

Alan Watts

EL ARTE DE SER DIOS

Más allá de la teología



^ 13

Alan Watts

EL ARTE
DE SER DIOS

Más allá de la teología

Traducción del inglés de David González Raga
y Fernando Mora

editorial **K**airós

Numancia 117-121
08029 Barcelona
España

*A mi padre
Lawrence Wilson Watts*

Título original: BEYOND THEOLOGY: THE ART OF GODMANSHIP

© Herederos de Alan Watts

© de la versión castellana:
1998 by Editorial Kairós, S.A.

Primera edición: Abril 2000

I.S.B.N.: 84-7245-447-9

Depósito legal: B-14.912/2000

Fotocomposición: Beluga y Mleka, s.c.p. Córcega 267. 08008 Barcelona
Impresión y encuadernación: Romanya-Valls, S.A. Verdaguer 1. 08786 Capellades

Todos los derechos reservados. No está permitida la reproducción total ni parcial de este libro, ni la recopilación en un sistema informático, ni la transmisión por medios electrónicos, mecánicos, por fotocopias, por registro o por otros métodos, salvo de breves extractos a efectos de reseña, sin la autorización previa y por escrito del editor o el propietario del copyright.

PREFACIO

Quizá el mejor modo de abordar el presente libro sea el de pedir al lector que imagine que, mientras asiste a una solemne función religiosa en una gran catedral adornada con velas, incienso, cánticos de monjes y sacerdotes ataviados con ropajes de color blanco, púrpura y oro resplandeciente, alguien reclama misteriosamente su atención al tiempo que le dice: «¡Psst! Venga conmigo, quiero enseñarle una cosa». Entonces sigue a esa persona, sale por una puerta lateral ubicada en el ala oeste y rodea el edificio hasta llegar al otro extremo, en donde se encuentra una pequeña puerta que conduce a la sacristía, el equivalente religioso de los camerinos de los teatros. Estamos, pues, a punto de cruzar lo que, en lenguaje mundano, se conoce como entrada de artistas, un lugar desde el que podemos distinguir a un par de sacerdotes –vestidos con su ropaje ceremonial– encendiendo un cigarrillo.

Traslademos ahora esta escena al cielo y supongamos que, en su lugar, estamos asistiendo a una reunión de los santos y los ángeles en torno al trono de Dios Padre. Imagine ahora que soy yo el que tiro de la manga de su chaqueta y le digo: «¡Psst! Sígame». Temo que haya quienes consideren que esta imagen no sólo es irreverente sino también blasfema y que el único que, ante el trono de Dios, se atrevería a interrumpir de ese modo, sería el mismo diablo.

Por ello quiero comenzar advirtiéndolo claramente al lector que nada se halla más lejos de mi intención que menospreciar, ofender o ridiculizar las cuestiones religiosas y que no pretendo, en consecuencia, representar el papel del diablo sino, muy al contrario, desempeñar la función de bufón de la corte, una función que estoy seguro de que también existe —y muy especialmente— en el cielo.

Quienes conozcan la historia y la tradición de los bufones de la corte sabrán que esos personajes no se limitaban a hacer reír a los presentes, y tampoco es mi intención, en ese sentido, contar chistes a costa de la religión. La verdadera función del bufón era la de conseguir que los reyes se sintieran más humanos —y, con un poco de suerte, hasta más compasivos—, atemperar su soberbia y despertar su sentido del humor (cuya esencia, como todo el mundo sabe, se asienta en saber reírse de uno mismo). Es indudable que Dios no tiene necesidad alguna de que se le preste ayuda y que bien podría hacerse cargo sin esfuerzo de todas sus tareas, pero no hay que olvidar que, pese a su omnipotencia y libertad absolutas, siempre está rodeado de un inmenso coro de ángeles. Y es que el cielo parece regirse por lo que los teólogos denominan «economía divina», un sistema que no se basa en el ahorro y la conservación sino (como demuestra la proverbial generosidad de la naturaleza) en el derroche y la exuberancia. En el cielo —y también, siempre que así sepamos verlo, en la tierra— todo es gloriosamente superfluo, incluida, por cierto, la actividad de este humilde bufón.

Este libro, pues, bien pudiera haberse titulado *La teología desde dentro* o *El cielo desde dentro*, si tales títulos no hubieran sido utilizados ya por John Gunther.* Esta obra, por otra

* El autor se refiere aquí al conocido *Inside USA*. De ahí, que los títulos que Watts propone puedan también traducirse como *La teología desde dentro* o *El cielo desde dentro*. (N. de los T.)

parte, tampoco pretende ser un libro académico y por ello he preferido eludir el uso de helenismos como *meta-teología* o *parateología*,¹ aunque lo cierto es que *Más allá de la teología* resulta una traducción apropiada del primero, en el mismo sentido en que se habla, por ejemplo, de un «metalenguaje» (es decir, de un lenguaje concebido para hablar acerca del lenguaje desde un nivel superior de abstracción o desde un marco de referencia más amplio). En cualquiera de los casos, el título *El arte de ser Dios* despierta ciertas resonancias no sólo de Stephen Potter sino también de «ser la Divinidad» de la que hablan Soloviev y Berdiaev.

Hasta el momento he publicado otros tres libros sobre teología: *Ver el Espíritu*, en 1947, *La suprema identidad*, en 1950, y *Mito y ritual en el cristianismo*, en 1953, diferentes intentos, todos ellos, de sintetizar el cristianismo tradicional y el misticismo no dual propio del hinduismo y del budismo. En este sentido, *La suprema identidad* —probablemente el más logrado de ellos— asume, de hecho, una perspectiva bastante afín a la obra de Ananda Coomaraswamy, René Guénon, Frithjof Schuon, Marco Pallis y Alain Daniélou, integrantes de la llamada «escuela tradicionalista», según la cual toda tradición espiritual ortodoxa constituye una adaptación —más o menos de liberada— de la *philosophia perennis* a las necesidades de las diferentes culturas y que la manifestación más pura de esta sabiduría perenne se halla representada por el vedanta no-dualista (*advaita*) que constituye la visión (*darshan*) fundamental del hinduismo.

Pero, en la medida en que he ido profundizando en este particular, esa opinión ha dejado de resultarme satisfactoria. No existe la más mínima constancia de que la jerarquía cristiana

1. Mi vecino, el pintor griego Jean Varda, me ha sugerido también los siguientes términos: cata-teología, anateología, prosteología, epteología, apoteología, periteología, hiperteología, hipoteología y ateología.

haya tenido la menor conciencia de formar parte de ninguna de las diferentes líneas de transmisión de esa tradición universal. Los cristianos —ya pertenezcan al ala derecha de los católicos o al ala izquierda de los protestantes— no suelen recibir con agrado las ideas que se atreven a cuestionar la posición exclusiva y privilegiada de la figura histórica de Jesucristo. Es por ello que cualquier tentativa de acercar el vedanta al cristianismo no puede soslayar el hecho de que este último mantiene una actitud sumamente celosa que exige una adhesión incondicional al dogma de que Jesucristo constituye la única encarnación del Hijo de Dios. Ni los cristianos más «progresistas» y liberales dudan de la divinidad literal de Jesucristo y, en consecuencia, son incapaces de considerar siquiera la posibilidad de que Jesucristo no fuera «Dios», es decir, una entidad muy superior al mejor y más dotado de los seres humanos.

Las reflexiones que he recogido en mis libros anteriores no prestaban la suficiente atención a la intransigencia, autoritarismo, proselitismo, rigidez y arrogancia moral de que suele hacer gala el cristianismo y tampoco concedían la debida importancia a la obstinación con que la Iglesia sostiene la distinción irreducible entre el Creador y sus criaturas, la condenación eterna y la existencia del mal personificada en la figura del diablo. Y no podemos despachar de un plumazo todas esas cuestiones tan espinosas y controvertidas como si se tratara de extravagancias o errores menores, ya que desempeñan un papel fundamental en el estilo de vida cristiano, si bien, como trataré de demostrar en las páginas siguientes, de un modo que resulta sorprendente e insospechado. Sólo una religión tan «imposible» podía convertirse en el catalizador de los extraordinarios avances realizados por la razón y el conocimiento humano que, desde el siglo XVI, han caracterizado a la cultura occidental. Pero este desarrollo está arribando actualmente a un punto crítico que se pone prácticamente de manifiesto en todas las facetas de la existencia humana, una crisis que no podrá ser

adecuadamente afrontada a menos que reconozcamos, entre otras cosas, el papel que en ella ha desempeñado el cristianismo.

Y, puesto que se trata de un tema que no requiere de un tratamiento excesivamente académico, he intentado reducir al mínimo las referencias bibliográficas y las citas de autores. Salvo, pues, que indique explícitamente lo contrario, las traducciones de las escrituras y de los textos litúrgicos son mías.

Debo dar las gracias a mi mujer, Mary Jane, por su minuciosa ayuda en la elaboración de este manuscrito. También estoy sumamente agradecido a Laurence Rockefeller, a la Universidad de Harvard y a la fundación Bollingen, por su generoso apoyo a un proyecto de más envergadura en el que se incluía la publicación de este libro.

ALAN WATTS
Sausalito, California
Primavera de 1964

1. LAS CAJAS CHINAS

Cuando una persona cobra conciencia de que *sabe*, se siente tan asombrada como desconcertada; asombrada porque el hecho de saber y de ser son cuestiones muy extrañas y desconcertada porque saber que uno sabe despierta una serie de resonancias y ecos en los que uno puede acabar perdiendo todo contacto con el sonido original. ¿Quién es el que realmente sabe cuando uno cobra conciencia de que sabe, el que sabe, el que sabe que sabe o acaso el que sabe que sabe que sabe?

Hay que decir, por una parte, que el hecho de saber que uno sabe es pensar, tener en mente un conjunto de palabras o de símbolos. Por otra, sin embargo, también significa dirigir los sentidos hacia sí mismos, en un intento de tratar de cobrar conciencia de los órganos implicados en el acto de ser consciente. Esos, precisamente, lo que hacen los niños desde muy pequeños: tocar, chupar y manipular las partes accesibles de su cuerpo, meterse los dedos en las orejas, frotarse los ojos y dar vueltas y más vueltas hasta terminar completamente mareados. Pero el problema es que nuestro cuerpo no nos resulta completamente accesible y que nuestros sentidos tampoco pueden percibirse a sí mismos. Además, aunque podamos explorar el cuerpo de otra persona de un modo mucho más completo que el nuestro, eso no nos basta, porque lo que queremos es llegar a sentir las cosas desde el interior y no desde el exterior.

Pero, si los sentidos no pueden percibirse a sí mismos —es decir, si no puedo percibirme a mí mismo—, parecería que el acto de conocer brotara de la nada y careciera de todo fundamento tangible. Es como si el conocimiento fuera una luz capaz de iluminar los objetos pero incapaz de iluminar los cables que la mantienen conectada con el mundo. En este sentido, bien podríamos decir que somos unos extraños para nosotros mismos que, si bien vivimos en el mundo, no pertenecemos realmente a él.

Y es precisamente en esta desconexión donde debemos buscar la sensación de individualidad y aislamiento que nos permite que el árbol se yerga hacia el cielo y, del mismo modo, para poder regresar al paraíso y elevarnos hacia la luz debemos restablecer el contacto con nuestro ser más profundo. No ser conscientes de esa conexión es como tener el corazón en el sitio equivocado, en el fruto en lugar del tronco, en el yo encapsulado en la piel en lugar de tenerlo en la savia que nutre las diferentes encarnaciones que constituyen variaciones interminables sobre el mismo tema.

¡Cien racimos brotan
de una sola parra!

No obstante, la sensación de estar perdido y solo no es algo fortuito sino que constituye un reto, una aventura, una especie de juego del *escondite* semejante al que juegan los niños. Jugar a ser un individuo aislado y solo que teme a la muerte es un juego extraordinariamente fecundo en el que se originan todos los mitos, religiones, filosofías, ciencias, tecnologías y, en suma, todo el espléndido acervo que caracteriza a la cultura humana. De ese juego también se deriva el sentimiento, tan placentero como doloroso, de amar a otra persona que nos lleva, sin saber por qué, a salvar la distancia que separa el «yo»

encapsulado en tu piel del «yo» encapsulado en la mía... El Yo nunca muere, sino que tan sólo se pierde y desconecta en cada encarnación, exiliándonos así de la totalidad.

¿Hasta dónde puede llegar este juego del escondite? ¿Cuáles son los límites de la realidad? Esa es, precisamente, la cuestión que el niño trata de descubrir cuando pone a prueba la autoridad sin llegar a despertar su ira y lo mismo que hacemos cuando nos implicamos en todo tipo de juegos. ¿Hasta qué punto podemos desarrollar nuestra *personalidad* sin llegar a perderlos? ¿Cuán singulares podemos llegar a ser? ¿Cuán sensibles, respetuosos y compasivos podemos mostrarnos hacia la vida humana o hacia la vida animal? ¿En qué medida nuestra humanidad depende del desarrollo de nuestros derechos individuales frente a los que nos impone la colectividad? Y, lo que es más importante todavía, ¿acaso el hecho de tratar de llegar a ser una persona significa, necesariamente, perder la conexión o quizás, por el contrario, una vez perdido ese contacto, la única posibilidad de la que dispongamos sea la de convertirnos en seres tan personales como sea posible?

Todas estas preguntas son muy importantes porque la cultura occidental ha alimentado un tipo de ser humano que se siente profundamente enajenado de todo lo que no sea su propia conciencia, un ser humano que ha perdido el contacto con el universo que le rodea y se siente tan extraño en el mundo externo como en su propio cuerpo e ignora, en consecuencia, que, en lo más profundo de sí mismo, se encuentra el «interior» del cosmos o, dicho en otras palabras, que su sensación habitual de identidad constituye un pálido reflejo del universo que alberga en su interior. Se trata de un individuo, en suma, que ha sido educado en la creencia de que las cosas que se encuentran fuera de su piel no son sino mecanismos completamente despojados de los sentimientos y los valores humanos. No es de extrañar, por tanto, que ese individuo se perciba como un espasmo trágico de sensibilidad e inteligencia

atrapado, como un ratón en un laberinto, en los recovecos del cosmos.

Y esta experiencia resulta doblemente heroica, porque combina la sensación de hallarse perdido con la necesidad de afrontar esa situación. Pero he aquí que uno de los tipos de persona más inquietante con el que podemos encontrarnos es el héroe carente de todo sentido del humor, el individuo que se pierde en su personaje y que interpreta a Hamlet tan bien que llega *realmente* a matar al actor que interpreta a Polonio. En el plano de la «vida real», al igual que ocurre en el mundo del teatro, siempre debe conservarse una referencia o clave (un hilo de Ariadna) que le mantenga en contacto con la realidad e impida que el actor se pierda en el papel. El dominio del arte de la interpretación reside, precisamente, en ocultar ese tipo de pistas hasta el punto de que *casi* dé la impresión de que no existen y los espectadores lleguen a olvidar la diferencia existente entre el escenario y la vida real. Del mismo modo, la excelencia del arte de la naturaleza consiste en desarrollar un organismo individual tan singular y autónomo que parezca casi un universo separado... Y eso es, ni más ni menos, lo que ocurre con la personalidad del ser humano. Aunque oculta, la clave se halla siempre ahí porque si la conexión llegara realmente a cortarse, la ilusión de ser un individuo separado también se desvanecería.

Los occidentales no somos los únicos que nos sentimos individuos aislados pero *somos* los únicos que nos vanagloriamos de ello, debido a que nuestras tradiciones religiosas y filosóficas valoran muy positivamente la noción de individualidad aislada. La combinación de las visiones judía y griega del mundo con el cristianismo proporcionó el caldo de cultivo más idóneo para el crecimiento desproporcionado de la sensación de identidad personal. Es por ello que, hasta la fecha, tanto la ortodoxia católica como la protestante se oponen de plano a cualquier teoría que ponga en entredicho la

«integridad» del alma individual. La sola mención de la existencia de un estrato más profundo, en el cual Dios y el hombre son idénticos —la visión hinduista del «Tú eres Eso», por ejemplo—, es inmediatamente desdeñada como *panteísta* (como si bastara con esa acusación para zanjar definitivamente la cuestión). Y, en cierto modo, resulta lógico que así sea, porque la visión dogmática y autoritaria que desdeña a la criatura («¿Cómo te atreves a decir que eres Dios?») constituye, precisamente, el rasgo más distintivo del individualismo occidental. Se trata de un estilo de personalidad que nos obliga a esforzarnos denodadamente por alcanzar todo tipo de objetivos personales y novedosos para agrandar al Señor, quien no sólo lo *sabe* todo sino que también ama y juzga con severidad a cada criatura de un modo separado. Como observó en cierta ocasión Martin Buber, el día del Juicio Final el Señor no me preguntará «¿Por qué no has sido como Moisés o Elías?», sino «¿Por qué no has sido como Martin Buber?». No hay que olvidar nunca, desde esa perspectiva, que, si bien somos únicos a los ojos de Dios, hemos sido creados de la nada y dependemos absolutamente de Él. No podría haberse concebido otro sistema mejor para generar esa ansiedad que los occidentales consideramos como el motor esencial de todos nuestros esfuerzos morales y sociales.

Pero, en la actualidad, el occidental inteligente se halla en una encrucijada que le obliga a reconsiderar en profundidad su visión del ser humano. Hace poco menos de cien años que los norteamericanos y los europeos hemos cobrado conciencia de que somos una minoría y de que nuestra civilización no es la única que existe sobre la faz del planeta. Los hindúes y los budistas, por ejemplo, no han idealizado la individualidad y tampoco han subrayado la división entre el espíritu y la materia, lo infinito y lo finito, el Creador y la criatura y, en consecuencia, tampoco conciben la relación entre el ser humano y lo divino como la existente entre un huérfano y sus padres adoptivos.

Por otro lado, la imagen que nos proporciona la ciencia moderna sobre el ser humano tampoco se corresponde con nuestra experiencia subjetiva de ser una conciencia —o alma— separada que habita en un cuerpo físico. Según afirman la biología, la física y la psicología, sin embargo, el ser humano es una pauta de conducta que tiene lugar en el seno de un campo —como los remolinos que se forman en el agua— y que tanto podemos atribuir al organismo como al entorno. Y esta visión *ecológica* del ser humano en tanto que «organismo/medio ambiente» resulta tan ajena a la concepción cristiana del alma encerrada en el cuerpo como a la difundida visión materialista del hombre como una chispa de inteligencia fortuita en un universo mecánico y carente de todo sentido. La visión ecológica, no obstante, afirma que, allí donde existe un organismo inteligente, el entorno también debe, en cierto modo, serlo, porque organismos y medio configuran una unidad indisoluble que evoluciona conjuntamente.

Pero el modo en que los seres humanos *percibimos* subjetivamente nuestra existencia todavía se halla fuertemente condicionado por las imágenes teológicas y místicas —en nuestro caso, las visiones del mundo helénica y judeocristiana— que fundamentan todas nuestras instituciones sociales y se hallan inscritas en nuestro sistema jurídico, en la estructura familiar y en el modo en que educamos a nuestros hijos, en la distribución de los roles sociales, en el sistema educativo y académico y, quizá lo más importante de todo, en la misma estructura del lenguaje. Tal vez convendría, pues, comenzar a cuestionar el hecho de que ese *sujeto* —ese ego único y específico— que sabe, siente y es responsable de sus actos, ese yo que mora *en* el cuerpo pero que no pertenece completamente a él y que se considera como algo separado de sus experiencias y dueño de su pensamiento y de su voluntad y que damos por sentido en nuestra vida cotidiana, no es más que una creencia transmitida por la sociedad.

Poco importa que una determinada persona sea cristiana o judía, fundamentalista o atea, porque su identidad siempre se hallará determinada por una imagen teológica, imágenes que siguen pesando profundamente sobre nosotros aun cuando hayamos dejado de frecuentar la iglesia y ya no leamos la Biblia. Y es que nuestra sensación de identidad no es algo meramente biológico—como la respuesta de los ojos al color—sino que es el fruto de una serie de condicionamientos sociales y constituye, en sí misma, una institución social. El niño va forjando su identidad en base a las palabras, actitudes y gestos de las personas que le rodean, hasta el punto de que bien podríamos decir que el yo es el producto del proceso de aprendizaje de las reglas del juego impuestas por la sociedad concreta en que vivimos.¹ Y estas reglas, a su vez, se hallan históricamente condicionadas por la visión cosmológica imperante y por el significado último que una determinada cultura atribuya al proceso del nacimiento y de la muerte, a la felicidad y al sufrimiento. Es por todo ello que el estudio serio de la teología—aunque no con el espíritu de los seminarios y mucho menos como una mera curiosidad histórica—resulta de capital importancia para la cultura occidental.

Y con ello no estamos diciendo que debamos abrir una nueva polémica que nos lleve a desmitificar la teología, ni una «reformulación terminológica» que nos permita adaptarla a nuestra época, sino un nuevo tipo de crítica teológica, una especie de historia natural de la teología que nos ayude a abordar el estudio de las ideas y las prácticas religiosas no como algo bueno o malo para la vida sino como una forma de vida, como una modalidad concreta de flor o de ave. Tal vez el creyente considere que este abordaje sea blasfemo porque lo que

1. Esta idea ha sido desarrollada con mayor amplitud en el capítulo 2 de mi libro *Psicoterapia del Este y del Oeste* [publicado en castellano por Editorial Kairós, Barcelona, 1972].

más le preocupa es que se le tome en serio y saber si estamos de su lado o contra él. Ese tipo de persona se siente sumamente incómoda cuando la discusión se traslada a un nivel completamente diferente y se le inquiere por los motivos por los cuales necesita que los demás le aclaren si están con él o contra él, algo que se asemeja mucho a la práctica psicoanalítica de desviar la conversación hasta el nivel de las motivaciones que la suscitan. Según se dice, cierto arzobispo de Dublín pronunció, en cierta ocasión, las siguientes palabras: «Estamos acostumbrados a que nos persigan y a que nos ataquen. Sabemos manejarlos perfectamente con todo eso. Pero, si hay algo que *no* soportamos, es que traten de explicarnos lo que somos».

Debo comenzar señalando que no tengo la menor intención de insultar a nadie ya que, desde esta perspectiva, la tradición cristiana asume una relevancia de la que carece el abordaje meramente dogmático.

El enfoque que propongo es tan sencillo que realmente me asombra que nadie lo haya utilizado anteriormente aunque, como ocurre con todo abordaje novedoso, resulte un tanto difícil de explicar.

Como ya he señalado, me propongo abordar el cristianismo en tanto que fenómeno vivo—como un rosál, por ejemplo—, sin tratar de determinar, por el momento, su grado de verdad o de falsedad, un abordaje que se asemeja más a un trabajo de observación que de crítica o de definición. Pero, puesto que los rosales crecen en un determinado entorno, sólo podremos llegar a explicar completa y adecuadamente *lo que* es el rosál teniendo en cuenta la relación que mantiene con el resto de las plantas y también con los caracoles, los pulgones, los gorriones y los seres humanos. Del mismo modo, pues, la revisión de la teología que proponemos—a la que tal vez pudiéramos denominar «metateología»—deberá servirse de los recursos propios de la metodología de las «religiones comparadas». Desde finales del siglo XIX, la *intelligentsia* cristiana

se ha visto obligada a afrontar la existencia de un mundo nuevo, de un mundo que ya no se halla circunscrito al estrecho ámbito de las culturas mediterráneas y en el que nos hemos visto obligados a aceptar la vecindad de las culturas de los pueblos de África, Asia, Oceanía y América.² Y, al igual que las palabras cambian su significado dependiendo del contexto en que se hallen, el significado de una cultura y de una religión también experimenta una transformación en función del contexto en que se encuentre. En este sentido, debemos señalar que el contexto mediterráneo del judaísmo, el islam y el cristianismo, por ejemplo, es muy diferente al del taoísmo, el confucianismo, el hinduismo y el budismo.

No existe ningún modo objetivo de determinar las ventajas relativas de cualquiera de las grandes religiones del planeta porque, en este tipo de debates, solemos asumir el papel de juez y parte al mismo tiempo y siempre llegaremos a la conclusión de que nuestra religión es la mejor por el simple hecho de que hemos sido educados dentro de su sistema de valores. La mayor parte de las razones que suelen aducirse para tratar de demostrar la supuesta superioridad de una determinada religión caen en este tipo de argumentación viciada. Es por ello que he tratado de fundamentar mis conclusiones en algo más útil que la mera observación de lo que hacen los cristianos y lo que hacen los musulmanes, por ejemplo. El punto fundamental a la hora de comparar religiones o culturas diferentes es tratar de que cada tradición arroje luz sobre las otras. En este sentido, por ejemplo, un cristiano debería estudiar budismo para obtener una comprensión más profunda del cristianismo.

Hasta la fecha, el estudio de las «religiones comparadas» —o de la «teología comparada»— ha sido una labor estrictamente

2 Me refiero, obviamente, a las poblaciones indígenas de estos continentes, puesto que el conocimiento de sus culturas no ha sido posible sino hasta mucho después de su colonización

académica y, en consecuencia, las principales autoridades en la materia siempre han sido filósofos muy sutiles o eruditos muy competentes que han realizado su trabajo de un modo tan irreprochable que nadie podría hacer comparaciones odiosas o burdas entre diferentes religiones sin poner de manifiesto su completa ignorancia al respecto. Así pues, afirmar, por ejemplo, que la Realidad Última que los cristianos describen como un amoroso dios personal es lo mismo que la Vacuidad de los budistas evidencia una falta de conocimiento tanto del cristianismo como del budismo. No obstante, cuanto más profundizamos en estas cuestiones sin subestimar las confusiones semánticas generadas por las diferencias culturales, simbólicas y lingüísticas, más claro resulta que las experiencias que el ser humano tiene de «lo Último» son muy similares. Desde el punto de vista de la teología negativa o apofática —la aproximación a lo divino que utiliza la vía del escultor (es decir, que no recurre tanto a la afirmación de lo que Dios es como a la negación de lo que no es)—, san Dionisio y santo Tomás hablan el mismo lenguaje que Nagarjuna y Shankara y, a ese nivel, las diferencias existentes entre los teólogos cristianos más sofisticados y los *pandits* hindúes o budistas parecen simples tecnicismos.

Sin embargo, también existen otras consideraciones ya que la teología filosófica acaba tornándose tan sutil y abstracta que se olvida del aspecto *mítico* de la religión. Y, en este sentido, debo advertir que utilizo el término «mito» en su acepción técnica, muy distinta, por cierto, de su uso vulgar, según el cual no es más que una falsedad, una superstición o una fantasía carente de fundamento. El aspecto mítico de la religión no sólo se refiere a la imaginería y los relatos religiosos sino que también tiene que ver con la participación en los ritos y en los sacramentos, un aspecto que constituye, sin duda alguna, su faceta más arraigada, como lo demuestra la especial vinculación que al respecto sienten la inmensa ma-

yoría de los creyentes. No hay que olvidar que las imágenes poseen un mayor poder de convicción que los conceptos y que hasta los más abstractos de éstos son fundamentalmente imágenes.

Podríamos decir—escribía Evelyn Underhill— que toda aproximación de nuestra mente condicionada al Dios Abso-luto debe recurrir a medios simbólicos. Poco importa, en este sentido, que éstos puedan ser de orden no material y que in-cluso puedan no ser reconocidos como tales por aquéllos que los utilizan. Y, aunque el desarrollo de la espiritualidad vaya tomando cada vez más abstractos estos símbolos mediado-res, ello no supone, sin embargo, su completo abandono. Así, por ejemplo, aunque la «vacuidad», la «oscuridad», la «nada» y la «nube del no saber» de los místicos, tengan un carácter negativo, debemos recordar que no dejan de ser sím-bolos derivados de la experiencia sensorial mediante los cua-les el místico trata de actualizar su inefable experiencia de lo divino.³

El rasgo más distintivo del cristianismo es su énfasis en el aspecto mítico, puesto que el cristiano acepta la idea (aunque sería mejor decir el *hecho*) de que Jesucristo es la encarna-ción histórica de Dios y de que el milagro de su nacimiento, crucifixión y resurrección fue un hecho histórico que modifi-có radicalmente la relación del universo con su Creador. No obstante, sostener que ese acontecimiento tiene un carácter mítico no equivale a negar su realidad histórica, del mismo modo que ni el más ortodoxo de los cristianos se atrevería a afirmar que se trata de un suceso *exclusivamente* histórico, como la batalla de Hastings o el discurso del presidente Lin-coln en Gettysburg.

3. Evelyn Underhill, *Worship*, Harper, Nueva York, 1936, pág. 38.

Para que un estudio de religiones comparadas resulte enri-quecedor deberá ocuparse tanto del nivel mítico como de su nivel filosófico y metafísico. Y no estamos hablando de los estudios académicos de mitología comparada que se centran exclusivamente en los aspectos antropológicos, arqueológi-cos o literarios del mito, porque la función del «metateólogo» creativo y constructivo va más allá de la del erudito o del con-servador de museo y debe ser también un poeta que no sólo sepa versificar sino que además domine el mundo de la ima-gen, es decir, la parábola, la alegoría, la analogía, etcétera. Debe tratarse de un poeta en el sentido original del término griego *poiesis*, que se deriva del verbo *poiein*, y que significa hacer, fabricar o crear. Sólo este tipo de abordaje imaginativo posibilitará que los diferentes mitos se enriquezcan mutua-mente.

No basta, para ello, con la mera yuxtaposición, porque es preciso que las diferentes religiones se entrelacen en una suer-te de relación activa, un objetivo para el que el método con-textual, o de las «cajas chinas», resulta muy eficaz. Al incluir, en este sentido, por ejemplo, las Escrituras Sagradas de los he-breos en el marco de referencia cristiano obtenemos una visión que aquéllas no pueden aceptar. El cristianismo puede aceptar fácilmente la mayor parte de las afirmaciones del judaísmo (en tanto que sistema de creencias relativo al ser humano y al uni-verso), pero no todas las afirmaciones del cristianismo pueden ser asumidas por el judaísmo. Así, por ejemplo, los judíos no pueden aceptar que Jesucristo sea la encarnación de Dios mientras que los cristianos, por su parte, no tienen ningún pro-blema en considerar al Antiguo Testamento—como *ellos* lo de-nominan— como un compendio de escrituras inspiradas que presagiaban el advenimiento de Cristo.

Y con ello no estamos queriendo decir que el cristianismo sea una religión más verdadera o perfecta que el judaísmo sino que, desde el punto de vista de un observador imparcial,

al ubicar al judaísmo dentro del contexto de la revelación cristiana, aquél experimenta una transformación sustancial cuyo efecto dependerá de la reacción de cada individuo.

Algunos grandes misioneros católicos que han desempeñado su labor en la India—como el jesuita Robert de Nobili—han señalado que las escrituras hindúes (especialmente las *Upanishads* y la *Bhagavad Gita*) deberían ser consideradas como una especie de Antiguo Testamento complementario. Y, aunque esta idea sea ciertamente digna de encomio, no parece tener mucho sentido porque el hinduismo contiene muchas afirmaciones que no resultan admisibles para el cristianismo como, por ejemplo, la doctrina crucial del *tat tvam asi* («Eso eres tú»), que postula la identidad última entre el individuo y Dios aunque, en el plano de la filosofía teológica, siempre podemos obviar esa diferencia diciendo que el «yo» al que se refieren los hindúes no es el ego ni el alma personal (el *nefesh* judío) sino el espíritu, el *ruach Adonai*, el aliento divino que insufló la vida en la imagen de barro de Adán. En ese mismo sentido, también podríamos decir que el fundamento de la existencia humana se asienta en la presencia immanente de Dios—un «más allá» que está «dentro»—que sustenta, al tiempo que alimenta, en todo momento, nuestra alma y nuestro cuerpo. Como señalaba cierto místico cristiano: «Él es tu ser, pero tú no eres el suyo».

Pero todas éstas, en mi opinión, no son más que sutilezas que acaban restando interés al asunto. En el plano mítico, el hinduismo afirma que toda nuestra experiencia pertenece a Dios y que, en consecuencia, Él es el único que ve y conoce. Toda multiplicidad, toda sensación de individualidad limitada y separada, de aquí y de allí, de yo y de tú, no es sino el sueño o *maya*—una palabra que no sólo significa ilusión, sino también el poder de obrar milagros—de Dios. Desde esta perspectiva, el universo es concebido como juego (*lila*)

del escondite al que Dios juega consigo mismo, ocultándose detrás de todos los seres, meras máscaras del único y divino Yo (*aiman*).⁴

Esta visión del cosmos—que considera que la criatura es un disfraz o un papel interpretado por Dios—contrasta radicalmente con la visión judeocristiana del mundo en tanto que artefacto, según la cual la criatura es tan distinta del Creador como la mesa lo es del carpintero. Así, desde la perspectiva cristiana, la visión hinduista sería completamente inadmisibles y blasfema (semejante a la idea que tienen los judíos acerca de la presunta divinidad de Jesucristo.) Uno de los principales valores del cristianismo—como de cualquier otra religión teísta—es la presencia eterna de la *diferencia*, y así insiste en subrayar con vehemencia la absoluta diferencia existente entre el Creador y la criatura, entre el bien y el mal y entre unas criaturas y otras, una diferencia que sus predicadores defienden, en ocasiones, con una rotundidad tan dogmática y violenta que no puede sino dejarnos perplejos:

¡Qué desagradable resulta
encontrarse con el señor Eliot!
Con su aspecto de clérigo,
su ceño tan siniestro,
su boca tan fruncida
y su conversación tan educadamente
reducida a «precisamente»,
«sí», «acaso» y «sin embargo».⁵

4. Algunos pandits hindúes de la escuela *advaita* no dual podrían acusarme de estar utilizando un lenguaje excesivamente vago. Por ello debo recordar que estoy hablando más en un sentido mítico que metafísico, es decir, del *saguna* y no del *nirguna* Brahman.

5. De «Five Fingers Exercises» [Ejercicios para cinco dedos], de T.S. Eliot.

Pero ese «precisamente» es muy importante, porque resulta absolutamente necesario saber si el producto transparente de la botella es ginebra o ácido clorhídrico.

El cristianismo no duda en aplicar el principio de diferencia hasta a la misma Divinidad por medio del dogma de la Trinidad, insistiendo, —con su vehemencia habitual— en que el Padre no es el Hijo y el Hijo no es el Espíritu Santo, aunque los tres sean uno y el mismo Dios, oponiéndose así frontalmente al «monismo» de los hindúes porque, sin diferenciación, no habría lugar para los valores supremos del amor y la relación. Sin embargo, se trata de un argumento de doble filo, porque lo que los cristianos afirman con respecto a la relación de «Tres en Uno y Uno en Tres» que mantienen las distintas personas de la Trinidad equivale casi exactamente a la visión del universo que sostienen los hindúes en tanto que «Multiplicidad en la Unidad y Unidad en la Multiplicidad» y si, en un caso, el amor es irreal, no veo por qué no debería serlo también en el otro.

Ya hemos visto, pues, que el cristianismo no puede contener al hinduismo, pero ¿acaso puede este último contener a aquél? El hinduismo es un sistema proverbialmente tolerante y es bien conocido que Sri Ramakrishna adoptó durante un tiempo el cristianismo para poder comprender de un modo más preciso las diferentes manifestaciones de la revelación divina. Pero, desde el punto de vista del dogma cristiano, Sri Ramakrishna no fue realmente cristiano puesto que no aceptó sin reservas el papel de Jesucristo en tanto que único salvador del mundo y no abjuró de la soberbia blasfemia hindú del «Eso eres tú».

Para poder entender el especial respeto que el hindú experimenta hacia la visión cristiana convendría tratar de profundizar en la actitud de Sri Ramakrishna. Cuando el hindú afirma que el universo es *maya* —o el sueño de Dios— no está utilizando necesariamente ese término en un sentido negativo,

como si se tratara de un *mero* sueño. Ya he señalado anteriormente que *maya* también significa la capacidad de obrar milagros hasta el punto de crear una ilusión tan fabulosa que acaba confundiendo a su mismo creador. En caso contrario, ser Dios no resultaría nada divertido. Es así como Dios quedaba tan fascinado ante su obra que literalmente acaba perdiéndose en la creación y olvidándose de quién es realmente. Y esta pérdida aboca a la crítica situación de tener que elegir irrevocablemente entre la bienaventuranza celestial y el tormento eterno, entre el camino que se halla a nuestra derecha o el camino que se halla a nuestra izquierda, sin tener nunca la certeza de cuál es el adecuado.

Sin pretender faltar el respeto a nadie, debo decir que el cristianismo es, fundamentalmente, una religión de jugadores, ya que ninguna otra nos coloca ante una apuesta tan decisiva, ninguna otra nos ofrece una visión tan luminosa del bien y tan oscura del mal. Desde la perspectiva hinduista, pues, el cristiano se halla en los límites del periplo de Dios en su propia *maya* y lo contempla con la misma expectación con la que observamos las peligrosas evoluciones del trapicista o del funambulista. ¿Qué otra cosa podemos hacer, en tal caso, más que aplaudir? Y ahora —¡ale hop!— el equilibrista, crecido por su éxito, comienza a hacer juegos malabares con seis frascos de nitroglicerina... que, en el caso de Dios, son las estrellas y las galaxias.

La primera y más natural reacción del cristiano dogmático ante el punto de vista hindú es que anula toda diferenciación entre Dios y el ser humano, entre el bien y el mal, porque si, en última instancia, ambos no son más que manifestaciones provisionales de *maya*, carecen de toda importancia. Y aunque, a primera vista, esa afirmación resulte completamente inaceptable para la perspectiva cristiana, un análisis más minucioso de la noción de *maya* nos revela que no difiere mucho de la escasa importancia concedida por el cristianismo a todo

lo temporal y finito, incluida, entre otras muchas cosas, la *historia* del ser humano. La fe cristiana se basa en la idea de que el mundo ha sido redimido del pecado por un acontecimiento temporal e histórico, la crucifixión de Jesucristo—acaecida en algún momento del año 30 bajo el dominio de Poncio Pilatos—, un acontecimiento que se inició y concluyó en el tiempo y, según se afirma, culminó con su resurrección de entre los muertos, un hecho, por cierto, tan sorprendente como desperatar de una terrible pesadilla. Y, aunque ese acontecimiento ocurriera en un pasado remoto y se haya desvanecido en el aire como una voluta de humo, qué cristiano se atrevería a decir que, por ello, carece de importancia o que es irreal.

Según la mitología hindú, el Yo supremo entra y sale cíclicamente del tiempo, de modo que *maya* es, al mismo tiempo, temporal y recurrente. Desde esta perspectiva, *maya* se manifiesta durante un *kalpa*—un «día de Brahma», que dura 4.320.000 años— y luego se oscurece durante otro *kalpa*—la «noche de Brahma»—, un período denominado *pralaya*, en el que la ilusión desaparece y Dios retorna a su verdadera naturaleza, libre del espacio, el tiempo y todo tipo de condicionamiento. Pero el ciclo de *maya* prosigue, la ilusión comienza de nuevo y los días y noches de Brahma van sucediéndose por toda la eternidad aunque, desde una perspectiva metafísica y esotérica más profunda, esos días y esas noches son aspectos simultáneos del eterno presente en el que un simple instante es tan largo como cien *kalpas* y la totalidad del tiempo está contenida en un sólo latido.

Lo que estamos diciendo, por tanto, es que las diferencias, por más relativas y provisionales que sean, no dejan de tener su importancia. Si reflexionamos bien a este respecto, una diferencia permanente o eterna resultaría tan monstruosa como un hombre infinitamente alto. ¿Se han parado ustedes a pensar en las implicaciones de la afirmación cristiana de la diferencia irreducible entre el Creador y sus criaturas y de la salvación o

la condena eternas al cielo o al infierno, respectivamente? Cualquier estudioso de la Biblia debería percatarse de que su lenguaje suele ser metafórico y que, cuando afirma que los justos alcanzarán la gloria y que los malos serán atormentados «eternamente» no se refiere tanto a una medida cronológica como a la intensidad de la experiencia. Cuando la gente gritaba «¡Vida eterna a nuestro rey!», no estaba expresando un deseo literal pero, cuando la interpretación de la Biblia pasó de manos de los poetas a los legisladores (romanos), ese tipo de expresiones fueron tomadas literalmente y acabaron convirtiéndose en dogmas. A pesar de ello, sin embargo, si ubicamos la imaginaria cristiana en el contexto del hinduismo, debemos reconocer que el estrecho filo de la navaja que separa la salvación de la condenación eternas—con todas las extraordinarias y aterradoras consecuencias que esta ilusión comporta para la humanidad—supone una de las situaciones más *dramáticas* de todos los tiempos.

Pero hay que decir que, una vez que cae el telón, la magia del cristianismo se desvanece en la nada. En lugar de servir de mero contexto para contemplar al cristianismo, ¿no podría, acaso, el hinduismo, incluir a aquél? Ésta es, a fin de cuentas, la pregunta a la que pretendemos responder en el presente ensayo. Cuestionémonos, por el momento, si hay alguien que esté *absolutamente* seguro de que el mundo es *maya*, de que, en su nivel más profundo, no es más que un sueño de Dios, que la muerte sólo supone un cambio de escenario y que la elección entre la gloria y la condenación eternas no sea más que un recurso teatral. ¿No es posible que este tipo de nociones sean meras alucinaciones, persuasivas y corruptoras tentaciones del demonio, el enemigo irreducible de la Creación? Nadie—ni siquiera, en mi opinión, Dios mismo—puede estar absolutamente seguro de ello porque, para ser, hay que tener coraje y, para conocer, decisión. La respuesta es siempre «sí y no», porque la existencia misma se mueve como una ola,

«ahora me ves y ahora ya no me ves», ir y venir, arriba y abajo, aquí y allí, como una sucesión de montañas y valles claramente diferenciados, aunque inseparables.

Para estar *completamente* seguro de algo hay que alejarse del flujo de la vida, puesto que vivir y ser nos obliga a abandonar de continuo las situaciones conocidas y establecidas. La única paz verdadera se deriva de la comprensión —nunca completamente indudable— de que «el no siempre implica el sí» y viceversa. De ahí mi especial predilección por la siguiente cita de Shankara, el santo Tomás de los hindúes:

Es posible obtener un conocimiento claro y distinto de todo aquello que puede convertirse en objeto de conocimiento, pero nunca es posible conocer Eso que no puede convertirse en objeto, porque Eso —o Brahma— es el Conocedor que, si bien puede conocer otras cosas, jamás puede conocerse a Sí Mismo, no puede convertirse a Sí Mismo el objeto de Su propio conocer, del mismo modo que el fuego puede quemar otras cosas pero no a sí mismo. Tampoco sería adecuado, por otra parte, afirmar que Brahma puede convertirse en objeto de conocimiento para alguien que no sea Él Mismo, puesto que no existe nada ajeno a Él que pueda conocer.⁶

Dicho en otras palabras, la raíz, el sostén o el «fundamento» del universo no reposa sobre nada, ni siquiera sobre sí mismo e ignora su propio funcionamiento interno, aunque eso no supone ninguna merma sino que tan sólo significa que ese conocimiento no le es necesario, como ocurre con la luz, que no necesita iluminarse a sí misma. Pero cuando nosotros —que siempre tratamos de buscar algún asidero en el que apoyarnos— establecemos por vez primera contacto con la dimensión

6. Comentario de Shankara al *Kena Upanishad* contenido en René Guénon, *Man and His Becoming*, Luzac, Londres, 1945, pág. 114.

más profunda de nuestro ser, se nos aparece como si fuera la nada o, en palabras de Ruyssbroeck, como si toda nuestra vida «se asentara sobre el abismo».

Desde una perspectiva mítica y popular, existe un acusado contraste entre las visiones de Dios sostenidas por los hinduistas y los cristianos. Para estos últimos, la idea de Dios está asociada a la imagen del alfarero, el carpintero y el arquitecto suptemo que sabe cómo se hacen las cosas, comprende el misterio de su propio existir y conoce, en suma, todas las respuestas. Cuando yo era niño y le formulaba a mi madre alguna pregunta de respuesta imposible, como el porqué y el cómo de la vida y de la muerte, por ejemplo, a veces me decía que, si bien hay algunas cosas que no podemos comprender, cuando muramos y vayamos al cielo, Dios hará que todo nos resulte claro y sencillo. Así, yo solía pensar que, durante los atardeceres, todo el mundo se sentaba alrededor del trono de Dios preguntándole cuestiones tales como «¿por qué has hecho esto? o ¿cómo lo hiciste?» y que Dios iría respondiendo paciente y amablemente a todas nuestras dudas.

—Padre, ¿por qué son verdes las hojas?

—Es a causa de la clorofila, hijo mío.

—¡Ah!

Sin embargo, los hinduistas no conciben a Dios como un artesano sino como un ser dotado de infinitos brazos y rostros, una especie de ciempiés cósmico fantásticamente habilitado que mueve sus innumerables miembros sin tener que detenerse a *pensar* en ello, sin necesidad de saber siquiera lo que está haciendo. También nuestros brazos y piernas se mueven, nuestro corazón late, nuestros huesos se desarrollan, nuestro sistema nervioso madura y nuestro cabello crece sin que tengamos la menor necesidad de explicarnos cómo funciona todo eso. No olvidemos que hay ocasiones en las que el

mero hecho de pensar en cómo se llevan a cabo esas funciones supone una interferencia, igual que la actuación poco verosímil del actor o el bailarín que no se olvida de sí mismo y no se compromete absolutamente con su papel.

Si una persona educada en el contexto de la cultura cristiana dijera «yo soy Dios», inmediatamente pensaríamos que está loco y nos burlaríamos de él haciéndole todo tipo de preguntas: «¿Cómo hiciste para crear el mundo en seis días?» «¿Por qué permitiste que el demonio entrara en el Jardín del Edén?» o «¿A qué te dedicabas antes de crear el universo?». No obstante, si una persona educada en un contexto hinduista declarara súbitamente «yo soy Dios», todo el mundo se apresuraría a darle la enhorabuena porque finalmente se habría dado cuenta de su verdadera identidad. Cuando un hindú proclama su Divinidad, no está queriendo decir que sea omnisciente ni omnipotente, y ello se debe a que sabe muy bien lo que significa ser omnisciente y omnipotente. Imaginemos un mundo en el que todos los objetivos de la tecnología se hubieran cumplido, un mundo en el que todos dispusiéramos de un tablero de instrumentos lleno de botones que, con un leve toque, colmara todos nuestros deseos con mayor diligencia que el genio de la lámpara de Aladino. No sería de extrañar que, en tal caso, a los pocos minutos de haber satisfecho todos nuestros deseos, nos viéramos en la necesidad de incluir un nuevo botón con la etiqueta «¡sorpresa!». Desde la perspectiva hinduista, pues, el mundo es el resultado de haber pulsado ese botón, un lugar numinoso y mágico que escapa a nuestro control y que expresa, no obstante, nuestros más profundos anhelos.

Cuando los occidentales afirmamos que sabemos cómo están hechas las cosas, deberíamos decir, en realidad, que podemos describir determinados procesos mediante palabras o algún otro tipo de representación simbólica. Y esto es así porque nuestra educación se centra casi exclusivamente en el

aprendizaje de símbolos—lectura, escritura, aritmética, etcétera—, relegando al dominio de las actividades extracadémicas el desarrollo de las habilidades corporales, sociales o estéticas. Pero la conducta y regulación del organismo humano—por no decir del universo entero—es una cuestión tan veloz y profunda que ninguna descripción verbal puede dar cuenta de su enorme complejidad. Al igual que nosotros sabemos respirar sin nuestra intervención consciente, la omnisciencia divina consiste en saber crear un universo sin tener siquiera que pensar en ello.

Bien podríamos decir, en suma, que toda «metateología» se asienta, al menos, sobre tres principios operativos fundamentales. El primero de ellos es que la religión no es algo que trata *sobre* la vida, sino una modalidad de vida tan genuina y auténtica como un rosal o un rinoceronte, pongamos por caso. Una religión viva no es un comentario acerca de la existencia sino una forma de existir, un tipo de compromiso, un modo de participación.

