

LA NUEVA HERMENÉUTICA

**Una aproximación a la interpretación
de los textos literarios**

Jorge Alberto Montejo

Sobre el autor



Jorge Alberto Montejo

Realizó estudios de Ingeniería Técnica Industrial, graduándose en Dibujo Técnico y Proyección.

Licenciado en Pedagogía y Filosofía y Ciencias de la Educación por la UNED, efectuando prácticas y especialización en Psicopedagogía en el Departamento de Psicología de un Centro de Atención a Disminuidos Físicos de Castilla–La Mancha.

Estudioso e investigador en Religiones Comparadas. Desde hace años se dedica a la docencia privada.

Créditos

La Nueva Hermenéutica

Una aproximación a la interpretación de los textos literarios

Edición digital

Distribución gratuita

Jorge Alberto Montejo (2017) ©, autor.

montejoestrada@hotmail.com

Revista *Renovación* (2017) ©, editora.

editor@revistarenovacion.es

editorenovacion@gmail.com

Maquetación y diseño: Revista *Renovación*

Revista *Renovación* agradece cualquier sugerencia por parte de los lectores para mejorar sus publicaciones en cualquiera de las direcciones de correo de la editora que figuran más arriba.

Realizado en España (CE)

Prólogo

La ciencia, en su estado incipiente, comenzó con la superación de los mitos religiosos, que dio paso a la filosofía, preguntándose esta por la realidad del mundo visible y sentido. Fue la filosofía la que propició la ciencia, que lenta pero sin pausa nos ha traído hasta aquí. Pero la ciencia propiamente dicha es aquella que nace con el descubrimiento del sistema heliocéntrico en el siglo XVI. Desde entonces las disciplinas científicas se han multiplicado, especializándose en pequeñas parcelas del saber humano. Una de estas parcelas fue la hermenéutica como ciencia de la interpretación de los textos literarios, cualquiera que sea su naturaleza, pero en especial de los textos sagrados.

La hermenéutica ha sido la *alma mater* de esta editora desde el comienzo de la primera publicación digital de la revista *Restauromanía* y ahora *Renovación*. En apenas dos siglos la hermenéutica como ciencia ha conseguido dar una vuelta a la interpretación de los textos bíblicos, aunque el mundo cristiano fundamentalista todavía continúa leyendo e interpretando la Biblia literalmente. Existen muchos libros dedicados a la hermenéutica, normalmente centrados en los estilos literarios, que ya es importante. Pero son pocos los que se han metido a fondo en los mitos y leyendas presentes en la Biblia, quizás por el concepto errado que se tiene de estos estilos literarios.

Jorge Alberto Montejo, colaborador asiduo de la revista *Renovación*, desarrolla una investigación en lo que concierne a la hermenéutica de los textos literarios a través de la literatura de destacados autores especialistas en el tema.

Para este editor es una satisfacción poder publicar en un solo volumen todo el material ya publicado en la revista *Renovación*, conscientes, creemos, de estar poniendo nuestro granito de arena en el mundo religioso, y particularmente en el mundo evangélico.

Emilio Lospitao

Editor

Prefacio

Los textos literarios han llegado a ser un elemento clave en el ámbito de la lingüística, en especial desde el surgimiento de la imprenta, y su divulgación masiva ha venido a mostrar la importancia que tienen principalmente para el lector que busca en los mismos dejarse llevar por la seducción de la lectura.

Pero los textos literarios de cualquier índole reclaman siempre una adecuada interpretación para su mejor comprensión. Y es por eso que se precisa recurrir en muchos casos a una *hermenéutica*, a una forma o manera conveniente de interpretar dichos textos. Esta necesidad es mayor cuando estamos hablando de textos literarios supuestamente de contenido sobrenatural, es decir, textos que se cree no son de simple inspiración o creatividad humana sino que ha habido en la composición, elaboración y transmisión de los mismos una intervención divina o sobrenatural.

Más allá de la creencia o no de que estos textos literarios tengan una inspiración divina no deja de ser importante considerar que se precisa una interpretación adecuada, sensata y racional de los mismos que nos permita tener una visión más o menos certera sobre la composición, el alcance y significado de ellos.

Tradicionalmente se han venido interpretando estos textos de contenido sagrado de manera literal y así fueron transmitidos a los distintos colectivos religiosos de la cristiandad. Sin embargo, sería a partir del siglo XVIII con la *Ilustración* cuando la crítica racionalista comenzó a cuestionar dicha *hermenéutica* por considerarla, tras minuciosos análisis investigativos, como inapropiada y hasta contradictoria en muchos aspectos. De ahí surgió una *nueva hermenéutica*, una manera totalmente distinta de

interpretar estos textos más a la luz de la razón y el sentido común, lo cual llevaba aparejada, inequívocamente, el uso y los recursos de nuevas herramientas que contribuyeran a poner orden y racionalidad en la interpretación de los textos. Todo un proceso que se ha venido extendiendo hasta nuestras sociedades posmodernas donde la búsqueda e indagación de elementos mitológicos, legendarios y simbólicos vinieron a configurar lo que hoy se conoce como *Nueva Hermenéutica*.

Este estudio pretende ser, como reza el subtítulo, una aproximación investigativa a los textos partiendo del análisis llevado a cabo por personajes destacados en el mundo de la interpretación de textos literarios. Mi indagación personal me ha permitido realizar una valoración exhaustiva de los mencionados textos (preferentemente del mundo religioso de la cristiandad, pero no exclusivamente) y extraer las conclusiones pertinentes que el lector observará al final de este ensayo.

Tan solo expresar mis mejores deseos a cuantos interesados en el mundo de la *hermenéutica* estén dispuestos y preparados a sumergirse en todo un mundo apasionante: el de la *Nueva Hermenéutica*.

Jorge Alberto Montejo



Introducción

Desmitologizar es interpretar el mito, es decir, referir las representaciones objetivas del mito a la comprensión de sí, que se muestra y oculta en ellas. Somos nosotros quienes desmitologizamos, pero según la intención del mito, el cual apunta a otra cosa más allá de lo que dice.

Paul Ricoeur. Jesús Mythologie et Démythologie, pág. 19.1968.

Para referirnos al *lenguaje hermenéutico* moderno o contemporáneo tenemos que dirigirnos inequívocamente a unos *antecedentes de la nueva hermenéutica* como herramienta empleada en el lenguaje e interpretación de los textos literarios de cualquier índole, inclusive los textos de contenido sagrado que pertenecen a las distintas culturas y tradiciones religiosas.

En efecto, la nueva y moderna hermenéutica arranca a partir de **Friedrich Schleiermacher**, el célebre teólogo y filósofo alemán que vivió entre los siglos XVIII y XIX. Esto bien lo reconoció **Hans-George Gadamer**, filósofo alemán del siglo XX, reconocido especialista en la interpretación de textos literarios, con su interesante estudio hermenéutico recogido en su obra *Verdad y método*, toda una auténtica renovación sobre el

método de interpretación de los textos literarios. Para ello, **Gadamer** -al igual que hiciera también **Paul Ricoeur**- parte del análisis hermenéutico que realiza **Schleiermacher** sobre la interpretación de todo tipo de textos (legales, literarios y religiosos). Por eso se considera a **Schleiermacher** como el creador de toda una hermenéutica de carácter universal. *La hermenéutica que propuso Schleiermacher apuntaba más bien a la comprensión de los textos analizados que a su interpretación.* Se trata pues de una hermenéutica de carácter universal, en mi criterio, muy práctica y objetiva, porque nos podemos preguntar de qué sirve interpretar los textos si no hay una verdadera comprensión de los mismos. Por eso parece más que evidente que *la interpretación lleve aparejada la buena comprensión.*

Pero, sería **Gadamer** quien introdujo toda una verdadera revolución en el mundo de la *hermenéutica moderna*, amparándose en los planteamientos de **Schleiermacher** como punto de partida del análisis hermenéutico.

De entrada, **Gadamer** parte de los mismos conceptos que **Schleiermacher** al hablar en sus argumentaciones de la necesidad de una hermenéutica *universal* que sirva como modelo para todos los planteamientos hermenéuticos. Parte pues de la misma idea central de **Schleiermacher** cuando decía que “*Toda comprensión de lo individual está condicionado por una comprensión de la totalidad*” (*Hermeneutik. 1809. Heidelberg, 1959, p. 46*). Por eso toda hermenéutica debe seguir un *método*, un camino, que conduzca a todo un proceso comprensivo de los textos que se analizan. Y es que cualquier texto literario forma parte de un todo. El texto es simplemente un momento de la vida del autor que lo elaboró o compuso y forma parte, a su vez, de una totalidad. *Es por eso que decimos de la importancia en la interpretación de los textos literarios en*

determinados contextos: social, lingüístico, cultural, tradicional, filosófico y metafísico, entre otros.

Si consideramos la hermenéutica como la apreciaba **Schleiermacher** entonces hemos de convenir, pienso, que la misma es todo un arte, el arte de la interpretación. Esto también lo consideraba **Gadamer**, el cual fue todo un crítico literario y estudioso de los textos literarios de gran envergadura. Por eso para ambos -y también para **Heidegger**- al efectuar toda una correcta hermenéutica es preciso conocer *la totalidad del lenguaje que expresa el texto en cuestión a analizar, interpretar y comprender*. Y es por lo que hemos de partir de todo un entramado de contenido histórico en el análisis para situar convenientemente el posible sentido mitológico y simbólico que encierra el texto. Se requiere toda una *gnosis*, es decir, todo un conocimiento estricto de los textos y su posible contexto histórico para analizar luego el contenido simbólico que atesora. En la hermenéutica de contenido sagrado -como es el caso de las distintas revelaciones- la *gnosis* pretende ir “más allá” del conocimiento revelado por la vía especulativa y analítica. A mi juicio, se trata de todo un auténtico ejercicio de penetración por el camino de la elucubración que se sustente en la observancia equilibrada de los textos y el sentido último o teleológico que podamos encontrar en los mismos.

Pero, para ello debemos, tal y como proponía **Wilhelm Dilthey**, el conocido filósofo y estudioso de la interpretación de los textos, *realizar todo un ejercicio comprensivo de los mismos a partir de las manifestaciones exteriorizadas de la vida del espíritu* (*Borrador de El nacimiento de la hermenéutica/ Proposición 1^a. 1957, pp. 332-333*). Y es que el texto no puede ser comprendido si no es desde una concepción holística, de la totalidad. Y es aquí precisamente donde se pueden observar las limitaciones, estrecheces y torpezas de la interpretación

literalista de los textos que es lo que proponen de manera ramplona los fundamentalismos de todo tipo. El colmo de la interpretación literalista está en que aún pretende realizar malabarismos inconcebibles desde una seria y profunda captación del contenido textual global. Si los textos analizados son de contenido sagrado -como los que proponen las distintas revelaciones- entonces nos topamos con relativa frecuencia en dar por sentada la radicalidad e irracionalidad más absoluta al menos en bastantes de sus interpretaciones literalistas. Y aquí es donde nos encontramos con una auténtica *aporía*, es decir, con la dificultad lógica que se torna insuperable para la razón y el conocimiento organizativo. Y es que para comprender el significado de los textos a analizar (indistintamente de las características que tengan) se precisa, como bien apuntaba **Zubiri**, intentar comprender al mundo, al entorno que envuelve los textos en cuestión.

Dentro de las distintas funciones que puede tener la hermenéutica, la de extraer a la luz el significado velado, oculto, que encierran los textos, es, seguramente, la primordial. Por lo tanto, *siempre va a existir un condicionamiento en la interpretación, que no es otro que el marco espacio-temporal e histórico del mensaje que se transmite en el texto escrito.*

El ordenamiento de la experiencia hermenéutica en Gadamer

Gadamer propone toda una nueva *ontología del lenguaje* sobre la comprensión del mensaje interpretativo. Ya dijimos antes que lo esencial del planteamiento de **Gadamer** es la comprensión lógica de los textos a analizar e interpretar. Pero, claro, aquí nos topamos con los *prejuicios* a la hora de efectuar la interpretación, algo que para **Gadamer** es más que evidente. Pese a todo, **Rudolf Karl Bultmann**, el célebre teólogo protestante liberal, habla de que la exégesis debería verse libre

de prejuicios, mas no así de presupuestos o planteamientos. Y es que, en verdad, es extremadamente complicado no moverse por prejuicios dentro del campo hermenéutico. Se precisa, en cualquier caso, una actitud limpia, transparente y carente de intereses de distinta índole. En todo caso, **Gadamer** disculpa al *prejuicio* de muchos analistas del texto atribuyéndolo a precipitación a la hora del análisis del mismo. Pero, al mismo tiempo, lo censura considerando que es un grave error el no hacer uso de la razón argumentativa, sometiéndola al dictado del dogma, tantas veces inconsecuente e irracional. Esto es particularmente relevante dentro de la interpretación literaria de los textos en el marco religioso.

El análisis que efectúa **Gadamer** sobre la controversia *mito-razón* no deja de ser interesante, a mi juicio. Veámoslo con cierto detenimiento y analicémoslo.

El propósito de Gadamer no es tanto -al igual que Bultmann- erradicar el mito de todo texto literario, sino el de interpretarlo que es muy distinto y de una manera especial en lo concerniente a la desmitologización del Nuevo Testamento de la Biblia. Esto mismo pensaba **Paul Ricoeur**, tal y como se desprende del texto que encabeza estas reflexiones de *Ágora filosófica*.

No podemos entender cualquier manifestación artística o creativa sin recurrir a su contenido mitológico, es decir, aquello que subyace detrás de lo que contemplamos. Con los textos literarios sucede algo parecido. No saber “ver más allá” de lo que dicen o transmiten es un error considerable que puede dar lugar a equívocos irreparables. Y los *prejuicios* tienen bastante que ver con esa actitud inconsecuente debido, en buena medida, según **Gadamer**, a *la distancia temporal entre el intérprete y el propio texto que se pretende interpretar. Quizá aquí esté la*

clave de todo el entramado hermenéutico. Esto es aplicable también, como decía antes, a toda manifestación artística. Imaginémos por un momento estar ante un cuadro de **Picasso**, **Monet** o **Cézanne**, pongamos por caso. Interpretar la obra de cualquiera de estos u otros artistas del mundo pictórico contemporáneo requiere saber “ver más allá” de lo que nos dice el cuadro en cuestión; es decir, saber discernir lo que el artista nos quiere dar a entender o transmitir a través de su obra. Lo mismo sucede en la hermenéutica de los textos literarios (incluyendo los de contenido religioso o sagrado). La pretensión de **Gadamer**, como ya dijimos, era la de asentar toda una *hermenéutica universal*, aplicable a todos los casos interpretativos. La misma tesis la defiende **Bultmann**, pero no así **Karl Barth**, el cual hablaba más bien de una hermenéutica específica para la interpretación teológica. En fin..., son distintos puntos de vista. En cualquier caso *se precisa pues hacer uso de la experiencia a la hora de manejar los textos y su interpretación a la luz de la razón y la lógica argumentativa. Y esto requiere seguir un orden establecido al interpretar los textos lejos del romanticismo o idealismo carente de efectividad hermenéutica. De lo contrario se puede caer en el despropósito y el absurdo, cuando no en una interpretación un tanto pueril barnizada de prejuicios de toda índole.* Y en esto último caen con frecuencia los fundamentalismos y radicalismos religiosos de distinto signo.

Las claves de la interpretación según Gadamer

Como ya dijimos anteriormente **Gadamer** (y previamente **Schleiermacher**) apuesta por una hermenéutica de carácter universal, es decir, aplicable a todo tipo de textos literarios, lo cual, visto así, tiene su sentido lógico. Máxime si pensamos que los textos supuestamente revelados de contenido sagrado ofrecen bastante dificultad a la hora de su encuadramiento

espacio-temporal y su posterior proyección. Bien es cierto que lo mismo sucede con los demás textos literarios que no llevan la impronta de revelación divina. Interpretar, por ejemplo, *Hamlet* de **Shakespeare**, o *El Quijote* de **Miguel de Cervantes**, supone todo un ejercicio *espacio-temporal* de ambas obras cumbres de la literatura universal. En toda obra literaria y su posterior interpretación se requiere posicionar convenientemente el discurrir de la trama dentro del espacio y el tiempo donde se desarrolla la acción.

De todos modos hemos de tener en cuenta que en el caso de la interpretación de los textos de las distintas revelaciones siempre conlleva mayor dificultad si cabe al encontrarnos con un sinfín de contenidos de carácter simbólico, metafórico y mitológico en los diferentes relatos. *Más allá del cuestionamiento que pudiera haber sobre la supuesta inspiración de esos textos está el saber ubicarlos convenientemente en el espacio y el tiempo en que fueron escritos y, cosa muy importante, el contenido aplicativo que pudieran tener.* Y es que la propia historia hermenéutica pone de manifiesto que la función aplicativa es esencial a la hora de readaptar el sentido de los textos a la situación concreta y específica en la que fueron redactados. Por eso para **Schleiermacher** el proceso interpretativo de los textos implica una *integración* y no una *reconstrucción* de la comprensión de los mismos y **Gadamer** considera, en cambio, prioritaria la situación del intérprete más allá del *medium* que pudiera ejercer la tradición. Es decir, que podemos resumir añadiendo que el autor literario, según **Gadamer**, realiza él mismo su propia reinterpretación del texto antes de explicitarlo. Particularmente me parece más consecuente la apreciación de **Gadamer** que la de **Schleiermacher**, especialmente en la interpretación de los textos revelados. Y esto por una razón muy sencilla: la reinterpretación del texto por parte del autor (supuestamente inspirado en el caso de los textos revelados) nos deja, en

muchos casos, una visión más precisa y concreta de los comportamientos y actuaciones divinas que nos resultan chocantes en muchos casos y hasta inverosímiles como mensaje de un Dios benevolente y amoroso. Nos referimos concretamente a ciertos pasajes del *Antiguo Testamento* donde en el relato se ofrece la imagen de *Yahvé*, del dios de Israel, como una figura vengativa, inmisericorde y agresiva hacia las criaturas humanas. Este hecho sucede también en otras supuestas revelaciones, lo cual no deja de ser curioso cuando menos. Parece que los distintos relatos de contenido sagrado pretenden dar una visión un tanto confusa y hasta contradictoria del *ente* divino. *Quizá todo tenga su explicación desde los distintos estratos socioculturales donde se enmarcan las diversas revelaciones y la particular visión que el autor-intérprete del relato tenía del ente divino.* No sabemos, en realidad.

Gadamer establece pues las claves fundamentales de la correcta hermenéutica basada en *la reinterpretación realizada por los propios autores de los textos literarios y, en consecuencia, la desmitologización de los mismos en base a una nueva interpretación de los mitos que conlleva el relato.* Algo parecido haría **Ricoeur**, como veremos más adelante. El planteamiento de **Gadamer** parece muy objetivo y coherente con lo que debe ser una hermenéutica de acorde con la argumentación racional y lógica de los textos literarios, es decir, como razonamiento sustentado en unas reglas de inferencia que podemos considerar válidas y fiables. Otra cuestión aparte es el sentido que se le puede dar al contenido mitológico de los textos desde una reinterpretación de estos.

El rol de la experiencia en la interpretación

En la misma línea de pensamiento que **Hegel** el planteamiento hermenéutico de **Gadamer** apunta hacia una *interpretación dialéctica de la experiencia*. Nos podemos preguntar qué es esto en realidad. Pues viene a ser algo así como una interpretación nueva sobre otra ya existente superando así toda alienación. Se trata simplemente de que uno extraiga sus propias conclusiones sobre la recepción de los textos a interpretar y sobre la base de la documentación a tratar en la exégesis de los mismos.

