crítica ... 132
b. Revolución del diálogo ... 134
c. Contra la deformación de la realidad ... 136
d. La "falsa conciencia" era una falsa crítica ... 140
e. La crítica a la ideología en los evangelios ... 145
3. ¿Todo es mentira? ... 146
a. La madre del sentido ... 146
b. ¿Es posible engañar al cuerpo? ... 147
c. ¿Qué es mentira? ... 151
4. Utopía en forma de parábola ... 155
a. Los viajes de Tomás Moro (o los que hubiera querido hacer) ... 155
b. La fantasía idealista de Tomás Moro (que él quiso burlar) ... 156
c. Apocalíptica, milenarismo y sueños de poder ... 160
α) Milenarismos ... 162
β) Visiones y sueños de poder ... 170
d. La crítica de la duración social: parábolas subversivas ... 173
e. Ideología y utopía ... 176
f. ¿Idealista en grado extremo?: Una utopía descarnada ... 179
3. Razón y revelación: Esquema del aprendizaje histórico ... 185
1. El siglo pedagógico ... 185
2. Esquema del aprendizaje histórico ... 187
3. La negación ideológica del aprendizaje ... 192
4. La humanidad común ... 197
5. La naturalidad metafórica de la razón ... 201
6. La fuente femenina de la razón: *otra* metáfora ... 207
7. Un diálogo que prescinda de los simulacros ... 211
8. ¿Justificación del mal? ... 213
a. Lo sobrenatural es la persona ... 213
b. No hay quien justifique el mal, excepto la teodicea ... 218
9. Más allá de la mera credibilidad ... 222
10. Lenguaje secular y lenguaje religioso: una perspectiva actual ... 227
II. EL APRENDIZAJE LITERARIO ... 239
i. Formas de la vida humana, formas en crisis ... 239
ii. Paradigmas normativos, formas transculturales, sistema estructural ... 243
4. El mapa de los géneros orienta el aprendizaje: Situación de los evangelios ... 246
1. Mimesis y diégesis ... 246
2. Poesía e historia ... 250
3. El tiempo de nuestra vida ... 263
4. ¿Una tragedia perfecta? ... 265

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

5. Épica, lírica y drama 266
6. Géneros contextuales 271
a. Géneros y estilos de la tradición judía 272
b. El retrato ausente 275
c. Otras consideraciones: oralidad y performance 280
7. Historias sagradas 281
8. ¿Biografías o vidas sagradas?: Las figuras destructivas de la individualidad 292
9. Biografía y autobiografía en la antigüedad 298
a. Formas de la biografía griega y romana 298
b. El pacto de no me olvides 300
c. La antigua historia del sujeto biográfico 305
d. Alternativas posibles 310
e. Monacato y hagiografía 312
f. Los divinos vengadores 318
g. ¿En qué se diferencia la biografía de Jesús? 322
10. Investigar la singularidad 324
11. La fe narrada 328
12. Género mestizo 333
5. El aprendizaje a través de la literatura 337
1. La participación del ser humano en la cultura 337
2. ¿Aprendizajes con valor transcultural? 342
3. ¿Aprender imitando? 345
a. Raíces clásicas del concepto: un modelo ideológico 345
b. ¿Hasta dónde soy modelado? 350
c. La "ley genética del desarrollo cultural": el aprendizaje interpersonal 353
d. La reproducción particularizadora 355
e. La imitación de las vidas narradas 356
d. El aprendizaje virtual 358
e. De la catarsis a la práctica del aprendiz: la mímesis/imitatio 363
1. Vuelta a la realidad 363
2. Etapas de la mímesis: un proceso que trasciende el contexto 366
6. El aprendizaje de los géneros$_1$ y los géneros$_2$: identificación y catarsis 370
a. El aprendizaje del género$_2$ 370
1. Naturaleza y cultura: el desarrollo infantil del género$_2$ 370
2. Una nueva distribución de los roles en la comunidad mujer-hombre 377
b. Acceso feminista a la cuestión del género$_1$ 381
1. Placer, emoción y poética del discurso femenino 382
2. La interpretación feminista del género$_1$ 386
7. Lo sublime y lo sagrado 390
a. La ruptura del decoro 390
b. La categoría de Hegel: el arte sacro 398
c. La disputa de los antiguos y los modernos 401
d. Lo sagrado es el alma 402
e. El gusto es sagrado 404
f. Una retórica de lo sublime 408