El segundo principio tiene que ver con lo que anteriormente hemos denominado el principio contextual de las cajas chinas, que nos permite echar luz sobre un determinado sistema teológico (en este caso, el cristianismo) ubicándolo en el marco de referencia proporcionado por otro sistema diferente. Este procedimiento se asemeja a aquél que recurre, por ejemplo, al estudio de la civilización china para comprender más adecuadamente las instituciones básicas de nuestra propia cultura porque, a pesar de que la civilización desarrollada en China fuera muy sofisticada, en muchos aspectos difería radicalmente de la nuestra y de cualquier otra desarrollada en el planeta. Este enfoque nos brinda una oportunidad única para hacer todo tipo de comparaciones instructivas. Y, aunque los cristianos contemplaran con una actitud proverbialmente desconfiada este tipo de enfoques, deberían sentirse cómodos con el hecho de que el hinduismo, por ejemplo, no sea una

organización tan beligerante y proselitista como la Iglesia católica romana o la Unión de Iglesias Presbiterianas, por ejemplo y de que no exista una oficina en la que inscribirse para «darse de alta» y llegar a ser considerado un miembro más de la iglesia hinduista.

El tercer elemento—y el más ajeno a los métodos propios de la teología académica—consiste en abordar el tema con cierta inocencia y casi exclusivamente en un plano mítico, representacional o antropomórfico, un enfoque que, en mi opinión, comporta muchas ventajas, la más importante de las cuales es la de eludir el peligro de la idolatría. Y es que ninguna persona culta puede tomarse en serio la imagen antropomórfica de Dios y, cuando lo hace, sabe que está utilizando una imagen que no debe confundir con la realidad y resulta más fácil creer que las abstracciones más elevadas no son imágenes, con lo cual tendemos a confundirlas más fácilmente con una descripción directa de la «Verdad». Nunca deberíamos olvidar que todas nuestras ideas acerca del universo—ya sean teológicas, metafísicas o científicas—son representaciones antropomórficas que no hacen sino traducir a la terminología propia del cerebro humano la verdadera naturaleza de las cosas. Es por ello que el hecho de concebir a Dios en tanto que Ser Necesario o Modelo Orgánico del Universo, puede ser tan idólatra como concebirlo en la forma del Anciano Padre sentado en su trono de oro o como el Bailarín de múltiples brazos y rostros que se oculta detrás de las apariencias del mundo. Además, este abordaje mitológico también tiene la ventaja de permitirnos considerar los temas teológicos de un modo más atractivo e inteligible para personas que no sólo tienen diferentes grados de inteligencia sino también distintos tipos de inteligencia.

Son muchos los teólogos cristianos que han contemplado con ciertas reservas la imaginaria religiosa del cristianismo. Desde que Clemente y Orígenes se esforzaran en presentar a los intelectuales griegos una imagen respetable del cristianis-

mo, los teólogos se han esforzado en asegurarnos que el cielo no es un lugar físico, que los ángeles no se pasean en camisa blanca y que el Espíritu Santo no es realmente una paloma.⁷ Pero, a pesar de su empeño, nosotros seguimos confiando en las abigarradas y coloristas imágenes de Dios, los santos y los ángeles que adornan tan profusamente nuestras iglesias.

7. Martín Lutero reprendió al arzobispo de Maguncia por afirmar que, entre su colección de reliquias, se hallaban dos plumas y un huevo del Espíritu Santo.

2. ¿ES SERIO TODO ESTO?

Hay muchas expresiones de la vida cotidiana—como ¿Quién soy?, ¿De dónde vengo?, ¿Adónde voy?, ¿Quién ha creado todo esto?, ¿Hacia dónde nos dirigimos?, ¿Dónde estamos?, ¿Qué es esto?, ¿Qué es el tiempo?, ¿Quién es quién?, ¿Qué sentido tiene todo esto?, ¿Qué quieres decir? o ¿Estás ahí?, por ejemplo—, que encierran las más profundas cuestiones metafísicas pero, a mi juicio, la pregunta fundamental es la siguiente: ¿Es serio todo esto?

Esta es una pregunta ante la que el cristianismo y el hinduismo responden con una «afirmación» y una «negación», respectivamente. El Rey de Reyes, el Señor de los cielos, espera que se le tome muy en serio en su trono celestial del que salen rayos y truenos y parece exigir al ser humano algo más que una conducta ética hacia sus semejantes, una demanda a la que sus fieles responden con las palabras del salmo: «¡Adoremos al Eterno! ¡Arrodillémonos ante el Señor, nuestro Creador!».

En la escuela se nos obligaba a asistir a los servicios religiosos de la catedral de Canterbury, La Meca de la iglesia anglicana pero, durante el oficio, teníamos que esforzarnos para no reír al arrodillarnos, inclinarnos o levantarnos durante las austeras ceremonias de aquel venerable templo y eludir así la implacable bofetada con que se castigaba tamaña irreverencia, un castigo casi imposible de evitar dada la peculiar

idiosincrasia de aquellos venerables clérigos que parecían balar y gimotear las plegarias con voces afectadas y santurronas al tiempo que respondían con susurros o exclamaciones fervorosas a las indicaciones del predicador y se inclinaban a un lado y otro como una fila ordenada de pingüinos. Y, sin embargo, ni la aburridísima seriedad de nuestra postura, ni la patética comedia de los clérigos conseguían empañar la atmósfera de glorioso esplendor que se desprendía de todo aquello, una atmósfera que parecía teñida con la luz azulada que se filtraba a través de los vitrales ubicados en las elevadas y resonantes bóvedas de piedra gris y el agradable olor a humedad que impregna las bodegas, hasta el punto de que todo el edificio parecía flotar sobre nosotros con la dignidad y libertad de una gaviota que se elevara por encima de la pequeña y sucia ciudad de Canterbury, como si sus arcos y agujas apuntasen a algún lugar ubicado más allá de los inaccesibles acantilados del oeste que se asoman al Atlántico y en donde los ángeles siguen custodiando el Santo Grial.

Traigo a colación esos tempranos recuerdos para señalar que toda esta sensación de majestuosidad no tiene por qué ir asociada al sometimiento o la obediencia servil a la autoridad y que, en consecuencia, el culto al Rey de Reyes—que mora en una luz inaccesible—, bien puede ser una especie de danza magnífica de celebración gozosa de la vida. Uno tiene la sensación de que el objeto de adoración al que se dirigen los *Gloria in excelsis* que se entonan en Pascua acompañados del tañido de campanas al vuelo y del clima esplendoroso que envuelve la liturgia de la iglesia oriental griega o rusa—en la que los fieles no se arrodillan sino que permanecen de pie o se mueven libremente por el interior de un templo especialmente concebido para reflejar la gloria celestial— no es un monarca fastuoso sino algo que se asemeja a una luz viva, una luz tan íntima como el calor del corazón, tan expansiva como la explosión de una estrella y tan hermoso como un diamante.

Como apuntaba el poeta católico Coventry Patmore: «Si escuchamos las alusiones de las que nos hablan las vidas de los santos, el amor eleva el espíritu por encima de la obediencia y la adoración hasta un nivel de puro gozo en el que el alma, desbordada, dice:

¿Cómo osaré reverenciarte?,
yo, que no soy más que un mosquito
revoloteando entre Tus rayos.

Pero debemos admitir que el ámbito del cristianismo anglosajón proporciona muy pocas ocasiones de ir más allá de las apariencias y adentrarnos en ese tipo de emociones. El interior de la mayor parte de las iglesias protestantes parecen tribunales o salas de juntas donde se congregan los feligreses a escuchar la monótona disertación de un hombre vestido de negro. Nada de luces doradas, campanas, incienso, ni velas. Nada de misterios sobre el altar o detrás del iconostasio. Pareciera como si a las personas educadas en este ambiente les gustase y se sintieran cómodas en él. Porque hay que decir que si bien, por una parte, ése ha sido el caldo de cultivo que ha fomentado el desarrollo de los hospitales, la reforma penitenciaria y el sufragio universal, también ha fomentado, por la otra, el predominio de la monotonía, de la comida sin vino y de la represión de las emociones que, desde esa perspectiva, se consideran virtudes. No obstante, si dejo de lado los prejuicios viscerales que experimento con respecto a esa religión, no puedo sino maravillarme ante la magnitud de su compromiso con la seriedad y la fealdad. Y es que llega un momento en que la fealdad puede ser fascinante, un momento al que uno se ve obligado a retornar una y otra vez, como la lengua que no puede dejar de hurgar en la muela cariada. Desde esa perspectiva es posible comenzar a ver a todas esas personas grises y circunspectas como una de las expresiones más

asombrosas de la divina *mayra*, la encarnación en la que el Supremo bailarín del universo danza lo que bien pudiéramos llamar la negación misma de su danza.

Para ese tipo de personas—como para muchos otros cristianos y judíos de todas las confesiones—Dios sigue siendo un anciano arquetípico dotado de una cualidad que resultaría insoportable en un ser humano, ya que nunca se equivoca o, cuando lo hace, se niega rotundamente a admitirlo. Y lo mismo podríamos decir con respecto a la idea habitual de Jesucristo y que me recuerda a la historia del hijo del pastor de la iglesia que no juega con otros niños a ver quién mea más lejos y que, cuando acaban tirándole al estanque, no se le ocurre sino adoptar una actitud distante para que los demás se sientan culpables. Y todo esto nos pone frente al misterio más antiguo e irreductible de la teología—el «problema del mal»—, que no tiene tanto que ver con la creación del mundo como con la presencia de la serpiente en el Paraíso Terrenal, es decir, con la presencia del mal en un mundo gobernado por un Ser absolutamente bueno y omnipotente.

La gran cuestión es saber si todo eso no será, a fin de cuentas, más que un guiño del ojo de Dios o un pacto entre Dios y el diablo que tuvo lugar antes de la Creación—cuando no había testigo alguno que lo presenciase—, una especie de conspiración cósmica cuyo (cuasi) secreto garantizase el perfecto funcionamiento del cosmos. Pero, en el caso de que partamos del hecho de que Dios es *absolutamente* serio, debemos reconocer que las cosas están bastante mal hechas, porque no solamente impone a sus criaturas exigencias morales muy estrictas, sino que les ha dotado de un cuerpo predispuesto a la lujuria y presa fácil de la peste bubónica, el cáncer, la artritis, el dolor de muelas y la úlcera de estómago, arrojados a un mundo plagado de estafilococos, mosquitos, pirañas, tiburones y otros seres humanos, una situación que, hablando en términos generales, exige un esfuerzo considerable para poder escapar a la tortura,

la condena —ya sea justa o injusta—, la guerra, el robo, el asesinato y la confusión que se deriva del hecho de poseer un cerebro que nos proporciona el dudoso privilegio de poder anticipar un angustioso futuro. Y, por si esto fuera poco, parece que Dios no duda en castigar a quienes incumplen sus mandamientos infligiéndoles las torturas más terribles por toda la eternidad.

Es cierto que también existen algunas recompensas provisionales, pero no lo es menos que lo que denominamos «afrentar la realidad» se limita a la aceptación resignada de este aterrador panorama. Ante esta tesitura, resulta absolutamente necesario —por más irreverente que pueda parecer— poner en cuestión el hecho de que Dios sea absolutamente serio o, dicho de otro modo, si nos hallamos en un universo en el que existe la posibilidad real de ser condenados por toda la eternidad o si, por el contrario, la verdadera cuestión *no* gira en torno al hecho de ser o no ser.

Como ya hemos visto, el hinduismo se refiere a la dura realidad del mundo con el que tenemos que bregar como *hila* (juego) y *maya* (ilusión mágica). El dios Shiva baila la danza del universo envuelto en llamas y rayos mientras una de sus muchas manos muestra la palma abierta hacia el espectador, como queriendo transmitirle el mensaje de que no debemos tener miedo. Se trata de una danza cósmica en la que la solidez de las rocas se disuelve en un torbellino de electrones, la aparente permanencia del cuerpo no es más que un flujo continuamente cambiante y el dolor —auténtica piedra de toque de la realidad al que recurrimos para corroborar que no estamos soñando— acaba develándose como una especie de estado hipnótico del que uno puede terminar despertando.

No existe, obviamente, ninguna prueba objetiva que nos permita determinar si el mundo es o no serio. El único nivel en el que podemos hallar una respuesta a esta cuestión es el de la experiencia personal, sólo ahí podemos confiar en la palabra de

Dios, dejar de formularnos preguntas impertinentes y postarnos a sus pies o también podemos, por el contrario, desafiarle y aguardar temerosos o impertéritos su airada respuesta. Quizás Dios juegue con nosotros hasta el último nanosegundo, nos ignore manteniendo un angustioso silencio, nos envíe todas las plagas y dolores de la carne, nos envíe profetas y predicadores de toda laya y, al final de nuestros días, nos mande al sacerdote que nos administre la extremaunción. Tal vez parezca, en tal caso, que la soberbia es la que lleva al ser humano a rebelarse contra la autoridad divina, a negarse a que el Amor entre en su corazón y a reprimir la voz interior del arrepentimiento que nos urge a implorar al cielo el perdón de nuestros pecados. Pero lo cierto es que, si existiera un ser humano con el suficiente coraje espiritual como para rebelarse, su rebeldía no estaría tan dirígida contra Dios como contra *maya*, porque lo que resulta inadmisibles es que la Realidad Última del universo se reduzca a la agonía, la tragedia, la muerte, el infierno, el miedo y la nada. Pero, por encima de todo, lo verdaderamente inadmisibles es la separatividad, la aparente distinción absoluta entre el ser humano y el cosmos, entre la criatura y su creador.

Los creyentes pueden condenar como blasfemo ese tipo de valores que los escépticos consideran ilusorios, dado que su visión de la realidad es todavía más sombría que la del Dios Airado de Jonathan Edwards.* La visión materialista del mundo considera que el universo en el que se halla el ser humano es una especie de mecanismo estúpido, muerto y carente de inteligencia. A ello hay que agregar la idea de que la naturaleza es completamente ajena a los valores humanos, que nuestra presencia es fruto del azar y que no existe impedimento alguno para que la exploremos y la sometamos a nuestra voluntad. Pero, en mi modesta opinión, esta visión de las cosas se ase-

* Teólogo norteamericano de tendencias calvinistas (1703-1758), que proponía una doctrina de tremendo rigor y dureza. (N. de los T.)

meja bastante a ciertos estados de conciencia que aparecen en la psicosis, según la cual el universo es un sistema básicamente maligno porque nos mantiene vivos con migajas de esperanza para terminar luego arrancándonos la vida a dentelladas. Desde esta perspectiva, los rostros, las flores, los ríos y las colinas parecen formar parte de una pesadilla mecánica de plástico o de charol que sólo brillan cuando reflejan la luz; los seres humanos tampoco parecen realmente vivos sino meros autómatas que pretenden tener vida propia... y hasta uno mismo constituye una especie de mecanismo autofrustrante en el que cada nuevo logro de la conciencia se ve compensado por una constatación más patente de la propia limitación y falta de sentido.

Porque hay que decir que son muchas las personas —personas que no están, por cierto, ingresadas en sanatorios mentales— que parecen completamente convencidas de esta visión de las cosas y no tienen empacho alguno en tratar de convencer a los demás de que esa actitud no es sólo realista sino también heroica. Son personas que alardean de tener los pies bien asentados en tierra, de ser sumamente prácticas y desdénan a quienes tienen inclinaciones metafísicas o religiosas.

Pero hay otros —aunque quizá sea tan sólo una cuestión de carácter— que son incapaces de aceptar esta visión de las cosas. A mí, por ejemplo, siempre me ha parecido especialmente extraña esa perspectiva; me parece mucho más sencillo pensar que *nunca* ha habido universo alguno que creer que el juego no merece la pena. Un cosmos que no fuera una expresión de gozo y alegría hace tiempo que habría encontrado ya el modo de autodestruirse, puesto que no habría tenido el menor motivo para sobrevivir a todas las adversidades.

Uno no debe avergonzarse de tener ilusiones porque eso es, precisamente, lo que hacen las personas imaginativas y creativas, visionarios que saben materializar sus sueños y sus deseos, personas que no se pierden en vaguedades sino que se

imaginan sus deseos de un modo tan concreto que con mucha frecuencia son capaces de llevarlos a cabo. El problema que suele aquejar a muchas religiones —acusadas frecuentemente de fomentar ilusiones— es que no suelen alentar las ilusiones adecuadas y adolecen de falta de imaginación a la hora de concretar lo que realmente queremos. No puedo concebir mejor modo de comprenderme a mí mismo —o al ser humano, en general— que explorar exhaustivamente mis propios deseos, representármelos del modo más concreto posible y luego preguntarme si *realmente* es eso lo que quiero.

¿Qué ocurriría si tratáramos de crear una religión del mismo modo que se crea una obra de arte y elaborásemos una visión ilusoria del universo tan bella como nos fuera posible? Es cierto que esa construcción sería una mera fantasía carente de todo fundamento, pero no lo es menos que las fantasías resultan, en ocasiones, sumamente provechosas. No es de extrañar, en este sentido, que las especulaciones teóricas de un matemático, por ejemplo, acaben plasmándose en fórmulas útiles que nos permiten comprender mejor el entorno físico que nos rodea. Tal vez sea por ello que la labor del matemático se asemeje más a la del artista que a la del científico, porque no se limita a medir el mundo sino que elabora complejos e interesantes modelos sin preocuparse de su posible aplicación práctica. Uno tiene la impresión de que ese tipo de persona está continuamente de vacaciones, como si se hallara sentado en la terraza de un hotel a orillas del mar, resolviendo crucigramas y jugando al ajedrez y al póquer con sus amigos, pero lo cierto es que es alguien respetable que trabaja en una universidad y sus juegos no son más que la evidencia palpable de su ingenio. Cuando Riemann inventó sus ecuaciones para espacios de cuatro, cinco, seis o *n* dimensiones ¡no tardó en descubrirse su aplicación a la fluctuación de los precios!

El historiador, por su parte, también es un artista que trata de descubrir, entre el cúmulo de acontecimientos del pasado,

una pauta inteligible y significativa que le permita *dar sentido* a la actividad humana. Y, en un sentido parecido, la teoría copernicana del sistema solar es preferible a la tolemaica porque resulta mucho más sencilla ya que no obliga a los planetas a volver sobre su órbita, ofreciéndonos así una visión mucho más clara y ordenada y, por consiguiente, también *estéticamente* más satisfactoria.

¿Por qué no preguntarnos, entonces, por la explicación *estéticamente* más satisfactoria de nuestra existencia en este universo concreto? Debería tratarse de una explicación capaz de dar cuenta de las tribulaciones que pueden aquejarnos y que nos proporcionase la fortaleza necesaria como para poder *soportarlas* con mayor entereza.

Hay ocasiones en que aceptamos sufrir voluntariamente si, con ello, podemos aliviar el sufrimiento de quienes amamos, un argumento frecuentemente utilizado por la teología cristiana para tratar de justificar el sufrimiento, como si, al ofrecerlo a Dios, el sufrimiento se transformase. No existe mayor muestra de amor que dar la vida por la persona amada; eso es lo que el propio Dios está haciendo a cada momento y en eso consiste, en definitiva, el sacrificio de su Hijo, que fue inmortalado debido al «gran amor que Dios profesa hacia el mundo». El sentido, pues, del sufrimiento para los cristianos es el de evocar y dar realidad al amor. El amor que Dios tiene hacia el mundo es real porque, como dice cierto himno, hasta el mismo Dios debe pagar un *precio* por él:

No existía otro bien

Sólo el amor puede abrimos de par en par
las puertas del cielo.

Sin embargo, aunque yo esté dispuesto a sufrir por los seres que amo, no deseo que *ellos* sufran: de hecho, si estoy dispuesto a sufrir por ellos es, precisamente, porque *no* quiero

que sufran. Un universo en el que las personas que amo deben sufrir para que yo pueda despertar mi amor hacia ellos —o incluso el amor de Dios—, resulta ciertamente cuestionable. Desde nuestro limitado punto de vista, un universo en el que el sufrimiento es producto del error o el fruto de la maldad de un ser invisible representa un verdadero callejón sin salida. Desde una perspectiva ideal, nos gustaría ser los únicos responsables de nuestro sufrimiento, incluido el dolor que nos provoca el sufrimiento ajeno, y también quisiéramos que todo el mundo disfrutara del mismo privilegio. Pero resulta evidente que esto es algo que escapa a nuestra responsabilidad personal. ¿Qué explicación, si no, podríamos dar al caso de los niños que nacen enfermos de sífilis o aquejados de cualquier otra enfermedad incurable?

La explicación que nos ofrecen el hinduismo y el budismo popular de este tipo de calamidades suele apelar a la noción del *karma* individual heredado de una vida pasada, en cuyo caso, el recién nacido estaría simplemente pagando una deuda kármica contratada por algún acto negativo cometido en una encarnación anterior. Pero hay que decir que esta respuesta no es tanto una explicación como una manera de postergar indefinidamente la explicación porque, en tal caso, también deberíamos preguntarnos ¿qué es lo que indujo a la *primera* encarnación a obrar mal? A tenor, pues, de lo poco que sabemos, no es posible atribuir al individuo la responsabilidad exclusiva de su propio sufrimiento porque, en ese nivel, el individuo —ya sea niño o adulto— parece más la víctima que el agente de su adversidad.

Podríamos representar nuestra individualidad como una esfera (el ego, la individualidad superficial que se considera el artífice activo de su vida o un juguete en manos del destino) en cuyo interior se halla inscrita otra (nuestra verdadera identidad, desconocida para el ego consciente). Desde esta perspectiva, el ego no sería más que un mero disfraz, un sueño

del Yo verdadero que no sólo no tiene miedo alguno a sumergirse en la ilusión del sufrimiento más profundo sino que, además, experimenta ese proceso como un puro gozo y un eterno juego del escondite.

El objetivo final de esta supuesta religión exigiría la fusión de ambas esferas, es decir, el despertar al reconocimiento de nuestro Yo más profundo y la consiguiente transformación del ego superficial. Quizá sea por ello que, en ocasiones, tenemos la extraña y placentera sensación de haber olvidado algo muy importante hace ya mucho tiempo. Hay veces en que tenemos un recuerdo fugaz que evoca en nosotros la nostalgia de un paraíso olvidado, la imagen luminosa de un paisaje con colinas y arroyos que, si bien nos resulta extrañamente familiar, somos incapaces de identificar. Y lo mismo ocurre cuando algún paisaje del mundo «real» nos evoca esa sensación y nos lleva a pensar: «Esto es lo que siempre he buscado. Aquí me siento como en casa». Hay veces en que el recuerdo va mucho más allá y parece retrotraernos a una dimensión mucho más profunda anterior al tiempo y al espacio. Pero, por más real que parezca, se trata, en cualquier caso, de una sensación difusa y desesperadamente efímera. Es como si todos ellos fueran atisbos de algo que debemos recordar, algo que se refiere a una dimensión de nuestra existencia que permanece oculta a nuestros ojos, tal vez desde el momento mismo de nuestro nacimiento. Porque, al igual que la conciencia o la atención consciente se centra en la forma e ignora el fondo, sólo percibimos nuestro pequeño ego y nos olvidamos del trasfondo que lo sustenta y en el que destaca.

Sigamos suponiendo, pues, que nuestra vida manifiesta en tanto que individuos no es más que el sueño de un Yo oculto que, en realidad, constituye *nuestra* verdadera identidad, una identidad a la que, en algún momento (aunque sea en el momento de la muerte) despertaremos y entonces cobraremos conciencia del gozo infinito que se expresa en todos y cada

uno de los movimientos de la eterna danza de las Luces y las sombras. Pero la tarea de tratar de construir una religión ideal no debe limitarse a definir la esencia de nuestro Yo más profundo como «gozo infinito», sino que deberemos esmerarnos en describir lo más detalladamente posible qué es lo que entendemos por gozo trascendental.

No deberíamos dejar de señalar que la imaginaria cristiana se muestra muy sucinta en este sentido, al tiempo que es sumamente prolíja en su descripción de los tormentos del infierno. Así, por ejemplo, el cielo se representa con imágenes invariablemente recatadas y aburridas, mientras que el infierno suele representarse sumido en la orgía y el desenfreno.¹ Tal vez los vitrales de Sainte Chapelle, los manuscritos iluminados de Lindisfarne, el abigarrado ritual de la liturgia oriental y el canto gregoriano de los benedictinos de Solesmes, por ejemplo, nos transmitan una idea muy desvaída de lo que puede ser el cielo porque no son más que atisbos difusamente percibidos a través de una ventana abierta durante un breve instante. Conviene, pues, aventurarse más decididamente en la dinámica del gozo para averiguar qué es lo que realmente esperamos que sea el cielo.²

Nuestra imaginaria religión da por sentado el hecho de que el Yo profundo es eterno e indestructible por la sencilla razón de que es lo único que realmente existe. La totalidad

1. Véase a este respecto mi libro titulado *Las dos manos de Dios*. Editorial Kairós, Barcelona, 1990.

2. Esto me trae el recuerdo de cierta anécdota contada en la sobremesa de una casa de la campiña inglesa, donde los comensales discutían acerca de lo que ocurre después de la muerte. Entre los presentes se hallaba un anciano y algo estrado caballero que era, a la sazón, un prominente miembro laico de su iglesia que se había mantenido en silencio durante toda la conversación. En cierto momento, la anfitriona se dirigió hacia él diciéndole:

—Bien, sir Roderick, ¿qué cree usted que le ocurrirá después de la muerte?
—Estoy completamente seguro —respondió el caballero— de que iré al cielo y disfrutaré de la gloria eterna, pero lo que no entiendo es por qué desean ustedes hablar de un asunto tan deprimente.

del espacio constituye el campo de su conciencia, una noción que concuerda con las ideas astrofísicas actuales acerca del espacio en tanto que continuo tetradimensional que se curva sobre sí mismo y carece de exterior. Quizás la exploración del espacio externo no suponga, en este sentido, más que un reflejo de la exploración y expansión de nuestra propia conciencia, el redescubrimiento del trasfondo ignorado sobre el que destaca nuestro ego individual.

Pero ¿cuáles serían—hablando en términos más concretos—las posibles preocupaciones de esa conciencia? El trabajo es lo que *debemos* hacer para poder seguir viviendo, mientras que el rasgo más distintivo del Yo profundo es el juego ya que, como afirmaba William Blake, la realidad es lo que existe sin realizar esfuerzo alguno, la energía del gozo eterno. Ya he señalado anteriormente que el juego favorito del Yo profundo es el de ocultarse y mostrarse, perderse y encontrarse, porque la misma esencia de la existencia es la vibración, la alternancia rítmica del sí y el no, de lo sólido y lo vacío, del aquí y el ahí, de lo positivo y lo negativo, del ir y del venir, del adentro y del afuera que suele representarse en el movimiento ascendente y descendente de la ola. La esencia del juego, pues, es el ritmo y es por ello que las formas primordiales que adopta el placer son tan rítmicas como el canto de las aves, el cricri de los grillos, el latido del corazón, la risa, la pérdida exitica del yo que tiene lugar danzando al son del tambor o las vibraciones sonoras producidas por las voces, los instrumentos de cuerda, las campanas. Uno puede absorberse en el ritmo hasta quedar extenuado y, cuando examinamos las diferentes culturas del planeta, parece que no hay nada más gozoso que pasar la noche sumidos en el ritmo. Tal vez sea por ello que los ángeles del cristianismo cantan eternamente el «¡Aleluya!» ante la visión beatífica de Dios y su contrapartida budista no deja de entonar:

Tutte, tutte
Vutte, vutte,
Patte, patte,
Katte, katte.³

Estoy convencido de que uno de los componentes esenciales de mi cielo—y una de las mayores preocupaciones que alberga mi Yo más profundo—es la de poder sumirme en el ritmo porque, cuando contemplo el reflejo de la luz en el agua o escuchu los latidos de mi corazón, difícilmente puedo dudar de su realidad. Abandonarse al ritmo constituye un gozo supremo y es la interrupción de ese ritmo lo que nos proporciona las sensaciones de materia, sustancia, peso y consistencia que, cuando nos abruman, se tornan tan desagradables. En este sentido, la muerte parece consistir en la disolución de la actividad en mera materia. Al igual que, sin la piel, el tambor no puede producir ningún sonido, tampoco podría haber ritmo si no existiera algún tipo de interrupción. Pero el ritmo sólo resulta placentero cuando la interrupción se halla subordinada a la actividad y la materia se ve desbordada una y otra vez por la energía. De modo que, para poder cobrar conciencia del ritmo, el Yo infinito debe interrumpirse, en cierto modo, a sí mismo, al igual que el espacio debe contener algún tipo de sólido para que podamos reconocerlo como tal.

Otro obstáculo que impide el goce del ritmo es la monotonía que se contrapone a la variedad y la complejidad del juego, aunque debemos reconocer, sin embargo, la existencia de *cierta* monotonía y regularidad en el ritmo porque, en caso contrario, sólo tendríamos una sucesión de intervalos aleatorios. El problema fundamental del arte del ritmo no consiste tanto en abolir la monotonía como en estar siempre en condiciones de renovarla. Y no sólo estamos hablando de

3 *Lankavatara Sutra* (traducción de D.T. Suzuki), Routledge, Londres, 1963, pág. 223.

La variedad en el ritmo sonoro sino también de la variedad de los instrumentos con los que se produce—como el tambor, los instrumentos de cuerda, los instrumentos de viento o las campanas, por ejemplo—, de la variedad de movimientos corporales, de la variedad de pautas visuales y formales, de los cambios de color, de las canciones, de la poesía y hasta de las complejidades de las mismas ideas. Y, más allá de todo eso, también habría que decir que los dramas e intrigas de la historia humana, los desastres de la guerra, las estrategias del galanteo, las fluctuaciones de la bolsa y la eterna persecución de la ilusión del poder político, no son sino formas diferentes de gozar del ritmo. Pero el goce consiste—repetítamoslo— en la absorción completa de la mente en una pauta rítmica, aunque también es necesario que exista cierta resistencia al movimiento de esa pauta de energía y ése es, precisamente, el papel que desempeña la monotonía, la lentitud que convierte la energía en esfuerzo porque, en caso contrario, la pauta rítmica iría haciéndose más compleja hasta el punto de tornarse un completo caos.

Para poder mantener su estado de beatitud, la conciencia infinita debe recurrir a los métodos más ingeniosos tanto para crear cierta monotonía como para ser capaz de superarla, combinando armónicamente el orden y el desorden, sin olvidar que una abundancia del primero puede conducir a una uniformidad muerta y que un exceso del segundo puede abocar al caos más completo. Es como si el ritmo siempre debiera ir acompañado de cierto grado de control sin que ello suponga, no obstante, que acabe siendo completamente predecible. Y también debe ser maravillosamente complejo sin que ello implique la apremiante necesidad de controlar hasta el más pequeño detalle. La omnipotencia divina, en suma, debe escapar por igual de la agotadora situación de controlarlo todo y de la igualmente estéril situación de carecer de todo control.

Y la solución más inteligente a este dilema se asemeja al

mecanismo utilizado por el organismo para relegar ciertas funciones al «inconsciente», de modo que sigan funcionando sin necesidad de requerir de nuestra intervención consciente como ocurre, por ejemplo, con la selección deliberada de las palabras que utilizamos al hablar o con el control de la respiración cuando nadamos. Este mecanismo presenta la doble ventaja de permitir el desarrollo de pautas complejas sin sobrecargar innecesariamente los centros de control y posibilita así la aparición de un elemento de sorpresa. Es así como el Yo profundo puede desatender ciertas pautas de su conducta y permitir que se desarrollen por sí solas hasta olvidarse incluso de su existencia. De algún modo, el gozo de nuestra hipotética divinidad sólo es posible cuando aparece la experiencia de la otredad, momento en el cual las pautas rítmicas—relegadas o delegadas—aparecerán, para asombrar de su creador, difrazadas bajo la máscara del resto de los seres.

Pero habría que decir que esos «otros» todavía siguen siendo manifestaciones del Yo más profundo, frutos del olvido de sí mismo. Y también habría que señalar que ésta es una auténtica aventura, una renuncia provisional al control que impide que el sistema se angustie y muera al tiempo que proporciona un descanso semejante al sueño y origina un sinnúmero de perspectivas desde las que contemplar la totalidad. Desde este punto de vista, cada vez que nace un niño, el Yo profundo adquiere una nueva visión sobre el mundo que le permite contemplar las cosas de modo diferente y asombrarse por ello como si nunca antes lo hubiera visto. Así es como el viejo universo se renueva sin cesar y la danza cósmica prosigue su curso sin detenerse jamás.

Pero la sensación de otredad no debe ser excesiva porque, cuando la sensación de que las cosas están fuera de control supeera un determinado umbral, la sorpresa abre paso a la frustración, el miedo o hasta el pánico. No hay que olvidar, pues, que la sensación de otredad representa el despliegue lúdico

del Yo profundo, en cuyo caso redescubrirá asombrado su dimensión cósmica y atemporal. Pero también es posible que, al igual que ocurre con el caso de un niño que se halla completamente absorto en su juego, las cosas puedan desbordarse hasta el punto de que resulte imposible despertar a su auténtica naturaleza. Cuando dormimos no sabemos si vamos a despertar pero, al igual que el marinero afronta la aventura por que confía en su destreza y en la seguridad que le brinda su nave, si no albergáramos esa certeza, sería imposible entregarnos al sueño. El juego es también una apuesta que nos lleva a sumergirnos en situaciones arriesgadas y encontrar el modo de superarlas.

Es muy probable que, en el caso de que dispusiera de la posibilidad de soñar cada noche lo que quisiera, pasara los primeros meses dedicándome a satisfacer los deseos más burdos, es decir, soñaría con palacios, banquetes, música y bailarinas y me entregaría a todo tipo de juegos amorosos en paisajes bañados por el sol en la orilla de lagos montañosos. Luego es posible que me dedicara a mantener largas conversaciones con sabios, contemplar grandes obras de arte, escuchar e interpretar música, viajar a tierras lejanas, volar por el espacio cósmico y adentrarme en el núcleo del átomo para observar la interminable danza de los electrones. Pero lo cierto es que, más tarde o más temprano llegaría la noche en que desearía aventuras más arriesgadas y tal vez soñara con escalar peligrosas cumbres, rescatar a una princesa de las garras de un dragón o, mejor todavía, soñar con algo cuyo desenlace me resultara impredecible. Y, una vez que entrara en esa dinámica, mi deseo de riesgo no dejaría de aumentar, querría soñar vidas enteras en el transcurso de una sola noche o soñar que no estaba soñando, que nunca iba a despertar, que me había perdido en los corredores de la mente y quizás incluso que me hallaba atrapado en una pesadilla tan angustiosa que el hecho de despertar sería mejor que cualquiera de los posibles sueños.

Tal vez mi Yo profundo sea capaz de imaginar mi personalidad y las circunstancias concretas que configuran actualmente mi vida. Y lo mismo podría aplicarse a cualquier persona porque—siguiendo con nuestra hipótesis— todos nosotros compartimos el mismo Yo profundo y la apariencia de otredad, dualidad y multiplicidad forma parte intrínseca del mismo juego. La lección, pues, que podemos extraer de este fantástico juego es que el intento de llevar nuestros sueños hasta sus últimas consecuencias, de encontrar una explicación a este universo y de representarnos de la manera más clara posible la naturaleza de la beatitud eterna, terminan llevándonos, precisamente ¡a ocupar más plenamente el lugar en el que nos hallamos ahora mismo! Aunque, para ello, es necesario disipar cualquier rastro de resentimiento por el sufrimiento pasado y presente y convertirlo en gozo, despertando y reconociendo que todo forma parte de un sueño deliberado de nuestro Yo más profundo que se halla inmerso en el deleite eterno.

Respondamos ahora—ya que simplemente estamos dando rienda suelta a nuestra fantasía—a la cuestión de si, al despertar a nuestro verdadero Yo, desaparece la vieja identidad egotica, una cuestión a la que deberemos responder negativamente porque, en el caso de que fuéramos capaces de despertar en algún momento anterior a la muerte, ambas identidades seguirían siendo operativas. A un nivel superficial, pues, seguiría recordando mi nombre, mi dirección y mi número de teléfono y no podría olvidar que, «a efectos prácticos»— para poder seguir desempeñando el papel que me corresponde en el juego social—, seguiría siendo un individuo llamado Alan Watts. Pero también hay que decir que, por debajo de la máscara de esa *persona* y a un nivel mucho más profundo, sería plenamente consciente de que mi identidad fundamental—aprehendida más que conceptualizada— es el Yo eterno que subyace a todos los pequeños yoes.

Pero ¿qué ocurre entonces con el tema de la muerte? ¿Acaso estoy completamente seguro de que voy aceptar de buena gana la extinción de este precioso juego llamado Alan Watts en el que tanto tiempo y energía he invertido? Esto es algo que resulta muy difícil de aceptar para la persona *joven*, para la persona cuya vida todavía no le ha llevado al punto de estar en condiciones de renunciar a todo. Es como si el joven estuviera programado biológicamente para persistir, porque la vida exige una «continuidad» que resulta incompatible con la entrega... excepto en aquéllos que han llegado a actualizar el Yo eterno que subyace a su identidad temporal. Hasta el anciano que conserva intactas sus facultades mentales se halla poseído por la expectativa de saber lo que le deparará el futuro, cuáles serán los nuevos descubrimientos e invenciones que alumbrará el genio humano, qué rumbo tomará el curso de la historia y qué es lo que se oculta en el último rincón del universo.

Pero me parece que, aunque fuera posible vivir cientos de años, llegaría un momento en que terminaríamos aburriéndonos de esta constante sensación de *déjà vu*. Es muy probable que quienes insisten en el valor supremo de la personalidad individual no hayan reflexionado lo suficiente acerca de lo que están diciendo. Porque esa pretensión se asemeja a la que está sumiendo en el caos a Manhattan, un barrio que trata de crecer exclusivamente en la dimensión vertical elevando la altura de sus edificios. Pero de ese modo, sin embargo, llega un punto en que las cosas ya no resultan rentables porque, a partir de una determinada altura, la ganancia en espacio habitable disminuye por la necesidad de destinar los pisos bajos a los ascensores y otros servicios. Dicho en otras palabras, la prolongación indefinida del individuo constituye un mal diseño en el campo de la arquitectura, la biología y hasta la psicología. A fin de cuentas, la entidad que se supone debe sobrevivir no es tanto el individuo como el organismo mayor

del que forma parte, igual que las células que integran nuestro cuerpo físico. La tragedia que suele acompañar a nuestra mortalidad se asienta en nuestro desconocimiento de esta pertenencia y, sobre todo, en la ignorancia de nuestra verdadera identidad. Cuando seamos capaces de comprender este hecho también comprenderemos que, en el momento de la muerte, la desaparición de la máscara del ego no implica —como se afirma en ocasiones— la *absorción* del alma en Dios; no existe nadie que sea absorbido por nada sino que simplemente recobramos el recuerdo claro y distinto de lo que nunca hemos dejado de ser.

Es evidente que la fantasía que estamos elaborando guarda muchas similitudes con la idea central de la mitología hindú, la noción de Brahma, el Yo supremo que se manifiesta cíclicamente en un número ilimitado de universos. La mitología hindú afirma que los estadios que atraviesa *maya* en su evolución se corresponden con los que atravesaría la persona que pudiera soñar todo lo que quisiera. Como ya hemos visto, un *kalpa*, el ciclo temporal durante el cual se manifiestan los mundos, dura 4.300.000 años y se halla subdividido en cuatro *yugas* (un término sánscrito que se deriva del vocablo hindú que se refiere a la tirada de los dados): *krita* (la tirada perfecta de 4), *trreta* (la tirada de 3), *dvapara* (la tirada de 2) y *kali* (la peor tirada, la de 1). La primera época, el *krita yuga*, dura 1.728.000 años, un período durante el cual el sueño de *maya* discurre en un paraíso gozoso ajeno a toda sombra. Este estado paradisíaco sigue presente durante el período siguiente —el *trreta yuga*, que dura 1.296.000 años— pero comienzan a emerger ciertos factores incontrolados y las sorpresas, aunque siguen siendo agradables, contienen el germen de algo indeseado. En el tercer período —el *dvapara yuga*, que dura 864.000 años— el principio negativo del desorden se mantiene en equilibrio con el principio de orden pero, durante el cuarto y último período —el *kali yuga*, que

dura 432.000 años— el principio del desorden va ganando la batalla hasta que, al final de los tiempos, el universo acaba devorado por las llamas, momento en el cual Brahma despierta del sueño de *maya* y permanece absorto en una luminosa paz durante otros 4.300.000 años, después de lo cual todo el ciclo vuelve nuevamente a comenzar.

Adviértase, sin embargo, que el principio del desorden sólo ocupa 1.296.000 años de la totalidad del *kalpa*, es decir, un tercio del *treta yuga*, la mitad del *dvapara yuga* y el total del *kali yuga*, lo cual supone que la continuidad del juego depende de la subordinación del principio del caos al del orden, de modo que el primero nunca acabe triunfando sobre el segundo, a pesar de que hay un momento dramático—al final del *kali yuga*—⁴ en que parece que va a alzarse con la victoria.

Es muy probable que la experiencia mística sea el único modo de verificar la verdad de las hipótesis religiosas y metafísicas, pero ese objetivo, obviamente, queda fuera del alcance del presente libro. Debo decir, en este sentido, que la imagen del universo que he propuesto coincide fundamentalmente con la expuesta en los escritos de místicos como Scotto el Erígena, san Simeón el Neoteólogo, Eckhart, Nicolás de Cusa, Boehme y hasta de Teilhard de Chardin. El propósito del presente ensayo no pretende, en modo alguno, demostrar ninguna verdad metafísica—porque ese tipo de verdades resplandecen por sí solas—, sino desarrollar hasta sus últimas consecuencias una determinada construcción mitológica. Y, si a lo largo de ese proceso de elaboración alcanzamos una visión nueva del universo y del ser humano, entonces, tanto mejor. Veamos ahora, de modo más concreto, qué es lo que ocurre cuando ubicamos la visión dogmáti-

ca tradicional del catolicismo en el marco de referencia que acabamos de esbozar.⁵

¿Es que acaso, independientemente de su práctica concreta, existe algún impedimento teórico o dogmático en el cristianismo que se oponga a la idea de que la actividad creativa de Dios se asemeja al juego? Afortunadamente, podemos responder a esta pregunta recurriendo a la prestigiosa autoridad de santo Tomás de Aquino quien, a propósito de la sabiduría divina, escribió lo siguiente:

Existen dos motivos fundamentales que nos permiten asimilar la contemplación de la sabiduría de Dios al juego. El primero de ellos reside en el hecho de que el juego proporcional disfrute y así también—como la Sabiduría dice de sí misma en el *Eclesiastés*: «Mi alma es más dulce que la miel»— la contemplación de la sabiduría proporciona el mayor de los goces. El segundo es que el objetivo de todas las actividades del juego no va más allá de sí mismo, algo que también podemos advertir en los goces de la Sabiduría... De ahí que la Sabiduría divina compare sus goces con los que proporciona el juego: «Yo estaba con Él creando todas las cosas y disfrutando un día tras otro, jugando frente a Él inmerso en el mundo...»⁶

La iglesia personifica a la sabiduría divina de la que nos hablan el *Eclesiastés* y los *Proverbios* (de donde extrae su segunda cita santo Tomás) en la figura del Hijo de Dios, el Logos divino «por quien todas las cosas fueron hechas».

4. Según Heinrich Zimmer (*Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, Pantheon Books, Nueva York, 1946, pág. 15), el *kali yuga* se inició el viernes 18 de febrero del año -3012, lo cual significa que ¡todavía quedan 426.935 años! El único consuelo es que las últimas fases de los *yugas* parecen discuirir más deprisa.

5. Y el término «catolicismo», no sólo se refiere a la iglesia católica romana, sino también a la iglesia ortodoxa griega y la iglesia anglicana, que no centran tanto su atención en el púlpito como en el altar. En este sentido, no se trata tanto de asambleas congregadas para escuchar sermones y promover obras caritativas, sino de religiones esencialmente centradas en el misterio.

6. Santo Tomás, Opusc. LXVIII, in *libr. Boetii de Hebdom.*

Ahora bien, es evidente que las ideas populares acerca de la personalidad divina se mueven en un nivel moral muy inferior al que habitualmente se atribuye a los santos. El santo es capaz de perdonar «hasta setenta veces siete» si alguien peca contra él pero, para la inmensa mayoría de la gente, Dios no perdona a menos que el culpable se arroje a sus pies en un acto de sincera contrición. Además, el santo nunca se toma a sí mismo demasiado en serio y, de hecho, las personas realmente santas desprecian una especie de humor ingenuo que es tanto una forma de autocrítica como un modo de reírse de sí mismas. «El alma que se halla íntimamente unida a Dios —escribió san Marcos Podvizhnik— se convierte, en la profundidad de su alegría, en un niño feliz e inocente que no condena a nadie (ya sea griego, judío, pagano o pecador), sino que contempla a todos los seres con una mirada pura que descubre la felicidad en todo el mundo».⁷ Si, como sugirió Chesterton, los ángeles flotan porque no se toman en serio a sí mismos, ¿cuánto más debe, el Señor de los ángeles, la fuente de toda bondad, estar dotado de esa particular virtud?

Este componente lúdico de la personalidad divina puede resultar algo desconcertante para los creyentes debido al doble sentido implícito en las nociones del juego y de la falta de seriedad. Por un lado tenemos el espíritu de la alegría, exuberancia y felicidad que acompaña a todo juego pero, por el otro, también tenemos la sensación de que el *mero* juego implica cierta superficialidad, apariencia y hasta falsedad. De manera similar, el hecho de no ser serio puede significar no mostrarse solemne, grave, ostentoso y hasta sombrero, aunque también puede denotar una cierta falta de sinceridad. Y, por si eso fuera poco, también debemos señalar la existencia de ciertas mentiras que pueden, en ocasiones, resultar beneficiosas.

7. R.M. French (trad.), *The Way of a Pilgrim & The Pilgrim Continues His Way*, Harper, Nueva York, sin fecha, pág. 160.

Dentro de un contexto político, el término sánscrito *upaya* significa «truco» o «engaño» pero, en el contexto propio de la disciplina espiritual del hinduismo y del budismo, se refiere a los «trucos» que el maestro pone en marcha para ayudar a sus discípulos a trascender el ego. Las biografías de los santos cristianos abundan en anécdotas en las que el demonio —perforado por nuestra propia astucia, es decir, nuestra ilimitada capacidad para observarnos y observar que nos observamos, para sentirnos orgullosos de ser humildes, orgullosos de reconocer que uno se siente orgulloso de ser humilde y orgullosos, en una especie de regresión infinita, de ser lo suficientemente sutiles como para darnos cuenta de todo ese proceso— es derrotado por medio de lo que san Francisco Javier denomina «la santa astucia».

Los interminables círculos viciosos de autoconciencia a que hacíamos referencia en el inciso de la frase anterior reflejan, con toda probabilidad, un defecto mecánico del sistema nervioso semejante a las oscilaciones reverberantes que se producen en todo sistema electrónico que trata de registrarse a sí mismo en el acto de registrar. Cuando enfocamos una cámara de televisión hacia un aparato receptor, por ejemplo, obtenemos una imagen multiplicada *ad infinitum* cuyo equivalente psicológico o neurológico sería un estado agudo de ansiedad nerviosa semejante al miedo a tener miedo o a preocuparse de estar preocupado. Y ése es el problema fundamental al que debe enfrentarse todo sistema autorreflexivo o de retroalimentación —como la conciencia humana, por ejemplo—, un problema que no puede resolverse desde dentro del mismo sistema y que sólo puede ser superado apelando a algún tipo de «truco». Cuando se acerca un huracán, por ejemplo, todas nuestras preocupaciones personales se disipan de inmediato, pero lo cierto es que no podemos levantar huracanes deliberadamente —ni nada que se le parezca— para zafarnos de nuestras preocupaciones. No podemos sorprendernos a

propósito a nosotros mismos como tampoco podemos elevarnos tirando de nuestros propios cabellos. Así que, para derrotar al demonio en el momento preciso, debemos apelar a algo o a alguien que se halle más allá de nuestro control consciente porque, puesto que el demonio es un arcángel, es capaz de leer el pensamiento y conoce la intención que precede al acto, sólo podrá ser derrotado por un acto que no haya sido premeditado o, como dicen las Sagradas Escrituras, cuando «tu mano izquierda no sepa lo que hace la derecha».