En este sentido también es aplicable este tipo de herramienta interpretativa en el ámbito de la hermenéutica de carácter teológico. Con razón la *hermenéutica teológica* es una derivación de la *hermenéutica dialéctica*. Llama particularmente la atención el planteamiento de **Bultmann** al hablar de interpretación existencial basada, al igual que hiciera **Ricoeur**, en la *desmitologización* de los textos bíblicos, y de manera específica los del *Nuevo Testamento*. La clave de la argumentación de **Bultmann** está, a mi juicio, en el hecho de que el intérprete debe mantener *a priori* una relación personal hacia el contenido textual, anterior a toda comprensión, la cual será *a posteriori*. No olvidemos que **Bultmann** fue un escéptico sobre la figura del **Jesús** histórico ya que, en efecto, existen dudas razonables no ya sobre el hecho de que la figura de **Jesús de Nazaret** pudiera ser una invención de la época, un mito más del momento histórico, sino sobre la vida y obra del **Jesús** de los evangelios, así como el misterio que envuelve su obra redentora. Para **Bultmann** lo verdaderamente importante es el *Mesías* de la fe, la fe que trasciende a toda experiencia. Y es que, al margen de los evangelios, apenas hay referencias históricas sobre la vida y obra de **Jesús** escritas por coetáneos de la época. Tan solo **Flavio Josefo**, el conocido historiador

judío, y los historiadores romanos **Plinio el Joven**, **Tácito** y **Suetonio**, hacen alguna alusión a la figura de **Jesús**. En cualquier caso hemos de pensar que no tiene sentido referirse a un personaje que no haya existido históricamente. Otra cuestión muy distinta es lo referente a su vida y obra sobre las que se ha elaborado todo un *mito* que requiere interpretación. Las únicas referencias al respecto sobre la vida y obra de **Jesús** son las que narran los evangelios. Por eso para **Bultmann** (y creo que muy acertadamente) lo verdaderamente relevante es la figura del *Cristo de la fe*.

Al hablar de *mitos* se tiene la creencia equivocada de que en todo caso se tratan de cuentos o ficciones que nada tiene que ver con la realidad, cual es el caso de la mitología helénica, romana o de los países del Lejano Oriente, por ejemplo, donde se narran acontecimientos fabulosos y extraordinarios llevados a cabo por héroes y personajes de leyenda de manera abundante. Sin embargo, existe otra interpretación del *mito* para referirse a una sucesión de hechos acaecidos sobre un trasfondo histórico o real que se ve alterado o transformado con la finalidad de darle mayor preponderancia de la que realmente tuvo, calando así en la memoria histórica del pueblo receptor del mensaje. Al referirnos a algunos textos literarios de contenido sagrado se hace uso de esta segunda acepción en el significado (especialmente en los relatos bíblicos y del *Corán* musulmán). Todo esto implica que se parte del supuesto de que unos relatos de contenido histórico se les da una significación específica por medio del uso de abundante *simbología* con la finalidad de resaltar su protagonismo. Pero la clave de todo este entramado está en lo que **Bultmann** y **Ricoeur** denominaban *desmitologización*, es decir, *saber interpretar el mito y desentrañar lo que hay oculto más allá de él*.

Para **Bultmann** es determinante saber cuáles son las

representaciones adecuadas para una mejor comprensión de la existencia en referencia a la interpretación de los textos del Nuevo Testamento y la mayor dificultad que encuentra es la diferencia insalvable entre el contenido mítico de las concepciones cosmológicas del relato y nuestro mundo científico moderno donde las manifestaciones de tipo sobrenatural no tienen cabida por carecer de la validación empírica necesaria. La única solución que **Bultmann** encuentra al problema está en las posibilidades que presenta la *autocomprensión* que emana del mismo relato novotestamentario. En este tipo de *interpretación existencial* que propone **Bultmann** el intérprete es el que interroga al texto en función, claro está, de las propias estructuras universales de la misma existencia. Pero, el dilema está, en mi criterio, en *la justificación del hecho histórico*, el cual sería determinante a la hora de interpretar el sentido escatológico del *kerigma*, del mensaje evangélico.

En el siguiente capítulo abordaremos esta trascendental cuestión. Valga ahora a modo de corolario el añadir que *parece fuera de toda duda que en la hermenéutica de los textos literarios en general nos topamos con una serie de problemas y dificultades al momento de interpretarlos adecuadamente*. Esto es totalmente normal pues estamos hablando de textos que fueron redactados en épocas pasadas y en un contexto sociocultural muy distinto al nuestro. Cuando leemos distintos textos de diferentes autores literarios es evidente que encontramos una serie de dificultades para ubicar correctamente el alcance y significado de los mismos. De lo que se trata, pienso, es de intentar darles un sentido estructural lo más lógico y coherente posible. Es en este sentido que la *nueva hermenéutica* se convierte en una herramienta imprescindible para la interpretación, primero, y comprensión, después, y así tener una orientación precisa del alcance de los textos literarios.

Por eso la *nueva hermenéutica* inaugurada por **Schleiermacher** con su concepción de *hermenéutica universal*, aplicable a todo tipo de textos literarios del carácter que sean, y continuando luego con otros filósofos y teólogos de los cuales hemos dejado constancia en este estudio investigativo, viene a ser todo un mundo a descubrir e indagar desde el área de la especulación filosófica.



Lectura e interpretación simbólica de los textos literarios

La pretensión primaria de los mitos y los símbolos, aquello por lo que fueron contruidos, es la programación de la colectividad. La pretensión primaria y principal es programar a un grupo humano para una sobrevivencia viable, en unas condiciones determinadas preindustriales y precientíficas.

Mariano Corbí. *Lectura simbólica de los textos sagrados.* Pág. 39.

Lectura e interpretación simbólica de los textos literarios

Cuando nos acercamos a cualquier texto literario es determinante, como comentábamos anteriormente, sopesar la situación *espacio-temporal* del relato que tratamos de interpretar. Esto sucede con todo tipo de textos literarios. Es decir, que existe en todo contexto hermenéutico una desubicación entre el texto en sí y el intérprete que lleva a cabo la función de esclarecer el relato. Esto implica, obviamente, el tener que recurrir a toda una serie de *herramientas interpretativas* que nos permitan realizar todo un ejercicio de interpretación y comprensión de los textos. Y es aquí donde entran en juego los *mitos* y los *símbolos* que conllevan. No ver

esto supondría una miopía intelectual que podría conducir a una desvirtuación del contenido real y profundo de los relatos a interpretar. Esto es particularmente relevante en la *hermenéutica* de los textos de contenido sagrado.

En efecto, prácticamente *todas las revelaciones de contenido sagrado contienen todo un entramado de mitos y símbolos para nosotros, en esta era científica y posindustrial, en plena sociedad del conocimiento y la información en que nos vemos envueltos*. Esto nos sugiere que no podemos de ninguna de las maneras leer e interpretar los textos sagrados o de cualquier otra índole como lo hicieron nuestros predecesores en una época lejana, en la época *preindustrial y precientífica*, que diría **Mariano Corbí**. Pero, es curioso cuando menos que todavía hoy en día muchos sectores religiosos, preferentemente del mundo integrista y fundamentalista, no se hayan enterado (o no quieran darse por enterados) que una lectura tradicional y literalista de los distintos relatos de contenido sagrado carece de mayor sentido en nuestro mundo actual. Las aportaciones teológicas de siglos pasados ya carecen de una mayor significación en nuestras posmodernas sociedades del conocimiento y de la información. No entender esto supone una desubicación alarmante que a lo que conduce es a vivir una dimensión de lo religioso y/o espiritual totalmente caduca y desfasada, fuera del tiempo real en que vivimos. Y esto tiene, como veremos, sus serias implicaciones. Esto no significa que las aportaciones en el mundo de la teología o de la filosofía teológica del pasado hayan sido totalmente estériles. En absoluto. Cumplieron su función y su labor de búsqueda de lo eterno y divino que anida en el ser humano, pero que ya han perdido su verdadera significación en el mundo posmoderno contemporáneo.

En efecto, *cuando se produce un acercamiento a las*

tradiciones religiosas de los distintos pueblos y culturas nos encontramos con una riqueza de matices y valores intrínsecos de tal calado que no podemos por menos que reconocer la significación de las creencias. Incluso los no creyentes en ninguna tradición religiosa en concreto son conscientes de la trascendental importancia del *hecho religioso* a lo largo de la historia. Así lo reconoce **José M^a Vigil**, teólogo claretiano perteneciente a la *Asociación Ecuménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo*, responsable de la *Agencia Latinoamericana* y del portal *Koinonía*, cuando habla de las creencias desde una *teología del pluralismo religioso*. Para ello **Vigil** se refiere a la necesidad de una *deconstrucción* de las creencias sustentadoras del cristianismo a lo largo de siglos que han perdido ya su verdadera significación y a partir de ahí *construir* todo un nuevo elenco de creencias adaptadas a nuestros tiempos y comprensibles para el hombre de la posmodernidad. *Esto implica todo un acontecer revolucionario del mundo de la hermenéutica tal y como se ha venido conociendo hasta la actualidad.*

En primer lugar sería conveniente aclarar que cuando en la posmodernidad actual hablamos de “creencias” hemos de posicionarnos adecuadamente sobre lo que queremos dar a entender con el vocablo en cuestión ya que esto es determinante para una posterior lectura e interpretación de los *mitos* y *simbolismos* que entrañan la práctica totalidad de las revelaciones de contenido sagrado. Por *creencias* hemos de entender, como bien dice **Vigil**, no solo las que generan los *mitos bíblicos* (ciñéndonos ya al contexto religioso judeocristiano), sino también al conjunto de ideas o pensamientos de contenido religioso o espiritual que se asumen como verdaderos y que son las que provocan y controlan la fe religiosa de los distintos pueblos. Dentro del marco de las *creencias* se engloban aspectos tales como la particular

cosmovisión que se tenía del mundo, las tradiciones y religiosidad populares, las devociones, rituales y demás prácticas religiosas, etc.

Pero, podríamos preguntarnos qué significado y valor tienen en el mundo posmoderno actual las creencias y todo su séquito de tradiciones en que se sustentan. Es indudable que el mundo de las creencias religiosas, cada vez más desprestigiado en las sociedades actuales secularizadas, ha perdido bastante significación. El mundo materialista por una parte y el hedonismo que nos envuelve por otra han contribuido poderosamente a ello. Hoy día el factor religioso se centra más bien en la individualidad, es decir, en vivir la particular creencia religiosa desde el marco de lo personal e individual. Los distintos colectivos que forman las diversas comunidades religiosas están perdiendo el vigor, la fuerza y el poder de antaño. Podríamos preguntarnos por el motivo de este desinterés por el *fenómeno religioso* vivido desde la colectividad. Y entre las distintas causas (que sin duda las hay) encontraríamos la falta de contenido en el *kerigma*, en el mensaje que transmiten estos colectivos religiosos, por encontrarse el mismo desubicado dentro del entorno posmoderno en el que nos movemos. Es por eso que **Vigil**, en su interesante ponencia expuesta en los *Encuentros de Can Bordoï*, se pregunta *si la creencia es solo el mito que conlleva; es decir, la narración descriptiva tan solo, o también su propia significación*. Concluye diciendo que la creencia no solo sería el *mito* sino también la descripción metafórica del mismo (*Lectura simbólica de los textos sagrados. Ponencia: "Para un elenco de las creencias cristianas". Tercer Encuentro en Can Bordoï*).

Analizando el planteamiento hermenéutico que plantea **Vigil** creo que acierta cuando considera que las creencias pueden quedar tapadas por el lenguaje en que se expresan. Por eso, de

manera frecuente, el lenguaje es determinante a la hora de interpretar correctamente el texto en cuestión. **Vigil** llega incluso a afirmar la necesidad de realizar un cambio en el lenguaje y no reinterpretarlo simplemente. Así se hace más lógico y entendible al hombre de la posmodernidad. *Y de este modo habla de una reinterpretación en la mayoría de los planteamientos del cristianismo en su conjunto para hacerlo más entendible a nuestra mentalidad.* Aspectos tales como el Plan divino y la Historia de la Salvación, la cosmogonía bíblica del Génesis, el surgimiento de la vida y la creación del ser humano y su antropocentrismo, el mito bíblico de los primeros padres de la humanidad o el dilema monogenismo / poligenismo, el pecado original y el problema irresoluble del mal en el mundo, el pueblo elegido, el envío del Hijo de Dios al mundo para salvarlo, etc... Temas puntuales que requieren un tratamiento específico para su posterior interpretación y comprensión.

En primer lugar, *al referirnos a textos sagrados hemos de considerar que pese a la trascendencia de los mismos en realidad no dejan de ser textos literarios que hay que saber ubicar en un contexto espacio-temporal determinado y como tales deben ser tratados a la hora de su interpretación y posterior comprensión.* Por otra parte hemos de saber discernir entre los distintos textos sagrados existentes, curiosamente todos ellos provenientes del mundo oriental (del Próximo Oriente en el caso de la *Biblia* y el *Corán* islámico, y del Lejano Oriente en las revelaciones sánscritas de los *libros védicos* y los *upanishads*). En la práctica totalidad de estas revelaciones, donde se nos habla de un Creador excepcional que es capaz de transmitir sus atribuciones a la criatura humana por Él creada, se pone de manifiesto el rico contenido lingüístico para expresar por medio de *mitos* y *símbolos* todo un profundo contenido trascendente. El problema está en interpretar y

comprender adecuadamente el *kerigma*, el mensaje profundo que pretenden transmitir las distintas revelaciones de contenido sagrado. Y es que llama poderosamente la atención que la versión más peculiar del *homo sapiens* en su proceso evolutivo desde su creación, es decir, el *homo religiosus*, que diría **Mircea Eliade**, a estas alturas de su proceso evolutivo mental no haya sido capaz, en muchos aspectos, de superar su limitada visión del *fenómeno religioso*, así como de reinterpretarlo convenientemente en la época posmoderna que vivimos, en la era del conocimiento y la información. A mi juicio, en parte esto tiene su posible explicación debido a que si bien el *homo* de la posmodernidad ha conseguido logros extraordinarios en el ámbito de la ciencia y la tecnología, en cambio, no así en su *proceso metacognitivo*, es decir, en su capacidad para redirigir y encauzar su propia capacidad cognitiva y de pensamiento, en especial hacia las cuestiones que requieren un tratamiento específico, como son las que afectan a su mundo interior y la captación que tiene del mismo. Pienso que esta es la clave por la que en muchos aspectos el hombre y la mujer de nuestros días todavía se hayan quedado estancados en aspectos relacionados con las interpretaciones de las verdades que predeterminan su discurrir en la vida y su dimensión trascendente. Por otra parte, el desconocimiento y la ignorancia de vías alternativas acerca del enfoque particular en lo referente a cuestiones trascendentes (como es el caso de las creencias religiosas) creo que también son determinantes como obstáculos (muchas veces insalvables) para *alcanzar una comprensión adecuada del devenir de la propia existencia cuando esta se ve orientada o dirigida por una creencia religiosa en cuestión que, a su vez, está sustentada por un mensaje revelado.*

Es en el marco de la interpretación literaria de los textos sagrados donde se manifiestan más claramente unas

implicaciones de carácter teológico-filosófico en este caso. Otros textos literarios pueden sugerirnos ideas de carácter jurídico vinculados al mundo del derecho civil o penal, al ético-moral o simplemente de entretenimiento sin más. Pero, es en el ámbito de los textos literarios de contenido sagrado donde se sugiere, inequívocamente, una interpretación de carácter trascendente por los temas que se tratan. Y es en este sentido que el *homo religiosus* continúa estancado en una *hermenéutica* caduca, desfasada y, desde luego, fuera del contexto social posmoderno en que nos encontramos. Todavía chirría, dicho en sentido figurado, oír hablar de cuestiones teológicas o de determinados enfoques tildados en ocasiones de reformados cuando no son más que un claro exponente de unas teologías descontextualizadas y fuera de lugar. Hablar en estos tiempos de reformar (no se sabe muy bien el qué es lo que hay que reformar) suena a lenguaje del pasado. Lo que se precisa es una *renovación* en toda regla de muchos esquemas teológico-eclesiales. Debatir a estas alturas sobre temas que casi nadie tiene una conexión con ellos (salvo en algunos ámbitos de discusión teológica y de contenido integrista o ultraconservador, principalmente) no deja de ser absurdo y carente de sentido. Claro que esto se da preferentemente en el ámbito del cristianismo conservador y fundamentalista, con menor frecuencia dentro del marco de la teología islámica y apenas en las filosofías de contenido sagrado en el Lejano Oriente, como es el caso del hinduismo o el budismo, por ejemplo.

Podríamos preguntarnos qué denota esto. Pues, parece que un agotamiento por parte de las distintas teologías de signo ultraconservador donde la creatividad espiritual apenas existe. ***El mundo espiritual no deja de ser un arte creativo donde el pensamiento y las ideas deben fluir con naturalidad, con esa naturalidad en que se mueve una fe religiosa no sujeta a convencionalismos de ningún tipo.*** Y entonces algunos se

preguntarán, ¿que rol ocupan las distintas revelaciones de contenido sagrado en la vida de los creyentes? Pues, simplemente, el de ser encauzadoras y orientadoras de todo un aprendizaje que lleva implícito un alto contenido ético-moral que conduzca al perfeccionamiento de la vida espiritual de los sujetos y que les libere del yugo de su condición humana tendente al *mal* y a poder alcanzar de este modo una cierta y limitada comprensión de la dualidad *bien-mal* en que se ve envuelta. Y decimos limitada comprensión porque, en verdad, *carecemos de una explicación plena y totalmente convincente a nivel racional de la verdadera dimensión del problema, el cual es un auténtico misterio para la naturaleza humana.* Ninguna de las revelaciones de que disponemos nos da una explicación clara, profunda, plenamente convincente y precisa del problema de la condición humana y su posible solución. El relato bíblico sobre la desobediencia y la caída de la criatura humana, así como otros eventos de la cosmogonía de la época (ya presente en otras revelaciones antiguas como el *Avesta* persa del zoroastrismo y otros relatos *sumerio-acadios*), con todo el *simbolismo* que encierran, no nos da una explicación plena al *problema del origen del mal* cuando, en realidad, este no se encuentra tan solo en el ser humano sino también hasta en la propia naturaleza en forma de desórdenes de distinto tipo (volcanes, seísmos, tsunamis, tornados, etc.) que se conocen desde antiguo y que tantas desgracias acarrearán al ser humano y a la naturaleza en sí por su función devastadora. Es decir, que no todos los males existentes hay que achacárselos a la criatura humana y sus imperfecciones. El conocido planteamiento de algunos creacionistas literalistas del relato del Génesis, conocido como *Diseño Inteligente*, la verdad es que se da de bruces ante la realidad del cosmos y la existencia en el mismo de una realidad evidente: *el bien y el mal enfrentados desde los orígenes de la humanidad.* Como evidente es también que ha tenido que haber un acto creativo por parte de un *ente superior*

pero que por circunstancias que desconocemos ese acto creativo no tiene la perfección que muchos osadamente presuponen. A la realidad que contemplamos nos remitimos.

Es cierto, por otra parte, que la resolución de la situación de la *condición humana* es tratada de manera más directa y explícita en la revelación bíblica en especial, pero la realidad nos muestra que pese a todos los intentos de la criatura humana a lo largo de su historia por regenerarse el problema sigue vigente. ¿Qué es lo que falla pues? La respuesta más sencilla sería decir que el ser humano y su tendencia al mal, pero la cosa no es tan fácil de explicar, incluso a nivel filosófico-teológico. No acertamos a entender por qué Dios en su omnisciencia (la cual presuponemos) no sopesó esta situación de debilidad humana ante el *problema del mal*. Tan solo atisbamos una salida al dilema, y esta no es otra que *la aceptación de la realidad del mal y la alternativa que se nos ofrece de seguir un camino distinto: el del bien y del amor que emanan directamente de Dios*. Todo camino que no conduzca hacia este fin sería, a mi entender, una auténtica *aporía*, una dificultad de carácter lógico prácticamente insuperable. *Las revelaciones requieren en nuestra época posmoderna un enfoque y unos planteamientos acordes con el cientificismo actual, con la realidad del momento presente que incita a una relectura, reinterpretación y nueva comprensión de los símbolos y mitos que encierra su lenguaje*. No hacerlo así implicaría dar por sentado el absurdo, el sinsentido al que conduce una *hermenéutica* ya caduca y desfasada en el tiempo. ***Es por eso que la nueva hermenéutica se convierte en una herramienta fundamental a la hora de añadir reflexión y cordura en la interpretación de los textos literarios de contenido sagrado.*** Esto no significa que la *nueva hermenéutica* o los nuevos enfoques interpretativos de los textos sagrados sea la panacea que nos dé una solución a la situación de la condición humana. Creer esto sería pecar de

ingenuos. Pero, al menos, nos ofrece un camino distinto, una alternativa nueva y creativa capaz de intentar extraer una explicación coherente a la lectura, interpretación y comprensión de los textos considerados sagrados que nos ofrecen las distintas revelaciones.

