

ISSN 1665-1103

VOCES

Publicación semestral / Jul - Dic 2003 / No. 22



SACRAMENTOS Y POSTMODERNIDAD



Revista de Teología Misionera del
Instituto Internacional de Filosofía A. C.
Universidad Intercontinental

FEDERICO CANTÚ / Mural de la Capilla del Seminario
Mexicano de Santa
María de Guadalupe para las misiones
Extranjeras,
México, D.F.

VOCES

Sacramentos y Postmodernidad

INSTITUTO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA A. C.
UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL
ESCUELA DE TEOLOGÍA

UIC

Sergio-César Espinosa González
Rector

J. Fernando Mejía Yáñez
Escuela de Teología

VOCES

Fundador

Sergio-César Espinosa González

Director

J. Fernando Mejía Yáñez

Editor

José Luis Franco Barba

Consejo Editorial

Sergio-César Espinosa González,
Roberto Domínguez Couttolenc,
J. Fernando Mejía Y,
Juan José Corona López,
Gabriel Altamirano Ortega,
Roberto Jaramillo Escutia, Francisco Merlos A,
Eduardo E. Sota García, José Chávez Calderón,
Ignacio Martínez Báez, José Luis Franco Barba.

Los artículos presentados en esta publicación, son responsabilidad exclusiva de sus autores.

VOCES es una publicación semestral del Instituto Internacional de Filosofía A.C. Universidad Intercontinental

Precio por ejemplar: \$ 35.00 m.n.

Suscripción anual (2 números): \$ 70.00 m.n.

(residentes en México y 20 dólares para el extranjero).

Correspondencia y suscripciones:

Instituto Internacional de Filosofía, A. C.

Div. Universidad Intercontinental

Escuela de Teología

Insurgentes Sur 4303

14000 México, D.F.

Tel. 55 73 85 44 ext. 1432 y 3330

Fax. 55 13 09 50

E-Mail: vocesuic@yahoo.com

Certificado de licitud de título en trámite

Certificado de licitud de contenido en trámite

Se permite la reproducción de estos materiales, citando la fuente y enviando a nuestra dirección dos ejemplares de la obra donde sean publicados.

Se terminó de imprimir en diciembre de 2003

en los talleres de Editorial Ducere, S.A. de C. V.

Rosa Esmeralda 3 bis

Col. Molino de Rosas, 01470 México, D.F. Tel-Fax 56 80 22 35

La edición consta de 500 ejemplares

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

SACRAMENTOS Y POSTMODERNIDAD

- El universo simbólico en la postmodernidad en
América Latina
Eduardo E. Sota G 9
- Prácticas simbólicas de Jesús de Nazaret
Sergio César Espinoza G
Sergio Sánchez I 21
- La teología sacramental ante la crisis
de las utopías crítico-sociales
David Díaz C 37
- Postmodernidad y acción litúrgica
Raúl Cervera 55

OTRAS VOCES

- Convergencias y divergencias entre la racionalidad
simbólica y la racionalidad científica
Miguel López 73
- Mi experiencia zen
Marco Antonio de la Rosa Ruiz E 91
- P. Esteban Martínez de la Serna
José Chávez C 153
- Hidalgo ¿padre de la patria?
P. Esteban Martínez de la Serna (+) 157

SOBRE LOS AUTORES 163

PRESENTACIÓN

Como fruto de la XI Semana de Teología de la Universidad Intercontinental con el tema: Sacramentos y postmodernidad, se presentan los aportes que encabezan el tema de este número de Voces. Para el siguiente número, en la sección Otras Voces completaríamos las ponencias de esta Semana con la conferencia: Teología sacramental ante la crisis del imaginario simbólico, que dictó el Dr. Manuel Anaut.

En esta oportunidad presentamos el aporte de Eduardo E. Sota G., que en una primera parte aborda la realidad sociocultural de América Latina, lo que ofrece los elementos necesarios para tocar el aspecto de la sensibilidad socio-cultural denominada postmoderna; de ahí se pasa a analizar esa sensibilidad ahora ya en el ámbito de la religión, después reflexiona sobre sus aportes a la experiencia cristiana, así como también sobre los riesgos y desafíos que esto representa.

El artículo de *Las prácticas simbólicas de Jesús*, se ubica en la línea de reinterpretar las acciones de Jesús desde la simbólica desde lo pequeño; lo pequeño que ha estado de menos, desde lo que la razón ha dejado de lado, para buscar el equilibrio entre la razón y *lo otro* de la razón. Como el universo de posibilidades de estudio es muy amplio, este aporte se centra en tres cuestiones básicas de las prácticas simbólicas de Jesús: el silencio, gestos de cercanía -tocar, ver, oír.- y las comidas.

El autor de *La teología sacramental ante la crisis de las utopías crítico-sociales*, trata de mostrar el vínculo que el título de la conferencia impone, entre la ética, la escatología y la teología sacramental y busca subrayar ante todo una teología de la esperanza cristiana, en su relación con la reflexión teológica y pastoral de los sacramentos.

Finalmente, cerrando el tema central de este número, encontramos el aporte de Raúl Cervera, quien en este artículo analiza algunos aspectos de la práctica sacramental que resultan

problemáticos o conflictivos para los agentes de pastoral en orden a ofrecer algunas sugerencias que puedan aportar en la solución. Para lograr esto, primero parte de una breve caracterización de la modernidad y, sobre todo, de algunas posibles repercusiones de esta forma de pensar, en el campo de la liturgia católica.

En OTRAS VOCES, ubicamos primero el artículo del Dr. Miguel López, quien ofreció la conferencia *Convergencias y divergencias entre la racionalidad simbólica y la racionalidad científica*, en el marco de un reconocimiento que la Escuela de Teología de esta Universidad le organizó para celebrar sus 25 años de docencia en nuestra Escuela.

Después viene un interesante artículo sobre la experiencia que un Misionero de Guadalupe tiene en el Japón sobre el zen. Para quienes se inician a un acercamiento a otras tradiciones y sensibilidades resulta oportuna esta lectura, pues ubica de manera sencilla sobre las grandes cuestiones del budismo zen en su relación con el cristianismo. En esta ocasión ofrecemos la primera parte y en el siguiente número completamos la entrega.

Finalmente nos encontramos un breve curriculum vitae del P. Esteban Martínez de la Serna, a propósito de su fallecimiento. El P. Esteban está a la base del nacimiento de esta Universidad y como un reconocimiento a su labor misionera y como fundador y rector de esta Universidad, ofrecemos algunos datos de su vida y un breve ensayo sobre *Hidalgo ¿padre de la patria?* Este ensayo fue lo último que escribió y es tan sólo una muestra de su gusto por la historia y amor por México.

México, D.F., Diciembre de 2003
Revista VOCES

EL UNIVERSO SIMBÓLICO EN LA POST-MODERNIDAD DE AMÉRICA LATINA

Eduardo E. Sota G.

Este aporte es resultado de la ponencia que se dictó en la IX Semana de Teología: "Sacramentos y postmodernidad" de la Universidad Intercontinental.

La estructura de la charla está compuesta de varias partes: una primera abordará la realidad sociocultural de América Latina; esto nos dará los elementos necesarios para tocar el aspecto de la sensibilidad socio-cultural denominada postmoderna; de ahí se pasará a analizar esa sensibilidad ahora ya en el ámbito de la religión; posteriormente se reflexionará sobre sus aportes a la experiencia cristiana, así como también sobre los riesgos y desafíos que esto representa.

Se insiste en que la modernidad tardía pensó que -vía la ciencia y la técnica- podía desarrollar la capacidad de conocer la realidad en su totalidad, poco a poco va constatando que el conocimiento tiene límites que son infranqueables. Que hay una buena parte de "azar" y de comportamiento aleatorio en la vida y en el universo, imposible de predecir.

El excesivo uso de la razón funcional-instrumental y el desplazamiento de las otras dimensiones de la razón (razón ética y razón estética) por parte de la ella, ha ido desecando el mundo sociocultural y se habla ya de la pobreza simbólica de la cultura, de una cultura "in-trascendente".

La sensibilidad llamada postmoderna ahora afirma sin rodeos su apertura a lo trascendente. Se manifiesta con una mayor disponibilidad de apertura a lo "sagrado". Pero esta disponibilidad no se canaliza vía el discurso lógico-racional (se podría decir que para esta sensibilidad socio-cultural, la teología como disciplina no resulta precisamente lo más atractivo), sino que hay una nueva postura frente a lo

“sagrado”, más respetuosa en cuanto que no pretende “definirlo”, será una postura muy respetuosa del “Misterio”, del “absoluto de la trascendencia”, frente a la cual se prefiere “el silencio”, “la contemplación”, el uso de un lenguaje evocativo y simbólico.

Así, se pasará del discurso a la experiencia personal del Absoluto; del razonamiento lógico a la gratuidad del sentido y al momento místico, que rechaza el encadenamiento a fórmulas, definiciones y ritos esclerotizados, negándose a identificar lo divino con instituciones concretas y valorando más el sentimiento que la pretensión de la lógica. Los aportes de la sensibilidad religiosa postmoderna a la vivencia de la fe cristiana entrañan un indudable peligro o riesgo si son absolutizados. Es ampliamente reconocido que la subjetividad emotiva puede fácilmente perder el rumbo del Misterio y atascarse en una especie de experimentalismo místicoide que cree haber encontrado a Dios y lo que ha hecho es “sacralizar al ‘yo’” a través de los profundos caminos de la psicología del individuo.

INTRODUCCIÓN

La pregunta que late al fondo de la temática de esta semana teológica es el asunto de la teología sacramental en la postmodernidad; dicho de otra forma, los retos a los que ha de enfrentarse la teología y la práctica sacramental contemporáneas de cara a la sensibilidad socio-cultural, que algunos llaman postmoderna, y que es propia de esta modernidad tardía.

De ahí que el objetivo de esta primera charla con la cual se inicia esta Semana de Teología, sea el de detenernos por un instante a reflexionar sobre el momento socio-cultural por el cual atraviesa nuestro subcontinente. Especialmente las preguntas a las cuales esta charla quiere dar respuesta son: ¿de qué manera los latinoamericanos interpretamos nuestras vidas? ¿Desde qué marcos conceptuales nos planteamos el sentido de la existencia? ¿Por dónde discurren nuestros intentos de explicar o interpretar el mundo en que vivimos?

Evidentemente esta charla se desarrollará dentro de planteamientos generales, tratando de esquematizar las tendencias, ya que si bien, por una parte la realidad sociocultural de América Latina se nos presenta diversa -tanto entre países como al interior de cada uno de estos- por otra, el tiempo de que se dispone es breve como para entrar en demasiados detalles.

La estructura de la charla está compuesta de varias partes: una primera abordará la realidad sociocultural de América Latina; esto nos dará los elementos necesarios para tocar el aspecto de la sensibilidad socio-cultural denominada postmoderna; de ahí se pasará a analizar esa sensibilidad ahora ya en el ámbito de la religión; posteriormente se reflexionará sobre sus aportes a la experiencia cristiana, así como también sobre los riesgos y desafíos que esto representa. Finalmente se concluirá con una reflexión a manera de epílogo.

1. TENDENCIAS SOCIOCULTURALES EN AMÉRICA LATINA

Para nadie es una sorpresa que no se puede afirmar la existencia de una sola tendencia o sensibilidad sociocultural en la región. Una buena parte de nuestro mundo rural -especialmente el mundo indígena- se mueve bajo esquemas que todavía se resisten a la modernidad. A esta forma de entender y de entenderse en el mundo se le suele denominar visión del mundo “tradicional”. Por ejemplo la relación del campesino con la “madre tierra” nos dice que todavía no penetra totalmente la visión más mercantil de la producción para el mercado; su concepto de familia con sus roles de padre y de madre, donde cada figura tiene tan definidas sus posibilidades y límites, ya en el mundo laboral, ya en el mundo de la autoridad, etc.; la importancia de la dimensión religiosa para la comprensión de la vida; la visión del mundo más “cíclica” debido centralmente a su cercanía y “dependencia” de la naturaleza; el peso del “pasado” en la forma de entender e interpretar el presente, etc.

Ahora bien, es indudable que en las ciudades esto ha venido cambiando de forma muy evidente. La vida urbana y su ritmo acelerado ha asumido en buena medida una visión “moderna” en relación con el trabajo, con la familia, con las diferencias de género, con los “derechos” de cada miembro de la familia, con la misma idea de progreso y de “futuro”, etc. Y cuando hablamos de mundo urbano, en realidad se está haciendo referencia a más de la mitad de la población, y en algunos países, como México, la proporción urbana se acerca al 75% del total de la población total.

Desde el siglo XIX, las elites latinoamericanas presionaron para crear instituciones modernas que sustituyeran a las tradicionales. Surgen así los Estados, los sindicatos, la empresa, los partidos políticos, etc. *A pesar de esto, de acuerdo a diversos autores:*

...la cultura es un universo de sentidos que no se comunica ni existe independientemente de su modo de producción, de circulación y de recepción, consumo o reconocimiento¹.

Lo anterior significa que a pesar que durante buena parte del siglo XIX las elites económicas, políticas y culturales de América Latina intentaron introducir la modernidad en la región, realmente no será sino hasta la segunda parte del siglo XX, con el desarrollo e impulso de la educación *masiva*, que se pueda hablar propiamente en nuestro subcontinente, de una real “modernidad-modernización” que, más allá de las instituciones, sea vivida, comprendida y aceptada (y por ello reforzada) en cada uno de nuestros pueblos.

Es por ello que se llegará a afirmar que *la cultura latinoamericana de conformación moderna no es hija de las ideologías, aunque liberales, que positivistas y socialistas buscaran, sino del despliegue de la escolarización universal, de los medios de comunicación electrónicos y de la conformación de una cultura de masas de base industrial... Su advenimiento tendrá que esperar hasta encontrar un piso (social, tecnológico y profesional) favorable sobre el cual sostenerse².*

1.1. Características de una “visión moderna”

Se afirma que esta modernidad, fruto de la Ilustración, ha ido gestando un individuo que confía plena y totalmente en la ciencia y en la técnica, siendo éstas el ámbito privilegiado de la argumentación lógica, de las ideas claras y distintas del cartesianismo, que se mantiene en la esfera de lo constatable empíricamente, de lo pragmático-funcional, el mundo de lo racional objetivo, de la ciencia como única vía de acceso a la verdad, todo lo cual hace que el mundo digno de respeto sea el mundo de lo visible, mostrable y de-mostrable. Así, si en un primer momento se mostró a través de la lógica, con el advenimiento del mundo de la comunicación las imágenes han venido sustituyendo a la palabra. Es así que paulatinamente se impone el mundo de las imágenes, el mundo de la exterioridad, el mundo de la superficie. Y de esta forma, del uso de la imagen en sustitución del discurso lógico, se va transitando al abuso de la imagen por parte de la publicidad, donde todo se quiere decir con imágenes; donde, según eso, “una imagen vale más que mil palabras”.

1.2 Características de la modernidad tardía

Sin embargo y no obstante los logros de esta modernidad técnica y científica, amante de la verdad total fruto de la razón, de donde surgieron grandes instituciones como el Estado moderno, el sindicato, el partido político y la empresa, ha comenzado a ser cuestionada por ciudadanos insatisfechos con sus resultados. Las instituciones (llámese Estado, sindicato o partido político) han mostrado su corruptibilidad, su proclividad a ser penetradas por los intereses de grupos, su tendencia a la opacidad, o su no transparencia; en una palabra, sus limitaciones.

Si en algún momento la modernidad pensó que --vía la ciencia y la técnica- podía desarrollar la capacidad de conocer la realidad en su totalidad, poco a poco va constatando que el conocimiento tiene límites que son infranqueables. Que hay una buena parte de "azar" y de comportamiento aleatorio en la vida y en el universo, imposible de predecir.

Asimismo, la razón formal-instrumental, propia de la modernidad, ha sido blanco de importantes críticas dada su incapacidad de aportar al sentido. La ciencia es experta en cuanto a "medios", pero ignorante en cuanto a "fines". El excesivo uso de la razón funcional-instrumental y el desplazamiento de las otras dimensiones de la razón (razón ética y razón estética) por parte de la ella, ha ido desecando el mundo sociocultural y se habla ya de la pobreza simbólica de la cultura, de una cultura "in-trascendente".

Así, la imagen que intenta presentar todo a la vista sin dejar nada a la imaginación, exacerbada por la publicidad, va dejando poco a poco individuos insatisfechos con lo que se les presenta, individuos que se sienten manipulados y que paulatinamente comienzan a buscar algo más, algo que trascienda el presentismo de la imagen y atisbe hacia la búsqueda de sentido.

En síntesis: los límites de esta modernidad tardía van paulatinamente apareciendo en el horizonte. El ser humano se caracteriza por la pregunta del sentido: ¿por qué la vida?, ¿por qué la muerte?, ¿por qué la injusticia?, ¿por qué el dolor? La modernidad tecno-científica se nos muestra como el cierre del ámbito de la trascendencia, como la desecación de lo religioso-mítico-simbólico.

No obstante, por otros cauces, comienza a resurgir esta sed de la trascendencia, de lo religioso y hasta de lo mítico. De esta manera, en ciertos sectores del mundo urbano va ganando espacio

una nueva sensibilidad socio-cultural con elementos que la van caracterizando.

1.3 Rasgos de la sensibilidad socio-cultural denominada postmoderna

Su rasgo principal es la desconfianza: desconfianza en la razón, en el logocentrismo, en el discurso lógico-racional; desconfianza en las grandes instituciones, ya no sólo las que son producto del mundo moderno, sino que todas, incluyendo las religiosas; desconfianza de sus promesas no cumplidas, desconfianza de sus ocultos intereses de grupos, de sus intentos de control de los individuos y de sus discursos triunfalistas; desconfianza asimismo de quienes pretenden conocer la verdad y dirigir el destino de los demás.

Como consecuencia del rasgo anterior, surge la tendencia a concentrarse en lo subjetivo-individual más que en lo objetivo-institucional, en lo micro más que en lo macro, en la experiencia privada-personal más que lo público-social. De ahí su tendencia a encerrarse en el pequeño mundo, en las pequeñas alegrías, en el compromiso y solidaridad intersubjetiva y a olvidarse de los compromisos y solidaridades sociales, de clases, grupos y estamentos.

De ahí que se perciba un rechazo de las normas generales y de los planteamientos universales, se afirma la relatividad de cada postura y, en este sentido se defiende el pluralismo y el derecho al diferendo.

Se vive lo cotidiano, el presente, sin expectativas de grandes transformaciones, pero a la vez con apertura al descubrimiento de esa cotidianidad.

2. LA SENSIBILIDAD POSTMODERNA Y SU PRESENCIA EN LA RELIGIÓN³

Esta sensibilidad postmoderna también da nota de su presencia en el mundo de la religión. Este talante especial va a dejar su impronta también en la forma de vivir lo religioso.

Un primer punto ya de por sí elocuente es la revaloración del discurso religioso frente al discurso tecno-científico. En su versión más jacobina, el discurso racional instrumental había pretendido sustituir y así eliminar al discurso religioso. En su versión menos radical, al discurso religioso se le mantenía marginado o segregado.

Ahora este discurso religioso afirma sin rodeos su apertura a lo trascendente. Se manifiesta con una mayor disponibilidad de apertura a lo "sagrado". Pero esta disponibilidad no se canaliza vía el discurso lógico-racional (se podría decir que para esta sensibilidad socio-cultural, la teología como disciplina no resulta precisamente lo más atractivo), sino que hay una nueva postura frente a lo "sagrado", más respetuosa en cuanto que no pretende "definirlo", será una postura muy respetuosa del "Misterio", del "absoluto de la trascendencia", frente a la cual se prefiere "el silencio", "la contemplación", el uso de un lenguaje evocativo y simbólico.

Esta sensibilidad redescubre en el silencio y en la oración, así como en ciertas formas de espiritualidad inclinadas a la contemplación, nuevas vías de acceso al Misterio; vías que la modernidad pragmática y activista mantuvo marginadas.

Así, se pasará del discurso a la experiencia personal del Absoluto; del razonamiento lógico a la gratuidad del sentido y al momento místico, que rechaza el encadenamiento a fórmulas, definiciones y ritos esclerotizados, negándose a identificar lo divino con instituciones concretas y valorando más el sentimiento que la pretensión de la lógica.

Es quizá por el surgimiento de esta sensibilidad en ciertos sectores de la población latinoamericana, por lo que en buena medida se plantea que la religión va recuperando presencia y protagonismo, mismos que en realidad quizá nunca perdió en su totalidad. Si en un momento dado la modernidad pensó que la religión se había secado y que sus funciones sociales se habían recuperado por los caminos de la ciencia y de las ideologías, el eterno problema del sentido no tuvo un heredero digno en la modernidad, y vuelve la religión a ocuparse de esa función medular de toda sociedad.

3. APORTES DE LA SENSIBILIDAD RELIGIOSA POST-MODERNA AL CRISTIANISMO

Resulta indudable que si la fe cristiana desea ser relevante para esta nueva sensibilidad socio-cultural, tendrá que tomar en cuenta sus particulares canales de acceso a lo "sagrado", o de lo contrario será incapaz de presentar la buena nueva de Jesucristo a este creciente sector de la población que vive su vida en medio de la urbe. Sin embargo, más allá de la conveniencia estratégica de esto,

Ahora este discurso religioso afirma sin rodeos su apertura a lo trascendente. Se manifiesta con una mayor disponibilidad de apertura a lo "sagrado". Pero esta disponibilidad no se canaliza vía el discurso lógico-racional (se podría decir que para esta sensibilidad socio-cultural, la teología como disciplina no resulta precisamente lo más atractivo), sino que hay una nueva postura frente a lo "sagrado", más respetuosa en cuanto que no pretende "definirlo", será una postura muy respetuosa del "Misterio", del "absoluto de la trascendencia", frente a la cual se prefiere "el silencio", "la contemplación", el uso de un lenguaje evocativo y simbólico.

Esta sensibilidad redescubre en el silencio y en la oración, así como en ciertas formas de espiritualidad inclinadas a la contemplación, nuevas vías de acceso al Misterio; vías que la modernidad pragmática y activista mantuvo marginadas.

Así, se pasará del discurso a la experiencia personal del Absoluto; del razonamiento lógico a la gratuidad del sentido y al momento místico, que rechaza el encadenamiento a fórmulas, definiciones y ritos esclerotizados, negándose a identificar lo divino con instituciones concretas y valorando más el sentimiento que la pretensión de la lógica.

Es quizá por el surgimiento de esta sensibilidad en ciertos sectores de la población latinoamericana, por lo que en buena medida se plantea que la religión va recuperando presencia y protagonismo, mismos que en realidad quizá nunca perdió en su totalidad. Si en un momento dado la modernidad pensó que la religión se había secado y que sus funciones sociales se habían recuperado por los caminos de la ciencia y de las ideologías, el eterno problema del sentido no tuvo un heredero digno en la modernidad, y vuelve la religión a ocuparse de esa función medular de toda sociedad.

3. APORTES DE LA SENSIBILIDAD RELIGIOSA POST-MODERNA AL CRISTIANISMO

Resulta indudable que si la fe cristiana desea ser relevante para esta nueva sensibilidad socio-cultural, tendrá que tomar en cuenta sus particulares canales de acceso a lo "sagrado", o de lo contrario será incapaz de presentar la buena nueva de Jesucristo a este creciente sector de la población que vive su vida en medio de la urbe. Sin embargo, más allá de la conveniencia estratégica de esto,

soledad o, si acaso, desde el pequeño grupo. El testimonio personal adquiere relevancia frente al discurso racional. De esta forma, la búsqueda personal se convierte en posibilidad de “encuentro con lo sagrado” sin requerir de la mediación institucional.

3.1 Riesgos y desafíos de la sensibilidad religiosa postmoderna

A la luz de lo hasta aquí planteado, los aportes de la sensibilidad postmoderna nos permiten asimismo otear los posibles peligros o riesgos a los que está expuesta y los desafíos que deberán ser superados.

Los aportes de la sensibilidad religiosa postmoderna a la vivencia de la fe cristiana entrañan un indudable peligro o riesgo si son absolutizados. Es ampliamente reconocido que la subjetividad emotiva puede fácilmente perder el rumbo del Misterio y atascarse en una especie de experimentalismo místicoide que cree haber encontrado a Dios y lo que ha hecho es “sacralizar al ‘yo’” a través de los profundos caminos de la psicología del individuo. Por lo tanto, ante ese riesgo, resulta importante no dejar de lado la milenaria tradición heredada así como tampoco los caminos eclesiales de búsqueda y encuentro con el Misterio. Por parte de los responsables de la conducción de la comunidad cristiana, el desafío será dar cabida a lo individual-subjetivo, a la experiencia personal a la vez que se mantiene el contacto con las tradiciones milenarias de la comunidad cristiana así como con la realidad social del entorno. Lograr el equilibrio entre lo subjetivo-emotivo-individual, la comunidad humana y de fe del entorno aparece como un reto (pienso en los bautizos masivos; en las “pláticas pre-algo” donde normalmente la preocupación del ministro --sin duda muy válida-- es transmitir contenidos doctrinales que aseguren la “comprensión” racional del sentido de lo que se está haciendo y de la responsabilidad que se está asumiendo.

Por otra parte, la sensibilidad postmoderna ha permitido tomar distancia crítica frente al discurso racional y sus pretensiones absolutizadoras. La racionalidad funcional no es, ni con mucho, el camino real que nos conduce a la verdad o permite el acceso a toda la realidad. Otras racionalidades son importantes, especialmente en la búsqueda del “sentido”. Por ello, resulta altamente necesaria la recuperación de la dimensión simbólica. El símbolo, las categorías simbólicas hacen “estallar” la realidad inmediata y directa y, sin disminuirla ni desvalorizarla, la remite a un mundo nuevo.

En el caso del simbolismo religioso, le abre o remite hacia el fundamento o raíz de la realidad del mundo, hacia el ámbito de lo que da "espesor" a la realidad. Hacia el ámbito del sentido, pues el símbolo abre un acceso a la dimensión profunda de la realidad.

El símbolo sólo sugiere, sólo evoca, "pues la consciencia de su inadecuación lo empuja a la creatividad permanente de la expresión de lo inexpresable. De ahí que el enemigo máximo del símbolo sea la mente perezosa que dice que ya llegó a la estación término, a la interpretación adecuada y final"; es decir, el dogma, la fórmula y la doctrina petrificadas.

Sin embargo, ¡cuidado!, el símbolo no excluye a la palabra (a la razón) pues se requiere de una "hermenéutica mínima" que explique y acompañe al símbolo y al ritual. "Una acción simbólica sin palabra dejará de manifestar mucho de su poder instituidor, ordenador y significador".

De ahí que, nuevamente por parte de los responsables de la comunidad cristiana el desafío será no sólo dar cabida sino renovar la dimensión simbólica de la experiencia religiosa, a la vez que se acompaña su potente presencia con la palabra clarificadora.

A MANERA DE EPÍLOGO

El mundo católico viene de realizar un gran esfuerzo secular intentando expresar la experiencia religiosa a través de doctrinas, dogmas y fórmulas donde la racionalidad lógica ha sido su instrumento principal. Hasta antes del Concilio Vaticano II la teología escolástica fue el vehículo principal de transmisión de las grandes verdades de la fe. El método de la escolástica se aplicó férreamente y así, en su momento, se fueron desplazando otras racionalidades.

Por su parte, el Concilio Vaticano II aceptó la misión que le encargó el Espíritu Santo a través del papa Juan XXIII, misión que no era otra que la de "entrar en un diálogo sincero y profundo con la modernidad", para así lograr evangelizar a un mundo que se había transformado rápida y radicalmente. Así, la teología fruto del Concilio se renovó profundamente y logró transmitir la buena nueva del evangelio a través de las nuevas categorías, corrientes y perspectivas propias de la modernidad. Con ello, esta teología católica conciliar cumplió su misión ya que dialogó con la sensibilidad moderna utilizando su propio lenguaje.

Sin embargo, los nuevos tiempos presentan a la iglesia “viejas necesidades” apuntando a nuevos retos. La “vieja o permanente necesidad no es otra que mantener el diálogo sincero y profundo con las mujeres y hombres de su tiempo”, sólo que ahora, en la modernidad tardía, afloran nuevas sensibilidades socio-culturales con las cuales es preciso entablar el diálogo. Ese diálogo -es preciso señalarlo- no será como un borrón y cuenta nueva vendiendo a precio de saldo lo conseguido con tanto esfuerzo. La iglesia tiene el reto de dialogar con la postmodernidad pero sin renunciar a una fe ilustrada, a una fe crítica y madura que no caiga en la ingenuidad de la emoción o en el solipsismo del individuo, sino que, tomando lo mejor de su tradición, sea capaz de equilibrar su experiencia de fe dando cabida asimismo a los mejores impulsos de la nueva sensibilidad postmoderna.

Notas:

1. Cfr. BRUNNER, J. J., *América Latina: cultura y modernidad*, CONACULTA/Grijalbo, México 1992, 42.
2. Cfr. *Ibid.*, 50-51.
3. Para esta parte me he apoyado en un pro-manuscrito de J. M. Mardones sobre *La vida del símbolo*, que seguramente para cuando este artículo se publique ya habrá aparecido como libro.

PRÁCTICAS SIMBÓLICAS DE JESÚS DE NAZARET

Sergio César Espinosa González, M.G., - Sergio Sánchez Iturbide

Los retos concretos que se quieren compartir aquí, están en la línea de reinterpretar las acciones de Jesús desde la simbólica porque recuperan lo pequeño; lo pequeño que ha estado de menos. Reinterpretar desde lo que la razón ha dejado de lado, pero no para instaurar otra tiranía, sino para buscar el equilibrio entre la razón y lo otro de la razón. Como el universo de posibilidades de estudio es muy amplio, este aporte se centra en tres cuestiones básicas de las prácticas simbólicas de Jesús: el silencio, gestos de cercanía -tocar, ver, oír...- y las comidas.

Se llega a la conclusión de que las prácticas simbólicas de Jesús condensan en sí toda una serie de disfrute y gozo por las condiciones culturales, por la vida en todas sus manifestaciones. Estas acciones están cargadas de propuestas en favor de la comunidad, de la vida, de la dignidad de las personas, al tiempo que hacen una sutil, pero severa crítica de aquello que en la práctica está negando al otro, que le relega de su condición humana y le somete a una condición infrahumana (la simbólica contra la diabólica).

INTRODUCCIÓN

El tema, por oportuno y relevante para nuestros días, es interesante y puede alcanzar reflexiones muy ricas y aportes muy frescos. Sin embargo, esta reflexión sobre la práctica de Jesús desde la perspectiva del símbolo no ha sido muy desarrollada y además se intuye como un tema muy vasto. En este

espacio nos vamos a referir sólo a algunos aspectos de la simbólica que promueve Jesús, el referente que postula y la crítica simbólica que hace ante las prácticas culturales de su tiempo, todo sistematizado desde las funciones del símbolo. El objetivo es estimular algunas líneas de reflexión y abrir vetas de estudio y profundización para ulteriores reflexiones teológicas.

Abordamos en un primer momento algunos rasgos del contexto cultural de nuestra época que nos proporcionan un piso común para nuestra reflexión. Posteriormente delimitaremos algunas funciones del símbolo desde su marco referencial, para centrarnos, en un tercer momento, en lo medular de este tema, es decir, en presentar algunos apuntes sobre las prácticas simbólicas de Jesús. Por último, intentaremos abrir algunas pistas de reflexión, con la invitación, que es a la vez un reto, para seguir reflexionando desde esta posición.

1. RASGOS DE LA CULTURA CONTEMPORÁNEA

La posmodernidad condensa una gama de rasgos que no son todavía del todo comprensibles. Aparece como una cultura de la ambigüedad que contiene en sí una serie de paradojas que no es fácil de entender y mucho menos de valorar. Por supuesto aquí no se pretende describir la posmodernidad en detalle ni mucho menos hacer una valoración moral de la misma que podría sin duda conllevar un dejo de insatisfacción o de añoranza por otro modelo cultural en el que el cristianismo se situó mejor. Simplemente vamos a desentramar algunos rasgos posmodernos que nos permitan un acercamiento a esta cultura desde el pensamiento simbólico.

1.1 La recuperación simbólica de la vida cotidiana

Una reacción congruente con la fallida pretensión moderna del bienestar, con la promesa incumplida de una era de civilización cómoda, sustentada en la idea de progreso, de superación continua y por tanto de felicidad (fin de la historia), ha provocado la convicción de que los grandes relatos, las grandes ilusiones por las que hay que sacrificarlo todo, están en contradicción con la vida cotidiana y sencilla de quienes, día a día, tienen que asumir el malestar que provoca el vacío por la apuesta equivocada. Se revalora, entonces, aquello que se puede experimentar, aquello que ofrece placer, ya no la utopía inalcanzable sino la realidad más pedestre. Se

privilegia el microrrelato, la cotidianeidad más pura como único espacio y tiempo donde se juega la vida.

Tiene importancia la vida concreta y sencilla, cobra valor la persona anónima, hay interés por asumir la responsabilidad personal frente a sí mismo y no frente a un meta-proyecto. El rechazo por el proyecto fundamentador de la razón instrumental, logocéntrico permite la apertura hacia lo alternativo de la razón, *lo otro* de la razón, que se había mantenido tras bambalinas de la construcción de sentido y que no se consideraba sino una especie de acceso menor hacia la trascendencia y la civilización.

Se niega la trascendencia o el sentido fundado o construido sólo desde la razón, pero se estimula una apertura aventurada por aquello *otro* de la razón. Juan Martín Velasco le llama a este rasgo cultural de la inmanencia que refleja una cierta paradoja como “la trascendencia sin trascendente”¹.

Esta constante de nuestro tiempo se manifiesta positivamente en la apertura y revaloración por el presente, por lo pequeño, por los contextos y por la inmediatez. Este rasgo nos parece positivo, si lo mantenemos alejado de dos extremos posibles: por una parte se encuentra el extremo de querer sustituir lo concreto, lo cotidiano y lo simple por otro metarrelato, por la entrega a una trascendencia exterior e impuesta, aún a costa de toda la vida (“soy totalmente palacio” aunque no sea otra cosa).

Por otra parte, tenemos la entrega de toda la vida a lo inmediato, sin importar nada más, no es la entrega a un proyecto externo, sino la entrega hacia la inmediatez, es encerrarse en el aquí y el ahora.

Librando estos dos extremos, la cultura posmoderna, que recupera los intersticios entre “algo” y “algo”, entre logro y logro, que rescata las narraciones de vidas simples, nos ofrece una revaloración de lo cotidiano, de las cosas “sin importancia”, pero que en realidad constituyen la vida misma. No hay grandes momentos, no hay superhéroes, no hay fundamentos externos ajenos a la propia persona, a su tiempo y a su espacio, a su cotidianeidad. Podríamos decir que los grandes momentos, los grandes triunfos, se logran ahí mismo, en ningún otro tiempo y en ningún otro espacio sino en el que se tiene a la mano. Se acaba el sueño ingenuo de tiempos mejores, de situaciones mejores, se hace de este tiempo el mejor tiempo y de esta situación la única y la mejor posible, en donde se juega todo, día a día, paso a paso: *Carpe diem!* Es una vuelta a los personajes anónimos y al valor por lo concreto, por los fragmentos, por lo que se deviene en cada momento;

es el disfrute por las cosas, sin la pretensión de una apertura trascendente. Por esto se revalora el cuerpo, las sensaciones, el placer y cada uno de los momentos de la vida.

Los momentos que se consideraban insignificantes son descubiertos como los que constituyen el grueso de la vida y por lo mismo cada vez se está menos dispuesto a sacrificar dichos momentos en aras de los "grandes ideales" de la vida. Se empieza a revalorar lo cotidiano y lo sencillo, lo pequeño y lo simple, el microrrelato y el fragmento.

La razón, en su intento por comprender la realidad, la reduce a conceptos estables y así rompe con la espontaneidad del ser humano, niega o devalúa la cotidianeidad, lo momentáneo, lo fatuo. La razón niega toda experiencia más allá de sí misma y por tanto niega todo otro instrumento capaz de orquestar o aportar sentido. Desde esta perspectiva parece que la auténtica experiencia religiosa y el arte son los últimos bastiones de la conjunción de la razón objetiva con *lo otro* de la razón².

1.2 La simbólica de la mercadotecnia

En la cultura posmoderna existe una valoración excesiva por una simbólica de la publicidad. Una cultura de la imagen que se centra en el slogan y en la publicidad. Se presenta una inclusión instrumental de la capacidad simbólica de la persona. Se manifiesta en la revaloración por lo lúdico, lo alternativo, el espectáculo, es la condensación de todos los sentidos de manera instrumental y rentable. Hasta la guerra hay que verla en pantalla de 40 pulgadas.

La mercadotecnia ha sabido comercializar esta experiencia desde los sentidos y hace rentable una cierta fascinación por la imagen, por los sonidos, por las emociones y por la apertura hacia otros aspectos más atractivos que los identificables con la razón.

A pesar de una posible manipulación del símbolo por parte de la mercadotecnia, parece que se está buscando una nueva resimbolización o resignificación de lo fundamental³, de la experiencia auténtica. Pero antes de escudriñar este aspecto desde Jesús de Nazaret tenemos otra tarea.

2. ALGUNAS FUNCIONES DEL SÍMBOLO

Ya tenemos el piso para nuestra reflexión, ahora la tarea consiste en delinear algunos elementos o funciones que tiene el símbolo.

Estas funciones nos van a permitir analizar y comprender, más adelante, la simbólica de Jesús.

2.1 El símbolo se sitúa en medio de la vida concreta

El símbolo es una expresión cultural que se sitúa con referentes materiales tomados de la vida, del contexto en que se vive y apunta a referentes que se pueden entender y compartir. Por ejemplo, una paloma suelta al aire en tiempos de guerra no necesita explicación. Tanto la materialidad como el referente están perfectamente claros. Este mismo símbolo no hubiera funcionado en la edad de piedra, por poner un caso extremo.

Hay que considerar que el símbolo no goza de permanencia eterna. Cuando un símbolo se absolutiza y permanece intacto ya no da qué pensar ni qué vivir, va caminando hacia su muerte. Sin referente material y sin referente trascendente el símbolo pierde sentido. Esto implica que siempre existan personas que reconozcan el símbolo, que lo interpretan y les signifique algo. El símbolo jamás es mera repetición.

El símbolo expresa visible y concretamente experiencias fundamentales de las personas y de las comunidades, organizadas en sistemas de significantes interconectados. Contiene una materialidad, pero refiere a una significación más amplia y trascendente, es decir, que no se agota en los objetos, espacios o tiempos que sirven de mediación; se completa, por decirlo de algún modo, en la búsqueda de aquello que le da origen. Por tanto, los símbolos tienen una materialidad y un referente o significado que son compartidos por la comunidad, porque sin esto perderían su razón de ser. Se sitúan en medio de la vida y pretende restituir un cierto orden.

2.2 El símbolo mueve dimensiones y capacidades de las personas

Para caracterizar al símbolo podemos mencionar algunos rasgos que se incluyen y se ponen en movimiento dentro de la sensibilidad y el pensamiento de los seres humanos:

- Conocimiento por participación, por experiencia.
- Los sentidos tienen primacía: la imagen, los sonidos, los olores, la palabra, el entorno que se percibe, las emociones y los humores. Todo está incluido.

- Se promueve una mayor sensibilidad a los signos, una receptividad intuitiva que estimula la imaginación.
- Se crean vínculos analógicos hacia lo invisible, lo espiritual o lo trascendente⁴.

Esta constelación de implicaciones a partir del símbolo, está perfectamente identificada en nuestra cultura, como consta por su empleo en la publicidad, en los videoclips y en el espectáculo de los medios masivos de televisión.

2.3 El símbolo como crítica mordaz y sutil

Por otra parte, el símbolo ejerce una función crítica. Cuando la deconstrucción de una práctica o de un sistema ideológico y sus acciones concretas se hace desde la simbólica, ésta resulta tan mordaz y severa como sutil y silenciosa. No es la discusión argumentativa, no es el conflicto de discurso a discurso, ni siquiera es la diplomacia que trata de acordar algo⁵, es la instauración de otra práctica que sabe asumir lo que de bueno y humano hay en los rasgos culturales, pero no se deja devaluar y encasillar en intereses particulares y excluyentes.

Al proponer e incluir algún aspecto negado desde la simbólica prevalente, la nueva simbólica está deconstruyendo una práctica que no alude a significaciones comunitarias, sino que sirve a intereses particulares, quizás incluso perversos. Por ejemplo, en nuestros días la mercadotecnia, el slogan y la publicidad nos invitan a una actuación concreta: la compra de ciertos productos. Se utiliza la dimensión simbólica de la comunidad y se le arrastra a la mercantilización. El símbolo no es igual al marketing, como dice Casaldáliga, ni la poética es igual al slogan. Mientras que el símbolo da qué pensar, el marketing da qué comprar. Atrás hay diferentes significantes, pero se utiliza la capacidad simbólica del ser humano para una u otra significación.

Esta vuelta por *lo otro* de la razón que incluye el símbolo debe cuidar los dos extremos riesgosos. No habrá que entregar la capacidad simbólica del hombre a una voluntad mercantilista, ni a una intención argumentativa. Así como existe una falsa sensibilidad estética en el arte kitsch, así hay una falsa dimensión simbólica, devaluada por el marketing. El marketing maquilla la inmundicia de la vida, pero la reproduce porque pone al servicio de un interés comercial la función más original del símbolo.

2.4 En conclusión: para repensar lo sagrado hay que recurrir a lo otro de la razón

Actualmente, en la búsqueda por repensar la religión más allá de la razón, o como la llama Derrida⁶, retomando un título de un libro de Kant, *La religión en los límites de la razón*, se abre las puertas para repensar la religión, lo sagrado, la experiencia de Dios, la fe misma, desde la inclusión de *lo otro* de la razón.

Sin embargo, tampoco es una apertura ingenua, hay que considerar y no olvidar la advertencia muy específica que nos hace Gargani *¿lograremos todavía alcanzar el nivel de una fuerza inimaginable para tejer un discurso sobre la religión, o estaremos destinados al balbuceo de quien pretende o se obstina en hablar de religión, al tiempo que le remuerde la conciencia especulativa porque tiene la impresión de dar un salto en el vacío desde el momento que no sabe encontrar el camino de la referencia semántica y epistemológica a Dios?*⁷

Nosotros, los cristianos, invitamos a la razón a este salto al vacío. Este salto significará la inclusión de aquello *otro* de la razón que ya está incluido en la religión y en la experiencia religiosa, y que precisa de ser sistematizado, pero también precisa ser saboreado. Invitamos a la inteligencia a esta “danza en el abismo” (Nietzsche) para que redescubra dimensiones escandalosas, pero plenas de sentido o viva locuras irracionales, pero cargadas de libertad. Esta divertida emoción de simbolizar e incluirnos en el símbolo la vamos a rastrear ahora en Jesús de Nazaret.

3. LAS PRÁCTICAS SIMBÓLICAS DE JESÚS

...Los dos discípulos le oyeron hablar así y siguieron a Jesús. Jesús se volvió, y al ver que le seguían les dice ¿qué buscáis? Ellos le respondieron “Rabbi, ¿dónde vives? Les respondió: *venid y lo veréis*.

Podemos afirmar que todo el Evangelio está lleno de prácticas simbólicas, sin embargo, es necesario precisar cuáles son, en qué consisten y hacia dónde nos conducen. Aquí vamos a tomar algunos sucesos narrados en los evangelios con una carga simbólica muy fuerte; esto nos permitirá descubrir en qué consisten estas prácticas simbólicas de Jesús y así sistematizar algunas reflexiones sugerentes.

Es necesario establecer un pequeño método. Primero recuperamos los hechos. Los situamos en toda su escenografía: habría que

imaginar los sonidos, las modulaciones de las voces, la apreciación del entorno, las funciones de cada persona que interviene en la escena, los movimientos, el contacto etc. Es preciso reconstruir la imagen completa. Segundo, analizamos la novedad propuesta en la práctica de Jesús, lo que ahora conocemos como parte de la Buena Nueva de Jesús y, por último, describimos la contundente crítica que está realizando.

3.1 El silencio

Los discípulos de Emaús presentan a Jesús como un profeta poderoso en palabras y obras (Lc 24, 19) y ante sus oyentes, Pedro dice que Dios acreditó a Jesús con milagros, prodigios y señales (cfr. Hech. 2, 22). Esas palabras y obras están atestiguadas en los evangelios y sus consecuencias nos aparecen por todo el Nuevo Testamento y en la vida misma de la comunidad. Sin embargo quiero invitarles a contrastar las pocas palabras de Jesús que conocemos, con el profundo silencio en que Jesús parece estar inmerso.

Con excepción de los relatos de infancia, los evangelios comienzan la historia cuando Jesús tendría unos treinta años, al decir de Lucas (3, 23). Treinta años de silencio, que, a pesar de los intentos por encontrar palabras y obras prodigiosas, intentos plasmados en los escritos apócrifos y en las supuestas revelaciones privadas de todos los tiempos, son sólo eso: silencio.

Es cierto que tendríamos que atribuir mucho de dicho silencio al hecho de que los evangelistas no hayan querido narrar lo cotidiano de la vida de Jesús. Pero no es menos cierto que tras ese profeta poderoso en palabras y obras se nos muestra un hombre habituado al silencio.

Un hombre que guardó tres décadas de silencio antes de hacer oír su voz, un hombre que se retiraba a los lugares solitarios para pasar allí la noche en oración (Lc 5, 16), un hombre que ante las acusaciones de sus detractores, ante los gritos de la muchedumbre, ante la condena de sus jueces, ante los tormentos de su camino doloroso y sus horas de agonía en la cruz, prefirió el silencio (Mc 14, 61; 15, 5 y par; cfr. Mc 15, 29-32 y par).