Ese «algo o alguien que se halla más allá de nuestro control consciente» recibe, en la terminología cristiana, el nombre de gracia de Dios, porque la gracia es el único medio que puede vencer las maquinaciones del diablo, es decir, el círculo vicioso a que nos arrastra la conciencia de nosotros mismos. Desde esta perspectiva, pues, Dios es el dispensador de la gracia y cumple con la misma función que el *guru* o guía espiritual en el hinduismo y, en ese sentido, «los caminos de la gracia» representan el equivalente al término sánscrito *upaya* anteriormente citado. Pero no parece que los cristianos hayan advertido que, entre los caminos de la gracia, pueda incluirse también el «engaño» o que, en el cuidado de las almas, el Señor pueda recurrir a placebos, bromas, chistes, trucos y todo tipo de procedimientos indirectos y sorprendentes destinados a eliminar el pertinaz egocentrismo de que hacemos gala los seres humanos. (No olvidemos, por cierto, que estamos hablando en términos puramente cristianos y en un contexto en el que no se conoce nada acerca del «Tú eres Eso» (del *tar nvam asti*.)

Desafortunadamente, sin embargo, la versión oficial del cristianismo insiste en la absoluta formalidad y seriedad de Dios y que sus revelaciones—recogidas en las Sagradas Escrituras—constituyen solemnes declaraciones que deben ser tomadas, si no al pie de la letra, sí al menos como mensajes cargados de toda ironía, superficialidad, exageración, burla, broma, chiste o fantasía. Pero ¿qué ocurriría si todo ese des-

pliegue de solemnidad no fuera sino otro truco para ocultar su verdadera naturaleza? Si Dios vela su gloria porque ésta cegaría al ojo humano, ¿por qué no iba a velar también su sentido del humor, que tal vez fuera demasiado divertido como para que los hombres pudiéramos entenderlo?

«Al Padre, al Hijo, allo Spirito Santo»
 comincio «Gloria» tutto il Paradiso,
 si che m'inebbriava il dolce canto.
 Cio ch'io vedeva mi sembrava un riso
 dell'universo; per che mia ebbrezza
 entreva per l'udire e por lo viso.*

Si, como Dante sugiere, los himnos de los ángeles que glorifican a la Santísima Trinidad son la risa del universo, ¿cuál es la broma que la provoca?

* «Al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, Gloria»,
 entonces todo el Paraíso en un dulce canto que me embriagaba.
 Y lo que veían mis ojos era la risa del universo,
 pues mi embriaguez arrababa por el oído y la vista. (Paraíso, XVII, 1-6)

3. ¿QUIÉN ES RESPONSABLE?

Cuando era niño, me gustaba jugar con los sonidos y, cierto día, descubrí lo fascinante que resultaba la palabra «blast», una palabra que acabó descomponiéndose en algo así como «¡bullahst!». Entonces corrí alborozado a mostrarle ese descubrimiento a mi madre, pero nunca olvidaré la expresión de espanto que ese día vi en sus ojos. «¡Jamás repetirás esa palabra! —exclamó—. Va contra Dios.» Ésa fue la primera ocasión en que descubrí que las palabras pueden ser más poderosas que los actos y más reales que las cosas.

«En el principio era el Verbo [...]. Y Dios dijo: ¡Hágase la luz! [...] Por la palabra del Señor fueron hechos los cielos y todos sus habitantes gracias a su aliento [...]. La hierba se seca y la flor se marchita, pero la palabra del Señor, nuestro Dios, perdurará siempre.» El Logos, la Palabra, es el Hijo de Dios, la Segunda Persona de la Trinidad, el modelo arquetípico del universo, la Ley de Dios, el Agente creador «por el que todas las cosas fueron hechas».

La tradición judeocristiana establece la misma relación entre el mundo sobrenatural y el mundo natural que entre las palabras y los objetos y acontecimientos a que se refieren. El sentido común nos dice que el dinero es un símbolo de riqueza y, del mismo modo, los objetos y eventos son anteriores a las palabras utilizadas para describirlos y representarlos. Pero

la filosofía bíblica, por su parte, sostiene que la palabra antecede a la realidad y que es el Verbo divino el que trae las cosas a la existencia, una visión heredada, paradójicamente, por el racionalismo occidental cuando afirma que los hechos naturales obedecen a un orden preestablecido y se atienen a ciertas leyes preexistentes que constituyen los cimientos sobre los que se asienta el mundo y el cauce por el que discurren los acontecimientos.

Pero la ciencia del siglo XX no comparte esta visión de las cosas, porque hoy hablamos de las leyes de la naturaleza en un sentido figurado, no ya como mandatos que los eventos deben obedecer sino como las formas a través de las que el ser humano descubre y cuantifica ciertas regularidades en la conducta del universo físico. Y resulta innecesario y redundante atribuir esta regularidad a algo ajeno a los acontecimientos en cuestión, porque no hay nada que los *obligue* a ser ordenados, simplemente *son* ordenados, del mismo modo que los cuadrados tienen cuatro patas ya que, en caso contrario, no les llamaríamos así. El modo más sencillo de descubrir el sentido de las cosas y de determinar el lugar que ocupamos en el mundo consiste en identificar las regularidades que presenta el mundo físico. Si, por ejemplo, sabemos que entre nuestra casa y el río hay cien pasos y suponemos que ambos seguirán permaneciendo en el sitio en que están, podremos volver a casa incluso a ciegas. En cualquiera de los casos, no obstante, el hecho de contar los pasos que existen entre nuestra casa y el río es *posterior* a la casa, al río y al espacio que los separa.

La descripción y la medición del mundo físico nos proporcionan un aparente control sobre éste, de modo que no resulta extraño concluir que el poder de la palabra es una expresión de la Inteligencia Suprema y supera incluso a los poderes de la naturaleza. Desde cierto punto de vista, podríamos decir que las palabras se refieren a objetos o eventos no verbales pero, desde otra perspectiva, las palabras son precisamente las

que dan significado al mundo. Hablando en un sentido amplio, el lenguaje —es decir, las palabras, los números, los signos y, en suma, todo tipo de símbolos— nos permite ser conscientes de lo que sabemos y constituye el rasgo más distintivo de los seres humanos. Es como si el lenguaje cumpliera con una función semejante a la de la cúpula de una catedral que dota a las voces del coro de una magnificencia ultramundana, proporcionándonos un eco simbólico que amplifica la resonancia de nuestras experiencias.

Desde el punto de vista del cristianismo occidental, los símbolos constituyen el agente civilizador por excelencia. Puedo amar con todo mi corazón, pero hasta que no acierte a expresarlo verbalmente, ese amor será como si no existiese. En este sentido, las personas cultivadas pueden contemplar a sus semejantes, las construcciones y los paisajes a través del prisma de las palabras de los poetas y los filósofos que descansan en el trasfondo de su mente. Y, al igual que las palabras nos ayudan a ver el mundo de un modo diferente, el simbolismo visual de los pintores nos enseña a contemplar ciertos paisajes naturales como si fueran «escenas pictóricas». Desde esta perspectiva, la naturaleza nos interesa en la medida en que nos recuerda a las obras de arte. Es por ello que bien podría decirse que sería una persona completamente insensible si, al contemplar el firmamento, no resonara en el fondo de mi mente algo así como:

¡Oh, mira los moradores del fuego
asentados en el aire!
Con sus arrabales brillantes
y sus ciudadelas circulares...*

* Versos de G.M. Hopkins (1844-1889), un poeta casi desconocido hasta la década de los treinta. (*N. del T.*)

El mundo occidental suele asociar lo espiritual a lo simbólico, es decir, a palabras, ideas, conceptos, imágenes y abstracciones. Desde esta perspectiva, el universo físico es una encarnación de la Palabra, una burda réplica de las ideas que alberga la mente divina, un proceso a través del cual las formas puras, lúcidas y resplandecientes tratan de plasmarse en un medio material básicamente limitado. El dominio de lo sobrenatural, por su parte, es la esfera propia de la inteligencia y las ideas puras, un ámbito luminoso y transparente tan sublime que hace palidecer a la música de Bach y a las sofisticadas construcciones intelectuales de santo Tomás. Además, según se dice, el grado de realidad del dominio sobrenatural es muy superior al de la esfera física. Y aunque para los sentidos aferrados a la tierra se trate de un dominio vago e inasible, el brillo de las estrellas, a su lado, palidece como un reflejo mortecino.

Tal vez esto explique por qué la liturgia judeocristiana recurre de un modo tan insistente a modalidades verbales como la plegaria, el cántico, la lectura y la oración. Es cierto que los hindúes y los budistas también cantan, pero no lo es menos que lo hacen durante un breve período de tiempo y no tardan en sumergirse en una meditación silenciosa orientada a la transformación del nivel y la cualidad de su conciencia. Exceptuando el caso de los cuáqueros, el silencio sólo interviene en las ceremonias judeocristianas cuando se presenta algún contratiempo, que el organista, por cierto, tratará de corregir entrando rápidamente al quite con la improvisación de algún cántico o himno religioso. Hasta la oración mental recurre a algún tipo de formulación verbal. Pero, desde el punto de vista de la teología cristiana, las plegarias —al menos en su forma tradicional— están sacadas de las Sagradas Escrituras e inspiradas, en consecuencia, por el Espíritu Santo y constituyen el único modo en que el ser humano puede participar en el eterno diálogo que mantienen las personas de la Trinidad.

La importancia de la palabra es especialmente notoria en las diferentes formas de transmisión que suelen adoptar tanto el poder terrenal como el espiritual. Aunque el rey legue su poder al príncipe heredero, esta transmisión no garantiza el traspaso de sus posibles cualidades. Dada, pues, la escasa fiabilidad de la herencia biológica, es necesario confiar la transmisión del conocimiento y de la ley a una modalidad más segura. En el caso del poder espiritual, por su parte, la sucesión no viene determinada por derecho de nacimiento sino que requiere de largos estudios y pruebas que culminan en la ordenación sacerdotal. Además, por lo general, la norma determina que el sacerdote se identifique hasta tal punto con su papel que deje de lado el mundo de la carne y se centre exclusivamente en el de la palabra manteniéndose céntrico y no dejando, de ese modo, ningún heredero biológico.

El ideal de esta visión del mundo apunta a la transfiguración del cuerpo y de la totalidad del universo físico, con el fin de que el mundo material se asemeje cada vez más al mundo sobrenatural o, dicho de otro modo, se someta plenamente a la palabra de Dios. Su aspiración máxima no consiste tanto en erradicar el instinto, la pasión y la naturaleza, como en supeditarlos a la razón, el intelecto y la gracia para que, de ese modo, se conviertan en adecuados servidores de la Palabra. La tecnología occidental, por su parte, es depositaria directa de esta visión del mundo y su finalidad fundamental, en consecuencia, consiste en traducir (¿transfigurar?) los procesos naturales a palabras y fórmulas matemáticas con el objetivo de hacer más inteligible el mundo. De ese modo, las irregularidades del mundo pueden acomodarse a un modelo explicativo ideal que nos dice cómo *deben* ser las cosas. Éste es, a fin de cuentas, el objetivo de la tecnología, heredera directa de los milagros de Jesús y de los santos. El cristianismo es, después de todo, la única religión que cree en los milagros.

Otra de las razones que nos permite afirmar que la tecnología se apoya en la filosofía de la palabra es que trata de explicar el universo con modelos tomados del arte y de la técnica y en este sentido concibe a Dios como arquitecto, alfarero, carpintero o herrero supremo. La Biblia abunda en este tipo de imágenes: «Maldito el que rivalice con su Creador [...] Debería la arcilla decir a quien la ha fabricado: ¿Qué has hecho?». «Cuando se dispuso a crear los cielos, yo estaba allí: cuando su compás midió la faz del abismo.»

¿Dónde estabas al fundar yo la tierra? Indícamelo si tanto sabes.

¿Quién determinó, si lo sabes, sus dimensiones? ¿Quién tendió sobre ella la regla?

¿Sobre qué descansan sus cimientos? ¿O quién asentó su piedra angular entre las aclamaciones de los astros matutinos y el aplauso de todos los hijos de Dios?
(*Job*, 38, 46)

Pues Él es como el crisol del orfebre... Y se sentará a refinar y purificar la plata y a los hijos de Leví.

Mis huesos no te eran ocultos, cuando fui modelado en secreto y bordado en las profundidades de la tierra.

Ya vieron tus ojos mis obras, siendo escritas todas en tu libro.
(*Salmo*, 139, 1516)

Según esto, el diseño, el Logos, se hallaba ya en la mente del Hacedor mucho antes de que creara ninguna cosa material y es por ello que se afirma que el universo es una construcción realizada de acuerdo a un plan preconcebido. *Deus faber*.

Este tipo de cosmología parece corresponder a cierto estadio de desarrollo de la conciencia humana que duró unos dos

o tres milenios y que representa la transición de la vida regida por los instintos y los impulsos a la vida guiada por el pensamiento y la reflexión. En este sentido, refleja la creciente comprensión del poder del lenguaje y de los símbolos y, especialmente, de la fascinación que despierta la palabra. También supone la emergencia de una clara sensación de individualidad y de la capacidad de controlar y transformar voluntariamente los acontecimientos externos y las pasiones internas pero, por encima de todo, constituye el advenimiento del tipo de conciencia que asociamos a la civilización occidental, una conciencia profundamente analítica y centrada sobre sí que origina una embarazosa autoconciencia.

Y el poder del lenguaje contribuye de dos modos distintos a reforzar este tipo de conciencia. En primer lugar, dota de un sistema de notación a una modalidad de conciencia cuyo funcionamiento se basa en la *atención*, en el hecho de poder enfocar la conciencia sobre una región muy limitada. De este modo, es como si la conciencia fuera una linterna que iluminase sucesivamente diferentes partes del mundo y luego trata de organizar los distintos fragmentos mediante las etiquetas proporcionadas por las palabras. En segundo lugar, las palabras nos brindan un modelo simbólico que resulta mucho más fácil de interpretar que el propio mundo, porque es menos caprichoso e impredecible y, del mismo modo que el cuchillo sirve para cortar la carne, nos ayudan a dosificar el mundo en fragmentos digeribles. A pesar de la insistencia de Korzybski en que debemos distinguir claramente al término Fido1 del perro llamado Fido2, siempre lo clasificaremos como un perro. Así pues, aunque la descripción verbal del mundo constituya un modelo simplificado—por no decir supersimplificado—, nos proporciona, no obstante, una atalaya privilegiada para contemplar el universo desde cierta distancia. En este sentido, las palabras representan cosas y nos ayudan a organizar la experiencia y a relacionarnos con la vida en términos simbólicos.

Las ventajas iniciales de esta modalidad de conciencia son excepcionales y constituyen el fundamento imprescindible de cualquier cultura o tecnología ya que, entre otras muchas cosas, nos ayudan a ordenar el aparente caos del firmamento, predecir las estaciones y los cambios climatológicos, por ejemplo. Las palabras y los símbolos son herramientas mágicas que, al posibilitar una especie de trueque intelectual, nos permiten ahorrar el tiempo y la energía que, de otro modo, deberíamos invertir en señalar, dibujar o llevar con nosotros los objetos representados. No es de extrañar, pues, que las palabras posean, para nosotros, un carácter sobrenatural y que hayamos llegado a atribuirles una realidad y antigüedad mayor que la del universo material. Pero esta idea—que posiblemente no sea más que una superstición—ha tenido grandes y lamentables consecuencias para el desarrollo posterior de la conciencia, porque en ella se asienta el origen de la ansiedad y de la culpabilidad, al posibilitar que el ser humano compare lo que es con lo que idealmente debería ser y cobre conciencia de que el mundo de los fenómenos queda muy lejos de la racionalidad, simplicidad, orden e inteligibilidad del mundo de las palabras.

Hace ya miles de años, la notable ventaja del pensamiento racional y de la ley en el ordenamiento de la conducta social, debió de haber sembrado dudas acerca del papel desempeñado por los impulsos e instintos más irracionales. Es muy probable que entonces pareciera la ansiedad derivada del hecho de tener que elegir entre la intuición y la razón, una elección que hubiera sido relativamente sencilla en el caso de que la intuición no se hubiera dissociado de la naturaleza y que la razón, por su parte, sólo tuviera que ver con los intereses de la cultura y de la sociedad. Además, nunca hemos logrado prescindirnos de la incómoda sospecha de que nuestras razones tal vez no sean lo suficientemente racionales porque quizá hayamos cometido un error de cálculo que nos ha llevado a dejar de

lado factores muy importantes. A esto hay que añadir que existen ciertas situaciones especialmente complejas en las que la intuición resulta más útil que la razón. En el mismo momento en que el ser humano duda de sus impulsos inmediatos, se pone en marcha un proceso cada vez más complejo. ¿Dónde conviene depositar nuestra confianza? ¿En la inteligencia? ¿Cómo verificar, en tal caso, la veracidad de sus asertos? ¿Mediante la información? ¿Cómo saber, entonces, que disponemos de la información adecuada? ¿Recurriendo acaso la inspiración? ¿De qué manera podremos determinar si ésta procede de Dios o del demonio? Y, lo que es todavía peor, una vez que se inicia el ciclo de la duda ya no resulta posible volver atrás porque hemos perdido definitivamente la inocencia y aparece un ángel blandiendo una espada flamígera que nos cierra el camino de regreso. A partir de ese momento, lo único que podemos hacer es tratar de controlar y soportar la ansiedad.

Pero también hay que considerar la cuestión anteriormente mencionada, de la culpabilidad, la inevitable e insistente certeza de que *hemos hecho* algo mal. En algún momento de un pasado remoto —que tal vez no sea sino el producto de nuestra fantasía— hubo un tiempo en el que el impulso inmediato era la misma sabiduría. Poco importaba que tales impulsos abocasen a la muerte porque, en cualquier caso, se trataba de una muerte tan magnífica como el hermoso declive de la vegetación otoñal o el glorioso fulgor de la mariposa consumiéndose en las llamas. Poco importaban, entonces, el éxito, el fracaso y la supervivencia medidos en términos cronológicos y cuantitativos, porque todas y cada una de las acciones del ser humano que moraba en el dominio del impulso puro eran —como el espumoso rastro de las olas en la arena, el asombroso diseño de las conchas o el caminar del felino— perfectas... aunque él, obviamente, lo ignorase.

El hecho de saber —y de saber que uno sabe— nos obliga a prestar atención y a descomponer el movimiento de la vida en

distintos fragmentos, con la intención de explicarlos adecuadamente. Pero en el mismo momento en que nuestra atención consigue explicar el *modo* en que vivimos, nos movemos, pensamos y hablamos, esos procesos dejan de ser espontáneos y, a partir de entonces, somos sus únicos responsables y nos vemos obligados a decidir, a través de un laborioso proceso mental, el curso de acción más adecuado. Una vez aquí ya no podemos librarnos de la ansiedad porque nunca más volveremos a estar seguros de qué es lo correcto y también nos veremos acosados por una angustiosa y continua sensación de culpabilidad porque el hecho de tornarnos responsables de nuestras acciones siempre va acompañado de la sensación de que, en el fondo, hay algo que no funciona adecuadamente.

Y ello ocurre porque, en tal caso, empezamos a jugar a ser dioses y ya no nos contentamos con dejar que nuestra vida simplemente suceda, sino que empezamos a tratar de controlarla. Y Dios dijo: «Muy bien. Adelante. Haced lo que queráis» pero, como ocurrió con el aprendiz de brujo, no sabemos bien qué hacer. Entonces el dolor dejó de ser extático y se convirtió en un castigo y comenzamos a sentirnos responsables de la muerte y ésta dejó de ser una transformación y renovación de la vida, un nuevo reparto de cartas para emprender una nueva partida y acabó convirtiéndose en la evidencia de un *fracaso*, el precio del pecado y la manifestación más flagrante de nuestra incompetencia en el juego de ser dioses.

Pero la espada flamígera de la culpa nos impide advertir la escena que se desarrolla entre bambalinas y descubrir el gran secreto de Dios, que consiste en que él también juega a ser hombre. La focalización de la atención supone la contracción de la omnisciencia divina —en el sentido hindú del término— en el ego y la posterior fascinación, encantamiento y hechizo de Dios. Es como si Dios se hubiera sumido, por así decirlo, en un trance del que ha olvidado cómo salir y creyese que es un ser humano que juega —culpablemente— a convertirse en

Dios. Porque hay que subrayar que el hecho de prestar atención también significa ignorar y olvidar, es decir, observar la forma ignorando, al mismo tiempo, su ineludible trasfondo, ver claramente el interior pero olvidarnos del exterior y experimentarnos, en suma, como un cuerpo ajeno al cosmos. Pero, de este modo, nos despojamos de una parte fundamental de nosotros mismos que, a partir de entonces, se nos aparece como un universo ajeno en el que nos sentimos arrojados, un universo que ya no aprehendemos intuitivamente como una totalidad y que, en consecuencia, nos vemos obligados a dudar de sentido fragmento a fragmento, en cuyo caso, la única salvación posible parece residir en la palabra. Hemos olvidado el modo adecuado de vivir y necesitamos las leyes; hemos olvidado el modo adecuado de bailar y necesitamos un esquema de los pasos que tenemos que dar; hemos olvidado el modo adecuado de hacer el amor... y nuestros padres se avergüenzan de enseñárnoslo.

Es así como el conocimiento humano va transmitiéndose de una generación a la siguiente a través de la palabra, que pertenece a un dominio sobrenatural ajeno a los impulsos espontáneos del cuerpo. Y esta transmisión resulta mucho más compleja y eficaz que la conducta hereditaria de los animales, porque nos permite transformar el entorno y nuestra conducta a una escala que no tiene precedentes en el mundo natural. Pero el problema es que, una vez iniciado este proceso, ya no existe posible vuelta atrás, porque no se trata de que *podamos* cambiar el mundo sino de que estamos *obligados* a cambiarlo y no sabemos cómo hacerlo. Porque la palabra también es engañosa, ya que nos dice el qué pero no el cómo; y la ley —la codificación de las normas— todavía es peor, porque nos obliga a hacer deliberadamente ciertas cosas —como amar, por ejemplo— que sólo resultan satisfactorias cuando acontecen de manera espontánea. No se trata, en tal caso, de que uno deba «amar al Señor, su Dios» de un modo meramente ritual, sino

que debe hacerlo «con todo su corazón, con toda su alma y con todas sus fuerzas».

Ésta es una situación admirablemente descrita por san Pablo en la *Epístola a los romanos*, de la que he realizado una traducción libre a partir del abominable griego de su autor:

¿Qué diremos pues? ¿Es pecado la Ley? ¡De ninguna manera! Pero yo nunca habría conocido el pecado sin la Ley; pues no hubiera reconocido la codicia si la Ley no dijera: «No codiciarás». Mas habiendo sido revelado el pecado por medio del mandamiento, activo en todo tipo de deseos, pues sin la Ley el pecado está muerto [es decir, es inconsciente].* Yo vivía sin Ley [en mi inocencia]; pero el mandamiento revivió el pecado y morí y descubrí que el mandamiento de vida portaba consigo la muerte. El pecado me sedujo por medio del mandamiento y me mató. Es por esa razón que la Ley es santa y el precepto santo, justo y bueno.

¿Acaso, entonces lo bueno es [la causa del] mi muerte? ¡De ninguna manera! Porque el pecado, para mostrarse pecado, me dio la muerte a través de lo bueno [el mandamiento]; un pecado que sólo puede tornarse sobremanera evidente por medio del mandamiento. Porque sabemos que la Ley es espiritual, aunque yo soy carnal y vendido al pecado. Porque no sé ni entiendo lo que hago. Ni lo que quiero hago, y aun hago lo que odio. Si, pues, hago lo que no quiero, reconozco [al menos] que la Ley es buena. Pero entonces ya no soy yo el que actúa, sino el pecado que mora en mí. Pues sé que nada bueno mora en mí, es decir, en mi carne. Porque el querer el bien está en mí, pero no así el hacerlo. No hago el bien que quiero sino el mal que no quiero. Pero si hago lo que no quiero, no soy yo quien lo hace, sino el pecado que habita en mí.

* Las palabras que van entre corchetes pertenecen a Watts. (N. de los T.)

Por consiguiente, tengo en mí esta ley: que al querer hacer el bien, es el mal el que está en mí; porque me deleito en la Ley de Dios según el hombre interior, pero siento otra ley en mis miembros que repugna a la ley de mi espíritu y me encadena a la ley del pecado que está en mis miembros. ¡Desdichado de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte? (Romanos, 7, 724)

Y todo esto no es un mero círculo vicioso neurótico sino una auténtica aventura en el desarrollo de la conciencia y, sobre todo, del conocimiento de uno mismo. Dios se ha ensimismado en su propia *maya* pero, puesto que *es* Dios, nunca puede quedar completamente atrapado ya que, de modo muy sutil, hace que su esclavitud y su liberación sean una y la misma cosa, proyectando su divinidad más allá de sí mismo. Así es como se lanza a la aventura de alejarse de su propio centro y sumergirse en el más fascinante de todos los laberintos, vivir, amar y saber cómo hacerlo. Pero, al mismo tiempo, ese Dios que se proyecta más allá de sí mismo, actúa como su propio *guru* y salvador. Es por ello que el método supremo, el camino real de todos los *gurus* y maestros espirituales, consiste en hacer que el loco persista en su locura hasta llegar —en una completa *reductio ad absurdum*— a convertirse en sabio. Así pues, ese Dios proyectado —el Dios de la Biblia y objeto supremo de adoración de cristianos y judíos— es también un hábil *guru* y un auténtico maestro en la «santa argucia».

Todo esto tal vez quede más claro si consideramos el maravilloso relato de la Creación y de la caída de Adán. Hay que subrayar, en este sentido, que la actividad de Dios es completamente espontánea y no se atiene a ningún plan preconcebido y que, por esa misma razón, cada uno de sus pasos resulta absolutamente sorprendente. «Y Dios [¡ale hop!] creó las grandes ballenas y todos los animales que bullen en ella, según su especie, y todas las aves aladas, según su especie. Y

vio Dios que era bueno» (Génesis, 1, 21). Y cuando Dios vio ante sí toda su *maya* —incluyendo la figura de barro de Adán hecha a su propia imagen y semejanza—, se insultó a sí mismo en la nariz de Adán, puesto que el «aliento de la vida» es el *ruach Adonai*, el Espíritu mismo de Dios que, en el principio, se cernía sobre la superficie de las aguas. Acto seguido, Dios miró el mundo desde los ojos de su criatura, pero acabó olvidando quién era y comenzó a caminar por el jardín del Edén como si fuera otro. Así fue como acabó ensimismándose en su obra y su *alter ego* —el anciano de luegas barbas— inició el largo periplo de su proceso de despertar, que es, al mismo tiempo, el periplo de su esclavitud.

No había necesidad alguna de mencionar el árbol del conocimiento ya que, si Dios no lo hubiera señalado, hubiera pasado inadvertido para Adán. Así pues, desde el mismo momento en que Dios le llamó la atención al respecto y le advirtió de las cosas terribles que le sucederían si comía de su fruto, era inevitable que Adán lo probase.

Éste es un tema recurrente en los cuentos de hadas, en donde el héroe siempre acaba quebrantando alguna terrible prohibición (mirar hacia atrás, abrir una caja o tomar cierto atajo del bosque, por ejemplo), porque, en caso contrario, no existiría relato alguno. Y qué duda cabe de que Dios, con su infinita sabiduría, conocía suficientemente la naturaleza humana como para saber que esa prohibición irracional era, en el fondo, una invitación a la transgresión. Las cosas hubieran discurrido por otros cauces, obviamente, si Dios hubiera prohibido a Adán tirar de los pelos a Eva o comerse a sus propios hijos.

Pero no, la prohibición de Dios se centró en el hecho de comer los frutos del árbol de la ciencia del bien y del mal so pena de atraer sobre sí la maldición de la muerte, un árbol que, a fin de cuentas, debió de haber plantado El mismo. Ahora bien, los vocablos hebreos «bien» y «mal» tienen una connotación especial ligada al hecho de ser hábil o torpe, respectivamente, en

el desempeño de un oficio. Así pues, quienes comen del fruto del árbol del conocimiento son «como dioses» porque saben cómo controlar los acontecimientos y cómo crear las cosas. Es por ello que la caída de Adán y la expulsión del paraíso trajo consigo la maldición del trabajo puesto que, a partir del momento en que uno empieza a interferir deliberadamente en el flujo de los acontecimientos, ya no es posible seguir controlando del mismo modo en los impulsos. Entonces es cuando uno deja de jugar y se torna serio; entonces es cuando comienza a pensar en el futuro y a planificarlo y cobrar así conciencia de que la muerte (como un dragón que nos aguarda al final del camino) supone la inevitable humillación final de todo lo que la habilidad y destreza técnica nos ha permitido alcanzar y controlar. De este modo, la vida acaba convirtiéndose en la antesala de la muerte y es así como se inaugura el ciclo de la ansiedad.

Esto resulta patente en el estilo de vida propuesto por Jesús, un estilo de vida que es, precisamente, el opuesto a tal actitud, aunque la fuerza original de su doctrina pierda mucho en las versiones traducidas. Veamos ahora, de un modo más literal —aunque, tal vez, menos rimbombante—, este punto:

Por eso os digo: No os inquietéis por vuestra vida, por lo que habéis de comer o de beber, ni por vuestro cuerpo, por lo que habéis de vestir. ¿No es acaso la vida más que el alimento y el cuerpo más que el vestido?

Mirad cómo las aves del cielo no siembran, ni siegan, ni encierran en granero, y vuestro Padre celestial las alimenta. ¿No valéis vosotros más que ellas? ¿Quién de vosotros con sus preocupaciones puede añadir un solo codo a su estatura?

¿Y por qué os preocupáis de los vestidos? Aprended de los lirios del campo, cómo crecen; no se fatigan ni hilan. Pues yo digo que ni Salomón con toda su gloria se vistió como uno de ellos. Pues si a la hierba del campo, que hoy es

y mañana es arrojada al fuego, Dios así la viste, ¿no hará mucho más con vosotros, hombres de poca fe?

No os preocupéis, pues, diciendo: ¿Qué comeremos, qué beberemos o qué vestiremos? Los gentiles se afanan por todo eso; pero bien sabe vuestro Padre celestial que de todo eso tenéis necesidad. Buscad, pues, primero el reino y su justicia, y todo lo demás os será dado por añadidura. No os inquietéis, pues, por el mañana; porque el día de mañana ya traerá sus propias inquietudes; bástete a cada día su afán.

(Mateo, 6, 23154)

Tal vez el contenido de este pasaje sea uno de los más subversivos de la Biblia y ninguna persona «sensata» soñaría siquiera con llevarlo a la práctica, puesto que se opone frontalmente a nuestra concepción habitual de la vida en tanto que trabajo, proyecto, control, previsión y ahorro. Pero cuando tomamos este pasaje evangélico que aboga por una vida sin preocupaciones como un mandamiento, nos vemos obligados a descubrir exactamente por qué no lo podemos obedecer y en qué medida somos nosotros mismos quienes obstaculizamos el flujo de los acontecimientos. Una vez que hemos comido del fruto del árbol y hemos puesto en cuestión el impulso de la vida, no hay modo alguno de volver atrás y sólo podemos seguir hacia adelante, en dirección a una conciencia cada vez más amplia.

Pero el camino de la conciencia es el camino del esfuerzo y, como bien sabemos, rara vez —si es que tal cosa ocurre— estamos en condiciones de realizar el esfuerzo necesario para alcanzar algo manifestamente positivo y a lo sumo solemos limitarnos a eludir aquello que nos acarrea un mal ostensible. Tal vez sea por ello que resulta más fácil recaudar impuestos para fabricar armas que para hacer pasteles y cerveza. Y, para ello, resulta imprescindible disponer de un enemigo que desempeñe un papel muy complicado y ambivalente, algo que

resulta bien patente en el hecho de que el nombre de nuestro enemigo ancestral —el demonio— sea Lucifer, el Portador de la Luz (en griego, *phosphoros*, que también significa «estrella matutina».)

Quisiera subrayar, antes de seguir adelante, que la visión oficial del cristianismo no afirma nada positivo acerca del demonio. Es como si, desde esa perspectiva, el demonio no desempeñase ninguna función *necesaria* en los planes de Dios y cargase, de ese modo, con la única responsabilidad de la existencia del mal en el universo, como si Dios, de algún modo, lo permitiera pero fuera completamente ajeno a ello. La versión oficial afirma que el demonio era un ángel resplandeciente que pecó de orgullo y por ello fue expulsado de los cielos y que su maldad es el producto exclusivo de su voluntad. Ésta es la interpretación que se ven obligados a adoptar quienes se toman tan en serio la representación que se olvidan de que desempeña el papel de villano es realmente un villano. Pero no hay que olvidar que el principal objetivo de la obra es, precisamente, mantener esa ilusión.

Sin embargo, dado que nuestro interés fundamental es el de forjar una metateología, debemos apartar nuestra atención del escenario para tratar de ver lo que ocurre entre bambalinas antes de que la obra comience y después de que ésta concluya. Ya hemos señalado que la dinámica fundamental del universo es el juego del escondite, el juego de perder y encontrar, de afirmar y negar, de ascender y descender, un juego que se repite una y otra vez porque el lado luminoso sólo podrá seguir siéndolo mientras persista en su lucha contra el lado oscuro. Explícitamente —es decir, en escena—, la luz y la oscuridad son enemigos irreductibles pero, implícitamente —es decir, detrás del escenario—, no sólo son amigos, gemelos o conjurados, sino que constituyen una unidad inefable que las palabras no pueden llegar a describir, porque las palabras o etiquetas sólo

designan a lo que se halla incluido *dentro* de una determinada categoría. No existe ninguna palabra que nos permita designar simultáneamente el interior y el exterior y describa así la inseparabilidad absoluta de ambos. Pero, si me permiten la osadía, les revelaré el último secreto metafísico: no existe exterior ni interior porque ambos dependen mutuamente para poder existir como tales. Y esta inexcusable inseparabilidad entre cosas aparentemente tan distintas parece ocultar algún tipo de conspiración, de acuerdo secreto, de reparto de papeles entre bambalinas.

Tweedledum y Tweedledee se pusieron de acuerdo para pelear.*

Y el *juego* del escondite —el arte del drama— consiste en hacer creer que la luz puede vencer a la oscuridad (y vivieron felices y comieron perdices) o que la oscuridad puede vencer a la luz (mas libranos del mal. Amén): Así, cuando Dios y el demonio irrumpen en escena y adoptan sus respectivos papeles ceremoniales o dramáticos, se presentan como enemigos irreductibles, pero ¿acaso no se les ha ocurrido nunca la vaga sospecha —lo que en alemán se denomina *hintergedanke*— de pensar que, antes de que se iniciase el espectáculo de la Creación, se llegó a una especie de pacto primordial?

¿No les resulta curioso que la Biblia afirme que Dios Hijo está sentado a la diestra del Padre, pero no mencione explícitamente quién está sentado a su izquierda? ¿No les parece evidente que se trata de Lucifer. Satán o Samael que, en los libros más antiguos, aparece simplemente como el agente de la cólera de Dios, como su mano izquierda, como la mano sinistra e infausta que se encarga de llevar a cabo los trabajos

* Términos que hacen referencia a individuos o grupos prácticamente indistinguibles. (N. de los T.)

más sucios? No es extraño, pues, concluir que, antes de salir a escena, Dios Padre repartió los papeles a todos los presentes, explicando que Él aparecería del lado del Hijo para transmitir al público, de ese modo, la seguridad de que la luz acabará prevaleciendo sobre la oscuridad aunque, en el fondo, una no pueda existir sin la otra. Les dijo, en suma, que, durante ese episodio concreto de la Creación, debían representar un *thriller* tan emocionante que el público —que, a estas alturas, ya saben ustedes de quién se trata— se estremeciera en sus asientos de modo que, al caer el telón, todos acabararan convencidos de haber asistido al mayor espectáculo del mundo.

Y no les parece que, para poder conseguir ese *climax*, Dios no escatime recurso alguno para conseguir que el personaje que desempeña el papel de su mano izquierda asuma el aspecto más siniestro posible, apareciendo primero en forma de serpiente y se convierta luego en un ser oscuro con patas de cabra y alas de murciélago. Se trata del mismo personaje que, en un determinado momento, aparece como el enemigo implacable del Señor y de su creación —como el tentador, el creador del mal y el maestro de la mentira— y, en otro, se nos presenta como el verdugo de todos los que han caído en sus redes, sometiéndoles eternamente a los más repulsivos y obscenos castigos. Es como si el director de la obra hubiera permitido que el villano —el príncipe de *este mundo*— interpretase tan convincentemente su papel que el público acabara olvidando que está asistiendo a un espectáculo y acabase creyendo que está en peligro de condenación eterna.

La noción de pacto original arroja una curiosa luz sobre las diferentes versiones existentes en torno al origen del mal, particularmente en lo que atañe a la singular vaguedad con que se refieren al pecado original. La mayor parte de los teólogos coinciden en que Lucifer pecó de orgullo y, dicho de un modo más concreto, de la especie de orgullo más nociva, la soberbia espiritual. Hay relatos que aseguran que la causa de la caída de Lucifer se asentó en su negativa a que el espíritu se viera

«contaminado» por la carne en el momento de crear la humanidad. Desde esta perspectiva, Lucifer se rebeló contra un acto de Dios que le parecía ignominioso para el espíritu y que le acarreó la expulsión del cielo, momento a partir del cual se convirtió en el enemigo secular de la especie humana. La versión islámica de este tema afirma que el amor de Lucifer hacia Dios era mayor que el de todos los ángeles juntos y que, por ese motivo, no pudo soportar la perspectiva de que el espíritu divino morase en el cuerpo peludo de los humanos y, en consecuencia, se vio arrojado al infierno, un lugar en el que sólo halla consuelo en el recuerdo de la expresión de la mirada de Dios y en el sonido de su voz cuando pronunció la terrible sentencia: «¡Vete!».

Otros motivos aducidos para explicar la caída de Adán son el orgullo espiritual y la desobediencia. Orgullo espiritual porque Adán aspiraba a ser como Dios, «el único conocedor del bien y del mal», y desobediencia por haber transgredido el mandato que le prohibía comer de la fruta del árbol del conocimiento. La Biblia sostiene que Adán sólo «conoció» a su esposa Eva después de haber sido expulsados del paraíso y, por esa razón, los teólogos no suelen sustentar la difundida idea de que el pecado original consista en el despertar del deseo sexual, una interpretación según la cual la serpiente sería el falo; el fruto, el placer sexual; y la vergüenza ante la desnudez la correspondiente sensación de culpabilidad. Pero quizás Lucifer no sea —como Shiva en ciertos relatos puránicos— sino el archiasceta que no podía soportar el «inmenso amor» que Dios muestra hacia el mundo, hacia *maya*, ni la sensualidad del matrimonio entre el Cielo (el macho) y la Tierra (la hembra). En este sentido, Lucifer sería la fuerza que se opone a la creación, el agente que pugna por la muerte de todo aquello que no sea espíritu puro.

Parecería como si los sutiles teólogos nos advirtieran que, a fin de cuentas, el diablo es un ángel del rango más elevado,

un ser que ha penetrado en el mismo corazón de Dios y conoce, por tanto, secretos de los que nosotros no tenemos ni la más remota idea. Es por ello que el «misterio del mal» trasciende, al igual que la gloria de Dios, toda posible descripción y comprensión humana. Asimismo, términos tales como «orgullo espiritual» y «maldad» se refieren a crueldades y depravaciones tan profundas y sutiles que no podríamos reconocerlas aunque las viéramos con nuestros propios ojos, ni comprenderlas por más que nos las explicaran. Tal vez lo que más se parezca a esa condición sean ciertos estados psicóticos en los que todo asume una apariencia indescritiblemente *extraña* y las formas, las emociones, los ritmos, las actitudes y los gestos no guardan ninguna semejanza con el mundo con el que estamos familiarizados. Tratemos, por ejemplo, de imaginar un sabor que no es dulce, ni amargo, ni agrio, ni rancio, algo que resulta imposible de calificar, un sabor —como el queso de Limburgo— que impregna nuestro paladar y del que no podemos despojarnos. Ésta, en opinión de los teólogos más sutiles, es la amenaza que porta consigo la figura del diablo y es por ello —siguen diciendo— que debemos alejarnos de él e implorar de continuo la gracia divina.

Los *grimorios* y los libros de demonología señalan que la auténtica preocupación del diablo no es la de destruir, sino la de ofender y humillar el orden establecido subvirtiendo las leyes de la naturaleza. En este sentido, el aquelarre de las brujas era una orgía en la que los iniciados en los misterios infernales adquirirían el poder de metamorfosarse parcialmente su cuerpo y transformarse en perros, murciélagos, peces, lombrices o arañas y, en general, de convertir a la carne en el receptáculo de los más perversos caprichos del mal. Pero no conviene olvidar que, cuanto más tratamos de concretar los supuestos misterios inefables de esas «orgías infernales», más parecen asemejarse a un grupo de niños que jugaran a ver quién pone la cara más fea.

Así pues, el principal motivo de la inefabilidad de las auténticas intenciones del diablo y de su pecado primordial es que la sensación de culpa siempre resultará mucho más amenazadora si no se le comunica al acusado cuál ha sido su delito... «No entraremos en detalles con respecto a las acusaciones que pesan contra usted... Después de todo, nos hallamos en un tribunal público y hay cosas que, debido a su obscenidad y depravación, nunca deben mencionarse, porque no sólo constituyen una amenaza a las normas más elementales de la decencia, sino que representan un ultraje al mismo orden de la naturaleza... Usted, el acusado, puede negar lo que crea conveniente pero sabe perfectamente de qué estamos hablando. Y no olvidemos que las circunstancias de su ignominioso crimen representan la evidencia más palpable de que fue planeado de manera fría y deliberada, con pleno conocimiento de que lo que hacía iba claramente en contra tanto de las leyes de Dios como del hombre...»¹

Resulta evidente que la mayor parte del enorme peso de la culpa existencial original se deriva de la oscura y corrosiva sensación de estamos haciendo algo malo sin saber exactamente de qué se trata. Hay ocasiones en que el Estado fomenta esta sensación sancionando un conjunto de leyes tan complejo que cualquiera puede ser acusado de haber cometido un delito, lo cual posibilita que se le pueda acusar en el momento que resulte más conveniente. En este sentido, la religión va todavía mucho más lejos ya que, en ocasiones, nos transmite la idea de que hasta el hecho de existir constituye un desafío y una ofensa a Dios. «Oh, Dios, puesto que sin ti no podemos hacer nada que te plazca...» «Si decimos que estamos libres

1. Todavía existen lugares, por más extraño que pueda parecerlos, en los que un hombre puede ser enviado a la cárcel con argumentos tan difusos como «ese infame crimen contra la naturaleza cometido por un hombre con un hombre», un epígrafe en el que cabe tanto un mal corte de pelo como el hecho de ser propietario de una fábrica que contamina las aguas del río.

de pecado nos engañamos y la verdad no habita en nosotros.» «No juzgues a tu esclavo, oh Señor, porque ante tu vista ningún hombre vivo puede justificarse.» «Fue en el pecado y en el vicio donde mi madre me concibió.»

Poco importa, no obstante, si el pecado en que hemos sido concebidos es un error de Dios, de Lucifer o de Adán cometido en un remotísimo pasado porque, en cualquiera de los casos, el efecto del pecado original es la sensación de que nuestra existencia natural es un error del que, de algún modo, somos responsables.

Pero lo peor de todo —lo que nunca debe mencionarse— es el hecho de que Dios mismo creó esta ilusión original, este juego del escondite en el que el Creador parece devenir la criatura. Se trata de algo que, en otro nivel, implica la contracción de la atención para engendrar la conciencia del ego y la consiguiente pérdida de fe en nuestros impulsos espontáneos. Y el hecho es que la interpretación de ese juego del escondite en tanto que un acto de maldad del que nos sentimos profundamente culpables no es sino un truco para asegurarse de que el juego no concluirá prematuramente, al tiempo que sirve también para confirmar nuestra sensación de individualidad separada y responsable. Es como una espada flamiérga que gira en todas direcciones y no sólo nos cierra el camino de regreso al Paraíso, sino que también nos impide reconocer —so riesgo de incurrir en una grave blasfemia— que cada uno de nosotros es ese mismo *Deus absconditus*. Antes de acopiar el valor necesario para afrontar ese reconocimiento, debemos emprender el difícil camino de la conciencia y la disciplina de la palabra hasta que el sentido del humor cósmico —muy ajeno, por cierto, al masoquismo— termine desbancando al ego. Sin este sentido del humor, el ego podría tomarse demasiado en serio la tarea de ser Dios.

4. ¿CÓMO DEBEMOS TENER FE?

Conventría, antes de seguir adelante, explicar algunos de los principios básicos del cristianismo, en concreto la denominada encarnación, que se nos presenta como una respuesta al estado de «caída» del ser humano, y espero que el tema no resulte demasiado tedioso. Durante mis varios años de experiencia como capellán de una universidad, tuve la oportunidad de descubrir el alfabetismo religioso que aqueja a la burguesía educada occidental, incluidos aquéllos que inician estudios de teología y, lo que es todavía peor, muchos de quienes los han concluido.

Si bien algunas de las actitudes fundamentales del judaísmo y del cristianismo han arraigado profundamente en la mentalidad occidental, no podemos afirmar, no obstante, que quienes acuden regularmente a los servicios religiosos cristianos tengan una visión mínimamente clara de las doctrinas que profesan. Y ello se debe a que el lenguaje, la forma y el estilo en que esas doctrinas se expresan resultan tan ajenos a nuestro modo de pensar que resultan incomprensibles hasta para las personas más inteligentes.

Comenzaremos diciendo que la idea de que la desobediencia de un solo hombre sea un pecado que merezca el castigo eterno de toda la humanidad repugna a nuestra razón, ya que contradice todas nuestras ideas en torno a la responsabilidad y

la integridad personal, sobre todo cuando tampoco se ofrece explicación alguna del modo en que el pecado original se transmite de una generación a la siguiente. Y todavía resulta más difícil descubrir la posible relación existente entre nuestra salvación personal y la creencia en el nacimiento virginal de un tal Jesús de Nazaret. Y conviene subrayar que con ello no estoy poniendo en tela de juicio la validez de esas doctrinas, sino que tan sólo afirmo que resultan bastante extrañas para la mayoría de los occidentales ilustrados.

Pero la idea de que la muerte de Jesucristo en la cruz comporta nuestra salvación resulta todavía, si cabe, más desconcertante. ¿Qué relación puede existir entre ese remoto acontecimiento histórico y nuestros problemas personales? ¿Cómo pudo ser la muerte un suplicio para el Hijo de Dios, capaz de llevar a cabo los más prodigiosos milagros? ¿Qué relación existe entre ese sacrificio y el amor que Dios profesa hacia cada uno de nosotros? ¿De qué modo se relaciona todo ello con una ceremonia—con visos ciertamente canibalescos— en la que comemos su cuerpo y bebemos su sangre transubstanciados en el pan y el vino? ¿Por qué no podemos beneficiarnos de ese extraordinario evento si previamente no hemos recibido la gracia del bautismo, una formalidad ritual consistente en que alguien vierta agua bendita sobre nuestra cabeza mientras murmura una especie de conjuro mágico? ¿Acaso Dios desea, de ese modo, poner a prueba nuestra fe permitiéndonos que creamos en milagros altamente improbables? ¿Y por qué no nos pide, en tal caso, que creamos en cosas más improbables todavía como, por ejemplo, que la cara oculta de la luna está cubierta por un enorme paraguas?

Debemos advertir que todos estos problemas sólo se presentan cuando tratamos de descubrir la lógica subyacente a modalidades de pensamiento basadas en correspondencias simbólicas que han quedado obsoletas hace ya mucho tiempo. Recuerdo que, en ocasiones, formulaba preguntas parecidas a

la siguiente a los postulantes al sacerdocio: «¿Cuál es la relación que existe entre el nacimiento virginal, la resurrección y la sagrada comunión?». Y lo más curioso es que solía obtener respuestas tan asombrosas como aquella que afirmaba que, durante la celebración del sacramento de la comunión ¡también se *mencionan* los otros dos acontecimientos! No resulta raro, pues, que los licenciados en teología tengan una idea un tanto confusa de la relación existente entre todas esas doctrinas, porque su educación no les ha proporcionado una visión global de su religión, sino meros fragmentos y retazos.