Todas las revelaciones de contenido sagrado son un exponente del *misterio* que acompaña a la situación o condición humana. Para los occidentales es el mensaje bíblico con el que sintonizamos de manera más concreta porque forma parte de nuestra cultura religiosa intrínseca. *Pero, tras un trasfondo histórico subyacen toda una serie de mitos y símbolos que vienen a ser la expresión más genuina del sentir religioso.* Es por eso que se requiere una *hermenéutica* adecuada que nos dé una visión holística, totalizadora, del *kerigma*, del mensaje revelado que transmite.

Un aspecto que creo que es determinante en lo que respecta a los textos literarios de contenido sagrado es el sentido que pueden tener las distintas *revelaciones*. Así, por ejemplo, las revelaciones provenientes del Lejano Oriente -y más concretamente de la India- se sustentan en la idea de un Dios impersonal que para nada se acerca a la criatura creada, siendo esta precisamente la que se allega a Él por medio de la meditación y los distintos rituales religiosos. En cambio, en la revelación bíblica y en la coránica vemos la situación de manera diametralmente opuesta: *se trata de un Ser supremo el que se comunica con el ser humano para transmitirle su mensaje de salvación y esperanza.* Y es por eso, como bien argumenta **Vigil**, que es ese *Ser supremo* quien desde fuera toma la determinación de contactar con la criatura creada a su imagen y semejanza y “revelar”, “descorrer el velo”, que lo mantenía oculto, transmitiéndole el *kerigma*, el mensaje salvífico. Lo que viene después, es decir, todo el relato bíblico

desde los orígenes mismos hasta la culminación final del mismo requieren una interpretación específica desde la utilización de un sinfín de *mitos* y *símbolos* que configuran la esencia misma de ese mensaje. Y esto implica, obviamente, el considerar que una interpretación estrictamente literal del mensaje no tiene mayor sentido. Los textos sagrados, no lo olvidemos, son primeramente eso, textos literarios con un contenido especial, pero textos literarios al fin y al cabo. Por lo tanto requieren un análisis específico de su contenido lingüístico en primer lugar y luego la interpretación y posterior comprensión del mensaje que pretenden transmitir. *A veces, erróneamente, se pretende interpretar el texto antes que la explicación lingüística del mismo, lo cual conduce, con frecuencia, a auténticos dislates y despropósitos y a aceptar como reales eventos que solo tienen explicación razonada desde la utilización del mito y los símbolos que conlleva.*

Por todo esto, como acertadamente dice **Corbí** en su análisis e investigación sobre el significado de los *mitos* y *símbolos* en los diversos textos literarios de las distintas revelaciones, los *mitos* y los *símbolos* que conllevan nos conducen al convencimiento de que la realidad aparece tal y como la describen, actuando como modeladores de los diversos colectivos sociales a los que originalmente iban dirigidos (por lo general agricultores, comerciantes y ganaderos). La descripción que se hace en los distintos relatos denotan la programación específica del lenguaje empleado para ser entendido por estos colectivos humanos primitivos. Es decir, los relatos venían a significar la expresión más genuina de una realidad vivida dentro de un contexto precientífico y muy rudimentario cuya finalidad no era otra que la de transmitir un mensaje consolador y de esperanza al pueblo (en el caso de la revelación bíblica, la del pueblo escogido por Yahvé y del cual se habría de levantar el salvador y libertador del mismo).

Sin embargo, es indudable, por otra parte, que entre las distintas *revelaciones* existen diferencias sustanciales, quizá más en el fondo que en la forma, que también. Todas ellas tienen una característica común que viene expresada por el peculiar lenguaje que emplean en sus relatos literarios: *el de pertenecer a unas sociedades integradas por colectivos agrícolas, comerciantes, ganaderos y precientíficos*, como decía **Corbí**. No es lo mismo, por supuesto, la lectura, por ejemplo, de la *Biblia* que del *Corán*. Son dos relatos diferentes, pese a sus similitudes, pero enmarcados en dos situaciones *espacio-temporales* distintas. Por lo tanto su interpretación y posterior comprensión también son distintas. Esto lo analizaremos con detenimiento al hablar de las diferencias sustanciales entre ambos relatos literarios, el *bíblico* y el *coránico*. Por lo que respecta a los relatos sagrados del Lejano Oriente (caso del hinduismo, taoísmo y budismo, principalmente) el panorama es bastante distinto como también iremos viendo y analizando. Pero, algo común hay entre todos los relatos de contenido revelador y sagrado: *la exposición y búsqueda de un camino trascendente que permita al ser humano dar un sentido y una relativa explicación a su lugar en este caótico y conflictivo mundo en que vivimos*. ¿Qué nos viene entonces a decir esto? Pues creo que algo lógico y de sentido común: *que todo ser humano tiene ansias de trascendencia más allá de su condición inmanente, por una parte, y por otra que suele sustentar ese afán de trascendencia en unas creencias determinadas propias de la cultura en la que se ve inmerso*. Esto siempre ha sido así.

El problema que la *posmodernidad* le plantea al *homo religiosus* es que los esquemas en los que hasta entonces había configurado sus creencias ahora ya no le sirven; se han quedado obsoletas, caducas. Se requiere un nuevo planteamiento en sus premisas, so pena de quedar desubicado en el tiempo. Y esto

implica una relectura consistente en el uso de herramientas específicas para una interpretación acorde con el pensamiento evolucionado que dé un sentido y un contenido real a los textos literarios que se interpretan. Evidentemente ello implica esfuerzo e interés en el estudio y análisis de los textos y la aplicación de una *hermenéutica nueva* que le dé un sentido renovador a las creencias y sepa ubicarlas convenientemente en un espacio de cierta racionalidad por medio del uso de la *mitología* y el *simbolismo* que conlleva toda revelación a través de sus textos literarios.

Finalizar ya este capítulo comentando que en todo este tinglado que conlleva el análisis de las distintas revelaciones a la luz de la *nueva hermeneútica* hemos de tener muy claro que es necesario una nueva forma, un nuevo enfoque, sobre la imagen o imágenes que podemos tener del *fenómeno religioso* y/o sobrenatural. No hacerlo así implicaría un error de cálculo que podría conducir -y de hecho conduce, y para ejemplo nos podemos remitir a los fundamentalismos religiosos de cualquier signo- a un desfase evidente que imposibilitaría el avance consecuente de una vida espiritual auténtica y plena o bien caer en el error de creerse portador exclusivo de la verdad, algo bastante común en el mundo religioso, en particular de la cristiandad ultraconservadora y fundamentalista. ***La nueva hermenéutica contemporánea abre nuevos horizontes al mundo de la indagación e investigación teológica y filosófica donde el fin último o teleológico no es otro que el de ofrecer una cierta racionalidad al fenómenos religioso.*** No abrirse a esta dimensión nueva del mundo espiritual permaneciendo en la ignorancia y el desconocimiento tiene sus consecuencias, como ya comentaba anteriormente: *la desubicación espacio-temporal del mensaje que se pretende transmitir por un uso inadecuado de los textos y su interpretación.* El nuevo enfoque hermenéutico precisa ineludiblemente, como veremos, del uso

de los *mitos* y de los *símbolos* que encontramos a cada paso en los distintos textos de contenido sagrado.



Acercándonos al mito y sus secuelas

Los mitos y los símbolos no dicen cómo es la realidad, sino como la tenemos que ver y sentir para actuar correctamente y sobrevivir, en unas condiciones determinadas de sobrevivencia preindustrial y precientífica.

Los mitos y los símbolos en las nuevas circunstancias culturales. Mariano Corbí. Encuentros en Can Bordoi. Lectura simbólica de los textos sagrados, p.57.

Acercándonos al mito y sus secuelas

Cuando alcanzamos a ver y discernir el sentido último del lenguaje textual es cuando nos percatamos de la importancia y relevancia que tiene la *mitología* y el *simbolismo* que acompaña a la misma. Prácticamente la mayoría de los textos literarios, del signo que sean, tienen o suelen tener un *simbolismo* para el lector de los mismos. Incluso los relatos de contenido histórico no están exentos de la aureola del *mito* y todo lo que encierra.

En efecto, *realizar una hermenéutica consecuente de los textos literarios implica, necesariamente, disponer de las adecuadas herramientas hermenéuticas para desentrañar el mensaje que nos está transmitiendo.* En este capítulo abordaremos algunos aspectos de trascendental importancia en

lo que a la interpretación y significado de los textos literarios (particularmente los de contenido sagrado) así como el posicionamiento que debe existir a la hora de adecuarlos convenientemente en lo que respecta a su verdadera significación para nosotros.

Sería **Paul Ricoeur** uno de los que más se aproximó, en mi criterio, al significado real y verdadero de la interpretación de los textos sagrados. Leer a **Ricoeur** hoy en día, desde la dimensión personalista en la que uno se mueve en el ámbito pedagógico, no deja de ser una aventura y, a la vez, un reto. Aventura por cuanto la sensación que transmite el filósofo y antropólogo francés es de una frescura actual incomparable. **Ricoeur** opta por acercar la *hermenéutica* a la *fenomenología* y esto indica un claro ejercicio de intelectualidad y análisis de rigurosa actualidad para el lector posmoderno interesado en la *hermenéutica de los textos*, especialmente los de contenido sagrado. Y como decía, reto ya que **Ricoeur** nos acerca al *mito* y su contenido con una naturalidad pasmosa que no deja de sorprender. Y es que el filósofo francés consideraba que el objetivo principal de la *hermenéutica* era el *recuperar y restaurar el contenido de los textos*, consciente como era de que una interpretación tradicional y literalista de los mismos desembocaba en el absurdo en muchas ocasiones. El lector de los textos debe situarse ante los mismos con el claro convencimiento de que un mundo le separa de los mismos y, por lo tanto, debe saber desplegar las armas necesarias, valga la expresión, para su ubicación *espacio-temporal* ya que solo así podrá descifrar el mensaje a transmitir.

Ricoeur, de ascendencia protestante y encuadrado dentro del movimiento existencialista cristiano, fue un intelectual de élite que siempre mostró su pasión por la *hermenéutica* y en particular por la interpretación de los textos bíblicos.

Curiosamente su línea de análisis e investigación hermenéutica se apoya en los conocidos en el mundo de la intelectualidad de la época como los “maestros de la sospecha”, es decir, **Karl Marx** en el mundo sociopolítico, **Friedrich Nietzsche** en la filosofía y **Sigmund Freud** en el psicoanálisis. Y es que difícilmente entenderíamos el mundo moderno sin los tres autores reseñados ya que vinieron a configurar una forma nueva de entender el mundo y la sociedad desde distintas vertientes complementarias.

Pero, podríamos preguntarnos en qué medida **Ricoeur** entroncó con los tres grandes “pensadores o maestros de la sospecha”, tal y como los definió el propio **Ricoeur**. Pues para encontrar una explicación el filósofo francés alude en los tres grandes maestros a su particular concepción del mundo, que lejos de ser excluyente es complementaria, tal y como lo vio **Ricoeur**. Y es que, en efecto, **Marx**, **Nietzsche** y **Freud** vinieron a considerar una conciencia falsa del mundo, enmascarada por la economía para **Marx**, por el resentimiento de una conciencia débil en **Nietzsche** y por el sentimiento de represión del mundo inconsciente en **Freud**. En realidad esta *triple concepción del mundo moderno viene a ser una percepción mítica de la individualidad donde confluyen aspectos distintos de la captación del mundo y todo lo que lo envuelve*. Sutil apreciación de **Ricoeur** que le sirvió para montar todo un entramado en la interpretación y posterior desmitologización de los textos a interpretar.

Los “maestros de la sospecha” vinieron a ser para **Ricoeur** y su interpretación del mundo un baluarte, un apoyo esencial en su captación de lo mítico que subyace en toda interpretación textual, especialmente la de contenido sagrado. **Ricoeur** consideraba que el componente mítico que subyace en la revelación bíblica de manera específica es fundamental en la

ubicación de la interpretación y comprensión de los textos en cuestión, si bien sería igualmente aplicable a otros textos literarios en general y sagrados en particular de otras culturas en virtud de la aplicación de una *hermenéutica generalista o universal* ya propuesta, como vimos, por **Schleiermacher** y **Gadamer**. Pero, veamos algunos casos bien significativos que nos van a permitir efectuar todo un ejercicio hermenéutico coherente y lógico con la dinámica de los textos y su ubicación *espacio-temporal*. A tal efecto recurriremos a la interpretación desmitologizadora que efectúa magistralmente el mismo **Ricoeur** con algunos textos de la revelación bíblica que atañen a una problemática esencial como es el *mal* en el mundo desde los albores de su creación.

Comentar, en primer lugar, que la sustentación que realiza **Ricoeur** de su planteamiento hermenéutico en los “tres maestros de la sospecha” es curiosa y singular cuando menos ya que los tres esbozan ideas sustentadas en el *ateísmo* como razón de sus argumentaciones.

Marx plantea como fin de la existencia la creación de un edén terrenal, el paraíso comunista, donde la distribución de los bienes fueran equitativos y la consiguiente abolición de la nefasta propiedad privada que tiende a hacer al hombre insolidario, soberbio y egoísta. Pero, tal “paraíso”, incluso con las mejores intenciones, no llegó. **Nietzsche** proclamó a los cuatro vientos en su polémico libro *Así habló Zaratustra* la idea del *superhombre* capaz de elaborar por sí mismo su propio sistema de valores al margen de la religión. Y tal intento fracasó como nos ha demostrado la experiencia. Y, por último, **Freud**, el padre del psicoanálisis moderno, que consideraba que la religión era extremadamente peligrosa al ser fruto de una neurosis colectiva que enajenaba al hombre aislándolo en un mundo de ilusiones sin parangón alguno. Pero, el psicoanálisis,

como ciencia (para muchos analistas modernos es una pseudociencia) ha sido ya superado desde hace tiempo por nuevas y revolucionarias ideas en el campo de la *psicología experimental* o de la *neurociencia*, como bien argumentaba **Mario Bunge**, el conocido filósofo y epistemólogo argentino.

Pues bien, como decía, llama la atención que **Ricoeur** recurra a los “maestros de la sospecha” en sus argumentaciones hermenéuticas. ¿Por qué lo hace? A mi juicio, y tras analizar el pensamiento de **Ricoeur**, creo que por un simple ejercicio de *desmitologización* de las ideas aportadas por los “maestros de la sospecha”, es decir, *porque al pensar la historia y su devenir hay un antes y un después a partir de ellos*. Es indudable que los tres hicieron grandes aportaciones al mundo del pensamiento razonado como no se conocía desde **Descartes** con su *Discurso del método* o **Kant** con la *Crítica de la razón pura* y *Crítica de la razón práctica*. **Ricoeur**, desde su concepto de *desmitologización* realiza el ejercicio de aplicar una concepción totalmente nueva a la interpretación de los textos literarios desde una dimensión innovadora de la historia a raíz de los “maestros de la sospecha”, los cuales hicieron tambalearse los pilares de la civilización y cultura occidentales. Y es a partir de aquí que **Ricoeur** plantea su *nueva hermenéutica*.

Comentaba antes que el proceso de *desmitologización* que efectúa **Ricoeur** debe comenzar inexcusablemente por *el problema del mal*, surgido a raíz de la *creación*, según el relato bíblico y de otros relatos sagrados de la antigüedad. Pero para ello no hemos de perder de vista el concepto de *desmitologización* que configura el pensamiento del filósofo francés. *Desmitologizar no es ni más ni menos que interpretar el mito y sus diversas representaciones inferidas del mismo*. El *mito de la creación*, tal y como aparece relatado en el Génesis bíblico, viene a ser una representación figurada, para nosotros

un tanto infantil, explicado de manera tal que pudiera suscitar una vinculación con lo divino. Pero, detrás de ese relato narrativo en forma de *cuento*, de relato extraordinario, subyace todo un profundo mensaje cuya finalidad no era otra que la de crear una *cosmogonía* y una *cosmovisión* muy particular en la época y la de suscitar entre el pueblo al que iba dirigido originalmente el relato la idea de un mundo creado por un *ente superior* que a su vez crea a la *criatura humana* dotándola de la capacidad de poder llegar a tener y desarrollar una percepción de lo divino que anidaba en su propio ser. Desde muy antiguo el ser humano ha sentido la curiosidad de indagar, de investigar en sus orígenes. De ahí que haya recurrido a relatos que le confirieran una percepción de que *Algo* o *Alguien* superior a él regía los destinos del cosmos, de un mundo caótico donde desde el principio el *problema del mal* era una manifestación constante y evidente.

En su excelente y profunda obra *La simbólica del mal*, **Ricoeur** efectúa un meticuloso análisis del problema irresoluble del mal en el mundo. Pero para interpretar coherentemente el pensamiento de **Ricoeur** en esta obra se precisa, como bien comenta **Felipe Martín Huete**, Doctor en Filosofía por la Universidad de Granada en su interesante estudio de la mencionada obra del filósofo francés, tener claro el posicionamiento de **Ricoeur** dentro de la *fenomenología de los símbolos sagrados y la aplicación del lenguaje* como vehículo imprescindible y sustancial para la adecuada interpretación simbólica de los textos literarios.