Muchas veces el silencio puede ser fuga de la realidad o ensimismamiento, pero no aparece así en el caso de Jesús. Jesús sabe estar en medio del mundo, plenamente insertado en la vida, cercano a su cultura y a lo cotidiano de la vida de su época, conoce los detalles del quehacer de sus contemporáneos, aún esos detalles que nos

pueden parecer banales, como nos lo deja ver en sus parábolas. El silencio de Jesús es silencio en busca de profundidad. Nos recuerda al silencio de María quien escuchaba a los que le rodeaban y veía a su hijo crecer en sabiduría, en tamaño y en gracia, y “guardaba todas estas cosas, y las meditaba en su corazón” (Lc. 2, 19. 51).

El silencio de Jesús en este sentido parece apuntar hacia una plena conciencia de la vida, desde la soledad de quien la vive, y de ahí surge una pasión por ella, que después se manifiesta en palabras que necesitan de ese símbolo verbal que es la parábola (Mt 13, 34) porque están preñadas de densidad, y se manifiesta también en acciones, que identificamos como simbólicas, por ser polisémicas.

El silencio de Jesús lo abre a la profundidad de la vida humana, le pone en la ruta de la más cumplida conciencia de sí mismo y le confronta con el misterio del Innombrable.

En el silencio Jesús se encuentra con el Dios del reino, a quien puede llegar a llamarle *abbá* (Mc 14, 36), y en él se descubre como hijo (Mt 11, 25-26 y par) con la misión de servir a ese reino hasta dar la vida por todos (Mc 10, 45; 14, 24 y par), pues a todos los encuentra como destinatarios de la acción salvífica de su Padre (Mt 18, 14). Estas no son cosas que se aprendan en el aula o se lean en un libro, sólo pueden brotar de la matriz del silencio.

Si me atrevo a comenzar esta reflexión por este tema del silencio, es porque me parece fuertemente simbólico frente a la superficialidad y el ruido que nos acosan.

El silencio se tornará en el símbolo de la recuperación de las prácticas culturales desde una perspectiva más holística e intuitiva por lo trascendente, por lo bello, por lo justo y por lo bueno para las personas. Esto se empieza a degustar en el silencio.

Quizás parezca atrevido, pero me parece que el silencio acompaña por necesidad a toda encarnación (asunción de la carne y de la historia), a toda pasión verdadera (aquello por lo que vale la pena vivir y morir) y a toda muerte y resurrección (aceptación de la propia finitud y esperanza de la trascendencia), pero de este modo comprendo el silencio de Jesús.

Podríamos decir que la actuación pública, manifiesta, “ruidosa” de Jesús es memoria de su silencio. La experiencia profunda de Dios y de lo de Dios queda simbolizada en el recuerdo del silencio. Mardones dice que “el símbolo es el habla que tiene memoria del silencio”⁸.

La experiencia del reino se materializará en la práctica simbólica de Jesús como anámnesis de ese silencio o degustación de la armonía que viene de Dios.

Jesús es poderoso en palabras y obras, porque es poderoso en el silencioso encuentro con Dios, consigo mismo, con toda la humanidad y con la creación entera.

La crítica que emana de este símbolo callado suena muy fuerte en nuestros oídos: toda palabra que no brota del silencio, nace sin vida.

3.2 Gestos de cercanía

Dice san Juan, que la Palabra se hizo carne (1, 14) y que por otra parte, nuestro testimonio es sobre de lo que hemos oído, visto, contemplado y tocado con nuestras manos acerca de la Palabra de vida (1 Jn 1, 1-2). Hay una comunión entre al Palabra y sus testigos que se logra a partir del uso de los sentidos, de donde brota todo el conocimiento, según el adagio escolástico (*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*).

Con todo, es preciso decir que esta comunión sensorial entre lo humano y lo divino ha sido iniciada por el mismo Jesús. Es Él quien toca, impone las manos y abraza, mostrando la ternura de Dios para con los enfermos y los pequeños. Es Él quien mira más allá de las apariencias y llega a conocer lo que hay en el fondo del corazón del hombre. Es Él quien escucha y comparte la vida de su pueblo.

En Jesús Dios no pone distancias entre sí y los suyos, sino que parece brincar todas las barreras construidas por los seres humanos, que tratan de poner a Dios en el más allá y esperan tan sólo su intervención puntual y momentánea para castigar a nuestros enemigos o premiar nuestras buenas acciones.

En Jesús, Dios se nos muestra sensible y cercano. Son sus entrañas de misericordia las que le mueven para extender la mano hacia el leproso y tocarlo sin llegar a contagiarse ni apropiarse de la impureza legal del enfermo, sino generando salud y vida (Cf. Mc 1, 40-44 par). Ante el miedo humano al contagio Jesús opone la fuerza saludable del reino, definitivamente más poderosa que la del mal.

La mirada penetrante de Jesús, su abrazo cariñoso, sus manos portadoras de salud acostumbra a los suyos a una nueva dimensión de la realidad. La simbólica del reino va permeando casi sin sentirlo a sus mismos discípulos y acaban por poder leer a Dios en el cuerpo de Jesús.

Ya no parece extraño que la hemorroísa recupere su salud en el contacto con Jesús (Mc 5, 25-34 par), tampoco el que los niños encuentren un lugar en su regazo (Mc 10, 13-16 par). Parece normal que haya mujeres que puedan llorar sobre sus pies (Lc 7, 36-38) o ungirle con perfume la cabeza (Mc 14, 3-4 par). El discípulo sabe que puede saludarle con un beso, aunque en él esconda su traición (Mc 14, 44-45 par), o meter sus dedos en los agujeros de los clavos para encontrar respuesta para una fe resquebrajada (Jn 20, 24-29).

Ni siquiera parece extraño que el Hijo del Hombre sea arrestado, empujado, maniatado, abofeteado, escupido, flagelado, ultrajado, desgarrado, clavado, traspasado y desechado como basura. El dejarse tocar de Jesús conlleva el riesgo de la violencia física, junto a las demás formas de tortura, y Jesús crucificado, el varón de dolores, es símbolo de solidaridad y de esperanza para tantas víctimas de este mundo.

Sólo quien ve de veras acaba por creer. San Marcos en su Evangelio juega incesantemente entre ese ver a medias que sólo produce confusión y el verdadero ver que incita a la confesión de fe y al seguimiento. Cito tan sólo un texto: "El centurión que estaba frente a él, *viendo* cómo expiraba, dijo 'Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios'" (Mc. 15, 39).

Estos gestos de Jesús, este tocar y dejarse tocar, este ver y dejarse ver, este oír y dejarse oír, acaban con una dia-bólica de la lejanía y la separación, acaban con lo sagrado en cuanto apartado y distante y ponen el reino de Dios, y al Dios del reino, en estrecho contacto con todos, sin exclusión, con hombres y mujeres, con adultos y niños, con sanos y enfermos, con justos y pecadores.

Los gestos de Jesús instauran una simbólica de cercanía, pero de no mera yuxtaposición, sino de comunión que brota de la ternura, la compasión y la misericordia divinas.

Dios no está más allá, al menos no está sólo más allá, sino que está aquí y está en forma de caricia y de mano extendida para sanar, en forma de atenta escucha y de mirada penetrante.

Queda descalificada la desconfianza ante lo divino, también quedan descalificados la espiritualización de la fe y el menosprecio de lo corpóreo. La simbólica de Jesús reconoce, como la sensibilidad posmoderna, lo crucial de cada instante y lo valioso de cada persona, pero, a diferencia de la posmodernidad, lo integra todo en la trascendencia misma de Dios.

La carne de Jesús es el sacramento de Dios y nos aparece como sacramento de cercanía, de ternura e intimidad.

3.3 Las comidas

Los momentos en que las personas se reúnen para comer constituyen una práctica que condensa mucho simbolismo en cualquier cultura.

En tiempos de Jesús las comidas tenían una serie de normas y condiciones de participación. Se encuentran ahí expresadas, entre otras, la simbólica del sistema de pureza (como pretensión de establecer orden e inteligibilidad al mundo que le rodea) y la simbólica del honor (consideraciones que reivindicaban a la persona en medio del grupo o de la sociedad y el reconocimiento de parte de ellos)⁹. En las comidas se configuran las relaciones entre las personas y las condiciones respecto de la pureza, lo sagrado y, por tanto, de la honorabilidad y la dignidad personal.

Jesús comparte estos mismos rasgos simbólicos y estas acciones de su tiempo. Las comidas de Jesús en los evangelios tienen una importancia fundamental. Además de la gran cantidad de narraciones que nos presentan a Jesús compartiendo la mesa, estas comidas reflejan mucho de la actuación de Jesús, de sus valores, de sus referentes y de Dios mismo. Todas las comidas de Jesús tienen un contenido especial y un significado como clave de comprensión de la propuesta de Jesús y de sí mismo.

Hay comidas con fariseos (Lc 7, 36-50; 11, 37; 14, 1) y también con publicanos (Mc 2, 13-17; Mt 9, 9-11), hay comidas con sus amigos (Mc 14, 3-9; Lc 10, 38-42) y hay comidas con sus antagonistas (Lc 14, 1), hay comidas con los discípulos (Mt 8, 14-15; Mc 14, 17-31) y con las multitudes (Mc 6, 30-44 y 8, 1-9 y par). A veces Jesús es invitado (Lc 5, 29; 7, 36; Jn 2,2; 12, 2), a veces se hace invitar (Lc 19, 5; 24, 28-30; Jn 4,7), y a veces él mismo invita (Jn 6, 5; 7, 37; Mc 14, 12ss y par; Jn 21, 9-13).

Las comidas de Jesús recuperan la vida de las personas en la acción que va más encaminada a simbolizarla. En Jesús encontramos la frescura de quien se siente cómodo en medio de los comensales. No parece gratuito el reproche de que es comilón y bebedor (Lc 7,34), pero ciertamente no se queda ahí. Además de disfrutar las comidas, las redimensiona con sus actitudes y actos concretos. Se sienta a la mesa con personas marginadas, mal vistas, e incluso rechazadas y sin necesidad de decírselo, les restituye una dignidad impensada y en una forma inesperada.

Él desencadena un proceso de humanidad nueva, que arranca desde la incomodidad y la incapacidad y llega hasta la intuición de

que *esto está bien así*. Se percibe que hay sentido en esta descalificación al sistema de pureza que está haciendo Jesús. Por supuesto que no es la locura por la locura, Jesús no rompe un sistema de comensalidad por el simple placer de hacerlo. Hay una razón mucho más grande atrás que ya está llameando en quien se ha sentido incluido. El que puede sentarse a la mesa con Jesús acaba por descubrir que es mucho más de lo que él mismo se había podido imaginar y que es reconocido más allá de lo que habría podido soñar.

Esta acción simbólica de Jesús tiene pues una función crítica. Al restituir la dignidad de personas y resignificar los referentes de las comidas como "encuentros de humanidad" realizados en el nombre de Dios, existe la contundente y callada destrucción de un sistema que tergiversa esto.

Desde la mesa compartida con los publicanos y pecadores, acompañamos a Jesús a través del camino que nos lleva por la comida multiplicada para saciar a las doce tribus de Israel y a todos los pueblos de la tierra, con él descubrimos que el pan de los hijos deja caer migajas que pueden comer los perritos, él nos alerta sobre la levadura de los fariseos y viaja con nosotros como el único pan que llevamos en nuestra barca, pero en contraste con el banquete excluyente de los poderosos, desembocamos en una cena en la que Jesús agradece a Dios por el pan, que es su vida, y se dispone a partirlo y entregarlo a sus discípulos y a todos, sin exclusión, para que sea consumido dando vida.

La fracción del pan, la cena del Señor, la mesa compartida, anticipación de la entrega total en la cruz, es el símbolo por excelencia para los seguidores de Jesús. No hay memoria más subversiva que la que ocurre en el banquete eucarístico.

4. UNA CONCLUSIÓN QUE NO QUIERE CERRAR, SINO ABRIR

Los retos concretos que se quieren compartir aquí, están en la línea de reinterpretar las acciones de Jesús desde la simbólica porque recuperan lo pequeño; lo pequeño que ha estado de menos. Reinterpretar desde lo que la razón ha dejado de lado, pero no para instaurar otra tiranía, sino para buscar el equilibrio entre la razón y *lo otro* de la razón.

En concreto, ahora vamos a recuperar algunos puntos que hemos venido reflexionando.

4.1 En cuanto al silencio

El silencio simbólico de Jesús, como hemos visto, no es un silencio como ausencia de ruido, ni fuga de la realidad. Es un silencio cargado de sentido. Es un silencio que recupera lo sencillo de la vida, los momentos de cotidianidad más absoluta y ahí en medio de ese silencio de la vida se intuye la Vida. Y entonces sí, cuando se ha intuido la Vida, no es posible callar y se tendrá que hablar algo, y sobre todo se tendrá que hacer algo, y eso que se haga será nuevamente un símbolo de un horizonte aún más amplio; eso que se intente balbucir será metáfora de algo más grande.

El silencio nos permite sentir cómo Dios anda por ahí en la vida, en lo sencillo. El silencio que nos posibilita ese encuentro es la matriz de la palabra significante.

Para nuestra cultura posmoderna, el silencio de Jesús se vuelve símbolo de la necesidad de la superación de lo inmediato, símbolo de búsqueda incesante, de hambre de profundidad, de espacio de integración de los múltiples estímulos percibidos y acogidos en su irrepetibilidad...

4.2 En cuanto a los gestos de cercanía

Vemos en las acciones de Jesús una dimensión de cercanía que nos azora, cuando estos gestos tienen como referente la ternura de Dios. Más allá del milagro, en cuando algo que suscita mera admiración, se asoma un signo del reino que invita a la comunión en la salud y en la vida plena.

Nos parece que hay que rescatar de la posmodernidad su valoración del momento presente, pero no la tentación de quedarse en él, sino de verlo como sacramento de encuentro con un Dios que habla en lo pequeño y se nos acerca para ver, para oír y tocar nuestra insignificancia y nuestras heridas, devolviéndonos dignidad y salud.

4.3 En cuanto a las comidas

En cada comida Jesús operó la recuperación de los rasgos culturales y simbólicos de su tiempo, pero redimensionó el compartir los alimentos al hacer de este acto una metáfora de inclusión; hizo de las comidas una herramienta de humanidad, abriéndolas hacia la trascendencia y prefigurando así el banquete del reino. Desenmas-

caró el sistema excluyente y denigrante que favorecía a algunos en las comidas, en detrimento de otros. Todo esto parece ya suficiente y nos hace sentir entusiasmo. Pero hay que añadir que las comidas de Jesús simbolizan la comunidad en torno al pan compartido, la vida que se genera al consumirlo. A fin de cuentas la comida es Jesús mismo, Él es el pan que compartimos, que se nos entrega, que se destruye para nutrirnos. El que se sienta a la mesa con Jesús, come a Jesús, lo hace en fraternidad, e intuye que, si quiere seguir en esa compañía, tendrá que aprender a dejarse comer por los demás. Esta suerte de antropofagia cristiana no es otra cosa que la entrega de la vida por el otro. "En eso reconocerán que son mis discípulos".

4.4 Invitación y reto

Como se ha apreciado, las prácticas simbólicas son fascinantes. Condensan en sí toda una serie de disfrute y gozo por las condiciones culturales, por la vida en todas sus manifestaciones. Estas acciones están cargadas de propuestas en favor de la comunidad, de la vida, de la dignidad de las personas, al tiempo que hacen una sutil, pero severa crítica de aquello que en la práctica está negando al otro, que le relega de su condición humana y le somete a una condición infrahumana (la simbólica contra la diabólica).

Fascina la reflexión que hemos podido extraer de estas prácticas simbólicas, y además fascina el modo en que se realizan. La narrativa de los evangelios, que nos introduce a la intriga que se desenvuelve en la vida de Jesús, en la de los personajes y en la del lector que se incluye al leer el texto, mueve no sólo a la reflexión que la sistematiza, sino sobre todo al seguimiento y a la creatividad para completar el símbolo.

El símbolo es como una moneda partida en dos, cuya imagen total sólo la tendrá quien puede juntar las dos partes. Así pues, el lector que se enfrenta al relato desde esta clave de lectura puede llegar a conocer el otro pedazo de la moneda, el que Jesús posee, y puede encontrar ahí el referente por el que Jesús vivió y murió.

El lector del relato evangélico que intuye la simbólica de Jesús se convierte en el creyente que asume su tarea de completar vitalmente el círculo simbólico que ha abierto el mismo Jesús. Siempre quedará un remanente por descubrir. Por eso, que nadie nos quite el placer de desentrañar la intriga histórica de nuestros días al estilo de Jesús.

La fascinación por la simbólica de Jesús no acaba, apenas empieza en la recreación de ésta. Por esto decimos con Ricoeur que el símbolo da qué pensar, con Valadier afirmamos que el símbolo da qué vivir, y con Nietzsche intuimos que el pensamiento simbólico da qué vivir en libertad y en decisión. Pero con Jesús vamos más allá, pues el símbolo da qué vivir desde la perspectiva de Dios, da qué vivir en humanidad hacia la plenitud y la comunión, y por si fuera poco Jesús nos ofrece su simbólica desde una estética que nos permite disfrutar la vida. Esto, sin duda es escándalo y locura para nuestra cultura, pero es fascinación y belleza para estos días difíciles de entrega a proyectos exteriores o vaciamiento de todo.

Las prácticas simbólicas de Jesús son búsqueda de realización de lo humano, provocan la plenitud que viene acompañada de disfrute y de realización, son inmersión de lo divino en la existencia más cotidiana. Desde esta fascinación nos queda el agradecimiento por lo bueno, la intuición por lo verdadero y la suave sensación por lo bello, todo en Jesús.

NOTAS:

1. Cfr. VELASCO, J. M., *Ser cristiano en una cultura posmoderna*, UIA, México 1996, 46 y ss.
2. Es necesario advertir con la doctora Solares, que incluso "el arte se mercantiliza y la religión se ideologiza", con lo cual se pervierte esta significación profunda, más allá de la razón sola que poseen. Cfr. SOLARES, B., *Tu cabello de oro Margarete... Fragmentos sobre odio, resistencia y modernidad*, UIC-Porrúa, México 1995.
3. Cfr. CASTIÑEIRA, Á., *La experiencia de Dios en la posmodernidad*, PPC, Madrid 1992, 147.
4. Cfr. BABIN, P., *La era de la comunicación. Para un nuevo modo de evangelizar*, Sal Terrae, Santander 1990, 181.
5. Ahora que asistimos al fracaso y derrumbamiento de la diplomacia, lo cual ha demostrado mucho de su inutilidad mientras se aparte de la honestidad y la coherencia.
6. Cfr. DERRIDA, J., - VATTIMO, G (eds), *La Religión*, Ediciones de la Flor, Buenos Aires 1997, 7 y ss.
7. GARGANI, A., *La experiencia religiosa como acontecimiento e interpretación*, en: DERRIDA, J., - VATTIMO, G., *Op.cit.*, 156.
8. MARDONES, J. M., *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*, Sal Terrae, Santander 2003, 58.
9. Cfr. AGUIRRE, R., *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales*, Sal Terrae, Santander 1994, 45 y ss.

LA TEOLOGÍA SACRAMENTAL ANTE LA CRISIS DE LAS UTOPIÁS CRÍTICO-SOCIALES

*Lic. David Alfonso Díaz Corrales, O.P.
(IFTIM / Escuela Dominicana de Teología)*

El autor de este aporte trata de mostrar el vínculo, que el título de la conferencia impone, entre la ética, la escatología y la teología sacramental y busca subrayar ante todo una teología de la esperanza cristiana, en su relación con la reflexión teológica y pastoral de los sacramentos.

Si aceptamos que las utopías operan como fermento de transformación e incluso de reforma, no podremos construir una teología sacramental, con repercusiones pastorales importantes, al margen de la utopía, ya que “esta forma de crítica de la sociedad establecida provoca la imaginación prospectiva para percibir a la vez en el presente lo posiblemente ignorado que se encuentra inscrito en él, y para orientar hacia un futuro mejor.

La teología sacramental debe, ante la crisis de las utopías sociales, construirse sobre tres dimensiones importantes, a las que podemos llamar simplemente: Dimensión mística, basada en una experiencia fuerte del Dios de la vida, del Dios que se define como “misericordia fiel” (cf. Ex 34, 6-7) y como “ágape” (1 Jn 4,8). La teología sacramental no puede dejar de tener en cuenta lo que Karl Barth afirmaba: “el significado transformador del hecho de que Dios existe. Dimensión política, definida por la opción por el Reino de Dios. Dimensión psicológica, encaminada a la realización del hombre y de la mujer como personas, como sujetos de la historia y, principalmente, como hijos de Dios.

Agradezco profundamente la invitación que la Escuela de Teología me ha hecho para estar presente en este ciclo de ponencias de la ya XI Semana de Teología. Debo reconocer con sencillez que no soy la persona más indicada para la elaboración de un tema tan delicado e importante como el que me han asignado; pero confieso, también, que la emoción de estar en las aulas de esta prestigiada Universidad Intercontinental me impulsaron a aceptar el reto. Hago humildemente esta confesión, porque reconozco que hay teólogos que podrían manejar con mayor soltura y conocimiento este tema de las utopías y de su repercusión en la teología sacramental. Yo me he dedicado más bien a cuestiones de eclesiología y de historia medieval. Pero, bueno, en esta vida hay que ser valientes, sobre todo cuando se trata de la aventura del conocimiento, y por tal motivo es que me he atrevido a venir no a enseñar, sino a aprender y a reflexionar junto con ustedes.

Deseo, antes que nada, hacer mías unas palabras de mi hermano en la Orden de Predicadores, fray Felicísimo Martínez Díez: "Mi posición en estas reflexiones es la de un creyente cristiano, débil e incoherente, pero empeñado en seguir creyendo que la fe, (los sacramentos) y (toda) práctica cristiana tienen la capacidad y el deber de avivar la esperanza en este mundo nuestro"¹. Por eso, aunque trataré de mostrar el vínculo, que el título de la conferencia me impone, entre la ética, la escatología y la teología sacramental, podría decir como preámbulo que aquí, en estas páginas, busco subrayar ante todo una teología de la esperanza cristiana, en su relación con la reflexión teológica y pastoral de los sacramentos. Con esto quiero hacer también una aclaración preliminar. Me moveré exclusivamente en el campo de la teología sacramental en general, sin hacer apenas alusión a la sacramentología especial. Así mismo, mi poca pericia en el tema me llevará a moverme en dos planos: uno documental y, a partir de éste, otro propositivo. No pretendo llegar a conclusiones contundentes y acabadas, más bien deseo proponer algunas alternativas que iluminen la reflexión de todos ustedes, para que, sean ustedes mismos los que lleguen a conclusiones que deriven, junto con las propuestas de los demás prestigiados ponentes, en una teología sacramental cada vez más adecuada a los tiempos de crisis, pero también de esperanza, que nos ha tocado vivir, sin desligarla de sus raíces bíblicas e histórico-tradicionales.

En este tipo de trabajos, como el que nos ocupa en este momento, tengo una costumbre metodológica, que raya casi en la manía y en la obsesión, la cual me ha brotado de mi devoción y admiración por la persona y el pensamiento de santo Tomás de Aquino. Éste, al comienzo de uno de sus opúsculos más importantes², afirma que es necesario hacer todas las distinciones pertinentes con el fin de evitar equívocos y falsas concepciones en el uso de la terminología que estamos estudiando y así entrar con mayor claridad en el concepto de lo que hemos de tratar. Por este motivo iré desgranando a lo largo de estas páginas cada uno de los conceptos que conforman el título de nuestra charla e iré, al mismo tiempo, tratando de interrelacionarlos con el fin de poder llegar, finalmente, a presentar, como ya lo he adelantado, algunas propuestas o pistas que permitan a la teología sacramental asumir una posición frente al postmodernismo y a su crisis utópica. Entremos, pues, en materia.

1. BREVES NOTAS PARA COMPRENDER EL SIGNIFICADO Y LA IMPORTANCIA DE LAS UTOPIÁS

La palabra “utopía” apareció por vez primera en 1516 en el famoso libro de Tomás Moro (1478-1535) que lleva ese mismo nombre como título³. Fue un neologismo acuñado por él, que etimológicamente viene del griego *ou tópos*, que significa “lo que no se encuentra en ningún lugar”, pero también podría derivarse de *eû tópos*, “el lugar de la dicha y la felicidad”. Y de hecho, con la descripción de la isla de utopía que hace Tomás Moro cuadran perfectamente los dos significados a la vez. La utopía es, por lo tanto, un orden social, no existente en ningún otro lugar de la tierra, donde reinan una justicia y una felicidad completas.

Solamente para refrescar nuestra memoria, y con el fin de tener presentes las propuestas de Moro en su *Utopía*, recordemos que los habitantes de esa isla-ciudad ideal, dedicados a la agricultura, son felices, pues allí no existe ni la propiedad privada ni se encuentran pobres ni mendigos, todos se sienten libres, dedican el tiempo de ocio a cultivar el espíritu, trabajan lo necesario y conforme a sus predilecciones y capacidades, detestan la guerra y se mueven en medio de la tolerancia religiosa. Esta manera de concebir una sociedad ideal es “la expresión del sentimiento fáustico del hombre renacentista, ansioso de libertad y soñador de nuevos estilos y nuevas formas de convivencia”⁴. El hombre, como diría Kant, no

sólo vive de ideas, sino también de ideales, que no son simplemente quimeras⁵.

A partir de la segunda mitad del siglo XVI, empezaron a aparecer muchos relatos similares, hasta el extremo de que sólo la cultura occidental ha dado origen a casi mil utopías durante los últimos cuatro siglos⁶. Entre ellas destacan las utopías renacentistas del ya mencionado Tomás Moro, *La ciudad del sol* (1623) de Tomás Campanella y *La nueva Atlántida* (1627) de Francis Bacon. A principios del siglo XIX, surgió una nueva generación de pensadores utópicos que imaginaron alternativas a la sociedad capitalista basadas en la propiedad comunitaria de los medios de producción. Varios de ellos pasaron de las utopías escritas a las utopías aplicadas experimentando los modelos que proponían en pequeñas comunidades, como, por ejemplo: Fourier, Cabet, Owen, Weitling y los discípulos de Saint-Simon. Esta aplicación de la utopía a las realidades concretas ya la habían intentado también en nuestra patria, tres siglos antes, dos destacados personajes de la Historia de México: los obispos Vasco de Quiroga, en Michoacán, y Bartolomé de las Casas, en la antigua Ciudad Real de Chiapas. Por desgracia, todos estos experimentos acabaron en "fracasos".

Como dice Luis González-Carvajal, "la utopía ha gozado hasta ahora de mala prensa, tanto en la derecha (que no quiere que nada cambie) como en la izquierda (que no cree que sea ese el camino para cambiar)"⁷. Quizás a la base de esta percepción negativa se encuentre el hecho de que, en el año 1880, Federico Engels bautizara despectivamente como "socialistas utópicos" a todos aquellos que llevaron a cabo los experimentos antes citados y los descalificó como inoperantes porque, "sin intentar comprender las leyes internas del capitalismo, ni tratar de organizar a los trabajadores para la lucha revolucionaria, creyeron ingenuamente que bastaría mostrar la belleza de sus utopías para que todos las apoyasen"⁸. En oposición al "socialismo utópico", el socialismo de Marx y Engels se llamó a sí mismo "socialismo científico". Y a pesar de que, unos cuantos años después, Kautsky hizo, en una obra sobre Tomás Moro, una interesante y válida crítica a la concepción marxista de la utopía, fue la obra de Engels la que impuso durante largo tiempo su interpretación.

De aquí, pues, que, con el tiempo, el término "utopía", a pesar de que, en cuanto deseo, sueño y aspiración de la humanidad a una vida más justa, forma parte de la condición humana, se haya

utilizado en dos sentidos: por una parte, una utopía es una concepción ideal de la sociedad que puede servir de guía para su transformación. Por otra parte, una concepción utópica de la sociedad se considera una concepción irreal e irracional.

Sin embargo, en el siglo XX varios autores de la talla de Herbert Marcuse⁹, Karl Mannheim¹⁰ y, sobre todo, Ernest Bloch¹¹ han valorizado el concepto de utopía. El segundo de éstos defendió a la utopía frente a la ideología, diciendo que mientras ésta elabora mitos e ideas, para conservar el orden social existente o restaurar el pasado, aquélla los elabora para abrir paso hacia el futuro¹². La ideología es la justificación del orden establecido, y se identifica con las fuerzas conservadoras de la sociedad, mientras que la utopía, en cuanto que mira a lo que debe y puede llegar a ser real, a la vez que propone nuevos modelos de convivencia, se identifica con las fuerzas progresistas. Bloch, quien afirma que, de hecho, lo que queda de épocas pasadas es lo que de utópico hubo en ellas, defiende, por su parte, la utopía frente al “marxismo frío” que no es capaz de unir la lucidez intelectual con el potencial motivador del “soñar despierto”. Gracias a aportaciones como éstas, hoy estamos en condiciones de valorar con mucha mayor objetividad lo que son las utopías y su importancia, tal y como lo ha hecho Pablo VI en la *Octogesima adveniens* (n. 37). Desconocemos, pues, en estas reflexiones toda comprensión de utopía como mera fantasía o simple experimento de un ideal.

2. UTOPIA Y TEOLOGÍA SACRAMENTAL: UNA RELACIÓN NO MUY EVIDENTE, PERO SÍ MUY NECESARIA

Le concedo nuevamente la palabra a González-Carvajal, para quien “las utopías son, en primer lugar, proyección de las aspiraciones más profundas de la humanidad y satisfacen la necesidad de representar de alguna manera lo que no resulta accesible al conocimiento sensible. Participan simultáneamente del carácter propio de la obra literaria y filosófica, y tienen una intencionalidad fundamentalmente moral y política”¹³. Aquí cabe también la valoración que de la utopía hace Marciano Vidal, quien la considera como elemento imprescindible de la teología y de la ética, más concretamente aún, de la ética social. La entiende como “una carga de intención crítica en relación con la situación social existente, intención que se concreta tanto en la determinación positiva de lo que se quiere como en la negación de lo que no se quiere”¹⁴.

Creo yo que es por aquí por donde, al menos para efectos de esta conferencia, hemos de encontrar el vínculo de intersección entre las utopías y la teología, en este caso su relación con la teología sacramental. Si aceptamos que las utopías apuntan al dislocamiento del orden existente y a su sustitución por otro; si aceptamos que éstas operan como fermento de transformación e incluso de reforma¹⁵, no podremos construir una teología sacramental, con repercusiones pastorales importantes, al margen de la utopía, ya que “esta forma de crítica de la sociedad establecida provoca la imaginación prospectiva para percibir a la vez en el presente lo posiblemente ignorado que se encuentra inscrito en él, y para orientar hacia un futuro mejor. (La utopía) sostiene, además, la dinámica social por la confianza que da a las fuerzas inventivas del espíritu y del corazón humano; y, finalmente, si se mantiene abierta a toda realidad, puede también encontrar el llamamiento cristiano”¹⁶. Si la misma fe cristiana se siente apoyada por la función utópica de la razón humana, cuánto más lo ha de sentir la teología, si es que ella desea continuar siendo crítica y propositiva y no meramente apologética y especulativa.

3. EL APORTE EPISTEMOLÓGICO DE LA UTOPIA AL PENSAMIENTO HUMANO Y TEOLÓGICO

No podemos negar que la utopía es una forma de pensamiento y, por lo tanto, es objeto de la epistemología. Ciertamente tiene sus características específicas, que muchas veces la ponen en oposición frente a la ciencia. No se le puede pedir más de lo que ofrece, pero tampoco se le puede negar su relevancia y el papel fundamental que ejerce en el horizonte de la inteligencia humana. Abre pistas que van más allá de lo empírico y lo experimental.

Las utopías cumplen tres funciones en el pensamiento filosófico, sociológico, político e incluso teológico; a saber¹⁷:

1. Critican el orden establecido, el presente existente. De allí que les llamemos a algunas de ellas utopías crítico-sociales.

2. Prospectan nuevos modelos de sociedad. La utopía no sólo satiriza y critica, sino también propone alternativas de solución.

3. Movilizan las energías capaces de mover la sociedad. Aquí es donde, según creo, tiene su relación más íntima la teología sacramental con las utopías sociales y políticas. Hoy sabemos muy bien que los mitos y los símbolos (y dentro de éstos cabe hablar de los

sacramentos) tienen un gran valor activador de las energías sociales, incluso mayor que el de las ideas; sin embargo, no podemos dejar de reconocer que éstos, al igual que éstas, se encuentran en estado de crisis.

3.1 Acercamiento a las utopías crítico-sociales

Siendo fiel a la metodología propuesta al comienzo de esta reflexión, toca el turno de especificar qué entendemos aquí por utopías de corte crítico-social. No es mi intención hacer un elenco de éstas, pues, además de que con ello rebasaría el tiempo y los límites de esta conferencia, no sería tarea nada fácil su elaboración. Me basta con decir que las utopías sociales en el siglo XX han sido muchas y muy diversas¹⁸. Algunas, incluso, se han formulado más bien como “*contra-utopías*”¹⁹, como es el caso de la *utopía real-socialista*, con su intento de llevar a cabo un comunismo que busca la maximización del crecimiento económico; la *utopía capitalista*, que busca el interés general a través del mercado total y globalizado, y desemboca en un totalitarismo emergente, y, evidentemente, la más peligrosa de todas: el *fascismo*, que aboga por la aproximación a un mundo sin utopías a través de una guerra eterna. Otras se han presentado como “*distopías*” o utopías negativas²⁰. Ejemplos de estas últimas los tenemos en las obras: *Nosotros* (1922) del escritor ruso E. Zamiatin, *Un mundo feliz* (1932) de Aldous Huxley y *1984* (1949) de George Orwell.

La complejidad del tema viene explicada por estas interesantes y metafóricas palabras del catedrático español de la Universidad “Pompeu Fabra” de Barcelona, Francisco Fernández Buey, y que rezan así:

“Si el mundo de las acciones (socio-)político-morales fuera algo así como una línea férrea, sobre la que el tren de la historia se desplazara linealmente progresando desde la bondad y veracidad de los individuos concretos hacia mejores formas de sociabilidad colectiva, no habría nada más que discutir acerca de la palabra “utopía”. Pero el mundo de las acciones (socio-)político-morales no es una vía férrea ni una autopista; es, más bien, una red de senderos de montaña que se bifurca, se multiplica y se pierde en el bosque de las interrelaciones de las pasiones individuales y colectivas; una red de caminos forestales de la que, para colmo, existen varios planes concordantes, pero distintos, y cuyo sendero principal se

pierde casi siempre, en la historia de la humanidad, por falta de tránsito (o, mejor, porque ni llevamos inscritos en los genes el recuerdo de sus recovecos ni somos capaces de transmitir de generación en generación las principales bifurcaciones y encrucijadas del mismo)”²¹.

En una palabra, y con ella me doy por satisfecho, las utopías crítico-sociales son aquellas que defienden, de hecho, una sociedad más justa, más igualitaria, más habitable y que, además, puede ser realmente realizable algún día y en algún lugar, al menos de forma aproximativa, como aproximación a un ideal²². Las utopías crítico-sociales, como toda utopía, se dan en un contexto histórico: la historia hace las utopías y las utopías hacen la historia.

En esta categoría encuentran lugar tanto utopías laicas (utopías pacifistas, naturalistas o ecológicas²³ como utopías de marcada inspiración religiosa, como es el caso de aquel sueño de Martín Luther King, del célebre 28 de agosto de 1963 en la ciudad de Washington, en el que anhelaba que ya nadie fuese juzgado por el color de la piel, sino por las capacidades del corazón. O el de Dom Helder Cámara, en Brasil, quien creía firmemente en la posibilidad de transformar el desierto de la represión en una primavera de libertad. O el de Mons. Óscar Arnulfo Romero, quien veía un futuro prometedor, pleno de esperanza, en su Diócesis de San Salvador, gracias a que ésta estaba llena de pobres y de jóvenes, que son quienes, al fin y al cabo, constituyen la riqueza y la esperanza de la Iglesia de América Latina, y a quienes les tocaría reconstruir la nación salvadoreña.

3.2 La crisis de las utopías crítico-sociales

El siguiente paso a dar en nuestro caminar dentro del tema que nos ocupa consiste en hablar acerca de esa situación que, ahora, en nuestros días, encontramos por doquier: la crisis. Hoy hablamos de crisis en todas partes y utilizamos el término con una gran variedad de significados. Bien lo dice Marciano Vidal: “Hablar hoy de crisis implica situarse en un terreno de notable imprecisión semántica y, por lo tanto, proclive a la retórica o a la ideología camuflada”²⁴. Esto nos exige, por lo tanto, a preguntarnos, como lo hicimos en el caso de la utopía y de las utopías crítico-sociales, qué hemos de entender por “crisis”. Y en este caso, hemos de hacerlo sin ceder a la tentación de la dramatización ni a la del desánimo del catastrofismo.

“El uso ordinario del vocablo ha acumulado sobre él significaciones de carácter preferentemente negativo. Así, se identifica crisis con decaimiento, depresión, pérdida de ánimo, situación problemática y desorientación. Por el contrario, el uso culto pretende reivindicar para el término de crisis un contenido semántico positivo, en conformidad con su etimología griega²⁵. Crisis vendría a significar: juicio, discernimiento, decisión final sobre un proceso iniciado, cambio decisivo, elección”²⁶.

Ayudados por el *Diccionario de la Lengua Española* de la Real Academia, entendemos la palabra “crisis” como “variación importante dentro del proceso ordinario de una realidad, variación que origina una dificultad especial para el desarrollo de dicho proceso”. De esta noción estricta se desprende, por lo tanto, que “el suplemento de dificultad coincide, y hasta se identifica, con la aparición de un cambio especial en el proceso ordinario. Las dos realidades, cambio y dificultad, son inseparables e integran la unidad del fenómeno crisis”²⁷.

De acuerdo con lo anterior, toda crisis obedece a una causa; no proviene de la mera casualidad ni se debe a programaciones automáticas de la realidad. Si aceptamos que las utopías crítico-sociales están en crisis, es decir, que se encuentran en cambio y en dificultad en el desarrollo de sus procesos, hemos de admitir que esa crisis tiene un origen causal. Debemos preguntarnos, entonces, por los factores fundamentales que las han metido allí. Sin intentar ser exhaustivo en la lista siguiente, deseo rescatar algunos de estos factores causales, ayudado por Juan Luis Ruiz de la Peña, José María Mardones y Felicísimo Martínez Díez²⁸. Detecto causas de origen meramente laico, por llamarlas de algún modo, y otras, más bien, fruto de ciertas prácticas eclesiales y pastorales, en las que podríamos percibir cómo se ve afectada la teología sacramental frente a la crisis de las utopías y la relación que guarda con algunas de las causas que las produce.

1. En primer lugar, la quiebra de la razón ilustrada cuando la patrimonializa, en régimen de monopolio exclusivo, la razón científica.

2. La perplejidad suscitada por la concepción de la historia como proceso unitario, lineal y teleológico.

3. El mentís que impone al optimismo prometeico la cruda realidad de un mundo amenazado por el holocausto nuclear, una nueva guerra mundial o el colapso ecológico.

4.El fiasco de los discursos sobre la igualdad y la solidaridad, que no sólo no han servido para suturar la brecha abierta entre países, clases e individuos ricos y pobres, sino que ni siquiera han impedido que esa brecha siga agrandándose escandalosamente.

5.El escepticismo con que se considera la idea del hombre, en cuanto sujeto responsable y creativo del proceso de construcción de lo real.

6.Las falsas concepciones y prácticas democráticas.

7.La visión negativa que los medios de comunicación proporcionan del mundo; basta echar un vistazo a la televisión en estos días de guerra.

8.El fracaso del profetismo de denuncia. Y junto a esto, la incapacidad de muchos profetas de la denuncia de ver los signos de la vida que también están presentes en nuestra historia.

9.La presencia de ciertos movimientos eclesiales que sostienen que el ser humano es radicalmente pecado, poniendo en riesgo la bondad de la creación.

10.El freno significativo que se ha dado en el dinamismo surgido a raíz del Concilio Vaticano II. Ciertos retrocesos, ciertos miedos evidentes, ciertos neoconservadurismos eclesiales.

Este panorama causal podría significar, quizás, en expresión de Lyotard, el fin de los grandes relatos, con sus ofertas de valor y de sentido²⁹; o bien, como diría G. Vattimo, estamos ante el fin de la modernidad, que trae consigo como nefasta consecuencia, entre otras cosas, la muerte de la utopía.

3.3 ¿Fin de las utopías?

Cuando contemplamos lo que les ha sucedido a las utopías crítico-sociales, podríamos entender lo que algunos autores concluyen, como es el caso del filósofo español Fernández Buey, al afirmar que el uso literal de la palabra "utopía" en muchos ámbitos políticos o sociológicos "se ha hecho irrelevante"³⁰. Todavía es más radical Juan Luis Ruiz de la Peña, que, en uno de sus últimos escritos, afirma categóricamente que: "El espíritu de la utopía, al día de la fecha y a lo que parece, ha muerto". ¿La razón, según él? "En su deceso - nos responde - ha concurrido la acción combinada de dos ideologías polarmente opuestas, pero que arremeten de consuno contra la teoría y la praxis utópicas: el cientifismo con su *pensamiento fuerte* y la postmodernidad con su *pensiero debole*"³¹. El espíritu utópico, por tanto, ha muerto

como resultado de la debilidad que aquejaba a los pilares básicos sobre los que la cultura laica había edificado, durante siglo y medio, sus propuestas felicitantes y su esperanza inmanente.

Sin embargo, aceptar afirmaciones contundentes como las anteriores nos podría llevar a un pesimismo teológico de consecuencias negativas. Yo prefiero circunscribir mis opiniones a las de teólogos de la calidad de J. B. Metz y J. Moltmann³², quienes, quizás inspirados por la filosofía de la esperanza de Bloch, redescubren la utopía como núcleo y entraña de la tradición judeo-cristiana. “El horizonte del cristianismo no es el pasado, al que mirar con añoranza, sino el futuro a anticipar, a mirar con esperanza y a construir activamente”³³. De aquí, pues, que la esperanza cristiana, que no es simplemente virtud teoloal, sino principio teológico, fundamento radical y siempre operante, nos haga pensar en la utopía como algo necesario. Y esto hace que “la escatología deje de ser el discurso del más allá y se convierta en discurso de la esperanza y de la utopía, fundado en el carácter histórico del ser humano y en la resurrección de Cristo”³⁴. Por eso, como afirma, Mardones: “El pensamiento utópico y el religioso anidan muy próximos, se fecundan mutuamente y también se contaminan de sus tergiversaciones”³⁵.

3.4 La importancia de recuperar la esperanza cristiana

Dos textos de Ruiz de la Peña nos pueden servir para reflexionar al respecto: “Quiero decir que si los cristianos fuésemos capaces de contrarrestar el clima de desesperanza hoy dominante, ello redundaría a favor no sólo de nuestro modelo de esperanza, sino también de los modelos seculares de apertura (y confianza en el) futuro. No se olvide, por lo demás, que el temple esperanzado le es consustancial al hombre: las sociedades y los individuos que han dejado de esperar han comenzado a dejar de vivir. La reconstrucción de ese temple es, pues, una tarea que incumbe e importa a todos, creyentes e increyentes. Pero los creyentes estamos más obligados que los increyentes a “dar razón de nuestra esperanza” de forma pública y manifiesta; a nosotros, más que a nadie, toca reconciliar el presente con el porvenir, impedir que se confunda el *ya* con el *todavía no*, lo penúltimo con lo último”³⁶.

Aquí irrumpe en la teología la importancia decisiva de la escatología, la cual “considera que no hay que esperar al final de la

historia para alcanzar la salvación; todo ya es *kairós*, espacio de gracia. Pero puede pensar así porque cree que la salvación es don divino - no manufactura humana - y que, como don, preexiste a la historia, coexiste con ella y a ella adviene penetrándola en todos y cada uno de sus momentos (...). Cabe, en suma, articular la esperanza salvífica sobre la doble fase del *ya* y el *todavía no*, y celebrar regularmente su real advenimiento: la salvación está viniendo constantemente a la historia, gracias a que su existencia no depende de la historia, sino de la infinita generosidad de Dios³⁷. En esto último radica la importancia y la tarea de la teología sacramental.

4. POSTURA DE LA TEOLOGÍA SACRAMENTAL FRENTE A LA CRISIS DE LAS UTOPIAS CRÍTICO-SOCIALES

Presento algunas ideas sueltas, que pesco al vuelo y que les propongo no a manera de soluciones, sino más bien como pautas para su reflexión y para sus conclusiones de esta XI Semana de Teología de la Universidad Intercontinental. Habría que pulirlas mucho más, pues yo las presento en estado bruto.

En primer lugar, y siguiendo la interesante propuesta de Felicísimo Martínez, el primer gran reto que la crisis de la que hemos venido hablando plantea a la teología sacramental consiste en "avivar la esperanza", es decir, mirar al mundo y a la humanidad con optimismo teológico y no con actitudes de derrotismo negativo. Tal mirada debe hacer descubrir lo que hay de positivo y prometededor en ellos (mundo y humanidad), así como las posibilidades de futuro que ofrecen. Y un optimismo será teológico "cuando está inspirado por la fe, cuando parte de dos supuestos teológicos (esenciales): a) Esta creación es fundamentalmente buena. b) La nuestra es una historia de salvación y redención"³⁸. La teología sacramental, por tanto, al mirar el lado luminoso de nuestra historia, ha de descubrir los signos de vida que nos rodean para integrarlos a la práctica sacramental.