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

g. Lo sagrado es la libertad 410
h. Las dos caras de lo sagrado pre-bélico: fascinante y tremendo 413
i. ¿Fe en lo sagrado? 415
III. RITOS DE APRENDIZAJE: LA ACTUALIDAD DE LOS EVANGELIOS 418
i. Clarificación de objetivos 418
8. Sagrado y profano *420*
1. ¿Religión sin misterio? 422
2. Distinción significante 426
3. El valor de lo sagrado 429
9. Ritos de paso, historias de aprendizaje *431*
Antropología del ritual 432
10. La actuación/interpretación de historias sagradas *436*
1. Primera aproximación 436
2. Ni al revés ni al derecho 443
3. Espacio originante 445
a. En el origen de cualquier hermenéutica 445
b. Rituales fingidos 446
c. Diversidad de historias, diversidad de rituales 448
d. El poder de las vidas narradas 449
4. Las vidas narradas, ritos de aprendizaje 450
11. Carisma *452*
1. Fortalezas y debilidades del análisis sociológico 452
2. Distribución de los carismas en el cristianismo primitivo 457
Dones de la gracia 463
En la existencia de Jesucristo 463
Listas de carismas en las cartas paulinas y paralelos 463
Paralelos en los sinópticos: la imitación de Cristo 463
Operaciones de la gracia en los evangelios y Hechos 468
La gracia de la comunidad (Pablo y Hch) 469
Ministerios y operaciones de la gracia en las cartas deuteropaulinas o católicas (y paralelos) 470
3. El proceso histórico de los carismas y los ministerios, según el NT 471
4. El carisma según la renovación carismática 480
5. Carismas en auge 482
6. Aprendizaje de creyentes y no creyentes 484
12. El complejo chamánico *486*
1. Los primeros narradores de historias sagradas 486
2. Los ritos chamánicos en la tradición bíblica: entre el servicio al pueblo y la ambición de poder 490
a. La centralización del culto 490
b. Profetas bajo presión 493
c. Desintegración, resistencia o absorción 495
d. ¿Ambición de poder? 496
3. ¿Un chamán que escucha? 499
IV. EL APRENDIZAJE MEDIADO POR LAS RELIGIONES: INICIACIÓN EN EL MISTERIO 503
i. Las grandes religiones, entre la tradición oral y la literatura 503

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

13. Breve fenomenología del Misterio *505*
14. Sociolología de un aprendizaje histórico *512*
1. Los límites de la inmanencia: la memoria 521
2. Más allá de la teodicea: la fuente mística 525
3. Libertad para aprender 527
4. La secularización no es nueva 533
5. ¿Pluralidad religiosa o mercado? 543
6. Próspero interludio: La dificultad del cambio 554
15. Reinterpretar los símbolos a través de la experiencia *556*
16. Síntesis de las tradiciones compositivas en el Primer Testamento *558*
17. Ritos de la cohesión y de la diversidad *561*
V. HISTORIAS DE LA FORMACIÓN QUE NUNCA ACABA 566
18. Vida escrita y vida oral *566*
1. Mediaciones orales… y recíprocas 569
2. Entre Galilea y las ciudades (Jerusalén, Séforis, Tiro): oralidad y escritura 572
3. Poeticidad oral. Valor estético 575
4. La génesis de la memoria entre una diversidad de formas 580
5. La cultura cómica popular: parodia del honor y la vergüenza 585
6. Dialogización del relato 590
19. Los géneros que narran el aprendizaje *593*
1. La experiencia de trans-formación 593
2. Género y congéneres: Bildung-, Erziehung-, Entwicklung-, Berufsroman, novela picaresca, (auto)biografía, novela de carácter 601
3. Especificidad del género Bildungsroman: las relaciones interpersonales "hacen al ser humano" 609
4. La prueba del diálogo 618
20. La narración dialógica en la perspectiva de la filosofía y de las ciencias sociales *622*
21. Transición del sabio ilustrado al aprendiz infinito *627*
22. Lifelong Learning en comunidades de aprendizaje *633*