La simbólica del mal en realidad no se trata, en contra de lo que pudiera parecer, un tratado de teología, ni menos aún una exposición dogmática. Nada más lejos de la realidad. Lo que sugiere la excelente obra de **Ricoeur** es una llamamiento a la investigación personal del recurrente y complejo tema del mal

en el mundo. Después de todo la trascendencia de nuestra existencia es algo muy personal e intransferible. Nuestro pensamiento *eidético*, es decir, aquel que guarda estrecha relación con la esencia misma de nuestra existencia, es el único que pudiera, llegado el caso, intentar descifrar algo del *misterio del mal* en el propio ser humano y en el mundo. **Ricoeur** reconoce, como no podría ser de otra manera, que el mal se convierte en todo un desafío para la teología y la filosofía. *Y es que el problema del mal entronca directamente con la problemática de lo divino, querámoslo o no.* El filósofo francés no viene a descubrirnos nada nuevo. Mi idea es que todo está por descubrir en el complejo asunto del *mal*. Y creo, además, que tenemos, al igual que con el problema de la muerte, la batalla perdida. **Ricoeur** también lo deja entrever en su pensamiento filosófico. Es de agradecer, no obstante, que **Ricoeur** se esfuerce en *dar una explicación al problema por medio del recurso de los símbolos y del lenguaje ya que ambos elementos se convierten en imprescindibles para el inicio de la especulación filosófica del asunto.*

Hemos de reconocer que es complicado tratar de establecer la relación entre el *mito* y el *símbolo* o los *símbolos* que conlleva. En la obra de **Ricoeur** en ocasiones el *mito* y el *símbolo* se entrecruzan y es difícil diferenciar el uno del otro. Bien es cierto que el *mito* es para **Ricoeur** el *logos*, entendiendo este como la capacidad humana para el raciocinio expresada por la palabra; es decir, que el componente lingüístico del relato narrativo es determinante para el filósofo francés. Es más, agudizando en la lectura de la obra de **Ricoeur** podemos intuir que el *símbolo*, como transmisor del mensaje del relato, se convierte en el elemento explicativo del mismo y del *mito* que lo sustenta. Por ello la narración se ubica en un espacio y en un tiempo totalmente imaginario. Esto lo podemos entender fácilmente con un ejemplo bien significativo: *el relato bíblico*

de la creación y el mito del paraíso terrenal. La narración de la creación no podemos ubicarla ni en un espacio ni en un tiempo determinado. Con el paraíso terrenal ocurre otro tanto. Pero lo verdaderamente determinante es descifrar el sentido y el contenido del relato narrativo ubicado dentro de una *cosmogonía* y una *cosmovisión* peculiar en la época en la que se compuso el relato. ¿Qué es lo que realmente nos da a entender el relato del Génesis sobre la creación, el problema del mal, la caída de la primera pareja situada en el idílico edén, etc.? Pues dentro del contexto mitológico que estamos analizando una cosa bien significativa: que una fuerza o *ente* poderoso (aunque con frecuencia parece manifestar su impotencia ante el mal al no ofrecer solución al mismo) creó el mundo de la nada y todo lo que en él habita y que el *mal* (encarnado en la figura retórica y simbólica de una *serpiente*, símbolo a su vez de la astucia y el engaño) es otra fuerza que parece escapar al control de la criatura creada. La narración discurre, al igual que otros textos revelados de contenido sagrado, dentro de un lenguaje propio de una época preindustrial y precientífica, que diría **Corbí**, cuya finalidad no era otra que la de *transmitir una cosmogonía y una cosmovisión característica de la época. Una cosmovisión que apenas nada tiene que ver con la época científica actual y la posmoderna sociedad del conocimiento y de la información en la que nos movemos.* Es por eso que una lectura e interpretación literalista de los textos de las distintas revelaciones de contenido sagrado están totalmente fuera de lugar, desubicadas en el espacio y en el tiempo. Lamentablemente esto no lo entienden (ni posiblemente nunca lo entenderán) los fundamentalismos e integrismos religiosos de diversa índole. Sin embargo, movilizan a grandes masas de gente -con gran aparato de convocatoria- generalmente de un estrato cultural bajo y con escasas limitaciones para el análisis sereno y sosegado de estas cuestiones de fondo. Este fenómeno socio-religioso conocido como *fundamentalismo* (y que tanto auge

está teniendo en Estados Unidos y Latinoamérica, básicamente de corte evangélico-protestante, y actualmente también en España importado de aquellos países que conforman el continente americano) es proclive a caer en posturas radicalizadas, tan comunes en el sectarismo y que lejos de conducir a una liberación espiritual más bien aíslan y, en ocasiones, esclavizan al individuo imposibilitándolo para acceder al mundo del pensamiento libre, condicionando no solo su forma de pensar y de concebir la realidad sino también de enclaustrarlo en todo un entramado de creencias que rayan en muchas ocasiones lo absurdo e inverosímil. Es por eso que podemos decir con propiedad y razón de causa que el fenómeno religioso es un arma de doble filo, valga la expresión. ***Puede ser un excelente vehículo de liberación espiritual interior cuando está bien concebido y encauzado o, por el contrario, convertirse en un elemento alienante y manipulador que coarte la libertad de la persona conduciéndole por derroteros equivocados y malsanos.***

Retomando de nuevo el sentido del *mito* y los *símbolos* que lo infieren hemos de decir que en prácticamente todos los textos literarios de contenido sagrado hay un amplio resorte apofático, es decir, toda una expresión teológica que se aparta del conocimiento de lo divino. Y esto seguramente que debido a nuestra incapacidad para tener una percepción plena del *fenómeno religioso*. Por eso más allá de los *mitos* y sus correspondientes *símbolos* siempre nos toparemos con la dificultad que entraña toda captación, tanto a nivel intuitivo como sensorial, de lo divino que anida en el ser humano. Esto forma parte de nuestra naturaleza. Lo tangible, lo que percibimos por medio de los sentidos, no requiere mayor explicación. En cambio, todo aquello que no es perceptible por los sentidos tan solo lo podemos intuir, con la dificultad que esto entraña. Pero *la intuición no nos conduce inequívocamente*

a lo verdadero, a lo evidente. Se requiere el concurso de la argumentación razonada y la tangibilidad como expresión comprobatoria de la misma. De esto carece, obviamente, toda captación de lo divino y/o sobrenatural. Lo que pretendo dar a entender con esto es que los *mitos* y los *símbolos* no pueden tener nunca una explicación plena y completa pues son simples herramientas que nos ayudan a reinterpretar una realidad ya existente. Y esto se produce por medio de lo que **Ricoeur** denominaba la *desmitologización*, esto es, la reinterpretación del lenguaje mítico y simbólico y su adecuación al entorno real actual.

Pero, centrándonos de nuevo en el sentido y en el contenido de los *mitos* y los *símbolos* que generalmente le acompañan creo que sería determinante realizar una definición quizá más precisa de lo qué es y lo qué implica el *mito* en nuestras sociedades de la información y del conocimiento. Y abundando en esta idea creo que la definición de *mito* dada por **José Manuel Losada**, gran especialista en el campo de la crítica mitológica y literaria, es la más completa y precisa que he analizado. Dice el **Prof. Losada** que el *mito* es “*un relato explicativo, simbólico y dinámico, de uno o varios acontecimientos extraordinarios personales con referente trascendente, que carece en principio de testimonio histórico, se compone de una serie de elementos invariantes reducidos a temas y sometidos a crisis, presenta un carácter conflictivo, emocional, funcional, ritual y remite siempre a una cosmogonía o a una escatología absolutas, particulares o universales*” (*La triada subversiva: un acercamiento teórico. Cambridge Scholars Publishing. 2012*).

Lo que más nos puede llamar la atención de esta definición que da el **Prof. Losada** sobre el *mito* y todo lo que conlleva es la *implementación e inferencia* entre los distintos elementos que interactúan en la creación y mantenimiento del *mito*, donde el

elemento simbólico es, a mi juicio, el punto clave de todo el sistema que aglutina al *mito*, cualquiera que este sea. Pero, claro está, encontrar el sentido último del *mito* conlleva una evidente dificultad. Y esta realidad no podemos negarla. En la práctica totalidad de los textos literarios de las distintas revelaciones sagradas existe un componente mitológico indudable. *Tan solo los fundamentalismos religiosos de diversa índole evitan hablar de componentes mitológicos puesto que realizan una interpretación literal de los textos sin pararse a pensar que la simple lectura de los mismos conlleva “per se” un determinado contexto inicial y que la única manera de entroncar con la comprensión e interpretación posterior que se les dé es recurriendo a la mitología.* Por eso cuando analizamos los fundamentalismos religiosos nos percatamos de su ignorancia y desconocimiento de esta cuestión. O eso o una cerrazón incomprensible. Posiblemente las dos cosas. En fin...

Otra cuestión que podemos considerar determinante en la concepción mitológica de los textos literarios son sus *consecuencias y derivaciones posteriores.*

Pues bien, una de las consecuencias más inmediatas de la representación mitológica y simbólica de los textos literarios sería, sin duda, la posible trascendencia y el significado real que les demos a los mismos. Y me explico.

Cuando estamos antes cualquier texto literario tendemos a valorarlo en función de lo que lleva implícito, es decir, nos planteamos el alcance y el significado que tal texto tiene para nosotros. No es lo mismo la lectura de un texto más o menos irrelevante que la lectura de un texto que universalmente es considerado como sagrado. Es por eso que no nos acercamos a la lectura de los textos de la misma manera. Podemos, por ejemplo, leer *El Quijote* de **Cervantes** y ubicarlo más o menos

en un tiempo y en un espacio determinado. Lo mismo podría ser con cualquier otra obra literaria de mayor o menor renombre, indistintamente de la finalidad que tenga. Pero no nos preocupa en demasía la abundante mitología que podamos encontrar en la obra. Nos fijamos en el sentido de la misma y los posibles sentimientos que suscita y también si podemos extraer alguna enseñanza moral. Y con esto se acaba la historia. Lo mismo sucede cuando nos encontramos ante unos textos de contenido jurídico. Nos fijamos especialmente que los mismos nos aclaren alguna cuestión ajustada a derecho. Cuando nos acercamos a unos textos, también de narrativa literaria, pero cuyo contenido tiene una trascendencia por ser considerados sagrados, la historia es muy distinta. Y la significación que adquieren también lo es.

Los textos literarios de contenido sagrado tenemos que ubicarlos en un espacio y en un tiempo determinados en función de la *cosmovisión* que se tenía en esa época, tan distinta de la nuestra. Este sería el referente principal, pero no el único. Está también el componente simbólico o representativo de lo que el texto nos quiere dar a entender y cómo lo podemos interpretar desde el razonamiento bien encauzado y dirigido.

Podríamos preguntarnos también, para finalizar este capítulo, por qué se impone la necesidad de una interpretación simbólica de los textos de contenido sagrado. Las razones serían varias. Resalto aquí, a mi juicio, algunas de las más relevantes y significativas.

En primer lugar nos encontramos con el hecho de que si bien puede existir o existe un trasfondo histórico en los relatos hemos de considerar que los mismos están llenos de un contenido mitológico que no es puesto en duda por los especialistas más relevantes en la materia. Y por otra parte está

el componente *espacio-temporal* al que ya mencionamos con anterioridad. Este aspecto es determinante puesto que la situación ambiental de los relatos marcan todo un proceso interpretativo peculiar que no debemos olvidar. A tal efecto el aspecto cultural que envuelve los relatos narrativos de los textos también desempeña un rol importante. Y, en fin, otros aspectos tales como la fantasía de algunos relatos (en el caso de las revelaciones de los textos del Lejano Oriente, como los libros *védicos* y los *upanishads*, con abundante y continua manifestación alegórica) y el criterio de inspiración divina o humana, según los casos, que tiene, sin duda, su importancia. Esto último es de capital importancia en los textos de la *Biblia* y del *Corán* por ser composiciones donde la *inspiración* adquiere trascendental importancia. En ambos textos se da la misma circunstancia: *la dicotomía entre la ley y la vía espiritual*. Quizá esta realidad sea más acusada en el *Corán*, como bien deja entrever **Halil Bárcena**, estudioso del *islam* y arabista competente, director del Instituto de Estudios Sufíes de Barcelona.

En el capítulo siguiente analizaremos algunas de estas cuestiones que contribuyan al esclarecimiento de la interpretación de los textos literarios de contenido sagrado. Después de todo se trata de un ejercicio de racionalidad aun desde la idiosincrasia de unos relatos que configurados hace miles de años siguen teniendo su vigencia para muchos y también su apasionamiento, quizá desmesurado cuando los contemplamos con la mayor objetividad posible, pero que en cualquiera de los casos viene a ser la pauta de comportamiento y acción de infinidad de personas que rigen los destinos de sus vidas por los mismos. Merece la pena pues dedicar un tiempo a su análisis y serena reflexión.



Algunos criterios de lectura e interpretación simbólicas

Aún compartiendo con las formas simbólicas y con las realidades ambientales todo lo expresado, lo religioso presenta una naturaleza simbólica o ambiental especial, propia, específica, irreductible a ninguna otra, y que hay que tener en cuenta a la hora de querer leerla cuando como tal es expresada. En otras palabras, lo religioso es realidad simbólica y ambiental, pero especial.

De la naturaleza simbólica del lenguaje religioso a su lectura. Lectura simbólica de los textos sagrados, p.169.

J. Amando Robles.

Algunos criterios de lectura e interpretación simbólicas

Decir, de entrada, que determinados sectores religiosos provenientes del radicalismo y fundamentalismo religioso se muestran incapaces de ofrecer una cierta racionalidad y cordura a la hora de interpretar los textos propios de la revelación que consideran, además de divina, de fuente inspirada. Ni que decir tiene que lo pueden hacer con la mejor intención del mundo. No cabe ponerlo en duda. El sentir religioso, indistintamente de las creencias en que se sustenta, siempre es digno de respeto y

consideración. El problema viene cuando se pretende dar sostenibilidad a argumentos basados en los textos literarios supuestamente revelados que leídos e interpretados de una manera exclusivamente literal conducen a un auténtico galimatías cuando no al absurdo más evidente. *Y esto es lo que hacen los fundamentalismos religiosos: fijarse más en la letra que en el espíritu de la misma en función del contexto espacio-temporal de los textos literarios en cuestión.* Cuando el fundamentalismo (ya de por sí negativo y excluyente) se radicaliza entonces se convierte en un arma arrojadiza, permítasenos la expresión coloquial, que conduce inevitablemente a situaciones absurdas que condicionan con frecuencia y de manera muy negativa las creencias religiosas.

Por todo lo dicho no cabe la menor duda que se impone la necesidad de utilizar una serie de *criterios* que vengan a delimitar y estructurar de manera genuina la forma, la manera, de efectuar una lectura coherente, razonada y objetiva de los textos literarios de contenido sagrado, así como su posterior interpretación y comprensión de los mismos. A tal efecto realizamos estas reflexiones.

En primer lugar es preciso referirse a lo que **Xavier Zubiri**, el insigne discípulo de **Ortega**, y el propio **J. Amando Robles**, filósofo y teólogo, profesor de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional de Costa Rica, denominaban “realidad ambital”. Pero, ¿qué es, en efecto, la “realidad ambital”? Para entendernos con claridad: lo que se define como *realidad ambital* es una *realidad no objetiva*. **Alfonso López Quintás**, filósofo y especialista en Hermenéutica, la denomina *superobjetiva*, es decir, toda realidad que se encuentra por encima de sí misma y que no puede ser clasificable a nivel objetivo. A mi juicio, el fenómeno de lo religioso es siempre una “realidad ambital” o “no

objetiva” puesto que pertenece al mundo de la abstracción en primer lugar y luego es algo propio de la vida de fe como experiencia intransferible. Pero, ¿qué queremos decir con esto de experiencia intransferible en referencia a la fe religiosa sustentada en una determinada creencia, la que sea? Pues al hecho de que la experiencia religiosa es única y personal, carente de validez empírica pero no por ello exenta de importancia. Al menos sí que la tiene para aquellos que la sienten y la viven como experiencia trascendente. No obstante, hemos de decir que *tanto lo inmanente como lo trascendente son puras manifestaciones ambitales, subjetivas, fruto de la creatividad humana*. Ir más allá de esto pienso que es simple ilusión. La religión es en todo caso una *realidad ambital*, como bien expresaban **Zubiri** y **Amando Robles**. Además de la experiencia religiosa como *realidad ambital*, no objetiva, encontramos también esta realidad en otros mundos como en el de la metafísica, la estética y la ética. Y es que, como bien dice **Amando Robles**, todas estas parcelas del conocimiento humano son susceptibles de interpretación subjetiva. Es cierto que se trata en todos los casos de experiencias distintas pero todas llevan el mismo sello identificativo: *el de pertenecer al ámbito de lo subjetivo, personal e intransferible*. Nos centraremos en este ensayo en la parcela religiosa, si bien esta es colindante con las otras, como bien podemos imaginar.

Decir que la lectura e interpretación de los textos literarios (especialmente los de contenido sagrado y/o revelado) pertenece a la creatividad personal y subjetiva tiene una lógica incuestionable si lo que se pretende es hacer de la experiencia religiosa algo verdaderamente enriquecedor y nada estático. Los integristas y radicales de turno dirán que es impensable todo atisbo de creatividad en la vida religiosa cuando está la “verdad dogmática” por medio. Pero, la pregunta en cuestión sería si el verdadero fin de cualquier texto de contenido sagrado es

imponer normas de carácter doctrinario que limitan y en ocasiones esclavizan la propia condición humana tendente a la libertad de espíritu o, por el contrario, conducir a una experiencia enriquecedora y nada alienante. Cuando nos acercamos a cualquier texto literario del tipo que sea se impone una contextualización lógica, racional y coherente. Lo contrario sería caer en el absurdo y el despropósito más acuciante. Y esto último es lo que hacen los integrismos, radicalismos y fundamentalismos religiosos de distinta índole que en muchas ocasiones rayan el fanatismo más peligroso que hay: *el de creer que la verdad, lo que ellos interpretan por “verdad”, según su particular visión del acontecer religioso sustentado en una revelación de contenido sagrado, debe imponerse, incluso por la fuerza, al error, a lo que ellos consideran “error”, claro está.* Si a todo esto le añadimos el ingrediente de la manipulación ideológica que conlleva todo sustrato religioso que no se apoye en la *libertad de pensamiento* y en la *liberalidad de las acciones responsables*, entonces el acontecer alienatorio está totalmente servido.

Pero retomando de nuevo el asunto sobre algunos *criterios de interpretación simbólica de los textos de contenido sagrado* nos encontramos con varias opciones, las cuales analizamos con cierta profusión y reflexión.

Amando Robles, en su profundo e incisivo análisis teológico y filosófico sobre las *realidades ambitales de la religión*, considera que estas realidades tienen un carácter especial en el ámbito del fenómeno religioso. Coincido totalmente con este criterio. Y esto por una razón esencial: la realidad *ambital*, no objetiva, del acontecer religioso del sujeto, tiene un sustrato especial y distinto de cualquier otro tipo de experiencia no religiosa. *Y la clave de esa diferenciación está, en mi criterio, en la percepción y captación trascendente del fenómeno*

religioso. Conviene, a tal efecto, tener muy claro lo que queremos decir y dar a entender con lo de “trascendente” ya que de lo contrario nos perderíamos en todo un galimatías de escasa o nula explicación. En filosofía hablamos de *trascendencia* y/o lo *trascendente* para referirnos al acceso de un ámbito a otro; en el caso que nos ocupa se trata de atravesar el límite que va de la realidad *espacio-temporal* en la que normalmente nos vemos inmersos al ámbito de lo abstracto, es decir, a lo de aquello que induce al aislamiento y reducción de lo objetivable, de lo perceptible por los sentidos. *Hablando del fenómeno religioso queremos dar a entender a todo acontecer que va más allá de nuestra percepción real y objetiva de las cosas y nos eleva por medio de la captación de ideas al mundo de lo divino y sobrenatural*. Pues bien, dejando ya clara esta idea, nos adentramos ahora en algunos criterios de *lectura e interpretación de los textos literarios*.

La religión y la captación del fenómeno religioso es total y plena en sí misma para el perceptor de dicho acontecer, es decir, que marca indefectiblemente el *espacio ambital* en que se mueve el *homo religiosus*, que diría **Mircea Eliade**. Como bien dice **Amando Robles**, *la libertad y la capacidad creativa del sentir religioso deberían ser las señas de identidad de todo acontecer religioso*. Por desgracia, en muchos casos no sucede así. Es más, el *homo religiosus* actual y vulgar se mueve en un área de manipulación ideológica exasperante. Basta con analizar el entorno eclesial actual para comprobarlo, especialmente en el campo del fundamentalismo religioso en el que se mueven y perviven muchas comunidades eclesiales. Todo esto se ve reforzado y alimentado por distintos órganos de difusión y divulgación del fenómeno fundamentalista, en especial de signo evangélico-protestante. En fin, verdaderamente lamentable.

El primer camino o la primera opción con la que nos encontramos en el ámbito de la *lectura e interpretación simbólica* de los textos literarios sería ***reestructurar el sentido de los contenidos de los textos en cuestión***. Pero, ¿qué queremos dar a entender con esto? Pues simple cuestión de acomodar los textos y el sentido que tuvieron para aquellos que fueron primeros receptores del mensaje transmitido en una era precientífica y preindustrial, que diría **Corbí**, a una relectura y reinterpretación del mismo *kerigma*, del propio mensaje revelado supuestamente a través de los textos literarios, para adecuarlo a nuestro entorno científico sustentado en la lógica racionalidad del pensamiento posmoderno y más evolucionado. Esto mejor lo podemos captar y entender con algún ejemplo. Leyendo distintos textos religiosos en las diversas revelaciones de contenido sagrado, desde la *Biblia* judeocristiana hasta los *libros védicos* y los *upanishads* de los hinduistas y pasando por el *Corán* islámico, por citar los textos de contenido sagrado más relevantes del mundo, encontramos figuras legendarias de la divinidad con marcados tintes antropomórficos. Así se nos muestran imágenes de la divinidad claramente alegóricas que deben ser interpretadas de manera completamente figurada ya que de lo contrario sería un despropósito y un dislate considerable. Muchas veces es cuestión, tan solo, en la interpretación de los textos, hacer uso del simple sentido común. En otros casos es evidente que se requiere el uso de herramientas hermenéuticas más sofisticadas para la interpretación de los textos. Sea como fuere, la racionalidad debe imperar siempre en la interpretación de los mismos. El uso de la *mitología* es la herramienta fundamental para la reinterpretación de los textos literarios. Las ya caducas y decimonónicas teologías del pasado carecen del más puro sentido práctico en nuestra era posmoderna. El empecinamiento doctrinal y teológico de muchas comunidades integristas y fundamentalistas conduce, por lo general, a una miopía

galopante que es incapaz de ver que el mundo posmoderno actual exige racionalidad y constatación fehaciente en las apreciaciones teológicas y no imposiciones doctrinarias irracionales de un pasado ya desfasado y caduco.