Debe también preservar su dimensión profética-kerigmática. El profeta tiene la función de discernir y descubrir los signos de la vida, tiene la función de detectar todo aquello que está naciendo y creciendo, tiene la función de reconocer los signos de vida presentes en la sociedad. Recordemos que una teología sacramental, que no asuma y sea expresión de la vida, vacía de sus contenidos a los signos celebrativos de la fe cristiana. Por otra parte, esta misma fe

cristiana sustenta la esperanza en la certeza de que el Dios que resucitó a Jesucristo de entre los muertos, puede resucitar también a la humanidad, cualesquiera sean los signos de muerte que la envuelven. La teología sacramental debe asumirse contemplativa y predicadora de la Buena Noticia de la resurrección, con el fin de hacer que los sacramentos conduzcan eficazmente a Jesús e introduzcan a quienes los reciben en su intimidad (cf. 1 Cor 6, 15; 12, 27; Rom 12, 5; Jn 15, 1-5, en donde se expresa esta vinculación de los creyentes con Jesús mismo).

La teología sacramental debe también “volver” a Jesús para unir en él esas dos tensiones, que son, al mismo tiempo, dos tradiciones ya presentes desde el Antiguo Testamento: la que acentúa la pureza ritual y el culto; la que acentúa el amor fraterno y la justicia interhumana. La primera es propia de la tradición sacerdotal (Lv 11-26); la segunda es característica de la tradición de los profetas y aparece, sobre todo, en el Deuteronomio (cf. Am 5, 23-24; Is 9, 1-4; 58, 6-7; Jr 22, 3). Estas dos tradiciones no son necesariamente incompatibles, a pesar de que Jesús en su vida terrena acentúe la segunda, prueba de ello debe darse en una teología sacramental armónica, que no conduzca a una dimensión exclusivamente cultual, sino que sustente y promueva el ejercicio de la caridad evangélica en sus diversas manifestaciones.

En la misma línea de las ideas anteriores, la teología sacramental debe recuperar la categoría Reino de Dios como la utopía por excelencia de los creyentes en Cristo. Debe hacerse toda ella anuncio de la venida del Reino (cf. Hch 3, 19-21; 11, 20; 1 Tes 1, 8-10; 2, 19; 3, 12-13; 1 Cor 15, 20-28; Rom 8, 18-25; 13, 8-12), más desde una perspectiva profética y escatológica, como ya lo hemos subrayado, que apocalíptica. “La actitud escatológica propia de la profecía no concibe lo histórico humano como un ámbito cerrado, sino que mantiene la esperanza de que caminamos hacia una consumación positiva (una *realización*), donde la iniciativa de Dios es lo fundamental, pero donde la actitud y la libertad humanas tienen también su papel indispensable, bajo el influjo del Espíritu de Dios”³⁹. No olvidemos que el Reino está *ya* realmente presente y operante, si bien *todavía no* ha alcanzado su consumación.

La cuestión del Reino, del que la Iglesia debe ser signo y servidora, nos pone en consonancia con otra realidad relacionada íntimamente con la teología de los sacramentos cristianos. Si es cierto que las utopías crítico-sociales han fracasado en su intento

por construir una sociedad basada en la justicia y en la equidad, es también cierto que el Reino de Dios nos lleva a mirar el mundo con misericordia y compasión, entendidas estas dos como savia que alimenta a la esperanza, tanto humana como cristiana. Sólo una Iglesia samaritana es capaz de compasión, y la teología sacramental debe hacerse con la Iglesia la samaritana de la misericordia para la humanidad actual, herida por las crisis, por la vulnerabilidad y por el desencanto. La teología sacramental debe hacer ver que “el mundo es obra de Dios, lugar de habitación para hombres y mujeres..., y la historia humana es historia de salvación y de liberación, lugar de encarnación y redención...”⁴⁰. De aquí que compartir humanidad significa ser solidario, vivir en sintonía con el resto de los humanos, compadecer con ellos. A esta tarea debe conducirnos, de manera eminentísima, la eucaristía. “Donde llegan la compasión y la misericordia siempre hay un lugar para una nueva oportunidad; siempre hay una ventana abierta al futuro y a la esperanza”⁴¹.

Hablar de Reino, de misericordia y de compasión, nos lleva a otra faceta que la teología de los sacramentos está obligada a redescubrir. Me refiero a la conversión, invitación que Jesús hace a sus discípulos y seguidores, invocando y esperando el impulso del Espíritu Santo, con el fin de buscar caminos siempre nuevos, mediante el escrutinio de los signos de los tiempos (cf. Mt 16, 2-3). De esta manera la teología sacramental contribuirá a que la Iglesia se mantenga, cual debe de ser, en estado de constante reforma, recordando aquel famoso adagio rescatado por el Vaticano II: *Ecclesia semper reformanda*.

Ante las crisis de las utopías crítico-sociales es necesario subrayar el valor de la comunidad cristiana. La *Carta a los Hebreos* exhorta a los cristianos, en momentos de crisis, a permanecer pegados a la comunidad y constantes en las prácticas comunitarias (Heb 10, 24-25), pues ésta es “el lugar de la firmeza en la fe y en la esperanza”⁴² (cf. Lc 22, 31). La teología sacramental y la práctica pastoral de los sacramentos deben esforzarse por fortalecer el valor y la praxis de la comunidad (cf. Rom 15, 7), contra el debilitamiento de la comunidad familiar, la devaluación de la amistad, la superficialidad cada vez más notoria de las relaciones interpersonales, etc. La teología sacramental debe, pues, abrir un lugar para el corazón y revalorar el papel insustituible que desempeña la comunidad en la celebración, administración y vivencia de los sacramentos.

Volviendo a lo cultural, sobre lo cual ya apunté algunas notas más arriba, hemos de recordarle a la teología sacramental la importancia que tiene el carácter celebrativo y festivo de los signos sacramentales. La vida sin culto pronto pierde sabor y sentido, porque el componente celebrativo, festivo, lúdico es necesario para una vida en plenitud. Celebramos misterios, dogmas o verdades abstractas, pero también hemos de celebrar hechos concretos de vida y de muerte a la luz de esos misterios, hechos históricos y cotidianos desde la fe misma.

CONCLUSIÓN

Pienso, finalmente, que la teología sacramental, como toda teología contemporánea, debe recuperar y mantener la conciencia y la capacidad utópicas, que vayan más lejos que las meras utopías crítico-sociales. Ha de relacionarse significativamente con el carácter esencialmente escatológico del cristianismo, del mensaje de Jesús, de la predicación del Reino. "La escatología es entendida no como supresión de la historia, sino como su culminación, desvelamiento y redención. Dios se convierte así en el futuro en el que esperamos, y la historia bajo esta expectativa ofrece un futuro que es a la vez promesa y tarea. El Reino de Dios se hace proyecto histórico y Dios se manifiesta como el Señor de la historia, no el de la lejana eternidad"⁴³.

Es preciso, además, dar a la teología sacramental un enfoque antropológico, desarrollar una concepción global de la realidad y elaborar y destacar claramente la conexión interna entre las acciones salvíficas del Jesús prepascual, el mandato otorgado a la comunidad postpascual y la continuación de la misión salvífica de Cristo en el curso de la historia⁴⁴.

La teología sacramental, en síntesis y a guisa de conclusión, debe, ante la crisis de las utopías sociales, construirse sobre tres dimensiones importantes, a las que podemos llamar simplemente:

1. *Dimensión mística*, basada en una experiencia fuerte del Dios de la vida, del Dios que se define como "misericordia fiel" (cf. Ex 34, 6-7) y como "ágape" (1 Jn 4,8). La teología sacramental no puede dejar de tener en cuenta lo que Karl Barth afirmaba: "el significado transformador del hecho de que Dios existe"⁴⁵.

2. *Dimensión política*, definida por la opción por el Reino de Dios.

3. *Dimensión psicológica*, encaminada a la realización del hombre y de la mujer como personas, como sujetos de la historia y, principalmente, como hijos de Dios.

Estoy convencido de que los gestos sacramentales - divinos y humanos - nos permiten seguir esperando en nombre de la fe cristiana y en nombre de la bondad del ser humano. Éste ha de ser el propósito de la teología sacramental, de la pastoral y de la evangelización en general: enseñarnos a esperar o ejercitarnos en la esperanza. En una palabra, nos sirven para seguir caminando en la esperanza y contra toda esperanza.

NOTAS:

1. "Avivar la esperanza. Evangelizar y otras prácticas cristianas", en VV.AA., *Utopías y esperanza cristiana*, Verbo Divino, Estella 1997, 130.
2. *Contra errores graecorum*, proemio.
3. *Utopía*, FCE, México, 1960.
4. BLÁZQUEZ CARMONA, F., - A. DEVESA DEL PRADO, M. CANO GALINDO, *Diccionario de términos éticos*, Verbo Divino, Estella 1999, 541-542.
5. "Debemos confesar que la razón humana no sólo contiene ideas, sino también ideales (...). Así como la idea sirve de regla, así sirve el ideal como arquetipo. No poseemos otra guía de nuestras acciones que el comportamiento de ese hombre ideal que llevamos en nosotros, con el que nos comparamos, a la luz del cual nos juzgamos y en virtud del cual nos hacemos mejores, aunque nunca podamos llegar a ser como él. Aun cuando no se conceda realidad objetiva (existencial) a esos ideales, no por ello hay que tomarlos como quimeras. Al contrario, suministran un modelo indispensable a la razón, la cual necesita del concepto de aquello que es enteramente perfecto, con el fin de apreciar y medir el grado de insuficiencia de lo que es imperfecto" (E. KANT, *Crítica de la razón pura*).
6. Cf. GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., *Utopía*, en FLORISTÁN, C., - J. J. TAMAYO (dir.), *Diccionario abreviado de pastoral*, Verbo Divino, Estella 1997; MANUEL, F., *Utopías y pensamiento utópico*, Espasa-Calpe, Madrid 1982; SERVIER, J., *La utopía*, FCE, México 1982.
7. Cf. GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., Op. cit., 465.
8. *Ibidem.*, 465.
9. *El fin de la utopía*, Ariel, Barcelona 1966.
10. *Ideología y utopía*, Aguilar, Madrid, 1973.
11. BLOCH, E., *El principio esperanza*, Aguilar, (3 Vols.) Madrid 1977, 1979, 1980.
12. Según Mannheim, las utopías están orientadas al futuro. Como en el caso de la ideología, se puede recuperar un uso neutral del concepto de utopía: una utopía, es por tanto, un modelo ideal de sociedad. Puede ser más o menos racional, en la medida en que sea consistente en sí mismo y con un sistema de valores que se puede considerar racional, y sobre todo en la medida en que se plantee de una forma crítica y revisable, no dogmática.
13. Cf. GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., Op. Cit., 465.
14. VIDAL, M., *Diccionario de ética teológica*, Verbo Divino, Estella 1991, 607.
15. Las utopías "no son modelos de sociedades reales, pero pueden ser relevantes para orientar la acción de transformación de la sociedad" (QUINTANILLA, M. A., *Breve*

- diccionario filosófico*, Verbo Divino, Estella 1991, 267; cf. QUINTANILLA, M. A., - R. VARGAS MACHUCA, *La utopía racional*, Espasa, Madrid 1989).
16. PABLO VI, *Octogesima adveniens*, n. 37.
 17. Cf. NEUSÜSS, A., *Utopía*, Seix-Barral, Barcelona 1971, 97; LIBANIO, J. B., *Utopía y esperanza cristiana*, Dabar, México 2000, 32-33; CASTILLO, J. M., *El seguimiento de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1986, 220.
 18. Para una tipología de las utopías sugiero la consulta de J. B. LIBANIO, J. B., *Op. Cit.*, 63-76.
 19. Cf. TAMAYO-ACOSTA, J. J., *Historia del pensamiento utópico: ética y esperanza*, en AA. VV., *Utopía y esperanza cristiana*, Verbo Divino, Estella 1997, 33.
 20. La utopía, en este caso, deja de ser un bello sueño, para convertirse en una terrible pesadilla, marcada por la desesperanza y el desazón.
 21. FERNÁNDEZ BUEY, F., *Dialéctica de la esperanza utópica*, en *De la fe a la utopía social*, Miscelánea Juan N. García-Nieto París, Sal Terrae, Santander 1996, 61-62.
 22. Cf. *Ibid.*, 62.
 23. Un buen ejemplo de éstas es la utopía brasileña de la "Tierra sin males": cf. LIBANIO, J. B., *Op. cit.*, 54-57.
 24. *10 palabras clave en Moral del futuro*, Verbo Divino, Estella 1999, 54.
 25. Del griego κρισις, que significa separación, distinción, elección, resolución, sentencia, decisión, juicio: *Diccionario Vox Griego-Español*, Barcelona, 1996.
 26. *10 palabras...* 56.
 27. *Ibidem.*, 57.
 28. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *De la utopía a la escatología*; MARDONES, J. M., *Utopía y sociedad actual. El giro neoconservador y las nuevas utopías*; MARTÍNEZ, F., *Avivar la esperanza. Evangelizar y otras prácticas cristianas*, en AA. VV., *Utopías y esperanza cristiana*, Verbo Divino, Estella 1997, 67-171.
 29. LYOTARD., *La condición postmoderna*, Madrid 1993, 73ss.
 30. FERNÁNDEZ BUEY, F., *Op. cit.*, 63.
 31. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Op. cit.*, 100-101.
 32. Recordemos que Moltmann se ganó muy justamente el título de "teólogo de la esperanza", gracias a su libro *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1969.
 33. TAMAYO-ACOSTA, J. J., *Op. cit.*, 53
 34. *Ibidem.*, 53.
 35. MARDONES, J. M., *Op. cit.*, 97.
 36. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Op. cit.*, 106.
 37. *Ibid.*, 110.
 38. MARTÍNEZ, F., *Op. cit.*, 131.
 39. Díez Alegría, J. M., *Iglesia y Utopía (dificultades eclesiales en la Utopía)*, en AA. VV., *De la fe a la utopía social*, Sal Terrae, Santander 1996, 44.
 40. MARTÍNEZ, F., *Op. cit.*, 138.
 41. *Ibid.*, 140.
 42. *Ibid.*, 148.
 43. GIMBERNAT, J. A., *Utopía*, en FLORISTÁN, C., - J. J. TAMAYO, *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid, 1993, 1449.
 44. Cf. MÜLLER, G. L., *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Herder, Barcelona 1998, 643.
 45. Cf. GONZÁLEZ FAUS, J. I., *Proyecto de hermano*, Sal Terrae, Santander 1987, 394-398.

POSTMODERNIDAD Y ACCIÓN LITÚRGICA

Raúl Cervera

En este artículo, el autor analiza algunos aspectos de la práctica sacramental que resultan problemáticos o conflictivos para los agentes de pastoral en orden a ofrecer algunas sugerencias que puedan aportar en la solución. Para lograr esto primero parte de una breve caracterización de la modernidad y, sobre todo, de algunas posibles repercusiones de esta forma de pensar, en el campo de la liturgia católica.

Posteriormente se detiene en algunas consideraciones acerca de la reacción postmoderna. En este paso, interesa particularmente, hurgar en algunos modos de pensar propios de algunos sectores subalternos de nuestro país, que se asemejan o simplemente coinciden con los que encontramos en los estratos medios o altos de la sociedad, en los cuales se suele situar normalmente la mentalidad postmoderna.

Lo anterior facilitará analizar mejor y valorar más justamente algunas particularidades que encontramos en determinadas demandas de carácter ceremonial y litúrgico con las que personas de diversas corrientes pastorales y estratos sociales sorprenden y, a menudo, incomodan a los agentes de pastoral.

INTRODUCCIÓN

En esta reflexión pretendemos analizar algunos aspectos de la práctica sacramental que resultan problemáticos e, incluso, conflictivos para los agentes de pastoral. Ello, con la pretensión de aportar algunos elementos que puedan aliviar estas tensiones y sugerir caminos de avance en este ministerio central de la Iglesia de Jesucristo.

El camino para llegar a esta meta partirá de una breve caracterización de la modernidad y, sobre todo, de algunas posibles repercusiones de esta forma de pensar, hoy por hoy hegemónica, en el campo de la liturgia católica.

A continuación nos detendremos en algunas consideraciones acerca de la reacción postmoderna, sin entretenernos en sus manifestaciones filosóficas -normalmente más manejadas-, sino en las que identifican a varios colectivos más amplios. En este paso, nos interesa, particularmente, hurgar en algunos modos de pensar propios de algunos sectores subalternos de nuestro país, que se asemejan o simplemente coinciden con los que encontramos en los estratos medios o altos de la sociedad, en los cuales se suele situar normalmente la mentalidad postmoderna.

Esto nos facilitará analizar mejor y valorar más justamente algunas particularidades que encontramos en determinadas demandas de carácter ceremonial y litúrgico con las que personas de diversas corrientes pastorales y estratos sociales sorprenden y, a menudo, incomodan a los agentes de pastoral.

1. LA JAUJA Y LA JAULA DE LA MODERNIDAD¹

La modernidad significa una toma de conciencia de los últimos medievales europeos acerca de sí mismos como posible eje de la vida social y cultural, remontando con ello el teocentrismo vigente hasta el momento. La atención se vuelve -aristotélicamente- a lo que entonces se consideraba la facultad definitoria de la especie humana: la razón.

Las energías se vuelcan, a partir de allí, a convertir a ésta en la capacidad absoluta para explicar el conjunto de la existencia humana -*je pense, donc j'existe*- y los fenómenos de la naturaleza. La utopía que dirige este empeño es, ciertamente, la liberación de toda esclavitud y la satisfacción de toda necesidad. El cálculo formal y la constatación empírica constituyen las herramientas favoritas.

La racionalidad aplicada al campo de las actividades económicas se constituye en centro estructurador de la vida humana, con la contrapartida de despojar de esa función a la religión, y arruinarla al ámbito de la vida privada. Ello abre la puerta al disenso y el pluralismo en todos los ámbitos de la vida.

La modernidad se consolida con la aparición de la empresa capitalista y del Estado moderno -organizados a través del derecho

formal-, y con el proceso de diferenciación del ámbito cultural en tres direcciones: la ciencia, el arte y la ética, naturalmente en contraposición, sobre todo en los dos primeros casos, con la tradición religiosa². Se ha consumado, de esta manera, la desacralización y secularización de la realidad.

Una concepción historicista se enseñorea de los espíritus ilustrados. En el campo capitalista se consolida la fe en las leyes del mercado como el todopoderoso (*In God we trust*) que reconducirá irremisiblemente a la humanidad al paraíso perdido. En las sociedades comunistas el partido único desempeña el mismo papel.

En los ambientes liberales se consagra el individuo como portador de derechos inalienables, y se abre un nuevo horizonte filosófico cuyo eje lo constituye el sujeto, como principio determinante, y el objeto, como determinado. Con ello, ciertamente, se supera el mero objetivismo medieval.

2. MODERNIDAD Y PRÁCTICA SACRAMENTARIA

El Concilio Vaticano II hizo de la inculturación en la modernidad ilustrada occidental uno de sus ejes estructuradores. No se trata, ciertamente, de atribuir mecánicamente todos los rasgos de la práctica sacramentaria actual a este programa de *aggiornamento*. Pero creemos que sí hay algunas coincidencias que hacen razonable este planteamiento. Por lo demás, hay que tener presente que, en varios capítulos, las reformas conciliares se vieron frenadas por las inercias institucionales, los temores e, incluso, una atinada toma de posición profética ante los desvíos de la cultura ilustrada. Veamos algunos de esos rasgos:

2.1 Recorte simbólico

La racionalización moderna del conjunto de la existencia pudo haber influido en una búsqueda de una mayor simplicidad en la factura de los ritos sacramentales. Y este programa de simplificación tuvo como correlato preferente el conjunto simbólico y ritual mismo. Dice al respecto la *Sacrosanctum Concilium*:

Los ritos deben resplandecer con una noble sencillez (*nobili simplicitate*); deben ser breves, claros, evitando las repeticiones inútiles... (34).

Y no es que la tradición litúrgica romana reluciera, de por sí, por su prolijidad. En comparación con las liturgias orientales o las

franco-germanas, ha sido caracterizada por su sobriedad y brevedad, sobre todo la denominada "liturgia romana pura" o "clásica", desarrollada entre los siglos V y VIII.

De este modo, el gusto occidental contemporáneo posiblemente influyó en un ceremonial renovado que, posteriormente, ha sido valorado como relativamente corto en expresiones simbólicas, frente a la importancia concedida a los elementos discursivos. Se le ha tachado, incluso, de "verboso". Ello, cuando se aúna a los excesos provocados por determinadas corrientes teológicas y políticas que han utilizado las celebraciones para la indoctrinación, ha sugerido la hipótesis de que la proliferación de sectas de signo entusiástico en el ámbito latinoamericano se debe, entre otras cosas, al éxodo de aquellos católicos más necesitados de expresiones simbólicas y afectivas.

2.2 La práctica sacramental bajo el signo del *do ut des*

El imperio de la racionalidad económica sobre todos los aspectos de la vida moderna la ha convertido en objeto de comercialización. Todo se vende y se compra, supuestamente bajo la regla suprema del mercado que ordena canjear objetos de valor equivalente. Determinada cantidad de dinero da derecho a un correspondiente monto y calidad de bienes o servicios. El enorme conjunto de intercambios en que consiste la vida moderna se extiende desde el hecho de nacer hasta el de fallecer. Esta legalidad tiene la ventaja de aportar una mínima organización y racionalización de la vida en sociedades complejas.

Ahora bien, esta mentalidad pudo haber confluído naturalmente con la concepción de los sacramentos como emolumento debido a las buenas obras. Si bien no era ésta, a todas luces, la concepción y la intención del concilio de Trento cuando afirmó acerca de la eucaristía: "nadie, consciente de estar en pecado mortal, aunque le parezca estar arrepentido, debe acceder a este sacramento sin la confesión sacramental previa" (D. 1647), sin embargo, la vulgarización teológica y la rigidización de la vida eclesial llevaron a una concepción moralizante de la práctica sacramentaria, para peor, aherrojada en los míopes alcances de las relaciones inmediatas de cada individuo, y con un énfasis en la conducta sexual.

En este contexto Dios es experimentado como un mercader de vida eterna que cobra en billetes marcados con los diez mandamientos y los preceptos eclesiásticos, adquiribles únicamente a través de la práctica de la confesión privada. Las naturales consecuencias

éticas de la predilección divina se transmutan en disposiciones arbitrarias del poder. La justa ayuda económica que la comunidad concede a sus ministros se convierte en una expresión de la mercantilización moralista de la gracia de Dios.

2.3 Los enfoques resbaladizos de la ética

La fragmentación de la razón, uno de los rasgos centrales de la modernidad, se encuentra en interacción con el fenómeno de la secularización, la cual constituyó uno de los caballos de batalla de la Iglesia, cuando aún se encontraba masivamente identificada con la mentalidad premoderna. En esas circunstancias sentía que el mundo se le iba de las manos, lo cual equivalía -desde una perspectiva muy particular- a que se alejaba de la salvación. La reconciliación con la modernidad, oficializada en el Vaticano II, la llevó a reconocer la autonomía de las realidades seculares.

Ya desde antes, la reflexión teológica y pastoral sensibles al entorno se habían atrevido a tomar al toro por los cuernos. En lugar de ejercer oposición a la corriente secularizadora, optaron por la estrategia de la inculturación crítica, es decir, discernir las intuiciones evangélicas y las limitaciones allí presentes.

Esta postura se hace notar también en el campo de la práctica sacramental y litúrgica. Ya en el postconcilio, libros como *Secularización de la Liturgia*, de Luis Maldonado (Madrid 1970) y *La alternativa cristiana*, de José María Castillo (Salamanca 1978) son una buena muestra de ello.

Con eso se abrió paso la recuperación de un aspecto de la práctica sacramentaria decisivo y firmemente arraigado en la tradición primigenia: la convicción de que el culto a Dios, por antonomasia, lo constituye la vida inspirada y regida por los valores evangélicos, superando con ello la vaciedad de un aparato ritual autonomizado de la conducta más amplia.

Ello, en principio, sonó bien a la mentalidad moderna, centrada en una concepción pragmática y utilitarista de la existencia, que tendía, simultáneamente, a arrinconar las riquezas del pensamiento mítico y simbólico y, con mucha mayor razón, todo lo que sonara a magia y superstición.

Sin embargo este intento fructuoso no estaba exento de terrenos resbaladizos. Uno muy notorio fue el posible debilitamiento del sentido de gratuidad de la oferta salvífica. No se trataba ya de una

reincidencia en lo que se ha denominado la “moralina” -como veíamos en el punto anterior- sino en una moralización unilateral de la fe cristiana.

2.4 La burocratización de la práctica sacramentaria

La consolidación de las instituciones modernas, sobre todo la esfera de la producción, regida por la racionalidad científico-técnica, y la burocracia política, también han podido producir repercusiones en la vida sacramental.

Ya desde las primeras etapas de las comunidades cristianas aparecieron vestigios de una conversión de la autoridad eclesial en una institución estructurada e históricamente viable. Pensamos que la citada institucionalidad de la vida moderna sólo refrendó y legitimó culturalmente el ya para entonces tradicional modo de funcionar de la autoridad eclesiástica, sin que estas afirmaciones impliquen necesariamente una valoración negativa de tal proceso.

Quizá algunas de las mejores aportaciones del Concilio Vaticano II en el terreno de la práctica sacramental consistieron en el empeño de incorporar al funcionamiento de la administración sacramental ciertos logros de la modernidad, sin tocar en lo fundamental su configuración institucional. En este rubro cabe, a nuestro parecer, el empeño por la mayor participación de los laicos, tema fuerte de la Constitución *Sacrosanctum Concilium*. Los números marginales 31 y 32 lo atestiguan.

Ahora bien, el carácter institucional de la práctica sacramentaria actual deriva, en muchas ocasiones, en una auténtica burocratización de la misma. En esta dirección se enfatizan más las funciones que las relaciones interpersonales; la normatividad tiende a situarse por encima de las necesidades sentidas por las personas; incluso las actitudes hieráticas, asociadas con lo sagrado, ahogan la espontaneidad del trato cotidiano.

Las personas introyectan estos estilos y se convierten en demandantes de sacramentos, ajenos, como se encuentran normalmente, a la marcha de los organismos eclesiásticos.

2.5 La búsqueda del sujeto

También el giro moderno hacia la subjetividad pudo haber influido en la reforma litúrgica del Vaticano II. Nos referimos particular-

mente al punto de la involucración de los participantes en las celebraciones litúrgicas. Con ello se pretendió superar una mentalidad objetivista, basada en una interpretación oblicua del *ex opere operato* escolástico y tridentino, que condicionó la fructuosidad de la participación sacramental a la mera ejecución, canónicamente correcta, del acto celebratorio.

Hemos de advertir que este logro no es un producto enteramente novedoso del proceso conciliar. Más bien ya se había venido preparando desde los inicios del denominado movimiento litúrgico. Ya en el siglo XIX, el célebre benedictino Próspero Guéranger había impulsado un conocimiento más profundo de la Sagrada Escritura como una clave imprescindible para comprender mejor las celebraciones litúrgicas. En realidad el Concilio recoge y sanciona lo que se había venido preparando en este movimiento.

Ahora bien, a tono con algunas tendencias de esta renovación, se ha tendido en algunos medios teológicos y pastorales a acentuar los aspectos cognoscitivos y prácticos de la participación personal. Así lo expresa el mismo concilio en la célebre frase *scienter, actuose et fructuose* referida a la participación de los fieles (SC 11). Nótese la insistencia en la toma de conciencia y el carácter activo. Se trata de darse cuenta y actuar. Los aspectos afectivos y emocionales no revisten la misma importancia.

3. LA POSTMODERNIDAD Y SUS PARIENTES

No nos extenderemos en los planteamientos postmodernos de estirpe filosófica, pues es lo que suele tratarse en las reflexiones destinadas al efecto. Más bien caracterizaremos brevemente otras reacciones ante la modernidad, aparecidas en el ámbito de la cultura más amplia.

3.1 Algunas reacciones contraculturales³

En la década de los cincuenta surge, en los Estados Unidos, la "*beat generation*". Amantes del jazz, impulsan una liberación sexual anti-racista. Viven en condiciones muy precarias y acuden a las drogas para adentrarse a la exploración del yo interior. Deciden adentrarse en el mundo de las minorías: las reservas indias, los ghettos negros. Pretenden un tono emocional permanente. Experimentan una sensación de desengaño y, al mismo, tiempo, una

actitud de búsqueda. Los embarga una profunda religiosidad. "Sienten en su vida misma la decadencia del materialismo occidental y buscan otra forma de vida" (J. Kerouac, *On the Road*)⁴.

En Europa aparecen los "beatniks". Se aventuran en el "viaje interior", pero también se lanzan a los más remotos países, con el mínimo indispensable de efectos personales. Portan vestimentas descuidadas y oscuras, repletas de leyendas satíricas. Practican tanto los cabellos largos, cuanto la solidaridad. Como símbolos privilegian la manzana, la bicicleta blanca, y el muy conocido de la paz. Sus ideales están representados por la balada *Satisfaction* (Rolling Stones). Los *Beatles* aparecen como la cabeza del movimiento con el *Sargent Pepper*, himno críptico a los alucinógenos.

Los *hippies*, por su parte, se adentran en el mundo interior. A diferencia de los *beatniks*, son alegres y coloridos. Proponen contravalores frente a la ortodoxia cultural estadounidense. Su única consigna consiste en dejar vivir a los demás conforme a sus propias convicciones. Aceptan de buen grado las filosofías orientales. Timothy Larry aparece como el sumo sacerdote de la religión del ácido (LSD). La consigna es *drop-out*. *Woodstock* representa el gran cónclave hippie. Aparece un derivado político significativo: el pacifismo, frontalmente opuesto a la guerra de Vietnam. Finalmente, los problemas y la descomposición internos, así como la contaminación comercialista del movimiento, impele a los más convencidos a refugiarse en comunas rurales o en los países del lejano Oriente.

Los valores del mundo *hippie*, en polémica con los del *stablishment*, incluyen, entre otros, la simplicidad, la ingenuidad, el juego, el placer, el ahora existencial, la relajación, la lógica metafórica, la imagen, el amor, la comunitariedad, la espontaneidad, la anarquía, la expresividad, la intuición, la relación personal.

3.2 La postmodernidad cultural⁵

De unos años para acá ha surgido un ambiente contracultural, floreciente, sobre todo, en las generaciones jóvenes, al que se ha denominado, a la par de las reacciones filosóficas ya mencionadas, *postmodernidad*. Algunos de sus rasgos principales pueden agruparse en tres capítulos.

Con respecto a la configuración de la interioridad humana, estos colectivos muestran una profunda desconfianza con respecto a la razón como proveedora de respuestas ante los interrogantes deci-

sivos de la vida. Correspondientemente, conceden fuerte relevancia a lo emocional, la intuición, el placer. La experiencia adquiere una posición hegemónica. Muestran una mayor sensibilidad al misterio, el símbolo, el mito, y se embarcan en un retorno al sentido religioso de la vida. El *homo ludens* adquiere nuevas dimensiones, hasta resbalar en una cultura del divertimento intrascendente.

En segundo lugar, en el ámbito de las plasmaciones culturales, estos colectivos recalcan su distancia con respecto a la razón omnicompreensiva y totalitaria. Manifiestan desencanto ante los grandes relatos y utopías de la modernidad. Se conforman gustosamente con lo cotidiano y lo inmediato.

Demuestran un debilitamiento del sentido de la amplitud histórica, de la percepción del pasado y del futuro. Por ello, lo que cuenta es el presente (*carpe diem*). En este contexto es natural el desafanamiento con respecto a los compromisos que tienen como meta la transformación de la sociedad y la construcción de un nuevo modelo de convivencia.

En el orden de los valores predominan las actitudes relativistas. La verdad se vuelve materia de opinión individual, sin un carácter vinculante más amplio. Sin embargo, persiste una búsqueda de unificación, ya no a través de los macroprocedimientos de la razón silogística, sino con los recursos del pensamiento mítico y simbólico.

En tercer lugar, por lo que toca al campo de las relaciones sociales, los ámbitos privados adquieren un claro predominio. La crisis de socialización abre espacios al individualismo. Se profundiza la disociación entre la esfera privada y la pública. Cunde la desconfianza ante las instituciones, sean del tipo que sean.

La identidad colectiva se debilita y se produce un vuelco hacia el propio yo. La atención se focaliza hacia la calidad de vida. Adquiere primacía el cultivo de la mente, mediante técnicas esotéricas, y el del cuerpo, mediante ejercicios físicos. Se abandonan los sistemas de socialización de carácter disciplinario y coercitivo.

3.3 La postmodernidad emparentada o coincidente

Con este término queremos referirnos a algunas configuraciones culturales en construcción, ubicadas sobre todo en las áreas macrourbanas, que se originan de la confluencia de diversas culturas indias y rurales, y de la modernidad ilustrada, tradicional-

mente considerada como propia de esas áreas. Algunos especialistas las han descrito y etiquetado con diferentes nombres.

Al incluirlas entre los “parientes” de la postmodernidad no pretendemos afirmar que, efectivamente, haya influencias mutuas o una estirpe común. Solamente queremos llamar la atención acerca de algunas coincidencias entre ambos mundos. Además, los rasgos coincidentes no constituyen, al menos por parte de esas culturas urbanas, la totalidad de sus rasgos, ni mucho menos. Por lo que resulta imprescindible seguir descubriendo y teniendo presentes esos muchos otros aspectos que configuran estas matrices culturales.

Bonfil Batalla, en el clásico de la antropología *México Profundo*, describe la utilización del vocablo “naco” por parte de las clases media y altas y, con ello, introduce el tema de esos ámbitos culturales urbanos a los que queremos referirnos:

La palabra --afirma el autor--, de innegable contenido peyorativo, discriminador y racista, se aplica preferentemente al habitante urbano desindianizado, al que se atribuyen gustos y actitudes que serían una grotesca imitación del comportamiento cosmopolita al que aspiran las elites, deformado hasta la caricatura por la incapacidad y la “falta de cultura” de la naquiza⁶.

A su vez, O. Lewis, en otro clásico, *Los Hijos de Sánchez*, describe la “cultura de la pobreza”, entre otros, con los siguientes rasgos:

“No pertenecen a sindicatos obreros, no son miembros de un partido político... uniones libres o matrimonios no legalizados... Fuerte orientación hacia el tiempo presente con relativamente poca capacidad de posponer sus deseos y de planear para el futuro... La actitud crítica hacia algunos de los valores y de las instituciones de las clases dominantes, el odio a la policía, la desconfianza en el gobierno y en los que ocupan un puesto alto... Tienen muy escaso sentido de la historia. Son gente marginal que sólo conocen sus problemas, sus propias condiciones locales... No tienen conciencia de clase... Vivir en el presente puede desarrollar una capacidad de espontaneidad, de goce de lo sensual, de aceptación de los impulsos, que frecuentemente está recortada en nuestro hombre de clase media, orientado hacia el futuro” (p. XVI).

No es difícil percibir en este conjunto de rasgos algunas semejanzas con lo que hemos denominado la postmodernidad cultural. Lo que abre un abismo entre ambos mundos culturales es, en todo caso, el contexto socioeconómico en el que se generan y los condiciona de alguna manera y, muy probablemente, el conjunto más

amplio de elementos que los constituyen, así como el modo como se estructuran. De todos modos, las citadas coincidencias tienen relevancia para la presente reflexión y despiertan una serie de interrogantes que podrían conducir a un conocimiento más consistente de quienes se acercan a demandar los sacramentos.

3.4 Las culturas alternativas

En este apartado queremos analizar conjuntamente algunos aspectos de las matrices culturales propias de los pueblos autóctonos y de las comunidades rurales no indígenas. Quizá las diferencias que pueden detectarse entre estas distintas cosmovisiones no son de carácter nítido y excluyente, sino se trata más bien de una graduación, sin solución de continuidad, de la aculturación que han ido elaborando dichos pueblos autóctonos, a partir de determinados elementos de la mentalidad de los sucesivos invasores que subyugaron estas tierras, desde la cristiandad medieval tardía de los conquistadores iberos, hasta la modernidad ilustrada que campea en la actualidad.

El motivo de incluir este análisis, como en los casos anteriores, es descubrir algunos rasgos que coinciden con las diversas formas de oposición cultural que aparecen en la actualidad frente al avasallamiento irrefrenable de la cultura hegemónica. Sólo que en el caso de las culturas que abordaremos, pensamos que, aquí sí, nos encontramos ante una anti, o una postmodernidad muy nítida, puesto que se deriva de un modo diferente de acceder a la realidad. Se ubica, por ello, en el nivel epistemológico.

El eje de nuestra consideración está dado por el talante simbólico de los catolicismos populares. En este punto pueden ayudar los análisis que, desde la vera de la filosofía, elaboró el profesor J.C. Scannone. Lo primero es la construcción del concepto de racionalidad sapiencial como algo definitorio de la fe popular. A partir de ello queda claro que la sabiduría popular es, como acabamos de decir, constitutivamente simbólica -lo cual no obsta para que incluya también muchos rasgos de la "razón discursiva"-.

Esta afirmación se cimienta en que, si bien, la dimensión del "ser", propia del ámbito occidental y contrapuesta a la dimensión del "estar", se halla presente en la experiencia latinoamericana, sin embargo la segunda ocupa un lugar particular:

La experiencia religiosa, política, poética de la "América Profunda" llevó a Rodolfo Kusch a explicitar -contraponiéndola

a la del "ser"-, la dimensión del "estar" (...). De ese modo Kusch llegó a explicitar algo humano universal, desde la particularidad latinoamericana, en donde, -según su interpretación- la dimensión del "estar" se da más a flor de piel. Parafraseando a Max Müller podríamos decir que Kusch nombró con el nombre de "estar" la unidad originaria de todo, buscada no sólo en el espíritu como "logos" o en la libertad y su "éthos", sino en la tierra, (la Pacha Mama) como aquello irreductible e irreductiblemente religioso del símbolo⁷.

A la dimensión del "estar" le resulta inherente la mediación simbólica. Pues la "sustracción" que implica ese "ámbito previo al nosotros y a su ser, previo a la tierra en la que estamos y previo al saber de esa misma experiencia" no puede ser articulada en lenguaje más que a través de "ese ámbito originario y previo que es el decir simbólico". Sin embargo el símbolo mismo no pasa totalmente a lenguaje, ni siquiera metafórico. Esta es la dimensión "pre-semántica" del símbolo, correspondiente a la sustracción del "estar". La metáfora con la que se musita lo inexpresable es la del "arraigo", que corresponde a la experiencia de enraizamiento en la tierra, tan definitoria del hombre y la mujer latinoamericanos. Pero la tierra, en este contexto es el "símbolo de lo numinoso, sagrado, ... materno, de la religiosidad y, por ende, del misterio de Dios"⁸. Por tanto, la experiencia latinoamericana está articulada en torno a la percepción de arraigo a la tierra -la Pacha Mama-, a través de la cual se desvela y encubre, se roza y escapa, simultáneamente, lo inefable.

El segundo punto a destacar es el carácter de "horizonte" atribuido al ámbito del "estar", al que se contraponen los "horizontes" del "ser" y del "acontecer", éste último más propio de las tradiciones hebreas. Como ya lo hemos señalado no se trata de "ámbitos" excluyentes, pero sí diferentes y totalizantes, que pueden y, de hecho, modelan conjuntamente la experiencia de hombres y mujeres latinoamericanos, desde la originalidad de su idiosincrasia enfáticamente simbólica. El mundo, a partir de cada uno de ellos, es contemplado desde diversos ángulos. En la tradición filosófica occidental el "ser" es comprendido como "identidad", "necesidad", "inteligibilidad" y "eternidad". A su vez, desde el horizonte del "acontecer", la historia es captada como "alteridad", "gratuidad", "misterio" y "novedad". Al ámbito del "estar" corresponde una perspectiva señalada por la "ambigüedad", la "destinalidad", la "abisalidad" y la "imprevisibilidad". Al respecto, el esfuerzo filosófico de Scannone se dirige a

dilucidar cómo se establece una *perichóresis* entre estos horizontes desde la mediación de la dimensión lógico-sapiencial del símbolo⁹.

Con esto tenemos ya algunos elementos para responder a la primera cuestión que nos propusimos abordar. La simbolicidad que delinea el talante propio de los catolicismos populares no lo hace ciertamente a un nivel epidérmico. La fe de los pobres no es simbólica porque se expresa, además de las concisas formulaciones de creencias y de múltiples acciones de solidaridad, a través de una gran variedad de símbolos y rituales, más o menos floridos. Se trata más bien de que los catolicismos populares son simbólicos porque en este caso la simbolicidad es un modo de percibir la realidad, una forma de aprehenderla cognoscitivamente, o, simplemente, de “estar” ante ella. No nos encontramos ante una cuestión semiológica o lingüística, sino estrictamente epistemológica. Los vínculos existentes entre los múltiples campos del significado incluidos en cada símbolo sólo pueden ser percibidos desde “una cierta forma de ‘estar presente’ en el mundo”¹⁰.

4. REACCIONES “POSTMODERNAS” EN EL CAMPO SACRAMENTAL LITÚRGICO

Después de pasar breve revista a algunas reacciones o alternativas culturales que enfrentan a la omnipresente cultura ilustrada, centraremos nuestra atención, en los párrafos que siguen, en algunos estilos de practicar el catolicismo, de manera particular por lo que toca al ámbito litúrgico, que divergen en varios aspectos con respecto al modo de realizar las ceremonias que se ciñe a las normas oficiales; que, no raras veces, generan conflictos por dichas divergencias; y, sobre todo, presentan algunos rasgos que despiertan la sospecha de haber sufrido la influencia de las reacciones antimodernas que hemos estado revisando o, al menos, coinciden con ellas en varios puntos decisivos.

4.1 La renovación en el Espíritu Santo¹¹

No estamos ante un movimiento organizado, en el sentido fuerte de la palabra. Se trata más bien de una corriente, con ramificaciones católicas y protestantes, que pretende la renovación de la vida cristiana a través de una experiencia fuerte de la fe.

Se plasma a través de comunidades o asambleas de oración, fundadas en el bautismo en el Espíritu Santo, a través del cual los

miembros reciben el don de lenguas, de profecía y de curación. Este rito viene acompañado normalmente por una experiencia interior extraordinaria, con frutos duraderos en forma de carisma. De hecho, muchos seguidores se vuelven sobrios, serios y responsables en sus ocupaciones.

Generalmente en estas comunidades se logra una experiencia de fe muy viva, de carácter más testimonial que militante, y sin mucho adoctrinamiento. Los grupos funcionan a través del compañerismo y la solidaridad espiritual. Los dirigentes suelen ser elegidos democráticamente por un período de tiempo determinado. Pero no ha faltado quienes descubren, cuando menos en las corrientes protestantes, un déficit de democracia interna y una tendencia a la autocracia.

Lo característico de la vida carismática es la oración contagiosa, espontánea, rítmica y sencilla. Gustan de las manifestaciones corporales del fervor interior.

En la proyección de la vida comunitaria al exterior, se observa poca relación explícita con la ciudad secular. Lo que más importa es la persona y la experiencia carismática. En los grupos predomina una valoración negativa de la realidad más amplia, generalmente provista por el sentido común. La reacción suele ser la huída hacia la experiencia religiosa interior. Sin embargo, en muchos casos, paradójicamente, los miembros participan políticamente. También se observa que en determinadas ocasiones los grupos se convierten en reserva de votos, a cambio de determinadas ventajas materiales.

La interpretación de estos fenómenos presenta algunas divergencias. Algunos ven en el pentecostalismo una ruptura radical con el entorno considerado malévolo, la cual conlleva, incluso, riesgos personales. Otros perciben los signos de una transición a la modernización, ofrecida a quienes no han roto aún con sus raíces tradicionales y, simultáneamente, no quieren contagiarse por el individualismo radical de la modernidad.

Hay quienes creen ver en esta religiosidad una clara convicción antimoderna que adopta los rasgos de una protesta. Se considera, entonces, el pentecostalismo como la expresión de una revuelta, como una protesta social en forma religiosa. Incluso el don de lenguas es interpretado como una reacción crítica de la gente que no tiene facilidad de palabra y a la que no se le escucha. La inconformidad puede extenderse, incluso, al ámbito religioso. En esta perspectiva, estas corrientes ofrecen un acceso a Dios sin

intermediarios, y a la curación a través de la plegaria, sin ministros oficiales.

Los pentecostalismos latinoamericanos han sido categorizados también, por algunos, como una variante de los catolicismos populares. Como éstos, tratan de reconstituir un pasado perdido. Son igualmente autoritarios en su funcionamiento interno y se muestran críticos de la jerarquía católica.

4.2 El camino neocatecumenal

Esta agrupación católica, iniciada por Kiko Argüello en Madrid (Esp), también ha sido caracterizada por la comunicación interpersonal cálida y festiva. Sus miembros comparten una mística de carácter entusiástico.

Se organizan en torno a asambleas de celebración eucarística y reflexión bíblica. Lo fundamental de este "camino" catecumenal es la escucha del mensaje bíblico, bajo la guía del Espíritu, asimilado y compartido (el "eco") a través de una sabiduría profunda, más que con la lógica racional. No hay lugar para la discusión ni la crítica de ningún tipo. Tampoco lo hay para fenómenos milagrosos o dones extraordinarios. En este sentido se considera más "moderno" que las corrientes pentecostales. Las reuniones se ubican en los recintos parroquiales, pero se excluye la participación de personas ajenas al grupo.