SEGUNDA PARTE. LA MEMORIA DE/SOBRE JESÚS 641

I. LAS FORMAS DE HACER MEMORIA: MEMORIA PERSONAL, COLECTIVA, HISTÓRICA 641
1. Memoria colectiva y memoria histórica *641*
2. Testimonio, historia y justicia *643*
3. Justicia étnica y justicia universal: la audiencia incluida *648*
4. El espacio social de la justicia: el servicio de la voz en la asamblea humana *653*
II. UNA MEMORIA SUBVERSIVA: LA TRADICIÓN DE ISRAEL 656
5. La memoria de Israel contra la esclavitud *659*
1. Origen de los enunciados legales sobre economía en la Torá 663
2. La lucha de Israel contra la esclavitud 666
3. La economía política del emperador 673
4. El prosbul de Hillel y el perdón de Jesús 678
5. El valor de las capacidades y la liberación de los infravalorados 685
6. La memoria violenta: escenarios bíblicos para "desaprender" *686*

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

6. La retórica de la violencia: odio al enemigo ... 686
7. Exégesis crítica de la violencia sagrada ... 693
8. De la venganza a la redención ... 699
9. El violento tiene entrañas ... 704
7. La memoria de la Aseráh: monoteísmo con misterio ... *709*
1. Estereotipos femeninos ... 713
2. Dios-a bíblico desde una perspectiva de género ... 716
3. Saliendo del dominio del dominio ... 718
8. Los reinos inferiores ... *720*
1. El pueblo de la tierra: herederos convertidos en jornaleros ... 722
2. El 'awon: una visión determinista del mal ... 727
3. El ciclo de Henoc: una teología "ambiciosa" de la historia ... 732
4. Indicadores religiosos ... 734
9. El testimonio de la Koinonía divina: la comunidad humana de iguales ... *738*
1. La escatología cristiana sobre el trasfondo de la apocalíptica: Qumrán y el gnosticismo ... 741
2. Ascetismo imperial y milenarismo ... 743
3. La coherencia de los orígenes: Jesús ... 749
III. LA MIMESIS DE JESUCRISTO: HISTORIA Y CRÍTICA ... 753
10. El género de los evangelios ... *753*
1. Memoria desmitificadora ... 753
2. Memorias, memorial: apomnemoneuta, anámnesis ... 756
3. Unidades: logia, logoi ... 763
a. El Evangelio de los hebreos: contexto palestinense ... 768
b. El Evangelio de Tomás: iniciación gnóstica ... 771
11. La diversidad de la tradición oral: génesis de la memoria sobre Jesús ... *774*
1. Tradición e historia ... 774
2. Control (inter)comunitario de las tradiciones ... 783
3. La hipótesis Q ... 787
4. Colecciones cerradas, colecciones abiertas ... 791
5. ¿Muchedumbre milagrera? ... 796
6. Memoria de/sobre Jesús ... 798
7. La exégesis de Pablo sobre las tradiciones orales de Jesús ... 799
12. El evangelio del emperador, desacralizado por el anuncio del Mesías crucificado ... *806*
13. El Evangelio de Pablo, discernido por Marcos ... *810*
Una nueva arjé ... 813
IV. LOS EVANGELIOS, ¿UNA HISTORIA CANÓNICA DE APRENDIZAJE? ... 815
14. Lectura canónica y lectura contextual ... *815*
15. Canonizar la historia para interpretar sus signos ... *817*
16. Un canon alternativo ... *819*
17. El Misterio oculto por los tirones ... *821*
18. Una historia canónica que consiste en aprendizaje: la razón de amor ... *824*
19. De Ur a canon ... *825*
1. Diacronía desde la raíz ... 825