El clásico debate, por ejemplo, extendido a lo largo de la historia de la cristiandad, entre la confrontación *teología católica versus teología protestante*, no deja de estar totalmente fuera de lugar en nuestros tiempos donde la racionalidad, el sentido común, y, sobre todo, la tolerancia y el diálogo interreligioso, en un mundo multicultural y plurireligioso, deberían ser el denominador común. Es por eso que no dejan de llamar la atención los decimonónicos e insufribles debates que aún hoy en día se siguen dando en el mundo cristiano sobre cuestiones teológicas que carecen en muchos casos de explicación y justificación racional. Un elemento esencial y ontológico, en cualquier caso, creo que debería regir los caminos de toda sana religiosidad: *la existencia de un ser creador o ente divino que demanda de sus criaturas una serie de principios éticos conducentes a la plena realización personal*. Aun careciendo de una demostrabilidad plena de la existencia de este *ente* o *demiurgo* parece indudable que la explicación más lógica y coherente es su existencia. Otra cosa bien distinta es la explicación que nos dan las distintas revelaciones sagradas sobre la actitud, actuación y comportamiento del *ente* divino. Y es aquí precisamente donde surgen los problemas hermenéuticos acerca de la presencia divina en el acontecer humano. Es por eso que lo más coherente sería efectuar una interpretación simbólica de muchos de los textos literarios de contenido sagrado que arroje de este modo luz y una comprensión más armoniosa del fenómeno religioso.

Amando Robles considera que para entender la realidad existencial religiosa no basta con el aspecto experiencial; es

decir, no es suficiente la experiencia religiosa que uno tenga de la captación de lo divino. Creo que acierta igualmente. Indistintamente de nuestra experiencia personal eso no justifica de ninguna de las maneras la presencia del *ente* divino. Todo lo más nos da una aproximación al mismo. Pero ahí queda todo. Se requiere la *referencia simbólica* para intentar, al menos, esclarecer el problema de la captación de lo divino. Como bien dice **Amando Robles** en su investigación la captación de otros fenómenos o acontecimientos, como la expresión estética o simplemente lúdica no requiere de toda nuestra percepción sino tan solo de aquella parcela que está en juego. Así, por ejemplo, en el arte sería la creación artística la que desempeñaría el rol específico, y en el deporte, pongamos por caso, serían elementos como la habilidad o destreza física, la atención, la imaginación, el vigor y fuerza corporal, etc. En experiencias como la captación metafísica o filosófica de la existencia se requiere de la dinamización de todos los resortes internos que conduzcan a una progresión efectiva de nuestro ser integral. **Blay Fontcuberta** hablaba de *plenitud experiencial* capaz de transformar nuestro mundo interior. Precisamente el camino del *yoga* practicado dentro del mundo religioso oriental se convierte, en estos casos, en un vehículo excepcional de captación de nuestra realidad subjetiva. La plegaria u oración dentro del mundo de la fe religiosa, para nosotros los occidentales, es un mecanismo excelente de interiorización de nuestras realidades ambientales o subjetivas.

El planteamiento de **Amando Robles** sobre la *realidad ambital* nos conduce a una constatación incuestionable y que él mismo argumenta: *si no cabe hablar de validación de la realidad ambital, no objetiva, entonces ninguna realidad externa podría validar la religión*. Creo que esta argumentación está llena de lógica y sentido común. Y esto por una razón, a mi juicio, determinante: *si la religión pertenece al mundo de la captación*

interior entonces nada externo a ella puede validarla de manera total y concluyente. Tan solo la percepción y captación personal, intransferible y subjetiva del fenómeno religioso le da un cierto sentido. En la experiencia religiosa verdadera, apunta **Amando Robles**, no cabe lugar para el escapismo, el dualismo o la dicotomía. O es realidad o no lo es. Realidad material, social, humana, espiritual..., esto es, realidad integral.

Sería la captación y percepción de esta realidad que nos envuelve la que nos conduciría a dar un sentido a esa otra *Realidad* existencial de la que dependen las pequeñas realidades que nos acompañan a lo largo de esta vida. Y es en este sentido que *los textos literarios de contenido sagrado nos ayudan a esclarecer un poco el nebuloso camino de la existencia, pero a condición de que sepamos darles un sentido y un contenido real por medio de los simbolismos que atesoran.*

Seguiremos en un próximo capítulo intentando desentrañar el *contenido simbólico* de algunos textos literarios de contenido sagrado.

Algunos criterios de lectura e interpretación simbólicas

Decir, de entrada, que determinados sectores religiosos provenientes del radicalismo y fundamentalismo religioso se muestran incapaces de ofrecer una cierta racionalidad y cordura a la hora de interpretar los textos propios de la revelación que consideran, además de divina, de fuente inspirada. Ni que decir tiene que lo pueden hacer con la mejor intención del mundo. No cabe ponerlo en duda. El sentir religioso, indistintamente de las creencias en que se sustenta, siempre es digno de respeto y consideración. El problema viene cuando se pretende dar sostenibilidad a argumentos basados en los textos literarios supuestamente revelados que leídos e interpretados de una

manera exclusivamente literal conducen a un auténtico galimatías cuando no al absurdo más evidente. *Y esto es lo que hacen los fundamentalismos religiosos: fijarse más en la letra que en el espíritu de la misma en función del contexto espacio-temporal de los textos literarios en cuestión.* Cuando el fundamentalismo (ya de por sí negativo y excluyente) se radicaliza entonces se convierte en un arma arrojada, permítasenos la expresión coloquial, que conduce inevitablemente a situaciones absurdas que condicionan con frecuencia y de manera muy negativa las creencias religiosas.

Por todo lo dicho no cabe la menor duda que se impone la necesidad de utilizar una serie de *criterios* que vengan a delimitar y estructurar de manera genuina la forma, la manera, de efectuar una lectura coherente, razonada y objetiva de los textos literarios de contenido sagrado, así como su posterior interpretación y comprensión de los mismos. A tal efecto realizamos estas reflexiones.

En primer lugar es preciso referirse a lo que **Xavier Zubiri**, el insigne discípulo de **Ortega**, y el propio **J. Amando Robles**, filósofo y teólogo, profesor de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional de Costa Rica, denominaban “realidad ambital”. Pero, ¿qué es, en efecto, la “realidad ambital”? Para entendernos con claridad: lo que se define como *realidad ambital* es una *realidad no objetiva*. **Alfonso López Quintás**, filósofo y especialista en Hermenéutica, la denomina *superobjetiva*, es decir, toda realidad que se encuentra por encima de sí misma y que no puede ser clasificable a nivel objetivo. A mi juicio, el fenómeno de lo religioso es siempre una “realidad ambital” o “no objetiva” puesto que pertenece al mundo de la abstracción en primer lugar y luego es algo propio de la vida de fe como experiencia intransferible. Pero, ¿qué queremos decir con esto

de experiencia intransferible en referencia a la fe religiosa sustentada en una determinada creencia, la que sea? Pues al hecho de que la experiencia religiosa es única y personal, carente de validez empírica pero no por ello exenta de importancia. Al menos sí que la tiene para aquellos que la sienten y la viven como experiencia trascendente. No obstante, hemos de decir que *tanto lo inmanente como lo trascendente son puras manifestaciones ambivalentes, subjetivas, fruto de la creatividad humana*. Ir más allá de esto pienso que es simple ilusión. La religión es en todo caso una *realidad ambivalente*, como bien expresaban **Zubiri** y **Amando Robles**. Además de la experiencia religiosa como *realidad ambivalente*, no objetiva, encontramos también esta realidad en otros mundos como en el de la metafísica, la estética y la ética. Y es que, como bien dice **Amando Robles**, todas estas parcelas del conocimiento humano son susceptibles de interpretación subjetiva. Es cierto que se trata en todos los casos de experiencias distintas pero todas llevan el mismo sello identificativo: *el de pertenecer al ámbito de lo subjetivo, personal e intransferible*. Nos centraremos en este ensayo en la parcela religiosa, si bien esta es colindante con las otras, como bien podemos imaginar.

Decir que la lectura e interpretación de los textos literarios (especialmente los de contenido sagrado y/o revelado) pertenece a la creatividad personal y subjetiva tiene una lógica incuestionable si lo que se pretende es hacer de la experiencia religiosa algo verdaderamente enriquecedor y nada estático. Los integristas y radicales de turno dirán que es impensable todo atisbo de creatividad en la vida religiosa cuando está la “verdad dogmática” por medio. Pero, la pregunta en cuestión sería si el verdadero fin de cualquier texto de contenido sagrado es imponer normas de carácter doctrinario que limitan y en ocasiones esclavizan la propia condición humana tendente a la libertad de espíritu o, por el contrario, conducir a una

experiencia enriquecedora y nada alienante. Cuando nos acercamos a cualquier texto literario del tipo que sea se impone una contextualización lógica, racional y coherente. Lo contrario sería caer en el absurdo y el despropósito más acuciante. Y esto último es lo que hacen los integristas, radicalismos y fundamentalismos religiosos de distinta índole que en muchas ocasiones rayan el fanatismo más peligroso que hay: *el de creer que la verdad, lo que ellos interpretan por “verdad”, según su particular visión del acontecer religioso sustentado en una revelación de contenido sagrado, debe imponerse, incluso por la fuerza, al error, a lo que ellos consideran “error”, claro está.* Si a todo esto le añadimos el ingrediente de la manipulación ideológica que conlleva todo sustrato religioso que no se apoye en la *libertad de pensamiento* y en la *liberalidad de las acciones responsables*, entonces el acontecer alienatorio está totalmente servido.

Pero retomando de nuevo el asunto sobre algunos *criterios de interpretación simbólica de los textos de contenido sagrado* nos encontramos con varias opciones, las cuales analizamos con cierta profusión y reflexión.

Amando Robles, en su profundo e incisivo análisis teológico y filosófico sobre las *realidades ambivalentes de la religión*, considera que estas realidades tienen un carácter especial en el ámbito del fenómeno religioso. Coincido totalmente con este criterio. Y esto por una razón esencial: la realidad *ambivalente*, no objetiva, del acontecer religioso del sujeto, tiene un sustrato especial y distinto de cualquier otro tipo de experiencia no religiosa. *Y la clave de esa diferenciación está, en mi criterio, en la percepción y captación trascendente del fenómeno religioso.* Conviene, a tal efecto, tener muy claro lo que queremos decir y dar a entender con lo de “trascendente” ya que de lo contrario nos perderíamos en todo un galimatías de

escasa o nula explicación. En filosofía hablamos de *trascendencia* y/o lo *trascendente* para referirnos al acceso de un ámbito a otro; en el caso que nos ocupa se trata de atravesar el límite que va de la realidad *espacio-temporal* en la que normalmente nos vemos inmersos al ámbito de lo abstracto, es decir, a lo de aquello que induce al aislamiento y reducción de lo objetivable, de lo perceptible por los sentidos. *Hablando del fenómeno religioso queremos dar a entender a todo acontecer que va más allá de nuestra percepción real y objetiva de las cosas y nos eleva por medio de la captación de ideas al mundo de lo divino y sobrenatural.* Pues bien, dejando ya clara esta idea, nos adentramos ahora en algunos criterios de *lectura e interpretación de los textos literarios.*

La religión y la captación del fenómeno religioso es total y plena en sí misma para el perceptor de dicho acontecer, es decir, que marca indefectiblemente el *espacio ambital* en que se mueve el *homo religiosus*, que diría **Mircea Eliade**. Como bien dice **Amando Robles**, *la libertad y la capacidad creativa del sentir religioso deberían ser las señas de identidad de todo acontecer religioso.* Por desgracia, en muchos casos no sucede así. Es más, el *homo religiosus* actual y vulgar se mueve en un área de manipulación ideológica exasperante. Basta con analizar el entorno eclesial actual para comprobarlo, especialmente en el campo del fundamentalismo religioso en el que se mueven y perviven muchas comunidades eclesiales. Todo esto se ve reforzado y alimentado por distintos órganos de difusión y divulgación del fenómeno fundamentalista, en especial de signo evangélico-protestante. En fin, verdaderamente lamentable.

El primer camino o la primera opción con la que nos encontramos en el ámbito de la *lectura e interpretación simbólica* de los textos literarios sería **reestructurar el sentido**

de los contenidos de los textos en cuestión. Pero, ¿qué queremos dar a entender con esto? Pues simple cuestión de acomodar los textos y el sentido que tuvieron para aquellos que fueron primeros receptores del mensaje transmitido en una era precientífica y preindustrial, que diría **Corbí**, a una relectura y reinterpretación del mismo *kerigma*, del propio mensaje revelado supuestamente a través de los textos literarios, para adecuarlo a nuestro entorno científico sustentado en la lógica racionalidad del pensamiento posmoderno y más evolucionado. Esto mejor lo podemos captar y entender con algún ejemplo. Leyendo distintos textos religiosos en las diversas revelaciones de contenido sagrado, desde la *Biblia* judeocristiana hasta los *libros védicos* y los *upanishads* de los hinduistas y pasando por el *Corán* islámico, por citar los textos de contenido sagrado más relevantes del mundo, encontramos figuras legendarias de la divinidad con marcados tintes antropomórficos. Así se nos muestran imágenes de la divinidad claramente alegóricas que deben ser interpretadas de manera completamente figurada ya que de lo contrario sería un despropósito y un dislate considerable. Muchas veces es cuestión, tan solo, en la interpretación de los textos, hacer uso del simple sentido común. En otros casos es evidente que se requiere el uso de herramientas hermenéuticas más sofisticadas para la interpretación de los textos. Sea como fuere, la racionalidad debe imperar siempre en la interpretación de los mismos. El uso de la *mitología* es la herramienta fundamental para la reinterpretación de los textos literarios. Las ya caducas y decimonónicas teologías del pasado carecen del más puro sentido práctico en nuestra era posmoderna. El empecinamiento doctrinal y teológico de muchas comunidades integristas y fundamentalistas conduce, por lo general, a una miopía galopante que es incapaz de ver que el mundo posmoderno actual exige racionalidad y constatación fehaciente en las apreciaciones teológicas y no imposiciones doctrinarias

irracionales de un pasado ya desfasado y caduco.

El clásico debate, por ejemplo, extendido a lo largo de la historia de la cristiandad, entre la confrontación *teología católica versus teología protestante*, no deja de estar totalmente fuera de lugar en nuestros tiempos donde la racionalidad, el sentido común, y, sobre todo, la tolerancia y el diálogo interreligioso, en un mundo multicultural y plurireligioso, deberían ser el denominador común. Es por eso que no dejan de llamar la atención los decimonónicos e insufribles debates que aún hoy en día se siguen dando en el mundo cristiano sobre cuestiones teológicas que carecen en muchos casos de explicación y justificación racional. Un elemento esencial y ontológico, en cualquier caso, creo que debería regir los caminos de toda sana religiosidad: *la existencia de un ser creador o ente divino que demanda de sus criaturas una serie de principios éticos conducentes a la plena realización personal*. Aun careciendo de una demostrabilidad plena de la existencia de este *ente* o *demiurgo* parece indudable que la explicación más lógica y coherente es su existencia. Otra cosa bien distinta es la explicación que nos dan las distintas revelaciones sagradas sobre la actitud, actuación y comportamiento del *ente* divino. Y es aquí precisamente donde surgen los problemas hermenéuticos acerca de la presencia divina en el acontecer humano. Es por eso que lo más coherente sería efectuar una interpretación simbólica de muchos de los textos literarios de contenido sagrado que arroje de este modo luz y una comprensión más armoniosa del fenómeno religioso.

Amando Robles considera que para entender la realidad existencial religiosa no basta con el aspecto experiencial; es decir, no es suficiente la experiencia religiosa que uno tenga de la captación de lo divino. Creo que acierta igualmente. Indistintamente de nuestra experiencia personal eso no justifica

de ninguna de las maneras la presencia del *ente* divino. Todo lo más nos da una aproximación al mismo. Pero ahí queda todo. Se requiere la *referencia simbólica* para intentar, al menos, esclarecer el problema de la captación de lo divino. Como bien dice **Amando Robles** en su investigación la captación de otros fenómenos o acontecimientos, como la expresión estética o simplemente lúdica no requiere de toda nuestra percepción sino tan solo de aquella parcela que está en juego. Así, por ejemplo, en el arte sería la creación artística la que desempeñaría el rol específico, y en el deporte, pongamos por caso, serían elementos como la habilidad o destreza física, la atención, la imaginación, el vigor y fuerza corporal, etc. En experiencias como la captación metafísica o filosófica de la existencia se requiere de la dinamización de todos los resortes internos que conduzcan a una progresión efectiva de nuestro ser integral. **Blay Fontcuberta** hablaba de *plenitud experiencial* capaz de transformar nuestro mundo interior. Precisamente el camino del *yoga* practicado dentro del mundo religioso oriental se convierte, en estos casos, en un vehículo excepcional de captación de nuestra realidad subjetiva. La plegaria u oración dentro del mundo de la fe religiosa, para nosotros los occidentales, es un mecanismo excelente de interiorización de nuestras realidades ambientales o subjetivas.

El planteamiento de **Amando Robles** sobre la *realidad ambiental* nos conduce a una constatación incuestionable y que él mismo argumenta: *si no cabe hablar de validación de la realidad ambiental, no objetiva, entonces ninguna realidad externa podría validar la religión*. Creo que esta argumentación está llena de lógica y sentido común. Y esto por una razón, a mi juicio, determinante: *si la religión pertenece al mundo de la captación interior entonces nada externo a ella puede validarla de manera total y concluyente*. Tan solo la percepción y captación personal, intransferible y subjetiva del fenómeno religioso le da

un cierto sentido. En la experiencia religiosa verdadera, apunta **Amando Robles**, no cabe lugar para el escapismo, el dualismo o la dicotomía. O es realidad o no lo es. Realidad material, social, humana, espiritual..., esto es, realidad integral.

Sería la captación y percepción de esta realidad que nos envuelve la que nos conduciría a dar un sentido a esa otra *Realidad* existencial de la que dependen las pequeñas realidades que nos acompañan a lo largo de esta vida. Y es en este sentido que *los textos literarios de contenido sagrado nos ayudan a esclarecer un poco el nebuloso camino de la existencia, pero a condición de que sepamos darles un sentido y un contenido real por medio de los simbolismos que atesoran.*

Seguiremos en un próximo capítulo intentando desentrañar el *contenido simbólico* de algunos textos literarios de contenido sagrado.



Aplicación del simbolismo a los textos literarios

Se ha convenido en llamar mito, en sentido estricto, a una narración que se refiere a un orden del mundo anterior al orden actual, y destinado no a explicar una particularidad local y limitada..., sino una ley orgánica de la naturaleza de las cosas.

Pierre Grimal. Diccionario de mitología griega y romana. Ed. Paidós, 1997, pág. 15.

Decíamos en el capítulo anterior que se impone la utilización de una serie de criterios, a modo de herramientas interpretativas de los textos literarios, que ofrezcan coherencia, racionalidad y sentido común en la hermenéutica de los mismos. Y para ello es incuestionable el uso del *simbolismo religioso* que subyace en todo texto de contenido sagrado. Si en cualquier texto se requiere, con frecuencia, acudir a la interpretación simbólica o figurada de la narración, cuanto más en los textos de contenido sagrado donde la carga simbólica es más que evidente en muchos de sus relatos cuya finalidad expresa no era otra que la de transmitir un mensaje llamativo sobre las disposiciones de la divinidad para el pueblo receptor del mensaje.

Lo peculiar y llamativo del mensaje revelado era ofrecer la

imagen de una divinidad en constante relación con sus criaturas, de ahí esa visión antropomórfica que encontramos en la mayoría de los mensajes revelados, tanto del mensaje bíblico como el coránico o los textos védicos de la India.