El conjunto de actividades que se desarrollan está inspirado por las consignas provenientes del iniciador del movimiento.

A este movimiento se le atribuye un carácter subjetivista e intimista, entre otras cosas, por no conceder ninguna atención a los signos de los tiempos. Es como una "burbuja bíblica", orientada a la conversión en el ámbito de las relaciones cortas, fundamentalmente la familia y las relaciones inmediatas en el trabajo, rehuendo cualquier visión más amplia de la sociedad.

4.3 El campo de los creyentes

Para delimitar la categoría de "creyente" es conveniente, primero, aclarar qué entendemos por católicos "ceranos". En este conjunto ubicaremos a los miembros de la Iglesia caracterizados por una presencia más intensiva en los espacios eclesiales, como participantes de los eventos allí organizados. Descriptivamente, suelen ser personas que, o se benefician frecuente y sistemáticamente de

las actividades organizadas por las instancias eclesiásticas, y/o son con quienes cuentan los agentes de pastoral, sobre todo por sus aportaciones en trabajo o en metálico. Ambos géneros de cercanía son necesarios actualmente para el funcionamiento satisfactorio de los organismos eclesiásticos.

En contraste con lo dicho hasta acá, a quienes pertenecen jurídicamente a la Iglesia católica, pero no cumplen los anteriores requisitos, los denominaremos "creyentes". Manteniendo en principio la amplitud de este término, en las consideraciones que siguen pondremos el acento en *los estratos bajos que habitan en las metrópolis*.

Pues bien, en el colectivo de los "creyentes" encontramos también ciertas preferencias en el campo de lo simbólico-ritual.

a) Hay un gusto acentuado por los objetos y los mecanismos simbólicos que va más allá de lo que ofrece la liturgia oficial. El primer lugar lo ocupan los iconos de los santos; pero también son importantes el cuerpo en movimiento (la peregrinación), el espacio y el tiempo sagrados (santuarios, fiestas) y otros elementos.

b) En las liturgias populares no tiene mucha relevancia la perspectiva moral típica de la teología oficial. Allí todos tienen derecho a participar, sin ninguna exclusión por motivos éticos. Tampoco se entiende la necesidad de adquirir determinados conocimientos como requisito para la recepción de los sacramentos y ciertos sacramentales (cuando se presenta una ocasión favorable permiten que los niños pequeños reciban la confirmación, comulguen, reciban la ceniza, etc.). Hay casos en que, en ocasiones especiales (celebraciones luctuosas, nupciales etc.), se sienten autorizados a comulgar, sin haber recibido previamente el sacramento de la reconciliación.

c) Estos colectivos suelen manifestar incompreensión y disgusto por las diferentes formas de politización de la liturgia. Gustan más bien de celebraciones cuyo sentido hace referencia a los momentos cruciales y las necesidades de la existencia individual y familiar (Los *Rites de pasage* descritos por Van Gennepe). De ahí la proliferación de ceremonias de tres, quince, dieciocho años; la celebración de clausura de las diferentes etapas de la educación formal (naturalmente las más elementales), etc.

d) Se constata una fuerte inclinación por las liturgias privadas, dedicadas a una sola persona o familia, de preferencia en la intimidad del propio hogar. En este contexto, se entiende el disgusto por

la dedicación de las ceremonias a varios o muchos fieles, pertenecientes a familias sin nexos de parentesco o de amistad (celebraciones "comunitarias").

e) Manifiestan preferencia por la liturgias cálidas, personalizadas, afectivas; en las que aparece la vida concreta, las personas con sus alegrías y tristezas, los ejemplos, las narraciones. No ocultan su satisfacción cuando los sacerdotes se muestran capaces de adaptarse a las necesidades y la sensibilidad tan diferentes de cada individuo y cada familia.

Todo lo anterior puede resumirse en una actitud bastante amplia de incompreensión y disgusto ante las normas y los procedimientos institucionales.

CONCLUSION

Decíamos al principio que pretendíamos aportar algunas ideas que ayudaran en el campo pastoral en relación con las perplejidades de los agentes de pastoral e, incluso, los conflictos que se generan por las diversas expectativas que diferentes colectivos creyentes manifiestan. Quizá la reflexión nos ha conducido a la sensación de que las cosas son más complejas de lo que pensábamos. Esto, en sí, nos parece un avance importante.

Uno de los principios generales que debe orientar la acción eclesial es claro: las aportaciones que las autoridades eclesiásticas pretenden ofrecer a los feligreses deben pasar por el tamiz de la inculturación en las diferentes cosmovisiones existentes en nuestro país. De lo contrario, el mensaje revelado resultará ininteligible para sus destinatarios.

Al mismo tiempo, la radicalidad evangélica pide una actitud crítica ante las lacras presentes en todo modelo mental. Es lo que podríamos denominar el principio de la "contraculturación". En la práctica, no es fácil coordinar estos criterios, tan diferentes, ciertamente, pero, en el fondo, tan articulados entre sí.

Constatamos que en diversos sectores de las culturas populares encontramos algunas creencias y comportamientos que coinciden o han sufrido una real influencia por parte del talante postmoderno. Este puede ser uno de los motivos por los cuales los agentes de pastoral, en medio de sus tendencias en ocasiones tan divergentes (neoconservadoras, ilustradas, progresistas, etc.), experimentan choques significativos con la mentalidad y las exigencias de sus

feligreses. Y es que, finalmente, varias de estas corrientes ideológicas pertenecen al campo de la modernidad ilustrada. De aquí la complejidad del asunto.

En todo caso hay que tener presente que, si bien esas convergencias populares con la postmodernidad resultan interesantes, sin embargo no dan razón del fenómeno cultural en toda su amplitud y profundidad. Es necesario conocer más a fondo los modos de pensar y los estilos de los diferentes sectores de la feligresía. De este modo, se podrá descubrir, eventualmente, que, bajo las apariencias de oposición, se encuentran puntos reales y verdaderos de confluencia, por ejemplo, entre los tintes políticos propios del progresismo eclesiástico y ciertos estilos de carácter "postmoderno" propios de las culturas populares.

NOTAS:

1. Lo fundamental de estas ideas lo debo a J. M. MARDONES, en sus obras *¿Hacia dónde va la religión? Postmodernidad y postsecularización*, México 1996; *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*, Santander 1988.
2. Cf. HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa. I: Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid 1987, 197-350.
3. MARROQUÍN, E., *La contracultura como protesta*, México 1975. Cf. También. RANDALL, M., *Los hippies, expresión de una crisis*, México 1968.
4. Otro autor afín a los planteamientos *beats* es A. GINSBERG y su obra *Howl*.
5. Tomo las siguientes *consideraciones*, sobre todo, de J. M. MARDONES, *¿Hacia dónde va la religión? Postmodernidad y postsecularización*, ya citado.
6. BONFIL B., *México profundo. Una civilización negada*, México 1989, 89.
7. SCANNONE, J. C., *Sabiduría popular y pensamiento especulativo*, en J. SCANNONE (comp.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*, Buenos Aires 1984, 52.
8. SCANNONE, J. C., *Un nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, *Strom* 36 (1980) 33-37.
9. SCANNONE, J. C., *Sabiduría popular y pensamiento especulativo*, Op. cit., 57.
10. ELIADE, M., - J. M. KTAKAGUA., *Metodología de la historia de las religiones*, Buenos Aires 1967, 130.
11. Tomo las principales ideas de FLORISTÁN, C., *Para comprender la parroquia*, Estella 1998, y de COX, H., *Retour de Dieu. Voyage en pays pentecotiste*, Paris 1994.

CONVERGENCIAS Y DIVERGENCIAS ENTRE LA RACIONALIDAD SIMBÓLICA Y LA RACIONALIDAD CIENTÍFICA. EL SÍMBOLO COMO CATEGORÍA CIENTÍFICA.

Dr. Miguel López

Al igual que todos los símbolos dentro de la Religión cristiana, tienen ellos mismos las funciones de manifestación y de vicariedad de la realidad divina que representan. Y el tratar de comprender estas funciones de los símbolos y de los signos cristianos es el objeto del presente estudio. Y siguiendo las funciones de la ciencia trataremos de explicarlos racionalmente. En una primera parte nos limitaremos a señalar en una breve síntesis histórica estas funciones que ya aparecen desde los inicios del Cristianismo y que perviven hasta nuestros días. No nos limitaremos a este señalamiento de carácter descriptivo o fenomenológico, sino que trataremos de explicar la naturaleza de las funciones del símbolo y del signo que de por sí tienen como función la de manifestar y realizar su función vicaria de la realidad divina que representan. Y en un tercer lugar señalaremos el valor y la trascendencia de las funciones del símbolo y del signo, las cuales además de manifestar la realidad divina que las produce, llevan en sí mismos la dimensión prospectiva de lo que será para el hombre su futuro escatológico.

INTRODUCCIÓN

El hombre, dotado de entendimiento y voluntad siempre ha tendido a relacionarse con las cosas y con la misma divinidad por medio de la operación del conocimiento. Esta operación del conocimiento a su vez para encontrar esta relación

que muchas veces se esconde o bien detrás de la naturaleza sensible de las cosas o bien detrás de la naturaleza abstracta y lejana del ser trascendente, trata de buscar las insinuaciones que producen esas realidades para manifestarse. De ahí que se diga que el hombre está siempre a la escucha de la realidad.

A estas insinuaciones el hombre corresponde con una designación de las mismas, designaciones que componen el lenguaje humano, incluyendo entre éstas la del signo o la del símbolo que él destina sobre todo a las realidades trascendentales, concretamente a Dios. Y a estas manifestaciones de las realidades con las cuales quiere tener un contacto y a las cuales corresponde con la formulación del signo que él arranca de su experiencia, es lo que constituye el tema de estudio presente, ya que especialmente dificultan su verificación.

El enunciando del tema convergencias y divergencias entre la racionalidad simbólica y la racionalidad científica parece significar una aparente oposición entre los dos conceptos de racionalidad simbólica y la racionalidad científica.

Una contradicción aparente que resulta si consideramos los principios en que se basa el Racionalismo Crítico, sistema que domina las formas de pensar de las ciencias modernas. Si se tiene presente el punto básico que este coloca para alcanzar la fundamentación absoluta con respecto al reconocimiento de la realidad y la afirmación de la verdad, no todas las convicciones que tenemos pueden soportar el empleo del modelo de la racionalidad, especialmente de carácter experimental. Este sistema, basado en el principio clásico del *principium rationis sufficientis*, considerado como un axioma de la Lógica¹, y que puede ser considerado como el postulado general de la metodología clásica del racionalismo, y como el principio fundamental del modelo de racionalidad que parece que dominó en la teoría del conocimiento clásico, ha llevado a la búsqueda de una fundamentación de acuerdo a muchas fundamentaciones de las convicciones, teóricas, morales y políticas que deben operacionalizarse, i.e. comprobarse con la realidad experimental².

En base a este método de operacionalización el sistema del Racionalismo crítico encuentra como ciencia en sentido propio, no sólo la Física que se impuso como la ciencia por antonomasia, y que tiene su método de verificación del fenómeno, sino también la ciencia del lenguaje³, la cual tiene por objeto la palabra como unidad y al lenguaje como sistema. Dentro del sistema del lenguaje

se integra como es natural el símbolo y el signo, conceptos generales por los cuales se explica también la palabra. De acuerdo a Hanz Albert, uno de los exponentes actuales del Racionalismo crítico, los pronunciamientos de las ciencias del Espíritu serán contemplados como hipótesis, que deben sujetarse a determinados exámenes que a su vez deberán realizarse bajo diferentes condiciones, para que así puedan obtener su carácter de científicas.

Sin embargo, si contemplamos fenomenológicamente al símbolo dentro de las culturas religiosas, nos damos cuenta de que en todas ellas es considerado como un elemento manifestativo de una realidad trascendente, i. e. de la realidad divina que el hombre busca como medio para comunicarse con dicha realidad. Y si consideramos la historia del uso del símbolo nos damos cuenta también, que desde las primeras culturas humanas el uso del símbolo como también del signo, tiene un sentido de vicariedad, es decir como aquello cuya aprensión implica por si misma el conocimiento de un otro, en fuerza de un medio que lo une, y en cierto sentido lo coloca y lo hace aparecer en el primero. Esto quiere decir que en la base del símbolo y del signo se da un nexo que puede ser cualquiera, ontológico o bien por analogía de forma aunque sea lejana, del género llamado impropio, o bien un nexo puramente convencional.

Mas lo que caracteriza al símbolo es sobre todo, de que al asumirlo, lleva tal nexo al significado de una perfecta vicariedad, por la cual el símbolo se pone en el lugar de aquello que es simbolizado, y cumple sus funciones. Y esta perfecta vicariedad, que se coloca bajo una alteridad de estructura por lo demás acentuada, es lo que caracteriza esencialmente la relación simbólica y sus manifestaciones concretas y lo que explica el cambio del símbolo con la realidad simbolizada desde los tiempos primitivos⁴. Se puede decir que el símbolo es una realidad sensible por medio de la cual las cosas y todos los seres se manifiestan en la existencia y entran a formar parte de la historia del hombre.

Esto mismo ocurre con la religión Cristiana, que como sistema religioso maneja un sin número de símbolos, tanto a nivel de la doctrina como sobre todo a nivel del culto. De una manera especial nos referimos a los sacramentos, los cuales constituyen un elemento base que integra la Liturgia eclesial. Al igual que todos los símbolos dentro de la Religión cristiana, tienen ellos mismos las funciones de manifestación y de vicariedad de la realidad divina que representan. Y el tratar de comprender estas funciones de los símbolos

y de los signos cristianos es el objeto del presente estudio. Y siguiendo las funciones de la ciencia trataremos de explicarlos racionalmente. Como una primera parte nos limitaremos a señalar en una breve síntesis histórica estas funciones que ya aparecen desde los inicios del Cristianismo y que perviven hasta nuestros días. No nos limitaremos a este señalamiento de carácter descriptivo o fenomenológico, sino que trataremos de explicar la naturaleza de las funciones del símbolo y del signo que de por sí tienen como función la de manifestar y realizar su función vicaria de la realidad divina que representan. Y en un tercer lugar señalaremos el valor y la trascendencia de las funciones del símbolo y del signo, las cuales además de manifestar la realidad divina que las produce, llevan en sí mismos la dimensión prospectiva de lo que será para el hombre su futuro escatológico.

1. BREVE SÍNTESIS HISTÓRICA DEL SÍMBOLO SACRAMENTAL COMO EXPRESIÓN DE LA REALIDAD TRASCENDENTE Y PRODUCTORA DE GRACIA

1.1 Antecedentes del símbolo sacramental

1.1.1 *El cosmos y la creación*

Antes de la creación de los sacramentos como signos conviene tener presente que el primer signo o símbolo que tenemos en la historia del hombre es el del cosmos. El Helenismo religioso entendía el cosmos griego como la manifestación de la voluntad de los dioses que vivían en su propio cielo. El mundo es el reflejo de lo que era su cielo. Al hombre le estaba permitido lo que los dioses realizaban en el cielo. El símbolo de las nupcias celestiales que se daba entre los dioses tenían su representación o segunda estructura en la tierra.

Ya dentro del mundo cristiano tenemos la concepción de S. Pablo con respecto a la creación que él entiende como un signo, como un símbolo o signo para poder llegar al conocimiento de su existencia, de ese poder y de su bondad, ya que el creó todas cosas por el mismo hombre. De ahí que no exista ninguna excusa para los hombres para no poder llegar al conocimiento de su existencia (Rm 1 18-23)⁵.

El mismo S. Agustín, refiriéndose al conocimiento del hombre él afirma que este no puede tener un conocimiento por sí mismo, por medio de la razón, sino que todo se le da por revelación. Y el

instrumento para tal revelación es la misma naturaleza a través de la cual Dios se manifiesta.

1.1.2 *El mysterion*

1) *Mysterion, secreto escatológico*. El término *mysterion* el cual tiene términos equivalentes bastante raros en el Antiguo Testamento y donde se encuentra es en las fuentes apocalípticas del judaísmo tardío y tiene un significado de proclamar un secreto escatológico. Texto concreto que utiliza tal término como símbolo es el de Daniel 2, 28-29; Pero hay un Dios en el cielo que revela los misterios y que ha dado a conocer... lo que sucederá al final de los días..., lo que ha de suceder en el futuro..., y el que revela los misterios te ha dado a conocer lo que sucederá.

En el Nuevo Testamento se utiliza el término *mysterion* en diferentes libros neotestamentarios. Marcos habla del *mysterion* haciendo referencia al misterio del reino de Dios (Mc. 4, 11 y paralelos).

Es S. Pablo quien utiliza el mayor número de veces el término de *mysterion*. Para éste el término de *mysterion* tiene el sentido del proyecto salvífico que Dios tiene sobre la humanidad. Es decir, que el misterio no es mas que la decisión tomada por Dios para salvar de manera definitiva al hombre. Este sentido es el que se revela a través de la Carta a los Efesios 1, 9-110 "dándonos a conocer el misterio de su voluntad, según el benévolo designio que en él se propuso de antemano, para realizarlo en la plenitud de los tiempos". Esto quiere decir que el misterio de Dios no es otro que su voluntad a realizar por Cristo en la plenitud de los tiempos. Concretamente se puede decir de S. Paulo con respecto al uso del término de *mysterion*, que para él éste tiene una finalidad soteriológica en su revelación, en cuanto la escondida voluntad del Padre ha sido anunciada al hombre por Jesucristo con una intencionalidad meramente salvífica⁶.

2) *Mysterion como parábola, símbolo tipo*. Los Padres de la Iglesia, tanto orientales como occidentales se encontraron con el término de *mysterion*. 1) Los Padres Apostólicos conocen el término de *mysterion*, aunque lo utilizan muy poco. Quien más habla del mismo es el S. Ignacio de Antioquía. Y él lo refiere a Cristo a quien llama el Señor, cuyo día a celebrar ya no es el sábado, sino el domingo, día en el que nace nuestra vida por medio de él y de su muerte; misterio que algunos niegan, pero que a través del cual

hemos recibido la fe y por el cual perseveramos. Él habla de los misterios de Cristo, término que tiene una clara referencia salvífica por ello, sacramental y eucarística⁷.

Los Padres apologistas utilizan el término *mysterion*, el cual hace referencia a las acciones salvíficas obradas por Jesucristo, tales como el nacimiento o la muerte en la cruz. Y también lo utilizan para significar la relación entre el arquetipo y tipo, aplicada a las figuras del Antiguo Testamento en relación con la del Nuevo Testamento. San Justino utiliza el término *mysterion* como traducible por los términos de parábola, símbolo o tipo.

3) *Mysterion, símbolo o verdad oculta*. La asimilación del término misterio la hicieron los alejandrinos, término que tuvo una aplicación muy extensa en el mundo pagano. Fueron ellos quien aplicaron la terminología gnóstico-neoplatónica a la teología cristiana, y con el término de *mysterion* se refieren tanto a Cristo, al que presentan como el gran mistagogo que guía al gnóstico a partir de la incorporación inicial hasta llegar a la plena incorporación, como a la religión cristiana de modo genérico. Clemente de Alejandría al asumir el término de *mysterion* en su teología, establece una división entre los misterios menores que ha sido revelados a todos y los misterios mayores, que tan solo han sido comunicado a los gnósticos, quienes practican la exégesis alegórica. Según él, el conocimiento divino se manifiesta en imágenes que se revelan tan solo a unos pocos sabios, capaces de conocerlas e interpretarlas.

Sin embargo Orígenes en el siglo III, perfiló de un modo muy particular la teoría sobre la imagen y sienta las bases para una reflexión sistemática que establece la relación íntima entre el signo y la realidad. Para él toda realidad sensible tiene una función de misterio, por cuanto es una imagen o un símbolo que revela la realidad verdadera, que es la espiritual. Si bien anteriormente el misterio hacía una referencia directa a la voluntad salvífica del Padre, que está bajo una comprensión de tipo operativo, con la interpretación de Orígenes del *mysterion* surge la consideración del mismo como medio que se relaciona con la verdad que manifiesta. De ahí que se diga que del misterio-voluntad, y del misterio-evento se pasa al misterio-verdad y al misterio-conocimiento. Es por medio de Orígenes por el cual se comienza a formular de manera técnica la noción del signo como principio operativo, principio que sirvió de base para la comprensión de los sacramentos como signos a través de los cuales se hace presente entre los hombres el misterio de Dios en Jesucristo⁸.

4) *Misterio y no misterios*. No obstante la asimilación del término misterio dentro del cristianismo, sin embargo, durante los siglos III y IV siempre se tuvo la preocupación por guardar una independencia de su pensamiento frente al paganismo. Frente a la discusión planteada por A. Harnack quien escribió su *Historia de los Dogmas* aparecida en 1886 y 1888, defendiendo la tesis del origen del cristianismo a partir de los elementos griegos, discusión que es seguida por Ortega y Gasset y por Bultmann, se puede llegar a la conclusión de una distinción entre independencia sustancial y posible dependencia material o formal. Es decir, podemos concluir que el pensamiento sacramental expuesto en el Nuevo Testamento, y de modo más concreto recogido y ampliado por San Pablo, en sus conceptos fundamentales de total independencia frente a las categorías míticas de los helenos. Sin embargo ya en S. Pablo se advierten determinadas expresiones que parecen guardar cierta afinidad material con algunas fórmulas de las religiones místicas⁹.

1.1.3 *El Sacramentum*

Los padres occidentales rechazaron el término de *mysterion* por razón del peligro que se corría de involución con las religiones místicas paganas y tradujeron este término por las palabras correlativas latinas de *mysterium* y *sacramentum*. No obstante que el término de *mysterium* es la latinización del término misterio griego, sin embargo lo comienza a emplear como sinónimo de Sacramento. Con el tiempo esta palabra se distancia de la del sacramento, utilizando la primera para designar una realidad sobrenatural, y a la de sacramento la de ser el instrumento eficaz de la gracia santificante. El uso de la palabra *mysterium* termina con ser un término equivalente al de sacramento.

El término de sacramento se estructura sobre la raíz *sacrum-sacrare* que significa santificar o consagrar, lo cual equivale a dedicar a la divinidad y, por ello, a sacralizar, a hacer sagrado mediante un rito o símbolo el don ofrecido. En un sentido original el término de *sacramentum* significa juramento. Este término tuvo dos matices nuevos: El primero que era el de juramento religioso, y por ello sacramento entre los clásicos pasó a equivaler a la consagración de una víctima a las divinidades infernales, como justa reparación por haber adoptado un comportamiento malvado. Más tarde, bajo la influencia de la filosofía órfica, el juramento

adquirió un valor a la vez ético y escatológico, y aunque continuó manteniendo el significado de comparación comenzó a entenderse de manera más amplia, ya que no quedaba restringida a las divinidades infernales, sino que abarcaba también la consagración ofrecida a los dioses celestiales¹⁰.

Este término que es de origen pagano fue asimilado dentro del cristianismo a través de Tertuliano. Este fue el primero que utilizó por primera vez el término latino de *sacramentum*, el cual ya se había utilizado en la traducción latina de la Biblia. Ese autor lo usa en un doble sentido: Él lo usa en su mayor número de textos como juramento; y también lo usa con el contenido de *mysterion* griego. Y a partir de este doble significado el concepto de sacramento fue evolucionando en el pensamiento de los Padres occidentales, quien los emplearon primordialmente para significar aquellas acciones a través de las cuales el misterio sagrado se hace operativamente presente en los hombres.

En realidad podemos decir que Tertuliano no fue el primer autor que usó el término sacramento, pero sí fue el primero que lo propuso de forma sistemática, describiendo las notas fundamentales del sacramento. A partir de Tertuliano se afirma que los sacramentos son elementos sensibles por medio de los cuales Dios otorga su gracia. Y con Tertuliano se repetirá, desde el fundamento de San Pablo, la íntima relación que existe entre el efecto de los sacramentos y la muerte y la resurrección de Cristo.

Para S. Cipriano el término de sacramento tiene la acepción de juramento o como palabra sinónima de misterio. Este autor da un paso más adelante sobre Tertuliano en la valoración del sacramento al no reducir su comprensión al mero juramento del que se deriva la consagración, pues considera al sacramento como expresión directa del misterio de Dios. Para él, Sacramento es sinónimo de misterio, en la doble vertiente de dar a conocer la realidad de Dios, expresión de su verdad a aceptar por la fe, o de recibir el don de Dios a través de los elementos sensibles determinados por Jesucristo, es decir, mediante los sacramentos. Y también el autor interpreta el término sacramento en una acepción muy amplia, y por ello no siempre coincide con el actual sentido restringido de signo eficaz de la gracia. Teniendo esto presente, para S. Cipriano los sacramentos son el camino que conduce a la vida. Y traducida la metáfora en los términos teológicos que llegaron a ser técnicos, podemos decir que los sacramentos causan la gracia.

1.1.4 Sacramento como signo

S. Agustín conoce el doble término de misterio y sacramento y en no pocos casos los utiliza como equivalentes, sin embargo él establece una distinción entre los dos, según la cual el término de sacramento lo emplea normalmente en sentido ritual y el de misterio casi siempre en sentido conceptual.

San Agustín al emplear el término de sacramento lo expone en una acepción técnica, que implica de manera simultánea una triple realidad, la de ser rito, un símbolo y un misterio. Él aglutina esta triple realidad en la categoría de sacramento la cual es concebida como una entidad sagrada -res sacra- que confluye sobre cada uno de ellos y los constituye en unidad. Lo sagrado, el ser signo de una realidad sagrada, es la nota fundamental desde la cual San Agustín propone al sacramento y que le permite definirlo como signo visible de la gracia invisible¹¹.

Para San Agustín el sacramento se describe en los términos que él aduce: El sacramento es una celebración en la que se conmemora una cosa, de tal forma que significa algo que va a ser recibido santamente¹². En esta definición de sacramento aparece que se trata de una celebración en la que se presentan unidos por la categoría de la santidad, o mejor, de la santificación pasiva, ante la acción conmemorativa en sí, como el elemento significante y la realidad significada. Toda la acción se resume en la razón final de la misa, es decir, en haber recibido la santidad que es otorgada por un signo. De ahí que San Agustín denomine al sacramento signo sagrado, *sacrum signum*, o signo de una cosa santa, *sacrae rei signum*. De ahí que la santidad del hombre, que es el efecto hacia el que tiene la acción sacramental, coordina desde su unidad final el rito celebrado, el signo significante y el misterio expresado. El sacramento es tal en cuanto signo que santifica al hombre. De esta manera podemos afirmar que para San Agustín el sacramento es un signo eficaz de la gracia.

San Agustín formula la noción de sacramento como signo sensible y eficaz de la gracia, lo cual es una de las aportaciones fundamentales de su parte. Sin embargo esto lleva a un paso adelante que se bifurca en dos momentos distintos, aunque íntimamente implicados. Es el paso que establece la relación entre Jesucristo, administrador único de los sacramentos, y la eficacia objetiva y universal de los mismos. Esto quiere decir que con respeto al bautismo, si Jesucristo nunca bautizó personalmente,

esto fue para bautizar siempre lo cual se realiza por medio de los ministros que bautizan¹³. En base a esto el ministro de los sacramentos tiene una función vicaria que le corresponde a Cristo, es decir, ha hecho del ministro un instrumento en manos del Señor.

2. NATURALEZA DEL SÍMBOLO SACRAMENTAL COMO EXPRESIÓN DE LA REALIDAD TRASCENDENTE O GRACIA SANTIFICANTE

Considerando la historia del método teológico, hemos observado que en la ciencia de la teología se han empleado varias categorías de análisis, dando como resultado una pluralidad dentro de la Ciencia teológica. La categoría en función, se entiende como concepto válido de esquema de una síntesis que funda un posible sentido.

Esto precisamente ha resultado con respecto al término de símbolo, que no se agota con los términos de misterio, de sacramento y de signo bajo el aspecto religioso. Sino que el término de símbolo o signo ha llegado a constituir un esquema de enunciado o tipo de predicación, que deben delimitarse y distinguirse entre sí para evitar ambigüedades en el lenguaje filosófico de la argumentación y discusión, especialmente en el uso del "es", con sus múltiples significados¹⁴. VOLLRAH, entiende las categorías como el ser de las cosas mismas que aparecen en el logos de las cosas mismas. Y en base a esto afirma que el horizonte del pensamiento aristotélico, no solo en el campo de las categorías, sino en general, es el logos como *physis*, es decir, como el ser de los entes que en el lenguaje se confía al hombre¹⁵. Y en este sentido es como entendemos de forma concreta el símbolo que integra al sistema del lenguaje. El símbolo es la expresión de la realidad a través de la cual nos manifiesta su existencia. Sin ella, la realidad se perdería y estaría ciega. Y no solo nos referimos a realidades finitas, sino que también sigue esta misma dinámica la realidad trascendente, la cual se manifiesta a nosotros de acuerdo a la estructura de nuestra propia naturaleza, tal y como lo afirma S. Tomás, al hablar de la naturaleza de los sacramentos, que son los símbolos por excelencia de la religión Cristiana¹⁶.

2.1 Signo sensible

S. Tomás al tratar de los sacramentos en su Suma Teológica toma el término de signo en razón del cual los define. Signo es aquello

por el cual alguien viene al conocimiento de otra cosa. Mas antes de dar la definición de signo aduce el principio de que la sabiduría divina provee para cada cosa según su modo de ser. Como para el hombre es connatural el que por las cosas sensibles llegue al conocimiento de las inteligibles. Deduce que las cosas sagradas que son significadas por los sacramentos sean algunos bienes espirituales e inteligibles por medio de los cuales el hombre se santifica. De ahí que se siga también la estructura normal del hombre de significar estas cosas espirituales por medio de cosas sensibles. Él afirma también que es una práctica de la Sagrada Escritura ya que en ella se encuentra que por la semejanza de las cosas sensibles se nos describen las cosas espirituales¹⁷.

2.2 Funciones del símbolo

Desde luego se debe afirmar, que fenomenológicamente la formación de los símbolos religiosos tienen de base la experiencia religiosa, la cual a su vez tiene una serie de ideas inconscientes que aparecen y se concretizan en el símbolo y en el signo. Se puede decir que los símbolos son adquisiciones intelectuales y como conceptos religiosos son elaborados posteriormente. En el desarrollo del símbolo, la experiencia religiosa, el entendimiento y la lógica están conectadas, pero cada una pone su propio acento en las categorías individuales y especies de símbolo. Ocasionalmente la religión es considerada como el origen y el producto de un determinado símbolo ya establecido. Se puede decir que se trata de una estructuración de la conciencia religiosa que es establecida por medio de un símbolo que generalmente es aplicada a una especie histórica particular de religión.

Como funciones principales del símbolo que se reducen a las fundamentales ya enunciadas podríamos enumerar las siguientes:

2.2.1 Encarnación de la presencia de lo sagrado o de lo santo

Esto quiere decir que la experiencia de la realidad que está detrás del símbolo religioso, es sobre todo la experiencia de lo sagrado o de lo santo, lo cual pertenece esencialmente a cualquier concepto de la religión. De acuerdo al estudio de las religiones se ha manifestado que fundamentalmente el símbolo hace la función de mediación y forma la realidad para la conciencia religiosa del hombre y clama

por lo santo. La religión es un sistema de relaciones, un sistema de retos recíprocos dentro del cual las respuestas principales son lo sagrado o lo santo y el hombre.

Estas experiencias normalmente se obtienen en la oración, en la cual este sistema de relaciones se realiza y se renueva continuamente y en la cual lo sagrado o lo santo, de lo cual el símbolo y el signo son su materialización.

2.2.2 Indicador de lo sagrado o de lo santo

Dado que el símbolo tiene un carácter referencial, el símbolo se refiere a la realidad de lo sagrado o de lo santo que es algo y que se encuentra presente de alguna manera. Así que cuando el símbolo es un indicador de lo sagrado o de lo santo, se da una cierta distancia entre los dos, y no duda de que los dos no son idénticos. De ahí que se den varios grados de identificación, varios grados de intensidad que existe entre el símbolo y la realidad espiritual de lo sagrado o de lo santo. El símbolo es una transparencia, una señal, y un signo que guía hacia lo sagrado o lo santo.

2.2.3 Transparencia de lo sagrado o de lo santo

Las formas simbólicas de la representación de lo sagrado o de lo santo deben ser entendidas como referencias o transparencias de lo sagrado o de lo santo. Lo sagrado se manifiesta en el tiempo y en espacio, así que el tiempo y el espacio, ellos mismos lleguen a ser indicaciones claras de lo santo. El lugar sagrado, como un templo, la selva, la gruta, la iglesia u otra rea de oración, son marcados simbólicamente como reas sagradas. Igualmente el tiempo es símbolo transparente de lo sagrado que puede ser representado por los medios de un ciclo del año sagrado y de sus puntos máximos.

2.3 Signo productor de gracia

S. Agustín comienza con la concepción del sacramento como un signo eficaz de la gracia. Aunque él no define el problema de la causalidad sacramental. Aunque hay que observar que su teología fue mucho más adelante que aquella que le siguió y que en sí significó un retroceso, ya que trataron de explicar la materialidad de, como causa de la gracia del sacramento en cuanto instrumento

que a exponer el efecto que causa en el hombre el sacramento a partir de la misma razón de signo. San Agustín al comprender el sacramento como un signo, le confiere una virtualidad bivalente, pues lo considera como una realidad visible e invisible, como material y espiritual. De ahí que para S. Agustín el signo es una realidad visible que, desde su misma razón de ser signo o imagen de lo sobrenatural, tiene la capacidad de elevar al hombre hacia lo divino. Como afirma Arnau el hombre viandante, situación fundamental en la antropología histórica propuesta por San Agustín, halla en el signo un punto en el que apoyarse en su apertura itinerante hacia Dios, meta escatológica hacia la que tiende y a la que no puede llegar desde sus propias fuerzas. Y el hombre consciente de su indigencia, necesita apoyarse en realidades externas y sensibles, para, sin pararse en ellas, trascenderlas en un doble proceso de interiorización y de ascensión, hasta encontrar a Dios en su propia intimidad espiritual¹⁸.

Teniendo de base toda la doctrina sobre el signo construida por S. Agustín los teólogos medievales y los canonistas empezando por Hugo de San Víctor comenzaron a construir la definición de Sacramento. La base terminológica que había dejado S. Agustín sirvió de base para el trabajo de la Escolástica. S. Agustín afirmó que el sacramento es un signo que como tal está integrado por una parte sensible a la que llamó *elementum*, y por otra espiritual a la que denominó *verbum*.

3. VALOR Y TRASCENDENCIA DEL SÍMBOLO COMO ESTRUCTURA DE LA REALIDAD RELIGIOSA

3.1 El símbolo como categoría

Las funciones del símbolo y del signo no tienen un uso exclusivo dentro de los sistemas religiosos, sino que también se han secularizado y tiene actualmente también un uso dentro de las ciencias física, química, matemática y en las demás ciencias. Esto quiere decir que hablar del símbolo es estar hablando de una categoría que se entiende como una estructura del mundo de la experiencia posible, la que a su vez constituye una estructura fundamental de la posible conocibilidad¹⁹.

Desde luego para poder entender el concepto de la categoría actual habrá que buscar a ésta dentro del mundo de la lingüística.

Bajo este presupuesto una teoría lógico-lingüística de la invención y definición de las categorías tiene que presentarse como imposible dentro de una doctrina filosófica de las categorías. De ahí que se deba recurrir no al lenguaje usual, sino en todo caso, al intento de una fijación de aquel contexto general, según su estructura que determina el argumentar filosófico. Pero la ostensión de un contexto correspondiente a la filosofía no puede emprenderse ni con medios lógico-analíticos, ni con medios lingüísticos; eso en tanto fuera posible, sería un problema de crítica o teoría del conocimiento. En el mejor de los casos, las categorías solo pueden descubrirse y fundamentarse en una teoría del conocimiento humano, que a la vez determina todos los contextos posibles del lenguaje filosóficamente relevantes, es decir, dirigido al conocimiento de lo que es, y no en un análisis de todas las expresiones posibles e imposibles del hablar fáctico. De ahí que solo en el marco de una teoría del conocimiento podrá plantearse suficientemente el problema del carácter completo de los esquemas categoriales, y fundamentarse la propiedad implícitamente normativa de la categoría, la cual es la única capaz de justificar su función crítica²⁰.

Bajo un aspecto racional las categorías son conceptos de un objeto en general, con los que la intuición del mismo queda determinada por una de las funciones lógicas del juicio, y que en consecuencia constituyen momentos estructurales del objeto de la experiencia, los cuales, por la esquematización de las formas diferentes de juicio, se aplican a la forma de intuición del tiempo.

El Racionalismo crítico considera que la producción del símbolo está conectada, tanto directa como indirectamente con el sentido, las impresiones y los objetos del entorno del hombre. Muchos de los símbolos son derivados de los objetos de la naturaleza, y otros son construidos en un proceso de percepción intuitiva, de experiencia emocional, o de reflexión racional. Y en el mayor número de los casos, la construcción está relacionada con los objetos que se dan dentro del mundo de la percepción del sentido. Sin embargo se debe observar que el Racionalismo crítico niega todo aquello que esté más allá de la experiencia, campo dentro del cual se debe realizar la operacionalización de las convicciones religiosas. Karl Popper distingue entre las teorías que pueden verificarse empíricamente y aquellas que no pueden verificarse empíricamente y que son designadas con el término de metafísicas. De acuerdo a él las teorías metafísicas no corresponden a la medida estricta de la científicidad. De ahí que las

convicciones religiosas que en sí representan una realidad divina y hacen una función vicaria de las mismas, no son verdades científicas²¹.

3.2 La relación del símbolo y lo sagrado

El símbolo es la encarnación de la presencia de lo sagrado. El estudio histórico de las religiones ha manifestado que es el símbolo el que fundamentalmente media y forma para la conciencia religiosa del hombre la realidad y el llamado de lo santo.

Igualmente afirmamos que el símbolo es el indicador de lo sagrado o de lo santo. De hecho se entiende que el símbolo es, tiene un carácter referencial. Él se refiere a la realidad de lo sagrado o de lo santo que de alguna manera está presente.

Se habla también de la relación hacia el tiempo y al espacio. Las formas simbólicas de la representación de lo sagrado deben ser entendidas como referencias a lo sagrado o transparencias de lo sagrado o de lo santo. Lo sagrado se manifiesta del mismo en el tiempo y en el espacio, de tal manera que el tiempo y el espacio llegar a ser ellos mismos indicaciones diáfanos de lo santo. Concretamente se habla de lugar santo, iglesias, templos, grutas; como también se habla de tiempo santo, el cual es representado por medio de ciclos del año sagrado y sus puntos más intensos, como ya se mencionó anteriormente.

También se debe tener en cuenta los objetos ceremoniales y rituales como indicadores o portadores de lo sagrado o de lo santo. Los objetos litúrgicos y ceremoniales también pueden indicar o llevar hacia lo sagrado o lo santo. Entre estos tenemos no solo las pinturas y los símbolos sino también, las luces, las candelas, las lámparas para los materiales santos, libros litúrgicos, y sagradas escrituras y ornamentos sagrados como indicadores de lo sagrado o de lo santo.

Otras relaciones entre el símbolo y lo sagrado se manifiestan en el hecho de que lo sagrado o lo santo como representado o manifestado en el símbolo tiene, generalmente hablando, la función santificadora que puede consistir en elevar a uno a una relación más cercana de lo sagrado y de lo santo.

3.3 El sacramento como símbolo de gracia que santifica

S. Tomás al tratar de la noción del sacramento afirma que el sacramento, en cuanto que es signo y por tanto, con capacidad analógica

para fundamentar un conocimiento, se ordena a significar la santificación del hombre²². Esto significa, de acuerdo a S. Tomás que el sacramento como signo no se ordena a significar, se ordena a significar la santificación, es decir a darle a conocer al hombre su salvación. Esto lo deduce a partir de una doble dimensión: a) la cristológica, en razón de la cual los sacramentos tienen su eficacia a partir del Verbo Encarnado; y b) la antropológica, ya que el sujeto sobre el que recae la eficacia sacramental es el hombre. Se puede decir con Arnau al tratar este aspecto propuesto por S. Tomás, de que el santo, de acuerdo a su propio planteamiento, coloca la consideración de los sacramentos en la vertiente de la antropología cristológica, ya que considera que el sacramento es una concesión hecha al hombre que arranca de Cristo.

Con respecto al hombre que ha de recibir el sacramento, y tratando de responder a la pregunta de si los sacramentos de la Iglesia deben ser siete, afirma que los sacramentos proyectan a la doble finalidad de ordenar al hombre al culto de Dios según la religión de la vida cristiana y a ser un remedio contra el pecado²³. Y analizando S. Tomás a partir de que el efecto personal y social de los distintos sacramentos, recurriendo al símil de la vida humana y tomando en consideración la dimensión social del hombre concluye afirmando que los sacramentos han de ser siete, pues a través de todos ellos se consigue realizar el proyecto personal y social del hombre²⁴.

CONCLUSIÓN

Habiendo contemplando el desarrollo histórico del concepto de símbolo que tiene su realización de manera preponderante dentro de los sistemas religiosos, especialmente el cristiano, cuya liturgia se centra especialmente sobre los sacramentos, podemos hacer las siguientes conclusiones:

- 1) El símbolo religioso cristiano que se realiza mediante los términos de *mysterion* en un primer momento y de sacramento después, obedece a los impulsos inmanentes que impone la realidad natural, la realidad humana y la realidad divina a la experiencia humana y en razón de los cuales construye al hombre de símbolo o de signo.

- 2) Dentro del sistema religioso del cristianismo, el concepto de sacramento que es definido como un signo sensible por medio del

cual llegamos al conocimiento de otro, lleva en si mismo una eficacia que desemboca en la realización escatológica del hombre, por ser portador de la gracia divina realiza la salvación del mismo.

3) El sacramento o signo sensible que significa y produce la gracia en favor del que lo recibe, lleva en si mismo los elementos de una categoría científica en razón de la cual se puede construir toda una teología. Esta teología tendrá de base el símbolo como una categoría en razón de la cual se puede llegar al conocimiento de las realidades divinas ofrecidas a nosotros por medio de la revelación en la cual encontramos las insinuaciones básicas para construir el símbolo religioso que son los sacramentos.

NOTAS:

1. Este principio después desapareció de los mismos libros de la Lógica, y viene a ser rescatado como principio básico, que toca el punto fundamental de Arquímedes que es el de la fundamentación absoluta. Cfr. ALBERT, H., *Traktat Über kritische Vernunft, unverte Auflage*, J.C.B. Mohr (Paul Siebsech) Tubingen 1969, 9-10.
2. Cfr. ALBERT H., *Traktat Über kritische Vernunft...*10
3. El Racionalismo crítico constituye un desarrollo de la teoría del conocimiento positivista, tomando el nombre de Neopositivismo o del Empirismo moderno. Y lo que une a estos con los positivistas y empiristas antiguos es la convicción de que es imposible, que el pensamiento puro sin el control empírico pueda llegar a una conclusión sobre la creación y sobre las leyes del mundo dinámico. Las tesis en que se basa el Racionalismo crítico es 1) La realidad particular, el simple dato, no puede ser el punto de partida del conocimiento. 2) El conocimiento empírico debe presentar al principio, de manera paradójica, teoría, intentos de solución de los problemas. Estas teorías o hipótesis tomadas en sentido amplio, deberán ser sujetas a un examen experimental, a partir de las consecuencias dadas, esto es, por medio de la deducción, de las teorías llegar a las proposiciones particulares o singulares que podrán cuestionarse o verificarse o falsificarse. De esta manera se habla de la operacionalización de las teorías.
- 3) K. Popper distingue entre teorías empíricamente comprobables y aquella que no pueden comprobarse empíricamente y que se designan con el nombre de metafísicas. Las Teorías metafísicas no responden al apoyo de la científicidad. 4) En el lugar de la aceptación de lo que se da por los sentimientos o de la descripción de las cosas objetivas, el racionalismo crítico quiere sentar la actividad humana, la conciencia del problema y la capacidad de la construcción y de la crítica de las teorías. Cfr. HAUFF H./HELLER A./HAPPAUF B./ K(tm)HN L./PHILIPPI K-P., *Methodendiskussion. Arbeitsbuch zur Literaturwissenschaft*, Athen umerlag, GmbH, Frankfurt am Mains, 1971,1972, 36-38
4. FAGGIN, G.-COLOMBO, A., *Símbolo*, en Enciclopedia Filosofica, IV, 625.
5. En efecto, la cólera de Dios se revela desde el cielo contra la impiedad e injusticia de los hombres que aprisionan la verdad en la injusticia; pues lo que de Dios se puede conocer, está en ellos manifiesto: Dios se lo manifestó. Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su

- poder eterno y su divinidad, de forma que son inexcusables; porque, habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios ni le dieron gracias, antes bien se ofuscaron en vanos razonamiento y su insensato corazón se entenebreció: jactándose de sabios se volvieron estúpidos, y cambiaron la gloria del Dios incorruptible por una representación en forma de hombre corruptible, de aves, de cuadrúpedos, de reptiles.
6. Cfr. ARNAU, R., *Tratado general de los Sacramentos*, BAC, Madrid 1994, 42, 47.
 7. Cfr. Idem., 49-51.
 8. CROUZEL, H., *Origène et la structure du sacraent*, en *Boullletin de littérature ecclesiastique* 63 (1962) 83-92.
 9. Cfr. ARNAU, R., *Op. Cit.*, 59.
 10. Cfr. Idem., 64.
 11. Cfr. SAN AGUSTÍN., *Quaesstiones in Heptateucu* III, 84, en: PL 34, col. 712: ... invisibilis gratiae, visibilia sacramenta.
 12. SAN AGUSTÍN., *Carta a Genaro*, II, 2, 2: Sacramentum es autem in aliqua celebratione, cum rei gestae commemoratio ita fit ut aliquid etiam significare intellegitur quod sancte accipiendum est, en *Obras completas de S. Agustín*, BAC 69, VIII, 320-321.
 13. Cfr. SAN AGUSTÍN., *In Ioannis Evangelium* 5, 6: "Dominus autem Iesus Christus noluit baptismum suum dare, no ut nemo batizaretur baptismo Domini, sed ut semper ipose Dominus batizarest; id actum est, ut est pr ministrro Dominus batiaret", en *Obras de San Agustín*, BAC 139, 164-165.
 14. BAUMGARTNER, H. M., *Categoría*, en KRINGS H., BAUGARTNER H.M., WILD CH, *Conceptos fundaentales de filosofia*, I, 227.
 15. Cfr. *Studien zur Kategorienlehre des Aristoteles*, Ratinge 1969, 104.
 16. Respondeo dicendum quod divina sapientia unicuique rei providet secundum suum modum... Est autelm homini connaturale ut per sensibilia perveniat in cognitionem inteligibilium, 3 q. 60 a. 5.
 17. 3 q. 60 a. 4: Signum autem est per quod aliquis devenit in cognitionem alterius.
 18. Cfr. *Tratado general de los Sacramentos...* 76.
 19. Cfr. BAUMGARTNER H.M., *Categoria...* 235.
 20. Cfr. Idem., 234.
 21. *Logik der Forschung*. 2 erw. Aufl. Tübingen 1966, 3.
 22. *Suma Theológica*, III, q. 60, a.: "Sacramentum... ordinatur ad significandam nostram santificationem".
 23. Cfr. Idem., III, q. 65, a. 1, ad c.
 24. Cfr. ARNAU, R., *Op. Cit.*, 115-116.