Es muy probable que, a pesar de constituir su herencia espiritual más directa, no haya nada más ajeno a la mentalidad occidental moderna que esta abigarrada amalgama de nociones imposibles. En este sentido, le resultan mucho más cercanos y comprensibles el budismo o el vedanta—doctrinas ambas que, dicho sea de paso, también he enseñado— y, muy probablemente el islam y el judaísmo. También hay que decir, por otra parte, que el occidental contemporáneo experimenta una difusa sensación de embarazo en el clima emocional que rodea a los sacerdotes y las iglesias al que podríamos calificar de moralismo empalagoso, gazmoño, hipócrita y negador de la belleza del cuerpo humano y que rezuma el inconfundible hedor del puritanismo.

Y lo que todavía resulta más grave, es que, para el observador sagaz, la mayor parte de los feligreses—incluyendo tanto a clérigos como a seglares— no cree en el cristianismo porque, en el caso de que así lo hiciera, debería lanzarse a las calles a predicar su religión, poner anuncios en los periódicos y recoger fondos para que la televisión emitiera su mensaje todas las noches en la franja horaria de mayor audiencia. Hasta los testigos de Jehová parecen más comprometidos en su deambular de puerta en puerta repartiendo propaganda. Ningún cristiano, salvo tal vez unos pocos fanáticos, parece preocuparse *realmente* por la idea de que sobre todos nosotros pesa la amenaza inmi-

nente del ángel caído, una amenaza mucho más peligrosa que las mayores depravaciones de los criminales de guerra nazis. Es como si no importara que los pecadores e incrédulos acabasen en el infierno y el creyente medio dejara todo eso en manos de Dios.

El mundo occidental es postcristiano, las iglesias son inmensas y prósperas organizaciones que centran sus actividades en el proselitismo, la construcción de nuevos edificios y la conservación de la estructura tradicional de la familia y de la moral sexual y su influencia sobre los grandes problemas de la política nacional e internacional es mínima. Por otro lado, si exceptuamos a los cuáqueros y a los contemplativos católicos, resulta difícil encontrar, en el seno del cristianismo, personas interesadas por la vida interior y la elevación de la conciencia humana para cumplir así con la que posiblemente sea la función fundamental de toda religión, la unión con Dios. Y toda su actividad política parece circunscribirse a la promulgación y mantenimiento de unas leyes estúpidas y retrógradas sobre el juego, la bebida, la prostitución, los anticonceptivos, el aborto, el divorcio y la homosexualidad. Es verdad que existe un cierto interés por el pealismo* («la fe engordada») y por la atmósfera *gemütlich* [confortable] de los coros y las asambleas revivalistas, pero todo ello resulta absolutamente irrelevante para hacer frente a los problemas que aquejan a la humanidad de nuestro siglo... o de cualquier otro.

No quisiera que todo esto se interpretase en un sentido apocalíptico porque no es ésa, en modo alguno, mi intención. Creo que todo el mundo es libre, si le place, de ser frívolo y de convertir la sexualidad en la recompensa de los juegos competitivos, de temer a las terribles tentaciones de la carne o

* Doctrina caracterizada por un optimismo ingenuo y fundada, en la década de los cincuenta, por el pastor norteamericano Norman Vincent Peale, autor de libros llenos de recetas para ser feliz. (*N. de los T.*)

de entregarse a ellas para recibir la amorosa reprimenda del Padre Celestial. Lo único que quiero decir es que, si los cristianos persisten en su actitud, las iglesias no tardarán en convertirse en museos y los rituales en juegos en los que sólo podrán participar unos pocos iniciados. Tal vez se pregunten si todo esto no resulta un tanto patético, pero les aseguro que, personalmente, lo último que querría es que Canterbury, Chartres, Vézelay y San Marcos acabara convirtiéndose en museos, cosa que ya ha ocurrido, por ejemplo, con Santa Sofía de Constantinopla y la Sainte Chapelle de París. Mi preocupación se centra en el hecho de que, en tal caso, tendríamos muchas menos ocasiones para admirar la actualización plena de las potencialidades que encierra la vida religiosa y tan poco dispondríamos de la oportunidad de presenciar el esplendoroso, exuberante, colorido y alegre despliegue de la mitología cristiana porque hay que decir que, para llegar al cielo, no es necesario pasar antes por la tumba.

Pero, para entrever siquiera tal posibilidad, deberemos comenzar identificando el proyecto fundamental del cristianismo tradicional, porque sólo entonces nos hallaremos en condiciones de comprender la relación existente entre sus distintos dogmas, doctrinas y símbolos. Es por ello que quisiera empezar esta sección tratando de poner cierto orden en el simbolismo del primer y el segundo Adán, de la expulsión del paraíso y de su relación con la idea cristiana capital de la encarnación.

Sea cual fuere la interpretación, literal o metafórica, que demos a la «caída» de Adán, ya sea como consecuencia de un acto deliberado de maldad o de olvido de su naturaleza divina, los teólogos la consideran de modo unánime como la causa de la situación—cuyos rasgos distintivos analizaremos a continuación—en que se halla la humanidad.

La expulsión del paraíso supone el desarrollo de la técnica y de la conciencia reflexiva, un logro que obliga al ser humano

a poner en cuestión sus impulsos inmediatos y a confiar cada vez más en su conciencia racional. Esa confianza en la razón, sin embargo, no podía ser absoluta, puesto que los seres humanos sabían que la razón se apoya en aspectos muy profundos y desconocidos y que fácilmente puede desembocar en la racionalización. Pero el hecho de desconfiar de uno mismo conduce, con el paso del tiempo, a desconfiar de la misma desconfianza, con lo cual uno acaba irremediablemente sumido en la confusión.

La primera de las consecuencias de la «caída» fue «la malición del trabajo», lo cual quiere decir que, una vez que se pone en marcha el proceso de interferencia deliberada con el funcionamiento del entorno natural, ya no es posible detenerlo, porque la tecnología nos impone la necesidad de más tecnología; como en la lucha contra la hidra mitológica ya que, de cada cabeza cortada, nacen otras siete.

Otra de las consecuencias ha sido la regresión al infinito de la duplicidad moral generada por la autoconciencia combinada con la falta de confianza en uno mismo que acaba desembocando en la angustia, la culpabilidad y la incapacidad para mostrarse auténtico y sincero y, especialmente, para amar a otras personas. Cuanto más aguda es la conciencia de uno mismo, más se asemeja la vida a un desesperado y sofisticado intento de imponer a los demás nuestros objetivos egoístas disfrazados bajo la forma del deber, el amor al prójimo, la entrega y la devoción a ciertos ideales.

Es frente a esta delicada situación—una auténtica «condenación eterna», por cuanto no podemos salir de ella con nuestras propias fuerzas—que el cristianismo se erige como respuesta, adoptando la forma de una historia, el relato de los «grandes actos de Dios» de los que nos habla la Biblia, una historia que comienza—como recoge la tradición dogmática—con el pacto entre Dios y el pueblo elegido. Y, aunque nadie sepa realmente los motivos de esa elección, fue por

mediación de ese pueblo, de su cultura y de su peculiar genio religioso que Dios se reveló—a través de la Ley y los profetas—al mundo por vez primera.

Esa Ley se halla contenida en el Pentateuco, que comprende los cinco primeros libros de la Biblia y no sólo contiene los Diez Mandamientos sino también todo el complejo entramado de la moral y la liturgia. Según san Pablo, la Ley fue transmitida con el fin de que los hombres convictos de pecado dispusieran de un modelo ideal de perfección y, comprendiendo lo lejos que se hallaban de él, se dieran cuenta de que carecían del poder suficiente para liberarse por sí solos del pecado (véase cita anterior). Y, dado que los hebreos transgredían de continuo la Ley de Dios, atraían sobre sí, como explican los profetas, la ira divina encarnada por los filisteos, los amalecitas, los asirios, los babilonios, los selucidas y los romanos. Pero el mensaje de los profetas no se limitaba a ser una exhortación a la obediencia de la Ley por miedo al desastre nacional, sino que insistían en la idea de que no basta con la mera observancia ritual de la Ley y de que sólo hay verdadera obediencia cuando la Ley se halla «inscrita en el corazón», es decir, cuando uno desea sinceramente cumplir los mandamientos. Isaias llegó incluso a distinguir entre la obediencia y la expectativa del éxito político y la prosperidad material, en un intento de presentar el ideal de Israel en forma de un sufrido servidor que confía en los designios del Señor a pesar del inevitable sufrimiento de esta vida y que sirviera de ejemplo de abnegación para el resto de los pueblos del mundo.

Sin embargo, los profetas no sólo no ayudaron a nadie a salir del círculo vicioso en que se hallaba sino que, de hecho, lo único que consiguieron fue reforzarlo. Porque, si bien mostraron que, en efecto, no bastaba con mantener una conducta externa impecable, lo que Dios exigía era, en realidad, la impecabilidad del hombre interior, la conversión del corazón, eso que, precisamente, nadie se halla en condiciones de cumplir a causa de la mancha del pecado original. Como decía Lutero:

La comprensión espiritual de la ley es mucho más terrible, puesto que, de tal modo, la ley resulta imposible de cumplir y lleva al hombre a desesperar de sus fuerzas y sentirse humillado porque, desde el nacimiento, nadie está libre de la cólera ni de la concupiscencia. ¿Qué puede hacer un hombre que se halla oprimido por una ley que resulta imposible de cumplir?

Así fue como, a través de la Ley y de los profetas, Dios introdujo en los espíritus sensibles una sensación de pecado rayana en la desesperación, un *υπαγια*, una «santa argucia», mediante la cual Dios proclamaba los mandamientos sin esperar que los obedezcamos, al tiempo que nos torna conscientes del motivo por el cual no podemos obedecerlos.

La solución a este dilema, según el cristianismo, se asienta en el misterio de la encarnación y la redención hecha posible por el nacimiento, crucifixión, resurrección y ascensión de Cristo. La Ley y los profetas sólo habían conseguido promover la desesperación y un cierto grado de autoconciencia que allanaron el camino para un tipo de revelación completamente diferente, una revelación que no asumiría la forma de la palabra, sino de un *acontecimiento* capaz de transformar radicalmente la naturaleza humana. Estamos hablando, claro está, del dogma fundamental de la doctrina cristiana, la encarnación de Dios—modelo arquetípico del universo—en tanto que ser humano en la figura histórica de Jesús de Nazaret, una figura infinitamente superior a la de los profetas y los moralistas, un segundo Adán cuya pasión, muerte y resurrección había de redimir a la humanidad del pecado en el que la había sumido la «caída» del primer Adán y unificarla con la naturaleza divina. Como dijera san Atanasio: «Dios se hizo hombre para que el hombre pudiera tornarse Dios».

1. Martin Lutero, *Werke Allgemeine*, vol. 1, pág. 105.

Los teólogos han elaborado una doctrina sumamente compleja para tratar de explicar el modo en que el «verdadero Dios» pudo tornarse «verdadero hombre» y el modo en que tal cosa propiciaría la transformación de toda la humanidad. Después de todo, ¿cómo podría Dios, en su omnipotencia y omnisciencia, hacerse verdaderamente humano—es decir ser capaz de sufrir, dudar, temer y entristecerse—sin dejar de ser Dios? Como dijo san Pablo:

Tened los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús, quien, existiendo en forma de Dios, no reputó como botín (codiciable) ser igual a Dios, antes se anonadó vaciándose a sí mismo, asumiendo la forma de siervo y tornándose semejante a los hombres. Y en la condición de hombre se humilló, hecho obediente hasta su muerte en la cruz.

(*Filipenses*, 2, 58)

Dicho en otras palabras, Dios se hizo hombre gracias al «vaciamiento de sí» (*kenosis*), el abandono provisional de la plenitud de su omnipotencia divina. En tal caso, Dios deja de estar en situación de observar desde afuera las tribulaciones del ser humano y experimenta todas las limitaciones y sufrimientos que aquejan a sus propias criaturas, incluyendo la tortura y la muerte. Y es precisamente la muerte, el caso extremo de la humillación humana, el que permite romper el círculo vicioso de la servidumbre humana para todo aquel que es capaz de tener fe.

¿Pero de qué modo la encarnación de Dios pudo llegar a afectar a toda la humanidad? Existe una antigua doctrina según la cual ese sacrificio sirvió para aplacar la ira y el ansia de justicia divina que, de ese modo, perdonó todos los pecados del ser humano. Pero los teólogos más modernos consideran que ésta es una explicación demasiado elemental y sanguiñaria de la redención que toma demasiado en serio a la ira de

Dios y se inclinan, por el contrario, por una explicación más compleja derivada de la distinción realizada por la filosofía griega entre los conceptos de *naturaleza* y de *persona*. Desde esa perspectiva, pues, la afirmación de que Dios se encarnara en la figura de Jesús no quiere decir que se convirtiera en un hombre ya que Jesús, en ese sentido, no era una persona humana sino una persona divina—Dios Hijo—poseedora, al mismo tiempo, de una naturaleza humana. Toda persona, desde este punto de vista, constituye una «hipóstasis» de la naturaleza, de la substancia—tanto humana como divina—del mismo modo que el hielo, el agua y el vapor son hipóstasis de una misma sustancia. Pero la definición exacta de lo que se entiende por persona—o hipóstasis—nunca consiguió aclararse del todo ya que el término latino *persona* (máscara) resulta una aproximación un tanto burda. Pero el punto que más nos interesa reseñar es que, en Jesús, Dios asume la humanidad no ya de un solo hombre sino de todos los hombres. Y, por más vueltas que demos tratando de comprender *cómo* pudo ocurrir tal cosa, lo cierto es que *eso* es lo que se nos dice que ocurrió.

De lo anterior se deduce que el proceso de la encarnación—de la unión entre Dios y el hombre—que se inició en Jesús debe llegar a incluir a toda la humanidad en una expansión que se conoce con el nombre de «cuerpo de Cristo» o Iglesia. Y, en caso de que uno haya recibido el sacramento del bautismo y haya aceptado la noción de que Jesucristo es la encarnación de Dios, con todo lo que ello implica, puede llegar a tornarse «uno» con el cuerpo de Cristo. Debemos señalar, en este punto, que, aunque la inmensa mayoría de los creyentes confunda a la iglesia con un edificio, con un conjunto de edificios o con el clero, su verdadero significado se refiere a «la bienaventurada (es decir, dichosa) congregación de todos los creyentes» que, según se dice, es Dios mismo inmerso en el proceso de transfiguración de la totalidad del cosmos.

El cristianismo subraya la idea de que la salvación—o la

unión con Dios—es un don que sólo puede alcanzarse por medio de la encarnación. No existe otro modo de alcanzar, conseguir o merecer la salvación, porque ésa es, esencialmente, una gracia—o un favor—del amor que Dios profesa hacia el mundo y el ser humano. Una vez que se ha hecho merecedor de ese don, el hombre se halla en condiciones de llevar a cabo las obras «que agraden al Señor» pero, en caso contrario, incurrirá en una grave falta por no haber sabido apreciar la gracia y haber desperdiciado su talento divino.

Y aquí es donde llegamos al meollo de la cuestión. ¿Qué debemos hacer para recibir la gracia *eficaz*, esto es, la gracia que acaba concretándose en las obras del amor? Porque el problema es que hay muchas personas que aparentemente cumplen con todos los requisitos—personas que tienen fe, rezan, reciben los sacramentos, etcétera—y no experimentan, en cambio, ninguna transformación significativa salvo, tal vez, un fariseísmo moral más acusado que anteriormente. En este sentido, la afirmación de san Pablo con respecto a sus dificultades para cumplir los mandamientos impuestos por la Ley expresada en la frase «El bien que deseo no lo hago; pero el mal que no quiero lo hago» es típica tanto del cristiano como del judío. Porque si el problema del judío estriba en obedecer la Ley, el del cristiano, en cambio, se centra en recibir la gracia eficaz, es decir, en crear realmente en Jesús. Según se dice, crear en algo supone comportarse como si fuera verdadero, pero no se trata, en ambos casos, del mismo problema, porque si resulta tan difícil crear en Jesucristo como cumplir la ley mosaica ¿qué es lo que nos aporta el cristianismo?

Este problema persistirá mientras sigamos valorando a una religión en función de sus logros morales. Así, la conocida frase «por sus obras los conoceréis» suele interpretarse en el sentido de que debemos juzgar las creencias por las consecuencias morales que se derivan de la observación de los diez mandamientos y de las diversas obras piadosas que expresan

el amor hacia Dios y hacia nuestro prójimo. ¿Pero acaso existe algún modo de demostrar que la piedad de los cristianos es, en ese sentido, superior a la de los judíos, los musulmanes, los hindúes, los budistas, los parsis, los shikhs y hasta los ateos? No, lo único que demuestra tal pretensión es la arrogancia típica de los cristianos que llega incluso a evidenciarse en juegos tan perversos como aquél que dice: «Yo estoy más arrepentido de mis pecados que tú de los tuyos».

Ahora bien, ¿es, acaso, el logro de la perfección moral, que sólo puede advenir por medio de la gracia divina, el objetivo final de la vida cristiana? Si san Pablo estaba en lo cierto al suponer que Dios entregó las tablas de la Ley a Moisés no tanto para que le obedecieran como para aumentar su conciencia del pecado y, en consecuencia, su sentimiento de culpa ¿no podría cumplir, en tal caso, la encarnación un propósito similar a un nivel más profundo? Los teólogos siempre han diferenciado entre la bondad y la santidad, considerando que esta última incluye a aquélla y constituye el verdadero objetivo de la vida cristiana. Pero la santidad, por más evidente que sea y por más clara que se manifieste en forma de docta ignorancia, apasionada serenidad, humildad alegre, devoción ecuaníme y una cierta aura de numinosidad que parece irradiar la *shekinah*, la luz de la gloria y la presencia de lo divino, resulta, no obstante, muy difícil de describir.

La perfección moral por medio de la gracia constituye la doctrina *oficial* de la Iglesia, del mismo modo que el ideal oficial de la sinagoga consiste en el perdón por medio de la obediencia a la Ley. Pero el testimonio más frecuente de quienes siguen —o pretenden seguir— este ideal es que funciona más como un *upaya*, como un medio de atraer sobre nosotros la gracia divina, que como un fin en sí mismo. He aquí lo que comenta a este respecto Dom John Chapman —antiguo abad de Downside— en una carta que escribió a una religiosa:

No os agotéis haciendo esfuerzos. Al parecer, todavía pensáis que confiáis en alcanzar la bondad por medio del *esfuerzo*. Pero eso no es posible porque sólo depende de la voluntad de Dios... Tratad simplemente de permanecer a Su disposición, atenta o distraída, según Su voluntad; a sentiros buena o mala (lo cual —nunca debéis olvidar— se halla más cerca de la humildad) y a sentiros desolada o consolada. Sé perfectamente que la oscuridad resulta, en ocasiones, aterradora pero ése es el único modo de aprender que dependemos completamente de Dios, que no somos dueños de nada y que hasta nuestro amor y aspiración hacia Él son egoístas. El único camino posible es el «camino de la Santa Cruz», un camino en el que no tardaréis en descubrir que Dios mora en la oscuridad y que el sufrimiento es el único modo de acercarse a Él.²

En presencia de la santidad, la rectitud moral palidece como una mera caricatura que se limita a repetir el texto al pie de la letra sin reconocer, no obstante, el verdadero espíritu. «De qué sirve repartir los bienes para alimentar a los pobres y entregar el cuerpo a las cenizas si carecemos de caridad.»

La santidad, por el contrario, se asemeja mucho más —sin llegar, no obstante, a ser lo mismo— a la recuperación de la inocencia y el regreso a la vida de los impulsos espontáneos. De ella dijo A.K. Coomaraswamy que consiste en «vivir completamente entregados al momento presente» en una especie de alegre espontaneidad y abandono de sí que se manifiesta tanto en forma de la astucia de la serpiente como de la docilidad de la paloma. El sentido del humor sólo dimana del conocimiento de uno mismo, del reconocimiento gozoso de nuestro propio absurdo y de la ironía que nos suscitan nuestras propias pretensiones. La persona *plenamente* consciente no tiene problema alguno en retornar a la vida de los impulsos espontáneos, ya

2. Dom John Chapman, *Spiritual Letters*, Sheed and Ward, Londres, 1944, pág. 145.

que el humor le permite convertir la ansiedad en risa y transformar así completamente su significado. En última instancia, el humor sagrado se nutre de la constatación de que el yo es una broma y tal vez sea por ello que Dante consideraba que el canto de los ángeles es la risa del universo.

Recuerdo ahora la cripta de la Iglesia de los Capuchinos, en Vía Veneto, en Roma, formada por tres capillas enteramente decoradas con los huesos de los monjes fallecidos. Altares contruidos con cráneos y tibias, techos ornamentados con guirnaldas de flores elaboradas con vértebras y cuyos tallos son costillas. Cada uno de los elementos decorativos está constituido por algún hueso de los cientos de esqueletos diseminados por esa pequeña cripta que sólo cuenta con un acceso muy estrecho. Imagino el monumental atasco que tendrá lugar el día del Juicio Final, cuando todos los monjes resucitados traten de reunir sus huesos y correr escaleras arriba hacia el Juicio Universal. «Perdone hermano ¿podría pasarme ese quinto metatarso?». Cuando vi la pícara sonrisa que se reflejaba en la mirada del frailecillo barbudo que recogía los donativos de los turistas, comprendí que esa capilla sólo podía haber sido concebida por personas que habían trascendido el miedo a la muerte. Así, mientras unos temen a los esqueletos, otros juegan con ellos.

Si la finalidad última de la vida cristiana se encuentra más allá de la prohibidad moral y si la santidad esconde una alegría secreta, parecería que el don de la gracia —y también la Ley mosaica— constituye un mero *uprya*. Pero esto no es algo que resulte evidente a simple vista porque, desde que comiera el fruto del árbol prohibido y dejara de confiar en sus instintos, el cristianismo constituye el reto más completo y profundo hacia todo lo que el ser humano ha creído ser y ha tratado de alcanzar.

Pero este desafío pierde todo su sentido si concebimos a Dios como una especie de predicador solemne e inflexible porque, desde esa perspectiva, el mensaje cristiano queda

reducido a una creencia absurda que afirma que, desde el momento de la «caída» hasta la llegada de Jesús, nadie pudo, por más que lo intentara, entrar en el cielo. Luego vino Jesucristo que, siendo Dios y hombre al mismo tiempo, podía obrar motivado por el amor más puro. Y su generoso sacrificio en la cruz nos abrió nuevamente las puertas del cielo al tiempo que nos garantizó la resurrección de entre los muertos. Pero, por más expedito que se halle hoy en día ese camino, sólo pueden transitarlo aquellos que crean literalmente en la realidad de todos esos acontecimientos. Y lo peor de todo es que, quienes carezcan de la suficiente fe, tendrán abiertas de par en par las puertas del infierno.

Pero no basta con decir que uno cree o que le gustaría creer y que el problema, por tanto, consiste en *cómo* llegar a creer. «No todo el que dice ¡Señor!, ¡Señor!, entrará en el reino de los cielos, sino el que cumple la voluntad de mi Padre que está en los cielos.» Pero querer tener fe entraña el mismo tipo de doble vínculo que querer amar o querer alcanzar la gracia. Y lo más curioso es que eso es, precisamente, lo que Dios nos ordena hacer, «*amarás* al Señor, tu Dios», algo tan imposible de llevar a la práctica como ordenarle a un niño que debe amar a su madre y que no debe hacerlo porque alguien se lo pide sino porque verdaderamente la quiere. Resulta muy curioso que el primero —y más importante— de los mandamientos nos imponga la necesidad de hacer deliberadamente lo que sólo puede ocurrir de un modo espontáneo. ¿Qué ocurriría, por ejemplo, en el caso de que preguntase a mi esposa «Amor mío, ¿me amas de verdad?» y ella respondiera «Me esfuerzo en hacerlo lo mejor que puedo, querido».

En el mismo momento en que descubrimos la contradicción implícita en el primer mandamiento, adquirimos una curiosa perspectiva, porque el verdadero pecado de Adán fue el de aspirar a ser Dios, es decir, a doblegar la naturaleza a su voluntad consciente para controlar, de ese modo, su esponta-

neidad y la de los demás. En ese mismo sentido, toda técnica (ya sea artística, mecánica, dramática, atlética o médica), representa un intento de ser artificialmente natural o deliberadamente espontáneo, un esfuerzo semejante al de tratar de comprender y controlar la gracia del vuelo de las aves. Pero, salvo contadas excepciones, lo único que se consigue de ese modo es un pálido *remedo* del ideal que nos obliga a esconder—como las puntadas del revés de un bordado—cualquier vestigio del esfuerzo realizado. Desde esa perspectiva, pues, pareciera que el verdadero objetivo del primer mandamiento fuera el de transmitir a los hijos de Adán el mensaje de que deben reincidir en el pecado primordial consistente en tratar de controlar la espontaneidad. Y es que el hecho de imponer la obligación de amar es equiparable a tratar de ser artificialmente natural, intentar no intentar o renunciar voluntariamente a la propia voluntad. Traten, por ejemplo, de no pensar, durante cinco minutos, en un elefante verde. Es muy probable, pues, que, al igual que William Blake, Dios considere que «el loco que persiste en su locura se torna sabio».

Porque, si ésta es la intención oculta de la Ley y del misterio de la encarnación, deberemos revisar completamente la historia del cristianismo desde una nueva perspectiva, según la cual el hecho de llevar las cosas hasta sus últimas consecuencias, de insistir en la locura hasta recuperar el juicio, de alentar la sensación de culpa y de responsabilidad personal hasta que toda acción se torne imposible o de fomentar el aislamiento y la soledad hasta el absurdo. No olvidemos que el cristianismo es uno de los elementos esenciales de la asombrosa sucesión de cambios históricos que han terminado configurando la mentalidad occidental, a la que bien podríamos calificar de imperialismo cultural y de encantamiento científico que nos han permitido, en poco menos de un siglo, someter de tal modo la naturaleza que actualmente pone en peligro la supervivencia misma del planeta.

Pero no es éste el foro más apropiado para dar lecciones de ecología, la ciencia de las interrelaciones y del equilibrio de la naturaleza. Los prodigiosos avances realizados en el campo de las comunicaciones, la medicina, la sanidad y la nutrición nos han llevado a acabar contaminando el suelo y la atmósfera, envenenando las aguas, alterando peligrosamente la cadena trófica de los insectos y los microorganismos, eliminando el sabor natural de los alimentos, expandiendo a todo el planeta la locura del nacionalismo y la tecnología militar y convirtiendo a la humanidad en su peor enemigo debido a una explosión demográfica que escapa a todo control. ¿Y no será todo esto una de las consecuencias de la noción judeocristiana de que la muerte es un mal, que mi individualidad es todo lo que tengo y postergar hasta un supuesto juicio final, en el que nos veremos sometidos al terrible escrutinio divino, toda expectativa de recuperar el paraíso?

El folclore que acompaña a la muerte en el Occidente cristiano es un verdadero catálogo de horrores, en el que se combinan el luto y la tristeza del duelo con cementerios repletos de esqueletos que gimen, ataudes cubiertos de tierra, fantasmas envueltos en blancos sudarios, extrañas asociaciones de biblias negras, murciélagos, tañidos de campanas tocando a muerto, susurros de sepultureros, médicos y cirujanos que creen con tanta fuerza que «mientras hay vida hay esperanza» que no dudan en prolongar interminablemente la agonía del moribundo y despachar de un plumazo la eutanasia como un pecado mortal. Y es que, cuando llevamos la sensación de identidad personal hasta sus últimas consecuencias, hasta los horrores del juicio final y del infierno parecen mejores que la perspectiva de desvanecerse para siempre en la nada. Ésa era, precisamente, la sensación que embargaba a John Bejeman mientras escuchaba las campanas tocando a vísperas desde la cama de un hospital poco antes de verse sometido a una operación quirúrgica:

Cuando me das esperanza de vida me elevo
y vuelvo a hundirme cuando el bisturí del cirujano hien-
de mis carnes .

Respiro durante un momento

y veo alejarse de mí la oscura silueta de la muerte

y me pregunto, mientras estoy postrado en esta cama,

si todo se extinguirá cuando yo muera.

Pero nuevo los labios y uso mis ojos

porque todavía no ha llegado para mí, gracias a Dios, la

Noche.

Es mucho mejor ese eco del infierno

que me trae el susurro de las campanas

que la extinción de mi «Yo»...

¡No tardes, Dios mío, ven pronto a mí!

Desde este punto de vista, la vida individual es un bien su-
premo mientras que la muerte —a pesar de todas las promesas
de eterna beatitud ultramundana— debe ser alejada por todos
los medios a nuestro alcance. Recordemos si no, en este sen-
tido, el caso de Lázaro.

¿No se venden dos gorriones por un as? Sin embargo, ni
uno solo de ellos cae en tierra sin la voluntad de vuestro Pa-
dre. En cuanto a vosotros, aun los cabellos todos de vuestra
cabeza están contados. No temáis, pues valéis más que mu-
chos pajarillos.

(Mateo, 10, 29-31)

La paradoja más fascinante del cristianismo es que su ma-
ravillosa y original visión del valor supremo de la individua-
lidad comporta también el colapso no sólo del individuo sino

3 «Before the Anaesthetic or Real Fright», en *Selected Poems*, John Murray, Lon-
dres, 1948, pág. 95.

del conjunto de la sociedad. Pero por ello no hay que descar-
tar la noción cristiana de la personalidad como algo comple-
tamente absurdo y tratar de reemplazarlo por algún epíteto
grupal como «obrero», «ciudadano» o «consumidor». A fin
de cuentas, el pleno desarrollo de la noción cristiana de indi-
vidualidad termina abocando a algo mucho mejor.

Entretanto, sin embargo, los terribles desajustes que debe-
mos soportar —y que no son sino la consecuencia de una tec-
nología que desatiende los problemas ecológicos— nos obli-
gan a plantearnos ciertas cuestiones. ¿Merece realmente la
pena, a largo plazo, tratar de controlar la naturaleza? ¿Resul-
tan verdaderamente útiles para la supervivencia el lenguaje y
la comunicación? ¿Nos vemos obligados a abandonar tarde
o temprano la práctica de la medicina? ¿Acaso no son, en el
fondo, los gobiernos más que sofisticados sistemas de frustra-
ción? ¿Acaso el ego y el poder de la razón consciente no son,
comparados con la sabiduría intrínseca de nuestro organismo,
más que ruidosos payasos? ¿No serán, las epidemias y plagas,
nuestros aliados al permitirnos mantener un equilibrio óptimo
de la población? ¿No es posible que la sensación de indivi-
dualidad sea una ilusión o el resultado de alguna extraña de-
sintegración y fijación de una conciencia grupal o incluso uni-
versal? ¿No se verán obligados en algún momento, quienes
detentan el poder, a esterilizar o exterminar a colectivos ente-
ros? ¿Debemos tratar de poner coto a esta confusión crecien-
te o simplemente relajarnos y dejar que las cosas sigan su cur-
so? Y, por último, ¿seremos capaces de dejar que las cosas
discutran por sí mismas, aun cuando sepáramos a ciencia cierta
que eso es lo mejor que podemos hacer?

Y, aunque no sea la primera vez que el ser humano ha de-
bido enfrentarse a todas estas cuestiones, nunca antes se ha
visto obligado a hacerlo con la urgencia a la que hoy en día
nos obligan los acontecimientos. ¿Pero de qué modo el ser hu-
mano, único responsable, a fin de cuentas, de esta situación,

podría llegar a resolverla? Es muy probable que, enfrentada abiertamente a la crisis, la personalidad egocéntrica se comportase de un modo brutal y luchase sin ambages por la supervivencia de una pequeña elite. Lo que se requerirá, no obstante, para superar esa situación será una adecuada e inteligente combinación de no intervención e interferencia que sólo puede provenir de una nueva sensación de identidad que podría ser proporcionada por el cristianismo, *siempre y cuando* los cristianos lleguen a comprender que su religión es un *upaya*, un formidable y sistemático egocentrismo destinado a desembocar en un teocentrismo que nos lleve a actualizar nuestra identidad esencial con Dios. Jesucristo lo expresó en un lenguaje mucho más sencillo:

Ruego para que todos sean uno, *como Tú*, Padre, estás en mí y yo en Ti; para que también ellos sean en Nosotros y el mundo crea que tú me has enviado. Yo les he dado la gloria que Tú me diste, a fin de que sean uno *como nosotros* somos uno. Yo en ellos y Tú en mí, para que sean perfectamente unos.

(Juan, 17, 2123)

Las expresiones «sean uno como Tú» o «como nosotros» no dejan lugar a dudas con respecto a que Jesucristo consideraba que los seres humanos llegaríamos a ser uno con Dios, del mismo modo y en el mismo grado en que Él lo era.

¿Pero es, acaso, el cristianismo un sistema coherente con su egocentrismo? Porque el caso es que siempre ha asumido precisamente lo contrario y afirma oponerse a la gratificación de los propios apetitos sin tener en cuenta a nuestro prójimo, una gratificación que, en sus manifestaciones más extremas, puede transformarse en una parodia o una inversión del amor que profesa el santo hacia Dios que termina convirtiendo en deidad al sexo, el alcohol o el pastel de chocolate. El verda-

dero egocentrismo sólo puede ser producto del esfuerzo y la disciplina y tiende a hacer que el individuo se sienta como un ser separado, independiente y responsable, ejerciendo un creciente grado de control sobre su entorno, su organismo físico y su propia alma. San Pablo, que tanto habló de la gracia divina y de la obsolescencia de la ley mosaica, llegó, sin embargo, a escribir: «Pero yo mortifico mi cuerpo y le obligo a someterse».

No obstante, el énfasis cristiano en la gracia no se manifiesta tanto en la práctica como en la teoría. No en vano se ha dicho «Reza como si todo dependiera de Dios, pero obra como si todo dependiera de ti» o, dicho en otras palabras, cree que ya has sido salvado pero esfuerzate como si todavía tuvieras que alcanzar la salvación. Las instituciones cristianas —monasterios, conventos, seminarios— han sido siempre ejemplos de rigurosa disciplina que cuentan con numerosas y detalladas reglas acerca del modo de hablar, de la conducta física y moral, de las obligaciones rituales e incluso de los pensamientos más íntimos. Y, durante cientos y cientos de años, ha sido práctica generalizada invocar con el clicio la gracia consoladora del Espíritu Santo. Cuando leemos los textos de los antiguos padres de la Iglesia, las reglas de mortificación medievales, los voluminosos textos de teología ascética y dirección espiritual de los siglos XVI y XVII, comprobamos, más allá de toda duda razonable, el modo tan estricto en que el cristianismo ha fiscalizado la formación del carácter personal, forzando al individuo a someterse de pensamiento, palabra y obra —de buen o de mal grado— al ideal de Cristo.⁴

Al margen de la disciplina ordinaria (es decir, regular), de la «vía purgativa», son muy pocas las almas que parecen com-

⁴ Aunque existen ciertos documentos que subrayan más el incumplimiento de la norma que su observación, lo más habitual, no obstante, es que, durante más de 1900 años, la inmensa mayoría de los practicantes hayan hecho, en alguna ocasión, uso de ella

prender que el acatamiento de la disciplina no basta y puede llegar incluso, en ocasiones, a provocar una espantosa caída. Porque, aunque sea capaz de controlar mis pasiones y apetitos ¿con qué espíritu los controlo? ¿No estaría, en tal caso, regodeándome en mi entereza moral en lugar de centrarme en el amor hacia Dios o en la entrega al prójimo? Porque, si esto es así, resulta evidente que deberemos cambiar el espíritu con el que emprendemos nuestra disciplina. Debemos hacerlo todo por puro amor a Dios, aunque carezcamos del poder suficiente para evocar ese amor por mediación de nuestra propia voluntad. ¿Qué podemos, entonces, hacer? Porque, bien mirado, hasta el mismo hecho de pedir la gracia de amar con pureza constituye una especie de manipulación, un truco, una estrategia psíquica, una artimaña espiritual para forzar la gracia de Dios. Pero ¿cómo podríamos *no* querer algo así?

Ésta es, a fin de cuentas, la cúspide del egocentrismo de la que hablábamos anteriormente, el último logro en el campo del control de la espontaneidad, el intento de decidir «cuándo» convertimos en perfecto instrumento del Espíritu y, al mismo tiempo, ser nosotros quienes lo logremos, ser capaces de invocar a voluntad la unión con Dios y, sobre todo, utilizar la artimaña de desear no desear porque eso es, en el fondo, lo que ocurre cuando decimos: «¡Hágase tu voluntad!» (ver a este respecto los consejos de Dom John Chapman citados anteriormente).

No es extraño que, a tenor de lo anterior, uno comience a considerar que los borrachos, los drogadictos, los vagabundos, los homosexuales, los chulos y las prostitutas son mejores porque, al menos, son espontáneos y carecen de toda pretensión moral. No olvidemos que el mismo Jesús prefirió la compañía de ese tipo de personas antes que la de los aspirantes a la perfección. (Recordemos que los fariseos eran la «gente de bien» de aquellos días, las personas decentes y respetuosas con la ley, las «damas y caballeros» de aquel enton-

ces.) En este punto es en donde sentimos como si estuviéramos tratando de elevarnos tirando de nuestros propios cabellos. Porque el hecho es que no puedo apartarme un ápice de mi propio camino porque, en el caso de que lo consiguiera, ése no dejaría también de ser mi propio camino. La paradójica situación, en suma, es que mi *yo debe* negarse a sí mismo algo que, como ustedes comprenderán, resulta bastante imposible de llevar a cabo.

Éste es el punto culminante de la disciplina de la autoconciencia y del desarrollo del ego cristiano, que también se refleja en la situación que actualmente vive la civilización occidental que, por una parte, se ve obligada a dejar que el equilibrio de la naturaleza se mantenga por sí solo mientras que, por la otra, hemos llegado a depender tanto de nuestra tecnología que probablemente ya no podamos abandonarla.

En este punto, la pregunta adecuada no es tanto «¿Qué es lo que debemos hacer?»—porque es evidente que tal cosa resulta imposible—como: «¿Cuál es el significado de la crisis en que nos hallamos inmersos? ¿Qué es lo que nos revela con respecto al modo en que hemos estado actuando y quién o qué hemos creído ser?».

Éste es, según el llamado credo de Atanasio, el meollo de la cuestión. Pero ¿cómo podría eso ayudarnos a nosotros? La insistencia en que Dios sólo se hizo hombre en el año 753 *ab urbe condita* (es decir, desde la fundación de la ciudad de Roma) en el cuerpo de Jesús de Nazaret, acaba convirtiéndole en un ser ajeno a todos nosotros, algo que sólo puede tener interés en tanto que modelo para que los demás sigamos su ejemplo.

¿Acaso sirve de algo sostener que debemos tomarnos en serio sus palabras como si fueran la verdad absoluta? ¿Acaso estamos atados por una deuda ya olvidada que contrajimos hace casi dos mil años? ¿Son sus palabras y acciones el modelo incontestable de la conducta y la moral que debemos seguir sin gozar, no obstante, de la ventaja que supone ser hijos de Dios en persona? ¿Acaso no significa nada que, según la antigua lógica griega, la humanidad de Jesús sea también *mi* humanidad, puesto que la humanidad es una «sustancia» universal que, de algún modo, todos compartimos, de la misma manera que todos los recipientes participan de la sustancia de que están hechos? Pero, si esto es así, Jesús *no* me ha unido a Dios a través de mi persona, de mi forma particular (o recipiente), sino a través de mi humanidad, de mi naturaleza humana. Y con ello volvemos al viejo problema del *modo* en que mi persona, mi voluntad, mi ego y mi esencia individual pueden abandonarse a la transformación que Cristo opera en mi sustancia.

En este punto es donde las doctrinas se tornan cada vez más complicadas e inútiles. En el mismo momento en que el Hijo de Dios se hizo hombre en la persona de Jesús de Nazaret, tuvo lugar la unión *potencial* de su humanidad con la nuestra. Pero, para garantizar esta unión, debemos pasar por el bautismo, la confirmación y recibir de manera regular el sacramento de la sagrada comunión. De este modo es como tiene lugar un paso hacia adelante en la actualización de la unidad potencial entre mi humanidad y la de Cristo que me torna más proclive a recibir la gracia, en la esperanza de que ello me permita dar el salto de fe que me

5. ¿QUIÉN ES QUIÉN?

¿De qué modo, pues, «Jesucristo» puede ser la respuesta a este problema? ¿Son sus preceptos y doctrinas los que pueden aportarnos alguna solución o, tal y como insiste la Iglesia, es su personalidad, *quién* fue —y quién sigue siendo— más importante que lo que dijo?

Porque la verdadera Fe es lo que creemos y confesamos aquí, que nuestro Señor Jesucristo, el Hijo de Dios, es Dios y Hombre; Dios de la misma sustancia que el Padre, nacido antes que el mundo; y hombre por la sustancia de su Madre, nacida en el mundo; Perfecto Dios y Perfecto hombre; igual al Padre por su divinidad e inferior a Él por su humanidad. Y, aunque sea Dios y hombre, no hay en él dos personas, sino una sola, Cristo; una, no por conversión de la divinidad en carne, sino por transformación de la humanidad en Dios; una, además, no por confusión de sustancia, sino por unidad de persona. Y del mismo modo que el alma dotada de razón en un cuerpo carnal es un hombre, Dios y el hombre son un solo Cristo. (BCP)*

* BCP o *Book of Common Prayer*, un conocido manual protestante de liturgia. (N. de los T.)

comprometa personalmente con la salvación en tanto que don concedido a mi humanidad y a mi estatus impersonal y colectivo en tanto que ser humano. Recuérdese que la sustancia (barro) es una cosa y la persona (el recipiente) otra y que, en consecuencia, la salvación de la sustancia no es lo mismo que la salvación de la persona. La primera es la que torna posible la segunda; pero, como ya hemos visto, es tan difícil colaborar personalmente con la gracia como obedecer con sinceridad absoluta los preceptos de la ley de Dios. Y poco importa, en este sentido, el don de la gracia, de la unidad entre mi humanidad y la de Cristo, porque eso no nos permite avanzar ni un solo paso.

El párrafo anterior contiene un relato muy simplificado del *modo* en que la encarnación del Hijo de Dios en la figura de Jesús de Nazaret puede «salvarnos». Pero ¿por qué el Evangelio centra tanto su atención en ese tipo de cuestiones? A fin de cuentas, toda esa simbología y esa forma de pensar nos resulta muy ajena en tanto que miembros de la cultura occidental del siglo XX; qué no decir en el caso de que fuéramos estudiantes universitarios de Ghana o Tokio, pongamos por caso. Resulta un tanto absurdo tratar de establecer cualquier relación directa entre el Hijo de Dios, que fue crucificado y posteriormente resucitó, y la vida cotidiana de cualquier familia de los suburbios de Los Ángeles o Londres.

Billy Graham y los demás fanáticos de la Biblia no tienen el menor empacho en establecer ese tipo de relaciones, soslayando simplemente el *modo* en que una crucifixión acontecida en el año 34 puede salvarme a mí en el siglo XX. Ellos se limitan a afirmar que eso es lo que ocurre y luego tratan de convencernos del carácter noble y divino del Jesús del que nos habla la Biblia, justificando sus asertos con el argumento de que es Dios mismo el que crea y sostiene mi existencia en este mismo instante. Según ellos, si uno quiere saber cómo es Dios, el fundamento de mi existencia aquí y ahora, debe leer lo que dicen los Evangelios, es decir, «el resplandor de la gloria

[de Dios] y la imagen manifiesta de su persona». Es posible, por tanto, establecer contacto con la fuerza que me sostiene aquí y ahora, al asumir que esa Fuerza se asemeja a Jesús y es, en cierto sentido, el Jesús histórico de Nazaret, resucitado de entre los muertos y que gobierna en el cielo. No debo preocuparme, pues, de hacer ningún tipo de preguntas acerca del *modo* en que Jesús puede salvarme, sólo tengo que rezar, comunicarme con él y, para mi sorpresa, en algún momento descubriré súbitamente el poder de la entrega.

Pero las cosas no funcionan así en el caso de que uno haya recibido la bendición (o la maldición, vaya usted a saber) de poseer un intelecto crítico porque, en tal caso, uno no tardará en advertir que el abandono a la voluntad de Jesús es equiparable la aceptación ciega de las costumbres patriarcales y el regreso a la conciencia infantil. A fin de cuentas, el Jesús de Billy Graham es una imagen idealizada del burgués del Medio Oeste, del mismo modo que el Jesús católico es la imagen ideal del príncipe feudal del siglo XIII o del típico muchacho de Boston hijo de una madre irlandesa atormentada por los problemas sexuales.

La devoción cristiana nos ofrece una imagen bastante curiosa de Jesucristo, el crucificado, una especie de predicador barbudo de mirada dura y algo esquiva que llama a la puerta del corazón diciendo: «¡Vamos, vamos! Ya está bien de tonterías. Ha llegado ya el momento de que hablemos en serio». No estaría de más que el cristianismo tomara nota de aquella actitud zen que dice «¡Lávate la boca cada vez que pronuncies la palabra Buda!» y dijese algo así como «¡Lávate la boca cada vez que pronuncies el nombre de Jesús!».

Porque el hecho es que la imagen típica de Jesús es un fetiche que nos paraliza espiritualmente. Hasta los ateos consideran que es el hombre bueno por excelencia, el modelo moral con el que nadie puede hallarse en desacuerdo. Sean cuales fueren sus opiniones, todo el mundo recurre a El para justificar

sus acciones. ¡Pobre Jesús! Seguro que, si hubiera sabido todo lo que iba a proyectarse sobre él a lo largo de la historia, no habría pronunciado ni una sola palabra. A lo largo de los siglos, la imagen de Jesús que nos ofrece el Evangelio ha terminado convirtiéndose en una figura tan idolatrada como una estatua de madera o de piedra, hasta el punto de que bien podríamos decir que el acto más genuino de adoración sería el de destruir esa imagen. Según sus propias palabras: «Necesitáis que yo me vaya porque, si no lo hiciese, el Paráclito (el Espíritu Santo) no vendría a vosotros». O como el ángel dijo a los discípulos que habían ido a buscar el cuerpo de Jesús en la tumba: «¿Por qué buscáis entre los muertos a aquél que es la vida? No está aquí. Ha resucitado y os ha dejado...». Pero la piedad cristiana no permite que Jesús se vaya y sigue buscando al Cristo vivo en la letra muerta de los anales históricos. Como Él mismo dijo a los judíos: «Buscáis en las escrituras porque pensáis que en ellas tendréis la vida eterna».

La crucifixión nos da la vida eterna porque supone la renuncia a Dios en tanto que objeto que puede ser poseído y conocido y utilizado para alcanzar la propia salvación, «porque los que quieren salvar su alma la perderán». Aferrarse a Jesús es, por tanto, adorar a un Cristo sin crucificar, un ídolo en lugar del Dios vivo:

Roca eterna, abierta para mí,
déjame esconderme en ti.*

A modo de cucarachas que corren a esconderse entre las rendijas de la pared.

Qué gran amigo tenemos en Jesús,
que asumió todos nuestros pecados.**

*, ** Fragmentos de conocidos himnos anglicanos. (N. de los T.)

Pero el Cristo que «camina junto a mí y habla conmigo» no es el Cristo interior, no es la columna vertebral sino una mera muleta. El sacrificio que ocurre cotidianamente en el altar, el desmembramiento y la ingestión del cuerpo de Cristo que tiene lugar en la misa, carecen de todo sentido si no abandonamos nuestras ideas preconcebidas acerca de Jesús y de Dios, si no rompemos la cáscara que nos oprime y enterramos la semilla para que la vida vuelva a crecer. Como dijo el mismo Jesús: «El grano de trigo sigue siendo grano a menos que caiga en tierra y muera; pero si muere traerá una rica cosecha». Pero los incrédulos de ayer, al igual que los creyentes de hoy, objetaron: «Nuestra Ley nos dice que el Mesías es eterno. ¿Qué quieres decir cuando afirmas que el Hijo del Hombre debe ser crucificado?». Así pues:

Oh, encarnación de la Palabra de Dios,
oh, Sabiduría de las alturas,
oh, Verdad inmutada e inmutable,
oh, Luminaria de nuestro cielo oscuro;
te pedimos luz para que,
desde la página santificada,
tu antorcha
ilumine para siempre nuestros pasos*

porque de ese modo sabemos exactamente dónde estamos.