En este capítulo nos centraremos de manera relevante en el *simbolismo* que encontramos en los textos veterotestamentarios de la revelación bíblica (que es la que más nos interesa descifrar por vinculación cultural) ya que no podríamos de otra forma intentar explicar y comprender algunos simbolismos del *Nuevo Testamento* dada la dependencia que hay entre ambos textos, el antiguo y el nuevo.

Gabriel Mazer es rabino de la corriente reformista y progresista del judaísmo y especialista en mística judía por la Universidad de Jerusalén, reside en Barcelona y es además líder de la comunidad *Bet Shalom* en la ciudad catalana. Pues bien, **Mazer** realiza todo un completo estudio, a mi juicio, y después de analizarlo con interés, de gran envidia y valor por el sentido y el contenido que encierra.

De entrada, en la ponencia que **Mazer** desarrolló magistralmente en el *Tercer Encuentro de Can Bordoï* celebrado en el año 2006, dijo expresamente que *los mitos y simbolismos subyacentes en los mismos forman parte de las tradiciones del judaísmo y es necesario saber traducirlos al lenguaje contemporáneo actual para poder llegar a comprender las realidades que atesoran*. Pero, al mismo tiempo se pregunta si esto era factible. Para poder interpretar adecuadamente los *mitos y símbolos* que abundantemente aparecen en el Antiguo Testamento de la Biblia hay que delimitar muy bien lo que queremos dar a entender cuando hablamos de mitos. La definición que hace **Pierre Grimal** que encabeza este capítulo creo que es bastante precisa. **Mazer**,

abundando en esta idea, pienso que todavía afina el concepto algo más al decir que *“el mito es un relato con significado presente sobre un pasado distante, visto como histórico y ahora sacralizado”* (Ponencia: *Narraciones sagradas y símbolos en busca del mensaje elemental. Una perspectiva desde el judaísmo. Tercer Encuentro de Can Bordoí. 2006. Gabriel Mazer*). Creo que no se puede resumir mejor y de manera más breve el concepto de mito y el alcance y significado que tiene. **Ferrater Mora**, filósofo y ensayista contemporáneo vinculado a la Universidad de Barcelona, viene a decir, abundando en la idea del mito, que el simbolismo religioso subraya la función que tienen los símbolos como signos representativos que son de unas realidades no accesibles por la razón teórica. Y esto nos da pie para realizar una afirmación bien significativa: *el problema de la interpretación de los textos de contenido sagrado está en confundir los mitos y símbolos que encierran con unas realidades tomadas literalmente*. Aquí radica el error principal y más determinante de la interpretación literalista de los textos. Pero, como bien afirma **Mazer** en su interesante ponencia, la pregunta todavía continúa acerca del carácter histórico primario sobre el que el mito se ha construido y desarrollado. Y para intentar desentrañar el sentido último del *mito* y del *simbolismo* **Mazer** recurre al *lenguaje alegórico* que subyace en el texto. La definición que da el rabino judío acerca de la alegoría creo que es muy precisa también. Viene a decir que *la alegoría contenida en el texto sagrado está compuesta por una infinita trama de significados y correlaciones en la que todo puede convertirse en una representación de todo pero siempre dentro de los límites establecidos por el lenguaje y la expresión*. A mí esto me sugiere una conclusión bien sencilla: la tremenda dificultad para extraer el verdadero significado del texto dadas las múltiples representaciones que puede tener. **Mazer** define también la alegoría como *la representación de algo expresable*

por medio de otra cosa expresable que es el símbolo, el cual se encuentra más allá de lo meramente comunicable.

La exégesis alegórica es pues algo común dentro del formato histórico del judaísmo, importado, a su vez, del encuentro con la civilización griega. Sería **Filón de Alejandría**, el conocido historiador y filósofo judío que fue coetáneo de **Jesús de Nazaret** y gran conocedor del helenismo, quien introdujo el método alegórico para tratar de dar explicación e interpretación a los textos literarios hebreos. Para **Filón** existe todo un entramado simbólico en las escrituras hebreas y de ahí el choque que tuvo con los intérpretes tradicionales del judaísmo. Así, por ejemplo, en su conocida obra *De migratione Abrahami*, la interpretación que hace **Filón** del texto es bien significativa: en realidad la salida de **Abraham** de Caldea es una alegoría de la salida del mundo de los cuerpos, es decir, una representación simbólica de la muerte. Y sobre el patriarca **Jacob** viene a decir que tal personaje en la lucha con el ángel viene a representar el enfrentamiento con las pasiones humanas y su victoria viene simbolizada por el cambio de nombre del protagonista ya que en adelante se llamará Israel (que quería decir “Príncipe de Dios”). Como podemos observar la visión que tenía **Filón** de la hermenéutica hebrea era claramente helenizante. Por todo ello la interpretación que requieren los textos literarios basados en diferentes relatos de la Biblia tiene un claro componente mítico, alegórico y simbólico, aun dentro de un contexto más o menos histórico, pues de lo contrario nos encontraríamos con auténticos despropósitos y absurdos. La definición que hace **Mazer** es bien representativa: *el mito es una manera, una forma, de dar un sentido coherente al mundo y su entorno cuando interpretado de manera literal nos topamos con el absurdo, con el sinsentido, y los símbolos forman parte de los mitos como representaciones de la totalidad de los mismos llegando a tener una vivencia presente para el intérprete.* El

problema, tal y como señala **Joseph Campbell**, el conocido mitólogo y especialista en el estudio de las *Religiones comparadas*, está en que el *mito* y los *símbolos* que acompañan a la práctica totalidad de las distintas religiones tienden a que la gente se “pierda” en ellos. Se requiere pues una preparación exhaustiva para poder llegar a alcanzar un cierto nivel hermenéutico más o menos coherente en la interpretación de los textos. Quienes no estén dispuestos a realizar este esfuerzo intelectual sería mejor que no se aventuraran en tal empresa. La lectura e interpretación de todo texto, sea de contenido sagrado o no, requiere, en efecto, un esfuerzo intelectual que permita poder alcanzar una cierta comprensión de las mismas.

Los mitos religiosos y todo lo que les acompañan no deja de ser una forma acomodaticia de explicar una realidad inaprehensible e inexpresable por la simple racionalidad. Podemos pensar que esto bien pudiera alejar de todo lo relacionado con lo divino. No lo creo. Más bien creo que nos permite posicionarnos ante el misterio que rodea lo divino, que es muy distinto. Aún más, pienso que nos permite mantener cierta distancia con el contenido de los rituales, los cuales viene a ser algo así como el concepto originario y recordatorio de todo lo divino. Para muchos creyentes -indistintamente del tipo de creencias que tengan- los rituales son determinantes, lo cual tiene su explicación: *el ritual actúa psicológica y afectivamente a modo de resorte interno que permite sintonizar con el ente divino o sobrenatural.* Cuando procuramos contemplar la vida de la fe y de la creencia desde una cierta distancia, por medio de la objetividad, es cuando nos damos cuenta de que el *fenómeno religioso* es de muy difícil comprensión, el cual marca de forma indeleble (para bien unas veces y para mal otras, según la concepción que se tenga del fenómeno religioso) el devenir de la existencia de la mayoría de los humanos.

La práctica totalidad de los textos de contenido sagrado de las distintas revelaciones tienen un componente inexplicable a la luz de la razón argumentativa. Incluso con el recurso del mito y del simbolismo que encierran nos topamos, con frecuencia, con el misterio más indescifrable que raya, en ocasiones, en el absurdo cuando no en el despropósito. El *problema del mal* en el mundo, por ejemplo, tantas veces recurrente, no tiene explicación posible desde una recta percepción y captación racional. Decir lo contrario no deja de ser una ingenuidad. Y otro tanto sucede con la “necesidad” del sacrificio cruento para la redención del ser humano que interpretan muchos exégetas de los textos sagrados. Parece que la condición del ser humano es la de demandar sacrificio por parte de un enviado o profeta de la divinidad dispuesto a ofrecer su vida en rescate por muchos. Esto es lo que sucedió con la vida de **Jesús de Nazaret**, según el relato novotestamentario y evangélico. La razón argumentativa nos dice que algo falla en todo este entramado. Tan solo desde la fe y la creencia religiosa se puede admitir tal planteamiento. Quien busque explicación racional convincente a semejantes argumentos hemos de pensar que pierde el tiempo. Solo desde la creencia y la fe religiosa se puede admitir la idea del sacrificio humano en aras de la redención de la humanidad. Precisamente los distintos rituales alusivos al acto redentor sirven como elementos mnemotécnicos, es decir, memorísticos y recordatorios del sacrificio del Salvador en beneficio de la humanidad, tal y como se desprende del relato evangélico.

Mazer, en su análisis investigativo sobre los simbolismos alegóricos que encierran los textos literarios sagrados, considera que quedarse exclusivamente con el texto bíblico sin acudir a la tradición exegética oral sería mutilar la perspectiva judía. Por eso el *Talmud*, por ejemplo, es pieza clave en la hermenéutica hebrea, sin el cual no es posible dar una cierta explicación a

algunos textos de la escritura veterotestamentaria. Y es que en la semántica teológica de la narración bíblica encontramos situaciones contradictorias, al menos en apariencia, como por ejemplo, la imagen que se da del mismo Dios, unas veces cercano y otras, en cambio, lejano; donde es percibido como inmanente y trascendente a la vez; y donde, como bien apunta **Mazer**, se observa en ocasiones la inmediatez de la escucha y en otras la irresponsabilidad de su ausencia.

El mismo **Mazer** se refiere al acto ritual del encendido de velas en el *shabat*, algo que no se describe en la *Torá*, pero que sirve de reflejo e imagen de acercamiento a lo inexpresable e inexplicable que suponía la presencia divina en medio del pueblo. Ya no se trataba del acercamiento al *Yahvé* legislador sino a ese otro *Yahvé* que es luz inmanente y trascendente. El filósofo judío concluye su argumentación diciendo que los mitos y los símbolos que de ellos emanan forman parte de un lenguaje primario o elemental que servía de elemento comunicador con el *ente* divino. Dicho en otras palabras: *en nuestra intención de desentrañar el misterio de lo divino recurrimos a los mitos y los símbolos que acompañan para que pongan algo de luz en una cierta comprensión, al menos, de lo inescrutable, de lo inexplicable. Por todo ello, la inventiva y la creatividad son también elementos clave para poder llegar a alcanzar una cierta comprensión del fenómeno religioso a la luz de la razón argumentativa.*

La influencia de **Filón de Alejandría** con su teoría sobre el uso de la alegoría en la interpretación de los textos tuvo gran auge no solo en el mundo hermenéutico judío sino también cristiano. La *alegoría*, en realidad, supone una acción meditativa a partir del texto en cuestión y como bien argumenta **Mazer** en su exposición se trata de adecuar convenientemente el mito con el simbolismo que encierra y que luego se traduce por medio del

ritual correspondiente en un acto secuencial de alto valor y significación religiosa para el creyente que lo ejecuta. **Halil Bárcena**, gran conocedor de la mística del *Corán* musulmán, habla de la estrecha relación entre *alegoría* y *símbolo*. Para **Bárcena** el símbolo es *transmutador*, es decir, no tiene identidad propia; no es ni judío, ni cristiano ni musulmán. Pero, es aplicable en los distintos textos revelados. Es en este sentido que creo que todas las tradiciones religiosas tienen su valor cuando se las contempla desde una dimensión transversal. *El problema que tienen los fundamentalismos religiosos es que consideran que su revelación -y tradiciones subsiguientes- es la única verdadera.* Esto delata desconocimiento y cerrazón mental incapaz para abrirse a una dimensión holística, globalizadora, de la realidad.

En la lectura e interpretación de los textos literarios de contenido sagrado nos encontramos con una clara diferenciación entre lo *sagrado* y lo *profano*. Las creencias que proponen todas las religiones sin excepción son sobrenaturales y, en consecuencia, no son perceptibles de la misma forma que lo son los acontecimientos naturales. Esto es obvio. Podemos decir que lo profano implica todo acontecer de carácter natural, y en cambio lo sagrado viene dado por todo aquello con lo que se relaciona el *ente* divino: mitos y leyendas, simbolismos y alegorías, rituales, etc. Todo esto no son más que expresiones de algo que se vive desde una dimensión espiritual. Cada religión, por otra parte, tiene su particular forma de entender el fenómeno religioso. Las religiones más primitivas y tribales, politeístas por antonomasia, carecen de dogmas estructurados a diferencia de las religiones más evolucionadas como las monoteístas. Los *dogmas*, por el hecho de ser un conjunto de creencias o doctrinas que no admiten discusión posible, dan una consistencia y relevancia a las religiones en la medida que son instrumentos de control de los fieles creyentes. Los dogmas

se sustentan en la permanencia inmutable de sus afirmaciones. Y curiosamente muchos dogmas de las distintas religiones tienen una fundamentación mitológica. No hay estructura más hermética, más cerrada, que el dogma. El dogma, por otra parte, es exigente e inculcador de supuestas verdades irrefutables. Por ello es un elemento que coarta, que restringe, la libertad de los individuos. Lejos de conducir a la libertad espiritual, que diría **Krishnamurti**, la enclaustra, la encierra en sus herméticas estructuras. Pero los dogmas son esenciales para la perpetuación de todo el entramado religioso, de ahí la importancia que se les da en todas las religiones organizadas y estructuradas, especialmente en el *judeocristianismo* y el *islam*, dos sistemas religiosos bastante férreos y estáticos. En cambio, los sistemas filosófico-religiosos del Lejano Oriente, sustentados en los textos sagrados védicos y los *upanishads*, ofrecen más versatilidad, al menos en cuanto a la creatividad espiritual por medio de una búsqueda interior rica en muchos matices y variantes de los que el mundo del *yoga*, en sus distintas modalidades, es su más firme expresión.

El *mito* tiene un componente sociológico además de religioso en la medida en que trata de asuntos o acontecimientos sobrenaturales que afectan a la vida y al obrar de las personas. Pero, sobre todo, el componente simbólico y representativo de supuestas verdades ocultas en el misterioso mensaje que envuelve, es lo más relevante, en mi criterio.

Sin embargo, lo que nos llama más poderosamente la atención es el hecho de que los dogmas establecidos no precisen comprobación empírica, experimental, y sean aceptados sin más. Es curioso. *Los dogmas y los mitos en los que muchas veces se apoyan no necesitan tal verificación en sus afirmaciones. Se formulan, se estructuran, se admiten sin discusión, y punto, si bien su elaboración siempre fue digna*

de análisis exhaustivo dentro del mundo teológico. En este principio se sustenta toda teología dogmática y sistemática. Es significativo observar que con cierta frecuencia los dogmas aparecen contenidos en los mismos mitos. Y es que lo más relevante del dogma, a mi juicio, está en su *centralidad*, esto es, en el hecho de que sin el dogma la religión en cuestión perdería buena parte de su contenido sustancial. Dogmas como, por ejemplo, la divinidad de **Jesús de Nazaret**, y Dios uno y trino, dentro del *cristianismo*, o el Dios único y supremo con **Abraham, Jesús y Mahoma** como profetas principales, en el *islam*, vienen a ser el eje central de estas religiones. Pero, *todas estas concepciones que forman parte del entorno religioso y teológico son totalmente ajenas a la realidad social que nos envuelve. Pertenecen a otro mundo, a otra dimensión: la espiritual e íntima de las creencias religiosas.*

Toda religión organizada precisa de una solvente estructuración y sistematización para su perdurabilidad en el tiempo, aunque tal ordenamiento carezca de una plena sostenibilidad. Así, por ejemplo, dentro del mundo de la cristiandad, como sabemos, se produjo una escisión propiciada por la *Reforma* religiosa protestante del siglo XVI.

Sus principios esenciales se fundamentaron, dicen, en una nueva forma de interpretar los textos literarios que habían sido adulterados en buena medida por la iglesia oficial, lo cual había conducido a toda una serie de abusos por parte del clero y la jerarquía. Pero esto *per se* solo no justificaba el nuevo movimiento reformador (que, por cierto, tuvo también claras connotaciones políticas y amplias repercusiones sociales). Se necesitaban unos moldes, unos principios sustentadores del nuevo movimiento que pretendió sanear la iglesia. Y esos principios se decía estaban sustentados en los textos literarios sagrados de la Biblia y en una forma distinta de interpretación

de los mismos en algunos aspectos ya que habían sido adulterados en buena medida. Así se establecieron los principios fundamentales de la *Reforma*, tales como la sola escritura, la sola gracia, la sola fe, solo Cristo como único camino hacia Dios, etc. La sustentación de esos y otros principios se cimentó en la interpretación literalista de los textos.

Hoy en día, desde la *Nueva Hermenéutica*, muchos de esos principios carecen de verdadera significación no ya por la carencia de relevancia de los textos literarios en los que se apoyan sino por el mero hecho de verse desconectados de la realidad científica actual. Pertenecen a lo que **Corbí** denomina la era *precientífica y preindustrial* donde el literalismo de la revelación era preponderante dada la exaltación de lo divino en detrimento de lo meramente humano. Era una hermenéutica radical y exclusivista sustentada en una serie de dogmas extraídos de la interpretación literal de los textos considerados inspirados. Hoy día esto carece de verdadera significación, salvo, claro está, para todos aquellos (que son legión dentro del campo religioso confesional) que continúan moviéndose en unos moldes caducos y obsoletos, desconocedores de la verdadera creatividad intelectual y espiritual, la cual puede servirse de los mismos textos literarios sagrados para desde su individualidad acceder a una espiritualidad libre y comprometida con los valores existenciales de esta vida. Pero para ello se necesita una *relectura y reinterpretación* de los textos literarios de las revelaciones (en plural), ausentes de todo radicalismo y literalidad. Algo difícil de conseguir dado el panorama en el que se desenvuelve el *homo religiosus* actual. Romper con unos moldes, con unos esquemas, en los que se ha venido desenvolviendo por inercia el *homo religiosus* es harto complicado. Se requiere arrojo y valentía. Y en todo caso compromiso con una forma de ver y entender la vida espiritual

que nos conduzca a la verdadera interiorización personal y liberadora.



Literatura profana y literatura sagrada

La dicotomía entre literatura profana y literatura sagrada es una dicotomía convencional en cuanto a los textos que queda superada si se considera el modo de escritura y de lectura de ambas literaturas.

***Domingo Melero.** Acerca de la lectura puramente simbólica de los textos de las Tradiciones Religiosas. Lectura simbólica de los textos sagrados. Pág. 225. (CETR).*

Abordamos en este capítulo, en parte, un aspecto que considero que es de sustancial importancia a la hora de valorar el verdadero alcance y significado de la *Nueva hermenéutica* que estamos proponiendo: *la estrecha relación entre la literatura profana y la literatura de contenido sagrado*. A tal efecto sería **Domingo Melero**, experto en teología y filología, así como responsable de la *Asociación de Amigos de Marcel Légaut* en España, quien desarrolló una interesante ponencia en el *Tercer Encuentro de Can Bordoï* sobre el tema que nos ocupa en este capítulo.

Algunos pensarán que no deja de ser una osadía comparar ambos tipos de literatura y, sin embargo, son plenamente

complementarios. Es más, a veces la una sin la otra no se entendería muy bien. Y es que, como bien dice **Melero**, hay autores y obras literarias que, por el valor intrínseco que atesoran, trascienden su legítima finalidad inicial yendo más allá del simple gusto estético de la obra y alcanzando cotas de muy alta intelectualidad y/o espiritualidad. Después de todo los textos sagrados de las distintas revelaciones, cuando los examinamos sin prejuicios y con detenimiento, vienen a ser una exposición de relatos puramente literarios que si bien tienen una trascendencia para los sujetos receptores del *kerigma*, del mensaje que transmiten, lo hacen utilizando recursos estilísticos meramente literarios.