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

2. Crítica textual: ¿un evangelio secreto? 830
3. Cuanto más secretos, más fácilmente manipulables 837
V. La imitación de Cristo 844
20. El efecto de la humanidad de Jesús *850*
21. Mediaciones estáticas *853*
22. La mimesis cristiana *861*
VI. Historia del fuego divino 865
23. Comentarios a Juan sobre la compenetración *865*
24. Monismo o dualismo: ahí no hay dilema *872*
25. La koinonía, principio de renovación *875*
26. El fuego divino *879*
27. El fuego femenino del amor *883*
28. ¿Qué significa ser persona? *885*
29. ¿Conciencia divina? *889*
30. La existencia de Cristo: fe, esperanza, amor *896*
VII. El evangelio de Marcos: su lugar en la cultura moderna 903
31. El debate cristológico *909*
32. El testimonio de los evangelios *913*
33. Cuestión de método *918*

TERCERA PARTE. UN PARADIGMA REVOLUCIONARIO: LA HISTORIA DE JESÚS, SEGÚN MARCOS 921

I. La pedagogía de Jesús en Marcos 921
1. "Toda la muchedumbre venía a él, y les enseñaba" *921*
2. "Maestro bueno, ¿qué haré para heredar vida eterna?" *925*
3. "Ven, sígueme" *927*
1. Redes isotópicas 927
2. Discípulos, enviados, los Doce 928
3. Iniciación en un misterio 930
4. Llamada y respuesta 933
4. Historia del aprendizaje de los Doce *936*
5. El aprendiz virtual en el relato de Marcos *941*
1. Llamado a hacerse real 941
2. Incitación a una segunda lectura en el camino 945
3. La metanoia es también un aprendizaje 947
6. El aprendiz exegeta *951*
1. Historia del "evangelio feo" 951
2. Turbas y vestidos sucios, abajo 954
3. La crítica de Schweitzer a la *Leben-Jesu Forschung*, todavía vigente 959
4. ¿Jesús abandona al pueblo? ¿*Quién* lo cuenta? 962
5. Más allá de Schweitzer 965
6. De Wrede y Schmidt a la Historia de las formas (*Formgeschichte*) 966

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

7. El orden intencional del texto: Historia de la redacción ... 968
8. Nuevas perspectivas ... 970
7. El Padre enseña al Hijo a través de la experiencia ... 972
1. El núcleo de la Paideia judía ... 972
2. La proximidad de Dios-a ... 976
3. La respuesta de los evangelios ... 979
8. El amor enseña ... 981
1. Los encuentros tienen dos o más direcciones ... 981
2. Los dichos de Jesús: una metadidáctica ... 982
II. LA INICIACIÓN DEL MAESTRO. EL PROCESO RITUAL EN LA HISTORIA DE APRENDIZAJE ... 986
9. Símbolos rituales ... 986
1. Agua condensada ... 986
2. El bautismo desde el foco de Jesús ... 991
3. Ruptura progresiva, sin rivalidades, con el Bautista ... 993
10. Un cosmos des-ordenado y vuelto a interpretar ... 998
11. La communitas en el umbral ... 1002
1. Una didáctica ... 1002
2. Variantes decisivas según el contexto ... 1002
3. Liminaridad ... 1003
4. La primera iniciación en el reinado de Dios: movimiento político ... 1005
5. Ni estructura patriarcal, ni linaje califal, ni una sucesión monárquica ... 1007
12. El aprendizaje de Jesús en la communitas ... 1011
13. Rituales para empezar a hablar ... 1013
14. Ritos de institución para el dominio total ... 1017
1. La comunicación unilateral ... 1017
2. La dominación total ... 1024
3. Así que tú eres Pedro ... 1026
15. Del mito al diálogo ... 1027
1. Una historia de aprendizaje ... 1027
2. Estrategia lectora de suplantación ... 1029
16. Conflicto intrajudío bajo el poder imperial (Una síntesis de texto y contexto) ... 1030
17. Nuevos ritos ... 1043
III. LOS ALTERPROTAGONISTAS EN MARCOS. ¿CON QUIÉNES APRENDE JESÚS? ... 1046
18. Narratonomía ... 1048
1. Trama e historia ... 1048
2. Actores y actantes ... 1050
3. Persona y personaje: rasgos semánticos ... 1051
19. Los límites de lo humano ... 1058
1. Lo sublime y lo siniestro ... 1058
2. Pureza e impureza ... 1063
3. Autoritarismo y polarización ... 1071
20. "Muchos primeros serán últimos y los últimos, primeros" ... 1076
1. El autor aprende a través de su propio texto ... 1076