La creencia en un Cristo objetivo y concreto es, por tanto, la anttesis misma de la fe, una actitud rígida que no tiene nada que ver con la confianza. No olvidemos que la piedad cristiana se halla notoriamente preocupada por imágenes demasiado concretas.

* Cita procedente del conocido himno anglicano *The Holy Scripture*, de William Walsham How (1823-1897). (N. de los T.)

Cristo es el fundamento seguro,
la piedra angular.

O, como dijo Samuel Johnson:

En vano
se amontona la arena.
Ilesa sobre la roca eterna,
se yergue la ciudad.

Y hasta el mismo Lutero:

Una poderosa fortaleza es nuestro Dios,
un bastión que nunca falla.

Pero lo que necesita un universo como el nuestro no son rocas ni bastiones, sino saber mantenerse a flote y nadar. En última instancia, la flexibilidad, la elasticidad y la capacidad de entrega del tejido vivo siempre es más resistente que la piedra y el acero. Quizás los delfines fueron más listos que nosotros porque abandonaron la tierra firme para jugar y retrozar en los océanos. Hoy sabemos que las cordilleras rocosas aparentemente tan compactas no son más que un complejo entramado de impulsos eléctricos en el que nos convendría aprender de la actitud del delfín aunque seguimos, no obstante, alimentando la ilusión de vivir en un mundo sólido.

Tener fe en «Cristo crucificado» significa, en consecuencia, «que él puede estar *en* nosotros y nosotros *en* él», como el pájaro en el aire o el aire en el pájaro. No se trata de aferrarse con uñas y dientes a la Cruz o de asir desesperadamente la mano del Salvador para que nos ayude a atravesar la oscuridad porque, en realidad, si «el reino de los cielos está dentro de ti», no existe nada a lo que aferrarnos. Estar realmente «en Cristo» supone preocuparse cada vez menos por la imagen

externa de Dios que nos brindan los Evangelios, como si la vida cristiana sólo consistiera en el sometimiento a una disciplina rigurosa. Cada domingo de Pascua debería celebrarse quemando solemnemente las Sagradas Escrituras, porque el verdadero significado de la resurrección y ascensión de Cristo a los cielos («que está dentro de nosotros») no se encuentra en la letra muerta de la Biblia sino en el descubrimiento aquí y ahora de nuestra humanidad divina.

Es por ello que la búsqueda del Jesús histórico es tan aburrida y estéril, es por ello que las tentativas de «desmitificar» el Evangelio (como las llevadas a cabo por el teólogo Bultmann) y regresar al Jesús histórico son tan irrelevantes y superstitiosas como los intentos pseudocientíficos de tratar de demostrar el nacimiento virginal y la resurrección de Jesús porque en ambos casos se busca «al vivo entre los muertos» en un lugar donde jamás podremos encontrarlo. En el peor de los casos, el Cristo desmitificado se convierte en una especie de profeta o de mesías fanático y, en el mejor de ellos, en un hombre que trata de expresar una experiencia profunda de «conciencia cósmica» en términos mesiánicos o apocalípticos, una teología completamente ajena a la sensación mística de la fusión con Dios.¹ En última instancia, las distintas versiones de lo que dijo o hizo el Jesús histórico siempre parecen reflejar los prejuicios individuales del erudito que las ha elaborado generando, en tal caso, un curioso desacuerdo entre los «especialistas» a propósito de las partes del Evangelio que deben considerarse auténticas. Si bien es cierto que el Jesús histórico puede constituir una

1. Si Jesús hubiera experimentado algún tipo de «conciencia cósmica», si hubiera tenido la experiencia de actualizar la identidad existente entre su Yo más profundo y la divinidad, le hubiera resultado casi imposible expresarla en términos de la teología judía sin incurrir en blasfemia. Lo único que podría haber hecho, en tal caso, habría sido identificarse públicamente con la imagen ortodoxa del Mesías prometido, con el servidor del sufrimiento del que hablaba Isaías o como el hijo del hombre del Apocalipsis, que no vino a gobernar la tierra con el poder de las armas sino de los cielos.

curiosidad académica, difícilmente puede convertirse en objeto de la búsqueda espiritual y todo intento realizado por los eruditos para separar los datos concretos de la poesía y de la mitología no son en nada distintos al estudio de las sonatas de Mozart en términos de la acústica.

¿Acaso tiene algún interés saber si Jesús nació literal e históricamente de una virgen y resucitó físicamente después de la muerte? Este tipo de cuestiones acaban por convertirle en una especie de monstruo semejante a un bebé con dos cabezas. El prodigio que se oculta detrás de los milagros no reside tanto en su verosimilitud sino en su inagotable significado. Como si fueran espejos mágicos, cada hombre puede descubrir en ellos la verdad que más se acomoda a su ser y al período histórico que le ha tocado vivir. Los milagros no son tan importantes en tanto a su verdad literal como a su *significado*, a su trasposición desde el tiempo histórico y terrestre al tiempo mitológico y celestial —que nos permite descubrir a «Cristo andando sobre las aguas ¡pero no de Genesaret, sino del Támesis!»— y, en este sentido, son tan válidos para el período histórico que los da por sentados como para aquel otro que los cuestiona. Sólo cuando Belén (la «Casa del pan») se encarna tiene algún sentido cantar:

¡Oh Santo Niño de Belén!
desciende a nosotros que te oramos,
perdona nuestros pecados y entra,
nace hoy dentro de nosotros.*

Sólo podremos cenar esta misma noche con Jesucristo si dejamos de considerar la última cena como un acontecimiento histórico que ocurrió hace ya mucho tiempo en Jerusalén. Si el sacrificio «que nos llevó una vez al monte Calvario» fue algo que sólo sucedió el décimocuarto día de Nisan del año 34,

la respuesta a «¿Estabas allí cuando crucificaron a mi Señor?» sería, sencillamente, «¡No!»*. En tal caso, resulta completamente absurdo escribir, como hizo Johann Heermann:

Era yo, Señor Jesús, yo te negué,
yo te crucifiqué.

Mientras permanezca confinado en algún remoto recoveco de la historia o en algún improbable paraiso, Cristo nunca podrá convertirse en el mendigo que llama a nuestra puerta porque, en tal caso, las palabras «Lo que hagas a uno de mis hermanos, es a mí a quien lo haces» no serán más que una mera figura retórica.

Insistir en la historicidad del mito cristiano es convertir a Cristo en una mera curiosidad arqueológica. Pero hay que decir que este punto de vista es relativamente moderno. No fue hasta 1700, o poco después, cuando los artistas cristianos comenzaron a mostrar a Jesús y a sus apóstoles desde una perspectiva que bien podríamos denominar realismo histórico. Hasta entonces habían aparecido ataviados con los ropajes mundanos o las vestimentas eclesásticas propias de la época del artista. Si hubiéramos seguido con el espíritu del arte cristiano tradicional, hoy en día veríamos a Jesús vestido con un mono de mecánico o con un traje de franela gris. Se daba por hecho que los Evangelios narran acontecimientos históricos, aunque ese asunto, en realidad, carecía de toda importancia, porque lo verdaderamente importante es que el ciclo del año eclesástico y de las celebraciones litúrgicas actualizaban todos esos prodigios. No se trataba, pues, de meros actos mecánicos sino de auténticos misterios en los que los fieles participaban plenamente, y ésa sigue siendo todavía la actitud fundamental de la espiritualidad católica. La noción de que el cristianismo es la única religión histórica basada en la intervención divina en el proceso histórico fue introducida por los teólogos del siglo XIX. Fue entonces también cuando el

* Versos pertenecientes a un célebre villancico de Phillips Brooks. (N. de las T.)

cristianismo comenzó a cultivar un gusto por lo antiguo que culmina en el sentimentalismo absurdo de erigir iglesias románicas de acero y cemento, un camino que no tardará en conducirnos a iglesias barrocas de plástico.

Es también en los tiempos modernos cuando el clero ha comenzado a creer que el nacimiento virginal fue un «hecho histórico incuestionable», una actitud que contrasta con la manifestación «vaguez» de los mitos y los símbolos. Pero esto no es más que una actitud profesionalista que trata de justificar el oscurantismo y el barbarismo intelectual, la misma actitud que solemos encontrar en quienes afirman su virilidad adoptando una conducta manifestamente fascista del tipo «¡Vamos a por ellos!».

Pero, volviendo a nuestra pregunta original, ¿cómo puede ser hoy en día Jesucristo «la respuesta» a los problemas que aquejan al ser humano? ¿Qué significado tiene ese poderoso mito para el hombre que se siente aislado en un universo ajeno, atrapado por su propia ingenuidad en la tarea de controlar una situación que cada vez se le escapa más de las manos? Obviamente, Jesucristo no era un predicador que dejara instrucciones concretas para llevar a la práctica, ni tampoco es un Jesús *deus ex machina* que nos abrirá, en el caso de que confíemos en él, una salida de emergencia a todos nuestros problemas y nos devolverá la perfección y felicidad después de que hayamos muerto.

Hay que decir, en primer lugar, que la imagen de Jesús que nos brinda la tradición ortodoxa constituye un reto al que debe enfrentarse todo occidental, especialmente en el caso de haber permanecido expuesto a ella en su niñez o, muy especialmente, de haber ha sido educado en la tradición judía.² De

2. Gran parte del problema de los judíos occidentales consiste en tener que convivir con los cristianos y en no poder ignorar las diferencias existentes entre el cristianismo y el judaísmo. Esta tradición no encontrará la paz hasta el momento en que afronte la pregunta de por qué Jesús fue llevado ante Pilatos.

una manera directa o indirecta, la imagen tradicional de Jesús está inscrita en la personalidad, la sensación de identidad y la escala de valores de todos aquellos que han sido educados en el seno de la cultura occidental. Hasta las personas menos religiosas blasfeman invocando su nombre.

Pero la verdadera dificultad estriba, sin embargo, en el hecho de que el estilo de personalidad cristiano occidental todavía es un proyecto inconcluso porque expresa el insoluble problema que el mismo Cristo nos planteó con mandamientos expresados en forma de «doble vínculo»: «Debes amar al Señor tu Dios»; *debes* ser libre; eres responsable y debes cultivar el amor *espontáneo* hacia tu prójimo. Pero, de ese modo, nos vemos condenados a tratar de ser deliberadamente humanos, como si tuviéramos que hacer algo especial para ser lo que somos. Todavía más desconcertante resulta la afirmación de Jesús cuando dice: «He padecido la agonía de la cruz porque te amo y he muerto para salvarte de tus pecados. ¿Qué estás tú dispuesto a hacer por mí?». Cada Viernes Santo el cura de nuestra parroquia solía darnos una estampa en colores de Jesús en la cruz con la siguiente leyenda:

Esto es lo que Yo he hecho por ti.

¿Qué estás tú dispuesto a hacer por Mí?

La caída nos convierte en culpables por el mero hecho de existir, pero una redención tan dolorosa resulta sumamente angustiosa. No es de extrañar que, en esas condiciones, nuestros padres comenzaran a jugar con nuestro amor echándonos en cara los grandes sacrificios que se ven obligados a hacer por nosotros.

(«No basta con *decir* que estás arrepentido. ¿Estás *realmente* arrepentido? No trates de justificarte ni de portarte bien un rato, porque nosotros ya veremos cómo te comportas...»)

¡Oh, pueblo mío! ¿Qué te he hecho?

¿En qué te he afligido? Respóndeme.

Te saqué de Egipto

y has levantado una cruz para tu Salvador.

Te di un cetro real y me has

devuelto una corona de espinas.

¡Mirad y ved si hay un dolor comparable al mío,

al dolor con que yo soy atormentado!*

El hombre-Dios clavado en la cruz resume en una imagen toda la crueldad, indiferencia y egoísmo que entraña el hecho de estar vivo. Es por ello que no podemos ignorar a Jesús. Pero ¿qué podemos hacer? ¿Acaso sirve de algo llorar, golpearnos en el pecho, irnos a las misiones, aceptar donativos de los fabricantes de armas y utilizar medicamentos fabricados por laboratorios que engañan y estafan al público vendiendo productos de dudosa utilidad o incluso perjudiciales para la salud? ¿Sería acaso mejor cerrar los ojos y aceptar resignadamente la situación reconociendo que nunca podremos resolver estas cuestiones y tratar de seguir nuestro camino procurando hacer el menor daño posible? O quizás podamos invocar el nombre del Señor y decirle: «¡Aparta de mí este cáliz! Después de todo, se supone que Tú eres Dios. Tú me has creado y has creado al mundo y, si no te gusta el modo en que actúo, Tú eres el único que puede cambiarlo»

Pero ninguna de estas respuestas servirá de gran cosa si somos personas críticas, sensibles y comprometidas. Poco a poco debo empezar a darme cuenta de que la crucifixión del hombre-Dios no es algo que ocurra en mi exterior ya que cada vez resulta más evidente que yo también estoy siendo inmolido en la misma cruz. Tan penoso resulta morir en la cruz como morir de cáncer de estómago, ser la causa invo-

luntaria del sufrimiento de las personas a quienes amamos o cobrar conciencia de nuestra complicidad en la maldad colectiva de nuestra sociedad, porque todo aumento de conciencia supone una forma de crucifixión. Es entonces cuando la imagen convencional de Jesús comienza a desvanecerse y deja de ser ese joven barbudo y circunspeto vestido de blanco y ese cuerpo que se retuerce de dolor en la cruz. Ante la experiencia del sufrimiento —y no sólo del sufrimiento físico, sino también de la aridez y vacuidad que acompaña a la frase: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»— palidecen todas las imágenes legadas por la tradición. Entonces el crucifijo se me aparece incluso cuando mato un mosquito o degusto una ostra... cuanto más cuando me enfrente al dolor del ser humano. Pero la forma más problemática de crucifixión asume siempre la misma insistente pregunta: «¿Qué es lo que yo puedo hacer a este respecto?».

Porque ésa es una pregunta ante la cual toda respuesta —hasta la ausencia misma de respuesta— resulta inadecuada. Como dijera Groddeck en cierta ocasión, existe algo farisaico en el publicano de la parábola que, en un rincón del templo, sollozaba y se golpeaba el pecho diciendo: «¡Señor, ten misericordia de mí, pecador!». Una vez conocida la parábola resulta imposible seguir ese ejemplo sin caer en el círculo vicioso de la hipocresía. Tal vez sea ése el motivo por el que Jesús nos la contó. ¿No se convierte, a partir de entonces, todo intento de emular la humildad, en un mero ritual esclerotizado y desprovisto de sentido? ¿Qué es lo que yo puedo, por tanto, hacer a este respecto?

* Lamentaciones de Jeremías. (N. de los T.)

3. Recordemos también el aplastante mandamiento que afirma: «Habéis oído que fue dicho: "No comerás adulterio". Pero yo os digo que todo el que mira a una mujer deseándola, ya adulteró con ella en su corazón» (Mateo, 5: 27-8).

Dije a mi alma «permanece tranquila
y aguarda sin esperanza»,
pues la esperanza alienta cosas falsas.
Aguarda sin amor,
porque ese amor sería un amor por cosas falsas.
Y aguarda también sin fe.
Deja a un lado la fe, el amor y la esperanza
y aguarda sin pensar,
porque todavía no estás en condiciones de pensar:
de ese modo la oscuridad se tornará luz
y la quietud se convertirá en danza.⁴

Pero ¿es posible hacer eso —o incluso *no* hacerlo— sin caer en la simulación?

La tradición del misticismo occidental afirma que la oración contemplativa, el más alto conocimiento de Dios que puede obtenerse en esta vida, consiste en la humillante y silenciosa contemplación de nuestra incapacidad de esperar y de amar. La oración contemplativa es simplemente la fe en que esta incapacidad es una especie de crucifixión interior que puede conducirnos a la unión con Dios. La visión directa de Dios se producirá —o eso es al menos lo que esperamos— después de la muerte. Hasta entonces, el mejor conocimiento de Dios es el que nos proporciona la cruz, saber que *desconocemos* a Dios, sentimos espiritualmente desolados, estériles y abrumados, en la expectativa de que esta oscuridad es la Divinidad oculta. «Si pudiera comprender a Dios —dijo Eckhart, en cierta ocasión—, dejaría de serlo» o, citando una vez más a Dom John Chapman:

4. T.S. Eliot, "Four Quartets: East Coker, III". En: *The Complete Poems and Plays, 1909-1950*, págs. 126-127. Nueva York: Harcourt, Brace & Jovanovich, 1958.

Tu *oración* consistirá en pasar el tiempo lo mejor que puedas, entregándote, en la medida de tus posibilidades, a Dios; sin actos [es decir, actos concretos de devoción] o utilizando los actos para evitar las distracciones. Al final agradecerás a Dios que te haya dado *esta oración concreta* —que probablemente consistirá en 1) distracciones y pesares, 2) nada en absoluto, 3) sentimientos de abandono y desesperación, 4) que no hay Dios o 5) que todo esto es un dolor terrible y una auténtica pérdida de tiempo— y no otra. Entonces será cuando sientas (en una región elevada de tu alma que hasta ese momento no habías advertido) cuán mejor es esto que lo que antes tenías y que es preferible sufrir así, si ésta es la voluntad de Dios, que disfrutar del más espiritual de los placeres.⁵

Como ha señalado también el benedictino Dom Aereld Graham, es posible encontrar aquí cierta afinidad entre el misticismo occidental y el budismo zen, puesto que el zen no descubre la iluminación en las visiones y los éxtasis, sino en el aquí y ahora inmediato, como cuando uno cobra súbitamente conciencia del significado del universo en «el ruido de una teja que se rompe». Cuando, en cierta ocasión, le preguntaron al maestro zen Bokuju: «¿Cómo podríamos evitar tener que vestimos y comer todos los días» replicó: «Visitándonos y comiendo».

—No lo entiendo —replicó entonces quien había hecho la pregunta.

—Vístete, pues, y come —espetó entonces Bokuju.

Es muy posible que fuera eso también lo que tenía en mente el poeta metafísico inglés George Herbert cuando escribió:

5. *Op. cit.*, págs. 143-144.

Todo lo que proviene de ti debe ser compartido;
nada puede ser tan insignificante que
no se purifique y limpie
«por el poder de tu amor».

El sirviente que no olvida esto
diviniza hasta la más aburrida de las tareas
ya que, como aquél que barre una habitación siguiendo tu
ley,
purifica toda acción.

Pero también habría que señalar que los comentarios de Dom John y de Herbert trasuntan la sensación de que el masoquismo espiritual es capaz de conducirnos a una comprensión aún mayor, como si todo ese sufrimiento nos viniera muy bien, como si el sufrimiento fuera, precisamente, el indicador de que las cosas van bien.

Te doy las gracias, buen Dios, por mis tormentos,
por los sufrimientos de mi cuerpo y de mi mente,
porque sin ellos mi fe se paraliza
y me condeno al fuego eterno del infierno.⁶

La persona que se halle en semejante estado no tardará en darse cuenta de que ha elegido una falsa seguridad, de que esta complacencia en el sufrimiento es el último recurso del ego atrapado y sin esperanzas, de un ego que trata impotente de hacer lo correcto. Y ésa es, de hecho, una tentativa desesperada, porque no sólo es erróneo el activismo sino que también lo es el quietismo, no hay nada que hacer ni nada que dejar de hacer porque un extremo es tan engañoso e ilusorio como el otro.

6. Himno calvinista del siglo XVIII, citado por John Bejerman en *Continual Dew*. John Murray, Londres, 1937, pág. 29.

¿Qué quiere decirse cuando se afirma, en este punto concreto, que «Jesucristo» sigue siendo «la respuesta»? ¿Qué puede significar. Llegados a este punto, el hecho de *ser*? ¿Qué descubro en el preciso instante en que me doy cuenta de que la respuesta no consiste en hacer ni en dejar de hacer? ¿Qué ocurre cuando comprendo que no puedo hacer lo único que debería hacer?

Tratemos ahora de contemplar todo esto desde una nueva perspectiva. No puedo dejar de lado el reto que me impone la crucifixión, porque ello significa que el hecho de vivir me torna inevitablemente responsable de la miseria y del dolor. De poco sirve, en este sentido, lamentarse, puesto que cualquier tentativa de mejorar las cosas no hace más que crear nuevos problemas y la pasividad se torna mera evasión.

Porque resulta que lo que creía ser no es más que un fantasma, mi ego no fue nunca verdaderamente real, mi supuesto control del mundo y de mí mismo no era más que una gran obra de teatro, como el niño que, sentado junto al conductor, cree que su volante de juguete es el que dirige el coche. ¿Quién o qué, pues, soy yo? Ahora, al menos, sé que no puedo hacer ni dejar de hacer, ahora soy consciente de ello. ¿Acaso no soy más que una especie de espejo pasivo que se limita a reflejar la experiencia? ¿Qué o quién sabe todo eso? Mire donde mire resulta imposible encontrar a un «conocedor», lo único que existe es el «conocimiento» y tampoco es posible encontrar a un «actor», sino tan sólo a la «acción». Y todo esto se halla, de algún modo, contenido en esa extraña sensación de centralidad que creo ser y que tú también experimentas exactamente del mismo modo. También sé que, cuando al dormir o al morir se desvanece ese centro que denomino «yo», perduran millones de otros centros que son tan «yo» como yo. Cuando muera no experimentaré en modo alguno la no existencia, ningún estado en el que me sienta rodeado eternamente por la oscuridad. Ésa es la más absurda de todas las

pesadillas que ha afligido al ser humano. Más allá de la muerte «yo» seguirá estando en los demás, igual que ocurría antes de que naciese. Porque «Yo soy la viña y vosotros los sarmientos». «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida» y «Antes de Abraham, Yo existía».

«Yo y el Padre somos una sola cosa.» De nuevo los judíos trajeron piedras para apedrearle. Jesús les respondió: «Muchas obras os he mostrado de parte de mi Padre. ¿Por cuál de ellas me apedreáis?» Respondieron los judíos: «Por ninguna obra buena te apedreamos, sino por la blasfemia, porque tú, siendo hombre, te haces Dios». Jesús les replicó: «¿No está escrito en vuestra Ley «Yo digo: dioses sois?» Si llamo dioses a aquéllos a quienes fue dirigida la palabra de Dios, y la escritura no puede ser quebrantada, ¿de Aquél a quien el Padre santificó y envió al mundo decís vosotros: «Blasfemas, porque dije: “Soy Hijo de Dios”»?»
(Juan, 10, 30-36)⁷

El asunto es que nuestra identidad es Dios y que la expresión «hijo de» significa «de la naturaleza de» o «de la esencia de», como cuando se insulta a alguien diciéndole «hijo de perra» o «hijo del demonio». En ese sentido debe entenderse también a Isaías cuando afirma: «Pues es preciso que ellos sepan que, desde la salida del sol hasta su puesta, no hay nadie más que Yo. Yo soy el Señor y no hay nadie más que Yo». Éste también es el sentido de la afirmación suí de que «No hay más Dios que Alá, El es el Único Dios»; de la frase de san Pablo cuando dice: «He sido crucificado con Cristo y, aunque siga viviendo, ya no soy yo, sino Cristo quien vive en mí» y

7. Esta es la traducción más literal del griego que he logrado encontrar. La cita de la Ley se refiere al Salmo 82: «Yo dije: “Sois dioses, todos vosotros sois hijos del Altísimo; pero moriréis como hombres, caeréis como el primero de los príncipes”».

del comentario de santa Catalina de Génova cuando decía: «Mi yo es mi Dios, ignoro que posea otra identidad que no sea la de Dios». Menuda sorpresa cuando finalmente descubrimos –¡oh milagro!– que nuestra pretendida identidad personal no es nada. Porque entonces, y siguiendo el principio de san Pablo que reza: «No tener nada es poseerlo todo», es cuando esa nada se nos revela como la Totalidad y lo vacío se revela inmensamente pleno. Dios completamente vacío de sí es el hombre, del mismo modo que el hombre completamente vacío de sí es Dios. Así, ser en Cristo, ser un solo cuerpo con él, fundirse con el Verbo hecho carne y participar de su carne y de su sangre, es precisamente comprender esa identidad que «soy» antes de que Abraham fuera.

(Quisiera ahora, a modo de introducción a lo que sigue, señalar que escribo en primera persona porque no hay mejor modo de ser directo. El reflexivo «se siente» resulta demasiado impersonal, el mayestático «nosotros» evoca una autoridad falsa y «opino que» me parece demasiado pedante. Es por ello que utilizo las expresiones convencionales de la escritura y de la liturgia para hablar en un lenguaje común a los herejeros de la tradición cristiana.)

Después de años y años de darle vueltas a esta cuestión de la identidad no encuentro otra interpretación mejor. Si «yo» me considero exclusivamente mi conciencia superficial, cuanto más me adentro en mis profundidades, más lejos parece hallarme de mí. Pero esas profundidades constituyen una dimensión de mi ser habitualmente no reconocidas como tales. A veces pienso en la mortalidad de mi organismo separado y considero que se asemeja al ir a dormir y no volver a despertar nunca más. Pero entonces también debería concluir que se asemejaría a despertar sin haber ido nunca a dormir. ¿Quién sería yo si mi madre se hubiera casado con otro hombre? Es evidente que la respuesta es que, en tal caso, también habría sido alguien. Siempre soy alguien, pero ese «yo» suele

experimentarse como un ser ubicado en un tiempo y un espacio. Todo ser sensible, se halle donde se halle, se experimenta como un «yo».

Se halle ese «yo» donde se halle—más allá, por debajo o por encima del foco central del ego—, sigue su camino igual que lo hace la circulación de la sangre y el proceso de osificación, sin el menor concurso de nuestra atención consciente. Y lo mismo ocurre con la eterna recurrencia de la sensación del «yo» en la totalidad del cuerpo del universo. Porque, al igual que el vuelo de las bandadas de pájaros y la actividad de las agrupaciones celulares o moleculares es como si participasen de una sola mente, el ego consciente también participa del Yo universal. La sensación de ser un centro y de poseer una identidad es siempre un caso concreto (un pequeño foco) de ese Yo mayor. Y, al igual que no hace falta realizar esfuerzo consciente alguno para respirar, el Yo universal se halla detrás de nuestro pequeño «yo» sin la menor necesidad de recordarlo de continuo porque es todo lo que hay y no existe ningún lugar exterior desde el que poder observarlo. Como el ojo no necesita verse ni el dedo tocarse, el Yo no tiene necesidad alguna de conocerse a sí mismo.

El Yo real se encuentra tanto dentro como más allá del pequeño foco de nuestra conciencia porque es, ni más ni menos, la totalidad de todo cuanto existe. Es evidente que yo sólo existo *en relación* a los demás, pero no establezco esa relación desde algún lugar externo, del mismo modo que «todos los demás» tampoco son ajenos a mí. No he llegado a este universo procedente del exterior como un pájaro que se posa en una rama tras un largo viaje desde algún lugar remoto. Yo emano de este universo como lo hace una hoja en la rama por que, de algún modo, soy quien está haciéndolo todo, un proceso que agita una bandera llamada «yo» al tiempo que grita «¡Ehhh! ¡Ehhh!».

No tengo, pues—en ningún caso y a ningún nivel—, la menor

necesidad de angustiarme porque, en el juego del escondite cósmico, yo soy «Eso». Soltemos, pues, todas las apariencias, las desapariciones, las reparaciones, los olvidos, las amiguitaciones, las transformaciones y las súbitas explosiones de luz procedentes de ninguna parte. No existe ninguna *necesidad* de recordar porque, en cualquier caso, soy siempre «yo» quien está ahí y la misericordiosa muerte me libera una y otra vez del tedio de la inmortalidad. Tampoco existe la menor necesidad de aferrarse ni creer en este «yo» fundamental y eterno, porque eso es todo lo que hay y nada existe, ha existido ni existirá nunca fuera de él.

Ésta es, de una u otra forma, una de las más antiguas y perennes instituciones de la humanidad. Y el hecho de concebir al «Yo» como un especie de rey de reyes caldeo o persa que gobierna su país con mano firme y poderosa es una expresión de locura megalómana. Durante siglos, el occidental ha concebido a Dios como un monarca y se ha considerado como un sirviente, un extranjero y un marginado. Es por ello que, cuando llegamos al mundo, no se nos acoge con una franca bienvenida en tanto que personas que tienen pleno derecho a una clara explicación de las reglas del juego al que juegan los adultos sino que, por el contrario, somos tratados como si las limitaciones de la infancia fueran un pecado, como si la infancia fuera un noviciado vergonzoso en el que se nos pusiera a prueba hasta que demostramos poseer una naturaleza humana. No es extraño, en estas condiciones, que el niño sienta que está en un mundo al que, en realidad, no pertenece; no es extraño que atraviese la vida de puntillas temeroso de ofender a la misteriosa autoridad que se oculta detrás de las cosas y tampoco lo es que se interprete como un atrevimiento imperdonable que alguien afirme ser uno con el fundamento eterno del mundo.

El cristianismo no tiene por qué seguir alentando este opresivo clima. Tal vez sea ya hora de que dejemos de consi-

derarnos adultos responsables que pueden permitirse ser desagrablemente autoritarios, como si todos los cristianos tuvieran que asumir los modales de un arzobispo. Quizá estos ya en condiciones de ver que toda nuestra imagen del universo como un estado imperial o monárquico constituye una broma de mal gusto. El único motivo por el que el Señor se ciñe una corona, se adorna con una barba, porta una armadura y despliega la terrible panoplia de la guerra espiritual es el de impresionarse a sí mismo ante el espejo. La identidad última del hombre con Dios no tiene nada que ver con la identificación con esta especie de comandante en jefe del universo.

Los verdaderos teólogos no interpretan de un modo literal todo ese simbolismo castrense, aunque probablemente influya en sus actitudes emocionales más de lo que ellos mismos sospechan. Por una parte, hablan de Dios como un espíritu perfectamente puro «ajeno al cuerpo, al sexo y a las pasiones», como el «círculo cuyo centro está en todas partes y cuya circunferencia en ninguna», como «el amor que mueve el sol y las estrellas» mientras que, por la otra, echan el grito al cielo por las graves ofensas a «nuestro querido Señor» causadas por la fornicación y la blasfemia, como si el reino de los cielos se asemejara a la corte de la reina Victoria. Hace falta una mente bastante retorcida para poder leer a Jacques Maritain o a William Temple y experimentar algo interesante cantando «Adelante soldados de Cristo» en medio de una procesión.

La teología retrocede horrorizada ante la afirmación de que «nuestra identidad es Dios» porque pone el acento en una multitud de identidades únicas e irreductibles, es decir, de *personas* sometidas a las leyes y juicios de un Dios ultrapersonal y constituye la única *integridad* posible, en su doble sentido de unidad individual y rigor inflexible. La teología habla de un Dios que no puede ser sobornado ni adulado y cuyos rasgos —o principios— nada tienen que ver con la fusión panteísta con el universo. Todo intento de eliminar la distin-

ción entre la identidad de Dios y las demás identidades evidencia la complicidad de Dios en el mundo manifestamente pecaminoso del ser humano. El Dios cristiano no puede ser manipulado, es un Dios que mantiene un orden universal muy estricto y no acepta ningún tipo de concesiones.

Todo esto es perfecto mientras juguemos el juego cristiano en el que se ha tratado de suprimir todo vestigio de la conspiración primordial existente entre Dios y el diablo. El problema es que hay que suprimirla por completo, porque la teología del Dios justo sólo es posible si logramos erradicar cualquier otra alternativa. Por ello debe mantener hasta el fin —un amargo fin, por cierto—, la distinción entre el Creador y sus criaturas y entre el bien y el mal. Pero es posible seguir manteniendo esa distinción sin tener que convertirla en un absoluto. Una canción no merna un ápice su valor porque concluya y, del mismo modo, tampoco deberíamos desdeñar cualquier diferencia entre el Creador y sus criaturas por el mero hecho de que no prosiga hasta las raíces mismas del Ser. ¿Acaso la unidad del tronco elimina la diferencia existente entre las ramas de un árbol? ¿Son menos ágiles mis dedos por pertenecer a una mano?... También debería ser posible aceptar y seguir las reglas del juego (las reglas del juego del lenguaje o de la banca) sin identificarnos con las leyes del cielo o de la naturaleza y tener una conducta íntegra y respetuosa sin tener que apelar a la autoridad y el castigo de Dios.

Elevar los problemas éticos a la corte celestial no se diferencia en nada del intento de resolver los conflictos internacionales con armas nucleares. De poco sirven las amenazas apocalípticas del infierno para acabar con los abusos y alentar la justicia porque, al igual que ocurre con la tortura, la pena capital y la bomba H, tal actitud acaba socavando la autoridad. (¿Les parece acaso posible disfrutar de la música celestial si uno sabe que, entretanto, su padre está pudriéndose en las eternas mazmorras del infierno?) Poco importa decir que

no es Dios quien inflige ese castigo, sino que es el mismo individuo el que lo provoca al negarse a recibir el amor de Dios o que el fuego del infierno no es más que el rechazo de la luz de la gloria porque lo único que cuenta es que tal universo es manifiestamente monstruoso.

Y una vez que llegamos a un punto de vista que nos permite contemplar toda identidad como divina (*tar nam asi*), no resulta difícil advertir, tras la pesadilla de la teología tradicional, una fascinación francamente masoquista. Porque, detrás de la fachada del terror, de la culpa, de las fantasías acerca de torturas que perduran eternamente sin que el cuerpo acabe nunca de destruirse y de las convulsiones emocionales de la desesperación más absoluta, se oculta la eterna fascinación del ser humano por el éxtasis. Desde un punto de vista psiquiátrico, la atracción por ese tipo de horrores es inconsciente o, mejor dicho, no admitida. Lo mismo que no se admite el placer secreto que provoca el odio o el fracaso profesional de los demás. Todas estas fascinaciones suelen considerarse mórbidas y patológicas, aunque ello sólo quiera decir que es nuestra conciencia «normal» la que no admite hallarse atraída por ellas, porque es evidente que la vida, en tanto que sistema compuesto de organismo autófalos, «quiere» el dolor lo mismo que «quiere» el placer, de lo cual se sigue que los verdaderos maestros de la vida son aquéllos que admiten o se tornan conscientes de su fascinación secreta por el éxtasis que puede proporcionar el dolor, aunque no, ciertamente, como una forma de autoflagelación en tanto que intento desesperado de «hacer lo correcto» y reconciliarse así con el Padre. En este sentido, la cruz de la que hablan los místicos no hay que interpretarla como una manifestación del aborrecimiento de Dios, sino del lugar en el que se unen todos los opuestos. Por encima y por detrás del masoquismo que se oculta en afirmaciones del tipo «Bendigo al Señor por todos mis sufrimientos» o «Qué bueno es todo ese dolor», se halla una dimensión

misteriosa en la que el amor y el dolor extremo se revelan idénticos. Y digo «misteriosa» porque la ambivalencia del placer y del dolor constituye uno de los problemas menos estudiados de la psicología, la fisiología y la estética. Misterioso también porque reside en el delicado y peligroso dominio de lo que sabemos pero no queremos admitir, el dominio de aquellas facetas de nuestro ser que más energicamente rechazamos cuando más insisten los demás en señalárnoslas.

Esta es la encrucijada en la que se encuentra el cristianismo convencional que, al no aceptar su fascinación secreta por el dolor en tanto que éxtasis ni tampoco que todo lo que externamente se nos presenta como sufrimiento es, desde un punto de vista interno, un acto de abandono a lo divino, se ve obligado a admitir la encarnizada y, en ocasiones, perversa realidad de un infierno cuya misma existencia—por más remota que sea—mancilla la immaculada gloria del cielo. ¿O acaso el cristiano debe procurar afiliarse a una comunión de los santos que—como creo que sugirió santo Tomás—le permita disfrutar, una vez concluida la batalla celestial, del justo castigo que merecen los condenados?

El sentido más profundo de la fe en la figura de «Jesucristo el crucificado» reside, en suma, en el hecho de que esa poderosa imagen hace añicos nuestra sensación de identidad. Mientras sigamos subrayando nuestra identidad separada e individual, la crucifixión constituirá un verdadero escándalo, un peso insostenible, pero esa misma frustración nos «crucifica con Cristo» y nos permite comprender que nuestra identidad en tanto que «¡pobre de mí!» no es más que una ilusión. Y esa crucifixión, asociada al imposible precepto de «*amar* al Señor tu Dios», lleva a la individualidad separada y a la voluntad consciente hasta un punto crítico en el que estalla la pompa de la ilusión revelándonos nuestra identidad original y eterna.

Ahora es posible ver que nuestra caída, nuestra aventura en tanto que individualidad separada concluye del mismo

modo en que empezó, en el misterio del sacrificio, de la *kenosis*, del «proceso de vaciamiento de uno mismo». Todo comenzó cuando Dios insuffió su espíritu—el *ruach Adonai*— en las fosas nasales del primer Adán y concluye con las palabras del segundo Adán en la cruz cuando dijo: «En Tus manos encomiando mi espíritu». La Divinidad es la vida eterna porque siempre está entregándose y vertiéndose a sí misma. A través de la *kenosis*, Dios se derrama eternamente en el mundo, perdiéndose en él para volver nuevamente a encontrarse; el lucero vespertino vencido por el lucero matutino, el árbol que trae la muerte sometido a la muerte en el árbol.

Pero el hombre que muere a su vieja identidad acaba descubriendo que su vida y la vida de todos los demás han experimentado una transformación. Lo que antes se presentaba como sufrimiento y mal es ahora visto como un juego en el que Dios se esconde de Sí Mismo, algo que, desde el punto de vista de la religión convencional, representa una locura semejante al hecho de vivir sin preocuparse del futuro. Existe, ciertamente, una analogía entre el santo y el loco—que, en la tradición rusa ortodoxa, se conocen con el nombre de *Kristarady yurodivy* («locos por amor a Cristo»)–, dado que ambos están «fuera de su mente», «se han perdido», «no piensan» o «no se preocupan».

El *yurodivy* advierte el resplandor de la divinidad y del espíritu en las cosas más inferiores; desde el polvo del camino hasta las afiladas piedras que agrietan sus pies, las espinas que hieren su carne, la fría escarcha del invierno, el insoprible bochorno del verano, el hedor del corral en el que pasa la noche y los más abyectos hombres y mujeres.⁸

O, como señaló un místico ruso moderno:

8. R. M. French. (Trad.), *The Way of a Pilgrim & the Pilgrim Continues His Way*. Harper, Nueva York, sin fecha, pág. 160.

Todo el mundo puede, en cualquier momento y en cualquier lugar, contemplar el Rostro de Nuestro Señor. El hombre actual tiene una mente tan realista que, cuando se encuentra con los santos y los místicos que le dicen: «Hemos visto al Señor» responden, al igual que Tomás: «No lo creeré hasta que ponga mi mano en su costado». Pero Jesús aceptó este reto y permite que se le vea, se le toque y se le hable. Jesús se nos muestra en el pobre, en el enfermo, en el peccador y, en general, en todos los hombres, diciéndonos: «Éstas son mis manos y mis pies... Toca y mira, porque un espíritu no tiene carne ni huesos como los tengo yo».⁹

Pero esta manera de ver las cosas, esta locura divina, esta muerte a la vieja identidad, no es ninguna temeridad—lo realmente necio consiste en seguir aferrándonos a nuestro ego independiente—, porque dimana naturalmente del hecho de comprender que, en el fondo, no tenemos otra alternativa... Aquí estoy con Isaías en el templo contemplando «al Señor sentado en su elevado trono» rodeado de las resplandecientes alas broncheas de los serafines que se despliegan abarcando un espacio inmenso y, súbitamente, cobro conciencia de que no soy más que una pequeña mota de polvo pegada al suelo mientras la voz del Altísimo resuena como «el fragor de las aguas», diciendo: «Al igual que los cielos son más altos que la tierra, mis caminos y mis pensamientos son más elevados que los tuyos». ¿Qué puedo hacer yo ante alguien capaz de montar semejante espectáculo? Lo único que me resta por decir es: «¡Sí, Señor! ¡Sí, Señor! ¡Lo que Tú digas, Señor!, ¡Sí, Señor! ¿Eres mi Padre, mi apoyo y mi creador y no tengo nada que no provenga de ti?».

Entonces es cuando escucho, junto a la voz del Señor, las

9. Martín Lutero. *Werte Allgemeine*, Vol. 1, pág. 105. En A. Nygren, *Agape and Eros*, parte II, Vol II, Londres, 1939, págs. 476 y siguientes.

voces de los patriarcas, de los profetas, de los apóstoles, de los mártires, de los papas, de los arzobispos, de los confesores y de los doctores de la iglesia, investidas de una autoridad y una sabiduría milenaria, insistiéndome en que no existe nada en común entre Dios y yo, en que Él es el ser por antonomasia y yo no soy nada, en que Él es todo amor y que toda justicia proviene de Él y que no soy más que un miserable gusano que por carecer, carece hasta del privilegio de sufrir eternamente en el infierno. Y ahora es cuando más deseo ver esos Ojos. Ojalá pudiera ser como aquéllos que cantan:

Prostrate ante su trono,
tiéndete en el suelo
y mira y contéplale.

En ese mismo instante me torno consciente de que Sus Ojos me miran fijamente, unos Ojos que me traspasan y escrutan implacablemente hasta los rincones más ocultos de mi alma, unos Ojos que parecen verme desde todas partes, unos Ojos que me observan desde el exterior y desde el interior hasta que todo se convierte en Ojo. Y, puesto que carece de cejas y de rostro, ignoro cuál es la expresión de ese Ojo. Sólo sé que mira y que yo no puedo soportar esa mirada. Entonces comienzo a escapar corriendo por los pasillos del templo do-
minado por el pánico pero, cada vez que me vuelvo a mirar, veo que ese Ojo sigue observándome. Y, por más que tropiece, caiga al suelo, cierre los ojos y cubra mi cabeza, ese Ojo llena la totalidad del espacio y no deja de atravesarme hasta lo más profundo.

No existe ningún lugar —absolutamente ninguno— donde pueda refugiarme, no existe ni un solo rincón en el que pueda ocultarme y la única posibilidad de que dispongo es escapar aterrado de la mirada de ese Ojo. Pero mi miedo no encuentra refugio en ninguna parte, nadie viene a consolarme, nadie

responde a mis ruegos ni puedo tampoco ocultarme en la oscuridad, porque no hay modo alguno de escapar a la mirada de ese Ojo. Es precisamente entonces cuando me doy cuenta de que yo soy el Ojo porque, como dijo Eckhart, «El ojo con el que veo a Dios es el mismo ojo con el que Dios me ve a mí».

6. ÉSTE ES MI CUERPO

Quienes han sido educados en el seno de la cultura europea y mediterránea saben muy bien que el pan y el vino se cuentan entre los dones más hermosos de la vida. Obviamente, no estoy pensando en el pan correoso y escasamente comestible de los Estados Unidos sino en el pan *verdadero*, en el pan que puede comerse sin necesidad de aderezarlo con mantequilla y queso, en el pan que sigue conservando su sabor incluso cuando se ha convertido en un mendrugo. Cada vez que corto una rebanada de ese pan me llega, durante un breve instante, la imagen de un viejo molino de madera reflejado en las aguas de un estanque ubicado junto al río Stour, en Kent, que se halla frente a un elevado bosque de hayas. Entonces vuelvo a escuchar el seco graznido de los cuervos en medio de una tarde calurosa y a vislumbrar el musgo que cubre la pared de piedra que se halla al lado del arroyo. Y este misterio de la evocación que parece destilar y encerrar en una botella la esencia del sol, de las colinas, de las aldeas sosegadas y de los perezosos días del final del verano resulta todavía más patente en el caso del vino.

Hace ya algunos años, cuando era director de una escuela experimental para postgraduados a la que acudían profesores y alumnos procedentes de muchos países diferentes y cuyo interés fundamental giraba en torno al estudio de las religiones

comparadas, tenía la costumbre de servir vino en las comidas a quien lo deseara (aunque también se podía beber té, café, leche y agua). Entonces fue cuando descubrí, consernado, que esa costumbre resultaba escandalosa para los musulmanes, los hindúes y algunos miembros metodistas del profesorado hasta el punto de que algunos de mis colegas insistieron en suprimir aquella costumbre, en su opinión, tan nociva, con el argumento de que, «después de todo, la reputación de la institución era más importante que el hecho de regar las comidas con un buen vaso de vino».

Ante ese comentario, que desató todos mis ancestrales resortes europeos y cristianos, respondí: «Caballeros, no se trata de algo *sin importancia*. No vivimos en Asia ni comemos pato a la pequinuesa, *tempura*, *fagada* o *khichri*. Estamos en Occidente y ningún occidental culto prescinde del vino en las comidas. Es por ello que considero que, en tanto que institución encargada de preservar y difundir el saber y la cultura occidental, para nosotros constituye una cuestión de honor mantener vivos los aspectos más elevados de nuestra civilización».

Pero mis colegas y críticos, preocupados por la espiritualidad, no parecieron inmutarse lo más mínimo por mi apasionado alegato sobre el valor del vino, porque no podían comprender que alguien concediera tanta importancia a una cuestión «meramente material» referente a la comida y la bebida. No tardé en darme cuenta de que, en contra de lo que habitualmente se cree, la burguesía norteamericana se caracteriza por un antimaterialismo que llega incluso hasta el punto de odiar la materia. Los materialistas son las personas que aman la materia (como la madera, el cuero, el cáñamo, la seda, los huevos, la fruta, la piedra, el cristal, los peces, el pan, las aceitunas y el vino, por ejemplo), pero resulta que las ciudades y los pueblos de todos los Estados Unidos —y de las ciudades industriales de Europa y del Asia moderna— están repletos, casi

sin excepción alguna, de personas que odian la materia y quieren convertirla lo antes posible en un montón de basura. Existen muchas ciudades que no son sino un par de fachadas iluminadas de neón que dan a una carretera y a un cementerio de automóviles. Hasta las casas de las zonas residenciales tienen un aspecto tan aséptico que uno se pregunta cómo puede en ellas alentar la vida. Las cocinas se asemejan cada vez más a quirófanos y todo lo que sale de ellas sabe como si hubiera sido esterilizado con algún tipo de antiséptico y cocinado con productos químicos en lugar de alimentos.

La cocina de una cultura nos ofrece la prueba más palpable de su actitud con respecto al universo material, una prueba en la que las cocinas china y francesa se revelan ejemplarmente materialistas. Pero la cocina popular norteamericana, por su parte, se halla, sin duda alguna, entre las peores del mundo, sus valores son meramente cuantitativos y no parece comerse tanto por placer como por cumplir con una obligación dietética. Y ahora que todo parece estar precocinado y congelado y que basta con calentarlo antes de servirse, las cosas parecen haber llegado a su umbral más bajo, un nivel inferior aún a la época en la que Henry Miller escribió su ensayo *The Staff of Life*, uno de los libros más divertidos de la literatura moderna y una crítica demoleadora de la cocina norteamericana.

Bromas aparte, debo señalar que tal tipo de cocina constituye un signo evidente de que la cultura norteamericana no es sólo postcristiana, sino fundamentalmente anticristiana. La buena cocina sólo puede elaborarse como si fuera un sacramento o un rito, un acto de adoración y de acción de gracias, una auténtica celebración de la vida y nadie puede cocinar bien si no ama y respeta las materias primas con las que trabaja, como los huevos, las cebollas, las verduras, las sales, las setas, las judías y, sobre todo, los animales vivos (los pescados, las caza y la carne), cuya vida arrebatamos para sobrevi-

vir. Y debo subrayar que este rito no es un mero simbolismo formal, el rito es, básicamente, algo realizado de un modo consciente y respetuoso, ya sea cocinar, clavar clavos, pescar, escribir una carta, practicar la cirugía o hacer el amor. En este sentido, la vida cotidiana del Occidente moderno adolece de todo ritual.