Es bastante común en el lector profano desdeñar, desconsiderar, la importancia que tiene la lectura secular, no religiosa, desde una dimensión espiritual. Por supuesto que no todo tipo de lectura secular tiene un contenido espiritual, pero sí en muchos casos. *Los textos de las distintas revelaciones tienen un doble contenido, hemos de entender: el divino (desde una perspectiva humana) y el humano propiamente dicho.* Por lo tanto es obvio que la función humana en los textos supuestamente revelados es de considerable importancia. Y es por eso que, muy acertadamente en mi criterio, el **Prof. Melero** en su interesante ponencia hizo alusión al hecho de que *la lectura puramente simbólica de los textos de las distintas tradiciones religiosas, junto con la lectura espiritual de otras obras o de otros textos no revelados, son confluentes.* Máxime si los textos revelados son la exposición del sentir divino pero interpretado dentro de un contexto determinado por hombres, como es el caso de la revelación bíblica. Es decir, que tanto los textos supuestamente revelados como los seculares, pero de clara función espiritual, tienen importantes puntos de afinidad: *la condición humana y la transmisión inspirada de alto contenido espiritual.* Aquí es menester hacer algunas puntualizaciones acerca del término

“inspiración”. Cuando en términos profanos hablamos de *inspiración* es para referirnos a una especie de “iluminación interior” que uno percibe en la captación y aprehensión de algo en concreto. Así, por ejemplo, dentro del mundo del arte en general se dice de que tal o cual artista estuvo “inspirado” en el momento de la creación de su obra artística.

Krishnamurti, el gran maestro hindú, hablaba de inspiración para referirse a toda expectativa que se detiene cuando la mente y el corazón se tranquilizan. Esta es la experiencia que se puede lograr a través de las distintas técnicas de *yoga* que nos sitúan en conexión con nuestro *ego* interior. Y, en efecto, *la inspiración solo llega cuando nuestra mente y todo nuestro ser está en reposo, sin conflicto interior*. Sobre las supuestas inspiraciones de los diversos autores de los textos revelados cabe decir que indistintamente de cómo se haya producido esa “inspiración” una cosa parece clara: *el sentido y el contenido último del mensaje inspirado tuvieron la diáfana percepción de algún mensaje especial y trascendente*. Pero aquí nos topamos con una cuestión problemática de primer orden, a mi juicio, y es el hecho de que cuesta admitir que los contenidos de las distintas revelaciones en su globalidad tengan el sello indeleble de la inspiración, no ya divina, sino simplemente humana. Así, por ejemplo, ¿cómo es posible admitir la imagen de un dios que se muestra implacable, violento y desconsiderado, en muchos pasajes narrativos, con el ser humano? Pues bien, muchas teologías continúan defendiendo y sosteniendo determinados e irracionales planteamientos por el simple hecho de la supuesta “inerrancia” de los textos revelados. Con tal de defender la literalidad del mensaje revelado se admite lo increíble, lo inverosímil y hasta lo absurdo. Incomprensible el comportamiento del *homo religiosus*, pero no menos cierto. Y es el mismo *homo religiosus* el que amparándose en la literalidad absurda de esos textos

narrativos, que entiende como auténtico mensaje divino, ha llegado a cometer actos que le envilecen y le conducen a la condición humana más ruin y deleznable.

*Pero, lo más sorprendente y paradójico del ser humano es que de la misma forma que puede llegar a tener tales comportamientos despreciables, también, y por medio de la experiencia religiosa, puede alcanzar altas cotas de exquisitez altruista en sus comportamientos. ¡Qué extraña y compleja es la conducta del *homo religiosus*! La única forma de poder llegar a entender comportamientos tan dispares está, como bien creo que acertaba **Krishnamurti** en sus sabias reflexiones, en la *irracionalidad* de las conductas humanas. ***El ser humano se mueve muchas veces más por su temperamento apasionado que por la sabia y recta razón en su obrar. La historia de la humanidad está plagada de casos así. Se impone pues poner cordura y sensatez en la condición humana, es decir, racionalidad.*** Pero, al mismo tiempo, hemos de reconocer que es difícil tal logro en el *homo religiosus*, ciertamente. Y a la experiencia nos remitimos. Cuando la creencia, la que sea, ciega la razón, entonces es prácticamente imposible alcanzar la sensatez y la cordura en las argumentaciones racionales.*

La historia de las religiones (especialmente dentro del mundo judeocristiano y del islam) es un cúmulo de sinsentidos y absurdos manifestados explícitamente por medio de comportamientos apasionados y en muchas ocasiones violentos. Las mismas revelaciones están entremezcladas de actos sublimes con otros verdaderamente deleznales. Los enfrentamientos fratricidas no fueron infrecuentes a lo largo de la triste historia de la humanidad donde se viene proyectando la imagen mítica del relato bíblico de *Cain y Abel*. Escisión, separación, enfrentamientos, odios y rechazos, han marcado, por desgracia, el largo caminar del *homo religiosus* en su

divagar hacia no se sabe dónde. Todavía, hoy en día, el mundo religioso, pese a los apreciables esfuerzos por parte de sectores eclesiales menos radicalizados y más tolerantes, está dividido en parcelas y muchos hasta sienten orgullo de ello pues se consideran que están en el “camino de la verdad”, aduciendo para ello -en un claro “ejercicio de humildad”, dicho con ironía, claro está- que son los verdaderos y fieles “intérpretes” de las verdades divinas reveladas. **¡Faltan palabras para calificar tal actitud! *¿Cuándo se percatarán las distintas comunidades religiosas de que con esta empecinada actitud están negando los designios del mismo Evangelio donde Jesús de Nazaret explicita claramente el deseo de unidad de todos aquellos fieles seguidores de él!* (Oración por sus discípulos/ Juan 17: 20,21)** En fin..., para reflexionar.

Parece que el triste destino del *homo religiosus* es la división, el enfrentamiento, la radicalidad de sus creencias, indistintamente de cuáles sean estas. Y si observamos con detenimiento esta situación se da con más intensidad dentro de ese tipo de religiosidad exclusivista, tan peculiar en el *judeocristianismo* y el *islam*. En el mundo del *Lejano Oriente* la situación es bastante diferente y esto creo, analizándolo con detenimiento, que es debido a que la religiosidad de aquellos pueblos es más reflexiva, más meditativa, menos dada al apasionamiento desmedido de las religiones imperantes en el mundo del *Próximo Oriente* y *Occidente*, principalmente en las diversas ramas del *judeocristianismo* y del *islam*.

Literalismo versus simbolismo

Afrontamos ahora el aspecto capital de este ensayo cual es la diferenciación entre la interpretación literalista de los textos y la interpretación simbólica de los mismos.

De entrada me gustaría matizar que al hablar de interpretación simbólica nos estamos refiriendo no a una negación contundente de cualquier expresión literal de los textos. Como venía diciendo creo que se impone la racionalidad y el sentido común en buena medida en la *hermenéutica* de los textos literarios. *Cierto que en muchas ocasiones hemos de recurrir a una interpretación más técnica del asunto, echando mano de algunas herramientas hermenéuticas, pero, en cualquier caso, se impone, como decía, la racionalidad sólidamente argumentada.*

Para referirnos a la interpretación simbólica de los textos hemos de hacer alusión a dos personajes peculiares que han indagado en el asunto: **John Shelby Spong** y **Marcel Légaut**.

Por lo que respecta al primero, **Spong**, decir que ejerció durante años el obispado anglicano en la comunidad episcopaliana de Newark, New Jersey (EE UU), y que ahora está ya retirado de dichas funciones por razón de edad. En cuanto a **Légaut** comentar que además de ejercer la cátedra en Matemáticas en diversas Facultades fue, como simple laico católico, un hombre peculiar y entrañable, amante de una espiritualidad sencilla y compartida. Ambos, **Spong** y **Légaut**, aun por caminos distintos en la búsqueda de una forma diferente de acercarse a la religiosidad y espiritualidad, tienen puntos en común. La idea es cotejar el pensamiento de ambos y extraer nuestras propias conclusiones.

Las ideas de **Spong** aparecen claramente reflejadas en sus ya famosas *12 Tesis* (que analizamos en un trabajo anterior y es por lo que no vamos a abundar ahora en ellas) y que vinieron a suponer toda una *Nueva Reforma* en coherencia con la mentalidad del hombre posmoderno. Y es que, según **Spong**, para el hombre actual *la concepción que se hace del*

cris­tianismo está totalmente desfasada y caduca, incapaz de transmitir un mensaje mínimamente coherente con la racionalidad y el sentido común. Se impone pues una revisión a fondo de muchos conceptos que fueron válidos en un época anterior (*preindustrial*, que diría **Corbí**) pero que actualmente carecen de verdadera significación para el hombre común, de la calle. Es evidente que la mayoría de esos conceptos caducos y desfasados de los que habla **Spong** en sus *12 Tesis* requieren una revisión puesto que se trata de conceptos tomados, leídos e interpretados literalmente y de los cuales se extraen unas conclusiones equivocadas, sigue aduciendo el obispo anglicano.

Queda claro que los planteamientos de **Spong** son auténticamente revolucionarios. De esto no hay duda. El problema radica en cómo darles un sentido actualizado a la mentalidad del hombre contemporáneo sin que ello dañe a su creencia, y lo que es más importante, su vida de fe. Difícil dilema, en verdad. Pero, una cosa parece cierta y es que la concepción que se ha venido teniendo del *fenómeno religioso* no deja de ser un tanto incoherente y hasta irracional en algunos aspectos al menos debido esto a la lectura e interpretación literalista de muchos pasajes de las revelaciones. La idea de un Dios implacable y hasta incitador a la violencia, tal y como aparece reflejado en algunos pasajes del *Antiguo Testamento*, pongamos por caso, no casa nada bien con la imagen que se ofrece de Dios a través de **Jesús de Nazaret** en el *Nuevo Testamento*, por ejemplo, donde el *kerigma*, el mensaje evangélico, hace un claro llamamiento a la misericordia, el perdón y el amor incluso a los enemigos. La verdad es que son dos imágenes contrapuestas supuestamente del mismo Dios, claro. ¿Qué nos indica esto? Pues creo que algo muy sencillo: *la visión que se da de Dios (tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento) es una expresión del sentir común de la época en cuestión revestida de toda una*

serie de elementos mitológicos, legendarios, alegóricos, dentro de un contexto histórico determinado y que, en esencia, vinieron a representar el sentir tradicional de un pueblo, el judío, que se creía el pueblo elegido por Yahvé y del cual habría de levantarse un caudillo, un mesías salvador, que les reivindicara como pueblo verdaderamente escogido por Dios de entre los otros pueblos paganos. Es por esto que Spong plantea en sus tesis un cambio radical y expeditivo en los planteamientos que hasta ahora han venido sosteniendo el cristianismo oficial tendente a una interpretación literalista de los textos revelados.

Como es lógico pensar pronto se levantaron voces discrepantes y hasta airadas contra las revolucionarias tesis del obispo anglicano. En fin... Pero una cosa parece bastante clara y es el hecho de que *los planteamientos que se han venido manteniendo desde los sectores oficiales de las distintas comunidades religiosas cristianas se han quedado bastante obsoletos y carentes, en muchos casos, de verdadera significación para la mayoría de la gente que se mueve entre el escepticismo y una creencia superficial y poco dada al análisis exhaustivo de sus propias creencias.*

Las ideas de Spong serán todo lo cuestionables y discutibles que se quiera pero una cosa es cierta: *o el cristianismo moderno revisa a fondo sus planteamientos o de lo contrario corre el altísimo riesgo de regresar a las catacumbas del olvido, valga la expresión. O eso o seguir observando como un fundamentalismo galopante está ahogando el verdadero sentir de una espiritualidad seria, profunda y comprometida con los valores esenciales del cristianismo que sean auténticamente liberadores. Se impone pues una relectura y reinterpretación de los textos considerados revelados para adecuarlos a nuestra situación social actual posmoderna donde las “buenas nuevas”*

del *Evangelio* sean capaces de transmitir con un lenguaje actualizado el verdadero y trascendental mensaje de liberación que las enseñanzas de **Jesús de Nazaret** han venido a traer.

Por lo que a **Marcel Légaut** respecta podemos decir que fue un hombre que desde la sencillez de una vida ejemplar supo transmitir un mensaje auténticamente original sobre la vivencia del sentir cristiano.

El **Prof. Melero** dice de **Légaut** que este nunca hubiera redactado unas tesis al estilo de **Spong** aduciendo a los simples rasgos del laico francés. Y es que, efectivamente, **Légaut** no fue ni teólogo ni religioso consagrado al sacerdocio, sino un simple pero profundo observador del entorno cristiano que le rodeaba y analista de sus muchas carencias. Y un aspecto fundamental - que resalta también **Melero** en su ponencia en los Encuentros en *Can Bordoï*- cual fue el hecho de que al laico francés lo que verdaderamente le interesaba no era tanto la estructuración de las creencias como la *vivencia de una fe profunda y renovadora*. En esto radica, a mi juicio, el mérito de **Légaut**. El discurso del laico pensador francés estaba centrado no en planteamientos doctrinales, más o menos alienantes y manipuladores, sino en el hecho de una vivencia seria, comprometida y profunda del sentir cristiano. El verdadero mérito de **Légaut** estriba, a mi parecer, en haber sabido trazar todo un itinerario del discurrir y devenir de la vida cristiana más allá de convencionalismos de todo tipo.

Visto esto podríamos decir entonces si verdaderamente existen puntos de encuentro entre **Spong** y **Légaut**. Pienso que sí. Y me explico.

En primer lugar existe un punto de encuentro entre el obispo anglicano y el laico francés y es el hecho de que ambos son

conscientes de *la necesidad de llevar a cabo una reestructuración de la vivencia cristiana*. Y es que sin esta el cristianismo contemporáneo difícilmente podría subsistir desde una vertiente armónica y nada integrista lo que daría paso (y ya lo está haciendo desde hace décadas) a una proliferación de las manifestaciones fundamentalistas provenientes principalmente del mundo evangélico-protestante anglosajón norteamericano. Europa es la víctima principal y España, por qué no decirlo, una de sus más codiciadas presas. El panorama es, ciertamente, sombrío. Esto lo intuyeron muy bien tanto **Spong** como **Légaut**.

Un segundo aspecto que viene a establecer la similitud de intenciones pese a la disparidad a la hora de acometer tal aventura es el hecho, como bien apunta **Melero**, de que tanto **Spong** como **Légaut** creen que tan aventurada empresa puede ser llevada a cabo aun reconociendo las extremas dificultades para el éxito de la misma. En este punto yo, particularmente, no soy tan optimista, digamos. Conociendo la mentalidad y el proceso evolutivo psicológico del hombre moderno desde el ámbito de su religiosidad no parece, a día de hoy, que tal proceso esté en marcha. No obstante, hay excepciones, afortunadamente. Desde el ámbito tanto del *catolicismo* como del *protestantismo* existen ya focos renovadores de carácter liberal que bien podrían desencadenar auténticos “brotes” (y de hecho esto ya se da dentro del mundo religioso confesional no convencional) que pudieran servir como ramalazos de aire fresco, dicho en términos coloquiales, que inundase el sentir de la cristiandad. Veremos como evoluciona el proceso.

En resumidas cuentas, que tanto **Spong** como **Légaut** vinieron a ser, desde ópticas distintas pero coincidentes en lo esencial, auténticos pioneros en el sentir de una realidad que muchos ya viven como imperiosa necesidad, cual es la de rescatar los

valores intrínsecos de la religiosidad cristiana en Occidente. **Spong**, desde su crítica teológica más sofisticada abogando por una reestructuración de muchos planteamientos dogmáticos que chocan frontalmente con la lógica racionalidad del hombre posmoderno, y **Légaut**, sin llegar a ser crítico con las cuestiones doctrinales (las cuales consideraba totalmente secundarias), y en la línea de volver a los orígenes genuinos de un *cristianismo* comprometido en lo social que fuese capaz de transformar el mundo.

En cualquier caso una cosa es totalmente cierta: *la necesidad de sustituir un literalismo obsoleto y caduco (y frecuentemente contrario al pensamiento lógico y razonado) por una forma totalmente renovada de entender la vivencia cristiana que sepa atender más a las necesidades humanas y sociales (siguiendo el ejemplo de Jesús en el Evangelio) que a las cuestiones del culto.*

Otro pionero del pasado siglo XX que comprendió la imperiosa necesidad de un cambio estructural dentro del marco de la religiosidad cristiana fue el filósofo francés **Emmanuel Mounier**, remitiendo al lector a mi libro digitalizado sobre la figura y el pensamiento del filósofo católico y uno de los padres del *movimiento personalista moderno*. Por lo tanto no abundaremos en exceso en el pensamiento de **Mounier** pero sí el trazar aquí algunas pautas orientativas que nos permitan tener una visión significativa de lo que supuso el *movimiento personalista* como sistema innovador en las creencias de muchas gentes que sintiendo la imperiosa necesidad de salir de la rutina en que se estaba convirtiendo su vida espiritual abogaron por una forma nueva y distinta de enfocar su vivencia desde la espiritualidad cristiana y el compromiso tanto social como político. A ello dedicaremos una parte del siguiente capítulo de este ensayo.



Personalismo y socialización. Conclusiones finales

*Toda interpretación, para producir comprensión,
debe tener ya comprendido lo que va a interpretar.*

Martin Heidegger. Being and time.

El *personalismo* como movimiento político-religioso desarrollado principalmente por medio de un grupo de filósofos y pensadores franceses en la primera mitad del pasado siglo XX supuso todo un auténtico desafío a la conciencia de muchos que vivieron con angustia y pasión el surgimiento del nazismo alemán que condujo a los desastres originados por la Segunda Guerra Mundial.

El *movimiento personalista* como tal sería propio analizarlo, en mi opinión, más desde una vertiente sociopolítica que religiosa puesto que no todo el movimiento tuvo connotaciones religiosas ni mucho menos. La vertiente religiosa es una más, determinante en algunos casos bien es verdad (como la visión del mismo esbozada y desarrollada por **Emmanuel Mounier**), pero con claras implicaciones sociopolíticas que son dignas de análisis y consideración. A ello me referí en mi libro sobre el

pensamiento filosófico personalista de **Emmanuel Mounier** y al cual remito al lector interesado.

Pues bien, dicho esto, cabe añadir que en todo el entramado de la filosofía personalista de signo cristiano (que es el que nos interesa analizar aquí aunque sea de manera sucinta) los enfoques son también distintos aun apoyándose en las perspectivas del *cristianismo*. No analizo aquí las cuestiones sociopolíticas del movimiento personalista desarrollado por **Mounier** puesto que las mismas ya fueron realizadas en mi libro mencionado anteriormente, sino que lo que pretendo es hacer ver que desde las referencias de unos textos escriturísticos considerados sagrados desde la antigüedad se pretenda dar una visión social, religiosa y política determinada dentro de un contexto tan distinto al desarrollado en la revelación. La dimensión que expresa **Mounier** de su enfoque del *personalismo* en el ámbito religioso es desde su catolicidad, pero otros, como **Paul Ricoeur**, por ejemplo, lo hicieron desde la tradición protestante. ¿Qué queremos dar a entender con esto? Pues algo muy sencillo de comprender: *que la cuestión interpretativa, sustentada en la expresión socio-lingüística de unos textos de contenido religioso en algunos casos predetermina una forma de interpretar la sociedad, el entorno social, para tratar de cambiarlo o mejorarlo.*

La impronta religiosa en la mayoría de las concepciones sociopolíticas siempre fueron determinantes, incluso en las ideologías de sustrato ateo, como el caso del *marxismo*, aunque no lo parezca a primera vista. Unas llevadas por su inclinación religiosa y otras, como el caso del *marxismo*, por su empeño en eliminar todo atisbo de religiosidad en sus tesis.

Si el obispo **Spong** y el laico **Légaut** fueron hombres que intentaron cambiar la dimensión socio-religiosa de la persona

por medio de un cambio, de una renovación en toda regla, el *movimiento personalista* encabezado por **Mounier** fue también un vivo ejemplo de búsqueda de alternativas para producir una *persona nueva* en medio de un mundo caótico donde los valores del cristianismo necesitaban ser reinventados y reinterpretados de nuevo desde una dimensión socio-política y religiosa que condujera al establecimiento de un mundo más justo y humanitario.