MI EXPERIENCIA ZEN

Marco Antonio de la Rosa Ruiz Esparza, m.g.

El autor de este aporte es un misionero, de los Misioneros de Guadalupe en Japón y lo que nos presenta es su experiencia y reflexión de acercamiento al budismo zen desde una determinada escuela. Para ello se auxilia de la experiencia de otros misioneros que han vivido dicha experiencia y algunos maestros occidentales educados en esa experiencia, entre otros.

Este aporte se presentará en dos partes. En esta primera se presenta en sí lo que el P. Marco Antonio ha vivido y reflexionado al respecto del budismo zen, sin entrar todavía a lo que sería el encuentro con el cristianismo y el problema de la inculturación, que sería el objeto de la segunda parte. En esta primera parte de la obra se ofrece un glosario de términos, en muchos de los cuales se hace referencia a diversos autores. En la segunda parte pondremos la lista de autores y la o las obras a las que hace referencia

El aporte resulta muy interesante y prudente, sobretodo para quienes no nos hemos acercado a la sensibilidad budista y a la sensibilidad de las culturas orientales. Hay mucho que aprender, dado que la lógica con que se presenta no se ajusta a la lógica racionalista occidental. No se trata tampoco de un análisis profundo, sino de un primer acercamiento que logra interesar al lector.

INTRODUCCIÓN

Lo que hacemos en nuestra vida es entrenar nuestra razón desde que vamos al jardín de niños hasta que terminamos la licenciatura. Seguimos definiendo, diagnosticando, realizando terapias, filosofando y ocupándonos de la teología, apoyándonos en una visión del mundo y de la humanidad que hace tiempo es caduca. No se ha desarrollado ningún esquema

que pudiera conducir al ser humano a un nivel más amplio de conciencia¹.

“Sufrimos de una hipertrofia de la actividad cerebral racional”². *No se trata de un saber enciclopédico, sino de un caer en la cuenta intuitivo y transformador que cambia a la persona en aquello que mira*³. El pensar del hombre nuevo será un pensar místico (Ropers Roland, Introducción del editor, en Enomiya-Lasalle, H.M., *Vivir en la nueva conciencia*, Paulinas, Madrid 1990, 10).

Quisiera presentar mi poca experiencia en el Zen iluminándola con algunos textos especialmente de autores que siendo extranjeros y sacerdotes la mayoría, han tenido la experiencia y contacto con el Zen. Casi todos son Maestros Zen. He tenido el gusto de conocer a cuatro de ellos personalmente. Al Dr. Sato, que fue mi primer maestro japonés de Zen al estilo budista, por casi un año. Luego al Padre Jesuita alemán Klaus Riesenhuber, mi segundo maestro por seis ocasiones en retiros Zen (*Sesshin*)⁴ con una visión cristiana. Al Padre español Juan Masiá Clavel, S.J. en un retiro espiritual, y al ex jesuita Filipino, Dr. Ruben Habito, sólo por teléfono en buen español, al estar empezando a estudiar el japonés en Tokio.

¿Cómo empezó mi interés en el Zen?

Ya desde la infancia a través de la lectura de la revista “Vidas Ejemplares” de los padres jesuitas, me fue interesando la vida contemplativa al leer la vida de San Antonio Abad, San Benito y otros padres del desierto. Siendo niño pensando en el futuro quise ser anacoreta, misionero o mártir.

Estando en el Seminario Mayor de Misiones Extranjeras de los Misioneros de Guadalupe, al terminar la filosofía -habiéndola estudiado en la Universidad Iberoamericana de los jesuitas- y al empezar la teología en la Universidad Intercontinental, sentí que me hizo mucho daño la filosofía pues me hizo muy crítico. Por otro lado al estudiar la teología, ésta se me hizo demasiado teórica, especulativa, que no estaba en contacto con la pastoral ni con la espiritualidad. No solamente a mí sino a otros compañeros, se nos hizo que la teología no nos llevaba a la oración y menos a la contemplación.

Sobre la meditación Zen había escuchado que ésta se realizaba en Japón. Luego cayó en mis manos una revista o boletín de los Padres Javerianos donde hablaba de un padre italiano que traba-

jaba en Japón el cual practicaba Zen. Ya estaba por ordenarme sacerdote.

Al ejercer mi primer apostolado como sacerdote en el COV (Centro de Orientación Vocacional) de los M.G. en Guadalajara, Jal., por manos de otro compañero sacerdote me fue entregado el "Manual de Oración" del P. Ignacio Larrañaga, el cual puse en práctica con los alumnos de "Preparatoria y Profesionales" como les llamaba. Utilizando 40 minutos de meditación, vi cómo era fácil que se concentraran y cómo me servía a mí mismo. De esto hace unos 18 años.

Otra influencia fuerte fue la mística de los profetas del Antiguo Testamento, pues mi tesis de licenciatura en teología bíblica la había preparado con el tema "La acumulación de bienes como violencia en el profeta Amós", lo que me llevaba a replantearme la idea de que para ir a Dios había que vaciarse de los ídolos del poder y de la riqueza e ir tras del Dios Absoluto. La espiritualidad de los profetas me llevó a la opción por el otro pobre y por el totalmente Otro pobre: Cristo. Y para seguirlo había que hacer una renuncia radical, que no era solamente física sino espiritual y eso me fue preparando al desprendimiento, vaciamiento radical del Zen.

Al llegar a Japón un compañero sacerdote me obsequió el libro del P. Enomiya-Lassalle, S.J., "El Zen", - sacerdote alemán nacionalizado japonés -. Yo empezaba a estudiar el japonés con los Padres Franciscanos en Tokio. El libro se me hizo muy interesante. Pero vi conveniente esperar para comenzar la práctica hasta que dominara el japonés. Esto fue a partir de 1999 cuando decidí asistir a un templo budista en la ciudad de Wakamatsu, prefectura de Fukushima con el Dr. Sato -sacerdote budista-, por espacio de casi un año. Alguna vez me acompañó un seminarista mexicano. El Maestro Zen se había doctorado en Religiones Comparadas en la prestigiosa universidad de Tokio. Después del *Zazen* el maestro platicaba mucho de cristianismo y Zen, lo que produjo un descontento en uno de los participantes del grupo al que asistía, por lo que vi conveniente dejarlo.

En nuestro grupo misionero serví como cuatro años en la "Comisión de Evangelización", lo que me hizo meterme más a la cultura japonesa y después ver cómo ayudar a los padres y seminaristas recientemente llegados a la misión. Por la búsqueda de literatura sobre inculturación creció mi interés en el Zen y fui reuniendo bibliografía en estos casi 18 años de estancia en Japón, especialmente sobre este tema.

Otra influencia fuerte fue el curso que tomé en el E.A.P.I. -Instituto de Pastoral del Este Asiático- de la Universidad Ateneo de Manila de los jesuitas, en 1997. Dentro del curso se tenía una semana de ejercicios espirituales tipo oriental. Durante la mañana se tenía una pequeña reflexión y durante el día la misa, todo lo demás era en completo silencio. Yo aprovechaba para seguir mi práctica al estilo *Zazen*, lo mismo alguna de las consultas con el director de los ejercicios lo hacía al estilo Zen. Por lo que para mí fue muy provechoso. El P. Richard Bollman, S.J., jesuita americano era especialista en espiritualidad oriental.

En el mismo sentido desde hace algunos años atrás he seguido el mismo método en los ejercicios anuales. He tenido la guía y comprensión de jesuitas mexicanos, chicanos, españoles y finalmente en este año -2003- del padre carmelita mexicano José Miranda Martín, OCD. He tenido ejercicios en Corea del Sur, cuyo tema fue la "oración contemplativa".

A partir de 2000 asistí a un primer Gran Retiro Zen -Sesshin- con el P. Klaus Riesenhuber, S.J., sacerdote alemán, maestro Zen. En el "*Zendoyo*" -lugar para practicar meditación Zen- en Hinomura a las afueras de Tokio, lugar que se había construido en 1969 por otro padre alemán nacionalizado japonés, el P. Hugo Makibi Enomiya-Lassalle, S.J. Y así he continuado mi práctica de seis retiros Zen -Sesshin- bajo la dirección del mismo P. Riesenhuber. Y el 4 de mayo del 2003 a las 4:50 p.m. entré de lleno en el Zen de acuerdo al maestro.

Este año un sacerdote budista de una población cercana, me mandó un muchacho que quería hacer "*sangue*", que en japonés vendría siendo como una confesión. Y ahora al venirme a consultar una muchacha recién casada con un polaco y que había empezado a estudiar en la iglesia de Wakamatsu, comentaba que su papá necesitaba orientación de un buen sacerdote budista y les recomendé al Dr. Sato, mi primer maestro de Zen. Con ello hacía al estilo japonés "*onganshi*" o sea, regresaba la ayuda que tan amablemente había recibido de los sacerdotes budistas.

Llevo más de 15 años viviendo en diferentes regiones de Japón como sacerdote misionero. He practicado y enseñado la meditación de acuerdo al padre español Ignacio Larrañaga, primero en México y después a cuatro grupos de latinos en Japón por corto espacio de tiempo. He seguido y enseñado en japonés el Método *Sadhana* del padre indio Anthony de Mello, S.J. por espacio de tres años. También

me ha acompañado alguna vez un seminarista japonés, el cual indicaba que en el seminario de Tokio no se practicaba la oración contemplativa. Otro seminarista mexicano se interesa en el método y pronto le enviaré el libro para que pueda seguirlo en español. De ello han resultado tres grupos de meditantes, dos de principiantes y otro de avanzados. Con este grupo de meditantes y otro de la parroquia de Aizu Wakamatsu tuve un retiro de medio día con el método *Sadhana*, creo que con buenos resultados. Se ve conveniente hacerlo cada año. Una persona del grupo de avanzados ha sido aceptada para participar en este año de un *Sesshin* del P. Riesenhuber, S.J., pues ha estado practicando la meditación en posición de *Zazen*, con lo que en un espacio de más de tres años de práctica ha logrado la posición adecuada para tener la experiencia de un Gran Retiro Zen. Este alumno participó en el *Sesshin* y fue una gran experiencia, lo que lo ha motivado a sentarse a diario al estilo *Zazen* y seguir participando en los siguientes *Sesshin*.

Agradezco a todos mis maestros en la práctica y los resultados obtenidos en mis alumnos, especialmente por esta persona. Últimamente otros tres participantes del grupo de meditación *Sadhana*, han solicitado participar en un *Sesshin*, pero necesito ver cómo va su práctica y las dificultades que tienen para lograr la sentada Zen. Ciertamente alguna de estas personas es principiante pero también practica Yoga, por lo que puede entrar más fácilmente al Zen.

Últimamente he tratado de meter algo del silencio meditativo en la pastoral, tanto en algún retiro en otra parroquia donde fui invitado como en alguna de las misas ordinarias del domingo y he visto algo de aceptación, al igual que en las homilias diarias con la visión del Zen de manera temática o atemática.

Personalmente ya desde niño tuve la experiencia de los retiros espirituales, en una de la escuelas primarias (en Aguascalientes) del P. Toño --después obispo de Tabasco, Mons. Antonio Hernández Gallegos-, donde estudié. Se tenían los retiros de cuaresma, lo que para mí fue el inicio o punto de partida para en un futuro entrar en la mística cristiana y en el Zen. Desde el seminario menor (secundaria) de los Misioneros de Guadalupe he seguido la meditación no con mucho fruto. Ya en el seminario mayor recibí dos Jornadas (semanas) de Contemplación en un espacio de dos años, dirigidas por Padres Carmelitas, uno de ellos era el P. Carlos Martínez, O.C.D. Ellos ya usaban métodos orientales. Ello me llevó a tomar interés en lecturas y hasta la fecha, en relación al Zen y la Mística

Cristiana. Al estar por terminar el CESPÁ -Curso de Espiritualidad y Pastoral-, sentí que no era suficiente la experiencia contemplativa., como que se quedaba uno con ganas de más experiencia. De hecho por seis meses se dedicaba uno a la oración más contemplativa. Por ese tiempo yo era bibliotecario, por lo que tuve acceso a revistas de espiritualidad, que fue lo que me marcó para en algún tiempo continuar con este tipo de oración. Siguiendo en el seminario y aún después de casi 20 años de práctica sacerdotal misionera, vi que no era suficiente una oración reglamentaria sino que faltaba algo más que llenase y comprometiese para “estar más con Dios”. Por cerca de 20 años he practicado casi regularmente este tipo de meditación oriental y últimamente con práctica de Zen guiada por maestros experimentados. También me ha guiado el P. Ricardo J. Himes-Madero, jesuita mexicano, en cuanto a la investigación psicológica sobre C.G. Jung y su relación con el Zen.

Sobre los orígenes de la escuela a la que pertenezco

Quisiera presentar primero al iniciador de este “*Zendoyo*” “*Akikawa Shinmeikutsu*” -la cueva de la oscuridad divina-, al Maestro Zen *Ai Un Ken* (Amor-Nube-Casa), P. Hugo Makibi Enomiya-Lassalle, S.J.

El padre alemán fue misionero en Japón desde 1929 y murió en 1990. En 1943 participó por primera vez en un retiro Zen de siete días. Después se dedicó intensamente al estudio del Zen, habiendo practicado con uno de los maestros Zen más notables, Daiun Sogaku Harada Roshi. El P. Lassalle descubrió el Zen para los cristianos. Ningún otro misionero en Japón tiene una experiencia práctica del Zen tan intensa como él. Al principio practicó Zen exclusivamente para sí mismo, y sólo posteriormente le vino la idea de enseñar a otros esta práctica. Tras recibir formación bajo diferentes maestros Zen, tuvo contacto con Yamada Koun Roshi a principios de los años setenta. Después de 30 años de práctica, recibió el permiso de su maestro Yamada Koun, para enseñar el Zen a otras personas. Había estado buscando la clave de acceso al alma nipona y la había encontrado en el Zen. Cuanto más se dedicaba a la práctica del Zen para encontrar el acceso del alma de Japón, tanto más experimentaba que el Zen podía ser una ayuda para su vida de fe como religioso católico que era.

En 1968 empezó a dar los primeros cursos Zen o “*Sesshin*” en Alemania. En España los dio de 1976 a 1985. También ejercía como

maestro Zen en el propio Japón. En 1960 construyó una pequeña casa de retiro Zen, "*Shinmeikutsu*" en las afueras de Hiroshima. Y en 1969 inauguró otro Centro Zen "*Akikawa Shinmeikutsu* -cueva de la oscuridad divina, porque la luz de la Iluminación emerge de la oscuridad misteriosa como un rayo de la nube-, en Hinohara-Mura, en las afueras de Tokio. Este es el lugar al que asisto. El P. Lassalle también estrenó en Alemania el nuevo "*Zendo*" levantado por los franciscanos de Dietfurt a.d. Altmühl con un "*Sesshin*" en 1977. En España en 1988 puso la primera piedra para el Zen Betania en el valle de Tajuña, junto a Brihuega (Guadalajara). Numerosas publicaciones dan prueba de la experiencia del P. Lassalle en el camino del Zen, así como de su ocupación práctica y reflexión teórica sobre el Zen desde el punto de vista cristiano. Sus obras están muy difundidas y han sido traducidas a varias lenguas. Los maestros Zen del Japón consideraban al jesuita y maestro Zen "*Ai Un Ken*", Hugo Makibi Enomiya-Lassalle como a un igual.

Sobre la escuela "Sanbo Kyodan".

Sanbo Kyodan literalmente significa "Asociación donde se enseñan los tres Tesoros". Es una escuela Zen, de Kamakura, Japón, básicamente de la línea *Soto* pero integrando elementos de la línea *Rinzai*, formada por Yamada Koun Roshi, Harada Roshi y Yasutani Hakuun Roshi. Esta escuela está extendida también fuera de Japón, habiendo Zendos con maestros reconocidos en América (Estados Unidos, Canadá y con una proyección incipiente hacia Latinoamérica), Asia (Filipinas, India) y Europa (Alemania, Suiza y España) (Cfr. Contratapas de Yamada Koun Roshi, *Barrera*, op.cit.).

El Maestro Zen Yamada Koun Roshi, budista seglar japonés (1907-1989), nació en 1907 en la ciudad de Nihonmatsu, prefectura de Fukushima, en el noroeste de Japón. Cursó sus estudios en el prestigioso colegio Dai-Ichi (el Primero) de enseñanza superior, en Tokio. Compartía su cuarto con el que más tarde llegaría a ser maestro Zen de la línea *Rinzai*, Nakagawa Soen Roshi. En Manchuria, a la edad de treinta y ocho años, Yamada comenzó a practicar zazen. Prosiguió sus estudios bajo Hanamoto Kanzui Roshi. En 1953, Yamada invitó a Yasutani Hakuun Roshi a Kamakura y, juntos, organizaron el Kamakura Hakuun-kai. En noviembre de 1954 Yamada experimentó un satori (iluminación) extraordinariamente profundo. En 1960, Yamada concluyó su estu-

dio de los 600 a 700 koans (acertijos) requeridos y recibió su nuevo nombre Dharma. Llegó a ser sucesor Dharma de Yasutani Roshi en 1961, y desde 1970 presidente de la Sanbo Kyodan. Este maestro tenía una comprensión muy profunda del cristianismo. Aún no llegaba a los cincuenta años cuando tuvo la experiencia de la iluminación (cfr. Habito R., *El aliento curativo*, 156-158, cita tomada de Ph. Kapleau., *Los tres pilares del Zen*, 237-239, en el episodio que figura como "Sr. K.Y., ejecutivo japonés de 47 años"). Fue director del *Zendo San-un*, o Salón de las Tres Nubes, Nube Grande (Harada), Nube Blanca (Yasutani), Nube que cultiva (Yamada), situado en Kamakura. Desde finales de los años sesenta, después de que Yamada Roshi relevara en la guía del grupo de practicantes de Zen de Kamakura al maestro Zen Yasutani Hakuun, muchos cristianos, entre ellos católicos seculares, sacerdotes, religiosas, seminaristas y ministros protestantes y seculares, comenzaron a practicar Zen bajo su dirección, además de (y junto a ellos) los muchos discípulos budistas que ya estaban a su cargo. Entre éstos, algunos ya han completado su programa de formación básica en el Zen y se encuentran ahora dirigiendo a otros en la práctica del Zen en los Estados Unidos, Europa y Asia. Muchas de las charlas y conferencias de Yamada Roshi se han publicado en japonés y algunas de ellas empiezan a ver la luz en inglés. Por ej. *Mumon Kan (Barrera sin puerta)*, Zendo Betania, Madrid 1986, traducción de Ana Ma. Schlüter Rodés, Ki-un-an).

Yasutani Hakuun Roshi (1885-1972) también jugó un papel importante dando a conocer la tradición Zen en Estados Unidos. (Véase R. Fields, *How the Swans came to the Lake: a Narrative History of Buddhism in America*, Shambala, Boulder 1981, 231-272, cita tomada de Habito R., *El aliento...*, 62, nota 15).

A esta escuela pertenecen el P. Enomiya-Lassalle, *Ai-Un-Ken*, P. Arul María Arukiasamy, S.J., el ex jesuita Dr. Ruben Habito, P. Willigis Jäger, O.S.B., la Hna. Ana María Schlüter Rodés, *Ki-un-an* ("Ermita de la Nube Radiante"), de la Comunidad de Betania, todos ellos Maestros Zen.

Sobre el P. Arul Ma. Ariokiasamy., S.J., indio nacido en Birmania (hoy Myanmar), su abuelo le había enseñado el hata-yoga. Después de la secundaria entró con los jesuitas. Terminado los estudios teológicos que no le satisficieron suficientemente, empezó a visitar "gurús" y "ashrams", y a practicar distintos métodos de meditación. Se interesó por el budismo e hinduismo y practicó por

algún tiempo la meditación "*vipassana*". Ordenado sacerdote durante algún tiempo fue fraile mendicante, viviendo en una choza por unos años. En los años 60s, el padre Enomiya-Lassalle lo introdujo en el Zen. Ama pasó unos meses con un monje *soto* (de la escuela Zen Soto) en Both Gaya. Después pasó a Japón para encontrarse con Yamada Koun Roshi del Sanbo Kyodan de Kamakura. Yamada Roshi confirmó su "*kensho*" (iluminación) y lo invitó a estudiar con él hasta el final del camino. En 1982 tuvo su reconocimiento como maestro Zen por Yamada Roshi. En su corazón se siente cristiano, hindú y budista. Naturalmente, en la práctica sigue fiel a su fe cristiana y a la Iglesia. Actualmente enseña y estudia la mitad del año en la India y la otra mitad en el extranjero. Es el único Maestro Zen en la India.

Sobre el Dr. Ruben Habito, él es filipino. Vino a Japón a los veintitantos años de edad, doctorado en filosofía budista por la prestigiosa universidad de Tokio. A finales de los 60s, se introdujo en el Zen, luego continúa en 1971 con el pionero Enomiya-Lassalle y siguió su entrenamiento bajo Yamada Koun Roshi, del San-Un Zendo de Kamakura. Fue nombrado maestro Zen en 1988. Es un incansable luchador de los derechos humanos y uno de los teólogos miembro de la Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo (AETTM).

La Hna. Ana Ma. Schlüter Rodés, *Ki-un-an* (Ermita de la Nube Radiante), es religiosa de la comunidad ecuménica Betania, española, Dra. en filosofía y Maestra Zen. Pertenece a la escuela Zen Sanbo Kyodan. Ya en 1975 entró en contacto con el Zen, bajo la guía de H. M. Enomiya-Lassalle, que en 1979 la presentó al maestro Yamada Koun Roshi. Ella atravesó los koans del Mumonkan. De éste recibió la formación que la hizo acceder, en 1985, al reconocimiento de Maestra Zen. En los últimos años ha fundado y dirige, en Brihuega (Guadalajara), el Zendo Betania, al que acude para instruirse y practicar el Zazen. Entre 1978 y 1985 hubo unos doce zenkais o grupos Zen en esta línea, repartidos por la Península. La necesidad de comunicación entre los grupos y con personas aisladas llevó a la creación de una pequeña revista interna; "Pasos". Orienta y apoya a numerosos grupos de Zen en España y con una proyección incipiente hacia Latinoamérica. Es escritora y traductora de varias obras en relación al Zen y la Mística Cristiana.

En cuanto al P. Willigis Jäger, O.S.B., *Ko-un* Roshi, es Maestro Zen de la escuela Sanbo Kyodan, benedictino alemán, es uno de los guías espirituales más importantes de nuestro tiempo. En 1972

conoció en Munich al maestro Zen japonés Yamada Koun Roshí. Estando cerca de los cincuenta años de edad pide ser enviado a una nueva fundación en Japón. Durante medio año vivió en una ermita budista como ermitaño y recibió una formación sólida en el Zen durante doce años, seis de los cuales en el Japón. A partir del año 1981 comenzó a enseñar en Europa y después de otros once años, recibió finalmente el nombramiento como Maestro Zen. Desde 1983 hasta el año 2000 dirigió la casa de san Benito de la Abadía de Müsterschwarzach, en Würzburg, Alemania, donde sigue dando cursos de contemplación y de Zen. También da cursos en España y en muchos países europeos y en EE.UU.

En la investigación he seguido a estos autores: a los Maestros Zen como mi maestro Zen P. Klaus Riesenhuber, S.J. y al P. Willigis Jäger, O.S.B., y a los Padres practicantes de Zen y concedores del budismo: William Johnston, S.J., Heinrich Doumolin, S.J., Thomas Merton, O.C.S.O., Juan Masiá Clavel, S.J., Agustín Ichiro Okumura, O.C.D., Anselm Grün, O.S.B., Raimon Panikkar, Aloisius Pieris, S.J., Yves Raguin, S.J., y a otros autores como el Maestro Eckhart, O.S.B., Nicolás Caballero, C.M.F., Rafael Checa, O.C.D., Juan Martín Velasco, Luis Jorge González Castellanos, O.C.D., Ignacio Larrañaga, al Hno. marista Pedro Finkler, D.T. Suzuki y Karlfried Graf Dürckheim.

Si se quiere ver la práctica real de la comunidad Zen de la Sanbo Kyodan, ver testimonios en: Kapleau Philip, *The Three Pillars of Zen*, Beacon Press, 1965 y traducción española, *Los tres pilares del Zen*, Árbol, México 1986, reed. 1994. Otra obra es la de R. Aitken, *Taking the Path of Zen*, North Point Press, San Francisco 1982, trad. esp., *Seguir el camino del Zen*, Árbol, México 1990 (Cfr. Habito R., *El aliento curativo*, 60 y nota 8; 61 y nota 12). Robert Aitken Roshí dirige la comunidad Zen Sangha del Diamante, en Hawai y cuyos sucesores autorizados están a su vez dirigiendo sus propios grupos en Estados Unidos, procede directamente de la Escuela Sanbo Kyodan de Kamakura, Japón. También se encuentran maestros Zen autorizados de la tradición Sanbo Kyodan en diferentes lugares de Europa, así como en Asia y Australia. Véase *Buddhist Studies* 10 (1990) 231-237, para una lista provisional de maestros de esta escuela (Cfr. Habito R., *El Aliento*, 57 nota 6). También la Hna. Elaine Mac Innes, canadiense de la congregación de las Misioneras de Nuestra Señora, que estuvo en Japón por muchos años y siguió la práctica de los koans bajo Yamada Roshí y la ha

finalizado, ha recibido la autorización para enseñar Zen en Filipinas. Cfr. Habito R., *Liberación Total*, Paulinas, Madrid 1990, 13 y *Teaching Zen to Christians*, Centro Zen para la Espiritualidad Oriental, Manila, citado en Habito R., *Liberación...*, 149. Está también la comunidad de St. Katharina-werk, cerca de Zurich, en Suiza, dirigida por la Hermana Pia Gyger, una religiosa católica discípula de Yamada Roshi y Robert Aitken Roshi. Es otro grupo que está intentando formas de vida comunitaria diferentes con una orientación hacia las tareas de reconciliación en las áreas sociológicas (Cfr. Habito R., *Liberación*, 130, nota 4).

Por un tiempo me dediqué demasiado a la investigación de estos temas más que a la práctica. Quizá mi camino de llegada a la contemplación ha sido a través de un "esfuerzo concentrado y persistente de investigación y búsqueda"⁵. Ésto fue fortalecido por ver la necesidad de guiar a personas budistas fervientes que querían conocer la religión católica desde el budismo y alguna persona el budismo desde la perspectiva católica, lo que me obligó a la investigación del budismo desde el diálogo inter-religioso.

Uno de los caminos de la inculturación del evangelio es a través de la contemplación y ésta en diálogo con otras religiones: Budismo (Zen), Hinduismo, Islamismo, Judaísmo, etc. La Nueva Mística es a través del Budismo-Zen. Esta nueva escuela tiene su origen en Asia y este continente jugará un papel privilegiado en el diálogo con las grandes religiones. Ojalá que este siglo XXI sea como el S.XIV en Europa, donde se vivió un experiencia mística floreciente.

En el mundo actual se van reduciendo rápidamente las distancias y el lejano Oriente va resultando cada día menos lejano y nos asombra continuamente con sus realidades políticas, económicas y culturales. Ya no es algo mítico, abstracto y difuso, objeto de pura curiosidad. Es una realidad concreta y definida, que hay que tener necesariamente cada vez más en cuenta para vivir.

Tantos siglos de lejanía han hecho de Oriente un extraño. Pero ese extraño y lejano Oriente, ahora en contacto con nosotros, tiene mucho que enseñarnos con sus milenarias civilizaciones. Pretender desentendernos del Oriente sería un intento grotesco y necio de cerrar los ojos ante la realidad. Sería también privarnos por dejadez de algo que puede enriquecer nuestra vida, nuestros horizontes y nuestra cultura. Esto ocurre en todos los campos; y uno de ellos -importantísimo, a pesar de no ser ni ruidoso ni espectacular- es el de la espiritualidad. La profundidad de la filosofía religiosa india,

en contraste con el sentido práctico y al estilo sobrio de los japoneses a través de muchos siglos de paso por China, ha dado lugar al ZEN, una de las formas de espiritualidad oriental, que tiene qué decir al hombre moderno de Occidente. El Zen es una corriente budista que permite a muchos japoneses de hoy conjugar un dinamismo profesional, a la altura de las máximas exigencias del mundo actual con una profunda interioridad. *Quien practica Zen deja de ser esa especie de objeto indefenso, arrastrado por vientos y corrientes, sin peso previo, sin personalidad interior, en que corremos peligro de convertirnos los hombres de hoy*⁶.

Lejos de desconfiar de las tradiciones místicas orientales, desde el Concilio Vaticano II los contemplativos católicos estarían en condiciones de apreciar la riqueza de las experiencias acumuladas en tales tradiciones. Libros como "Catolicismo Zen", de Dom Aelred Graham mostraron que el Zen posee algo para decirle no sólo al erudito curioso, al poeta, o al esteta, sino al cristiano común que toma su cristianismo con seriedad. En Japón, hay jesuitas que hicieron retiros en monasterios Zen, y uno de ellos ha escrito una "Historia del Zen"⁷. Otro ha escrito un estudio teológico sobre "La Nube del No-saber" (tratado místico del S.XIV⁸, comparándola con el Zen. Dicho de otro modo, ahora los católicos preguntan, con las palabras del Concilio, cómo se esfuerzan otras tradiciones místicas para penetrar "ese misterio último que envuelve nuestro ser, por qué motivo nos elevamos, y a dónde nos lleva nuestro viaje" (Declaración sobre las religiones no cristianas, n.1). Al hacerlo así, son guiados por la advertencia del Concilio sobre que "la Iglesia Católica no rechaza de esas religiones nada que sea verdadero y sagrado. Observa con sincero respeto esos estilos de conducta y de vida, esas reglas de enseñanzas que, aunque difieren en muchos matices, con lo que ella sostiene e impulsa, sin embargo a menudo reflejan un rayo de esa Verdad que ilumina a todos los hombres (ibid 2). El erudito católico no sólo debe respetar estas otras tradiciones y evaluar honestamente el bien contenido en ellas, sino que el Concilio añade que debe "reconocer, preservar y promover las bondades espirituales o morales halladas entre esos hombres, así como los valores de su sociedad y su cultura" (ibid).

Escribir sobre el Zen no será una cabal pérdida de tiempo. Al escribir sobre el Zen, no hace falta decirlo, lo que trato de explicar es el Zen, no el dogma católico. El Zen no es teología, y no pretende ocuparse de la verdad teológica en forma alguna. Tampoco es una

metáfora abstracta. Es, por así decirlo, una ontología concreta y vivida que se explica no con propuestas teóricas sino con actos que emanan de cierta conciencia y de su discernimiento. El Zen puede ser juzgado sólo por tales actos y por esa cualidad de conciencia. Las paradojas y las propuestas aparentemente absurdas que efectúa no tienen otro fundamento que relacionarse con el discernimiento que no es enunciable ni conversable⁹.

El Zen puede parecer en ocasiones demasiado enigmático, crítico y lleno de contradicciones, es después de todo una disciplina y enseñanza simples: hacer el bien, evitar el mal, purificar el propio corazón: éste es el camino de Buda (Suzuki D.T., Fromm E., *Budismo Zen y Psicoanálisis*, FCE, México 1985, contraportada).

Voy a detenerme aquí para decir que los teólogos cristianos, se han esforzado poco hasta ahora por entender al budismo, al hinduismo y al islam o, por estudiar estas religiones con buena voluntad y fidelidad a la verdad. Es triste saber que teólogos distinguidos y dignidades eclesiásticas emiten juicios solemnes sobre la meditación budista sin conocer los hechos más elementales¹⁰. La Congregación romana para la Doctrina de la Fe ha publicado una *Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre algunos aspectos de la meditación cristiana*. (Comunicado de la sede apostólica 95, 15-X-1989). La Carta está llena de doctrina y directrices sólidas; pero al mismo tiempo, pudiera haber un tratamiento incompleto e inadecuado de la oración. El escrito parece haber sido redactado por personas que no han tenido una experiencia de despertar profundo dentro de un camino oriental auténtico. Da la impresión de estar hecho fundamentalmente con la cabeza y, por tanto, no llega a las personas que siguen el camino como experiencia interior. Sorprende también que algunos conceptos no cristianos no se hayan entendido correctamente y en su significado pleno. Nirvana es más que lo que se detalla en el No. 14. El *vaciamiento* no es sólo una limpieza moral (n.19). Vacío es plenitud; es el misterio, que es gracia. En una nota a pie de página se hace referencia a la dimensión positiva del vaciamiento, pero esto no es adecuado. Todo esto nos dice el P. Amy en su libro: *Vacío y plenitud*, 169, 170, 172, 178 y 179.

1. ¿QUÉ ES EL ZEN?

Zen, (en sánscrito, *dhyana*; en chino, *ch'an*; en japonés, Zen; *Son*, en coreano o *Thien*, en vietnamita), se remonta a los primeros

tiempos del budismo, pero en manos de los chinos se desarrolla¹¹. Viendo el carácter japonés (o *kanji* en japonés), a la izquierda, "Dios", y a la derecha, "simple", literalmente, "la simplicidad de Dios". O también "uno con Dios". Por tanto, el sentido de la palabra tal como se refleja en el *kanji* es, "Dios tal como son las cosas" o "Dios simple" (Cfr. Habito R., *Liberación total. Espiritualidad Zen y la dimensión social*, Paulinas, Madrid 1990, 87). La posición erguida de la postura de loto procede del yoga indio. El taoísmo chino aportó al Zen su apreciación de la naturaleza y su identificación con ella. La contribución japonesa al Zen fue la sistematización de la práctica Zen y la disciplina y estética de las artes Zen. En cuanto a las bases de la práctica con *Koan*, el "quién soy yo" es la famosa pregunta de Ramana Maharishi que se remonta a los "Upanishads"¹².

Según una tradición -en parte histórica, en parte legendaria-, en el siglo VI un monje budista de la India, llamado Bodidharma, llegó a las costas meridionales de China. Se le considera el 28º Patriarca Zen de la India y primero de China, aunque, hablando con propiedad, el *Chan* nació en China, y de allí, en el siglo XII, pasó a Japón, pronunciándose entonces "Zen" (Cfr. Schlüter R. A. Ma., *El camino del despertar del Zen y la compasión*, en AA.VV., *Religiones de la tierra y sacralidad del pobre*, Sal Terrae, Cantabria 1997, 42).

Evito en lo posible el uso de la palabra "meditación" en el contexto del Zen (a pesar de la introducción y generalización de este término, debido sobre todo a la literatura anglosajona), por una parte porque en el lenguaje sanjuanista "meditación" se refiere a una actividad en la que intervienen los sentidos y las potencias del alma, justo lo que no se hace en el *Zazen*, y por otra porque el ideograma *JO*, que se usa para referirse al proceso de *Zazen*, sugiere "asentarse, abismarse, hacer pie".

Se impone un gran cuidado a la hora de la terminología. Para muchas palabras no existe equivalente en las lenguas occidentales. Hay que partir de Oriente. Imágenes y símbolos en ocasiones logran expresar mejor que conceptos la realidad aludida. Los ideogramas chino-japoneses son polivalentes, tienen muchos más matices que un concepto occidental bien definido¹³.

El Zen apunta directamente al centro del ser humano, sin intermediarios, y enseña a abismarse y a caer en la cuenta de la naturaleza esencial, de sí mismo, de todo, para irse transformando, a partir de ahí, en una persona despierta. Es lo que significa la

palabra *buda*: un *ser humano que vive percibiendo la realidad del mundo esencial y manifiesta la naturaleza esencial en todas las direcciones, haga lo que haga, con gran naturalidad* (Schlüter, A., *El camino...*, 43).

Designa cierto tipo de meditación, si bien el Zen no es un "método de meditación" o alguna especie de espiritualidad. Es un "modo" y una "experiencia", una "vida", pero el modo, paradójicamente, "no es un modo". Por lo tanto, el Zen no es una religión, ni una filosofía, ni un sistema de pensamiento, ni una doctrina, ni una ascesis. Al definirlo como una especie de "misticismo natural", el padre Doumolin, S.J., se somete con valentía a las exigencias del pensamiento occidental que, a cualquier precio, está ávido de esencias, pero pienso que no encontrará demasiadas mentes orientales dispuestas a concordar plenamente con él en tal punto, aunque de hecho él le está haciendo al Zen el máximo elogio que un teólogo cristiano siente como pertinente. La verdad es que el Zen ni siquiera aspira a ser "místico", y Daisetz Suzuki, la mayor autoridad versada en la materia, dedicó grandes esfuerzos a negar el hecho del Zen como un "misticismo". No obstante, tal vez se trate de una cuestión semántica¹⁴.

Aunque D.T. Suzuki parece negar el trasfondo cultural del Zen, el Zen no se puede sustraer a determinadas concepciones metafísicas ni a un contexto histórico concreto, si bien es cierto que la metafísica y la historia tienen un alcance limitado, pues el núcleo del Zen escapa a cualquier tipo de concepciones y las rebasa infinitamente.

La comprensión de este mundo es difícil, por la diferencia fundamental que existe entre la manera de pensar de Oriente y la de Occidente, pero no es imposible, porque debajo de las grandes diferencias hay un fondo común. Vale la pena el esfuerzo, en especial cuando se trata del Zen, no sólo por la importancia de su camino de abismamiento, sino también por su vigoroso poder de expresión¹⁵.

El Zen es como romper la cáscara de huevo, o como taladrar la cáscara, y entre más dura esté la cáscara más duele (Riesenhuber), o penetrar la concha exterior, como nos dice Eckhart: *Para que salga fuera lo que está dentro, debemos abrir la concha, pues cuando tú quieres coger la pulpa no tienes más remedio que romper su envoltura. Y, por tanto, si deseas descubrir la desnudez de la naturaleza debes destruir sus símbolos, y cuanto más lejos llegues*

en esto, más cerca vendrás a su esencia. Cuando arribas al Uno que dentro de sí reúne todas las cosas, ahí te quedas (Blakney, *Meister Eckhart*, p.148, en Merton T., *El Zen y los pájaros del deseo*, Kairós, Barcelona 1994, 27 y también citado en Idem., *Reflexiones sobre oriente*, Oniro, Barcelona 1997, 55).

De hecho, el Zen es una forma asiática de existencialismo religioso. Apunta a *quebrar las estructuras convencionales del pensamiento y del ritual* a fin de que el sujeto pueda alcanzar una experiencia personal genuina del secreto de la vida¹⁶. El Zen desecha las especulaciones metafísicas introducidas en China por el budismo indio, con certeza puede decirse que carece en absoluto de doctrina¹⁷. En el Zen no existen libros sagrados ni fundamentos dogmáticos, ni hay fórmulas simbólicas por las que se gana acceso al significado del Zen. Entonces, si se me pregunta qué enseña el Zen, respondería que no enseña nada. Cualesquiera sean las enseñanzas Zen, emergen de la propia mente. Nos enseñamos a nosotros mismos: el Zen solamente nos indica el rumbo¹⁸. Nos enseña, a nosotros los seres humanos, a alcanzar el *satori*. Insiste en que esta conversión interior puede ser llevada a cabo por uno mismo, que podemos llegar a nuestra personalidad Zen por nosotros mismos, buscando en nuestro interior y sin depender de nada externo. Afirma que el hombre posee la potencialidad de acceder al *satori*. Sin embargo, no resulta fácil desprenderse rápidamente de la ignorancia y de la discriminación que nos tiene encadenados. Se requiere una voluntad muy fuerte para buscar, en solitario, el Verdadero Yo dentro de uno mismo. Por tanto, en el Zen se precisará un duro entrenamiento, siendo inútil apoyarse en medios pretendidamente fáciles e instantáneos (Cfr. Shibayama Zenkei, *Las flores no hablan*, Eyras, Madrid 1989, 30-31). El japonés del siglo VIII, el Sexto Patriarca Eno o Hui-neng (638-713) (en chino), nos dice: *Nuestra propia naturaleza es el rey (Buda de la iluminación, Buda en nosotros) que habita el dominio del espíritu. Hemos de esforzarnos por alcanzar la budeidad de nuestra propia naturaleza y no buscarla fuera de nosotros mismos* (Discursos y sermones, cap. III, apud Ana María Schlüter Rodés, *San Juan de la Cruz y el Zen: San Juan de la Cruz IX* (1992), 56. Citado por L. López-Baralt, *Asedios a lo Indecible*, Trotta, Madrid 1998, 26, nota 9). Estamos ante la versión oriental del sabio mandato agustiniano: *No salgas fuera, regresa a ti mismo. En el interior del hombre habita la verdad (Noli foras ire, in te ipsum redi. In*

interiore hominis habitat veritas). Bien que supo el obispo de Hipona asumir que el reino de Dios está dentro de nosotros mismos. Entendida a un nivel profundo, no otra cosa es la espléndida enseñanza bíblica que se nos da en Génesis 1, 27: Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza no porque Dios sea antropomórfico, sino porque de alguna manera comparte la Naturaleza divina. Está constituido también, allá en el hondón último de su ser, de Amor infinito a salvo de las coordenadas limitantes y trágicas de la razón, de los sentidos y del espacio-tiempo (Idem. Op.cit., 26).

La práctica del Zen apunta a la profundización, la purificación, la transformación de la conciencia. Pero no se satisface con cualquier "profundización" o "purificación" superficial. Busca la transformación radical: trabaja en profundidades que parecen ir más allá de la psicología profunda. En otras palabras, posee una dimensión metafísica y espiritual¹⁹. La meta del Zen es simplemente la meta del propio budismo, *la emancipación definitiva de la dualidad*²⁰. Para el Zen no existe un Buda verdadero fuera del hombre que despertó a su Ser Verdadero. Este "Ser Verdadero" (siempre con mayúsculas en la Eastern Buddhist) es la Mente original, amorfa, el vacío, Sunyata. Suzuki comparó explícitamente este concepto con la Divinidad de Meister Eckhart y de los místicos renanos. Por eso, no tenemos aquí una mitología del "Dios ha muerto"²¹.

"*Ken-sho*" (ver la naturaleza esencial) y "*jo-but-su*" (alcanzar la budeidad, el vivir despierto y compasivo) son la cuestión fundamental del Zen. Para ello no sirven libros, ni sermones, sino la práctica de JO, que significa abismarse, asentarse, y no tiene que ver prácticamente con meditación, como con poco acierto se traduce a menudo. A través del "*Zazen*" (en japonés), "*tsuo-chan*" (en chino), (de asentarse a solas con la Noticia, el Misterio), "*samu*" (trabajo hecho con devoción), "*dokusan*" (acompañamiento personal) y "*teisho*" (exposición del maestro/a), se va dando un proceso de abismamiento²², o sea la forma de sentarse, la importancia de la respiración, el recogimiento de los sentidos y la concentración de abismamiento. Practicar Zen es abismarse hasta olvidarse de sí mismo, morir a sí mismo, y resurgir a una vida nueva desde ese centro insondable. Ahí el ser humano se transforma a través de muchas purificaciones, hasta ir manifestando este misterio en todo su pensar, hablar, actuar y vivir²³.

Los "tres objetivos del Zen" son: 1) el desarrollo del poder de concentración ("*Joriki*"), 2) alcanzar la Iluminación o el despertar

(“*Kenshogodo*”), y 3) la actualización de este camino supremo de Iluminación en nuestra vida diaria (“*Mujodo no taigen*”). La disciplina de sentarse, prestar atención a la propia respiración, etc., conducen de modo natural al primer objetivo, en tanto que se es capaz de “centrar” la propia existencia entera en el aquí y el ahora de cada respiración, recogiendo en una todas las partes que tienden a estar separadas. El desarrollo del poder de concentración es un resultado natural de esa atención y conciencia disciplinadas, tanto en el momento de sentarse como en las actividades de la vida diaria. De este modo una persona que sigue la disciplina Zen durante bastante tiempo se encuentra como resultado natural integrada en su propia vida, “juntando los fragmentos”, por así decirlo, hacia una totalidad que también es sanidad (Habito R., *Liberación...*, 20-21).