El misterio central, el acto fundamental de adoración cristiana, está fundamentalmente ligado a la comida y la bebida, la ingesta de pan y vino en la comunión en tanto que carne y sangre de Cristo, un rito que, en la mayor parte de las ocasiones, se celebra hoy en día de un modo más que deplorable. En la misma iglesia católica el pan parece, y demasiado a menudo sabe, a plástico, y el vino ya no se reparte entre los fieles, como si se temiera que pudiera caer al suelo y ofender, de ese modo, a Dios. Pero debo decir que hasta eso me parece mejor que servir mosto como hacen los metodistas.

El pan y el vino de la eucaristía—la ceremonia central del cristianismo que constituye un acto de acción de gracias—representa (debido, en cierta medida, a la influencia del judaísmo) la mejor aportación de esta tradición a la sabiduría universal. Se trata de algo que los hindúes y los budistas no suelen apreciar y que incluso pasa desapercibido para muchos cristianos. Esto era lo que William Temple quería decir cuando afirmaba que el cristianismo es la única religión—aunque yo incluiría también ahí al judaísmo y al islam—auténticamente materialista que afirma inequívocamente la bondad y la gloria del universo físico y considera que la creación no fue un error divino. En este sentido, los hindúes y los budistas son un tanto ambivalentes, porque no tienden tanto a amar la *maya* como a trascenderla. Son muy pocas las escuelas hindúistas y budistas que tienen una visión diferente de la expuesta. Pero el cristianismo afirma con toda claridad que el Señor se deleita en *maya* y que hasta los cielos «proclamaban la gloria de Dios».

El significado de la eucaristía hay que buscarlo en el hecho de que, en las culturas mediterráneas de la época de Jesús, el pan y el vino eran los alimentos básicos. El pan era el alimento esencial que acompañaba a la carne, las verduras y las frutas. Por su parte, el vino de entonces era más espeso que el actual y, antes de ser servido, se mezclaba con agua en una vasija grande y ancha denominada *crátera* (de ahí la costumbre de mezclar agua con el vino en la misa). Es por ello que, en tanto que comida y bebida básicas, el pan y el vino representaban el alimento fundamental de la humanidad, los elementos constitutivos de la vida, la materia que acaba transformándose en cuerpo físico y en sangre, en el mismo sentido que cuando se afirma que «el hombre es lo que come».

Pero el pan y el vino también tienen un aspecto sagrado, por cuanto no hay pan sin moler el grano de trigo, ni vino sin pisar la uva, lo cual nos remite a la faceta más escandalosa de la existencia biológica. La de que resulta imposible vivir sin matar a otras criaturas. Mientras sigamos creyendo que somos seres separados y *ajenos* al mundo vegetal y animal, nos resultará imposible alimentarnos sin que la culpabilidad renueva nuestra conciencia. Éste es el motivo por el cual los hindúes y los budistas recurren a *ahimsa*—la práctica que proscribela destrucción de las formas de vida más elevadas, ya sean insectos, aves, peces, reptiles o mamíferos—en un intento de librarse de la culpa que acompaña al hecho de comer. Pero hay que decir que esto no resuelve realmente el problema, porque el mundo vegetal también debe agonizar diariamente para alimentarnos.

Pero el pan y el vino ofrecidos en el altar durante la ceremonia de la misa—que, en el pasado, llevaban los mismos fieles a la iglesia—no sólo simbolizan los dones de la naturaleza en tanto que harina y zumo de uva, sino que también representan nuestra carne y nuestra sangre, nuestra existencia física, nuestros esfuerzos, nuestros sacrificios y la culpabilidad que todo ello entraña.

El momento crucial del rito tiene lugar cuando el pan y el vino, que somos nosotros mismos, se ven transfigurados en el cuerpo y la sangre de Cristo y luego son consumidos por los asistentes. ¿Acaso puede haber una forma más asombrosa de celebrar la unión entre Cristo y la humanidad, entre Dios y el universo? Como dijo san León: «El hecho de compartir el cuerpo y la sangre de Cristo está dirigido a transformarnos en lo que comemos».

Pero las cosas todavía van más allá porque, para los contemporáneos de Jesús, la idea de comer su carne y beber su sangre, aunque sólo fuera una alegoría, les resultaba bastante extraña.

«Yo soy el pan de vida. Vuestros padres comieron el maná en el desierto y murieron. Éste es el pan que baja del cielo, para que el que lo coma no muera. Yo soy el pan vivo bajado del cielo; si alguno come de este pan, vivirá para siempre, porque el pan que le daré es mi carne, vida del mundo.»

Los judíos empezaron a discutir entre sí diciendo: ¿Cómo puede éste darnos a comer su carne?

Y Jesús les dijo: «En verdad, en verdad os digo que, si no coméis la carne del Hijo del Hombre y no bebéis su sangre, no tendréis vida en vosotros. El que come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna, y yo lo resucitaré el último día. Porque mi carne es la verdadera comida y mi sangre es la verdadera bebida. El que come mi carne y bebe mi sangre está en mí y yo en él. Así como me envió mi Padre vivo y yo vivo por mi Padre, así también el que me come vivirá por mí. Éste es el pan bajado del cielo, no como el pan que comieron vuestros padres y murieron. El que come de este pan vivirá para siempre...»

Luego de haberlo oído, muchos de sus discípulos dijeron: «¡Duras son estas palabras! ¿Quién puede oírlas?...».

Desde entonces, muchos de sus discípulos se retiraron y ya no le seguían.

(Juan, 6, 48-58, 60 y 66)

Es necesario recordar que una de las prohibiciones esenciales de la ley mosaica era la de beber sangre, porque la sangre se consideraba la esencia de la vida de los hombres y de los animales y, en consecuencia, era propiedad exclusiva de Dios, de modo que todo animal que se mataba para comer debía ser degollado y dejar que su sangre corriera por el suelo. No resulta extraño, pues, que las palabras de Jesús chocaran a sus oyentes como si les hubiera ordenado romper el tabú del incesto. Si la sangre pertenece a Dios, el hecho de beber sangre —y, en particular, la sangre del hijo del hombre— supone equipararse a Dios y alcanzar la vida eterna.

La última cena —el arquetipo de la misa— se celebró en circunstancias que tienen complejas implicaciones simbólicas. Los cuatro Evangelios evidencian que Jesús desafió conscientemente al *establishment* judío, sabiendo que eso le acarrearía la pena de muerte. Por ello eligió la Pascua como escenario para desencadenar los acontecimientos, porque la Pascua era una fiesta en la que los judíos celebraban su liberación de la esclavitud de los egipcios, un festejo que giraba en torno al rito del sacrificio de un cordero a las tres de la tarde de la víspera de Pascua, es decir, el día de preparación del *sabbath* (sábado). Con este acto los hebreos conmemoraban el sacrificio de la Pascua original en el que se utilizó la sangre del cordero sacrificado para marcar las puertas de las casas en que vivían los cautivos hebreos y protegerlos así de la ira del ángel exterminador enviado por Dios para matar esa misma noche a todos los primogénitos de los egipcios. Ésta es la explicación que subyace y confiere pleno sentido al simbolismo de la «sangre redentora del cordero».

Jesús parece haber programado su muerte para la víspera

del día de Pascua (Viernes Santo), haciéndola coincidir así con el sacrificio del cordero pascual y colocándose en el lugar del cordero original para inaugurar así la llamada nueva alianza (testamento, relación o ley) entre Dios y el hombre, una alianza que habría de proporcionar una dimensión nueva y más profunda al antiguo simbolismo pascual de la liberación del cautiverio de Egipto.¹ Bajo esta nueva perspectiva, la cautividad en Egipto ya no se refería exclusivamente a las derrotas militares del pueblo judío y la Pascua dejaba también de asociarse a una liberación política. «Mi reino no es de este mundo», dijo Jesús. A partir de entonces, la esclavitud en Egipto pasó a simbolizar el estado caído de la humanidad y la nueva pascua se convirtió en la liberación de la muerte impuesta por la Caída. Además, también existe una interpretación simbólica, según la cual «Egipto» es *myra*, la *kenosis* del Señor, el olvido de Dios de Sí Mismo del que la Pascua nos despierta.²

La nueva alianza no sólo se refiere a la liberación de Egipto y a la subsiguiente llegada de los hebreos a la tierra prometida, sino que también tiene que ver con la anterior alianza establecida entre Dios y Noé después del diluvio.

1. Los evangelios sinópticos —Mateo, Marcos y Lucas— afirman que la última cena fue en Pascua, pero los eruditos modernos parecen estar de acuerdo en que el relato de Juan es cronológicamente más exacto y que la santa cena fue celebrada el viernes anterior a Pascua.
2. Desde esta perspectiva, el hecho de atravesar las aguas del mar Rojo se inscribe en el simbolismo cuasi universal del paso a través del umbral, del paso entre las rocas de Escila y Caribdis, de la puerta estrecha, del ojo de la aguja, de la espada flamígera y de todas aquellas imágenes de fauces abiertas y cuchillos afilados que el héroe debe atravesar «en el tiempo de un parpadeo» para poder proseguir su camino hacia los cielos. Se trata de la vieja historia de que «no hay que dudar ni un solo instante» porque, en este contexto, la duda es, precisamente, la que nos impide alcanzar la eternidad. (Para una completa explicación acerca de este aspecto, ver A.K. Coomaraswami, «Symplegades» en M.P.F. Ashley Montagu (ed.), *Studies Offered in Homage to George Sarton*, Nueva York, 1947.)

Bendijo Dios a Noé y a sus hijos, diciéndoles: «Procread y multiplicaos y llenad la tierra. Que os teman y de vosotros se espanten todas las fieras de la tierra, y todos los ganados, y todas las aves del cielo; todo cuanto sobre la tierra se arrastra y todos los peces del mar, los pongo todos en vuestro poder. Cuanto vive y se mueve os servirá de comida; y asimismo os entrego toda verdura. Solamente os abstendréis de comer carne con su alma, es decir, su sangre».

(*Génesis*, 9, 1-4)

Y ese mismo mandamiento se ve reiterado en el Deuteronomio:

Cuando digas «quiero comer carne», porque sienta deseo de ella tu alma, podrás comerla cuantas veces quieras... Lo comerás como se come la gacela y el cuervo; el puro y el impuro podrás comerlo uno y otro; pero atento siempre a la prohibición de beber sangre; es la vida, y no debes comer la vida de la carne; no la comerás; la derramarás sobre la tierra como el agua... y allí ofrecerás tus holocaustos, carne y sangre, en el altar de Yahvé, tu Dios; en los sacrificios la sangre será derramada en el altar de Yahvé, tu Dios, y la carne la comerás tú.

(*Deuteronomio*, 12, 20, 22-24 y 27)

Desde la perspectiva de la antigua alianza, el sacrificio es una comunión, una comida celebrada en común por Dios y su pueblo en la que éste toma la carne y Dios la sangre.³ Pero,

3. Ver, en este sentido, el relato que nos ofrece el *Éxodo* (24: 4-8) del modo ritual en que se sella el pacto de la ley mosaica. La sangre de los animales sacrificados se divide en dos partes, una de ellas se derrama sobre el altar y el resto se rocía sobre el pueblo. A este respecto, los eruditos Oesterley y Robinson dicen lo siguiente: «No resulta difícil advertir el significado de este ritual. La sangre es la vida, la esencia vital. Dos partes separadas e independientes deben unirse y, para asegurar la unión, se utiliza una tercera parte. De este modo su vida participa de las otras dos y su esencia vital las abraza a ambas. Entonces dejan ya de ser en-

con la nueva alianza instituida por Jesús, el pueblo recibe la carne y la sangre del cordero redentor. Ésta es la condición de vida eterna, es decir, *divina*, pues sólo Dios es eterno. No hay otro modo de alcanzar la vida eterna más que tornándose uno con Dios, lo cual quiere decir bebiendo simbólicamente su sangre y comiendo su carne.

Mientras comían, Jesús tomó el pan, lo bendijo, lo partió y, dándosele a sus discípulos, dijo: «Tomad y comed; éste es mi cuerpo».

Y tomando un cáliz y dando gracias, se lo dio, diciendo: «Bebed de él todos; que ésta es mi sangre de la alianza, que será derramada por muchos para remisión de los pecados».

(*Mateo*, 26, 26-28)

Un punto en el que el relato de san Lucas y de san Pablo agrega lo siguiente: «Haced esto en conmemoración mía». En cualquiera de los casos, uno se pregunta si, al observar este mandamiento, las sucesivas generaciones de cristianos no habrán extendido entre sus filas el odio en lugar del amor. Porque esta «conmemoración» ¿era un simple recordatorio o era acaso, por el contrario, la «representación» —el hecho de tornar nuevamente presente, la actualización— de la verdadera sangre y carne del Hijo de Dios? ¿Se trataba de una presencia espiritual o de una conversión real de la «substancia» del pan y el vino en el propio Jesús? Hoy en día nos parece inconce-

tidades independientes y se convierten en una sola cosa y encuentran su unidad en esa tercera parte cuya sangre las engloba a ambas. Hasta ese momento no son una y continua y formando parte de la misma totalidad indivisible sino dos y contiguas. Bien podríamos decir que el mismo nombre de Yahvé se halla incluido en el término Israel que, a partir de entonces, dejará de referirse exclusivamente a una comunidad humana y pasará a señalar a un colectivo del que El es miembro». (W.O.E. Oesterley y Theodore H. Robinson, *Hebrew Religion*, S.P.C.K. Londres, 1940, Macmillan, Nueva York, 1940, págs. 156-7.)

bible que los hombres hayan llegado a torturar o a matar a otros seres humanos por estas cuestiones y hayan llegado a desencadenar, entre otros, el cruel holocausto de la guerra de los Treinta Años, por ejemplo.

Una de las razones de esas matanzas reside simplemente en que nunca llegó a comprenderse bien el significado del término «rememoración» (en griego, *anamnesis*). Porque el hecho de recordar —y especialmente en un contexto como éste—, no consiste tanto en evocar mental o verbalmente (en el sentido del arameo *dukrana*) un acontecimiento pasado. Recordar es también «re-colectar», reunir lo que anteriormente se había separado o dividido. Asimismo, recordar significa conocer o comprender la verdad, porque el término griego *alethes* (que significa verdad) es lo «no letal», lo que es posible recoger del río Lete, donde los muertos olvidan su pasado. Esta fue, precisamente, la idea sobre la que se asentó la tradición cristiana. Al partir el pan en la misa del rito oriental, el sacerdote dice: «Roto y dividido está el Cordero de Dios; roto, pero no desunido; siempre comido, pero nunca consumido y santificador de los presentes». También el *Didache*, o *Doctrina de los Apóstoles*, del siglo I, nos ofrece una imagen del pan en tanto que reunificador de los granos de trigo que se hallaban dispersos por las colinas. Así pues, «en commemoración mía» significa recuperar la unidad que existía antes de la aparente separación o ruptura del Uno en Muchos, antes de que el Señor entrase en el trance de *mayá*.

Y ¿adónde nos lleva todo esto sino a proclamar que el hombre y el universo son emanaciones del amor? La esencia fundamental de toda criatura es Dios abandonándose a sí mismo porque el amor no es más que *kenosis* y el sacrificio del Cordero «muerto desde la fundación del mundo» no es sino el sacrificio de todas las criaturas vivas para que otras criaturas puedan vivir. Lo que Jesús está diciéndonos en el simbolismo de la cena es que toda carne que se come y que toda sangre que se bebe es su carne y su sangre. Que nadie, por tanto, se

sienta culpable de ello. La afirmación de que «será derramada por muchos para remisión de los pecados» nos ayuda así a comprender que todo el trigo molido, todas las uvas pisadas, toda la carne y todo el pescado asados por nosotros son —junto a los cadáveres humanos ofrecidos a los gusanos y los buitres— uno más de los infinitos disfraces detrás de los cuales se oculta el Señor.

Y el modo en que la iglesia, tanto oriental como occidental, celebra hoy en día la santa misa evidencia que todavía no ha asumido este punto de vista. La iglesia oriental ubica el pan y el vino en un sagrario separado de la congregación de fieles por una mampara de iconos mientras que, en la iglesia occidental, el altar se vio trasladado al ala este de la iglesia y levantado sobre gradas y la misa se celebra con el sacerdote interpuesto entre los fieles y el altar que, junto a los honores regios que se conceden a su presencia, evidencia que el simbolismo del pan y del vino no ha sido adecuadamente asimilado (aunque, en los últimos años, se advierte que muchas iglesias están reubicándolo en una posición más central). En términos prácticos, podríamos decir que Cristo no es considerado como la unión entre lo divino y lo humano sino como su yuxtaposición, una actitud de la iglesia que se refleja perfectamente en la liturgia de Santiago, uno de cuyos himnos, *Sisigato pasa sarx*, dice:

Que toda la carne mortal guarde silencio,
y sienta miedo y tiemble.
No tendáis hacia las cosas terrestres
porque, con mano presta a bendecir,
Cristo nuestro Dios desciende a la tierra
para que le rindamos homenaje.
El ejército celestial
despliega sus filas
mientras desciende la Luz de las Luces

desde el reino de la eternidad,
para que los poderes del infierno se desvanezcan
y la oscuridad vaya aclarándose.

En el momento de la consagración suenan las campanillas y, después de entonar el *Sancius* —el himno de adoración de los ángeles—, la voz del sacerdote mengua hasta convertirse en un murmullo que pronuncia las palabras «Éste es mi Cuerpo» y «Ésta es mi Sangre» que trocarán el pan y el vino en el rey del universo. En ese momento, lo que ocurre entonces en el altar focaliza tanto la atención de los fieles que deben bajar la mirada y poner en orden sus pensamientos para poder soportar un resplandor tan penetrante. Pero, aunque se trate de algo magnífico, los fieles quedan completamente al margen del asunto, porque los sacerdotes han decidido no compartir el pastel y se aprestan a guardar a su Dios en un tabernáculo protegido y seguro. En forma de hostia, el pan sagrado se esconde en el misterio del sagrario, custodiado por velas continuamente encendidas que transmiten a las iglesias católicas ese clima de *presencia* que tan difícil resulta encontrar en cualquier otro lugar. En ciertas ocasiones solemnes se muestra brevemente —como ocurre en la procesión de Corpus Christi, cuando las niñas arrojan pétalos de flores a su paso— en una custodia de oro para que los fieles lo adoren.

Pero el riesgo que supone guardar el pastel en la despensa en lugar de comérselo es que puede llegar a estropearse. Fue precisamente esa degradación, esa mezcla de superstición y devoción mecánica la que alentó la rebelión de los protestantes en contra de la misa y de un cristianismo exclusivamente centrado en el altar. Pero, como ocurre en tantas ocasiones, también en ésta se tiró al niño junto al agua de la bañera o, por emplear otra metáfora, el entusiasmo desbordó a los protestantes que, en su afán por destruir los ídolos, acabaron tirando el huevo entero en lugar de quitarle simplemente la cáscara.

Al centrarse fundamentalmente en los deberes morales, la Reforma contribuyó a renovar la *imposibilidad* del cristianismo. En el clima frecuentemente soleado en el que el catolicismo echó raíces, el amor de Dios se distribuye con bastante facilidad y uno se libra fácilmente del sentimiento de culpa mediante el sencillo expediente de rezar un par de avemarias (¿quién se va a preocupar, entonces, por ir al psicoanalista?) y transmite un sentimiento lúdico que alienta a bailar en la plaza por la noche y galantear a Rosa, Geneviève, María y Conchita. Aunque Lutero señaló que la salvación no dependía tanto de las obras como de la fe y Calvino insistiera en que todo se reducía a una cuestión de predestinación, la teología, como de costumbre, no tiene mucho que ver con la práctica. Es por ello que el rasgo más distintivo de toda la historia del protestantismo han sido sus obras, pero no las obras simbólicas de la piedad, sino las obras del trabajo y la frugalidad, y en el desarrollo de poderosos mecanismos de represión de los pecados de la soberbia y la lujuria. Éste es, a fin de cuentas, el caldo de cultivo que posibilitó la emergencia, a mediados del siglo XIX, de la conciencia social característica de los protestantes.

El catolicismo y el protestantismo forman una curiosa alianza que intensifica la sensación de separación existente entre el individuo y Dios. El primero de ellos se acerca a lo divino por medio de los sacramentos, pero lo mantiene a distancia por la intensidad de su adoración.⁴ El segundo, por su parte, intensifica la sensación de responsabilidad individual,

4. El sacramento de la penitencia (es decir, la confesión) nos absuelve fácilmente de nuestros pecados y de la culpa asociada a ellos pero, al mismo tiempo, vuelve sutilmente a encadenarnos. Porque la absolución sólo es realmente eficaz cuando va acompañado del firme propósito de enmienda, una decisión que tradicionalmente se formula del siguiente modo: «Por estos y otros pecados que no puedo recordar, estoy profundamente arrepentido, he tomado la firme resolución de enmendar mi vida y pido humildemente perdón a Dios...» Pero resulta ciertamente cuestionable que uno sienta profundamente estas fórmulas tan ritualizadas.

inculcando el sentimiento permanente de culpa como una forma de virtud y alentando un clima de penumbra espiritual a través de la mortificación estética (aunque debo decir que no estoy hablando aquí tanto de la «religión bíblica de los viejos tiempos» como del moderno «protestantismo liberal»).

Pero esta intensificación de la sensación de separación, de la propia culpa frente a la alteridad trascendente de Dios y de nuestra insignificancia ante su gloria majestuosa, no hace sino elevar más todavía el listón que separa lo divino de lo humano. Y el mejor modo de acelerar ese proceso consiste precisamente en incrementar la sensación de pecado y enajenación hasta un punto crítico en el que tiene lugar un cambio de estado semejante al que ocurre cuando calentamos un líquido hasta alcanzar su punto de ebullición.

Tal vez en este aspecto uno debiera aplaudir y alentar las actitudes características del catolicismo y el protestantismo, en el sentido de que, cuanto más aumenta la presión, más cerca se está de la liberación. Desde este punto de vista, los aspectos más terribles del cristianismo —los cilicios, las cadenas sobre las que uno debe arrodillarse, los crucifijos sangrantes, las monjas de clausura, el silencio de los trapenses, las meditaciones ignacianas sobre la condenación eterna, los sermones acerca de la ira divina, la sofisticación de la beatería española, la educación a golpes de Biblia de los fundamentalistas, el esplendor de los brocados y las joyas de la misa solemne en la basílica de San Pedro y los colores mortecinos de los edificios neogóticos de las iglesias baptistas con sus abominables vitrales amarillos— adquirieren una nueva luz. Desde la perspectiva de la danza y del eterno juego del escondite del Señor, todo esto es el equivalente a los dolores del parto, sólo que aquí se da nacimiento a un nuevo tipo de conciencia y a una nueva aprehensión de la identidad del hombre.

En este sentido, el cristianismo es, por emplear una frase de Karl Barth, una teología de la crisis, aunque esa crisis pue-

da desembocar en dos extremos igualmente peligrosos. El primero de ellos es el secularismo, ya que la gente puede hartarse de tanta presión y acabar mandándolo todo a paseo. ¡Al infierno con todo eso! ¡Dediquémonos simplemente a vivir! El segundo riesgo consiste en quedarse atascado en la crisis para propio beneficio y no comprender que uno debe trascenderla. Éste es, precisamente, el peligro que comporta el moderno oscurantismo cristiano representado por el sombrío jansenismo del catolicismo irlandés o por la sofisticada neootodoxia protestante de los exégetas de la Biblia.⁵ En ambos casos, sin embargo, el peligro se asienta en una concepción muy estrecha del exclusivismo espiritual que la iglesia (al igual que el nacionalsocialismo de Hitler) parece haber heredado del judaísmo posterior al exilio, con su fanática insistencia en la pureza de la raza y en el exclusivismo implícito en la noción de pueblo elegido. Una de las características de estos herederos de Ezra y Nehemías, sean cristianos o mahometanos, es el hecho de que están absolutamente seguros de hallarse en posesión de la revelación suprema de Dios, antes incluso de dignarse examinar otras tradiciones religiosas, lo cual no hace sino limitar el número de teólogos capaces de ubicar al cristianismo en el contexto de una visión menos ex-

5. El jansenismo, cuyo nombre se deriva del obispo Cornelius Jansen, fue un movimiento católico de comienzos del siglo XVII semejante al calvinismo y que se basaba en una relectura de la teología de san Agustín que no enfatizaba tanto el libre albedrío como la predestinación. La posición relativamente moderada de Jansen fue exagerada por sus seguidores hasta caer en la paradoja del calvinismo. Con ello quiero decir que el énfasis original en la dependencia absoluta del hombre de la gracia divina acabó convirtiéndose en una apasionada defensa de la disciplina y del purismo. El hecho de que muchos católicos irlandeses estudiaran en instituciones jansenistas del continente explica por qué el catolicismo irlandés y, en consecuencia, el catolicismo norteamericano, desde un aroma tan característicamente puritano. El protestantismo neootodoxo asociado a la obra de Karl Barth, Emil Brunner, Reinhold Niebuhr, Hendrik Kraemer y otros, todos ellos teólogos del siglo XX, insiste —de un modo ciertamente más sofisticado que el de los fundamentalistas de viejo cuño— en que Dios sólo se ha revelado a través de la Biblia.

clusivista del universo. El cristianismo, pues, carece de meta-teología y, en consecuencia, adolece de un marco de referencia que pueda ayudarte a superar su perpetuo estado de crisis y tampoco dispone, por tanto, de comadrona alguna que le ayude a soportar los dolores de ese interminable parto.

Y digo «interminable» porque la personalidad cristiana vive hoy en un mundo cultural y tecnológicamente muy amplio y su particular sensación de identidad y de privilegio espiritual no puede seguir sosteniéndose sin violentar a los demás y al entorno natural en que se halla inmersa. La cuestión es saber si el mito de la encarnación, del Dios hecho hombre, del sacrificio del cuerpo y la sangre del Señor y de la incorporación del mundo en el cuerpo místico, influye de algún modo en esta civilización global y peligrosamente explosiva. Porque hay que decir bien claro que esa ideología ha sido la principal instigadora —tanto de un modo directo como indirecto (en el sentido de que la filosofía de cualquier tiranía determina la filosofía de los movimientos de rebelión que se le contraponen)— de esta crisis.

No resulta difícil ver que, después de la Reforma, la crisis del cristianismo no sólo no se resolvió sino que acabó acentuándose. Lo mismo podríamos decir con respecto al nacionalismo y el humanismo occidentales, que han arribado a una concepción de la identidad y de la alienación del hombre separada de la naturaleza que no es sino una hipertrofia del ego cristiano. ¿No sería posible que los cristianos aceptaran y asimilasen las consecuencias de la encarnación y del hecho de formar parte del cuerpo de Cristo? ¿No sería posible que pudieran llegar a descubrir el significado de comer el cuerpo del Señor y de beber Su sangre? ¿No supondría eso, acaso, que «el cristianismo» puede haberse absorbido en algún tipo de «hinduismo», aunque tuviéramos que esforzarnos mucho en leer la etiqueta de la botella? Lo importante es que, en tal caso, el mito «hindú» de *maya* y de la existencia de todos los

seres gracias a *atma-yajna* —una especie de autosacrificio— no sólo conferiría al mito cristiano una profundidad nueva y especial, sino que actuaría a modo de catalizador de la plena expresión del materialismo cristiano o —por decirlo de un modo tal vez menos provocador—, que finalmente podrían fundirse las visiones del mundo materialista y espiritualista.

No existe todavía ninguna religión ni filosofía que conjugue en un verdadero matrimonio al cielo y a la tierra. Es cierto que, en ese sentido, ha habido muchas tentativas de aproximación, pero ninguna que sea capaz de declarar, sin sombra alguna de reserva, «¡Te amo con todo mi corazón!». Habitualmente hemos asistido a intentos de reducir lo espiritual a lo material y de diluir lo material en lo espiritual. Hemos asistido a compromisos muy desafortunados, en los que lo espiritual no dejaba de repetir «Sí pero...». Y aunque hayamos oído, de tanto en tanto, algún tímido elogio de la materia hemos asistido una y otra vez a su condena sumaria, bajo la absurda acusación de que cambia y se transforma de continuo, como si eso fuera malo. Sólo muy ocasionalmente han tenido los hindúes el valor de entregarse a la danza de *maya* del Señor y dejar de insinuar que, desde alguna perspectiva (en última instancia malsana), sería mejor que no existiera. Los teólogos cristianos parecen haber asumido la misión de *proteger* a la divinidad de la plena unión con el universo, como si éste pudiera, de algún modo, subvertir su moral. Y, por más que asuman que la criatura puede participar de la naturaleza de su Creador, ser un reflejo de Él, transfigurarse o unirse a Él, siempre hay, más pronto o más tarde, alguien que levanta el dedo y dice «Si pero... no olvides nunca, criatura minúscula, que no eres, en tu esencia más profunda, absolutamente nada, puesto que ni tu yo te pertenece». De este modo, mi cuerpo es el cuerpo de Dios, mi mente es la mente de Dios y mi ser es el ser de Dios, una mera criatura de la nada.

¡Yo no soy nada y Dios lo es todo!

La dificultad fundamental parece radicar en el hecho de que, en los círculos religiosos, siempre hay alguien que necesita culpar a los demás, hasta el punto de que yo mismo me sorprendo incurriendo en ese error. Porque el hecho es que la religión atrae a todos aquéllos a quienes les gusta citar la ley y señalar con un dedo acusador, personas que no suelen darse cuenta de que la asamblea de los fieles adora las reprimendas. Y quiero aclarar que con todo esto no pretendo acusar a nadie —ni siquiera a los predicadores—, porque la cuestión consiste en ver todos los rostros como máscaras de Dios y todos los personajes como representaciones suyas. Hacia el final de su vida, Kabir, el extraordinario santo hindú-budista-musulmán, solía mirar a su alrededor y decir: «¿A quién debo rezar?» porque, mirara donde mirase, sólo veía el rostro y los actos del Amado.

Es evidente que, como muchos cristianos parecen temer, esta visión de Dios en todo pudiera convertirse en una justificación de la maldad. Pero el fuego no es menos verdadero ni debe abolirse por el hecho de que pueda usarse para quemar a las personas. En realidad, lo que los cristianos parecen temer es que, si Dios está plenamente en todo, el malvado no reciba el castigo que merece. Es como si temieran perder el absurdo placer de saber que quienes obran mal se quemarán en aceite hirviendo o serán devorados por arañas para siempre jamás, un punto en el que uno tiene ciertas dificultades en separar a los malvados de aquellos puritanos que tanto parecen gozar del castigo ajeno.

Desde una perspectiva más amplia, sin embargo, todas estas objeciones teológicas se revelan triviales, porque no son en nada distintas al hecho de dejar de comer salmón por miedo a las espinas o dejar de vivir por miedo a morir. Se trata, en suma, de meros tecnicismos posiblemente orientados —de un modo un tanto inconsciente, por cierto— a postergar el gran momento del despertar, una especie de noviazgo interminable

que demora la pasión hasta el momento de la entrega definitiva. Pero ya hemos tenido bastante de todo eso y quizá haya llegado el momento de adoptar un materialismo espiritualizado, la única actitud inteligente para que la tecnología no siga convirtiéndose a la humanidad en el predador más terrible que ha assolado la faz de este planeta.

De hecho, es imposible ser un auténtico materialista sin ser también un místico, porque el pretendido materialista que renuncia al misticismo es un estúpido o un necio... o ambas cosas a la vez, pues existe algo profundamente tedioso en la sensualidad, el despliegue monótono del *fillet mignon*, senos, caderas, Château-neuf-du-pape, Alfa Romeos, martinis secos, estampas japonesas, música de alta fidelidad, Chanel número 5 sobre el trasfondo, hete aquí, del agua, las nubes, la luz, la arena y las montañas. Al cabo de un tiempo, hasta las más sinuosas caderas parecen de plástico. Todavía más lúgubre resulta el materialismo *sensato* del individuo práctico y previsor que emplea su vida en procurarse diversiones que nunca puede llegar a disfrutar o en el materialista académico —que lo mismo puede asumir el rostro de un empirista científico, de un positivista lógico o de un hábil psicólogo estadístico— cuyo verdadero objetivo consiste en demostrar que toda la naturaleza es perfectamente banal y rutinaria. Pero, como afirman ciertos cuentos, alguien parece haber echado sangre de cuerpo en la leche con que las madres de estos caballeros —tan diestros en despojar de todo misterio a la existencia— les alimentaron.

En el otro extremo, el místico puro es como el alcohol puro o como el vino sin cuerpo. El místico puro suele ser una persona muy intensa, poseedora de principios muy sólidos, modales muy tranquilos y recatados, necesidades muy frugales... y desposeído de toda gracia (ajeno a las carcajadas, los guiños de complicidad y los retozos con las muchachas en los pajares) y su aterradora sinceridad le asemeja más al teorema

de Euclides que a un ser humano. A mi juicio, al sensualista no le vendría nada mal una cama dura, una gruesa manta y un largo vistazo a las estrellas, del mismo modo que el místico está necesitado de una buena jarra de cerveza y de profreír algún que otro eructo bien sonoro.

Pero resulta que, cuando lo miramos de cerca, el mundo material se disipa en la nada y se escurre entre nuestros dedos apenas tratamos de apresarlo. Si, en la profundidad de nuestro corazón, alienta el anhelo de «plenitud»—nuestro hogar eterno, la «respuesta» definitiva que siempre andamos buscando sin llegar nunca a encontrar—, todo placer material, por más refinado que sea, acaba desvaneciéndose en la nada. Pero despreciar al mundo material por ese motivo sería lo mismo que decir que las uvas que quedan lejos del alcance de nuestra mano están verdes.

Ahora bien, nuestro hogar eterno se halla en nosotros mismos—aunque no, obviamente, en el yo consciente al que se puede amar u odiar— y por más que lo busquemos, jamás encontraremos la respuesta, porque se nos escapa de las manos apenas tratamos de apresarlo. En el mismo momento en que comprendemos que *somos* el centro desaparece toda necesidad de buscarlo o intentar convertirlo en un objeto o en una experiencia. Por eso dicen los místicos que el conocimiento más elevado consiste en «no saber».

Eso que no es visto por el ojo, pero que le permite ver; eso, correctamente entendido, es Brahman y no lo que el mundo adora.⁶

En el mismo momento en que dejamos de buscar nuestro hogar eterno en el mundo material, éste se transfigura. Entonces su impermanencia deja de vivirse como un engaño y se

convierte en una danza y, cuando ya no hay engaño, no hay necesidad alguna de rechazarlo ni de seguir flagelándose con arduas disciplinas, por una parte, o de atiborrarlo de excavadoras y comilonas, por la otra.

Desde esta perspectiva, el mundo material se convierte en «el nuevo cielo y la nueva tierra» que, según dice el *Apocalipsis*, serán creados el último día en que, poseedores de un cuerpo renovado, resucitemos en el Jardín del Paraíso. Porque la muerte y el día del juicio final representan el fin de nuestra identidad convencional que, «rompiendo sus ataduras, se aleja del fantasma» del ego aislado. Pero debemos diferenciar muy claramente el universo transfigurado de la eternidad—«la vida del mundo por venir»— de la monstruosa noción de un universo físico en el que se albergarán eternamente los cuerpos resucitados de todos nuestros amigos y parientes. La literatura de la experiencia mística y de los estados paranormales de conciencia está plagada de relatos de esta visión transfigurada del mundo material, un cielo al que no se accede tanto a través de la muerte física como de la transformación de la conciencia.

Los ángeles siguen donde siempre han estado,
basta con levantar una piedra para que batan sus alas.
Sois vosotros y vuestros rostros deformados
los que no podéis ver el esplendor de las cosas.

Entonces se producen súbitos «cambios» de conciencia, como si uno sintonizara con una longitud de onda distinta y accediera a otra dimensión de la realidad que es, en opinión de quienes la han visitado, más real que el mundo cotidiano. Es en esos dominios—en los que el ser humano se ha adentrado con cierta frecuencia a lo largo de toda su historia— donde se asienta el fundamento de las doctrinas relativas al Paraíso y a la transfiguración última del mundo. No es de extrañar, en tal

6. *Kena Upanishad*, 17

caso, que se experimente, en una mugrienta estación de ferrocarril que:

De repente cobré conciencia de una misteriosa corriente de fuerza sutil, aunque sumamente poderosa, que parecía deslizarse a través de la pequeña sala de espera. Entonces me di cuenta del resplandor que adornaba a todos los allí reunidos. Miré los rostros de quienes me rodeaban y me pareció verlos irradiando una energía procedente de su interior. Entonces sentí la profunda relación que me unía con todos los presentes y les amé con una profundidad que nunca antes había experimentado. Era una emoción que nos incluía a todos y nos englobaba en una unidad indisoluble que me hizo perder toda sensación de identidad personal. Esas personas dejaron entonces de resultarme extrañas; las *conocía* a todas; habíamos dejado de ser individuos separados, encerrados en su mundo privado y divididos por las barreras de las convenciones sociales y de la exclusividad personal. Éramos uno con todos los demás y con la vida que compartíamos.⁷

La iglesia de los primeros tiempos aguardaba la inminente *parusía* —el segundo advenimiento del Señor—, pero no como un niño alumbraado en la oscuridad de un pesebre, sino con todos los atributos del rey de los cielos al frente de sus ejércitos celestiales. Pero, en la medida en que han ido pasando los siglos sin que se haya escuchado el estruendoso sonido de la trompeta de Gabriel anunciando la venida del Señor, esa expectativa ha terminado diluyéndose, excepto en unas pocas sectas protestantes fundamentalistas. Debemos, no obstante, advertir que la iglesia ha estado esperando el glorioso advenimiento del Jesús de los últimos tiempos en una dirección

7. Citado en Raynord C. Johnson, *Watcher on the Hills*, Harper, Nueva York, 1959, págs. 84-85.

equivocada, escudriñando en el cielo externo lo que sólo puede ocurrir en el reino de los cielos «interiores». La auténtica *parusía* no tiene nada que ver con la realidad que nos describen los periódicos y sólo adviene en los momentos de crisis de conciencia.

Entonces, si alguien os dijere: «Aquí está el Mesías», no le creáis, porque se levantarán falsos mesías y falsos profetas y obrarán grandes señales y prodigios para inducir a error, si posible fuera, aun a los mismos elegidos. Mirad que os lo digo de antemano. Si os dicen, pues, «Aquí está, en el desierto», no salgáis; «Aquí está, en un escondite», no le creáis. Porque como el relámpago que sale del oriente y brilla hasta el occidente, así será la venida del Hijo del Hombre.

(Mateo, 24, 23-27)

Porque hay que decir que uno de los rasgos distintivos más característicos de estas grandes aperturas de conciencia es la fulgurante iluminación de la que van acompañadas.

Es posible, por tanto, imaginar una iglesia y una cristianidad que asimile plenamente la encarnación, actualice la divinidad del hombre y en la que el mundo cotidiano resplandezca, más allá de la *parusía*, con la gloria de la divinidad. Esa iglesia no tiene nada que ver con el proselitismo, ni levanta amenazadoramente el dedo acusador, ni impone la Biblia a puñetazos, ni se golpea el pecho para expiar sus culpas; esa iglesia es la iglesia de todos aquéllos que ríen a carcajadas por haber descubierto, al igual que los ángeles de Dante, la desconocida broma que Dios se ha gastado a sí mismo pretendiendo ser nosotros y ocultándose detrás de la máscara de un ego solitario atormentado por sus pecados y, en última instancia, por la muerte y el infierno. Ríen hasta saltárselos las lágrimas porque, hasta ese momento, habían entendido las cosas completamente al revés y porque su estrecha perspectiva

les impedía descubrir la oculta relación que une a la totalidad del universo. Porque sólo entonces cobran verdadero sentido, belleza y hasta existencia, las cosas. *Ex divina pulchritudine esse omnium derivatur* («Todas las cosas dimanarían de la belleza de lo divino»).

Tal vez llegue un momento en el que las iglesias, en tanto que edificios y organizaciones, queden obsoletas, pero ello sólo podrá ocurrir, en mi opinión, cuando abandonen la arrogancia de ser absolutamente necesarias y dejen de considerarse como una panacea. A fin de cuentas, todo ritual es un tipo de manifestación artística semejante a la música, la poesía, la danza, la escultura o la pintura. En este sentido, los protestantes y los ateos están tan necesitados de ritos como los vendedores lo están de poesía. Todas esas cosas son necesarias, pero únicamente cuando se practican como algo gratuito porque, en el mismo momento en que se convierte en una obligación, todo juego deja de serlo.

Cuando ejercía como capellán de una facultad universitaria solía aconsejar a los alumnos que, si para ellos constituía una obligación, no debían ir a la iglesia porque, en tal caso, se convertirían en meros convidados de piedra. La adoración, les decía, es una «exclamación jubilosa» y, si no sentían necesidad de participar en ella, era mejor que permanecieran en la cama o fueran a la piscina. Y debo decir que con ello no les estaba hablando de entonar himnos bíblicos e intercambiar saludos en la puerta de la iglesia, sino del gozo implícito que acompaña a la misa solemne gregoriana.

No cabe la menor duda de que el ritual de la misa permanecerá. Durante muchos siglos nos ha transmitido el sabor de las ceremonias cortesanías, ya que muchos de sus ritos concretos se derivan de las costumbres de las cortes de Bizancio y Roma, no olvidemos que hasta la planta de las antiguas iglesias se denomina *basilical* (un término que, etimológicamente, significa «real»). Y todo eso era adecuado para una concep-

ción del mundo en la que nosotros estamos aquí abajo y Dios está allí arriba. En ese estadio, la cosmología y la adoración del cristianismo posee un carácter manifestamente *político*, en el sentido de ser un artefacto cultural que proyecta en el cosmos una visión jerárquica del mundo.

¿No les parece que la imaginaria que nos invita a formar parte del cuerpo de Cristo —como se expresa en la frase «Yo soy la viña y vosotros los sarmientos», por ejemplo—, sugiere un orden más orgánico que político? Mientras que el orden político se *impone* por la fuerza desde arriba, el orgánico, por su parte, emerge de la relación entre las fuerzas que se hallan ubicadas dentro del mismo campo. Los ejércitos y las máquinas están organizados políticamente, mientras que los cuerpos humanos, los bosques, las comunidades, las regiones botánicas, las biosferas planetarias y, muy probablemente, las galaxias, se articulan de manera orgánica.

En la misa basilical, el altar es el trono y Cristo está ubicado de espaldas a la pared, como un monarca que temiera un ataque por la espalda y tuviera que ser protegido por sus guardias. En la misa del cuerpo y del vino, por su parte, el altar se halla en el centro y la acción no se centra en ninguna *dirección* particular, no mira al este o algún otro punto lejano, elevado y remoto en el tiempo, sino que es *radial* porque, en tal caso, el reino ya no está arriba y en el futuro sino en el presente y dentro de cada uno de los asistentes. En este caso, la iglesia ya no se asemeja a una corte principesca (aunque hay que advertir, en este sentido, que la iglesia protestante no se ajusta tanto al modelo de la corte real como de los tribunales de justicia), ya no es el lugar donde se congregan los fieles para posturarse y escuchar un catálogo de deberes y obligaciones.

8. Ver una discusión mucho más detallada de este punto en el Capítulo 1 («Urbano mismo y pagano»); primera parte de mi *Naturaleza, hombre y mujer*, Barcelona: Editorial Kairós, 1988.

nes sino para expresar ritualmente el esplendor de la unidad entre el cielo y la tierra y celebrar simbólicamente la unión gozosa con Cristo.

Ésta es la actitud que tratan de revivir hoy en día ciertas iglesias católicas que se hallan bajo el influjo del llamado movimiento litúrgico, un movimiento que trata de recuperar el significado original de la liturgia, el acto de adoración, el *leitotos ourgos* («la obra del pueblo»), un rito que suele celebrarse en lengua vernácula y en forma de un diálogo entre el sacerdote y todos los presentes que, de ese modo, dejan de ser meros *testigos* y se convierten en verdaderos partícipes. Resulta lamentable, no obstante, que esta actitud aiente con tanta frecuencia la racionalización, la secularización y la vulgarización de la liturgia bajo el argumento de que, en caso contrario, la misa pueda resultar ininteligible.

Pero, a diferencia de lo que ocurre con las iglesias anglicanas o la iglesia ortodoxa griega, hasta hace relativamente poco la católica romana nunca ha celebrado la misa en lengua vernácula y las traducciones utilizadas no están hechas por poetas sino por moralistas, lo que les proporciona un aspecto de oraciones que, si bien despiden un aroma de misterio cuando se murmuran en latín, se asemejan, no obstante, a simples transacciones bursátiles cuando se las pronuncia en voz alta en inglés. Es como si el latín cubriese con un velo de misterio la tan mercantilizada pobreza de la liturgia romana.

La Iglesia no puede celebrar una auténtica misa radial sin que el cambio de ritual no vaya acompañado de una transformación semejante de la experiencia espiritual. Trasladar el altar al centro de la iglesia sin esforzarse en subrayar simultáneamente que Dios se halla en el centro de todo ser humano constituye un gesto vacío de contenido porque, en tal caso, el altar ubicado en el centro sigue siendo considerado como el altar que se hallaba colocado en el este y Dios sigue siendo percibido como un poder externo y despótico, una autoridad

ajena que juzga y nos obliga a ir más allá y más arriba. La misa radial representa un orden creativo completamente diferente, la jerarquía de la viña y las ramas, en donde los términos de «arriba», «altísimo» y «todopoderoso» se ven sustituidos por «lo que se halla en lo más profundo de uno mismo», la «Esencia» y la «Realidad Última», en cuyo caso, el hombre y el universo dejan de ser excéntricos con respecto a Dios y se tornan concéntricos.⁹

No estoy tratando, con todo esto, de elaborar un manual litúrgico y por ello no me extenderé más sobre la forma ideal en que debería celebrarse la misa radial. Las liturgias tradicionales han procurado eludir la faceta dramática de la ceremonia religiosa, como las oraciones recitadas con mucho «sentimiento», y se han inclinado, por el contrario, hacia un estilo más impersonal. Toda la teoría de la liturgia se basa en el supuesto de que la auténtica adoración no consiste tanto en que el hombre hable a Dios, como en el hecho de que Dios hable a través del hombre. La adoración es el acto por medio del cual el hombre se ve atrapado en el torbellino del amor que fluye eternamente entre las distintas personas de la Trinidad. En la misa, la congregación de fieles se convierte en el Hijo de Dios hablando al Padre con las palabras del Espíritu Santo y, por tanto, las palabras que se pronuncian y se cantan deben estar libres de toda idiosincrasia personal. Es por ello que el canto gregoriano constituye el vehículo más perfecto de la liturgia occidental, puesto que está libre de todo boato militar y de toda sensiblería personalizada hasta el punto de haberse convertido en la música de la contemplación y de una seriedad majestuosa que no requiere de ornamento alguno. Pero hay que decir que, aun en sus modalidades más expresivas,

9. Varios obispos de la iglesia católica americana han cuestionado recientemente (1963) la misa radial con el argumento de que, cuando los ejércitos o las delegaciones diplomáticas se dirigen a un superior, todos sus integrantes se orientan en la misma dirección.

resulta profunda y maravillosamente triste, porque es la música de Dios en el exilio que transmite al ego humano un anhelo tan profundo como indefinido. Las estructuras recurrentes del tejido cerebral del ser humano portan consigo recuerdos de hace miles de millones de años. El canto gregoriano está siempre aquejado de la nostalgia metafísica tan bien expresada en el *Salve Regina*:

A Ti suspiramos los desterrados, hijos de Eva, gimiendo y llorando. A Ti cantamos nuestras esperanzas y nuestros anhelos mientras atravesamos este valle de lágrimas...

Muéstranos, después de este destierro, a Jesús, fruto bendito de tu vientre.

¡Oh clementísima, oh piadosa, oh dulce Virgen María!

Sólo puedo suponer, pues, que la misa de la verdadera iglesia del postexilio será una auténtica *celebración*. Sería, al menos, una expresión de la alegría de vivir, de pertenecer a una comunidad sin hipocresías y, en consecuencia, sin desconfianza mutua, y de saber que, aunque nuestras formas individuales vayan y vengan como las olas del mar, cada uno de nosotros es, en el fondo, la totalidad del océano de la eternidad. Todavía no disponemos del valor necesario para entonar esta celebración sin experimentar un vago sentimiento de culpa e incomodidad, como si los dioses pudieran sentirse celosos de nuestra felicidad y, considerándola una afrenta, trataran de impedirla, como si hubiéramos de mantenernos continuamente en guardia contra los poderes de la oscuridad que «ron-dan a nuestro alrededor» aguardando el momento de nuestra caída.