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

2. Cambios en los *esquemas de acción.* Los relatos de sanación 1080
3. Cambios en las formas de comunicación. Los "apotegmas biográficos" 1082
21. Los alterprotagonistas: "dondequiera que se anuncie el evangelio…" 1084
1. Otro esquema: todos eran protagonistas 1084
2. Secundarios, menores… pero primordiales para Jesús 1087
22. En relación personal con Jesús 1091
1. Continua emergencia 1091
1. El Bautista 1093
2 y 3. Dos espíritus violentos 1094
4. La sombra de los varones 1096
5. Dialogar con los fuertes 1097
6. Lucha interior 1099
7-8. El Hijo del humano ya no está paralizado 1101
9. Un sacerdote que da todo lo que tiene 1103
10. Ser sanado en voz activa 1106
11-13. ¿Un amor despersonalizado? 1107
14. A través del espejo 1108
15-17. Iniciación en la vida 1111
18. Ciegos de honra 1113
19. Amigos fieles 1114
20-21. Una palabra tuya 1115
22. Hay que hablar al sordo 1119
23 y 24. La vista en dos etapas 1120
25 y 26. Grito mudo: un psicodrama 1121
27 y 28. Con los/s niños, sin violencia 1123
29. Conreinado de Dios-a en la comunidad itinerante 1124
30. El corazón de la Torá 1126
31. El signo de un diálogo actual con Dios-a 1127
32 y 33. "No perdono a la muerte, ni a la nada" 1128
34, 35 y 36. Incluso las funciones cambian 1129
37, 38 y 39-41. Motivos para arriesgar la vida 1131
42 y 43. Principio y fin de la misión 1133
El bloque cerrado: los oponentes 1134
Los únicos ayudantes "planos" 1137
2. Muchos interlocutores de Jesús, todos en relación significativa con él 1137
3. Las excepciones significan mucho 1139
4. "…También se hablará de lo que ella hizo" 1140
23. Aprendices, muchedumbre, espíritus impuros, alterprotagonistas: contrastes en el texto 1145
1. Por etapas 1145
2. Los secundarios hablan más de la cuenta y obran más de lo contado 1147
a. Dos finales sucesivos 1147
b. Serie activa: el evangelio de los sanados 1148
c. Otra serie: enérgico ante la violencia 1150
24. Aprender y desaprender sanando: Cómo integrarnos mutuamente en una comunidad nueva 1157

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

IV. LA NOVELA DEL APRENDIZ. PALABRAS QUE COMPROMETEN… A APRENDER CON JESÚS 1160
25. La estructura comunicativa del texto: retórica y diálogo *1160*
1. La novedad del evangelio en su contexto 1160
2. El ámbito de la cultura oral 1162
3. Retórica y argumentación: un debate antiguo 1164
4. La revelación del Otro: "Tú eres" 1168
5. La sencilla profundidad del evangelio: apelación a la confianza interpersonal 1170
6. Una Buena forma Nueva: más allá de la retórica clásica 1171
26. Las formas del relato dialógico *1176*
1. Actos realizativos: la llamada, la promesa, la Alianza 1180
2. Relatos que anuncian a Jesús 1181
3. Enseña en parábolas a la muchedumbre 1182
4. Habla con el Abbá 1184
5. La ironía de Jesús en los diálogos: el héroe en el umbral 1187
6. El macrotexto: un relato dialógico 1194
27. Las formas de pasar (en) el tiempo *1197*
Caminos en diálogo 1198
28. La parte de la audiencia *1201*
1. Entre la trama y la historia 1205
2. Entre la trama y el discurso 1205
3. Entre el discurso, la trama y la historia 1206
4. El andamio de la imitación 1207
5. Interpretante, signo vivo 1212
6. El final de Marcos 1213
29. Un narrador fascinado por el drama que está representando *1217*
30. Las semillas de la modernidad *1222*
31. Revelación y mimesis de Jesús *1224*
32. El aprendizaje posible *1227*