El camino del Zen o de la contemplación nos enseña a la no-identificación con las manifestaciones de nuestra psique²⁴.

Lo fundamental en la tradición del Zen es caer en la cuenta experiencialmente a través del Zazen, (meditación Zen) de eso que ninguno de nuestros sentidos ni el pensamiento pueden captar. Es vacío y es, a la vez, origen de un potencial infinito de paz, sabiduría, amor. Los maestros Zen de todos los tiempos, partiendo de esa experiencia de iluminación (“*ken-sho*”, “*satori*”), madurada a lo largo de los años, han conducido a sus discípulos a eso.

Para acabar de hacer caer en la cuenta, a menudo se han valido de cualquier cosa o situación de la vida ordinaria, el vuelo de un pájaro, el sonido de una campana, un flor, las estrellas, un conejo o un gato, subir y bajar persianas, un anciano monje que por despiste acude antes a la hora del comedor, etc. También el cuento popular o un sueño pueden dar pie a superar la impresión engañosa, ilusoria, de que únicamente es real lo que captan nuestros sentidos ordinarios. Los textos sagrados, sutras, actos litúrgicos y doctrinas de la tradición budista, en cuyo marco viven aquellos hombres y mujeres admirables, también son muchas veces punto de partida para cortar de cuajo todo apego al dedo que señala la luna y poder llegar a poder ver la luna misma²⁵.

La vida en los monasterios Zen es extremadamente severa en muchos sentidos. Existen ejercicios de Zen que duran siete días, en cuyo transcurso no se puede dormir ni un solo minuto de día ni de noche.

Probablemente no exista en ninguna religión un camino tan radical de despojamiento como el Zen. El que va por este camino

guiado por un maestro exigente, bien pronto lo notará. No hay que quedarse apegado a nada, ni pararse en nada, ni en pensamientos buenos ni en malos. La más pequeña excepción supone pararse, estancarse. El que se ha metido alguna vez en serio, no puede volver atrás; es decir, ya no puede volver a ser el que fue. Ha vivido algo que ya no podrá olvidar. No le queda más remedio que adentrarse más aún en la oscuridad, hasta que aflore la luz que anhela. Pero no sabe cuándo va a llegar este momento feliz, ni nadie se lo puede decir. Ni siquiera tiene la garantía de llegar alguna vez a la luz. Sólo sabe una cosa, que el tiempo no es tiempo perdido si persevera. Va dándose cuenta de que su vida va cambiando y que tiene más capacidad para servir a los demás que de no haber emprendido nunca este camino (Cfr. Enomiya Lasalle, H.M., *Práctica y ejercicio de la meditación Zen*, 1985/6, citado en su libro, *Vivir en la nueva conciencia*, Paulinas, Madrid 1990, 120-121).

1.1 El discernimiento Zen

El discernimiento Zen no puede ser comunicado mediante ningún tipo de fórmula doctrinaria o siquiera de "alguna descripción metodológica" precisa. Probablemente, esto es lo que Suzuki quiere decir cuando expresa que "no es místico"; que no brinda características claras y definitivamente reconocibles, capaces de ser expresadas con palabras. Uno de los dones más notables, en los grandes maestros del Zen, es su aptitud para captar, más allá de las palabras, e incluso sin ellas, la experiencia profunda del discípulo. Es verdad, la autenticidad de la Iluminación Zen es ciertamente reconocible, pero sólo por quien ha logrado tal discernimiento. Y, por supuesto, aquí caemos en la primera de las abominables celadas en las que cae cualquiera que trate de escribir sobre Zen, pues sugerir que es "una experiencia" que un "sujeto" es capaz de "tener". Equivale a utilizar términos que contradicen todas las inferencias del Zen.

Por ello, resulta bastante falso imaginar que el Zen es una especie de pureza individualista y subjetiva en la que el monje intenta reposar y encontrar calma espiritual para el descubrimiento y el goce de su propia interioridad. No es una forma sutil de autogratificación espiritual, un reposo en las profundidades del propio silencio interior. Tampoco, de forma alguna, implica un simple abandono del mundo externo de la materia hacia un mundo interno del espíritu. La primera y más importante realidad sobre

el Zen es su aversión a esta visión dualista entre materia y espíritu. Toda crítica del Zen que presuponga dicha división está, por supuesto, condenada a errar el camino.

Como todas las formas del budismo, el Zen busca una “Iluminación” que es resultado de la resolución de todos los nexos y oposiciones sujeto-objeto en la pura vacuidad. Pero considerar esta vacuidad como una simple negación equivale a restablecer los antagonismos que ella resuelve. Esto implica la peculiar insistencia de los maestros Zen en “no afirmar ni negar”. De ahí que resulte imposible alcanzar el “*satori*” (iluminación) simplemente por medio de la inacción quietista o la supresión del pensamiento. Mucho menos se trata de una visión de Buda, o de una experiencia de relación “Yo-Tú” de su Ser Supremo considerado como objeto de conocimiento y percepción. Sin embargo, el Zen no niega la existencia de un Ser Supremo. Tampoco lo afirma ni rechaza, simplemente es. Podría decirse que el Zen es la percepción ontológica del ser puro más allá del sujeto y el objeto, una comprensión inmediata del ser en su “ semejanza” y “entidad”.

Pero la peculiaridad de esta percepción consiste en que no es reflexiva, ni auto-consciente, ni filosófica, ni teológica. En cierto sentido, se sitúa por completo más allá del alcance de la observación psicológica y la reflexión metafísica. Si hace falta un término más apropiado, podríamos llamarlo “puramente espiritual”.

A fin de preservar esta cualidad puramente espiritual, los maestros Zen se niegan a racionalizar o verbalizar la experiencia Zen. Infatigablemente destruyen todas las invenciones de la mente o la imaginación que alegan la comunicación de su significado. Llegan al extremo de decir: “Si encuentras a Buda, ¡mátalo!” Se niegan a responder preguntas especulativas o metafísicas, salvo con palabras totalmente triviales y destinadas a descalificar como irrelevante la pregunta en sí²⁶.

El discernimiento Zen, como lo indica Bodidharma, consiste en la “mente” que capta de modo directo el propio “rostro original”. Y esta captación directa implica el rechazo de todos los medios o métodos conceptuales, de modo que se llega a la mente “sin poseer la mente (wu h’sin), “siendo” la mente en vez de “tenerla”. La Iluminación Zen es un discernimiento del ser en toda su realidad y actualización existencial. Es un acto completamente alerta y superconsciente del ser, que trasciende el tiempo y el espacio. En esto consiste el logro de la “mente de Buda” o “budeidad”. (Com-

paren las expresiones cristianas: "¿quién conoció la mente del Señor? (1 Cor. 2, 16), de ser "un espíritu con Cristo", "el que se une al Señor, se hace un solo espíritu con él (1 Cor. 6, 17), si bien la idea budista no toma en cuenta ningún "orden sobrenatural" en el sentido tomista)²⁷.

Suzuki sostiene que "la mente" consiste en "una realidad última que es consciente de sí misma y no constituye la sede de nuestra conciencia empírica"²⁸. Para los maestros Zen, esta "mente" no es la facultad intelectual como tal, sino más bien lo que los místicos renanos consideraban el "asiento" de nuestra alma o de nuestro ser, una "base" no sólo existente sino también iluminada y consciente, dado que se halla en contacto inmediato con Dios. En el contexto Zen, la "mente" posee una especie de valor ontológico que la aproxima al término paralelo, "naturaleza", en la línea siguiente, pero estas connotaciones son existencialistas, dinámicas y concretas. El término del Nuevo Testamento que posiblemente le podría corresponder, aunque por supuesto con muchas diferencias, es el "espíritu" o "pneuma" que utiliza san Pablo.

Debe admitirse que falta mucho estudio para clarificar los conceptos básicos del budismo, generalmente traducidos a términos occidentales con significados bastante diferentes. Habitualmente, aceptamos los conceptos metafísicos como equivalentes de los términos budistas, que no son metafísicos sino religiosos o espirituales, es decir, no son expresiones de una especulación abstracta sino de una concreta experiencia espiritual.

Como resultado, trasladamos nuestras abstractas clasificaciones occidentales a una experiencia oriental que nada tiene que ver con ellas, y también suponemos que la contemplación oriental coincide en todos los sentidos con las modalidades occidentales de contemplación y espiritualidad, de ahí el uso mistificador de términos como "individualismo", "subjetivismo"; "panteísmo", etc., uno encima del otro, en nuestro debate sobre algo como el Zen. En verdad, dichos términos son más que inservibles en este caso. Sirven apenas para hacer que el Zen sea extremadamente inaccesible²⁹.

El discernimiento Zen es darse cuenta de la realidad espiritual absoluta, y por lo tanto es la realización de la vacuidad de todas las realidades, limitadas o particularizadas. Por eso resulta incorrecto decir que el discernimiento Zen es una realización de nuestra propia naturaleza espiritual individual, o (como diría Zaehner) de nuestra "unidad pre-biológica".

Cabría preguntarse si nuestro fracaso habitual en distinguir entre el “ego empírico” y la “persona” no nos condujo a simplificar en exceso y a falsificar la totalidad de nuestra interpretación del budismo. En el Zen existen ciertas sugerencias acerca de un personalismo más elevado y más espiritual de lo que podría esperarse a primera vista. El discernimiento Zen es, al mismo tiempo, una liberación de las limitaciones del ego individual, y un descubrimiento de la propia “naturaleza original” y del “rostro verdadero” en la mente que dejó de estar circunscrita al yo empírico pero que está en todo y por encima de todo. El discernimiento Zen no es nuestra percepción, no es una inmersión panteísta o una pérdida del yo en la “naturaleza” o “el Uno”. No es una retirada hacia la propia esencia espiritual y una negación de la materia y del mundo. Por el contrario, es un reconocimiento de que el mundo entero está consciente de sí mismo en mí, y que “yo” ya no soy mi individualidad limitada, y mucho menos un alma desencarnada, sino que mi “identidad” no debe ser buscada en esa separación de todo lo que es, sino en la unidad (¿acaso la “convergencia”?) con todo lo que es. Esta identidad no es la negación de mi propia realidad personal sino su afirmación más elevada. Es el descubrimiento de la “identidad genuina” en y con el Uno, y ello es expresado en la paradoja Zen, en la cual el concepto explícito de la persona en el sentido más elevado está infortunadamente ausente, dado que en tal punto también tiende a ser equiparada con el individuo³⁰.

2 ¿QUÉ ES EL VACÍO?

Se dice “vacío” en Japón, y suena a algo positivo, muy puro y noble; se dice en Occidente, y suena a algo negativo, a falta. Se habla de lleno o plenitud en Occidente, y suena a algo positivo, bueno; se dice en Japón, y suena a negativo, impuro, como si fuera agua llena de partículas en suspensión³¹.

Según la filosofía budista, el ser-así, es la realidad última. No existe sustancia ni Dios, tanto si se le concibe separado del mundo, como identificado con él, pues tampoco el mundo tiene un sentido diferente del ser-así. Así mismo no existe un yo, ni aparente ni real. Si el ser-así se expresa negativamente, significa vacío, ya que carece de toda forma. El vacío es la idea fundamental de la filosofía budista, es la clave para la comprensión de esta filosofía. Desde luego, el vacío no debe tomarse en el sentido de la nada nihilista,

sino que significa estar vacío, libre de toda condición particular. El vacío, según se entiende aquí, es lo absoluto, que, al no disponer de una palabra positiva adecuada, se expresa de forma negativa³².

Según la noción budista de "sunyata" (vacío), lo que caracteriza la realidad no es una estructura esencial y determinada, sino una "sunyata dinámica" cuyo significado no es meramente genealógico -esto es, la realidad ha surgido del vacío-, sino que funciona como desestabilizador permanente de cualquier forma estabilizada. La "sunyata" "rompe los límites de la metafísica conceptual de corte occidental, asumiendo en cambio el papel de emblema de liberación"³³.

El Vacío es la naturaleza auténtica del mundo, y sabiduría significa caer en la cuenta de ese Vacío. Pero no es posible expresarlo con palabras, tan sólo es posible experimentarlo³⁴. Tienes que retornar dice Jesús a Nicodemo, tienes que nacer de nuevo. Esta vuelta, esa "metanoia", no significa otra cosa que volver al punto de partida, a la unidad³⁵. La experiencia de unidad es equivalente al amor hacia todos los seres. La caridad para con los demás que se origina en la experiencia del sufrimiento del prójimo que siento en mi propio cuerpo, me vuelve creativo respecto a la manera de ayudarlo³⁶.

O como nos dice Masiá, estamos rodeados de un exceso de cosas, de explicaciones, de planes, de complicaciones. Necesitamos simplemente vaciarnos para poder llenarnos. Vaciarnos de recuerdos o de planes de los que cuesta desprenderse. Vacíarse para llenarse es la clave con que empalmar piezas del rompecabezas de nuestra vida, a menudo tan desestructurada. Pero no podemos olvidar que la clave está en nosotros y no fuera. El tesoro está enterrado en nuestro propio campo, como dice la parábola del tesoro escondido y la perla (Mt 13, 44-45) (Masiá C.J., *Respirar y caminar*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2001, 48-49).

Pero esta "vacuidad" no es en absoluto una simple negación. Para las mentes occidentales sería más apropiado llamarla afirmación pura de la plenitud del ser positivo, aunque los budistas prefieran atenerse a sus principios, ni afirmando, ni negando.

Podría describirse la "vacuidad" (o el Inconsciente) como poseedora de dos aspectos; primero, es sencillamente lo que es y segundo, es realizada, está consciente de sí misma y, hablando impropriamente, esta percepción (*prajna*) está en nosotros o, mejor, nosotros estamos "en ella". Por supuesto, aquí el espejo de la "mente" no es nuestra mente sino la vacuidad misma, el Inconsciente manifiesto

y consciente en nosotros. Hui Neng lo describe en los siguientes términos:

*Cuando la luz del "Prajna" penetra la naturaleza básica de la conciencia (en esta traducción Suzuki pensaba obviamente en Eckhart), ilumina interna y externamente; todo se vuelve transparente y uno reconoce que su mente más recóndita implica la emancipación... esto significa la realización del Inconsciente (wu nein). ¿Qué es el Inconsciente? Es ver las cosas tal como son y no apegarse a cosa alguna... Ser inconsciente significa ser inocente de la labor de una mente relativa (empírica)... Cuando no hay permanencia del pensamiento en parte alguna: allí está el ser emancipado. Este no permanecer en algún lugar es la raíz de nuestra vida*³⁷.

El "prajna", por lo tanto, no se logra cuando se alcanza el más profundo centro interno del propio ser (la traducción de Suzuki, "la mente más recóndita de uno mismo", podría ser engañosa aquí). No consiste en "permanecer" en algún punto místico secreto del propio ser, sino en no permanecer en algún sitio en particular, ni en el yo ni fuera de él. No consiste en la auto-realización como una afirmación del propio yo limitado, o como un regocijo de la propia esencia espiritual interna sino, por el contrario, es liberarse de cualquier necesidad de auto-afirmación y de toda auto-realización de toda índole. En una palabra, el "prajna" no es la [auto] realización, sino la realización pura y llana, más allá del sujeto y del objeto. En tal realización, evidentemente la "vacuidad" ya no se opone más a la "plenitud" sino que vacuidad y plenitud son Uno. El cero equivale al infinito³⁸.

La intuición Zen de Hui Neng es entonces una intuición del fundamento metafísico de todo el ser y el conocimiento como vacuidad. En sí, esta vacuidad es infinita. A Suzuki le encanta repetir la fórmula de que "cero es igual a infinito", y con eso se aproxima al todo y nada de san Juan de la Cruz. La vacuidad infinita es entonces la totalidad infinita y la plenitud. La base de esta vacuidad es "sunyata", pero la vacuidad pura es también luz pura, porque es el vacío de toda la mente (limitada); y la luz de la vacuidad pura se manifiesta como acción. Pero, como todo esto puede traducirse en términos positivos, la vacuidad pura es el Ser puro. Y el Ser puro es, por exacto motivo, iluminación pura. Y la Iluminación brota del Ser puro como Realidad perfecta. Esta es sólo una intuición intelectual, pero penetra mucho más profundamente que la simple especulación metafísica. Es la luz de una experiencia en el terreno

del ser; por lo tanto, es la luz de la contemplación ontológica pura. Pero, para un cristiano, tal vez lo más extraordinario de ello es que él ve la constitución ontológica primordial del ser en una relación trinitaria.

En este caso, en la vacuidad de Hui Neng hay una sorprendente estructura trinitaria que nos recuerda todo lo que es más característico en las formas más elevadas de la contemplación cristiana, ya sea la escuela de Capadocia, los agustinianos y los franciscanos, Ruysbroeck y los místicos renanos, o san Juan de la Cruz y los carmelitas. Es innecesario decir que esta intuición no es teológica y ni siquiera explícita o manifiestamente religiosa, pero lo menos que puede decir un cristiano sobre ella es que por cierto nos alimenta el pensamiento. Y dicha "estructura trinitaria" es esto: el basamento de todo Ser es la Vacuidad pura (sunyata-vacuidad), que es "prajna", la luz que todo lo ilumina en un Acto puro de ser-vacío sin limitación alguna. El basamento-Ser no es distinto de sí mismo como Luz y como Acto. Y a esta constitución básica del ser le corresponde la triple disposición de la mente en la Iluminación. Primero, un fundamento que es el Vacío; segundo, la vacuidad y la inexistencia de la no-mente que es "dhyana" (meditación correcta) e Iluminación; y tercero, el acto de realización, o "prajna", donde la vacuidad y la luz son, por así decirlo, desatadas con libertad pura y energía para dar y gastar en la acción un yo que es un no-yo, esta vacuidad que es la fuente inagotable de toda luz y todo acto, y que irrumpió en nuestra vida, haciendo estallar sus limitaciones y uniéndonos a ella para que nos extraviemos en la libertad y la energía ilimitadas de la "prajna"-sabiduría.

Esto implica inevitablemente una realización en el amor, que aparentemente es lo último que podría esperarse de Hui Neng, pero que es una consecuencia ineluctable de la estructura trinitaria del ser que su Zen percibe y revela. Y, como un hecho, puedo sostener (nos dice Thomas Merton) que para Daisetz Suzuki, por cierto el intérprete más autorizado y logrado de la tradición Rinzai, "la cosa más importante es el amor". Él mismo me lo dijo durante una conversación personal donde siento que intentaba, con tal observación, resumir todo lo que había escrito, experimentado o dicho³⁹. Al respecto en la nota 29, Thomas Merton nos dice que en la introducción al libro de un amigo, Zenkei Shibayama, *The Flower does not Talk* (Kyoto 1966), con traducción española: *Las flores no hablan. Ensayos sobre el Zen*, Eyras, Madrid 1989, escrita por el

Dr. Suzuki en la víspera de su fallecimiento, concluye con estas notables palabras, que arrojan luz sobre el pasaje recién citado: *No olvidemos que el zen siempre aspira a hacernos ver directamente la propia Realidad, o sea, ser la propia Realidad para que podamos decir con el Maestro Eckhart: "Cristo nace minuto a minuto en mi alma" o "El No-Ser de Dios es mi No-Ser. Recordemos esto cuando tratemos de comprender el Zen...* (Cfr. Edición española p. 13), como testimonio final de un gran maestro Zen, que aporta mucho para la reflexión⁴⁰. También cita Suzuki, frecuentemente, una frase de Eckhart ; *El ojo por el que veo a Dios es el mismo ojo a través del cual Dios me ve a mí* (Suzuki, *Mysticism: East and West*, p.50), como expresión exacta de lo que el Zen entiende por *Prajna* (Cfr. Merton T., *El Zen y los pájaros del deseo*, Kairós, Barcelona 1994, 77).

2.1 Sobre la experiencia de la Dra. Ana Ma. Schlüter Rodés

Sobre su experiencia nos habla la Dra. en Filosofía, Maestra Zen, miembro de la comunidad religiosa ecuménica "Betania" y española, Ana María Schlüter Rodés (Kiun An, "Ermita de la Nube Radiante").

"El centro de todo en el Zen es el "vacío". Muchas veces me lo fue recordando explícitamente mi maestro Zen japonés Yamada Koun Roshi. Ha tenido muchos discípulos cristianos, casi todos occidentales. El contacto con nosotros le hizo identificar en algún momento "vacío" y "Dios". En una ocasión también me dijo que le parecía que lo que ellos llamaban "naturaleza búdica" nosotros lo llamábamos "el reino de Dios" que está dentro, como decía Jesucristo"⁴¹.

Acentuar más algunos aspectos que otros, no sólo al hablar, sino también y sobre todo en la forma de vivir y actuar, puede hacerse o bien de un manera centrada o bien de forma descentrada, desconectada de la Realidad. "Intentando coger lo que existe, pierde lo que existe; persiguiendo el vacío, se va en contra del vacío", dice Sosan Daishi, el Tercer Patriarca Zen de China en el siglo VI (Shinjinmei, verso 14).

"Intentando coger lo que existe, se pierde lo que existe", se puede decir del occidental cristiano que se queda con la mera palabra convertida en etiqueta, y atrapado en una acción que le quema. Al final no le queda nada.

"Persiguiendo el vacío, se va en contra del vacío", es lo que le pasa al zenbudista oriental, que convierte el vacío en un concepto,

en un principio absoluto, quedándose con una ideología. Esto puede llevar a la justificación de acciones inmorales y éticamente detestables, como se ve en "Zen at War", libro de Brian Victoria, donde un monje zen occidental, actualmente residente en Nueva Zelanda, denuncia el apoyo por parte del Zenbudismo japonés a la máquina guerrera imperial en la segunda guerra mundial⁴².

También se puede manipular la tranquilidad del Zen al servicio de los gobernantes chinos (que no lo prohíben, a pesar de proscribir en el S.IX otras religiones) o al servicio de la multinacional actual que envía a sus empleados a un templo por unos días...⁴³. En Japón, el Zen se recomienda y de hecho es practicado por empleados y ejecutivos de las grandes empresas, a fin de aliviar sus tensiones y calmar sus frustraciones, para permitirles volver con mayor fuerza a sus papeles competitivos y explotadores de la sociedad. Así el Zen se utiliza como algo que actúa a manera de una "catarsis" que diluye los conflictos y amansa a los individuos, los despolitiza y los hace más maleables y subordinados a los intereses de la empresa. Hay, por tanto, obstáculos insidiosos contra los que la práctica del Zen en sí no está inmune (Habito, R., *Liberación...*, 15).

Hoy en día, es necesario percatarse también de cómo un método y un camino como el Zen puede ser utilizado para servir al *statu quo* y al injusto sistema vigente. Hay en el Zen una larga historia de estas manchas. Empeñarse en encontrar la iluminación *antes* de salir a la plaza del mercado para servir a la sociedad puede convertirse en evasión narcisista y en una complicidad ciega con un sistema opresor (Ariokiasamy, A.M., *Vacío y plenitud*, San Pablo, Madrid 1995, 164).

2.2 Sobre la experiencia del "vacío" del P. William Johnston, S.J. (Dr. En Teología Mística por la Universidad Sofía -Tokio-).

Muchas dificultades cristológicas surgen de haber entendido mal lo que los místicos llaman el vacío. Me explico. Si uno penetra en las capas profundas de la oración contemplativa, antes o después experimenta el vacío, la vacuidad, la nada, la oscuridad, lo desconocido, el silencio místico. Todos estos términos apuntan a la misma realidad. Sí; es como si dentro de mí hubiera un vacío insondable e inmenso. Y cuando uno al principio experimenta este vacío, allí hay una ausencia de pensamiento y de representaciones imaginativas, y quizás un cierto descuido, como formas sepultadas debajo de una

nube del olvido. "Nada, nada, nada, y en el monte nada". Pero la nada es el todo, la vacuidad es abundancia, el vacío es plenitud. El experimentar la nada total interior es experimentar la plenitud interior total. Es experimentar el "eterno ahora". Esta es la doctrina de san Juan de la Cruz y toda la tradición apofántica que él representa.

Ahora verás que el vacío juega un papel vital también en la experiencia budista. En los monasterios Zen de todo el Japón oirás a los budistas cantar el sublimemente bello "Heart Sutra" (El sutra del Corazón), que es un himno "mu" o "ku" al vacío. Es un poema de acción de gracias al vacío porque no hay ojos, ni oído, ni sufrimiento, ni Iluminación... ¡nada! Precisamente el canto de este "sutra", seguido de una larga sentada "Zazen", es lo que introduce al budista fervoroso al vacío.

El "Heart Sutra" está lleno de paradojas. Una de las paradojas de importancia crucial reza; *La forma es vacío y el vacío es forma.*

Esto es como un "shock", porque la forma y el vacío son opuestos. ¿Cómo puede la forma ser vacío y el vacío forma?

Sin embargo, se puede experimentar. Lo he experimentado personalmente. En las horas punta he estado en el bullicio de Shinjuku (de Tokio) con el torbellino del tráfico a mi alrededor y el ruido en su punto álgido, con gentes riendo, hablando o marchando a sus destinos, con artistas por las calles desplegando sus cuadros, con devotos "hara-krishna" con su largas túnicas de color azafrán cantando himnos y distribuyendo su literatura. La vida es veloz en Shinjuku. He experimentado allí el vacío interior inmenso y a la vez me he dado cuenta de las formas a mi alrededor. Puedo oír todo el ruido de Shinjuku y debajo de todo escucho el inmenso vacío en el interior de mi ser, en lo profundo del corazón. Este es el eterno ahora. Y sé, sin género alguno de duda, que la forma es vaciedad y el vacío es forma.

Cuando este vacío se hace más hondo, uno lo lleva siempre a su lado; cuando ríes, enseñas o viajas en ferrocarril. El vacío está allí cuando vas a dormir por la noche o despiertas por la mañana. Al principio el vacío es espantoso, horrible; algo así como si uno perdiera toda seguridad; pero después se convierte en manantial de agua clara que mana hasta la vida eterna e irradia gran júbilo. Ello se debe a que uno se da cuenta de que el vacío tiene una causa: el principio es Jesús, el Verbo encarnado, el huésped interior. Él nos descubre el camino a un vacío inmenso, sin fronteras e insondable, que es el Padre.

Lo que quiero resaltar es que el vacío no es olvido total. No significa que desaparezcan todas las formas y aparezca un hueco. Las formas están presentes. Porque la forma es vacío y el vacío es forma. "Lo que constituye el vacío no es la ausencia de pensamiento o la ausencia de imagen, sino el aislamiento". Experimentas el vacío cuando te vas, te alejas. Esta es la clave. No asirse a nada, no confiar en nada.

Y de este modo, si este vacío se hace más profundo y crece y se desarrolla, puedes descubrir que Jesús y María están presentes. Puedes dialogar con ellos, leer el evangelio y meditar libremente en la pasión. Estoy totalmente seguro de que santa Teresa hizo esto, igual que otros místicos, como el padre Pío. Llegaron a lo profundo del vacío, y a la vez estuvieron con Jesús en Getsemaní o camino de Emaús. Cuando uno llega a la madurez, no existe tensión entre el vacío y los misterios de la vida terrena de Jesús. La gran intuición de santa Teresa no fue otra que ésta.

Además, el vacío, lejos de ser pura negación, es inmensamente creativo. La poesía sublime, el arte más admirable, nacen del vacío. No dudo de que la tierna y apasionada "Anima Christi" ("sangre de Cristo, embriágame") surgió del vacío. Y la poesía exquisita de san Juan de la Cruz nació de la nada, inmensa, interior, que experimentó tanto en la prisión como en la oración. Y los "Ejercicios Espirituales" brotaron del vacío del silencio y del misticismo que experimentó san Ignacio en Manresa.

"El conde Dürckheim, deudor consciente de la psicología de Jung, piensa que en ciertas horas límite, horas de vacío humano casi absoluto, es cuando el hombre puede hacer las más ricas y positivas experiencias de sí mismo" (Grün A., Dufner M., *Una espiritualidad desde abajo. El diálogo con Dios desde el fondo de la persona*. Narcea, Madrid 2002, 59).

Porque el vacío es un pozo insondable de amor. Al principio no se parece al amor. Tú eres el madero empapado en agua, y el fuego de amor está actuando al quemar las cenizas. Y cuando este humo desaparece, el madero se inflama y se convierte en una llama de amor viva.

Volvamos al budismo. Sabes que la enseñanza budista distingue entre "nirvana" y "samsara". El "nirvana" es el vacío último, el soplo de la vela, la nada absoluta. El "samsara", por otra parte, es el ciclo del nacimiento y la muerte, el ir y venir, el bullicio de la vida en medio de la pasión terrena. ¡Qué mundos tan diferentes, dirás, son el "nirvana" y el "samsara"! Pues no, en modo alguno. La doctrina

budista nos dicen que al final el “samsara” es igual al “nirvana”. Así es: La forma es vacío, y el vacío es forma.

San Juan de la Cruz es acusado de negatividad por las personas que no saben de qué estaba hablando. El budismo es tildado de negar la vida por los occidentales que nunca han saboreado el vacío. Ama el vacío. Entrégate al vacío, porque en él encontrarás paz, alegría, creatividad, amor y bondad⁴⁴.

2.3 Sobre la experiencia del P. Arul M. Arokiasamy, SJ.

El P. Arul, es hijo de padres indios, es el único maestro Zen en la India y desde 1982 enseña Zen en un “ashram” de Madrás. Por lo que se refiere a la idea de vaciarse a sí mismo, muchas personas la han aplicado también al camino del Zen y dice lo siguiente: “Forma no es sino vacío, vacío no es sino forma. Forma es vacío, vacío es forma”.

Forma significa todo lo que se manifiesta, lo que es, todas las cosas creadas. Vacío -el Zen tiene distintos niveles de comprensión del vacío-, en un “primer” nivel, significa que todo depende de todo lo demás. Nada es totalmente independiente. Este es el primer significado del vacío. Vacío del yo sustancial. No hay yo sustancial.

En un “segundo” nivel, vacío implica, por tanto, un vaciamiento radical de uno mismo: un morir y un renunciar que alcanza a toda idea, apego o deseo. Significa también desprender. Esto cobra sentido cuando caes en la cuenta de que tú eres uno con todo, de que tú fluyes hacia los otros, los otros fluyen hacia ti. Deja que desaparezcan codicia, odio e ilusión y serás la realidad misma. Vacío es plenitud.

En un “tercer” nivel, vacío significa realidad suprema que no se puede comprender con el intelecto. A esta realidad no llegan los conceptos ni las ideas. Es lo desconocido último. ¡Deshazte de toda idea sobre la realidad y serás la realidad misma! Vacío es Plenitud.

Un maestro zen dijo: “Si te encuentras con el Buda, ¡mátalo!”. Esto quiere decir; sea cual sea la concepción que tengas de la realidad -Dios, Buda, yo mismo- destrúyela, arrójala fuera. Arroja fuera los apegos a las ideas y la idea de que puedes comprender la realidad con tales ideas.

De esta manera el Zen exige un vaciamiento radical de uno mismo. Así pues, el concepto cristiano de despojamiento de Dios que se manifiesta en Jesucristo y el vaciarse del Zen, son muy parecidos, hablando en un sentido ontológico o metafísico. Prácti-

camente apuntan a la misma dirección y nos llaman a vaciarnos, a desprendernos de todos nuestros apegos y a abrirnos al mundo entero.

No estoy hablando sólo de mi propia experiencia, probablemente todos nosotros hemos pasado ya por una experiencia así. Consideremos por un momento que la vida aparece representada en el símbolo de la cruz. La dimensión vertical corta la dimensión horizontal.

En la "dimensión horizontal" nos vemos confrontados con la vida: cómo nos relacionamos los unos con los otros, cómo nos relacionamos con el mundo, cómo debemos sobrevivir, cómo debemos ser nosotros mismos. Son problemas cotidianos que todos tenemos. Luchamos con ellos desde que nacemos hasta que morimos. Luchamos los unos con los otros, con otros pueblos, con naciones, con países, con el mundo entero, con la naturaleza entera. ¿Cómo nos relacionamos con los demás? ¿Cómo nos desarrollamos? Esto no depende de nosotros, son más bien limitaciones del ser humano ("conditio humana"), transmitidas de generación en generación. Por supuesto, nosotros también contribuimos.

Y ahora hablemos de la "dimensión vertical". Los animales, que se sepa, no tienen este problema. A nosotros, las personas, se nos plantean las siguientes preguntas: ¿Qué soy yo?, ¿qué es la vida?, ¿adónde vamos?, ¿qué es lo último? Parece haber algo más en la vida que el simple nacer y morir. El mundo entero no puede llenar realmente el corazón del ser humano. Para algunos lo último es la pregunta por la libertad, para otros la pregunta por la justicia; para algunos la pregunta por el mal que hay en el mundo, para otros la pregunta por el amor y la verdad, etc. Cada uno de nosotros se hará estas preguntas a su manera.

Las tradiciones religiosas -ya sea cristianismo, hinduismo o budismo- han trazado su propio camino a lo largo de los siglos. Este camino se orienta en primer lugar hacia la dimensión vertical, y sólo en segundo lugar hacia la horizontal. Pero, ¿es la dimensión vertical de la única que se deberían ocupar las religiones? La pregunta religiosa es, en última instancia, ¿cómo me puedo salvar y liberar del sufrimiento y del mal?

No se puede separar la dimensión vertical de la horizontal. La vertical se manifiesta en y a través de la horizontal. A su vez, la vertical es una dimensión constitutiva de la horizontal. Pero también en la dimensión horizontal la pregunta esencial es siempre,

¿cómo hemos de enfrentarnos a la vida? ¿Cómo he de aborarme a mí mismo, al mundo, a la realidad suprema?

Las religiones ofrecen tanto una determinada visión del mundo, un sistema, un dogma, como una estructura de la liturgia, el culto y la oración. Esto lo ofrecen todas las religiones, ya sea el budismo, hinduismo o cristianismo. Habrá una doctrina, un culto litúrgico, una moral, una estructura, una jerarquía. Pero son distintas de una religión a otra. Hemos ido creciendo en una tradición, incluso cuando se es ateo se ha crecido en una tradición atea. Ahí no hay escapatoria. Así es la condición humana. Heredamos el lenguaje, heredamos símbolos y conceptos, y debemos ocuparnos de no vivir separados de ellos. (Cfr. Ruiz de Leñera Palacios Francisco Xabier, *El Zen y la Cruz*, (parte 6ª.) *Mi experiencia Zen* en Suplemento Cultural 602, del diario *El Sol del Centro*, Domingo 17 de Noviembre del año 2002, Aguascalientes, Ags., México, 21-23).

2.3.1 Buscando respuestas en la oscuridad

Sobre el misterio de Cristo, ¿qué significa para mí Cristo o la realidad suprema? Incluso hoy en día, algunas personas encuentran bastante sentido a sus prácticas religiosas normales. Otras, sin embargo, no. Esto no ocurre sólo hoy, siempre ha sido así. Pero quizá esta cuestión se ha convertido actualmente en un problema candente. En nuestros días, las religiones se analizan a la luz de las otras religiones y de la ciencia, la psicología y la sociología.

Cuando en la actualidad los cristianos empiezan a plantearse preguntas como ¿es la Iglesia sincera?; ¿existe Cristo realmente?; ¿son los dogmas convincentes?; ¿es ésta la verdad?... las jerarquías cristianas a menudo dan respuestas como "Arrepiéntete y haz penitencia. Has caído en pecado. Te has vuelto ciego".

Estas no son verdaderamente respuestas. No son más que evasivas. Con eso no se enfrenta uno al problema realmente. En el proceso de desarrollo toda persona tropieza con estas preguntas, sea pecador o santo, todo el mundo tropieza con este problema y debe preguntarse en última instancia ¿qué es la realidad? ¿Cómo nos hacemos libres?

No es sólo un problema de instituciones, es una pregunta de experiencia personal. Las instituciones pueden ofrecerte una estructura, un marco, pero no pueden, de por sí, salvar o liberar.

Incluso una Iglesia perfecta no sería la respuesta a tus preguntas e inquietudes.

Muchas personas buscan una experiencia de Dios, pero no pueden encontrarla ni en la Iglesia, ni en la Sagrada Escritura. ¿Es que Dios y Cristo no están ya ahí? Sí, pero no sólo ahí. Existe para los cristianos el peligro de circunscribir a Dios y a Cristo sólo a la Iglesia, a los sacramentos, a la Biblia. Esto significa encerrar a Dios y a Cristo como en una tumba. Dios es, sin embargo, una realidad más grande, que no se puede enterrar y resucitar en el mausoleo de la Iglesia, los sacramentos o las Escrituras. Todo esto es necesario y señala el camino. Apunta a Dios, trata de la verdad. Pero no puede constreñirlo y poseerlo. Dios no está separado de Cristo, pero Cristo no lo es todo de Dios, y no deberíamos absolutizar sólo los nombres: "No todo el que me dice: ¡Señor!, ¡Señor!, entrará en el reino de Dios!" (cfr. Mt 7,21).

Si queremos conocernos a nosotros mismos, debemos despojarnos de nosotros mismos. Con frecuencia encontramos en la lectura de la vida de los santos que estos tuvieron que atravesar una noche oscura. La mayoría de las veces, estas noches oscuras significan que pasaron por un estadio en el que llevaron sus propias creencias a través del "no pensar ya", no sabían dónde se hallaban.

Es decir, un nivel del vaciamiento de uno mismo. En nuestro viaje de peregrinación, nos despojamos de nuestros apegos, experiencias, incluso de nuestros puntos de vista: esto ya lo hemos oído, ya lo he oído, oímos tantas cosas. Pero, ¿qué es lo verdadero para mí? ¿Cómo experimento la realidad? ¿Cómo experimento a Dios? Esto nos sumerge en nuestras crisis personales. Y mientras seamos miembros de una Iglesia, no seremos más que lo que se denomina: una pequeña pieza del engranaje, una parte de la colectividad.

Sólo cuando nos planteemos estas preguntas en conciencia seremos personas auténticas. Esto no quiere decir, por supuesto, que debamos arrojar todo sin más. Nos daremos cuenta simplemente de que hay una fisura entre nosotros y la colectividad. Conocernos a nosotros mismos es muy peligroso y nos asusta a muchos. La mayoría de nosotros aún no ha llegado a tener su propia experiencia y le dan miedo tales preguntas. A veces parece servir de ayuda, en la actualidad, acercarse a otra religión para abrirse así a Dios y a nuestro yo verdadero. Es además de gran ayuda no considerar esta otra religión sólo desde fuera, sino realizar el paso al fondo de la

otra tradición. También es muy importante el regreso: perdernos y volvernos a encontrar.

Cuando topamos con esta dimensión, viéndonos por fin a nosotros mismos e indagando desde lo más profundo -donde está Dios, que es la realidad-, nos encontramos con una especie de vacío, una oscuridad. Entonces las concepciones que nos pueden ofrecer las tradiciones pierden su firmeza. Están ahí, pero quizá ya no revisten importancia para mí. Es una llamada a perdernos a nosotros mismos. Perderse a sí mismo -esto puede definirse como un paso al vacío-. Aquí nos vemos llamados a "vaciarlos" de todos nuestros apegos, vínculos, seguridades.

No se trata sólo de nuestras seguridades materiales. La mayoría de las veces no es realmente difícil renunciar a ellas y perderlas. Pero cuando se trata de seguridades afectivas e intelectuales, de las estructuras y los sistemas que hemos ido levantando como pilares, nos vemos sacudidos y nos da miedo. Podemos incluso derrumbarnos físicamente si se escarba mucho. Por eso no podemos remover las raíces como quisiéramos. Pero, en algún momento y de alguna manera debe tener lugar ese removimiento de tierras.

En el más profundo sentido es Dios mismo quien revuelve y agita para confrontarnos con la vida: con la realidad, con nuestras dependencias, con otras religiones. Nos vemos literalmente sacudidos, y todas estas preguntas se adueñan de nosotros. A veces se habla incluso de la muerte de Dios: Dios muere, Dios desaparece de nuestra vida. Es bueno que Dios muera alguna vez en nuestra vida o que nosotros muramos a Dios. Pero si quedamos apegados a esta experiencia, entonces es que aún no es suficiente.

J. Ruysbroek (1293-1381), místico cristiano de la Edad Media, muy famoso, admirado y respetado, habla de cuatro niveles en la vida espiritual.

El PRIMER NIVEL es la vida cristiana normal, la vida cristiana activa, en la que se cultivan las virtudes. La mayoría de los cristianos se encuentran en este nivel o caminan por él. Es bueno que sea así, es necesario.

El NIVEL SIGUIENTE lo llama "interior": anhelar, buscar, indagar. El cristiano normal se ve sacudido y empieza a preguntarse por Dios, por la realidad. Este nivel quizá nos lleve a grandes tormentas, luchas, esfuerzos y sufrimientos. Buscar significa luchar. Esta es la dimensión de la conversión.

Luego habla de un TERCER NIVEL, lo llama "contemplación". Atravesado este nivel llegamos a la unión con Dios. J. Ruysbroek no habla sólo de unión, sino incluso de unidad.

El CUARTO y último paso conduce a la vida diaria en la comunidad. Regresamos a la vida diaria en la comunidad. Regresamos a la vida cotidiana, al "uno del otro" y el "uno para el otro", al tomar y dar. Es "la vuelta a la plaza del mercado", como se diría en el Zen.

El fin de la práctica del Zen es despertar, caer en la cuenta de una Realidad que es vacía, que no cae en sentido, donde yo y mundo desaparecen. Pasada esta "Gran Muerte", hay un volver a la Gran Vida, un caer en la cuenta de la realidad tal como es, un percibir la maravillosa talidad de cada cosa y cada persona. "Sin embargo", insiste Ama Samy, "la actualización y autenticación del despertar tiene lugar en nuestra respuesta a la llamada del otro. El otro es la cara de Sunyata/Vacío vuelto hacia mí. El otro es a la vez don y llamada... Hay en nosotros una tendencia altruista innata, universal -llámese naturaleza búdica o bodhicitta- que va al encuentro de los que pasan necesidad, independientemente de nuestro condicionamiento social, recompensas y castigos... De modo que el otro se convierte en criterio de autenticidad o no de nuestro despertar". Al hablar de la manifestación de la naturaleza esencial, en lugar de hablar de justicia y amor, el Zen habla de sabiduría y compasión (Cf. Schlüter, A., *El camino...*, 44-45. Ella se apoya en Ama Samy, *Why did Bodhidharma Come to the West? Zen Transmission: problems, perils, promise* (MS inglés, introducción. Ed. Alemana en: Warum Bodhidharma in den Westen kam?, Ch. Falk Verlag, Seon 1995).

En esta CUARTA ETAPA, el Dr. Ruben Habito la llama: "el retorno al mundo concreto":

La conciencia del puro ser no se produce en el vacío, sino en y a través de las "concretísimas condiciones históricas" que rodean la práctica "zazen", es decir, el hecho mismo de estar sentado aquí, con las piernas recogidas, la espalda erguida, los ojos abiertos, la inspiración y la expiración, en esta estancia (o en lugar en que se adopte la postura sedente) y en este momento determinado. En una palabra, no se trata de una experiencia "extracorpórea", sino de un acontecimiento plenamente encarnado y cuyas raíces se hunden en las realidades históricas del propio ser. Pero a pesar de todo, justamente en este lugar, en este mismísimo momento, todos los "límites del espacio y del tiempo se desvanecen", de modo que ya no hay un "sujeto" que está de pie o sentado con respecto a un espacio

objetivo dado ni un tiempo antes o después conforme al cual pueda commensurarse un determinado sujeto.

El vacío de la conciencia del yo afecta también al “objeto” del que normalmente somos conscientes, de modo que ya no hay “ahí” nada que ver, oír, oler, gustar o tocar. Ya no queda absolutamente “nada ahí” ni hay “nada aquí” para mirar y ver.

Esta experiencia del vaciado de la propia autoconciencia del yo está abocada a una “dimensión enteramente nueva” de la que es imposible formular una descripción verbal (es lo de “no apoyarse en palabras o letras”). Pero una vez más, como antes observábamos, esta nueva dimensión no se produce en el vacío ni en un ámbito extraterráneo, sino en la propia encarnación histórica concreta, aquí y ahora. En cuanto tal, se trata de una experiencia que recorre un círculo completo en un segundo “momento” que implica la recuperación de este modo de ser concreto, histórico, encarnado. El maestro Zen Yamada Koun (1907-1989) lo explica así: “No es sino... nuestra vida cotidiana ordinaria. Es simplemente levantarse, asearse, tomar el desayuno, ir al trabajo, caminar, correr, reír, llorar; las hojas en los árboles, las flores en el campo, sean blancas, rojas o púrpura. Es el nacimiento, es la muerte. Eso es el camino...” (Cfr. K. Yamada, *The Gateless Gate*, University of Arizona Press, Tucson 1990, 94-95; cfr. Traducción al español, Yamada K., *Barrera sin puerta*, Zendo-Betania, Guadalajara 1993).

Pero hay una diferencia. No se trata ya de levantarse, asearse, etc. de la manera que solíamos realizar esas acciones ordinarias bajo el dictado de nuestra autoconciencia del yo. Las hojas en los árboles, las flores en el campo, etc. ya no “están ahí” como objetos de nuestra conciencia, sino que más bien “levantarse”, “asearse”, etc. se convierten en expresiones consumadas de esa pura conciencia del ser, vaciada de toda autoconciencia del yo, pero encarnada en una realidad histórica concreta. Las “hojas en los árboles”, “las flores en el campo”, etc., “vacías de su objetividad”, vacías del sujeto que las percibe, son experimentadas igualmente como manifestaciones concretas del mismo puro ser, inobjetivadas, inmaculadas, incomparables, “tal como son”.

“*Un océano de compasión*”. La “Iluminación Zen”, por consiguiente implica un “momento” de vaciado de la autoconciencia del yo y un “momento” de retorno a la realidad concreta (es decir, a partir de esa atalaya “vacía”, de esa “conciencia del puro ser”). Pero no se trata de acontecimientos distintos que se sucedan uno a otro

en un marco cronológico lineal, sino que, sin dejar de ser susceptibles de diferenciarse, pueden darse simultánea e instantáneamente.... En efecto, una vez que han sido abatidas las barreras que separan al Yo del Otro, la persona se despierta como bañada en un océano insondable de compasión (literalmente, “sufrir con”), “hecha una misma cosa en cada aliento” con todos los seres sensitivos en su dolor. Este “océano de compasión” es la matriz que nutre al despierto y le da fuerzas para emprender tareas concretas en el mundo histórico. (Habito R., *El Zen y la existencia cristiana*, CONCILIUM 258 (1995) 218-220).

Zen no es una alternativa a la vida cotidiana, sino un acompañamiento valioso complementario de esa vida cotidiana. A medida que hay más experiencia Zen, crece la atención y mejora la relación con los demás y el entorno. Surgirá una existencia nueva sin señales extraordinarias visibles hacia el exterior, una vida más profunda en la nueva conciencia (Cfr. Ropers R., op.cit., 10).

Como todos los místicos, Merton nos asegura que el regreso a la mismidad cotidiana es trágico, ya que la felicidad -y la libertad- última es perder el ser en Dios. Transformar el ser en Dios. En unas palabras que nos persuaden por su agobio sincero, el contemplativo nos explica cómo fue para él volver a su limitada humanidad consciente después de haber saboreado el infinito:

*Enseguida después, volví a un estado en el cual mi propia existencia, mi puro acto de ser, me pareció burdo y laborioso y miserable y ordinario y vil en comparación con la pureza de aquel amor -toda dulzura y todo reposo es intolerable comparado con esta suprema actividad que trasciende todas las formas de existencia. [...] Aquello que duró medio minuto (Heu, recidere in mea compelleré!) ¡Qué lástima, tener que replegarme otra vez dentro de mí mismo!, sufrir la indignidad de pertenecer al género humano es para mí ahora, en efecto, una indignidad. Sin duda podría argumentar que es un privilegio, pero en estos momentos cualquier razonamiento lo que me produce es dolor de cabeza (ibid) (Cfr. López-Baralt L., *Asedios...*, op. cit. 28).*

2.3.2 La experiencia del misterio

Cuando empezamos a plantearnos preguntas y a buscar, cuando nos vemos sacudidos, no basta con quedarse ahí. Los cimientos se tambalean, todo se derrumba. Lo podríamos llamar una experien-

cia de Dios. ¿Qué tipo de experiencia es ésta? Normalmente las personas consideran la experiencia de Dios como éxtasis, visión; sin embargo, visiones y éxtasis son secundarios.

Lo que es realmente importante -y creo que la mayoría tendrá una experiencia así- es la experiencia de una dimensión más profunda de la vida, de la realidad, que hay una dimensión invisible en la vida. Podríamos darle a esto distintos nombres, en la tradición cristiana, se habla de misterio. Percibimos que toda nuestra vida está sostenida y abrazada por esta dimensión. Esta experiencia es una experiencia salvífica cuando nos damos cuenta de que esta dimensión ya no es algo absurdo, ni mero vacío que nos angustia, sino una experiencia profunda de gracia.

La religión vuelve a cobrar para nosotros pleno sentido. Hemos atravesado una crisis, nuestra muerte. Hemos experimentado que la realidad está más allá de toda conceptualización. Los humanos no podemos vivir separados de los conceptos y de la sociedad, sin estructuras, ahí está nuestra vida.

Podemos también considerar la realidad de la vida en términos de estructura y antiestructura. Como sabemos, hay estructuras por todas partes, en las instituciones, formas e ideas. Antiestructura es la dimensión en la que perdemos nuestra identidad, nuestras ideas y referencias. Debemos realizar el paso de la una a la otra, pero también vivir en las dos. Sin experiencia de antiestructura, la vida humana y la sociedad se mueren. Sin estructura, la antiestructura es tan solo muerte.

Los cristianos emplean el nombre de Dios. Pero podemos igualmente elegir naturaleza búdica o cualquier otra palabra; "sunyata" o nirvana. Si bien estos nombres tienen un significado contextual indiscutible en sus respectivas tradiciones religiosas, son, sin embargo, señales en primer lugar. Los nombres pueden ser secundarios en el sentido de que no contienen o abarcan la realidad de forma absoluta. Por eso no se puede equiparar un concepto de una religión a otro de otra religión, por ejemplo, tanto "Dios" en el cristianismo como "naturaleza búdica" en el zen tienen implicaciones distintas y texturas diversas, y debemos respetarlas, aunque estos conceptos apuntan en la misma dirección.

El misterio de Cristo no es un objeto que esté sobre nosotros, o frente a nosotros, o fuera de nosotros, ante el cual debamos arrodillarnos en oración en todo momento. El misterio de Cristo, es, como dijo Pablo, Cristo en ti. Tu vida entera, el crecer en el que

Dios se vacía de sí mismo, te deja ser, te deja ser tú mismo, la creación deja simplemente ser a la creación. El acto creativo de Dios es que Dios nos sirve y nos permite ser nosotros mismos, ser humanos.

El primer nivel del significado de "autovaciamiento" es aceptarse a sí mismo, amarse a sí mismo. Cuando intentamos destruirnos a nosotros mismos nos estamos dejando llevar por el egoísmo. Estar apegados a la idea de no tener yo sustancial también es egoísmo. Cuando nos preocupamos de nosotros nos damos cuenta de que la preocupación por uno mismo no está separada de la preocupación por los demás: "Ama a tu prójimo como a ti mismo".

El otro nivel, el nivel más profundo, es caer en la cuenta de que finalmente nos hallamos en el misterio. Somos el misterio. Somos uno con la realidad entera, somos uno con Dios, no estamos perdidos. Cuando hayamos experimentado esta dimensión, nacimiento, vida y muerte ya no nos darán ningún miedo, dejarán de tener un significado inquietante para nosotros. Podremos aceptar entonces la vida entera y vivir libres.

Este es, pues, el camino: crecer instalados en el misterio. Cuando creemos que profesar a Cristo es tener una imagen de Cristo, venerar a Cristo, estamos tan solo ante una idea de Cristo, pero jamás se convertirá en salvador hasta que no hayamos caído en la cuenta de Cristo (Cfr. Ruiz de Leñera Palacios F. X., *La experiencia del misterio*, parte 8ª., *Mi experiencia Zen*, en Suplemento Cultural 591 del diario El Sol del Centro, Domingo 1º de Diciembre del año 2002, Aguascalientes, Ags., Méx., 21-23).

Es distinto cuando tú te conviertes en Cristo, tú mismo. Es lo que llamamos "llegar a ser el otro Cristo", "llegar a ser como Cristo", "abrazar el Espíritu de Cristo". Como dice Pablo en su himno: "Se vacía de sí mismo en nosotros". Y ésta es la manera en que Dios se manifiesta en nosotros como ser humano.

En esto consiste todo el proceso de creación y salvación. En el camino del zen esto se puede comparar con vaciarse y dejar morir el egoísmo, con caer en la cuenta de que no hay un yo al que pueda agarrarse y con la experiencia de que dependamos unos de otros y somos uno con todo; que nuestra realidad es, en última instancia, vacío y, sin embargo, plenitud.

Todo esto se puede comprender intelectualmente mediante la lectura y la reflexión, pero si no llega a haber experiencia profunda y convencimiento no será algo que nos dé vida y alimento. Hay que

perderse en el vacío; y hay que encontrarse. Yo mismo -nos dice el P. Ama Samy, y así termina su experiencia- "tuve que luchar contra mi propia tradición cristiana, contra mi vida espiritual y contra mi práctica. Luego encontré el camino del zen y me metí de lleno en él. Y esto fue liberador. Y este camino me trajo de vuelta al cristianismo, pero a un nivel más profundo"⁴⁵ (Cfr. Ruiz de Leñera Palacios F.X., *Mi experiencia Zen*. Parte 9ª., en Suplemento Cultural 605 del diario El Sol del Centro, Domingo 8 de Diciembre del año 2002, Aguascalientes, Ags., Méx., 18-20).

Merton escribía: *Creo que hemos llegado a una etapa de madurez religiosa en la cual puede ser posible que alguien permanezca fiel a su compromiso monástico cristiano y occidental y a la vez aprender en profundidad de una disciplina y experiencia, digamos, budista o hindú. Creo que algunos de nosotros necesitamos hacer eso para mejorar la calidad de nuestra propia vida monástica y para ayudar en la tarea de la renovación monástica que se ha emprendido en la Iglesia de Occidente* (Beltrán F., *La contemplación...*, 150).

2.3.2.1 Cuarto grado de consciencia

Según K. Wilber el *cuarto grado de consciencia* es la "Consciencia Cósmica". Este grado recibe los nombres de Vacío, Divinidad, Sunyata, Tathagata, Fondo. Aquí el ser humano experimenta el puro ser, el origen del que todo proviene. Es la etapa anterior a toda materialización. Al mismo tiempo se experimenta que el ser no es una cosa distinta de lo que surge de él: "Vacío es forma, forma es vacío". Naturaleza y supranaturaleza son no-dos. En el Zen es la etapa en la que el iluminado vuelve a la plaza del mercado. Todas las cosas son "una", pero al mismo tiempo siguen separadas. Se experimenta la consciencia como el auténtico proceso del mundo que nada excluye. Esta experiencia no cambia al mundo sino el enfoque que se tenga de él. Como un nuevo punto de vista cambia la personalidad, también cambiará el mundo⁴⁶.

2.3.2.2 Lo conocido y lo incognoscible

Para Ruben Habito el primer "momento" de la praxis Zen consiste en sumergirse en un ambiente que por una parte está vacío del ego en su condición de sujeto que capta y, por otra, está también vacío de todo objeto que pueda ser captado. Así se describe en la de-

claración inicial del “Sutra del Corazón”; un breve texto del que se dice que contiene en términos escuetos la esencia de la Iluminación y que se recita o canta en los centros en que se practica el Zen: “La forma no es otra cosa que el vacío”. Este ambiente se describe, por una parte, como un estado de “ceguera total” (desde el punto de vista del “sujeto”) y, por otra, como un estado de “oscuridad total” (desde el punto de vista del “objeto”). Se trata de penetrar en una ámbito en definitiva incógnito e incognoscible (en la medida en que el “conocimiento” implica “un sujeto que capta una realidad objetiva”). Si en este ámbito cabe hablar de Dios, será en cuanto que Dios es en definitiva el Incógnito y el Incognoscible, inobjetivable, inimaginable, al que ninguna descripción verbal o formulación conceptual puede tan siquiera aproximarse. Es un ámbito indescriptible “demasiado profundo para las palabras”, un ámbito que, siguiendo a Agustín, podríamos caracterizar como “*intimior intimis meis*” -“más íntimo de lo que lo soy a mí mismo”-. (Cfr. Habito, R., *El Zen...*, 220-221).

2.4 Sobre la experiencia del P. Willigis Jäger, O.S.B.

El P. Jäger, es un conocido benedictino alemán y Maestro Zen (ko-un Roshi). Él, por espacio de 12 años estuvo en un centro de la escuela Zen “Sanbokyodan”⁴⁷, en Kamakura, Japón. Él nos comparte su experiencia de “vacío”.

El vacío es paso, pero no meta. La meta siempre es vacío y forma, como se dice en el Zen. Nirvana no es la disolución en una papilla universal. Nirvana es la experiencia del aquí y ahora, y no un estado en un futuro lejano. El vacío no está vacío. Pero en vez de este vacío se podría decir igualmente plenitud. Allí ya no hay ningún ser separado, sino solamente la experiencia cósmica de “ser con”. Veamos: *Vacío que no es vacío, del cual provienen sonidos, colores, sentimientos y pensamientos. Se trata de un metavacío o de un vacío supracósmico. Yo y vacío se han fundido. Vacío, divinidad, nada; también podríamos decir plenitud. Es la plenitud que está preñada de toda posibilidad. Contiene todo potencial y es origen de creación. Aceptado, en casa, nada falta. Risa, pero no es reír sobre algo, es simplemente risa. Dicha, pero no es sentirse dichoso debido a algo. Amor ilimitado, pero no es “Te quiero”. Paradójicamente, he aquí que no hay amor, ni odio, ni vida, ni muerte, ni tú, ni yo, no hay fronteras, ni espacio, ni tiempo. ELLO va de la mano de ligereza, naturalidad y libertad. Ha quedado suspendida toda polaridad.*

Nada resulta absurdo, todo lo contrario, todo es muy natural. He ahí el golpe del tambor. Los sonidos caen de la nada cual perlas y desaparecen. No hay interior, no hay exterior. Un trago de jugo, y no hay nada más que el sabor intenso. Andar, sólo este paso. ELLO anda. ELLO ve, ELLO siente, por absurdo que suene. ELLO piensa. También los pensamientos surgen cual perlas y van perdiéndose nuevamente⁴⁸.

Cuando las personas comienzan a hacer formulaciones, sus declaraciones se vuelven contradictorias. Toda declaración no es más que los rayos fijados a un eje. El eje en sí es Vacío, Divinidad, Sunyata, Nirvana, pero esto no significa que no sea nada, porque es allí donde confluyen todos los rayos, o desde donde parten, y desde donde todo cobra su importancia, del mismo modo que el sentido de la rueda le viene del eje. Si ese eje no estuviese vacío, la rueda quedaría privada de su sentido. Si no estuviese ese vacío, la vida quedaría privada de sentido. Todo lo existente confluye en este vacío (divinidad), pero el Vacío no está vacío porque de él parten todos los "rayos del ser"⁴⁹.

2.4.1 La unidad bipolar

La realidad tiene dos aspectos, como en una vara hay dos extremos. A uno lo llamamos forma (en el Zen), "maya" (en el hinduismo), o creación (en el cristianismo). En el mundo de las formas se refleja el otro aspecto de la Realidad, al que denominamos de distintas maneras: Divinidad, Vacío, Brahman, lo Absoluto, etc. Ambos juntos conforman la Realidad.

En la totalidad no hay polaridad, no hay tiempo ni espacio. Esto nos resulta incomprensible, ofende nuestra razón, en especial la de los teólogos y filósofos. Debido a que la experiencia mística es precisamente la de esta totalidad, entra con frecuencia en conflicto con la teología que se encuentra en el mundo de la polaridad. Esto no significa que la mística esté en contra de la teología, sino que destaca esta cara de la totalidad que experimenta, que permanece inaccesible a la razón.

Toda forma presenta un contenido que se escapa a la razón y a los sentidos. El mundo de las formas es el punto de contacto de no-forma. La Realidad se refleja en el mundo de la forma, que es "maya" o creación. Más allá de este mundo de las formas está la totalidad, un estado que abarca todo de un mundo indiferenciado.

Quizás sería aún más exacta la comparación con la regla, que por una cara mide en centímetros y por la otra no tiene ningún tipo de divisiones. Nuestra razón no es capaz de ver más que una cara a la vez. En la experiencia mística, ambas caras se experimentan como una. Por esto en la mística se habla no sólo de totalidad sino también de Unidad.

Por consiguiente, la meta de la experiencia mística no consiste en huir de la polaridad, sino en experimentarla como manifestación de la unidad. Ambos aspectos forman un conjunto: unidad (totalidad) y polaridad (multiplicidad), del mismo modo que una moneda tiene dos caras.

Como dice Shakyamuni Buda, la polaridad depara dolor, sufrimiento, vejez y muerte. Dentro del mundo de las formas no habrá ninguna explicación del sentido de la vida.

La persona puede huir de esa cárcel y hacerse uno. El paso desde la polaridad a la unidad en el esoterismo se llama Iluminación, la gran liberación, Satori, unión mística, etc. Dado que este paso lleva fuera de la polaridad, se sustrae de cualquier formulación o descripción.

Cuando una persona ha logrado dar este paso, tiene que revestir su experiencia de imágenes y símbolos que expresan lo inefable mejor que las palabras abstractas. Pero también las imágenes y los símbolos pertenecen al reino de las formas y no son mediadores de contenido. Son como las imágenes del sueño en relación a su significado psicológico. Cuando se les confiere un sentido absoluto y se les "adora", entonces la religión se petrifica; es como confundir el oro con la forma.

Una religión que se ha quedado petrificada en las formas, no ve más que esas formas y las compara con las demás religiones. Y así comienzan las discusiones y confrontaciones; por supuesto, la religión propia es mucho mejor e incluso más "verídica" que las demás. Uno ya no se da cuenta de que las religiones formalmente son muy diferentes entre sí, pero provienen de la misma verdad absoluta, y quieren conducir nuevamente a la mismísima verdad. El mismo líquido aparece en diferentes vasijas, que pueden ser de diferentes tamaños y formas. Quien solamente ve lo exterior tiene que acentuar las diferencias. Quien saborea el contenido degusta la mismísima Realidad. Pero es necesario que uno mismo beba de ella; la descripción no basta. Esto no tiene nada que ver con el *sincretismo*; *las personas necesitan las diferentes vasijas para poder reconocer la diversidad de lo divino.*

Los fundadores religiosos, los místicos de oriente y de occidente enseñaron un camino a la experiencia de lo divino. Todo, aunque expresándose de formas muy distintas, se referían a lo mismo. Señalaron el camino desde la polaridad hacia la totalidad⁵⁰.

Esa es mi experiencia, pero se manifiesta en todo lo que estoy explicando aquí y en lo que he escrito. Por eso mis palabras parecen a menudo insólitas y, en consecuencia, dan lugar a interpretaciones erróneas. Surgen de un nivel distinto y, al decir esto, no me refiero a una consciencia elitista. Pero no podría hablar de otra forma sin traicionar mi experiencia⁵¹ (Cfr. Ruiz de Leñera Palacios F.X., *Mi experiencia Zen...*, op. cit., 19-20).

2.5 El iluminado como una “nueva creación”

Ruben Habito nos dice, sin embargo que quien se instale definitivamente en este ámbito, se perderá para siempre en lo desconocido, incapaz ya de ver o hablar o tan siquiera de moverse. La realización de la experiencia Zen en el mundo histórico se hace posible únicamente en virtud del segundo “momento”, en el que la persona completa el círculo pleno y retorna a la mismísima realidad concreta del propio ser encarnado, en el aquí y ahora. Así se entiende la segunda declaración del “Sutra del Corazón”, que sigue inmediatamente a la primera: “El vacío no es otra cosa que la forma”. Dicho de otro modo, el ámbito del vacío llega a adoptar “figura y forma históricas y tangibles” concretas, a modo de un color, como una mancha parda en la pared, un sonido, como el estornudo de alguien cercano, el dolor que se siente en las piernas, etc. En este “momento”, la oscuridad divina se ilumina y manifiesta en la mente ordinaria, al “levantarse, asearse, tomar el desayuno”, así como en “las hojas en los árboles, las flores en el campo”, etc. “Pero hay una diferencia”: se experimenta cada acontecimiento, cada aspecto de la propia vida ordinaria “desde su vacío”, es decir, como “iluminado por la oscuridad divina”.

Esta “diferencia” resuena también en la exclamación paulina de Gál. 2,20: “Ya no vivo yo, vive en mí Cristo”. Y avanzando en esta misma línea, podemos vislumbrar cómo es la vida interior de quien ha llegado a este “momento”, de quien, dicho en términos paulinos, se ha sumergido en el misterio de la muerte y resurrección de Cristo y, muerto a sí mismo (a la autoconciencia del yo), vive ya una existencia nueva en todo cuanto es y hace, vacía de

sí misma y llegada al ámbito que se sitúa más allá de todo conocimiento, la persona se siente colmada de la plenitud absoluta de Dios (cfr. Ef. 3, 18-19). Todo, y en todo momento, se experimenta como una nueva creación, como una participación en la plenitud del misterio de estar “en Cristo” (Cfr. Habito R., *El Zen...*, 221, y nota 9. Para un desarrollo más amplio de este tema de la existencia despierta “en Cristo”, cfr. Habito, R., *Liberación total*, Paulinas, Madrid 1990, 19-29).

NOTAS

- 1.- JÄGER, W., *En busca de la verdad*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1999, 102.
- 2.- Ibid., 112.
- 3.- Ibid., 69
- 4.- ENOMIYA-LASSALLE, H. M., *Zen y mística cristiana*, Paulinas, Madrid 1991, 408.
- 5.- FINKLER, P., *La oración contemplativa*, Paulinas, Madrid 1992, 204. “Quienes se acercan al Zen suelen tener una inclinación más intelectual”. SUZUKI D.T., *Vivir el Zen*, Kairós, Barcelona, 1995, 104.
- 6.- ENOMIYA-LASSALLE, H. M., *El Zen*, Mensajero, Bilbao 1974 (contratapa).
- 7.- DOUMOULIN H., *A History of Zen Buddhism*, Nueva York 1963 (nota del articulista).
- 8.- JOHNSTON, W., *The Cloud of Unknowing and the Book of privy Counseling*, Doubleday and Company Inc., New York 1973. Edición en español, revisada y presentada por la Hna. Ana Ma. Schlüter Rodés, de la Congregación Ecuménica de Betania, Anónimo Inglés S. XIV, *La nube del no-saber y el libro de la orientación particular*, Paulinas, Madrid 1991 (nota del articulista).
- 9.- MERTON, T., *Místicos y Maestros Zen. Ensayos sobre misticismo oriental y occidental*, Lumen, Buenos Aires-México 2001, 9-10.
- 10.- JOHNSTON, W., *Cartas a contemplativos*, Paulinas, Madrid 1992, 56.
- 11.- MASIÁ C, J., *Budistas y cristianos*, Sal Terrae, Cantabria 1997, 36; MERTON, T., *Místicos...*, 21; SCHLÜTER, A. M., *El camino del despertar del Zen y la compasión*, en AA.VV., *Religiones de la tierra y sacralidad del pobre*, Sal Terrae, Santander 1997, 42.
- 12.- AROKIASAMY, A. M., *Vacío y plenitud*, San Pablo, Madrid 1995, 47.
- 13.- SHLÜTER, A. M., *Mística en las religiones orientales comparada con las de nuestra cultura*, en Schlüter A., González Faus, J. I., *Mística Oriental y mística cristiana*, Sal Terrae, Cantabria 1998, 17.
- 14.- MERTON, T., Op. Cit., 21.
- 15.- SCHLÜTER, A. M., Op. Cit., 17.
- 16.- MERTON, T., Op. Cit., 233.
- 17.- Ibid., 234
- 18.- Ibid., nota 8, 325. También en Ibid., *Reflexiones sobre oriente. La filosofía oriental a la luz del misticismo occidental*, Oniro, Barcelona 1997, 60.
- 19.- Ibid., 252.
- 20.- Ibid., 298.
- 21.- Ibid., 299.
- 22.- SCHLÜTER, A. M., Prólogo al libro de BRAZIER, D., *Terapia Zen*, Desclée de Brower, Bilbao 1997, 9.
- 23.- Ibid., 10.

- 24.- JÄGER, W., *En busca del sentido de la vida*, Narcea, Madrid 2002, 145.
- 25.- SCHLÜTER, A. M., Introducciones a la primera y segunda edición castellana del libro de YAMADA, K., *Barrera sin puerta*, Guadalajara (España), 1993, 12.
- 26.- MERTON, T., Op. Cit., 21-23; BELTRÁN, F., *La contemplación en la acción. Thomas Merton*, San Pablo, Madrid 1996, 63. También en RAGUIN, Y., *Maestro y discípulo. El acompañamiento espiritual*, Narcea, Madrid 1986, 57.
- 27.- Ibid., 25-26.
- 28.- Ibid., 25. Nota 7, SUZUKI, D. T., *Essays in Zen Buddhism*, Serie III, Londres 1958, 23.
- 29.- MERTON, T., Op. Cit., 25.
- 30.- Ibid., 26.
- 31.- SCHLÜTER, A. M., *Mística...*, 31.
- 32.- ENOMIYA-LASSALLE, H.M., *Zen y Mística...*, 144-145.
- 33.- DALLMAYR, F., *Sunyata East and West: Emptiness and Global Democracy*, en DALLMAYR, F., *Beyond Orientalism: Essays on Cross-Cultural Encounter*, State University of New York Press, Albany 1996, 177, citado por KUMAR GIRI, A., *Fronteras disciplinares: pensando de nuevo teorías y métodos*, Conc. 280 (1999) 276, y nota 19.
- 34.- JÄGER W., *En busca de la verdad*, Op. Cit., 166.
- 35.- Ibid., 168.
- 36.- Ibid., 170.
- 37.- MERTON, T., Op. Cit., 36-37, Cita 13, *Essays in Zen*, Serie III, 34/5.
- 38.- Ibid., 37.
- 39.- Ibid., 48-50.
- 40.- Ibid., 50 y nota 29, 307.
- 41.- SCHLÜTER, A. M., *Mística...*, 33.
- 42.- Ibid., 37-38. El "budismo socialmente comprometido" del Sudeste asiático, perteneciente a la rama Theravada del budismo, está elaborando una ética social crítica basada en el análisis budista de la condición humana, ética que está atrayendo la atención de los budistas occidentales. La reflexión de budistas contemporáneos sobre la aparente impotencia de los intelectuales budistas y maestros Zen ante el militarismo e imperialismo japonés durante la guerra del Pacífico está obligándoles a hacer frente a estas cuestiones". (HOGAN L., - D' ARCY MAY J., *La construcción de la dignidad humana en el diálogo interreligioso* Conc. 300 (2003) 276 y nota 18. Cfr. BRIAN V, D., *Zen at War*, Weatherhill, Nueva York-Tokio 1997; HEISIG, J. W., - MARALDO, J. C. (eds.), *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, and the Question of Nationalism*, University of Hawai Press, Honolulu 1994).
- 43.- MASIÁ, J., *Aprender de Oriente: lo cotidiano, lo lento y lo callado*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1998, 96.
- 44.- JOHNSTON, W., *Cartas...*, 23-26.
- 45.- AROKIASAMY, A.M., Op. Cit., 37-46.
- 46.- JÄGER, W., *En busca del sentido...*, 38-39.
- 47.- Esta línea Zen (cuyo nombre significa "Asociación donde se enseñan los tres Tesoros") es básicamente de la línea Soto pero integrando elementos de la línea Rinzai, como es el trabajo con los koans. En (contratapa), YAMADA, K., *Barrera...*
- 48.- JÄGER, W., *La ola es el mar*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2002, 59-62.
- 49.- JÄGER, W., *En busca del sentido...*, 71.
- 50.- Ibid., 65-67.
- 51.- JÄGER, W., *La ola...*, 62.

GLOSARIO DE TÉRMINOS

Ashram (Asram) -sánscrito- Deriva de la raíz sánscrita “*a-syama*”, que significa búsqueda integral, plena dedicación, “esfuerzo incansable que tiende sus brazos hacia la perfección” (Tagore, R. *Gitanjali*, poema 35, citado por Painadath, S., sj., *Los ashrams*, 642).

- Del sánscrito “*ashrama*”. En el hinduismo, a) ermita; b) cualquiera de los cuatro estadios del esquema brahmánico de vida, que son: el de estudiante (vanaprastha), y el de mendigo errante (*sannyasi*)” (Webster II).

- Ermita o monasterio en la religión india. Funciona como centro para la formación de los creyentes y para la transmisión del mensaje del gurú.

- Especie de monasterios que facilitan la renuncia al mundo y la práctica de la meditación como ideal religioso de vida de los que se retiran a vivir en ellos (Martín Velasco J., *El fenómeno*, 133).

Bodhicitta (Bodhichitta) -sánscrito-: Término clave en todas las sectas del budismo.

- “El pensamiento de la iluminación” (El Dalai Lama).

- “La conciencia humana” (Tucci).

- “La mente de Buddha, la naturaleza de Buddha” (Morgan).

- “La mente de un Ser iluminado o la naturaleza (originalmente) iluminada de la mente” (Blofeld).

- El motivo iluminado o actitud propia de los bodhisattvas.

- El deseo de convertirse en un buda para beneficiar a todos los seres.

- Mente que busca la iluminación.

Bodhisattva -sánscrito-: Ser elevado en el camino a la iluminación.

- Un ser en el camino del despertar.

Buda (Buddha -sánscrito-, *Buddha* -pali-): Lit. “el despierto”, “iluminado”. “El que conoce”. (Díaz H., *Una teología*, 144).

- Ser totalmente iluminado; aquel que ha superado todas las negatividades y actualizado todas las cualidades positivas.

- La palabra “Buda” procede de la raíz “*budh*”, que significa iluminación (*bodhi*), y en consecuencia, el budismo es una religión de iluminación (Suzuki D.T., *El Ámbito del Zen*. Kairós, Barcelona 1999, 38).

- *Bodhi* y *buddha* proceden de la misma raíz, *bud*, “ser consciente de, “despertar” (Suzuki D.T., *El Ámbito...*, 39).

- Proviene del verbo “*budh*”, que significa “despertar”; de ahí que Buda viene a ser “el que ha despertado a la verdad”, “El Iluminado”. Los hindúes califican a alguien como “buda” en el mismo sentido que los griegos califican alguno de “*sofos*”, es decir, sabio. No es un nombre propio sino un título. Entre los budas sobresale Gautama Säkya o Siddharta Gautama, (nació en 543 a.C.) sabio de la tribu Sakya que vivió en la India en el siglo VI a.C. y fue fundador del budismo.

- Se le aplican otros muchos nombres, como *Sarvathasiddha*, *Tathagata*, *Bhagavant*, que se traducen como “El que todo lo ha cumplido”, “El Perfecto”, “El Bienaventurado” (P. Sandoval Íñiguez, J., *Budismo y Cristianismo ante el dolor*, Teresianum, Roma 1988, 19).

Concentración. No quiere decir aquí lo que normalmente asociamos a esa palabra. En el contexto del Zen es un estado mental y un estado de ser donde se ha vencido la separación entre sujeto y objeto. Es un estado donde uno se desenfoca a sí mismo en el centro de su ser. Otra forma de decirlo sería describiendo ese estado de ser como un estado de integración, donde todos los aspectos de uno mismo encuentran su lugar justo en una totalidad unificada. Ese estado de ser comporta un sentido de totalidad y una sensación de armonía. En otras palabras, los elementos disgregados de nuestra vida van encajando en un todo integrado a medida que se va profundizando en la concentración (Habito R., *El aliento*, 68-69).

Dharma -sánscrito-, **Dhamma** -pali-, **Ho** -japonés- Proviene de la raíz “*dhar-*” (en indoeuropeo, “*dher-*”), que significa sostener, soportar, mantener. “*Dharma*” es aquello que mantiene en cohesión. “*Dharma*” se puede traducir de muchas maneras, una de las cuales es “religión”, y otra “justicia”. El “*dharma*” es aquello que mantiene el universo en su coherencia y armonía a través de la libre participación del ser humano, contribuyendo así a que el mundo no se destruya. (Panikkar R., *El problema de la justicia en el diálogo hindú-cristiano*, en AA.VV., Religiones, 118.)

- La mejor traducción de “*dharma*” es orden (según Raimon Pannikar), en el sentido que lo utiliza la escolástica medieval. Sin embargo, matizó, “aunque cabe siempre la crítica a un cierto inmovilismo, no sería correcto reducirla sólo a eso, puesto que su significado es más amplio. “*Dharma*” es la segunda interpretación de la idea védica “*rita*”, que es más dinámica y no sustancializable” (AA.VV., Religiones..., 130).

- “Se usa tanto en el hinduismo como en el budismo con distintos significados que, dependiendo del contexto, puede ser la vía, la ley,

la virtud, la realidad. La vía que debe seguir un hombre conforme a su naturaleza y su etapa final” (Ross).

- En el hinduismo, orden cósmico, la ley de la existencia, la conducta recta. En el budismo, 1) Ley cósmica, 2) doctrina de Buda, 3) reglas éticas. Utilizado sobre todo en plural: “Realidades últimas, lo que es”, 1) Manifestaciones de la realidad, 2) los llamados “factores de existencia” que, según la doctrina budista primitiva, constituyen la realidad.

- O también: 1) Verdad salvífica, predicación de Buda, doctrina budista; 2) Fenómeno, dato de experiencia, elementos que constituyen la realidad, unidades de existencia (usualmente en plural); 3) Idea, concepto (Pieris, A., *Love*, 155).

- Es un concepto clave en la filosofía budista heredado de la India. Es religión o sustituto de religión (Spae, J.J., *Catechesis, Aesthetism and Intuition*, JMB 10 (1977) 587).

Dhyana -sánscrito-, *Jhana* -pali-, *Ch'an* -chino-, *Zen* -japonés- Meditación (uno de los seis “paramita” del budismo), es como el vuelo sin obstáculos de la mente hacia su lugar propio. Recordemos que la misma palabra “meditación” está etimológicamente conectada con “medicina”. La meditación podría ser la medicina que nos ayuda a recuperar los ritmos perdidos de nuestra vida diaria. El fuego de la meditación (“*dhayana-agni*”) quema los “*karma*” negativos de la persona (Panikkar R., *El problema.*, en AA.VV., *Religiones*, 117).

- Determinación, Zen.

- Tanto en el hinduismo como en el budismo, “contemplación concentrada, idéntico a *Yoga o Samadhi*” (Murti). “Éxtasis, arrojamiento, recueillement (en francés), un estado de la mente alcanzado a través de la meditación elevada” (Rahula).

- Es posible domar la mente y el Zen nos ofrece una forma de hacerlo.

Dokusan -japonés- Entrevista personal con el maestro Zen. Literalmente, “ir solo”.

También denominada “*sanzen*” (“ir a la entrevista Zen”).

- En el budismo Zen, entrevista privada con el *roshi* para la dirección espiritual.

Espiritualidad. Una vida de fe sometida interiormente a Dios y omnipresente en la motivación y la conducta de la persona.

- Una vida de oración y de acción guiada por las inspiraciones del Espíritu Santo.

- Una disposición que no está limitada a prácticas devocionales, rituales, liturgias o actos particulares de piedad o de servicio a

otros, sino más bien el catalizador que integra, unifica y dirige toda la actividad de la persona.

Éxtasis. Fenómeno por el que la acción divina suspende temporalmente las facultades de pensar y sentir -incluyendo en ocasiones los sentidos externos-, lo cual facilita la experiencia de la oración de unión plena.

Falso yo. El yo desarrollado a nuestra propia imagen y no a imagen de Dios.

- La autoimagen desarrollada para afrontar el trauma emocional de los primeros años de vida.

- Busca la felicidad en la satisfacción de las necesidades instintivas de seguridad/supervivencia, afecto/estima y poder/control, y basa el valor de sí mismo en la identificación cultural o grupal.

Iluminación. El estado de un buda, cuando toda dualidad ha sido trascendida en una unidad absoluta; erradicación de todos los estados negativos de la mente y acumulación de todas las cualidades positivas.

Joriki -japonés- Lit. La capacidad de mantener una atención indivisa. Aumento del poder de la concentración. (Habito R., *El aliento*, 68-69).

Karma -sánscrito-; **Kamma** -pali- Palabra indostaní-sánscrita que significa obra o acción. Una de las doctrinas centrales del hinduismo que se trasladó al budismo. Literalmente "acción". En el hinduismo, *kharma* también significa el culto religioso.

- El *karma* es la ley moral de causa y efecto, que explica las desigualdades de la vida como consecuencia de las acciones de vidas precedentes.

- Las consecuencias de nuestros pensamientos, palabras y actos en esta vida y en las futuras:

- Significa acción: acción del cuerpo, de la palabra y de la conciencia. Cada gesto, cada palabra, cada pensamiento influyen aquí y ahora y en el futuro. El *karma* presente hace realidad el *karma* pasado y las acciones del *karma* pasado se actualizan en los efectos del *karma* presente y futuro.

- Las acciones deliberadas tienen consecuencias. Las acciones desprendidas (del yo) conllevan efectos poderosos para el mundo pero no generan *karma* a quienes las realizan.

- Guarda relación con nuestra palabra "drama". Antes de la época de Buda, el *karma* hacía alusión principalmente a los actos rituales. Se creía que mediante la realización de ritos, que normalmente incluían

el ofrecimiento de un sacrificio, así como a través de la recitación de palabras específicas y con la ejecución de algunos actos particulares, los dioses quedarían aplacados, los desastres serían evitados y diversas bendiciones podrían ser atraídas. Buda sin embargo, otorgó un sentido nuevo al *karma* (Brazier D., *Terapia Zen*, 207).

Kensho -japonés- Lit. "visión de la esencia", "ver la (verdadera) naturaleza (propia)".

- El término *kensho* en japonés (*chien-hsing*, en chino) quiere decir "ver su naturaleza". Es un término que define la experiencia de lo que se llama comúnmente "la iluminación" en el Zen (*ch'an* en chino). Satori es un término japonés que expresa la iluminación total en el Zen. Algunos identifican *kensho* y *satori* (Raguin Y., *Maestro y Discípulo*, Narcea, Madrid 1986, 96).

- Expresión para designar la Iluminación. La experiencia del despertar al yo verdadero. O ver la naturaleza de las cosas; experiencia de Iluminación o despertar.

- Por medio de esta experiencia religiosa todos conseguimos alcanzar nuestra personalidad religiosa. En terminología Cristiana, lo conseguimos porque Dios nos salva. Según la terminología Budista, se debe a que "alcanza la Naturaleza Buddha".

Koan -japonés-, *Kung an* -chino-. "Ko" significa anuncio o asunto público, oficial o gubernamental. "An" significa un documento que tiene que ver con exámenes. En sentido literal, koan es un documento oficial que posee una autoridad tal que todo el mundo puede fiarse de él. Establece unas líneas básicas de comprensión para ayudarnos a penetrar más profundamente en el sentido de la vida y de la muerte, a fin de diagnosticar nuestros puntos ciegos y alejar de nosotros los obstáculos que nos impiden ver. En el Zen, es la verdad suprema expresada por los Budas y patriarcas. En concreto, *koans* son palabras o frases que tienen la finalidad de guiar o instruir, preguntas y respuestas (mondo --japonés-) u observaciones hechas por Buda y los patriarcas. Los *koans* tienen el poder de extirpar los pensamientos ilusorios del estudiante y abrir sus ojos a la verdadera realidad (Maezumi Taizan, en Yamada Koun Roshi, *Barrera sin puerta*, 17 y Yamada, 44).

- *Koan* es una palabra japonesa que se refiere a las pruebas a las que nos enfrenta la vida, problemas a los que no se puede dar una solución satisfactoria de orden lógico. La práctica del *koan* en la meditación consiste en tener presente tal dilema con gran intensidad tratando de que irrumpa un destello de luz que traiga nueva

claridad sobre el mismo. “Nueva claridad” no necesariamente indica una solución. Quiere decir una nueva visión que surge cuando las energías bloqueadas en nuestro interior comienzan a quedar liberadas (Brazier D., *Terapia*, 68).

- Una anécdota o cuestión que el maestro Zen asigna al practicante en la entrevista personal para ayudarlo a profundizar en la práctica. Ésta normalmente presenta una situación problemática que no puede ser resuelta por medio del razonar lógico o discursivo e invita al practicante a una experiencia directa conducente al despertar Zen.

- Problema paradójico que apunta hacia la verdad última. Carece de sentido para el entendimiento racional y sólo puede solucionarse despertando a un nivel más profundo de la mente, más allá del pensamiento discursivo.

- Lit. “asunto público” y “precedente jurídico”. Se trata de problemas sin solución racional, ésta sólo se da en la experiencia del mundo del vacío, del mundo de la unidad (Carmen Monske en Jäger W., *La Ola*, 145, nota).

- O prueba; historia que subraya algún obstáculo espiritual. Se dice que hay, en total, mil setecientos “*koans*”. En el “Zen” budista de Japón, “*koan*” es una sentencia o cuestión paradójica usada como disciplina de meditación para novicios. El esfuerzo para resolver un “*koan*” está orientado a agotar el intelecto analítico y la voluntad egoísta, preparando la mente para ofrecer una respuesta apropiada a nivel intuitivo. Cada uno de estos ejercicios constituye a la vez una comunicación de algún aspecto de la experiencia “Zen” y un test de la competencia del novicio (Pablo García en Grün, A., *La sabiduría*, 9)

- El método *koan* comenzó en China en el S. XII, pero su sistematización se realizó en Japón en el S. XIII. Al principio, el *koan* se clasificó en tres tipos: *prajna*- intuitivo (**richi**), activo (**kikwan**) y el último (**kojo**). (Suzuki, D.T., Fromm E., *Budismo Zen y Psicoanálisis*, 64).

Ku -japonés- El término “*ku*” resulta difícil de explicar. A menudo se ha traducido por “vacuidad”, pero este término no es del todo exacto (Yoka Daishi., *El canto del inmediato satori (shodoka)*, Kairós, Barcelona 2001, 44).

- El vacío, mejor traducido como “el vaciarse”. También significa la bóveda de los cielos. Se utilizó desde antiguo para traducir el sánscrito “Sunyata” o vacío (Masiá, J., *Para ser uno*

mismo. De la opacidad a la transparencia, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999, 115).

- Existencia sin substancia. Todos los fenómenos del universo son relativos y dependen de otros fenómenos. De “*ku*” nacen todos los fenómenos, “*shiki*”, que vuelven a “*ku*”. La vacuidad, el potencial cósmico.

- Vacío, pureza.

Makyo -japonés-, **maya** -sánscrito-, que al pie de la letra significa “el mundo del diablo”. El que practica la meditación Zen se ve así enfrentado a toda suerte de demonios surgidos del inconsciente (Johnston W., *Enamorarse...* 80).

- Ilusión o ignorancia de la verdadera naturaleza de las cosas. Específicamente, *makyo* se refiere a veces a los fenómenos alucinatorios que uno puede experimentar en un determinado período de la práctica *zazen*.

- Son imágenes o voces que emergen del inconsciente cuando la conciencia normal ha quedado muy rezagada, como ocurre en el “Zazen” (Enomiya-Lasalle, H. M., *Zen y Mística...*, 64).

Mente. Se suele utilizar en el ámbito del Zen como traducción del término “*shin*” (en chino) o “*kokoro*” (en japonés); su ideograma viene a representar la parte interna de una orquídea, su centro más interior. Las representaciones lingüísticas en japonés son polivalentes y aunque la traducción de “mente” no es incorrecta no da cuenta de toda la riqueza de matices del término que puede significar tanto “esencia”, “centro”, “corazón”, “núcleo” como “el universo entero” o un comportamiento, talante o espíritu “sincero”, en sintonía con el fondo de nuestra alma y en armonía con el modo de proceder del universo. “Mente”, en cuanto actividad racional u operación intelectual sería tan sólo una de las manifestaciones de esa realidad que hay en el fondo de todas las cosas y que, en términos sanjuanistas “no cae en sentido”, de ahí que en ocasiones encontremos en la literatura budista expresiones que resultan extrañas al lector occidental como “mente de trébol”, etc... El lector detectará en el texto un uso indistinto de ambas acepciones. (Schlüter R. A.M., cita de Brazier D., *Terapia Zen*, 59, nota 3).

Metanoia -griego-. Es la expresión bíblica para expresar la transformación, que indica cambio, conversión. La palabra griega “*metanoia*” significa cambiar el modo de pensar (Grün A., *Transformación...*, 83). Modificación de mi pensamiento (Grün A., *Si aceptas perdonarte, perdonarás*, Narcea, 2001).

- La Escritura presenta siempre la conversión o *metanoia* como una acción unificada, un reconocimiento que nos deja muertos en nuestros caminos y nos devuelve a la vida en una dirección diferente (Keating Th., *Intimidación con Dios*, 136).

- *Metanoia* no quiere decir estar arrepintiéndose una y otra vez, sino despertar a la verdad (De Mello, A., *Autoliberación interior*, Lumen, Buenos Aires, 1988, 69).

- "Tienes que retornar", dice Jesús a Nicodemo, "tienes que nacer de nuevo". Esta vuelta, esa "*metanoia*", no significa otra cosa que volver al punto de partida, a la unidad (Jäger, W., *En busca*, 168).

Mu -japonés-. Se traduce por "Nada", pero su sentido no es nihilista, sino más bien habría que emparentarlo con el "Todo" o con el infinitivo del verbo ser. Inspirándose en las vivencias del Zen, el filósofo Nishida ha hablado de la "Nada Absoluta" (Masiá, J., *Para ser...*, 127).

- Absolutamente nada.

Mujodo no taigen -japonés-. Lit. La personalización del camino supremo, o la actualización de la Iluminación en la vida diaria (Habito R., *El aliento*, 68-69).

Nirvana -sánscrito-, *sinhala*-, **Nibbana** -pali-, "**Ne-han**" -japonés-. Literalmente, extinción (de la existencia individual); de *nirva*, lo que se ha de extinguir. En el budismo, *nirvana* es la más alta experiencia mística de inmutabilidad, de paz y de libertad interior, conseguida por medio de la extinción del yo. Denota una vuelta a la naturaleza de Buda después de la disolución del cuerpo físico; un estado de gloria y libertad, más allá de la vida y de la muerte.

- Etimológicamente "extinguir o apagar" y es el principal objetivo del hombre. Se puede alcanzar siguiendo el "Camino de Buda", su doctrina. Buda no explicó qué era o qué no era el *Nirvana*, porque para él escapaba a toda definición. *Nirvana* es una condición que se alcanza por la eliminación del ego, del deseo y de todo vínculo. Esta eliminación permite al hombre sobreponer su *karma* y la sucesión de vidas y nacimientos ("*Samsara*"). Cuando el hombre alcanza el *Nirvana* "ni los hombres ni los dioses lo verán de nuevo" (Díaz, H., *Una teología*, 146).