Todavía no existe una religión en la que cielo diga a tierra: «¡Te amo con todo mi corazón!» y tampoco existe un ritual que encarne auténticamente la *joie de vivre*. El ritualismo tiende a ser demasiado simbólico, las ceremonias tienden a

representar, evocar o prefigurar algo que, en realidad, ocurre en otro lugar. El matrimonio no se consuma en el altar y los participantes de la comunión no comen ni beben ni tampoco expresan el amor que se profesan. Algunos textos cristianos primitivos sugieren la idea de que hubo un tiempo en que la comunión y el ágape (es decir, la «fiesta del amor» que hoy en día se ha convertido en la comida parroquial) se celebraban simultáneamente o eran incluso el mismo acontecimiento. Pero parece que las cosas se han desvirtuado un tanto, el vino ha acabado convirtiéndose en borrachera y el amor se ha tornado mera sensualidad.

Porque el problema es que se supone que, cuando el cielo dice a la tierra: «¡Te amo con todo mi corazón!», ese amor debe incluir y aceptar el goce de la sexualidad terrenal, una idea que fue recogida por ciertas sectas del cristianismo primitivo que acabaron convirtiéndose a la eucaristía en una orgía ritual en la que hombres y mujeres encarnaban literalmente el matrimonio entre el cielo y la tierra. Pero eso era, exactamente, lo que ocurría en el abominable culto a Baal de Canaán y en la adoración de Ishtar contra el que tanto habrían clamado los profetas hebreos. También era el punto más bajo del aprisionamiento del espíritu en las arenas movedizas de la carne de la que las tradiciones órfica y neoplatónica buscaban desesperadamente liberarse. Y la teología cristiana recogió esta visión negativa de todo lo sexual propia de las tradiciones hebra y griega hasta el punto de que ha terminado convirtiéndola en una religión obsesionada con el sexo, una religión que lo último que haría sería incluir en su ritual cualquier expresión (ya sea polimorfía o genital) del amor físico.

Es por ello que la misa ha terminado convirtiéndose en una no-comunión de los santos, un ejercicio en el que los participantes aparecen vestidos de pies a cabeza con todos los atributos de su rol y de su estatus social y se aglomeran disciplinadamente ante el altar con la vista al frente y se entregan a

una representación devocional privada con el Señor. En el mejor de los casos, la iglesia trasciende incluso este desfile de máscaras, en el que los fieles se transforman en sombras veladas y silenciosas, individual y colectivamente diluidas entre enormes y oscuras columnas de piedra, en donde el rito se desarrolla a distancia, el murmullo del eco resuena en las arcadas del santuario y los sacerdotes y sus acólitos se mueven como meros figurantes en la inmensidad de los cielos, una ceremonia en la que el participante puede moverse a voluntad sin ser notado por nadie a no ser por Dios y sintiéndose transportado durante un rato a un universo trascendente.

Pero es imposible *permanecer* ahí sin acabar convirtiéndose en un beato y quedar atrapado el resto de la vida entre ropajes oscuros y almidonados. Recuerdo que, cuando era niño y vivía en una aldea de la campiña inglesa, el núcleo de la congregación estaba formado por las beatas que vivían cerca de la parroquia y acudían diariamente a misa. Eran mujeres cuya vida giraba en torno a la iglesia, como cigüeñas volando alrededor de un campanario, como si trataran de permanecer el mayor tiempo posible en la casa del Señor. Eran como pollizas que, fascinadas por vagos vislumbres de la visión beatífica, revoloteaban en torno a la llama de la misteriosa magia de la iglesia a modo de un mobiliario humano que se sentaba recatadamente en los bancos apenas alumbrados por el leve resplandor de las velas del altar y de los reflejos que emanaban del cáliz.

¡Cuán amables son tus moradas, oh Yahvé de los Ejércitos!

Mi alma ha suspirado hasta desfallecer por los atrios de

Yahvé,

mi corazón y mi carne saltan de júbilo por el Dios vivo.

Halle un hogar el pájaro

y la golondrina un nido en que cuidar a sus polluelos

cerca de tus altares

¡Oh Yahvé de los Ejércitos, Rey mío y Dios mío!
Bienaventurados los que moran en tu casa,
y continuamente te alaban...
Porque más que mil vale un día en tus atrios.
(Salmo 84, 1-4, 10)

Pero, de algún modo, la alabanza por el regocijo de la carne en el Dios vivo que se refleja en estos salmos no tiene nada que ver con lo que buscan quienes frecuentan las iglesias. Es cierto que el Verbo se ha hecho carne, pero sólo hasta el cuello, no más abajo.

7. EL TABÚ SAGRADO

¿Pero es acaso posible que una religión que siempre ha considerado al amor sexual como algo desagradable —y no sólo desagradable, sino profundamente pecaminoso excepto entre parejas casadas y con el único propósito de la reproducción— celebre la unión del cielo y de la tierra?

Debemos ser muy cautelosos para que nuestro intento de comprender la actitud cristiana hacia el sexo no nos lleve a extraer conclusiones demasiado precipitadas y superficiales porque, en cierto sentido, bien podríamos decir que el cristianismo es *la* religión del sexo y que, en él, el sexo desempeña un papel incluso más importante que en el culto a Ptápo o en el yoga tántrico. En el entorno cristiano, las cuestiones ligadas al sexo son las más delicadas, las más embarazosas, las que más rodeados están de limitaciones de conducta y las que despiertan las emociones más rudimentarias, lo cual no sólo evidencia una profunda preocupación por el sexo, sino que también pone de manifiesto la dirección en que debemos buscar si realmente queremos entender al cristianismo como una totalidad y llegar a comprender el verdadero misterio que se oculta en su interior.

Desde una perspectiva superficial, casi todas las formas de cristianismo se han caracterizado por una mojigatería militante, aunque en los tiempos recientes esa tendencia parece haber

remitado un tanto. Y no bromeo si digo que, hoy en día, las iglesias funcionan como sociedades destinadas a regular las relaciones familiares y las costumbres sexuales. ¿Cuál creen ustedes que es la causa fundamental de excomunión de los fieles y de excomunión de los sacerdotes y de los ministros de la iglesia? Porque deben saber que uno puede ser orgulloso, soberbio, hipócrita, envidioso, malvado, inflexible, perezoso, goloso, calumniador, rígido, ser un usurero o accionista en fábricas de armas y seguir, no obstante, siendo arzobispo. Pero ¡ay del caso en que se descubra que has mantenido alguna relación extramatrimonial, que tienes una amante, que te gustan las relaciones sexuales poco convencionales o, peor todavía, que eres homosexual! Porque entonces es cuando empiezan los verdaderos problemas y uno se ve en la obligación de renunciar a esas prácticas o abandonar la iglesia. El otro pecado que más inquieta a la iglesia —pero sólo, en este caso, a sus sectas más conservadoras— es la herejía. Y esta abrumadora preocupación por el sexo se refleja hasta en el lenguaje popular, en donde el término «inmoralidad» ha llegado a ser sinónimo de inmoralidad sexual y «vivir en pecado» sólo tiene la acepción de vivir con alguien sin haberse casado con él.

Hubo una época, de la que todavía persisten vestigios en ciertos lugares, en la que la iglesia cerraba los ojos ante el concubinato sacerdotal y en la que los especialistas en derecho canónico no tenían grandes dificultades en conseguir la anulación del matrimonio. Pero tales actitudes suelen darse en un contexto de escepticismo y cinismo generalizado, en épocas en las que la autoridad eclesiástica no se interesa por la religión y deja que las cosas vayan por sí mismas. Hablando en términos generales, cuando la iglesia se toma a sí misma demasiado en serio, tales concesiones no se producen y el celo es tal que los sacerdotes parecen llevar bajo el brazo un manual de teología que se atiene estrictamente a los diez mandamientos y en el que el

tema relativo al precepto «No cometerás adulterio» nunca ocupa menos de las dos terceras partes.

Son muchos los teólogos que reconocen que ésta es una seria distorsión de la ética cristiana, señalando que Jesús era indulgente y compasivo hacia quienes habían incurrido en el «pecado de la carne» y mucho más severo, en cambio, con quienes explotaban a los pobres. Esos teólogos también tratan de justificar la idea de que el sexo dentro del santo matrimonio es una cosa sagrada y hermosa porque no se «despersonaliza», ni se «degradada» como un mero placer genital, sino que se ennoblece al sellar el compromiso de la relación.

Pero, por alguna razón, todos esos intentos (bastante recientes, por cierto) de hablar positivamente del amor erótico resultan poco convincentes y parecen mera charlatanería. El cristiano puede escribir poesías sobre las montañas, los bosques y las «bellezas de la naturaleza»; puede ornamentar la iglesia y el altar con imágenes de flores, pájaros, peces y estrellas, pero ¿qué creen que ocurriría si el poeta cristiano expresara la revelación de la gloria divina con la imagen de una joven desnuda tendida sobre el tálamo nupcial gimiendo de placer entre los brazos de su marido? ¿Se imaginan las horrucinas de san Pedro adormados con el equivalente barroco de las esculturas tántricas que adornan ciertos templos hindúes? ¿Qué creen ustedes que pasaría si los matrimonios jóvenes se reunieran en la catequesis de los viernes por la noche para participar en el sacramento de «la oración a través del sexo»? Dentro del talante actual del cristianismo, estas expresiones son completamente inconcebibles. Sólo es posible ver y adorar a Dios en la naturaleza en la medida en que se elimine de ella todo rastro de sexualidad. Por ello es perfectamente aceptable cantar:

Por la belleza de cada hora
del día y de la noche,

montaña y valle, árbol y flor,
sol y luna, y estrellas de luz,
a ti elevamos, Todopoderoso,
nuestro himno de gratitud.

¿Y si el coro entonara la siguiente antífona?:

¡Qué bellos son tus pies con las sandalias,
hija del príncipe!
El contorno de tus caderas es una joya,
obra de mano de orfebre.
Tu ombligo es un ánfora
en que no falta el vino;
tu vientre, acervo de trigo
rodeado de azucenas.
Tus senos, dos cervatillos
mellizos de gacela.
Tu cuello, torre de marfil;
tus ojos, dos piscinas de Hesebón,
junto a la puerta de BatRabin:
Tu nariz, como la torre del Libano
que mira hacia Damasco.
Tu cabeza, como el Carmelo;
la cabellera de tu cabeza es como púrpura real...
¡Qué hermosa eres, qué encantadora,
qué amada, hija delicias!
Esbelto es tu talle, como la palmera
y son tus senos sus racimos.
Yo me dije: Voy a subir a la palmera,
a tomar sus racimos;
Sean tus pechos racimos para mí.
El perfume de tu aliento es como el de las manzanas.
Tu palabra es vino generoso a mi paladar

No existe ninguna secta cristiana que se atreva a rechazar formalmente este poema que procede de la santa Biblia (*El cantar de los cantares*, 7: 1-9) y la nota explicatoria de mi edición dice, a este respecto: «La Iglesia profesa su fe en Cristo», aunque yo creo que más bien debiera decir: «Cristo profesa su amor por la Iglesia».

Así pues, el hecho de que el amor sexual y su libre representación constituya el principal tabú del cristianismo, nos indica que se trata del *mysterium tremendum*, de su esencia más íntima y esotérica. Porque debemos recordar que la prohibición de los tabúes no siempre alude a algo negativo. A fin de cuentas, el cristianismo también prohíbe el asesinato, por ejemplo, pero no censura su descripción ni su representación. Hablando en sentido estricto, un tabú es algo que debe evitarse porque es poderoso al tiempo que numinoso, algo que debe tratarse con respeto porque es tan maravilloso y peligroso como el fuego. El sexo no puede ser representado por la misma razón por la que tampoco debe representarse la imagen de Dios ni pronunciarse su nombre (YHVH). Y con ello quiero decir que el acto de generación, amor y entrega de uno mismo que se evidencia en la relación sexual constituye el símbolo por excelencia de Dios y que, en ciertas condiciones, puede convertirse en el camino más directo para conducir a la unión mística.

Pero ¿de qué estamos hablando, cuando la reacción más característica de las personas religiosas hacia la sexualidad no es tanto el respeto como el rechazo? Y este rechazo hacia el sexo es una faceta que comparten hasta los más grandes místicos que, según se supone, conocen profundamente el significado de los aspectos esotéricos del cristianismo, con la notable excepción de las pocas, aunque valientes religiosas que, de algún modo, consideran que el premio de su castidad consiste en la relación íntima con el mismo Jesús. Éste es el caso, por ejemplo, de santa Margarita María Alacoque, una de las

más fervientes defensoras del culto al Sagrado Corazón. Tal vez ahora resulte evidente que el rechazo hacia el sexo no es del mismo orden que el que se experimenta ante la suciedad o ante un cadáver en estado de descomposición. Como los psicopatólogos saben desde hace cierto tiempo, el rechazo del sexo constituye una «fascinación negativa», es la misma sensación de deseo sexual vista desde la perspectiva de quienes no la identifican como tal y la malinterpretan como repugnante debido a las sensaciones viscerales que suelen acompañarla y que les lleva a asociar el orgasmo con la náusea. Porque estos errores de interpretación que tienen lugar en la trastienda de la conciencia cumplen con la función de poder seguir gozando de los placeres del infierno —como evidencia el poco asco que les hacen cuando se les presenta la oportunidad— pero interpretándolos como si fueran del cielo.¹

Parece tan improbable que los individuos cultos e inteligentes que ocupan la cúspide de la jerarquía eclesialística romana se traguen las supersticiones recogidas en el catecismo que, en ocasiones, se ha suscitado la cuestión de las posibles dimensiones esotéricas del cristianismo (y en particular del catolicismo). No es de extrañar, en tal caso, que el observador externo se haya preguntado si esas personas no son sino meros traficantes «del opio del pueblo» que siguen la filosofía del *Gran Inquisidor* de Dostoiévski para tranquilizar su conciencia o si, por el contrario, son personas que han sido iniciadas a una interpretación más elevada y oculta de los dogmas cristianos. En este sentido, se ha llegado incluso a decir

1. Una de las razones por las cuales la orgía religioso-sexual (en tanto que algo distinto a una bacanal) es completamente impensable en nuestra cultura es que existen muchísimas personas que tienen los cables tan cruzados que no pueden diferenciar fácilmente entre el sexo y la suciedad. En este sentido, por ejemplo, el viejo verde de mirada lasciva que no deja de hacer chistes soeces, se halla completamente atrapado entre la fascinación por el sexo y la sensación de culpabilidad que ello le acarrea.

que la cabeza visible de la iglesia romana es una especie de Papa negro que recibe órdenes de un Papa blanco completamente desconocido para el público que preside los destinos de una iglesia interior que se atiene a reglas y doctrinas secretas.

Pero, en mi opinión, esas ideas no son más que supercherías semejantes a la teosofía de H.P. Blavatsky, quien hablaba de una fraternidad de altos iniciados en las ciencias espirituales ocultas que se hallan repartidos por todo el mundo y que, de un modo u otro, alientan y dirigen sutilmente todo paso hacia delante en el campo de la religión y de la ciencia. Lo más probable, sin embargo, es que la realidad sea mucho menos espectacular y que, dentro de la jerarquía romana, existan unos pocos individuos cuyas opiniones privadas en materia de religión no difieran gran cosa de las ideas expuestas en este libro. Lo cierto, en cualquier caso, es que no existe ninguna hermandad organizada de este tipo ni tampoco, en consecuencia, una élite dentro de la jerarquía eclesiástica. Por otra parte, sólo la sofisticada racionalización de la argumentación teológica posibilita la asimilación de las indigestas doctrinas expuestas en el catecismo. El problema, claro está, es que ese tipo de racionalización puede ser utilizada para justificar cualquier cosa. Alguien podría argumentar —como ciertamente ya se ha hecho recurriendo al estilo de Ronald Knox y M.C. d'Arcy—, por ejemplo, que los insectos constituyen la manifestación más elevada del principio divino y que el destino del ser humano consiste en evolucionar hasta llegar a alcanzar el nivel de los insectos o someterse simplemente a ellos. ¿Cómo explicar si no que personas instruidas abracen con tanta facilidad las extravagancias de los mormones o las ideas de Swedenborg, pongamos por caso?

Las especulaciones en torno a la existencia de un catolicismo esotérico que tratan de reivindicar la figura de un Meister Eckhart o de un Jean Scotto el Erigena suelen darse en el contexto del gnosticismo, con su fuerte énfasis acerca del abismo

existente entre el mundo espiritual y el mundo material y cediendo a aquél la única realidad y tratando, en consecuencia, de liberarse, por todos los medios, de la existencia material. Este es el tipo de argumentación que permite interpretar de un modo espiritual doctrinas tan peregrinas como el nacimiento virginal y la resurrección del cuerpo de Cristo, un método utilizado por Orígenes para racionalizar la mitología del Antiguo Testamento ya que, a su juicio, la interpretación literal de la Biblia es sencillamente «pueril». Pero el hecho es que el gnosticismo es mucho más radical y dualista en su aspiración «ultramanudana» que el catolicismo oficial y escinde todo posible matrimonio entre el espíritu y la carne.

Así pues, a diferencia de lo que ocurre con el hinduismo y con el budismo, el cristianismo carece de toda dimensión esotérica, de un cuerpo de doctrina y disciplina tradicional que se transmita de maestro a discípulo y que no se divulgue al conjunto de creyentes. Quizá posea algo semejante en el terreno de la expresión artística y de la «dirección espiritual» porque hay ocasiones en las que los devotos eligen a un monje de gran sabiduría y experiencia como «director espiritual», como evidencian obras tales como *Las gracias de la oración interior*, de Poulain, *El combate espiritual*, de Scupoli, *Las cartas espirituales*, de Chapman, *Las moradas*, de santa Teresa de Ávila o la *Philo kalia*, esa maravillosa antología de la espiritualidad ortodoxa oriental. Pero debo decir que todas esas obras no suelen alejarse un ápice del dogma y de las racionalizaciones teológicas usuales y hasta, en algunos casos, se muestran ciertamente preocupadas por el hecho de que los aspirantes a un plano más elevado de oración puedan perder la fe en la interpretación literal del catecismo, dado que ésta se considera, en cierto modo, un requisito indispensable para la humildad intelectual.

Parece, pues, que debemos buscar el «significado interior» del cristianismo en una dirección completamente diferente.

Porque el hecho es que la dimensión esotérica del cristianismo reside en lo que paradójicamente podríamos denominar su «intención inconsciente» o, de un modo tal vez no tan paradójico, en su «dirección inconsciente». Cuando contemplamos el cristianismo desde la perspectiva del hinduismo y consideramos que el hecho de ser cristiano es uno de los papeles más difíciles que puede «interpretar» la divinidad, podemos advertir la existencia de una *intención* inconsciente. Porque, cuando la divinidad «se pierde» en su papel, olvida entonces su intención de jugar que, a partir de ese momento, se torna inconsciente. También podemos asumir la existencia de una *dirección* inconsciente y preguntarnos por el resultado real de tratar de llevar el cristianismo hasta sus últimas consecuencias. Como he tratado de demostrar, el camino cristiano —el desafío de Cristo— constituye una especie de doble vínculo que nos impone asumir deliberadamente una conducta espontánea (como el amor o la humildad, por ejemplo), un intento que provoca el colapso de quienes creen poseer un ego aislado e independiente y conduce, a la postre, a una nueva sensación de identidad. Esta, de hecho, ha sido la experiencia por la que han atravesado numerosos fieles, aunque el contexto cultural en el que hayan vivido y la censura oficial de la Iglesia les haya obligado a expresar la nueva sensación de identidad en términos compatibles con la teología oficial. Es por ello que el místico católico que trata de describir su unión con un Dios en tanto que rey de reyes trascendente y omnipotente que conoce y controla todas las cosas debe medir sus palabras con sumo cuidado.

¿Cuál es, entonces, la intención y dirección inconsciente de la actitud cristiana hacia el sexo? Quizá este asunto pueda abordarse mejor partiendo de mis recuerdos personales —los recuerdos de la iniciación de un niño a la iglesia anglicana en un santuario como la catedral de Canterbury—, unos recuerdos que, con la excepción de ciertas modalidades más liberales

del protestantismo, no difieren gran cosa de los de millones de iniciados en todas las vertientes del cristianismo.

El rito de la confirmación propio de la mayor parte de las ramas de la iglesia suelen administrarse en torno a los doce años de edad y se corresponde así con las ceremonias de iniciación a la pubertad y a la edad adulta propias de otras culturas. Porque el bautismo es un rito de iniciación potencial que cumple con la función de acallar el miedo neurótico a que los niños que fallecen sin haber sido bautizados vayan al limbo y sólo adquiere su pleno sentido cuando se actualiza con la administración del sacramento del santo Crisma o confirmación, en el que el individuo afirma de modo consciente y responsable su profesión de fe cristiana. Entonces es cuando realmente pasa a convertirse en miembro de pleno derecho de la asamblea de la Iglesia, un nuevo estatus que tradicionalmente es administrado por un obispo que unge al neófito con el santo óleo imponiéndole las manos sobre su cabeza.

La confirmación va precedida de un período de varias semanas de instrucción en las doctrinas y disciplinas que, según mi propia experiencia en el seno de la iglesia anglicana, se basa en relatos de la Biblia y, sobre todo, en la historia de la Iglesia, de modo que este tipo de religiosidad no deja de ser más que una especie de arqueología sagrada. Es como si la intención se limitara exclusivamente a transmitir una sensación de continuidad con un pasado glorioso y santo —prácticamente desconocido en el Nuevo Mundo— que nos hiciera sentir próximos a san Agustín de Canterbury, san Albán, san Wilfredo, Eduardo el Confesor, Beda el Venerable, santo Tomás Beckett, Eduardo el Príncipe Negro, Ricardo Corazón de León y san Carlos Mártir, un linaje heráldico de nombres sonoros que uno termina considerando como hermanos mayores. Y los monumentos de piedra románica (normanda) o gótica que atestiguan este pasado todavía siguen presidiendo las catedrales, abadías, prioratos, parroquias y ermitas de casi todas las

ciudades y pueblos. Es por todo ello que la iniciación a la iglesia anglicana representa una especie de bienvenida a la comunidad que alberga a todos esos nombres sagrados y a los monumentos que los representan, como si el trasfondo de toda iglesia —en particular en Glastonbury, Wells, Exeter y Tintern— se hallara presidido por el clima mágico que rodea al rey Arturo, los misterios de la caballería y la búsqueda del Santo Grial.

Aun siendo niño, uno espera que, detrás de toda esa parafernalia histórica, el núcleo de la iniciación gire en torno a algún tipo de revelación sobre la naturaleza de Dios, sobre todo teniendo en cuenta que los niños que van a ser confirmados son llevados aparte para mantener una conversación privada y sería con el capellán de la escuela, un momento que constituye el clímax emocional del proceso de preparación. Pero el hecho es que nadie mantenía el secreto y todos sabíamos de antemano que la conversación iba a versar en torno a las nefastas consecuencias de la masturbación ¡un acto que, a aquella edad, dicho sea de paso, nadie sabía bien cómo realizar! Además, teniendo en cuenta las imprecisiones que envolvían todo el tema, nadie sabía con claridad de qué se nos estaba hablando y entre nosotros corrían todo tipo de rumores, como aquellos que afirmaban que quienes «abusaban» de sí mismos contraían la sífilis, la gonorrea, la epilepsia, la peste bubónica o cualquier otra enfermedad terrible que les hacía fácilmente reconocibles por las ojeras, las espinillas, los forúnculos de la entrepierna y hasta que el cerebro se les pudriera y se les derretirase por la nariz.

La solemnidad y seriedad que envolvía a esa conversación no dejaba duda alguna de que se trataba del meollo fundamental de la religión cristiana. Y, puesto que ninguno de los chicos iba a casarse dentro de los próximos diez años, el objetivo más elevado y heroico de la vida cristiana consistía en realizar todo tipo de esfuerzos (incluyendo las duchas de agua

fría) para desviar la atención del pequeño demonio que uno albergaba entre las piernas. Para ser un auténtico caballero de Cristo y tener el alma limpia y dispuesta para recibir la sagrada comunión bastaba con no masturbarse. ¡Eso era todo!

Pero nuestros superiores eclesiológicos y académicos también habían sido jóvenes y eran, en consecuencia, perfectamente conscientes de la regla tácita que rige las instituciones educativas para adolescentes, una regla según la cual la afirmación de la virilidad no se lleva a cabo desafiando a la autoridad, sino realizando ciertos ritos entre los compañeros, en torno a los cuales existe una especie de conspiración de silencio y cualquiera que lo rompa y hable de ello con las autoridades es un soplón, un chivato y, por definición, deja de formar parte del grupo. ¿Qué mejor, pues, para afirmar la propia virilidad, que la masturbación? A fin de cuentas, se trata de un acto muy placentero, que va contra las reglas y representa la capacidad generativa del varón... y, si medio crees en lo que afirman las autoridades, puedes disfrutar también de la inquietante sensación de culpabilidad y arrepentimiento que siguen al pecado.

Pero ¿por qué los sacerdotes, que obviamente habían pasado por la misma situación, seguían limitando la confirmación a una charla sobre el sexo? Era evidente que se habían olvidado de su propia infancia y no hacían más que seguir los dictados de la tradición, pero quién podía saber lo que realmente pasaba por su mente.

Pero ¿qué ocurriría en el caso de que fuera el médico de la escuela quien se hiciera cargo de la educación sexual? ¿Qué sucedería en el caso de que el médico utilizase modelos de plástico para explicar los mecanismos de la sexualidad y recomendará la medida profiláctica de masturbarse al menos una vez por semana? ¿Qué pasaría si se enseñara a los alumnos a hacer el amor, del mismo modo que se les enseña aritmética? ¿Qué ocurriría en el caso de que esas clases fueran

obligatorias y una de las reglas consistiera en cambiar regularmente de pareja para fomentar la capacidad de adaptación sexual? ¿Qué sucedería si todo ese programa se desarrollase en un campo nudista para que todo el mundo estuviera perfectamente familiarizado con el cuerpo masculino y femenino? Ése sería, en mi opinión, el camino ideal para desarrollar una sexualidad limpia, sana, sincera, abierta, libre, despojada de toda culpabilidad... y ciertamente aburridísima.

Siempre se ha dicho que «el fruto prohibido es el más dulce», aunque la explicación de que el placer sexual es proporcional a su supuesta pecaminosidad me parece demasiado simplista. A menudo se ha dicho que la represión sexual característica de la cultura cristiana ha alimentado la idea de que los placeres del sexo representan el aspecto más deseable de la vida. Ninguna otra cultura ha utilizado tan profusamente imágenes de chicas semidesnudas para anunciar cervezas, cigarrillos, refrescos, viajes y toda clase de productos y en ningún otro lugar podrían haber encontrado tanto eco las teorías de Freud. Como bien observó Keyserling, la sofisticación alcanzada por el Occidente cristiano en cuanto al diseño de la ropa interior femenina no tiene parangón alguno y resulta curioso que los corsés, ligeros, bragas y camisones se convirtieran en fetiches que acababan ocultando lo natural bajo el manto del erotismo. No olvidemos que, cuanto mayor es la represión sexual, más fuerte es la reacción correspondiente.

Todo esto resulta bastante evidente, pero lo más importante es que el conflicto entre el deseo y la represión constituye, en el fondo, un juego del tipo «no dejes que tu mano izquierda sepa lo que hace la derecha», algo que se asemeja al juego del escondite cósmico mediante el cual la divinidad se olvida de sí para buscarse a sí misma. Cuando Dios creó el mundo no dijo «¡Hágase la luz!», sino «Es necesario trazar *algún tipo* de línea divisoria», es decir, separar la luz de las tinieblas, las aguas de arriba de las aguas de abajo y los cielos de la tierra.

Este es el verdadero acto de creación de la identidad, de la línea que separa esto de aquello, el tú del yo, el interior del exterior, los chicos buenos de los chicos malos y lo agradable de lo desagradable. A un nivel más complejo se trata de saber dónde debemos trazar la línea que separa las distintas clases sociales, los buenos de los malos modales, los seres humanos en función del color de su piel, la longitud que deben tener las faldas, las partes del cuerpo que pueden permanecer desnudas y, sobre todo, el grado de intimidad que debemos guardar con los demás.

¿Hasta dónde debemos llegar? ¿Nos tutearemos? ¿Nos estrecharemos las manos? ¿Nos besaremos? ¿Lo haremos en la boca, con lengua incluida? ¿A qué distancia nos mantendremos? ¿Y —lo que es más importante— en qué condiciones? ¿Cien dólares por noche, cama incluida? ¿Sólo seremos amigos o algo más serio? ¿Deberemos casarnos y tener hijos? ¿Tendremos que jurarnos fidelidad eterna? Porque el hecho es que en algún lugar debemos trazar la línea de separación. Al igual que el seductor juega a levantar cada vez un poco más el vestido de su pareja, el liberal progresista trata de alejar de sí los límites del tabú y ampliar las zonas de libertad sexual hasta el punto de que, en ocasiones, parece querer abolir todo tipo de frontera. El conservador reaccionario, el tradicionalista de cuello rígido, por su parte, quiere alargar la longitud de las faldas hasta asemejarlas al hábito de las monjas y limitar la intimidad al ámbito de la reproducción entre la esposa y su marido y sólo en la posición del misionero, sin considerar siquiera la posibilidad del divorcio (que, por más extraño que pueda parecerles, sigue siendo la norma impuesta por la teología moral católica).

Pero resulta indiscutible que el liberal progresista no puede hacer todo lo que quiere porque, en ausencia de demarcación, no existe posibilidad alguna de creación, sino tan sólo una masa informe. En el fondo, el liberal no quiere eliminar

las fronteras porque la falta de oposición genera mucha insatisfacción. Y lo mismo ocurre en el caso del conservador reaccionario que no dudaría en convertirnos a todos en vírgenes. Además, lo cierto es que el reaccionario tampoco desea llevar sus ideas hasta sus últimas consecuencias porque, en el mismo momento en que lo consiguiera, carecería de toda oposición y, al no tener nada a lo que enfrentarse ni pecadores a los que condenar, se hallaría perdido y se vería en la necesidad de inventar—como ocurre con el caso del libertino—nuevos pecados, formas cada vez más tortuosas de gratificación erótica.

Y no estamos hablando de alcanzar un estado de equilibrio fijo entre los dos platillos de la balanza porque, en tal caso, no habríamos hecho más que meternos en un *impasse*, en un callejón sin salida. Tengamos en cuenta que la línea de la creación es una línea viva que late de continuo y se mueve entre el más y el menos, el arriba y el abajo, entre el ir y el venir. En este sentido, no debemos olvidar que cada uno de los dos aspectos está constantemente ganando y perdiendo terreno ya que, para ganar algo, hay que arriesgarlo todo. Éste es el modo en que se pone en marcha el juego de la creación de formas claras y definidas. Recordemos que una superficie sólida está compuesta de átomos que se hallan en continuo movimiento, que el movimiento de las aspas de un ventilador nos proporciona la ilusión de que se trata de un disco y que las notas musicales son vibraciones regulares producidas por determinados instrumentos. Pero la línea debe estar viva y hallarse en un continuo toma y daca entre dimensiones o volúmenes opuestos. Desde esta perspectiva, la dureza de una viga de acero depende de la extrema velocidad con la que va y viene de la existencia a la no existencia.

El mundo de formas así producidas es *maya*, un truco o ilusión en el sentido positivo que le dan los hindúes y que convierte en algo muy serio al antagonismo existente entre los

opuestos. En este sentido, la perspectiva de la muerte es la que alienta el impulso de conservación de la vida. Puedo jugar al ajedrez conmigo mismo hasta el punto de pretender que, quien juega con las blancas, no es la misma persona que juega con las negras. Ése es, precisamente, el juego del universo.

Las personas muy rígidas y puritanas creen firmemente que son muy distintas de las personas sensuales y disolutas y que se hallan motivadas por otro tipo de valores. Los liberales, por su parte, consideran que su actitud amable, generosa, sencilla y cordial no tiene nada que ver con la contraída actitud anal propia de los fríos puritanos de labios apretados. Unos y otros, pues, sólo ven las diferencias, sin advertir que se hallan unidos por una especie de conspiración tácita porque, en tal caso, la línea divisoria que los separa comenzaría a tambalearse y desintegrarse. Cuando unos comienzan a ser demasiado abiertos y tolerantes con los otros, la línea que los separa comienza a difuminarse, en cuyo caso se alcanzaría un punto muerto que, en términos de moral sexual, se asemejaría al puritanismo del que hacen gala los nudistas: relaciones amables, limpias y sanas, nada de ropa interior negra y una dieta saludable y frugal a base de verduras y legumbres.

Como todos sabemos—aunque no lo mencionamos porque, en tal caso, el juego perdería toda su gracia—, la relación y la lucha fructífera existente entre los opuestos depende de un entendimiento *tácito* entre los contrarios o, dicho de otro modo, que debajo de la ropa todos estamos desnudos, aunque no es necesario hablar de ello a menos que lo hayamos olvidado.

Mientras estoy escribiendo todo esto me doy cuenta de que, en cierto modo, estoy desvelando el misterio del drama al mencionar en público cosas que deberían ser comunicadas en voz baja, pero tampoco tiene mayor importancia porque la oficialidad (ya sea la iglesia o la academia) no tendrá dificultad alguna en despachar este libro como la obra de un igno-

rante, de un beatnik, de una persona poco respetable o de un pseudobudista... aunque también es muy probable que quienes lo condenen en público lo lean a escondidas en el cuarto de baño.

Lo realmente esotérico no es aquello que se nos presenta bajo el epígrafe de «alto secreto»; lo esotérico es lo tácito, lo que todos sabemos en secreto pero no parecemos admitir en público, lo que no se transmite tanto con palabras como con guiños de complicidad. A un nivel más profundo, es también lo que sabemos sin atrevernos a confesarlos a nosotros mismos. Es como si nadie pudiera admitir que las fuerzas que se hallan a ambos lados de la línea divisoria sirven al mismo propósito y se necesitan mutuamente, que su oposición e independencia son sólo aparentes—de modo similar a los diferentes radios de una rueda que convergen en el mismo eje— y constituyen, de hecho, el mismo movimiento contemplado desde perspectivas diferentes. Éste es, en el fondo, un secreto a voces, un secreto del que nadie habla pero que todo el mundo conoce.

Desde este punto de vista, la fascinación negativa de la iglesia por el sexo sirve de contexto y acicate para una vida erótica prolífica que se muestra tanto en la «oposición» de quienes se rebelan deliberadamente contra los dictados de la iglesia como —y tal vez de un modo más intenso— en aquéllos que resisten con todas sus fuerzas a la tentación hasta que no pueden más y ceden. Pero hay que decir que esta situación afecta por igual a los sacerdotes y a sus vecinos agnósticos y ateos y proporciona a los cristianos una ambivalencia sexual que va mucho más allá de la mera hipocresía. A fin de cuentas, la hipocresía consiste simplemente en ocultar la desvergüenza tras la máscara de la virtud, mientras que la ambivalencia sexual, por su parte, genera esa confusa amalgama de deseo y culpa que desencadena la conducta retorcida que calificamos como lasciva. Es en este sentido que la castidad

constituye el reverso inseparable de ese erotismo de lencería negra lascivo, lujurioso y salaz que constituye el equivalente erótico de un helado de crema de chocolate, caramelo, nueces, malvavisco y cerezas marrasquinadas.

Y debo decir que éste, sin duda alguna, me parece un logro formidable porque, en la medida en que uno va tornándose más sabio y discriminativo, no tarda en buscar el equivalente erótico de la trucha a la patilla con chablis.

Y también aquí, como en muchos otros ámbitos, el cristianismo nos aboca a una situación muy extrema porque, de la misma manera que el alma cristiana es la divinidad jugando de un modo muy convincente a *no ser Dios*, en la esfera sexual existe una represión casi completa (tanto en los mojigatos como en los libertinos) de la interdependencia existente entre el ascetismo y el erotismo. De ahí la sorpresa que suele provocarnos el descubrimiento de la «doble vida» de algunos sacerdotes especialmente respetados. Pero lo que habitualmente no comprenden ni el atormentado clérigo ni su ultrajado rebaño, es que esta conducta no es un fraude, porque nuestro sacerdote cree sinceramente en todo lo que predica aunque le resulta imposible de llevar a la práctica. Si se tratara de un fraude, se hubiera servido de la vestimenta talar para ocultar sus inclinaciones, pero lo único que ha ocurrido es que los muslos de una de sus secretarías se negaban a desaparecer de su conciencia. Y poco importa, en este sentido, que se trate de unas piernas normales y corrientes, porque lo verdaderamente importante, en tal caso, es que, a) resultaban accesibles y, b) estaban prohibidas por Dios. Tal vez, desde esta perspectiva, Helena de Troya no fuera más que una mujer normal y corriente aunque poseedora, eso sí, de un atractivo erótico que la transformaba en una diosa.

Y, en el caso de que existiera un fraude, de él serían cómplices tanto el sacerdote como su rebaño, en el sentido de que ambos se hallarían presos de la ilusión de *mayra*, de la idea de

que el deseo sexual y la continencia ascética son cuestiones separadas y opuestas. Ambos son víctimas—como lo somos, a fin de cuentas, todos—del engaño que nos lleva a depositar toda nuestra confianza en lo que nos dicta la atención consciente y en creer que la forma no depende del fondo y que el organismo es independiente de su entorno. Es como si tuviéramos dificultades para percibir que ambas facetas son interdependientes y constituyen aspectos diferentes del mismo proceso. Pero ya hemos dicho que la idea de que somos diferentes al entorno que nos rodea se desvanece en el mismo momento en que tratamos de actuar de acuerdo a ella, del mismo modo que el ego cristiano queda reducido al absurdo cuando nos enfrentamos al doble vínculo que nos impone el mandamiento que reza «Amarás a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo». Es precisamente por ello que la represión sexual no hace más que alentar la fantasía (y quien ponga en cuestión este punto haría bien en informarse sobre el estado de la pornografía en la época victoriana).

Y ¿qué suponen que ocurre cuando uno descubre este engaño? ¿Qué ocurre cuando uno acaba comprendiendo la secreta relación existente entre la lujuria y la castidad? Entonces desaparece la culpa y, con ella, el morbo, y uno no tiene grandes dificultades en controlar la situación. La dinámica sexual inconsciente en la que se halla atrapado el cristianismo—una dinámica que se atiene a la regla de «que tu mano izquierda no sepa lo que hace la derecha»—desproporciona hasta tal punto las cosas que uno no sólo se ve abocado al puritanismo, sino a una vida sexual miserable. Se trata de un juego demasiado radical. A estas alturas, debiera ya ser evidente que la solución a este problema no consiste en seguir separando el mundo y la carne sino en la sacralización de la sexualidad, algo que ya se halla prefigurado—aunque tal vez fuera mejor decir «parodiado»—en la idea de la sagrada familia y del matrimonio místico entre Cristo y la Iglesia.

Freud, que fundamentalmente era un puritano, interpretó el simbolismo religioso como una manifestación inconsciente de la *libido*, que etimológicamente hablando, significa sexo *sueño*. «Freud—escribe Philip Rieff—considera tácitamente a la sexualidad como algo desagradable, una esclavitud inmoble a la naturaleza.»² Los teólogos se han resistido siempre a aceptar la idea de que la obsesión por el sexo constituye un resultado de la represión de lo religioso y que el placer erótico es un mal remedo del inefable gozo del conocimiento de Dios. En este sentido, el placer sexual es como agua salada que pa-reciendo saciar la sed no hace sino alentarla y, en última instancia, no conduce a ninguna parte, puesto que el hombre sólo puede saciarse plenamente con la visión de Dios.

La respuesta más inteligente a esta situación tal vez consista, como ha hecho Freud, en dar la vuelta a las cosas y admitir que la aguja del capitel de la iglesia es, de hecho, un pene erecto; que los vitrales ojivales son vaginas; que, como dice el misal, la pila bautismal es la matriz *divini fontis utero*; que la actitud de la Iglesia de entrega al Señor representa el deseo femenino de ser poseída y que «¡Hágase Tu voluntad, que no la mía, Señor!» significa, en realidad, «¡Sí, sí quiero!». En caso contrario, el abandono y la sumisión del yo a la voluntad divina se reduce al sometimiento al látigo—el tan querido látigo—, que ejemplifican actitudes tales como «quien bien te quiere te hará llorar», «esto me duele más a mí que a ti», «deja ya de llorar» o «no pongas esa cara», actitudes que, en el fondo, acaban quebrando el alma del niño.

Me he sacrificado por Ti
y mi espíritu y mi corazón están rotos y contritos.
¡Oh Dios!, no los desprecies.

2. Philip Rieff, *Freud, The Mind of the Moralist*, Viking, Nueva York, 1959, pág. 154.

Con el espíritu roto, el niño acaba por besar la mano que le golpea aunque, en lo más profundo de su ser, hierva de rabia ante esa vileza y esa afrenta a la naturaleza. ¿No fue acaso madame Acarie una santa célebre que vivió en París en el siglo XVII y solía obligar a su hija a arrodillarse y rezar el Padrenuestro mientras ella se hacía azotar recostada sobre la niña?

¿Quién se atrevería a negar, desde esta perspectiva, la escrupulosa compasión de los torturadores de la Inquisición? ¿Acaso no estaba justificado hacer todo lo que fuera necesario con tal de salvar un alma del fuego eterno? Después de todo, el fuego del infierno era, para los teólogos de aquella época, algo tan serio como lo es hoy el cáncer, hasta el punto de no poder dormir por la noche y temblar aterrados pensando en los castigos eternos que aguardaban al hereje que no se hubiera arrepentido a tiempo de sus pecados.³ Pero lo que resulta inadmisiblemente es que la bruja que se retorció de dolor en la hoguera, que el hereje que agonizaba en el potro o incluso que el niño al que se azotaba, pudieran experimentar algún tipo de gratificación sexual sustitutoria. La única alternativa a la sexualidad abierta y amorosa es la sexualidad clandestina y soez y, mientras el amor sexual no sea algo natural en nuestras pantallas, deberemos contentarnos con ver actos violentos.

Resulta imposible sustraerse a la presencia de la sexualidad. La iglesia apesta a sexualidad porque es la única faceta que ha sido intencionalmente oculta y, por ello mismo, parece la más importante. No hay nada que llame más la atención sobre el sexo de una estatua que la inverosímil presencia de una hoja de parra a la altura del pubis. A fin de cuentas, las distintas religiones del planeta adoran o reprimen la sexualidad,

3. La psiquiatría representa una versión actualizada de la santa Inquisición, en la que la tortura (denominada eufemísticamente «terapia») asume la forma de camisa de fuerza, lobotomía y el electroshoque.

pero no hay ninguna que no proclame su importancia. Y, para comprender un misterio, es necesario sacar a la luz lo que anteriormente se hallaba oculto.

Y cuando hablamos de sacralización del sexo no estamos hablando, claro está, de considerar al sexo como una mera actividad fisiológica, como la relación de dos órganos que culmina en una placentera convulsión detumesciente. Hemos definido, clasificado y contextualizado la relación sexual de tal modo que todas nuestras asociaciones al respecto resultan un tanto confusas. La consideramos como algo grotesco e indigno, como un espasmo más animal que humano que no cuadra con la imagen que tenemos de nosotros mismos en tanto que señoras y caballeros y, a pesar de ello, sigue resultándonos irresistible. Pero lo grotesco no está tanto en el sexo como en nuestra mente: en el conjunto de referentes simbólicos y artificiales que asociamos a la dignidad y a la decencia. La actitud de rechazo hacia las cuestiones sexuales sostenida por nuestros padres, maestros y mayores, en general, acaba por interiorizarse en nuestro sistema nervioso hasta el punto de terminar considerándola—en una especie de fascinación hipnótica que termina por hacernos creer que la miel huele a huevos podridos— como la cosa más natural del mundo.

Resulta curiosa, en este sentido, la actitud diametralmente opuesta que mantenemos con respecto a las flores, el más explícito de los órganos sexuales, que parece evocar en nosotros un mundo de inocencia, luz, transparencia y alegría. Las flores pueden adornar el altar, presentarse como modelos de fe («¡Mirad los lirios del campo...!»), simbolizar a la virgen María («Yo soy la rosa de Jerusalén») —que, según se dice, cultivaba un rosal en el paraíso— e incluso ser una imagen del cosmos transfigurado del día en el que florecerá plenamente el esplendor ilimitado del Creador.

Bajo el semblante de una cándida rosa blanca
se me mostraba la milicia santa
que, con su roja sangre, Cristo convirtió en su esposa.

(Dante: *Paradiso*, XXXI, 13)

Pero la flor es el deseo de la planta que, al abrirse, despliega todo el atractivo de su perfume y colores, como si dijera: «¡Sí, sí quiero!».

Si creemos que el hombre ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios, deberíamos también creer que el acto sexual reproduce el arquetipo divino de la Creación, algo que los hindúes representan abiertamente con la imagen del abrazo sexual entre Shiva o Krishna y sus respectivas *shaktis* (o consortes femeninas). *Shakti* es, obviamente, *maya*, el mundo ilusorio y el juego cósmico al que el Señor se ha entregado, la unión entre los aspectos masculino y femenino que representa la eterna oscilación existente entre el interior y el exterior, entre el hecho de perder y el de encontrar, entre el sí y el no, una alternancia que también se expresa con el sonido *vac*, la sílaba primordial OM, que da origen a todas las cosas, el equivalente a los dos aspectos del Verbo cristiano, *logos* (la razón) y *sofía* (la sabiduría).

En el mismo momento en que trascendemos el hechizo que nos mantiene atrapados en la dualidad existente entre el deseo y la culpa o entre el puritanismo y la lascivia, resulta evidente que el sexo evoca en nosotros el mismo tipo de «fascinación cósmica» que experimentamos ante las estrellas, las montañas y las maravillas atemporales de la naturaleza, la mitología y el arte. Cuando nos despojamos de los ropajes que nos circunscriben a un lugar y un tiempo determinados nos convertimos de nuevo en Adán y Eva, Shiva y Parvati y, ¿por qué no?, en *logos* y en *sofía*, en Cristo y su iglesia. A fin de cuentas, la relación sexual refleja la misma pauta helicoidal de las galaxias espiraladas y, cuando uno ve más allá de las apariencias, la

carne no es menos luminosa y transparente que los pétalos de las flores, las conchas y el alabastro, pues «el contorno de tus senos es una joya, obra de mano de orfebre».

Pero ¿cómo podemos sacrificar el sexo cuando nuestros cuerpos envejecen y se marchitan, cuando algunos de nosotros somos propensos a engordar y deformarnos y cuando la carne se halla sometida a los achaques de la enfermedad? Porque éste es, obviamente, el lamento más antiguo que acompaña a las delicias del amor, un lamento que, no obstante, va indisolublemente unido a la identificación del ego con el cuerpo aislado, como si, pasada la primavera de la vida, debiéramos despedirnos de todos esos placeres. Pero lamentarse por la fugacidad de la belleza física no deja de ser una verdad a medias, porque cada nuevo amor nos proporciona la oportunidad de reactualizar la pareja primordial, como la composición musical que repite la misma melodía con diversos instrumentos. No olvidemos que, en última instancia, el yo —nuestra identidad— es una pauta que no se halla circunscrita al «cuerpo»... y lo mismo podríamos decir con respecto a la regularidad de nuestro cuerpo físico, una pauta de conducta tan recurrente como los fenómenos que caracterizan a la primavera o la espi-ral logarítmica que articula el desarrollo de la concha del nautilus, pongamos por caso. Y aunque hasta el momento no se haya descubierto evidencia material alguna de la impronta de esas pautas, no cabe la menor duda de que, en el caso de existir, se asemejaría más a nuestra idea de Dios que a nuestra concepción del mundo material.