La socialización a través de la hermenéutica

El concepto de *socialización* es, en realidad, muy amplio. Podemos definirlo como *el proceso por medio del cual el individuo aprehende los comportamientos del colectivo grupal o social del entorno en el que vive adaptándose a las normas del comportamiento social*. Pero esto que parece fácil de asumir para el individuo no lo es tal, según **Talcott Parsons**, el conocido sociólogo estadounidense. En efecto, para **Parsons** la acción social siempre representa un problema para el individuo si bien encuentra resolución al mismo por medio de los *valores del grupo* o colectivo social al que pertenece. Por eso *la hermenéutica, la interpretación que el individuo hace del entorno social, va a marcar indefectiblemente su devenir en la vida. Y es también por lo mismo que el proceso de socialización comienza desde la más tierna infancia por medio de la educación*.

La interpretación de los diversos textos (considerados sagrados o no) siempre ha generado gran polémica y controversia y ello ha dado lugar a que a partir de los mismos se hayan venido sustentando ideas y teorías muy dispares. Y es que si los textos profanos, exentos en muchos casos de un contenido religioso, han originado ya por sí mismos abundante controversia cuánto no más los estipulados como sagrados.

Pudiera parecer un tema baladí el asunto de la *hermenéutica de los textos* pero hemos de decir que apenas hay nada en esta vida que no sea digno de interpretación. Los mismos recursos lingüísticos y semánticos que utilizamos en la vida común dan muestra de ello. Grandes movimientos ideológicos surgidos a lo largo de la historia, como hemos visto, se sustentan en interpretaciones sobre el acontecer del mundo y su diversidad. Así que ***la hermenéutica es una herramienta intelectual de primer orden que nos permite situarnos cognoscitivamente ante la realidad que nos envuelve y que configura nuestra forma de ver, comprender y entender esa realidad.***

Y es que en el seno de la práctica totalidad de las distintas revelaciones subyace un estrato ideológico bien evidente. Negarlo sería de ilusos. Y ese componente ideológico lleva implícito, a su vez, el elemento sociológico correspondiente, tal y como hemos analizado y explicado.

Centrándonos en el ámbito del entorno sociológico e ideológico de la *cristiandad*, que es el marco en el que nos desenvolvemos habitualmente en el mundo occidental, muchas fueron las *ideologías* surgidas dentro de la cristiandad que dejaron su huella, su impronta, en las distintas estructuras sociales y todo ello fruto de las variadas interpretaciones surgidas de la revelación bíblica por excelencia. Sin embargo, no deja de sorprendernos continuamente que en torno a una revelación que para los creyentes judeocristianos -aun con sus clara diferencias y enemistades- es carta de ley hayan surgido variables de interpretación tan dispares hasta el punto de convertirse en auténticos elementos de *socialización* a lo largo de generaciones enteras. Y esa ideologización ha dado lugar a distintas y hasta dispares interpretaciones sobre cuestiones de índole no solo religiosas -como parece ser lo más lógico- sino incluso políticas, culturales, económicas, etc. Todo esto debido

al proceso que se conoce por *socialización*.

*Es en el entorno ideológico religioso donde se lleva a cabo el proceso de socialización por medio del adoctrinamiento manipulador tendente a crear un ámbito predispuesto a reafirmar una serie de determinadas creencias impuestas por el aparato religioso de turno. Esto es bastante común en los ámbitos religiosos de corte fundamentalista donde el adoctrinamiento desde la más tierna infancia desempeña un rol determinante. Y es que la influencia socializante es tan intensa que puede muy fácilmente coartar el sentir religioso en libertad de todos los individuos sometidos a las estructuras fundamentalistas. En ocasiones manifestaciones aparentemente políticas tienen un sustrato ideológico religioso fundamentalista. Política y religión se funden para “crear”, en apariencia, un “hombre nuevo”, sometido, claro está, a “la voluntad de lo divino”. Pero, todo este entramado es tratado suficientemente en mi Ensayo sobre *Filosofía política y Religión*, al cual remito al lector interesado.*

Del mito a la realidad

Que la *hermenéutica* de los textos considerados sagrados y, en consecuencia, revelados por la divinidad, deben ser interpretado de una manera lógica, formal, razonada y coherente, no cabe la menos duda. El problema está en cómo hacerlo de manera adecuada. Y es que *entre los relatos considerados revelados y la realidad del acontecer humano dista, en ocasiones, un abismo insalvable. El único puente de enlace y posible comunicación entre ambos es recurriendo al mito contenido en muchos relatos e incluso en el contenido global de la misma revelación en su conjunto.* Y me explico.

Es preciso considerar lo qué es y lo qué implica el sustrato

mitológico en las revelaciones de contenido sagrado y religioso.

Al referirnos al rol del *mito* en las revelaciones hemos de tener claro que el concepto de *mito* (aun con sus distintas variantes interpretativas sobre el término lingüístico) hay que referirlo dentro del contexto de la época en que dichos relatos orales primero y escriturísticos después fueron transmitidos. En primer lugar el *mito* refiere a un acontecer no necesariamente histórico sobre un suceso o sucesos que se han sobrevalorado con la expresa finalidad de dar un mayor empaque y solvencia a los relatos. Lo más probable es que en su tiempo fueran tomados por relatos realmente históricos, pero examinados con detenimiento desde nuestra óptica más realista y coherente no podemos admitirlos como tales (al menos en muchos aspectos tal y como están narrados).

En efecto, si realizamos una radiografía, valga la expresión, somera pero precisa del contenido holístico, global, de las revelaciones por extensión, nos encontramos con una serie inequívoca de sinsentidos y contradicciones desde una lectura puramente literal de los textos. Esto no implica que neguemos el posible sentido teleológico o último de la revelación, sino que realicemos simplemente una adecuación más lógica y racional de la misma.

En el caso de la revelación bíblica se imponen distintas y variadas formas interpretativas que van desde un literalismo puro y duro hasta la interpretación puramente simbólica de la práctica totalidad de sus relatos aun admitiendo algún componente o sustrato histórico, pero carente de significación este último si la pretensión es la de extraer una enseñanza simplemente moral de los relatos reseñados que sirvan de edificación personal.

Sería **Lévi-Strauss**, el padre de la antropología estructural (junto con otros investigadores), quien afirmaría que en las distintas culturas de los seres humanos subyacen costumbres, tradiciones, conductas, mitos y esquemas lingüísticos que vienen a revelar y resaltar la presencia de patrones comunes a todos los humanos. *¿Qué viene a decirnos esto? Pues que los distintos relatos supuestamente revelados son una forma narrativa de expresión propia de una cultura o culturas determinadas y que deben ser interpretados dentro del contexto específico de esa/s cultura/s. No hacerlo así, como hace el literalismo bíblico o de otra índole, implicaría estar expuestos a errores hermenéuticos de bulto con la consiguiente distorsión del mensaje que pudieran transmitir internamente los relatos en cuestión.*

Es precisamente el *mito* el que puede otorgar un cierto sentido al contenido en sí de las revelaciones desde nuestra concepción mental y cognoscitiva más evolucionada. **Corbí** hablará, a tal efecto, en relación con el contenido e interpretación de las revelaciones, de dos etapas hermenéuticas bien diferenciadas: *la preindustrial y la posindustrial*. La segunda, la etapa *posindustrial* en la cual nos encontramos ahora, como continuación de la primera, viene a suponer una forma de hacer *hermenéutica* desde una concepción más actualizada a nuestros esquemas mentales actuales que refieren inequívocamente a una manera de interpretación de los *símbolos* que encierran las revelaciones o relatos supuestamente revelados. *Esto conduce necesariamente a efectuar una relectura y posterior reinterpretación de los textos literarios y saber encuadrarlos adecuadamente dentro de unos parámetros sostenidos por la racionalidad y el simple sentido común, lamentablemente tan poco común, dicho sea de paso, en el homo religiosus.*

Una percepción realista de las distintas revelaciones nos hace ver que es preciso una adecuación, lectura y reinterpretación de

los textos que envuelven las mismas y poder llegar así a realizar una captación más coherente y sensata de la realidad de nuestro mundo actual. Resulta inconcebible a la racionalidad humana, por ejemplo, un supuesto plan de salvación tal y como se deduce de la interpretación literalista de los textos bíblicos en los que, efectuando un corolario de los mismos, se viene a decir que Dios mismo estableció un meditado plan que partiendo de la elección de un pueblo, el judío, y después de un sinfín de peripecias, se habría de levantar el libertador del mismo, un Mesías que habría de conducirles a la liberación tras muchos años de sufrimiento como consecuencia del enfrentamiento con otros pueblos paganos vecinos y que llegado el tiempo del advenimiento del ansiado Mesías una parte considerable del pueblo lo rechazase y lo enviara al patíbulo mientras que otra lo admitiese como el verdadero Mesías redentor que da su vida no solo por sus acólitos sino también por la humanidad entera. En realidad, la imagen del sacrificio subyace en buena parte del mensaje bíblico. Muchos pasajes bíblicos (en especial del Antiguo Testamento) llevan el sello de la violencia y la muerte. La misma función redentora llevada a cabo por **Jesús de Nazaret**, tal y como se representa en el *Evangelio*, viene representada por un episodio de extrema violencia. Esta concepción tan solo puede admitirse desde un ejercicio de fe, ciertamente, pero resulta totalmente incomprensible a la racionalidad humana. Incluso el mismo **san Pablo** en su primera epístola a la iglesia de Corinto reconoce que la palabra, el *kerigma*, de la cruz es locura..., si bien añade “a los que se pierden” (*1ª Corintios 1, 18*). Esta aseveración del apóstol deja entrever dos cosas bien reveladoras: que la razón se opone a la fe y a la creencia y que estas excluyen a la razón en sus argumentaciones. Intentar conciliar fe con racionalidad parece tarea imposible. Esto no debe excluir, a mi juicio, admitir una cierta armonización entre ambas. Pero esto pertenece a la esfera personal de cada uno.

Lo que queremos dar a entender con esto es que efectuando una reinterpretación de lo inasumible por la razón humana cabría argumentar que lo que el Creador realmente demanda a sus criaturas es la aceptación de su propia condición humana, fluctuante entre el bien y el mal, y que *transfiere su deseo a la criatura de que siga el camino del bien y del amor como realidades supremas y existenciales de su vida en este mundo caótico*. Han sido los grandes maestros de la Humanidad (sin duda **Jesús de Nazaret** el más determinante de todos ellos, al menos para los inmersos en la cultura judeocristiana) los encargados de transmitir las sabias enseñanzas conducentes a la redención y liberación espiritual en distintas etapas del devenir de la humanidad. Esta posible realidad es perfectamente asumible por las distintas revelaciones consideradas sagradas más allá del maestro o maestros que desde su inspiración hayan sido capaces de captarla y transmitirla. Esta percepción es capaz de dar un sentido y un contenido al devenir de la humanidad donde el dolor y el sufrimiento humanos se pueden ubicar en la condición de *imperfectibilidad* del ser humano. Pero es precisamente desde esta *imperfectibilidad* desde donde la criatura humana puede llegar a captar, a percibir, el llamamiento a una “nueva vida” en armonía con el Creador, más allá de la percepción que se tenga del mismo. Las vías o caminos han sido múltiples a lo largo de la historia humana, pero podemos circunscribirlas sustancialmente a dos: *la religión natural y las religiones reveladas*. Dos vías, dos caminos que, observándolos con detenimiento conducen al mismo final: *la captación y percepción de un ente divino que se nos escapa a nuestra limitada racionalidad y entendimiento*.

El proceso de la *socialización* se ha encargado de transmitir el mito a la realidad por medio de la expresión simbólica y ha venido predeterminando, en la mayoría de los individuos y en función de su estrato cultural, una forma concreta de

dimensionar el mundo y la realidad que lo envuelve. Las distintas *revelaciones* han dejado su importante impronta a la hora de interpretar esa realidad, pero al mismo tiempo han condicionado la visión que podemos tener del mundo y sus otras realidades (el bien y el mal y otras dualidades que nos acompañan en nuestro transitar por la existencia). Pienso que tan solo desde la serena reflexión y análisis de nuestra propia condición humana podemos llegar a ir descubriendo realidades más profundas que las que afloran en la superficialidad humana. Tengo al menos esa sensación. ***En todo caso es obvio que nos movemos a cada paso en el enigma, en el misterio de una existencia incomprensible en muchos aspectos.***

Conclusiones finales

Llegados ya al final de este ensayo sobre una nueva forma de ver, de captar y de percibir la *interpretación de textos* considerados revelados desde tiempos inmemoriales, no podemos por menos que efectuar unas reflexiones finales al respecto.

Efectivamente, es indudable que la influencia que han tenido -y continúan teniendo- los textos literarios a lo largo de la historia desde la práctica aparición de los primeros textos escritos de manera muy rudimentaria, claro está, allá por la *Edad de Bronce* hacia finales del cuarto milenio a. C., vinieron a significar toda una revolución en la manera de comunicarse los humanos además de la comunicación verbal. La *escritura cuneiforme* primero inventada por el pueblo sumerio con la utilización de sistemas simbólicos en forma de figuras o dibujos vinieron a representar una *protoescritura* que sirvió de puente de comunicación escrita en aquellos lejanos tiempos hasta que con el correr de los siglos la escritura se fue perfeccionando llegando así a la difusión de la misma de manera extensiva por

medio del descubrimiento de la *imprensa* hacia mediados del siglo XV por obra del alemán **Gutenberg**.

Los textos literarios y escriturísticos desde siempre han interesado al ser humano, no solamente los textos profanos sino, sobremanera, los textos atribuidos a la revelación de un ser divino superior que supuestamente transmitía su sobrenatural mensaje a los seres humanos para comunicarle sus designios.

A lo largo de este ensayo hemos pretendido resaltar la importancia que los textos literarios tienen, en especial, los de contenido considerados revelados, y que han marcado el devenir de la criatura humana. *Estos textos han sido motivo de controversia y fuerte polémica a lo largo de los siglos como consecuencia de la diversidad de interpretaciones que sobre los mismos se han vertido.* Es a día de hoy, en los albores del siglo XXI, en la era de la alta tecnología y del desarrollo de las ciencias en toda su extensión como nunca antes se había conocido que siguen levantando encendidas pasiones. Ante la imperturbabilidad de los textos en sus distintas variantes el *homo religiosus* continúa enfrentado entre sí por cuestiones de interpretación de esos mismos textos, comunes a todos los creyentes, tanto en el caso de los textos sagrados de *La Biblia* para el mundo judeocristiano, el *Corán*, para todo el pueblo musulmán, o el *Bhagavad-Gita*, los *upanishads* y los libros *védicos* para los pueblos del *Lejano Oriente*.

A lo largo de los siglos los textos literarios sagrados -en especial los distintos relatos que aparecen en la *Biblia* judeocristiana y el *Corán* musulmán- si bien han sido motivo de análisis e interpretaciones diversas fue recientemente, a partir del advenimiento de la *Ilustración* hacia mediados del siglo XVIII, cuando los modernos investigadores han tratado de ver

más allá del simple mensaje literal de los relatos que aparecen en los textos para tratar de adecuarlos a una situación nueva, más evolucionada en el pensar de las nuevas sociedades surgidas a raíz, en especial, de la *Revolución francesa* y del surgimiento de los grandes movimientos sociales y políticos producto también de la *Revolución industrial*, y que vinieron a trastocar el mundo del pensamiento religioso.

Y así surgió la conocida como *Nueva Hermenéutica* aplicada no solo a los textos literarios de contenido sagrado sino también a los profanos pero tendentes a expandir el mundo interior, espiritual, del ser humano, en un mundo conflictivo y caótico.

A lo largo de los diversos capítulos hemos pretendido dar una visión lo suficientemente amplia y desarrollada que pudiera servir de reflexión y análisis al lector interesado en estas cuestiones. Con todo, en este ensayo se ha tratado simplemente de efectuar una aproximación a esta compleja temática y es a partir de aquí donde el lector encontrará, a buen seguro, materia suficiente para profundizar en el estudio del tema. ***No podemos hablar de ninguna de las maneras de una hermenéutica completa y absoluta porque, ente otras razones, no existe.*** Tan solo podemos dar indicaciones y observaciones fruto del análisis investigativo que nos permita transitar por el sendero de la lógica y de la racionalidad como seres humanos pensantes.

Cuando guiados por esa curiosidad como seres inteligibles que somos pretendemos un acercamiento, una aproximación a los enigmas de esta vida, descubrimos que muchos de ellos se encuentran, precisamente, detrás de unos textos considerados revelación divina y que sirven como camino, guía o sendero en nuestra compleja y azarosa existencia. Existencia, al fin y al cabo, que busca un asentamiento en esta vida plagada de obstáculos circunstanciales, que diría **Krishnamurti**, pero

donde lo esencial es encontrar el verdadero camino, es decir, el sendero que nos conduzca a la *liberación interior* y que no es otro que *el camino del bien y de la verdad*. Y esta aventura, realmente, dura toda una vida.



Bibliografía

Barth, Karl.

- Dogmática eclesial.*
- La humanidad de Dios.* 1960.

Bultmann, Rudolf Karl.

- Jesús.* Berlín, 1926.
- Teología del Nuevo Testamento.* Ediciones Sígueme.

Bunge, Mario.

- La ciencia, su método y filosofía.* 1960.
- Tratado de filosofía básica.*
- Mitos, hechos y razones.* Buenos Aires. Ed. Sudamericana.

Corbí, Mariano.

- El camino interior, más allá de las formas religiosas.* Barcelona. Bronce, 2001.
- Conocer desde el silencio.* Santander. Sal Terrae, 1992.
- Religión sin religión.* Madrid. PPC, 1996.
- Proyectar la sociedad, reconvertir la religión.* Barcelona. Ed. Herder, 1992.
- Hacia una espiritualidad laica: sin creencias, sin religiones, sin dioses.* Barcelona. Ed. Herder, 2007.
- Por los caminos del silencio.* Madrid. Bubok, 2010.
- El conocimiento silencioso. Las raíces de la cualidad humana.* Barcelona. Fragmenta Ed.

Corbí, M. y otros autores.

–*Lectura simbólica de los textos sagrados. CETR. Book Print digital, S. A. Barcelona.*

Dilthey, Wilhelm.

–*Hermeneutics and de Study of History. Vol. IV.*

Eliade, Mircea.

–*Lo sagrado y lo profano. Ediciones Paidós.*

–*El mito del eterno retorno. Alianza Editorial.*

–*Historia de las creencias y las ideas religiosas. Ediciones Paidós.*

–*Mito y realidad. Editorial Kairós.*

–*Diccionario de las religiones. Editorial Paidós.*

Ferrando Sanjuán, Francesc.

–*Recursos y Materiales para el trabajo en Historia de la Filosofía. Editorial Marfil. Alcoy, 2000.*

Freud, S.

–*Tótem y tabú. 1913.*

–*Psicología de las masas. 1921.*

–*El porvenir de una ilusión. 1927.*

Gadamer, Hans-George.

–*Verdad y Método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica. Salamanca. Sígueme, 1977.*

–*Verdad y Método II. Salamanca. Sígueme, 2002.*

–*La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos. Madrid. Cátedra, 1988.*

–*Hermenéutica, estética e historia. Salamanca. Sígueme, 2013.*

Heidegger, Martin.

–*Introducción a la Metafísica. Ser y tiempo.*

Husserl, Edmund.

–*Filosofía fenomenológica.*

Ricoeur, Paul.

–Filosofía de la voluntad. Tomo I: Lo voluntario y lo involuntario. Aubier, 1950.

El conflicto de las interpretaciones: Hermenéutica I.

Problemas fundamentales de la fenomenología. Madrid. Alianza, 1994.

Schleiermacher, Friedrich.

Sobre los diferentes métodos de traducir. Ed. Gredos. Madrid, 2000.

Vigil, José M^a.

Teología del pluralismo religioso. Ed. Abya Yala. Quito, Ecuador. 2005.

Escritos sobre teología del pluralismo. 1992-2012. Libros digitales Koinonia.

Zubiri, Xavier.

Naturaleza, Historia, Dios. 1944.

Sobre la esencia. 1963.

El concepto descriptivo del tiempo (Artículo). 1976.