- El estado más allá del sufrimiento; liberación del "*karma*", del engaño y de la constante cadena de renacimientos en el "*samsara*".

- "Blow up"; it is the condition in which attachment and desire are extinguished (Callaway T.N., *Zen Way Jesus Way*, Turtle, Tokyo 1993, 247).

- "Salir, enfriarse". En el budismo, estado de espontaneidad y de simplicidad más allá de toda forma de existencia conocida o imaginada.
 - También significa "estar en el ataúd"; "estar en la verdadera paz profunda y completa". Fundirse en el cosmos (Yoka Daishi, *El canto...*, 39).
 - "La obtención de la Iluminación final; la liberación del renacimiento" (Ross). "La última etapa de la realización según las enseñanzas de *Buddha*" (Chakravarty). El concepto general es común a budismo e hinduismo, pero en el hinduismo se denomina con más frecuencia "*moksha*" o "*mukti*" (liberación, salvación). En "*The Gospel of Sri Ramakrishna*", el maestro santo hindú del siglo XIX, se define como "la absorción final en Brahman, o la Realidad que lo penetra todo, mediante la aniquilación del ego individual".
 - Extinción completa de los fenómenos. A veces designa la muerte.
 - El mundo tal como lo experimenta la mente iluminada; extinción de la pasión egoica.
 - Es la libertad perfecta (Enomiya, *Zen y Mística*, 147).
 - El nirvana en nuestra vida es el estado del hombre que está libre de sus pasiones. Sigue al mismo tiempo sujeto a todos los cambios del mundo fenoménico (Enomiya, *Zen y Mística*, 146).
- Pali.** La lengua ahora "muerta", en la que muchas de las escrituras más tempranas del budismo fueron recogidas de forma escrita; un miembro del grupo indio de la subfamilia indo-iraní de las lenguas indoeuropeas. Probablemente procedía del ario védico, pero algunos antiguos comentaristas se refieren a él como el idioma del reino de Maghada en la India. "*Sánscrito*, línea "*pali*", serie de textos búdicos: un dialecto indio hallado en el canon budista y utilizado en la actualidad como lengua litúrgica y erudita en el budismo hinayana" (Webster III). Para una discusión de sus orígenes y de las relaciones entre las variantes dialectales en las que se recogen las escrituras budistas.
- Prajna** (*prajñc*) -sánscrito-, *Panna* -pali-. Es un concepto muy difícil de traducir. Sabiduría Trascendental. Conocimiento intuitivo. El momento captado por la intuición "*prajna*" es el "*satori*". Eso es lo que hizo de Buda un Iluminado. Así, para alcanzar el "*satori*", hay que despertar la intuición "*prajna*" (Suzuki, D.T., *El ámbito del Zen*, Kairós, Barcelona 1999, 39-43; 131).
- Conocimiento salvífico, sabiduría gnóstica (Pieris, A., *Love*, 156).
 - Conocimiento supremo y sabiduría liberadora e intuitiva; principio femenino.

- En el budismo, el conocimiento o sabiduría supremo; despertar espiritual; sabiduría que trae liberación.

- En sentido cristiano Suzuki D. T., *Mysticism: East and West*, 50, cita una frase de Eckhart --“El ojo por el que veo a Dios es el mismo ojo a través del cual Dios me ve a mí”- como expresión exacta de lo que el Zen entiende por *prajna* (Merton T., *El Zen y los pájaros del deseo*, Kairós, Barcelona 1994, 77).

Rinzai -japonés- Una de las ramas (o escuelas) Zen transplantadas desde China que echó raíces y floreció en Japón. Fundada por *Lin-chi I-shuan* (en japonés, Rinzai Gigen, m. 866), se caracteriza por un aire agresivo militar, que emplea gritos y golpes para sacudir al practicante y proporcionar estímulos externos para la experiencia del despertar. Esta escuela es también conocida por el desarrollo de la práctica de *koans* con el mismo fin.

Roshi -japonés-: “**Ro**”: viejo, “**shi**”: maestro. Título honorífico que se da a los grandes Maestros responsables de un templo.

- El título formal de alguien que ha recibido la transmisión en una línea Zen y queda autorizado para transmitir esa línea a otros.

- Literalmente, “anciano, maestro”.

- “En la escuela Rinzai del budismo Zen es específicamente aquel que ha terminado su formación completa como un maestro, cuando el maestro lo considera apto para ser, a su vez, maestro. “Maestro Zen”. De entre los muchos hombres que pasan algunos años en los monasterios Zen, sólo unos pocos reciben permiso para enseñar utilizando “*Koans*”. Por supuesto, hay sacerdotes que pueden escribir libros, dar conferencias, o enseñar de formas diversas, pero tener discípulos y enseñarles por medio de “*koans*” es algo exclusivo del *Roshi*. “Herederero Dharma” quiere decir que terminó sus estudios. No es, por tanto, un título honorífico, sino algo parecido a una cualificación o licencia profesional. En cuanto a la escuela *Soto*, el término parece tener un sentido más honorífico, que se otorga a distinguidos monjes de edad avanzada” (Gary Snyder, *Carta privada*).

Sadhana -sánscrito- En el hinduismo, disciplina, práctica o formación espiritual.

- Oración contemplativa (Painadath, S., *Los ashrams...*, 647).

- Ejercicio o práctica espiritual.

Samadhi -sánscrito y pali-, **Zan Mai** o **sanmai** -japonés- Concentración mental; absorción tranquila.

- Estado profundo de concentración no-obstruida y unidireccional.

- Estado de profunda calma y lucidez mental (Nota 14, *Enseñanzas Zen de Eihei DOGEN* (S. XIII) -Shobogenzo Zuimonki-, Miraguano Ediciones, Madrid 1987, 153).
 - En sentido amplio, *samadhi* se refiere a un estado de alta y dilatada conciencia más allá del pensamiento conceptual. En sentido estricto, para denotar una concentración intensa pero sin esfuerzo, que alcanza un estado de agudeza, de paz y de equilibrio.
 - Estado de gran absorción de la conciencia. Concentración aguda, apacible y luminosa. Recogimiento profundo o abismamiento (*Enseñanzas Zen de Eihei DOGEN*, op. cit., 173, libro 4º., nota 2).
 - Absorción, contemplación, éxtasis, unión, divinización o consecución de aquello que en realidad ("satyasya-saatyam") somos (Panikkar R., *El problema*, 117).
 - Mentalidad sin una referencia; concentración; el umbral de la mente; ascesis de la disciplina mental (Pieris, A., *Love*, 157).
 - Abismamiento profundo. El término y la noción son comunes al budismo y al hinduismo aunque con interpretaciones y prácticas que difieren en cada caso. En el hinduismo el *samadhi* es el último estadio de la práctica del yoga, cuando "la mente está tan absorta en el objeto (de meditación) que se pierde en este y no tiene conciencia de sí. Este estado de concentración perfecta se conoce como el trance meditativo" (S.C. Chatterjee, en Morgan, 1956b), *Extasis, trance, comunión con Dios* ("The Gospel of Sri Ramakrishna). En el budismo el *samadhi* es el paso final en el Óctuple Sendero Noble, el Camino Medio, que lleva a la liberación de todo mal y sufrimiento (*Dukka*) y al logro del "*Nirvana*" (Iluminación final y liberación del ciclo de renacimientos). "Con la disciplina mental lograda por la práctica del esfuerzo recto y de la recta atención el practicante se predispone a alcanzar un estado que trasciende la comprensión discursiva ordinaria" (J. Kashyap, en Morgan, 1856a).
- Samsara** -pali-, -sánscrito-, "**Ri-ne**" -japonés- Literally, "wheel-turning". Otro término japonés para *Samsara* es "**Sho-ji**"; literalmente, "nacimiento-muerte" (Callaway T.N., *Zen Way*, 250).
- "El ciclo incesante del devenir; la vida fenoménica, opuesta al nirvana" (Ross). El concepto se originó en el hinduismo y fue asimilado por el budismo, constituyendo uno de los postulados centrales de ambas filosofías.
 - Existencia cíclica de continuos renacimientos incontrolados en los diferentes reinos de la existencia; ciclo del continuo sufrimiento mental y físico.

- Primer grado de conciencia del mundo de los fenómenos, el mundo que vemos a nuestro alrededor (Johnston, W., *Cartas*, 83).
- El mundo tal y como lo experimenta la mente engañada; la misma ilusión; dar vueltas en círculos viciosos.
- El doloroso ciclo del nacimiento y de la muerte puesto en movimiento por el poder, la pasión, el odio y la ignorancia (Kadowaki Kakichi, *Budismo*, en Karotemprel, S., *Seguir...*, 251).
- "Nacimiento y muerte", o existencia temporal condicionada; también significa el surgimiento y la desaparición de los pensamientos en la corriente de la conciencia.
- This world of birth; death, and suffering (Pieris, A., *Love*, 157).
- Tendencias (Sandoval I., J., *Budismo...*, 36).
- Círculo de las transmigraciones (Sandoval., 51).

Samu -japonés- Concentración en el trabajo manual.

Sanbo Kyodan -japonés-. Lit. "Asociación donde se enseñan los tres Tesoros". Es una escuela Zen, básicamente de la línea Soto que integra elementos de la línea Rinzai, formada por Yamada Koun Roshi, Harada Roshi y Yasutani Roshi. Esta escuela está extendida también fuera de Japón, habiendo Zendos con maestros reconocidos en América (Estados Unidos, Canadá y con una proyección incipiente hacia Latinoamérica), Asia (Filipinas, India) y Europa (Alemania, Suiza y España), (*Contratapas de Yamada Koun Roshi*, Barrera, op. cit.).

Sánscrito, de "sam", "junto" y "ki", "hacer". "El antiguo idioma ario (indo-iraní) de los hindúes de la India, que comprendía también el idioma de los "Vedas", denominado con frecuencia sánscrito védico, así como el posterior sánscrito clásico, que es esencialmente un idioma literario, cuya forma fijaron los primeros gramáticos, sobre todo Panini (posiblemente en el siglo IV a.C.) y que se preserva en un gran y variada literatura de género religioso filosófico, lírico, épico, de fábulas... y que sigue siendo hoy en día una lengua de uso sagrado y culto en la India (Webster II).

Satori -japonés- Cfr. Kensho. Despertar a la verdad cósmica.

- El "satori" no es una condición. Iluminación en el budismo Zen, especial del espíritu, ni un estado de conciencia trascendental, es simplemente despertar a nuestra vida (Yoka Daishi., *El canto...*, 29).
- Caer en la cuenta.
- Experiencia de la iluminación, es decir, de la autorrealización, la apertura del ojo de la mente al despertar a la verdadera naturaleza de uno y, por ende, a la naturaleza de la existencia.

- D.T. Suzuki, refiriéndose al *satori* enumera como propiedades que lo caracterizan: la irracionalidad, inexplicabilidad, incomunicabilidad, penetración intuitiva, autoridad, carácter positivo, sentido del más allá, tono impersonal, sentimiento de exaltación, "momentaneidad" (Martín V. J., *El Fenómeno*, 321 n. 3).

Sesshin -japonés- Un retiro Zen, que puede durar de cinco a ocho días, o incluso más.

- Literalmente, "encuentro del corazón", o "acercamiento al corazón" o, en versión cristiana, retiro espiritual (González V. J., *Historia de la Filosofía Japonesa*, 330, nota 8.)

- En el budismo Zen, *sesshin* es una especie de retiro monástico (normalmente de siete días) dedicado principalmente a largos períodos de *zazen* en un esfuerzo concentrado e intenso para conseguir la iluminación.

- El participante no debería leer libros ni periódicos, ni escuchar las últimas noticias del radio o por televisión. Las distracciones son otras tantas desviaciones del camino. Diariamente el maestro Zen da una conferencia ("*teisho*") de una hora aproximadamente, y ofrece la posibilidad a todos los participantes de una entrevista diaria ("*dokusan*"), en la cual sólo se habla de las vivencias y experiencias durante el "*Zazen*" y se pueden hacer preguntas sobre cómo seguir. El camino del Zen, en última instancia, lleva a la Iluminación y a la personalización de esta experiencia. (Enomiya-Lasalle, H.M., *Zen y Mística*, 408).

Shikantaza -japonés- Lit. "Desde el fondo del corazón" o "con toda el alma" o "sólo (simplemente) sentarse" es decir, no tener en la mente otra cosa más que sentarse (Enomiya-Lasalle, H.M., *Zen y Mística*, 25).

- Sentarse con concentración indivisa. En este tipo de práctica, se trata únicamente de sentarse con plena conciencia de cada momento presente. Literalmente, "simplemente sentarse de principio a fin".

- "*Shikan*" significa verdadera concentración, estar del todo en la acción; "*shikan*" puede practicarse también cuando uno come o cuando duerme y en todas las acciones de la vida (Yoka Daishi., *El canto...*, 27).

Shunyata, sunya -sánscrito-; *sunnata* -pali- "Vacío". El concepto de "*sunyata*", vacuidad, ha dado lugar a muchas interpretaciones y distorsiones. "*Sunya*" es una palabra sánscrita que significa "en relación a lo que fue hinchado". Según el erudito budista Edward Conze, la etimología de la palabra expresa la unidad de los

opuestos, es decir, lo que en el exterior está hinchado, en el interior está vacío.

- Es el tercero de los tres aspectos principales del camino a la iluminación, o sea, es la visión correcta de la realidad, o la sabiduría de la vacuidad. Este es el concepto más difícil de comprender, y debe ser aprehendido a través de la experiencia directa, no simplemente a través de la comprensión intelectual.

- Un concepto básico en ciertas escuelas del budismo, particularmente en la corriente *madhyamika* y en el Zen. El término se remonta a la noción que introdujo Nagarjuna de "*sunyata*"; el "Silencio del Camino Medio", y continuó evolucionando, en profundidad y complejidad, hasta alcanzar su madurez en las doctrinas "*sunya*" de la escuela *madhyamika*. "El término se utiliza en dos sentidos que guardan conexión entre sí: 1) los fenómenos son "*sunya*", esto es, son relativos y carecen de substancialidad o de realidad independiente; son condicionados (*pratitya-samutpanna*) y, en ese sentido, irreales; 2) lo Absoluto es "*sunya*" o "*sunyata*" en sí, al carecer de forma empírica; ninguna categoría o predicado conceptual (como "es", "no es", "es y no es", "ni es ni no es") se le pueden aplicar de forma legítima; trascendiendo el pensamiento (*sunya*)" (Murti). S.B. Dasgupta (1958,9) define "*sunyata*" como "Iluminación de la naturaleza de la condición de no esencialidad" y señala que cuando se combinó con "*karuna*" (compasión universal) como los elementos de "*bodhicitta*" (amor iluminado) esta "perfecta conjunción... tuvo efectos de enormes consecuencias en la transformación de las ideas del Mahayana en ideas *tántricas*". Humphreys relaciona "*sunya*" con "*tathata*" (talidad) y el Dalai Lama define "*sunyata*" como "el conocimiento de la realidad última de todos los objetos materiales y fenoménicos".

- Vacuidad, vacío; se dice que todo fenómeno está vacío de existencia inherente, o existencia independiente; la interdependencia de todos los fenómenos.

El vacío; lo incondicional; la creatividad espontánea.

- Semejante a "*ku*".

- "Vacío" puede ser sin duda una palabra problemática. Supone con frecuencia la implicación nihilista de prescindir o negar la experiencia. Una traducción más precisa de "*shunyata*" sería "apertura ilimitada". La meditación que conduce a la experiencia del "*shunyata*" implica prescindir de apoyos mentales y quedarse a la intemperie. "*Shunyata*" es la apertura de la mente que nos permite sentir

plenamente y desprendernos de la mentalidad protectora de “esto” y “aquello”, de “yo” y “otro”. Es una experiencia de irrumpir en una apertura rica, más que la sensación de prescindir de todo hasta reducirse a una especie de nada. “*Shunyata*”, pues, incluye más que excluye. Es apertura a la inmensidad más que rechazo de la realidad (Judith Lief, *Shunyata y lingüística I*, en: Walker, S., La voz del silencio, 177).

Soto -japonés- Una escuela (o rama) de práctica Zen que comenzó en China, y adoptó el nombre de dos de sus más destacados y primeros representantes, Tsiao-shan Pen-shi (en japonés, Sozan Honjaku, 840-901) y Tung-shan Liang-chieh (en japonés, Tozan Ryokai, 807-869). El maestro Zen Dogen (1200-1253) recibió la transmisión en esta línea durante un breve viaje a China y la llevó a Japón. Su práctica se caracteriza por un énfasis en la inmovilidad y en la transparencia perfecta en la meditación sentada así como por la importancia de vivir la vida cotidiana como una manifestación de la iluminación.

Sutra -sánscrito-, *sutta* -pali- La enseñanza del Buda transcrita por sus discípulos. De hecho se ha convertido en la enseñanza de los Maestros, incluye toda su enseñanza a partir de las palabras del Buda.

- “Escrituras budistas, un discurso de Buddha, o de algún discípulo, aceptados como enseñanza autorizada. Su sentido literal es “hilo en el que se engarzan, o del que penden, las joyas” (Ross).

Teisho -japonés- En sentido literal significa “coger en la mano y presentar hablando”.

- Palabra viva del maestro.

- Una charla dada por un maestro Zen autorizado para exhortar a los oyentes a la práctica y llevar a la experiencia del despertar.

A diferencia de un sermón o de una conferencia, el “*teisho*” hace más que exhortar o informar. Su finalidad principal consiste en presentar el Dharma de un modo directo. “*Teisho*” es Iluminación o naturaleza búdica revelada de forma inmediata, experiencia viva del punto en cuestión. El “*teisho*” lanza su sentido a la cara del que escucha, retándole a cogerlo y apropiárselo. Generalmente se basa en un “*koan*” y puede que suscite muchas más preguntas de las que parece resolver, dejando de este modo a los oyentes más firmemente determinados a responder por sí mismos a estas preguntas desde su propia experiencia viva (Maezumi Taizan, en, Yamada K.R., *Barrera...*, 18).

Verdadero yo. La imagen de Dios según la cual todo ser humano es creado.

- Nuestra participación en la vida divina manifestada en nuestra unicidad.

Zazen -japonés- "*Za*"; sentarse con las piernas cruzadas, "*Zen*"; concentrarse en uno mismo en estado de calma o concentración del espíritu. Proviene del sánscrito, de la voz *dhyana*. Pero pese a que ambas se relacionan históricamente, sus significados reales son diferentes en diversos aspectos. *Zazen* se entiende, así, como un medio de alcanzar el *satori*, la iluminación.

- Término japonés de la forma de meditación practicada en los monasterios Zen. Se practica estando sentados y esta posición del cuerpo tiende a favorecer la reflexión sobre un "*koan*".

- Meditación Zen sentada. Zen en posición sedante.

Zen -japonés-, "*Ch'an*" -chino-, "*Dhyana*" o "*Jhana*" -sánscrito-, "*Son*" -coreano-, "*Thien*" -vietnamita- (Callaway T. N., *Zen Way*, 253). Verdadero y profundo silencio. Habitualmente traducido por "concentración, meditación sin objetivo". Vuelta al espíritu original y puro del ser humano.

- Movimiento budista japonés surgido en el siglo XIII d.C., caracterizado por su doctrina de que la iluminación es un hecho espontáneo, totalmente independiente de los conceptos, técnicas y ritos. El *Zen* tiende a alcanzar la armonía en el modo de vivir y usa artes seculares como la preparación del té y la caligrafía para desarrollar la habilidades.

P. ESTEBAN MARTÍNEZ DE LA SERNA.

P. José Chávez Calderón, M.G.

Como un pequeño homenaje al P. Esteban Martínez de la Serna, fundador de esta Universidad y co-fundador del Instituto de los Misioneros de Guadalupe, recientemente fallecido, presentamos una breve semblanza de su vida y obra por parte del P. José Chávez C., M. G., y un pequeño ensayo del P. Esteban Martínez de la Serna, que fue lo último que escribió y que hace notar su vivo interés por la historia de México.

El sábado 29 de noviembre por la noche falleció el P. Esteban Martínez de la Serna, quien fuera Superior General de los Misioneros de Guadalupe, Presidente del Instituto Internacional de Filosofía, A. C., Fundador y Rector de la Universidad Intercontinental.

Su cuerpo fue velado en la Capilla del Seminario de los Misioneros de Guadalupe en la ciudad de México el lunes 1 de diciembre, donde se celebró una Misa de cuerpo presente, después de la cual su cuerpo fue cremado.

A mediados de la década de los setentas el P. Martínez de la Serna, entonces Presidente del Instituto Internacional de Filosofía, A. C., propuso a la Asamblea General del Instituto la apertura de un centro de estudios superiores incorporado a los organismos educativos de la Nación.

Fue en esta misma Asamblea General donde se propuso y aprobó el nombre: Universidad Intercontinental, dependiente del Instituto Internacional de Filosofía, A. C., como una Institución privada, libre, de cultura superior, con base en el mismo objeto social de

formación y promoción, con vista a buscar el bien de la sociedad mediante la investigación del saber científico.

El P. Martínez de la Serna fue Rector de la Universidad Intercontinental desde noviembre de 1983 hasta mayo de 1992.

SEMBLANZA

Un misionero más, el P. Esteban Martínez de la Serna, M.G., arriba a la última página de su historia en esta vida.

En estos momentos se agolpan en la memoria innumerables acontecimientos acerca de él y de su existencia entre nosotros..., pero no es útil solamente evocar. Ahora se inicia un diálogo sin palabras con el P. Esteban, al revivir su figura, su ejemplo, sus pasos entre nosotros.

Su ausencia desde anteayer, debe hacerse para nosotros más bien una presencia creciente e inspiradora, a través de sus 78 años de camino en nuestros mapas, tanto geográficos como del corazón.

Nació en Calvillo, Aguascalientes, el 28 de Noviembre de 1925. Gracias a la educación cristiana que le dieron sus padres, fue casi natural para él encontrar su vocación de servicio a Dios. Ingresó todavía adolescente a su seminario diocesano; ya para concluir sus estudios de Teología, en Montezuma, Nuevo México, Estados Unidos, supo de la fundación de un Seminario de Misiones Extranjeras en México y solicitó su admisión. Llegó a Tlalpan, D.F. el 1 de Octubre de 1949, como uno de los alumnos fundadores. En el seminario arquidiocesano de México finalizó sus estudios eclesiásticos, y fue ordenado sacerdote el 10 de marzo de 1951, por el Sr. Obispo Alonso Manuel Escalante, primer Superior General del Instituto de Santa María de Guadalupe para Misiones Extranjeras.

Así, inicia su compromiso con la Iglesia de Dios y este Instituto, fundado por el Episcopado Mexicano. Su primera actividad es como maestro en el Seminario Mayor. Es enviado a Roma y en el Angélico hizo su licenciatura en Teología. Se reincorporó al Seminario y cooperó siempre en la docencia y en la educación de los alumnos como rector del Seminario Mayor y Menor. Fue un estudioso que inspiraba amor a los libros. Desde muy joven tuvo una gran afición a la historia.

Después de 10 años en este ministerio, es nombrado para Japón, nuestra primera misión. Renovó su entusiasmo misionero en ese país oriental, cuya lengua aprendió extraordinariamente, y realizó

su vocación en la aldea de un hermoso valle, llamada Kitakata, donde fundó un kínder que lo acercó a muchas gentes, para predicarles con su palabra y su ejemplo.

Después de 6 años de estancia en la misión se dirige a la patria con la ilusión de promover la labor misionera entre nuestros católicos. Nunca imaginó que ya no retornaría a Japón como misionero.

Mons. Escalante, nuestro Superior General, a punto de partir a un viaje para visitar nuestras misiones de Kenya, Japón y Corea, le dijo al P. Esteban que lo esperara... Mons. Escalante falleció en Hong Kong, el 21 de junio de 1967. A su muerte se convocó el Primer Capítulo General de este Instituto, y el P. Esteban fue elegido Superior General, cargo que ocupó hasta 1978.

El P. Esteban se enfrentó a una situación difícil, al tener como precedente una personalidad tan atrayente como la de Mons. Escalante; sin embargo, con la ayuda de Dios y de su habilidad, superó las circunstancias y logró estabilizar el presente para un mejor futuro de nuestro Instituto.

Inspirado en el espíritu dinámico de Mons. Escalante y generosamente respaldado por nuestros obispos, supo mantener los ideales misioneros de esta obra.

He aquí un inventario de sus realizaciones:

Como un tributo a Mons. Escalante, misionero en China, promovió una nueva misión en Hong Kong. Debido a la muerte de su primer obispo chino, se abrió hasta 1975, y aun persevera allí el celo de nuestros misioneros.

Y las misiones fundadas por Mons. Escalante -Japón, Corea y Kenya- siguieron adelante con sus proyectos y construcciones, y la marcha de misioneros no se interrumpió.

Con el fin de tener un lugar para una mejor atención al generoso pueblo mexicano, el P. Esteban contruyó unas oficinas en Córdoba 17, Col. Roma, destruidas por el terremoto de 1985, donde se establecieron los cuarteles de trabajo y promoción de bienhechores y de la revista "Almas".

A solicitud de los Misioneros de Guadalupe, las autoridades eclesiásticas de Los Ángeles, Ca., autorizaron establecer una casa y oficinas para los Misioneros de Guadalupe en ese lugar, que nos han dado la oportunidad de atender espiritualmente a gente de habla hispana y a católicos coreanos.

En la ciudad de México, a petición del Cardenal Miranda, tomamos a nuestro cargo la Parroquia de Santa Marí Reina, en la

su vocación en la aldea de un hermoso valle, llamada Kitakata, donde fundó un kínder que lo acercó a muchas gentes, para predicarles con su palabra y su ejemplo.

Después de 6 años de estancia en la misión se dirige a la patria con la ilusión de promover la labor misionera entre nuestros católicos. Nunca imaginó que ya no retornaría a Japón como misionero.

Mons. Escalante, nuestro Superior General, a punto de partir a un viaje para visitar nuestras misiones de Kenya, Japón y Corea, le dijo al P. Esteban que lo esperara... Mons. Escalante falleció en Hong Kong, el 21 de junio de 1967. A su muerte se convocó el Primer Capítulo General de este Instituto, y el P. Esteban fue elegido Superior General, cargo que ocupó hasta 1978.

El P. Esteban se enfrentó a una situación difícil, al tener como precedente una personalidad tan atrayente como la de Mons. Escalante; sin embargo, con la ayuda de Dios y de su habilidad, superó las circunstancias y logró estabilizar el presente para un mejor futuro de nuestro Instituto.

Inspirado en el espíritu dinámico de Mons. Escalante y generosamente respaldado por nuestros obispos, supo mantener los ideales misioneros de esta obra.

He aquí un inventario de sus realizaciones:

Como un tributo a Mons. Escalante, misionero en China, promovió una nueva misión en Hong Kong. Debido a la muerte de su primer obispo chino, se abrió hasta 1975, y aun persevera allí el celo de nuestros misioneros.

Y las misiones fundadas por Mons. Escalante -Japón, Corea y Kenya- siguieron adelante con sus proyectos y construcciones, y la marcha de misioneros no se interrumpió.

Con el fin de tener un lugar para una mejor atención al generoso pueblo mexicano, el P. Esteban contruyó unas oficinas en Córdoba 17, Col. Roma, destruidas por el terremoto de 1985, donde se establecieron los cuarteles de trabajo y promoción de bienhechores y de la revista "Almas".

A solicitud de los Misioneros de Guadalupe, las autoridades eclesiásticas de Los Ángeles, Ca., autorizaron establecer una casa y oficinas para los Misioneros de Guadalupe en ese lugar, que nos han dado la oportunidad de atender espiritualmente a gente de habla hispana y a católicos coreanos.

En la ciudad de México, a petición del Cardenal Miranda, tomamos a nuestro cargo la Parroquia de Santa Marí Reina, en la

HIDALGO ¿PADRE DE LA PATRIA?

P. Esteban de la Serna (+2003)

1.- Hidalgo no quería realmente la independencia de México pues su idea era traer a Fernando VII de España a reinar en nuestro país, con la ayuda y gobierno de los españoles nacidos en América, es decir, "Los criollos". Ni él ni la mayoría de sus seguidores llamaban todavía a esta tierra: México. Le llamaban La Nueva España. Los criollos resentían que los españoles, nacidos en España y recientemente llegados acá, fueran los gobernantes con todos los poderes del Virreinato.

Con Fernando VII solo habría cambiado el nombre del país, es decir, de Virreinato habría sido reino pero igualmente dependiente de la dinastía española u otras dinastías europeas.

2.- Su grito con que inició la insurgencia de Dolores solo fue: "Vamos a coger gachupines". La gente modificó el grito en Atonilco: "Viva la Virgen de Guadalupe y mueran los gachupines", nombre que daban a los venidos de la península española.

3.- Gravísimo error de Hidalgo fue adjudicarse el mando supremo militar del ejército insurgente. ¡Él, que era un sacerdote que nunca había practicado la milicia! El refrán popular ya era conocido: "Zapatero a tus zapatos". Estuvo bien que él convocara a la gente, pero debió dar el mando militar a Allende que era un profesional en la materia. Iturbide, que también era militar, a pesar de ser invitado, no quiso unirse a Hidalgo por ver que el sacerdote era inepto para ser el general en jefe. Los hechos de la impericia de Hidalgo llevaron al fracaso de la insurgencia en un año.

Si la guerra sangrienta y terrible de 1810 fue movida por la idea de la independencia, las bajas pasiones de los insurgentes fueron en tanto grado que llegaron a sofocar el ideal, porque no fueron en ella un accidente, sino un medio, así para levantarla y fomentarla, como para realizar sus propósitos.

¿Cómo, en efecto, si no fue por el deseo del robo, se alzaron aquellas masas inmensas de hombres, mujeres y niños que recorrieron distancias, talando los campos y entrando a saco las ciudades, desde *S. Miguel el Grande hasta Guanajuato y Valladolid? ¿Qué impulso movió a los que se levantaron como jefes en Guanajuato, en Michoacán, en S. Luis y Jalpan, en Huichapan, en el Mextitlán, en la Huasteca, en los llanos de Apan, en Veracruz y Nueva Galicia?*

Si se exceptúan Morelos y el Amo Torres, D. Benedicto López y los Rayón, Chico y Liceaga, ¿que gente de algún valer, proba e inteligente, se unió a la insurgencia desde su primer impulso? Empezada aún, sucedió, como era natural, que no teniendo la mayoría inmensa de los jefes más designio que la satisfacción de sus brutales apetitos, careciera de abnegación patriótica para sujetarse al freno de la disciplina; de ideales que implantar en el territorio que dominaban y de alteza de miras para sacrificar rencillas y ambiciones personales. De aquí que, con bajezas sin cuento, volvieron odiosa aquella insurgencia que, aunque con las manchas inherentes a todo lo humano, debía haber aparecido limpia como la idea de la patria (Francisco Banegas Galván, Historia de México, Libro I, Secc. Cuarta, Cap. IV, p. 491).

4.- La prueba mayor de que Hidalgo no es padre de la Independencia de México es la confesión postrera, que hizo ya preso en Chihuahua y en vísperas de ser ejecutado, en la cual recomienda a los insurgentes: *"Honrad al rey, porque su poder es dimanado del de Dios: obedeced a vuestros propósitos, constituidos por su soberanía, porque ellos velan sobre vosotros como quienes han de dar cuenta al Señor de vuestras operaciones. Sabed que el que resiste a las potestades legítimas, resiste a las órdenes del Señor: dejad, pues, las armas; echad a los pies del trono, no temáis ni las prisiones ni la muerte; temed, sí, al que tiene después que quita la vida al cuerpo, de arrojar el alma a los infiernos..."*

Es decir: para Hidalgo, arrepentido de lo que hizo, no valía la sentencia "*Vox populi, Vox Dei*" ("la voz del pueblo es la voz de Dios"); porque el pueblo de esta nación, en su mayoría indígena o mestiza, sí quería salir de una vida dominada por un poder extranjero. Sin saber cómo salir de esta dominación, necesitaba un líder que sinceramente lo guiara a ese fin y no necesariamente por medio de la guerra.

Por estas razones la pregunta: ¿Es padre realmente el que engendra mal a un hijo y luego lo aborta? O, ¿es padre el que,

después de engendrarlo bien, le hace nacer, crecer y al mismo tiempo lo educa?

La malicia personal y la ignorancia político-militar de Hidalgo lo convirtieron en alguien que hizo pública la idea vaga y errónea de independencia que terminó en aborto nacional porque llamó al pueblo a desistir de su empeño, aunque hubo otros caudillos, entre ellos, especialmente Morelos, que continuaron una guerra de guerrillas que duró diez años más.

D. José Espinoza de los Monteros, conforme a las ideas dominantes entre los políticos de aquellos días del año 1821 dice así:

ACTA DE LA INDEPENDENCIA DEL IMPERIO MEXICANO

"La nación mexicana que por trescientos años ni ha tenido voluntad propia ni libre el uso de la voz, sale hoy de la opresión en que ha vivido. Los heroicos esfuerzos de sus hijos han sido coronados, y está consumada la empresa eternamente memorable que un genio superior a toda admiración y elogio, amor y gloria de su patria, principió en Iguala, prosiguió y llevó al cabo arrollando obstáculos casi insuperables. Restituida, pues, esta parte del septentrión al ejercicio de cuantos derechos le concedió el Autor de la naturaleza y reconocen por inagenables y sagrados las naciones cultas de la tierra; en libertad de constituirse del modo que más convenga a su felicidad, y con representantes que puedan manifestar su voluntad y sus designios, comienza a hacer uso de tan preciosos dones, y declara solemnemente por medio de la Junta Suprema del Imperio, que es nación soberana e independiente de la antigua España, con quien en lo sucesivo no mantendrá otra unión que la de una amistad estrecha en los términos que prescriben los tratados; que entablará relaciones amistosas con las demás potencias, ejecutando respecto de ellas, cuantos actos pueden y están en posesión de ejecutar las otras naciones soberanas; que va a constituirse con arreglo a las bases que en el plan de Iguala y tratados de Córdoba, estableció sabiamente el Primer jefe del Ejército Imperial de las Tres Garantías; y en fin que sostendrá a todo trance y con el sacrificio de los haberes y vidas de sus individuos (si fuere necesario) esta solemne declaración hecha en la Capilla del Imperio a veintiocho de septiembre del año de mil ochocientos veintiuno, primero de la Independencia Mexicana".

DISCURSO DE ITURBIDE A LA ENTRADA DEL EJÉRCITO TRIGARANTE

"Mexicanos:

Ya estáis en el caso de saludar a la patria independiente, como os lo anuncié en Iguala; ya recorrí el inmenso espacio que hay desde la esclavitud a la libertad; y toqué los diversos resortes para que todo americano manifieste su opinión escondida, porque en unos se disipa el temor que los contenta, en otros se madera la malicia de sus juicios, y en todos se consolidaron las ideas; y ya me veis en la capital del imperio más opulento, sin dejar atrás ni arroyos de sangre, ni campos talados, ni viudas desconsoladas, ni desgraciados hijos que llenen de maldiciones al asesino de su padre: por el contrario, recorridas quedan las principales provincias de este reino, y todas uniformes en la celebridad; han dirigido al ejército trigarante vivas expresivos, y el cielo, votos de gratitud: estas demostraciones daban a mi alma un placer inefable y compensaban con demasía los afanes, las privaciones y la desnudez de los soldados, siempre alegres, constantes y valientes. Ya sabéis el modo de ser libres; a vosotros toca señalar el de ser felices ... etc."

Cuando las maquinaciones de la masonería y poderes extranjeros exiliaron a Iturbide, sus amigos convenidos de que sólo él podía liberar nuevamente a México, lo invitaron a que volviera a esta patria que él había dado a luz.

MANIFIESTO DE ITURBIDE A LOS MEXICANOS EN SU VIAJE DE REGRESO A MÉXICO

"Mexicanos:

Al llegar a vuestras playas, después de saludaros con el más vivo afecto y cordialidad, mi primer deber es instruiros de los motivos por que he vuelto de Italia, cómo vengo, y con qué objeto; espero que os prestéis dóciles a mi voz, y que daréis a mis palabras el asenso que merece el que en todas ocasiones fue veraz. La experiencia os ha enseñado por una serie de acontecimientos tan exquisitos como claros y sabidos, que siempre precedió la meditación a mis operaciones de pública trascendencia, que éstas tuvieron constantemente por móvil la verdadera felicidad de la patria, y por regla la prudencia y la justicia.

Os haría agravio notorio si tratase de persuadiros de que la España está protegida por la santa Alianza, y que no se conformó

ni se conformará con la pérdida de la joya más preciosa que pudiera apetecer; no podéis, con todo, estar al alcance de los innumerables resortes que se mueven, a la distancia y dentro de nuestro propio suelo, para volver a dominarlo; mas yo, que con mi visita a la Europa, me vi en estado de saber mucho y conocer más sobre este punto, quedé muy seguro de vuestra inminente ruina, la que jamás podría serme indiferente; y he aquí, mexicanos, los motivos par que vuelvo a visitaros desde regiones tan remotas, venciendo los obstáculos y eludiendo las tramas que la misma santa liga me formaba para impedirlo.

Vengo, no como emperador, sino como un soldado y como un mexicano, más aún por los sentimientos de su corazón que por los comunes de la cuna: vengo como el primer interesado en la consolidación de nuestra independencia y justa libertad: vengo atraído del reconocimiento que debo al efecto de la nación en general, y sin memoria alguna de las calumnias atroces con que quisieron denigrar mi nombre mis enemigos, o enemigos de la patria.

El objeto es solamente contribuir con mis palabras y espada a sostener la independencia y libertad mexicana, o a no sobrevivir a la nueva y más ominosa esclavitud que con empeño le procuran naciones poderosas a quienes sirven de instrumento hijos desnaturalizados y muchos ingratos españoles.

Pretendo asimismo mediar en las diferencias que existen entre vosotros y que os arrastrarían por sí solas a la ruina: restablecer el inestimable bien de la paz, sostener el gobierno que sea mas conforme a la voluntad nacional sin restricción alguna, y concurrir con vosotros a promover eficazmente la prosperidad de nuestra común patria. Mexicanos, muy en breve os dirigirá nuevamente la palabra vuestro amigo más sincero y afecto. **Agustín de Iturbide.** *A bordo el bergantín Spring... de Junio de 1824".*

Fue traicionado en Soto la Marina y hecho prisionero. Sin juicio fue fusilado en Padilla, Tamps., a pesar de sus buenas intenciones, expresadas en el citado documento.

Sus palabras antes de morir fueron:

"Mexicanos:

En el acto mismo de mi muerte, os recomiendo el amor a la paz y la observancia de nuestra Santa Religión: ella es quien os ha de conducir a la gloria.

Muero por haber venido a ayudaros: y muero gustoso porque muero entre vosotros. Muero con honor; no como traidor. No quedará a mis hijos ni a su posteridad esa mancha. ¡No soy traidor! ¡No!

Guardad subordinación y prestad obediencia a vuestros Jefes: que haciendo lo que os mandan, es cumplir con Dios.

No digo esto lleno de vanidad; porque estoy muy lejos de tenerla”.

Rezó luego el Credo y la forma del acto de contrición; besó el santo Cristo, y recibió la muerte.

A partir del magnicidio, México, al que Iturbide había dejado independiente, comenzó a ser dependiente de influencias de Estados Unidos y de otras naciones europeas en muchos aspectos de la vida nacional, basta el presente.

Fue Iturbide el verdadero Padre de la Patria porque hizo la Independencia y porque, en el breve tiempo en que guió los destinos de México, dio ejemplo honorable del padre que con su vida y sus escritos señaló el camino que, aún hoy día, los mexicanos deberíamos seguir para ser un pueblo educado.

SOBRE LOS AUTORES

DR. EDUARDO E. SOTA G

Licenciado en Actuaría por la Universidad Anáhuac, en Filosofía por la Universidad del Valle de Atemajac. Cursó teología en el Instituto Teológico de Estudios Superiores, de la ciudad de México. Obtuvo la Maestría y el Doctorado con especialidad en sociología de la religión, en la Universidad Iberoamericana. Ha sido maestro en el Centro de Estudios de la Conferencia Interreligiosa de México, en la Universidad Iberoamericana y en algunos Seminarios de órdenes religiosas. Actualmente colabora como docente en la Universidad Intercontinental y en la Universidad Iberoamericana.

MTRO. SERGIO CÉSAR ESPINOSA GONZÁLEZ, M.G.

Nació en Monterrey Nuevo León. Hizo sus estudios de Teología en el Colegio Máximo "Cristo Rey", en la Ciudad de México. Se ordenó sacerdote Misionero de Guadalupe el 6 de octubre de 1974, y en la Universidad Laval de Quebec, Canadá, obtuvo la maestría en teología pastoral. Fue Rector de Seminario Menor en Guadalajara, Jal., de 1977-1979 y del Seminario Mayor de 1979-1983. Estuvo como misionero en Kenya de 1983-1992 y allí también fue superior de la misión. Desempeñó el puesto de director y profesor en la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental de 1992-1998. Ha impartido conferencias, cursos especiales en México y en otros países y ha publicado diversos artículos de teología. Actualmente desempeña el cargo de rector de la Universidad Intercontinental.

SERGIO SÁNCHEZ I

Hizo sus estudios de Filosofía y Teología en la Universidad Intercontinental. Tiene estudios en Teología Dogmática por parte de la Universidad Pontificia de México. Actualmente es profesor en la Universidad Intercontinental y algunas otras instituciones que ofrecen estudios teológicos. Realizó sus estudios de Maestría en Administración en la Universidad Intercontinental.

LIC. DAVID DÍAZ C, O.P.

Estudió la teología en Edimburgo, Suiza, Administración de empresas en la Universidad Iberoamericana. Es profesor de Ecclesiología, de Historia de la Iglesia medieval en el IFTIM (México, D.F) y en la Escuela Dominicana de Teología. También es profesor del Centro Universitario Cultural (CUC) en esta misma ciudad. Es párroco y superior de la Parroquia de santa Rosa de Lima (D.F) y promotor de Formación Permanente en su Provincia dominica. Vicario para la Vida Consagrada en la II Zona Episcopal de la Arquidiócesis de México.

DR. RAÚL CERVERA M. S.J.

Doctor en Teología Pastoral por la Universidad de Salamanca. Ha sido Investigador en el Centro de Estudios Sociales y Culturales, Antonio de Montesinos (México, D.F), y miembro de su Equipo de Teología en la década de los 80's. Es profesor en el Instituto Teológico de los Jesuitas, en esta ciudad. Parte del Consejo de Redacción de la revista *Christus*.

DR. MIGUEL LÓPEZ

Realizó su bachillerato teológico en el Seminario Mayor de Aguascalientes, (México). Licenciado y Doctor en Derecho Canónico por la Universidad Gregoriana de Roma. Ha sido Auxiliar Prefecto en el Colegio Pío Latinoamericano, en la orientación de tesis de licenciatura. Actualmente trabaja en la Facultad de Derecho de la Universidad Pontificia de México, donde es Director del Instituto Autónomo de Derecho. Profesor por 25 años en la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental. Ha impartido las cátedras de Teología fundamental, de Método en Teología y Derecho Canónico entre otras.

MARCO ANTONIO DE LA ROSA RUIZ E, M.G.

Originario de Aguascalientes. Ingresó con los Misioneros de Guadalupe en 1973 al Seminario Mayor y se ordenó el 13 de agosto de 1983. Estudió filosofía y teología en la Universidad Iberoamericana. De 1993 a 1996 fue representante de los Misioneros de Guadalupe ante el Consejo Diocesano de Pastoral de la Diócesis de Sendai, Japón. Miembro del la Comisión de Evangelización de Japón (M.G), de 1998 a 2001. Director del grupo de contemplación *Sadhana*, en Aizu Wakamatsu y Kitakata, de 2000 a la fecha.

VOCES

Revista de Teología Misionera del
Instituto Internacional de Filosofía A.C.
Universidad Intercontinental

La suscripción anual a la revista
(dos números)
es de \$ 70.00 para México, y
20 dólares para el extranjero.

Favor de enviar cheque o giro
junto con la ficha de suscripción, a nombre del
Instituto Internacional de Filosofía A. C.

Ficha de Suscripción Revista Voces

La suscripción anual a la revista (dos números)
es de \$ 70.00 para México, y 20 dólares para el extranjero.

Favor de enviar cheque o giro junto
con esta ficha de suscripción,
a nombre del **Instituto Internacional de Filosofía A. C.**

Nombre _____

Calle _____

Colonia _____

C.P. _____ Ciudad _____

País _____

Teléfono _____ E-mail _____

Suscripción para el año: _____

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

SACRAMENTOS Y POSTMODERNIDAD

- El universo simbólico en la postmodernidad en
América Latina
Eduardo E. Sota G 9
- Prácticas simbólicas de Jesús de Nazaret
Sergio César Espinoza G
Sergio Sánchez I 21
- La teología sacramental ante la crisis
de las utopías crítico-sociales
David Díaz C 37
- Postmodernidad y acción litúrgica
Raúl Cervera 55

OTRAS VOCES

- Convergencias y divergencias entre la racionalidad
simbólica y la racionalidad litúrgica
Miguel López 73
- Mi experiencia zen
Marco Antonio de la Rosa Ruiz E 91
- P. Esteban Martínez de la Serna
José Chávez C 153
- Hidalgo ¿padre de la patria?
P. Esteban Martínez de la Serna (+) 157

SOBRE LOS AUTORES 163