Todo el mundo experimenta cierta añoranza cuando empieza a envejecer y se adentra en ese estado otoñal que los japoneses denominan *conciencia atenta* y se expresa en el suspiro. En la medida, sin embargo, en que creamos que nuestro yo más profundo se halla exclusivamente circunscrito al cuerpo, el proceso de envejecimiento puede despertar un profundo resentimiento contra la existencia física. Es por ello que la

peculiar situación de aislamiento del ego cristiano aliena una actitud hacia el cuerpo físico que oscila entre la desilusión y la desesperada tentativa de «disfrutar mientras se pueda de los placeres de la vida». Pero, en la medida en que nuestra conciencia se adentra en ese Corazón que hay más allá del corazón, cada vez va tornándose más claro que todos compartimos la misma identidad profunda y que, sin necesidad de un recuerdo consciente que las una, nuestras multiformes encarnaciones brotan una y otra vez, como frutos en sazón, como el Sol —uno y único— cuyo resplandor centellea en la miríada de formas en que se refleja.

Saber esto es, en los términos del juego del escondite, haber regresado a «nuestro verdadero hogar», a la «morada eterna» de la que hablan los cristianos y haber alcanzado la liberación o *moksha* de los hindúes. Pero no debemos tomar estas cosas de un modo demasiado literal en tanto que una especie de eternidad, en el primero de los casos, o una desaparición permanente del mundo de las formas y las manifestaciones, en el otro, porque la muerte que debemos atravesar para alcanzar la visión de Dios es la muerte de la falsa identidad y el rechazo del mundo necesario para lograr la liberación consistente en renunciar a seguir jugando el juego de esta persona concreta a la que considero como mi solo y único yo. En cuanto a todo lo demás, la inmensa y espléndida ilusión del universo puede seguir y seguir, entonando una y otra vez la misma vieja melodía con una creatividad inagotable, el color, la música, la complejidad de las pautas, la belleza y el terror, el amor y la tragedia, los patos que reposan en el estanque al amanecer, las gaviotas que parecen desafiar a la tempestad, las llamas del fuego y la más deslumbrante de todas las joyas —el ojo que todo lo ve—, danzando de continuo el sínfin de posibilidades que separan, al tiempo que unen, al «sí» y al «no».

8. ¿ES ESTO CIERTO?

A lo largo de estas páginas hemos contemplado al cristianismo desde el marco de referencia que nos proporciona la concepción hindú en tanto que visión dramática y mitológica del cosmos como juego del escondite del Yo consigo mismo. Esta visión presupone la existencia original y fundamental de un Yo común a todos nosotros —¿qué otra cosa, si no, es el ser humano?— que constituye nuestra *realidad* e identidad más profunda. Y el hecho de que el Yo constituya el fundamento del universo y de que no exista nada más allá de él implica que nunca pueda convertirse en objeto de conocimiento y que resulta imposible concebir su naturaleza en términos positivos y descriptivos. Se trata, por decirlo de otro modo, de algo que se halla demasiado cerca de nosotros como para poder llegar a verlo. El «juego» o *lila* del Yo consiste en olvidarse, de manera cíclica y regular, de sí mismo en una creación ilusoria (*maya*) que da origen al mundo de los seres separados, de las cosas y eventos a los que llamamos cosmos hasta el punto de que cada uno de ellos siente que es el único y concluye cuando el Yo despierta finalmente a su identidad original.

La visión cristiana o teísta del mundo —que, en cierta medida, comparten también los judíos y los musulmanes— es la de que todos los seres y cosas son evocados o creados por la voluntad de Dios «a partir de la nada», que es lo mismo que

decir que, separados de Dios, no son nada. Pero todas esas manifestaciones existen en sí mismas, en el sentido de que no son meros disfraces del Yo divino, ni tampoco son partes, aspectos, manifestaciones o papeles que Dios esté representando. Desde esa perspectiva, la diferencia existente entre el creador y la criatura es tan grande—aunque, en ocasiones, su unión pueda ser tan íntima que la criatura aparezca divinizada— que ésta corre el riesgo de caer en el irremediable desastre de perder para siempre el contacto con su creador. Desde la perspectiva cristiana, los ángeles y los seres humanos tienen la libertad de elegir—porque el amor debe ser libre puesto que, en caso contrario, no es verdadero amor... (aunque el Señor dice: «¡Debes amarme!»)— entre el amor a Dios y el amor a sí mismos.

Ya hemos visto que la verdad de la visión cristiana del mundo excluye a la hindú, pero que no ocurre lo mismo en el caso contrario. En este sentido, la visión cristiana puede entenderse, desde la perspectiva hindú, como uno de los papeles más difíciles interpretados por Dios, el del alma solitaria que se halla en peligro de condenación eterna. Desde esta perspectiva, el cristianismo representa el momento más crítico del *drama* de la existencia, el momento en que nos hemos olvidado de que se trata de un drama y lo tomamos por la «verdadera realidad», aunque también hay que decir que se trata del momento más interesante, el momento en que el actor logra engañar a la audiencia y tal vez incluso a sí mismo.

Esta perspectiva de las «cajas chinas» que considera a la mitología cristiana desde el punto de vista hindú me parece mucho más sugestiva que la que afirma la verdad absoluta del mito cristiano. Además, esta visión torna mucho más fructífera a la actitud cristiana, puesto que la libera de su habitual dogmatismo y la reviste con el esplendor de una representación de dimensiones colosales. Es cierto que el cristianismo baraja conceptos muy hermosos, como el compromiso total,

el sacrificio del intelecto, el amor sin reservas, la obediencia a Dios Nuestro Señor, etcétera, pero su pretensión de ser la religión mejor y más verdadera y su obstinación en menospreciar cualquier otro abordaje resulta, por decirlo en dos palabras, una soberana estupidez.

Después de haber visto, por tanto, lo que ocurre cuando ubicamos al cristianismo en un contexto más amplio, uno debería preguntarse: «¿Pero es cierto todo esto? ¿Es realmente ésta la situación que ocupa el ser humano en el universo?».

En este libro, he calificado a las cosmologías cristiana e hindú de «mitos», porque la forma en que se expresan es abiertamente ingenua y antropomorfa. Pero no hay que olvidar que tanto los filósofos cristianos como los hindúes tienen formas mucho más sofisticadas y abstractas de presentar sus doctrinas. Por otra parte, si queremos llegar a discernir su verdad relativa, deberemos compararla con una visión todavía más sofisticada del universo, la que nos ofrece el consenso científico, sin olvidar que ésta también tiene una vertiente mitológica que se aferra a la idea de que el universo físico (ajeno al ser humano) está muerto y carece de inteligencia. Según esta mitología, el ser humano es un mero accidente, una inteligencia sensible—de una eficacia, por cierto, bastante mediocre— que apareció por azar en un mundo exclusivamente mecánico. Algunos científicos llegan incluso a decir que las leyes y principios de la naturaleza son meras herramientas semejantes a sierras, cuchillos y reglas que la mente humana utiliza para someter el mundo a su voluntad. Desde esta perspectiva, nosotros inventamos las leyes de la naturaleza del mismo modo que inventamos las nociones geográficas de longitud y latitud para determinar una posición concreta en la inmensidad de la tierra y del mar.

Pero, en el clima intelectual en que vivimos, me parece muy burdo proclamar que tal o cual filosofía o postura teológica sea «la única verdadera» y más todavía tratar de demos-

trarlo. Sabemos demasiadas cosas sobre lógica, sobre historia de las ideas, sobre la mente humana y sobre el mundo físico como para no caer en la cuenta de que realmente tenemos muy pocas certezas a las que aferrarnos. En el dominio de la experiencia espiritual inmediata podemos haber experimentado transformaciones de nuestra conciencia y sensación de identidad que van acompañadas de una sensación de absoluta certeza, pero lo cierto es que debemos ser muy cautelosos a la hora de considerarlas como descripciones fieles de la realidad. Una cosa es ver con claridad las estrellas y otra muy distinta describir adecuadamente sus posiciones relativas.

En consecuencia, creo que cualquier metafísica, teología o cosmología que trate de decir algo acerca de lo que son las cosas y el modo en que funciona el mundo debería atenerse al criterio de plausibilidad. Y con ello quiero decir que el ser humano no necesita tanto certezas como el valor y el temple del jugador y que no conviene tanto alentar las convicciones fijas e inflexibles como la capacidad de adaptación y que lo que más necesitamos, en consecuencia, es aprender a nadar y dejar de aferrarnos desesperadamente a cualquier tabla de salvación. La seguridad y la certeza sólo resultan deseables en un universo donde la condenación eterna fuera una posibilidad real. Pero ¿les parece plausible seguir concibiendo al universo en función de un modelo que se deriva de las monarquías egipcias, persas o bizantinas, con sus tronos, sus juicios sumarísimos, sus mazmorras, sus torturas y sus patíbulos?

Decir que la imagen cristiana tradicional de Dios en tanto que Rey de los Cielos debe entenderse como un mito más que como un hecho, no supone, en modo alguno, conceder que la ciencia moderna haya demostrado su inexistencia, sino tan sólo que el clima general del conocimiento propio del siglo xx lo ha convertido en un ser poco plausible y más bien cómico. Así pues, mientras las iglesias sigan exhortándonos a dirijirnos «con un corazón puro y una voz humilde hacia el

trono de la gracia celestial», la noción de Dios seguirá contaminada por imágenes que los tiempos actuales consideran ridículas. Resulta sencillamente inconcebible que el universo de la astronomía, la física, la biología y la química actuales sea la creación de semejante figura, ya que nuestro mundo es demasiado asombroso como para que esa explicación tenga el menor sentido. Como ha dicho el obispo de Woolwich en su convincente manifiesto titulado *Honest to God*, 'la imagen de un Ser «sobrenatural» que está «ahí fuera» y que es ajeno (en un sentido metafísico y moral, cuando no espacial) a nuestro universo se ha convertido en un verdadero lastre para el cristianismo.

Los teólogos más sofisticados pueden considerar ingenuo que un obispo siga tal camino. Hace siglos, hombres como san Alberto, san Buenaventura, santo Tomás y Nicolás de Cusa (todos ellos, curiosamente, no citados por el obispo), por ejemplo, abandonaron esa visión simplista y externa de Dios e insistieron en que el Ser infinito está absolutamente presente en todos y cada uno de los puntos del espacio y del tiempo y que cualquier caracterización de Dios en tanto que rey airado que se halla sentado esplendorosamente en su trono ubicado en las alturas es una mera analogía. En opinión, por tanto, de todos esos personajes, si queremos ir más allá de la metáfora sólo podremos referirnos a Dios en términos negativos puesto que, como dijera santo Tomás: «La inmensidad de la esencia divina trasciende cualquiera de las formas que pueda concebir nuestro intelecto, por ello jamás podremos aprehenderlo a través del conocimiento de lo que es». El conocimiento más elevado que podemos tener de Dios procede por vía negativa—apofática—, por ello se ha dicho que Dios es infinito, intemporal, ilimitado, informe e incorpóreo.

1. J.A.T. Robinson, *Honest to God*, SCM Press, Londres, 1963.
2. Santo Tomás, *Summa contra gentiles*, I, XIV.

Pero el obispo Woolwich acierta al afirmar que semejantes nociones de Dios están lejos de haber penetrado en la mente de la mayoría de los cristianos, pues reconoce que la imagen es mucho más poderosa que el concepto y que, desde todos los puntos de vista, las formas del cristianismo y las actitudes de los cristianos evidencian que su Dios sigue siendo el anciano barbudo que habita en los cielos. Además, y dejando a un lado a pensadores que rozan la herejía, como Eriugena y Eckhart, hasta las más sutiles concepciones de Dios siguen afirmando la existencia de un abismo insalvable entre el Ser divino y el núcleo más profundo del ser humano, que hasta nuestro obispo trata de conservar:

La afirmación bíblica que se halla inscrita en la misma estructura de la relación que mantenemos con el fundamento de nuestro ser [es decir, con Dios] es un elemento indestructible de la libertad personal. Nosotros no somos como los rayos del sol o las hojas del árbol, nosotros estamos unidos a la fuente que sustenta, al tiempo que constituye, el objetivo de nuestra vida por una relación que sólo podríamos describir como «de mí a Ti», con la única salvedad de que nuestra libertad es una dependencia absoluta.³

¿Pero es que acaso sirve de consuelo saber que realmente hay Algo que se ocupa de todo? ¿Es ésa la alternativa a la pesadilla que Chesterton refiere en su poema «El espejo del loco»?

Tuve un sueño celestial, blanco como la escarcha,
la espléndida quietud de una muchedumbre viva;
un inmenso coro de rostros alineados mirando hacia lo alto.
Entonces mi sangre se heló; porque todos los rostros eran
el mío.

3. J.A.T. Robinson, *op. cit.*, págs. 130-1.

Espíritus con plumajes de atardecer llegan y pasan,
reflejos oscuros en un mar de oro y cristal.
Pero incluso en cada uno de ellos, en cada punto,
vi un millón de yoes que no me veían.

Entonces escapé hacia una dimensión más tranquila
donde,
sobre una piedra, descubrí,
casualmente, a un santo que estaba solo;
me coloqué detrás de él y se volvió con una gracia lenta
y dulce
y me miró con mi rostro feliz a la vez que odioso.

Entonces me acobardé como quien espera en una torre,
rodeado de espejos por todas partes
y vi, aislado y silencioso en medio del cielo,
a alguien que estaba sentado en un trono.

Sus ropas estaban bordadas en rosa, oro,
verde, púrpura y plata de antiguas puestas de sol;
pero su rostro se hallaba cubierto por una nube de fuego,
que ocultaba el deseo del mundo.

la nube pareció moverse imperceptiblemente;
entonces caí a tierra y grité con la cabeza apoyada en el
suelo:

«¡Lánzame un relámpago que acabe conmigo!
pero deja un lugar donde caiga la limpia luz del sol,
la corona de un nuevo pecado que enferma al infierno.
No me permitas mirar hacia lo alto
para contemplar mi rostro y mi forma
sentada en el trono del Juicio».

Entonces mi sueño se desvaneció
y con un corazón aún inquieto
vi mi vida entera, a través de la taberna donde dormitaba,
la visión de todas las gracias que he recibido,
borracho de cara pálida condenado a la ginebra.⁴

Bien podríamos gritar, si el rostro que ocupara el trono no fuera más que la máscara de nuestra propia personalidad y si el conocimiento que oculta sólo se limitara al contenido de nuestro ego consciente: «¡Lánzame un rayo que acabe conmigo!».

Pero yo siempre he creído que el origen de la insistencia cristiana en la otredad absoluta de Dios se asienta en su confusión con respecto a lo que es el Yo. Cuanto más acostumbrados estemos a circunscribir nuestra identidad a las facultades y el contenido de la atención consciente, más creemos en la existencia de regiones enteras que se encuentran más allá del Yo, puesto que el ego consciente no comprende ni controla—y mucho menos produce—los procesos psicofísicos de los que depende. Es así como todos esos procesos acaban presentándose como algo ajeno, como la obra de otro y, como canta el salmista: «Te doy las gracias, porque he sido hecho de miedo y asombro». Pero si la definición del yo incluyera dimensiones distintas a la conciencia normal y a su control, no sería necesario llegar a la conclusión de que los tembles y asombrosos procesos que ocurren en mi ser más íntimo son obra de algo intrínsecamente ajeno.

Siglos antes de que la psicología occidental concibiera la noción de inconsciente, los filósofos indios y chinos llevaban ya a cabo experiencias de ampliación y profundización de su conciencia hasta llegar a incluir regiones de la conciencia completamente ignoradas (o «percibidas vagamente»). Es

cierto que los místicos judíos, musulmanes y cristianos dispusieron de ejercicios espirituales propios que les han permitido adentrarse en regiones inexploradas de la conciencia, pero no lo es menos que no se han ocupado de «cartografiar» esas dimensiones interiores con la minuciosidad y cuidado de sus homólogos hindúes y budistas, hasta el punto de que bien podríamos afirmar que la teología occidental se muestra especialmente lacónica en sus explicaciones en torno a la naturaleza del alma y el espíritu del ser humano.

Fue precisamente esa exploración, a la que se resistió violentamente el mundo judeo-cristiano-islámico—excesivamente ligado a la revelación—, la que permitió que hindúes y chinos llegaran a comprender la unidad y continuidad existente entre las profundidades del hombre (*atman*) y las profundidades del universo (*brahman*).⁵ Resulta curioso, en este sentido, que algunos de los teólogos protestantes más liberales de hoy en día sigan todavía insistiendo nostálgicamente en equiparar la verdad a lo que dice la Biblia, como si, en la época en que se escribió, los hombres hubieran gozado de un contacto más directo con lo divino que en otras épocas y en otros lugares. Pero la visión bíblica del mundo parece basarse en una analogía entre el orden de la naturaleza y la estructura jerárquica propia de las monarquías absolutas, sin advertir que la visión del mundo más plausible de hoy en día es aquella basada en el abordaje experimental.

Hay que decir, en este sentido, que son muchos los intelectuales cristianos que se escudan en la fe, en la Biblia o en la Iglesia, como si ello les eximiera de la responsabilidad de justificar adecuadamente las premisas sobre las que se asienta su visión del mundo. Recuerdo a este respecto a un sacer-

4. C.G. Chesterton, *Collected Poems*, Dodd, Mead & Co. Nueva York, 1944, págs. 327-328.

5. En *Ciencia y civilización en China*, Joseph Needham analiza la mística occidental y el método experimental de la filosofía natural como algo contrapuesto a la autoridad puramente escritural propia de la teología ortodoxa.

dote especialmente inteligente y devoto que no parecía tener empacho alguno en afirmar la inutilidad de cualquier debate en torno al cristianismo, puesto que para ello habría que admitir «la posibilidad de que no fuera cierto» o a aquel culto pastor luterano que estaba absolutamente convencido de que la Biblia recogía literalmente la palabra de Dios. Pero ¿qué diferencia existe entre tales creencias y la idea de que la versión autorizada de la Biblia (conocida como la versión del rey Jacobo) fue traída—con anotaciones incuidas—, en 1611, por un ángel que bajó directamente del cielo? Yo tenía un tío que era tan fundamentalista que no sólo tomaba las notas a pie de página como acotaciones del mismo Jehová, sino que acabó rechazando la Biblia el día en que descubrió en ella un par de comentarios escatológicos (*Isaías*, 36, 12).

Pero todos esos insultos a la inteligencia resultarían, no obstante, racionalmente comprensibles si la visión fundamentalista fuera más lúdica y menos dogmática. Porque, en el fondo, uno puede ser anabaptista o mormón al igual que puede ser jugador profesional de golf o de bridge ya que, a fin de cuentas, todo juego tiene sus reglas, como la vida, el lenguaje, el derecho, el calendario o el sistema métrico, pongamos por caso. A nadie se le ocurriría, en este sentido, afirmar que los centímetros son más *verdaderos* que las pulgadas. Lo que sí es posible es cuestionar su mayor o menor adecuación o *conveniencia* y también hay que tener en cuenta que existen juegos que consisten en sacar el mejor provecho posible de reglas tan complicadas como, por ejemplo, atenerse a la métrica de un soneto o tallar una escultura con un cortaplumas. Pero la idea de adecuación o conveniencia resulta un tanto engañosa, puesto que lo *conveniens* se refiere etimológicamente a aquello que se presenta conjuntamente para el logro de un determinado fin. Es por ello que no podemos equiparar ingenuamente lo conveniente con lo meramente utilitario, con el consenso acerca de lo que resulta más o menos favorable para

nuestra supervivencia porque no *sólo* queremos sobrevivir para ser finalmente atormentados en el infierno por toda la eternidad, sino que aspiramos a vivir con toda la intensidad y gracia que sea posible.

Bien pudiéramos decir, desde este punto de vista, que todas las cuestiones éticas y religiosas giran en torno al conocimiento de las reglas óptimas del juego de la vida. Y lo mismo podríamos decir con respecto a las diferentes formas y especies constitutivas de la vida comparando las ventajas relativas del juego del dinosaurio, del juego de las abejas y del juego del ser humano, por ejemplo. Y todos estos diferentes subjuegos forman parte, a su vez, del gran juego que se atiene a la regla de que «la variedad es la sal de la vida». Trate de considerar, si esto le resulta extraño, que los peces voladores, los helechos, las jirafas, las arañas, los radiolarios, las mariposas, los limones y los renacuajos danzan diferentes bailes (bailes como el vals, el minué, el charleston, la rumba o el twist) y participan juntos en un gran juego como el bridge, el ajedrez, el backgammon, el solitario, los crucigramas e incluso la rúleta rusa. «¿Has visto a esa persona que acaba de llegar?» Es por ello que los budistas denominan *tathagata* («el así venido») al hombre auténticamente iluminado, «el que recorre el camino de la talidad».

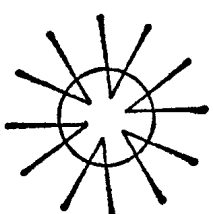
Éste es el camino de la escuela.

¡Vamos a la escuela! ¡Vamos a la escuela!

El *tathagata* no trabaja sino que se pasa el día bailando. La «maldición del trabajo» que llegó con la caída se basa en el supuesto de que uno *debe* vivir. Es por ello que la visión de la muerte en tanto que una agonía aterradora y una situación terriblemente seria se deriva de la creencias *a)* de que sólo venimos al mundo una vez y *b)* de que vivir no sólo es una obligación y un deber moral, sino un instinto insoslayable.

Tía Bessie está muriendo de cáncer y no resulta nada sencillo porque las convulsiones que experimenta no son aceptadas socialmente, sino que se consideran como la negación completa de todo lo que ella era; su obsesiva preocupación por el atundo, su circunspecta dedicación a la iglesia y su pomposa actitud se diluyen ahora, en la proximidad de la muerte, en una fea residencia, ante la actitud grave de médicos y enfermeras, la aséptica frialdad de las habitaciones y la idea de que el Señor espera como un juez inflexible al final del pasillo, tiñen la muerte de un toque tan grotesco como esos enormes platos con los que las mujeres ubangi adornan sus labios. Las hojas se secan y amarillean; los gatos se enroscan y refugian en un agujero y las aves caen al suelo pero, cuando muere un ser humano, cuando muera yo, se desvanecerá toda esa fantástica acumulación de recuerdos, actitudes, posturas, posesiones y propiedades, haciendo añicos la imagen de la persona que he ido constelando en torno a mí a lo largo de la vida. Nosotros no caemos de la rama y nos pudrimos en el suelo como hacen las manzanas.

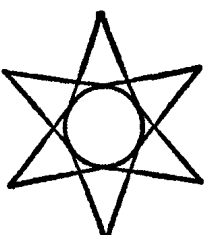
Los juegos que tienen lugar en las comunidades basadas en la colaboración son más interesantes que aquellos otros que se asientan en la competición. La cosmología ptolemaica y la teología que se deriva de ella, por ejemplo, no son un juego demasiado bueno por el mismo tipo de razones que hacen peligrar a un edificio cuya parte superior fuera demasiado pesada. La cosmología ptolemaica considera que el universo es una estrella que se encierra en sí misma, con sus rayos confluendo en su centro procedentes de ninguna parte. El centro de las cosas es el mundo finito y creado que, en opinión de Dante, gira en torno al infierno y Satán mismo es el gusano que lo roe, «el punto hacia el que todo se ve atraído». Ese mundo, creado de la nada y que adviene al Ser como algo distinto al Ser que se manifiesta, podría ser representado con la siguiente imagen:



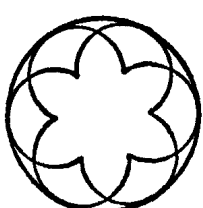
1. Advenimiento al Ser

En lugar de esto:

o esto:



2. Manifestación evolutiva del Ser



3. Manifestación involutiva del Ser

Hace tiempo que los cristianos inteligentes han abandonado ya la cosmología ptolemaica y es por ello que, como señala el obispo de Woolwich, nos hemos acostumbrado a asociar todas las referencias habituales a Dios y al cielo como «lo que está arriba», «por encima» o «más allá». Pero también es muy posible que lo divino se halle presente en el mismo espacio que nosotros habitamos, aunque a un nivel de vibración incommensurablemente más elevado. No obstante —y, como señala Tillich—, hasta que no tenga lugar una transformación radical que traduzca todas nuestras referencias a «lo más alto» y al

«más allá» en términos de profundidad, Dios seguirá estando muy lejos y «fuera de aquí»:

El nombre de esta profundidad insondable e infinita que constituye el fundamento de todo ser, es *Dios*, ése es el auténtico significado del término *Dios*. Y, en el caso de que esa palabra no signifique nada para usted, puede hablar de las profundidades de la vida, de la fuente del ser, del último principio, de la preocupación última, de lo que uno toma en serio sin ninguna reserva... Cuando uno sabe que Dios significa profundidad, sabe mucho sobre Él y no puede decirse que sea un ateo o un incrédulo porque, en tal caso, uno no puede pensar ni decir que la vida es superficial, que la vida carece de profundidad, que el Ser es mera superficie. Sólo puede llamarse propiamente ateo a quien afirme esto completamente en serio. Quien conoce las profundidades, conoce a Dios.⁶

Pero ¿por qué la idea de Dios en tanto que «profundidad» resulta más plausible y aceptable para la mentalidad moderna que la idea de Dios en tanto que el Altísimo? A fin de cuentas, hoy en día estamos más acostumbrados a referirnos a las ideas ingeniosas e interesantes como «profundas» que como «con más peso» o «más elevadas».

Por una parte, Tillich asocia la profundidad con el peso y la gravedad cuando piensa en Dios como en «lo que tomas en serio sin ninguna reserva». En este sentido, el dominio de lo divino es el dominio de las «preocupaciones últimas», pues la dimensión de la profundidad a la que nos referimos es la de las cosas *realmente importantes*, las cosas con las que «no se bromea» y nos obligan a enfrentarnos (aunque ése no parece

ser el mejor modo de acercarse a lo profundo) al *mysterium tremendum*, a esa extrañeza interior que nos hace temblar y maravillarnos.

Pero mucho me temo que el Dios de Tillich no sea más que la trasposición del antiguo Jehová «fuera de aquí» de las Biblias protestantes que, al carecer de todo sentido del humor, adolece también de auténtica profundidad. ¿Es que hay alguien que pueda querer realmente que el objetivo y fundamento último de todas las cosas sea *completamente serio*? ¿Ningún guiño? ¿Ninguna broma? ¿Alguien rígido y abrumadoramente real? Tal vez esa seriedad pueda darse en la puerta de acceso, pero lo cierto es que no tiene nada que ver con lo que ocurre en las moradas interiores de lo divino.

Por otra parte, la insistencia de Tillich en la profundidad procede de la idea de que Dios es el *eje* del universo. La imagen de las criaturas irradiando de Dios resulta más bella y orgánica que la que las concibe como un rebaño que se halla a su cuidado. Es por ello que la imagen hindú del universo en tanto que emanación o manifestación de lo divino constituye un tipo de juego muy sencillo y plausible, especialmente porque incluye todas las nobles y maravillosas posibilidades que nos brinda la tragedia, la limitación y la diferenciación sin eclipsar, por ello, la unidad básica y última. De ese modo, podemos tomarnos la vida dramáticamente en serio hasta el último microsegundo en que la bala penetra en nuestra sien o hasta el momento en que el tridente al rojo vivo de cualquier demonio pincha las partes más delicadas del cuerpo de cualquier hipócrita; hasta que, en el momento en que el mal parece llegar a ser absoluto, puede escucharse, más allá de los gritos de dolor, la voz sonora que proclama: «¡Yo soy el alfa y omega, el principio y el fin!».

En el fondo, la imagen teísta de las criaturas que advienen a la existencia y entran en relación con el mundo procedentes de ninguna parte es una monstruosidad sin precedentes. Aunque

6. Paul Tillich. *The Shaking of the Foundations*. Pelican Books, Londres, 1962, págs. 63-64.

pueda decirse que dos personas o cosas constituyen polos opuestos, la polaridad siempre implica una relación original y fundamental. La naturaleza siempre es una unidad diferenciada y no una serie de diferencias unificadas. El universo no tiene nada que ver con una inmensa colección de pecios arrastrados por la deriva. Esa idea no sólo es una ofensa a la razón sino que contradice todos los procesos físicos conocidos. El teísmo considera al mundo como un inmenso orfanato en el que sólo somos hijos «por adopción y gracia» si es que tenemos esa fortuna. Las ideas y las imágenes no pueden expresarse cabalmente lo que muchos teólogos están intentando decir: que sólo existimos gracias a la voluntad divina y que, no obstante, somos algo absolutamente ajeno a esa voluntad, una idea que, pensándolo bien, expresa una profunda paradoja, una visión esquizofrénica aunque poco plausible del cosmos y no muy valiente, por cierto, porque son muy pocos los cristianos que no suscriban, en el último instante, la póliza que, en su opinión, les garantiza el seguro de vida eterno: «¡Dios mío, ten piedad de mí, un pobre pecador!».

Las personas que piensan en términos de formas biológicas, relaciones organismo-entorno, campos electromagnéticos y estructuras espaciales tienden a forjarse imágenes unitarias, interrelacionales o transaccionales del cosmos. Las visiones basadas en el modelo proporcionado por la alfarería o la carpintería, por el contrario, llevan a concebir el mundo como una masa de materia inerte que requiere de una inteligencia externa que la moldee y le dé vida. Recordemos el *tat tvam asi* cristiano, «polvo eres y en polvo te convertirás». La teología ha tratado de concebir un mundo en el que Dios no fuera responsable del pecado, pero no ha hecho más que reemplazarlo por el todavía más intrincado de crear un mundo a partir de la nada y un Dios ajeno al pecado que no se responsabiliza de los centros de conciencia individual que él mismo ha creado. Pero este abordaje trata desesperadamente de afir-

mar la libertad y el valor del individuo subrayando la irreducible diferencia existente entre el alma y Dios, como si no pudiera haber música verdadera y plena de sentido a menos que todas las notas de la melodía fueran tocadas al mismo tiempo. El modelo del universo en el que se basa la teología cristiana, en suma, adopta la forma de un juego fascinante y espectacular que sólo puede ser justificado mediante las más tortuosas distorsiones de la razón, como evidencia la argumentación habitual de cualquiera de sus apologetas (Maritain, Gilson, C. S. Lewis, Ferré, Barth, Niebuhr).

Converdría, por tanto, reconocer que, en la actualidad, resultan más plausibles los modelos unitarios, relacionales y «emanacionistas» del cosmos que aquellos otros que lo consideran como un artefacto. Pero ¿qué ocurre entonces con el Dios o la divinidad que se halla en el origen de todas las cosas? ¿Qué pasa con la personalidad supracósmica de los teístas o con el ser-conciencia-felicidad (*sai cit ananda*) impersonal del hinduismo? Ya no tiene mucho sentido oponerse a cualquier imagen antropomórfica de Dios, porque *todas* las imágenes del universo son representaciones del mundo en términos de la mente humana y, por ello, son esencialmente antropomórficas. Del mismo modo que decimos que los árboles que dan manzanas son manzanos, los universos que producen seres humanos son universos intrínsecamente humanos. Sos tener, por tanto, que la creación del hombre se debe al mero azar sería lo mismo que afirmar que los higos crecen en los cardos o las uvas en los espinos. No habría, por tanto, que desdenar el viejo argumento teísta, según el cual resultan absurdas las afirmaciones del ateísmo materialista y mecanicista de que la inteligencia humana no es más que una manifestación de su ausencia de inteligencia. Es así como las observaciones gratuitas sobre el universo se convierten en una especie de arma de doble filo para aquellos que las emiten.

Concebir a Dios a imagen y semejanza del hombre sólo re-

sulta objetable en la medida en que tenemos una pobre imagen de nosotros mismos, por ejemplo, la de ser meros egos encapsulados en la piel. Pero cuando empezamos a ver al hombre como un campo unificado inmensamente complejo que abarca la totalidad del universo desaparecen todas las objeciones. Profundizar en uno mismo supone también adentrarse en el universo hasta arribar a un dominio en el que, como bien saben los físicos, dejan de ser válidas las imágenes tridimensionales y sensoriales. Al igual que las notas musicales son distintas del instrumento que las emite, que las ideas no son lo mismo que el cerebro del que emanan y que el concierto radiado es diferente del aparato que lo difunde, el mundo tridimensional parece brotar de una matriz completamente ajena a él. Los programas emitidos por el televisor no nos permiten conocer su funcionamiento interno, no hay una cámara 2 que televisase lo que está ocurriendo en la cámara 1.

La idea de un fundamento invisible e intangible que subyace al tiempo que produce los fenómenos que percibimos directamente se asemeja, por tanto, a la relación existente entre la visión y la retina y el nervio óptico. Cualquier ser humano inteligente del siglo XX no tiene problema alguno en concebir que toda su experiencia del mundo, junto con el propio mundo, se perpetúa en una especie de *continuum* unificado e inteligente (pensemos si no en la inmensa variedad de sonidos—voz, cuerdas, madera, metales, percusión, etcétera—que puede reproducir la membrana de un altavoz).

Uno de los problemas a los que se enfrenta la teología contemporánea es la imposibilidad de seguir asimilando ese fundamento al modelo monárquico y patriarcal propio del Dios de la Biblia. Y, frente a él, existe la dificultad, mucho más seria, de liberarse de la insidiosa verosimilitud de la mitología científicista decimonónica de un universo estúpido en el que la mente humana es una fantasía química condenada a la frustración. Tal vez habría que reconsiderar más detenidamente la

idea de que esta visión no sea más que una rebelión contra Dios por parte de quienes antes se consideraban sus esclavos. Porque tal vez esta visión reduccionista y «nadamasquista» [de nada más que...] del universo, con todas sus pretensiones de realismo y su deseo de ocuparse exclusivamente de los puros datos sensoriales, sea el fruto de un resentimiento proletario y servil contra la cualidad, el genio, la imaginación, la poesía, la fantasía, la creatividad y la alegría.⁷ Tal vez, dentro de veinte o treinta años, esta noción nos parezca tan supersticiosa como la antigua creencia de que la tierra era plana.

De hecho, la noción de que el ser humano es un mero azar sensible e inteligente en el seno de un mundo estúpido sólo puede emerger de las ruinas del teísmo. ¿Qué sucederá cuando Dios muera en el caso de que uno haya considerado al mundo, no como forma de Dios, sino como un objeto esencialmente no divino, como un mecanismo fabricado por Dios? Lo cierto es que, en tal caso, el mundo es percibido como una máquina sin dirección y que el hombre, que anteriormente se definió como una criatura esencialmente ajena a Dios, empieze a verse como algo diferente a la realidad, como una irregularidad inmersa en un sistema implacable en el que el pez grande se come al chico que bien podría haber sido inventado por el mismo demonio, si es que tal cosa existiera. En esas condiciones, el ser humano no tiene más que dos posibles alternativas, someter al universo o destruirlo.

Pero una religión superior va más allá de la teología, una religión interior va hacia el centro y explora las más íntimas

7. «El proletario y el pobre —escribe Josef Pieper— no son lo mismo. Un hombre puede ser pobre sin ser proletario, como ocurría, por ejemplo, en el caso de los mendigos de la sociedad medieval. Y, del mismo modo, un proletario no es necesariamente pobre, ya que los mecánicos, los especialistas y los técnicos de los estados totalitarios son, indudablemente, proletarios. Proletario es todo aquél que se halla encadenado al proceso del trabajo.» Josef Pieper, *Leisure: The Basis of Culture*, Pantheon Books, Nueva York, 1952, pág. 37.

profundidades del hombre, pues es ahí donde establecemos el contacto más directo con la existencia, o mejor dicho, donde *nos identificamos* con la existencia. Entonces es cuando la dependencia de ideas y símbolos teológicos se ve reemplazada por el contacto directo y no conceptual con un plano del ser que es, simultáneamente, el propio y el de todos los demás; porque más allá de mí es donde soy más yo mismo, como la raíz en la que se unifican todas las ramas del árbol. Pero ese nivel de la existencia no puede ser aprehendido, categorizado, investigado, analizado o convertido en objeto de conocimiento, y no porque sea algo tabú o sacrosanto, sino porque es el punto desde el que todo se irradia, la luz que no se encuentra delante de los ojos sino dentro de ellos.

¿Pero es que acaso esta postura es equiparable al panteísmo que tanto parece espantar a los teólogos? Nadie está equiparando aquí a la «atención consciente» con la «omnisciencia», ni a la «verdad» con el ego. Lo único que estamos haciendo es recordar la intuición perenne de los místicos de todos los rincones del mundo, que el hombre no ha llegado al ser procedente de ningún lugar, sino que su sensación de identidad es un pálido reflejo de Eso que eternamente es. Hace falta cierto valor, después de tantos siglos de absolutismo teológico y del reciente y persuasivo nihilismo de algunos científicos, para aceptar una visión tan atrevida de las cosas. Pero no estamos hablando ahora de la mera aceptación de una nueva creencia. Lo único que he tratado de sugerir a lo largo de todo este libro es que uno debe seguir resueltamente el camino cristiano hasta sus últimas consecuencias hasta llegar a cobrar conciencia del absurdo que suponen sus creencias básicas en torno a la identidad y la responsabilidad personal.

Pero también he señalado ya que el modo en que *interpretamos* la experiencia mística debe ser plausible, es decir, que esa interpretación debe coincidir y/o arrojar luz sobre la naturaleza de la vida y del universo. Cuanto más nos adentramos

en la segunda mitad del siglo XX, más claro resulta que el pensamiento científico sigue tres tendencias fundamentales que expresan tres vertientes diferentes de la misma idea y que también representan, al mismo tiempo, tres maneras diferentes de *describir* la identidad de las cosas y los acontecimientos tal como los *experimenta* el místico.

La primera de ellas se refiere al creciente reconocimiento de que los fenómenos causalmente relacionados no son hechos separados, sino aspectos diferentes del mismo evento. Describir una relación causal es una manera un tanto difusa de decir que la causa A y el efecto B se presentan simultáneamente del mismo modo que la cabeza y la cola de un gato. Esto implica que, de algún modo, los acontecimientos pasados pueden depender de acontecimientos futuros, como el impulso eléctrico que no parte del polo positivo hasta que se ha establecido el polo negativo o como el significado de una palabra puede depender de las palabras que le siguen. Comparemos, por ejemplo, el significado de la frase «el tomate de un calcetín» con el significado de la frase «el tomate de la ensalada». Es como si la frase fuera un evento que determinase la función y el significado de cada una de las palabras «aisladas» que la componen. Quizá el mejor modo de ilustrar esta forma de entender la causalidad sea el *arco iris*, que se produce debido a la presencia simultánea del sol, un cierto grado de humedad atmosférica y un observador ubicado en una determinada situación... Y que desaparece en ausencia de cualquiera de esos elementos. ¿Dónde *está* realmente el arco iris si tenemos en cuenta que su localización depende de la ubicación de los distintos observadores? Y bastará con una breve reflexión para evidenciar que esto mismo resulta también aplicable a *todas* las experiencias, no sólo a las ilustraciones ópticas, sino también a cosas tan aparentemente sólidas como las montañas, por ejemplo.

La segunda tendencia fundamental a la que antes aludíamos es la que nos lleva a concebir las cosas y los objetos

como fruto de la interacción de *campos* espaciales, gravitatorios, magnéticos o sociales. La razón de esto es que cualquier descripción cuidadosa y detallada de la conducta o del movimiento de un cuerpo debe incluir *también* la descripción de la conducta de su entorno o del espacio que le rodea. ¿Dónde comienza —y dónde termina, en consecuencia— una determinada conducta? ¿En el interior del cuerpo o fuera de él, en el espacio que lo rodea? La respuesta es que en ambos lugares y en ninguno de ellos, porque lo más adecuado sería abandonar las nociones de cuerpo y de espacio en favor de una nueva unidad descriptiva, el cuerpo-espacio, el organismo-entorno o la figura-fondo. Resulta muy importante subrayar la diferencia existente entre este modo de concebir las cosas y la modalidad propia del obsoleto determinismo «medioambiental» que describe el movimiento del organismo en tanto que reacción frente al entorno más que como una danza entre ambos.

La tercera perspectiva —muy familiar, por cierto, entre los biólogos— es la teoría de sistemas formulada por Ludwig von Bertalanffy y que viene a decir que el análisis y la descripción de las unidades «constitutivas» de un sistema no dan de bida cuenta de su estructura y de su comportamiento, puesto que toda conducta depende del lugar que ocupe en la totalidad y de la relación que mantiene con el resto del sistema. No es lo mismo, por ejemplo, la sangre contenida en un tubo de ensayo que la sangre que circula por las venas. A diferencia de lo que ocurre con los mecanismos, los organismos no están compuestos de la mera adición de piezas diversas (como ocurre con las lámparas, los cables, las bobinas y los condensadores que constituyen un receptor de radio), sino que dependen fundamentalmente de la relación existente entre ellas.

Éstos son, pues, tres abordajes científicos habituales del mundo en tanto que sistema unitario y relacional que, no obstante, resultan un tanto extraños al sentido común. Hay que decir que éste se deriva de modelos políticos, constructivistas y

mecánicos de la naturaleza que, a su vez, refuerzan extraordinariamente nuestra sensación de ser individuos aislados del mundo exterior. Pero los modelos científicos unitarios, relacionales y «de campo» señalados anteriormente proporcionan un fundamento a las visiones metafísica no-dualistas o panteístas (para ser más exacto, «panteístas») y a las teorías del yo afines al «multisolipsismo» de la doctrina hindú del *atman-es-Brahman*.

Si, por ejemplo, consideramos detenidamente todas las implicaciones del ejemplo anterior del arco iris y nos damos cuenta de que éste *también* es el modo en que percibimos las nubes, el sol, la tierra y las estrellas, advertiremos que estamos extrañamente cerca del «idealismo» propio del budismo mahayana, de Berkeley y Bradley, con la gran ventaja de poder describir la situación en términos físicos y neurológicos, sin tener que recurrir a la jerga metafísica y a palabras tales como «espíritu» o «alma» que pudieran ofender a las mentalidades más estrictas o (¿tengo que decirlo?) más estrechas. Para tales personas, las experiencias subjetivas de los músicos siempre resultan sospechosas ya que, en su opinión, podría tratarse simplemente de *distorsiones* de la conciencia debidas al estrés emocional, la autohipnosis, el ayuno, la hiperoxigenación o las drogas, por ejemplo. Existe, por tanto, un fundamento estructural y objetivo para dar el salto de fe que permitiría al ser humano dejar de sentirse un extraño en el universo, un chispazo solitario y trágico de conciencia en la inmensa y abrumadora oscuridad del cosmos. No resultaría descabellado, a la luz de los conocimientos físicos actuales, afirmar que, en el centro más profundo de cada uno de nosotros, mora Eso «que fue desde antes del comienzo de los tiempos, que es y que será incluso más allá del final de los tiempos».

Pero ésta puede no ser más que una creencia o una expectativa. Por ello Krishnamurti tiene razón cuando nos invita a cuestionarlo todo con la pregunta: «¿Por qué quieres creer

esto? ¿Acaso temes morir? ¿No es, la supuesta identificación con la identidad cósmica, el último y más desesperado recurso del ego para proseguir con su juego?». Y lo cierto es que, si esa Identidad Suprema es, para mí, una creencia a la que me aferro, me encuentro en una situación completamente contradictoria porque, en tal caso, no sólo carece de sentido aferrarse a lo que uno ya es sino que ese mismo acto evidencia nuestra ignorancia esencial. A fin de cuentas, tal creencia no es más que una duda disfrazada. El significado final de la teología negativa, del conocimiento de Dios a través del no-conocimiento, de la renuncia a ídolos tanto sensibles como conceptuales es que, en última instancia, la fe no requiere de ningún tipo de apoyo y consiste en un completo desapego. Estamos hablando de algo que trasciende toda teología y se encuentra más allá del ateísmo y del nihilismo; estamos hablando de un tipo de desapego que resulta imposible de alcanzar, adquirir o desarrollar a través de la perseverancia y el ejercicio... aunque tales intentos puedan servir de demostraciones palpables de la imposibilidad de conseguirlo. Lo único que puede conducirnos a ese desapego es la desesperación, cuando uno sabe por experiencia propia que no puede hacer ni dejar de hacer nada, cuando uno se ve obligado a renunciar a todos los trucos y artificios para conseguirlo, incluido ese acto de «abandono» que tenemos previsto practicar, digamos, que esta noche a las diez. No hay modo alguno de llegar a donde uno ya está. ¡Eso es! Ese formidable abandono de sí es el que permite el formidable nacimiento de las estrellas.

BIBLIOGRAFÍA

- Anónimo (1953). *On the Invocation of the Name of Jesus*. Londres.
 Beausobre, Julia de. (1940). *Creative Suffering*. Londres: Dacre Press.
 Bejerman, J. (1937). *Continual Dew*. Londres: John Murray.
 — (1948). *Selected Poems*. Londres: John Murray.
 Coomaraswamy A.K. (1947). *Symplegades* en: Ashley Montagu (ed.). *Siddies Offered in Homage to George Sarton*. Nueva York.
 Chapman, J.D. (1944). *Spiritual Letters*. Londres: Sheed and Ward.
 Chesterton, C.G. (1944). *Collected Poems*. Nueva York: Dodd, Mead & Co.
 Eliot, T.S. (1958). *The Complete Poems and Plays*. Nueva York: Harcourt.
 French, R.M. (trad.) *s/f: The Way of a Pilgrim & The Pilgrim Continues his Way*. Nueva York: Harper.
 Guénon, R. (1945). *Man and his Becoming*. Londres: Luzac. [Versión en castellano: *El hombre y su devenir según el vedanta*. Buenos Aires: Ed. LC Ecologic, 1990.]
 Johnson, R.C. (1959). *Watcher on the Hills*. Nueva York: Harper.
 Lutero, M. *Werke allgemeine*.
 Needham, J. (1956). *Science and Civilization in China*, vol. II. Nueva York: Cambridge University Press.
 Oestley, O.E. y Robinson, Th. (1940). *Hebrew Religion*. Nueva York: Macmillan.
 Pieper, J. (1952). *Leisure: The basis of Culture*. Nueva York: Pantheon Books. [Versión en castellano: *El ocio y la vida intelectual*. Madrid: Ed. Rialp, 1998.]
 Rieff, P. (1959). *Freud: The Mind of the Moralist*. Nueva York: Viking.
 Robinson, J.A.T. (1963). *Honest to God*. Londres: SCM Press. [Versión en castellano: *Sincero para con Dios*. Barcelona: Ed. Ariel, 1967.]
 Suzuki, D.T. (trad.) (1963). *Lankavatara Sutra*. Londres: Routledge.
 Tillich, P. (1962). *The Shaking of the Foundations*. Londres: Pelican Books.
 Tomás de Aquino. *Summa contra Gentiles*. [Versión en castellano: *Suma*

contra los gentiles (2 vol.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967-68.]

Underhill, E. (1936). *Worship*. Nueva York: Harper.

Watts, A. (1947). *Behold the Spirit*. Nueva York: Pantheon Books.

— (1953). *Myth and Ritual in Christianity*. Nueva York: Vanguard. [Versión en castellano: *Mito y ritual en el cristianismo*. Barcelona: Ed. Kairós, 1998.]

— (1958). *Nature, man and woman*. Nueva York: Pantheon Books. [Versión en castellano: *Naturaleza, hombre y mujer*. Barcelona: Ed. Kairós, 1989.]

— (1961). *Psychotherapy East and West*. Nueva York: Pantheon Books. [Versión en castellano: *Psicoterapia del Este, psicoterapia del Oeste*. Barcelona: Ed. Kairós, 1973.]

— (1950). *The Supreme Identity*. Nueva York: Pantheon Books. [Versión en castellano: *La identidad suprema*. Barcelona: Ed. Bruguera, 1978.]

— (1963). *The Two Hands of God*. Nueva York: Braziller. [Versión en castellano: *Las dos manos de Dios*. Barcelona: Ed. Kairós, 1990.]

Zimmer H. (1946). *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*. Nueva York: Pantheon Books. [Versión en castellano: *Mitos y símbolos de la India*. Madrid: Ed. Siruela, 1995.]

SUMARIO

Prefacio	9
1. Las cajas chinas	14
2. ¿Es serio todo esto?	38
3. ¿Quién es responsable?	64
4. ¿Cómo debemos tener fe?	87
5. ¿Quién es quién?	110
6. Éste es mi cuerpo	140
7. El tabú sagrado	172
8. ¿Es esto cierto?	197
Bibliografía	221