CONCLUSIONES 1233

1. HISTORICIDAD DEL CANON 1235
1. El proceso formativo de los cánones culturales *1235*
a. Autos de fe 1235
b. Poligénesis 1237
1. Perspectiva emic: los cánones en proceso genético 1237
2. Perspectiva etic: sistemas e instituciones 1241
1) El canon de la muchedumbre 1243
2) El canon de los bibliotecarios 1244
3) El canon antológico 1245
4) El canon universitario 1246
5) El canon del poder 1248
6) El canon de los autores (y los críticos) modernos: la ruptura estética 1251
7) Canon *semper reformando*: el espacio público de opinión 1258
3. Perspectiva meta: los caminos de la sabiduría 1261

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

c. Pluralidad y ósmosis ... 1263
2. Atención: la capacidad de escuchar ... 1272
3. La secularización del canon: Biblia, romance y novela ... 1278
a. "Poderosas palabras": ¿qué poder y qué palabras? ... 1278
b. Nobles y clérigos ... 1284
c. Ama, y no hagas la guerra ... 1288
2. DEL CAMPO DE CONCENTRACIÓN AL CAMPO DE LIBERACIÓN ... 1293
1. La figura impersonal del poder ... 1293
2. ¿Pobreza de la experiencia? ... 1297
3. La concentración de lo sagrado: memoria passionis ... 1301
a. Una ganancia: el hogar de la persona ... 1307
b. La percepción clara y distinta del devenir ... 1310
c. La sacralidad efectiva de la persona ... 1312
4. Una segunda lectura: la interpretación del símbolo ... 1314
3. PARADIGMA DINÁMICO DE LA MADUREZ HUMANA ... 1323
1. La humanidad frustrada por la injusticia ... 1323
2. ¿Cómo podemos aprender con Jesús de Dios-a Padre/Madre? ... 1325
3. Inteligencia emocional en desarrollo ... 1330
4. Participamos de un diálogo interior ... 1335
a. Jesús integra en su persona la voz de los otros ... 1335
b. La relación con *los otros significativos*: el Hijo del hombre asume los roles del servicio ... 1338
c. Aprendizaje transcultural ... 1344
5. Participamos de una comunidad de aprendizaje ... 1346
6. Un esquema comprensible desde la racionalidad del desarrollo moral: Jesús cambia ... 1351
a. ¿Ascendente o descendente? ... 1352
b. La conciencia narrativa de Jesús ... 1354
1. Jesús tiene claro que hay una conciencia moral ... 1356
2. Porque tiene conciencia, Jesús está dispuesto a aprender ... 1358
3. (Auto)análisis de la conciencia moral ... 1359
4. Una moralidad que trasciende al individuo ... 1361
c. Amor y desarrollo moral: la vida *sostenible* ... 1363
4. JESÚS EN PRIMERA VOZ ... 1368
1. Relato de la Vida, distinto de la biografía ... 1368
a. En busca de la persona: biografía, autobiografía, Bildungsroman ... 1369
b. La cárcel de la subjetividad ... 1371
c. Poética de la diafanidad: la memoria histórica ... 1372
d. Unidad en el devenir ... 1373
e. La persona viva, relación permanente ... 1374
f. Centrado en las personas, a través de la persona ... 1374
g. Más allá de la rivalidad y la dialéctica: la Vida tiene rostro ... 1375
h. Vida humana y Vida divina: continuidad en discontinuidad ... 1376
i. El devenir consiste en aprendizaje ... 1376
2. Focalización: la voz de Jesús ... 1377

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

3. La perspectiva de los otros: el efecto de Jesús *1379*
4. Del personaje a la persona *1382*
5. LA REALIDAD ÚLTIMA 1385
1. Línea abierta de investigación *1386*
2. Superar la crisis de autocentramiento *1387*
3. Una cristología del aprendizaje humano *1389*
4. La viga en el ojo propio *1390*
5. Fin sin final *1391*
Sinopsis *1393*

BIBLIOGRAFÍA 1233

1. Bibliografía básica 1395
2. Bibliografía citada 1407
3. Bibliografía específica sobre el Evangelio de Marcos 1471
Referencias comunes y abreviaturas *1474*

APÉNDICES 1477

EVANGELIO DE MARCOS. TEXTO CASTELLANO 1477
EVANGELIO DE MARCOS. TEXTO GRIEGO 1495

ÍNDICE GENERAL 1520

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante