

# Lenguaje y mito en el ejemplo de la terminología cristiana<sup>1</sup>

José R. Villalón Sorzano  
Catedrático – Departamento de Humanidades  
UPR-Ponce

## Resumen

El lenguaje del mito se diferencia reconociblemente del lenguaje del pensamiento lógico. Ese hecho es detectable también en la terminología característica de la religión cristiana, a pesar de que ésta está profundamente influida por la racionalidad en su sentido estrecho. Un examen de dos términos centrales del cristianismo lo puede comprobar. Se estudia el caso del término *resurrección*, que lógicamente sugiere un fenómeno físico y biológico pero es sólo comprensible en la religión como de carácter “espiritual” o trascendente. Se esperaría lógicamente que el *evangelio* reportara la verdad histórica, pero se comprueba que este género literario se endereza a fines diferentes: una cosmovisión simbólica. Se sugiere que reconocer la naturaleza mítica del discurso es esencial para penetrar en su genuino mensaje.

Palabras clave: pensamiento mítico - lenguaje del pensamiento lógico - resurrección- alteridad del signo – género literario

## Abstract

Mythical language is recognizably different from logical discourse. This fact is detectable also in Christian terminology, even as this form of religion is admittedly intensely permeated by “rationality” in its usual narrow sense of logical, critical thinking. The article explores two central, exclusively Christian terms (Mythical language – *evangel* or *gospel*) and finds that they do not mean what could be thought of as their obvious, logical, first sight meaning. Resurrection is spiritual or transcendental rather than physical or biological. Gospel is not primarily historical, plain truth, but symbolical construction of a world view. Thus, the only way to realize the true meaning of a religious (or artistic) message is to recognize the mythical nature of its linguistic expression.

Key words: mythical thinking - logical discourse - resurrection – singa alterity - literary gender

En trabajos anteriores he desarrollado una concepción del mito afín a la de muchos pensadores de corrientes medianas. El mito, para estas corrientes, es una forma especial de relato. Estos relatos, cualquiera que sea su procedencia, suelen tener una estructura similar, gobernada por unas “leyes” que he formulado en otra parte.<sup>2</sup> Además de la particular estructura

del relato, y de ciertos contenidos frecuentes, como la mención de seres y acciones fantásticos, que no pertenecen a la experiencia cotidiana, los relatos míticos usan elementos de pensamiento *sui generis*, como imágenes, ideas, estilos de argumentación, vocabulario, estrategias, y otras características lingüísticas que los distinguen. Ahora bien, estos elementos

aparecen también en discursos que no son, rigurosamente hablando, relatos. Me estoy refiriendo a un *estilo de pensamiento* que aparece en los relatos míticos, pero también en otras formas de pensar y de expresarse que no son relatos, narraciones. A este estilo lo llamo pensamiento mítico y suelo afirmar que es el estilo ordinario del lenguaje en la religión y en el arte. En este sentido, doy al término *mito* mayor extensión que la que pueda tener el mito como un tipo de *texto narrativo*. En este trabajo, como en otros, me intereso especialmente por la naturaleza del pensamiento mítico, que estimo común a los sistemas míticos particulares que conozco.

Quizás, como arguye Max Weber, la religión cristiana, por lo menos en su corriente occidental en sentido amplio, que incluye los grupos ortodoxos, sirios y otros, sea una de las religiones más penetradas por la racionalidad (en la acepción en que este término describe lo que se contrapone al mito). Incluso, la racionalidad de la que habla Weber se queda corta en comparación con el amplio proceso de racionalización ocurrido en el seno de la religión cristiana occidental. Por ejemplo, el cristianismo de los siglos IV y V elaboró unos conceptos acerca de lo que es Naturaleza, de lo que es persona, y de otros términos filosóficos muy desarrollados, así como diversos sistemas de pensamiento con amplio uso de la lógica y de la metafísica. Con todo, sostengo que, también en medio cristiano occidental, todas las religiones permanecen ancladas sustancialmente en el pensamiento mítico. A esta conclusión me lleva la constatación de que la casi totalidad de los conceptos centrales del cristianismo occidental están expresados en un lenguaje de características reconocibles que incluye lo que en otra parte he llamado “metáforas radicales”<sup>3</sup>.

Llamo metáfora radical toda expresión cuyos sememas<sup>4</sup> son epistemológicamente controlables en el “término recto” de la comparación, pero objeto de especulación incontrolable en el término figurado o término para explicar el cual se instituye la comparación. Así, por ejemplo, el término *padre* se refiere una vez a un progenitor humano, de cuya figura ideal podemos sacar todos los sememas que consideremos que nos ayudan a explicar en algo la noción de Padre Celestial. Pero la certeza, dada por sólidamente establecida, de la existencia de esos sememas en el progenitor humano no asegura ni puede ser evaluada epistemológicamente cuando en el lenguaje religioso son atribuidos al Ser Supremo, simplemente porque no tenemos una experiencia inequívoca del referente de este término de la comparación: “a Dios nadie lo ha visto nunca”, nos dice el mismo San Juan (1 Jn 4, 12). No hay confirmación experiencial, ni a partir de la consciencia de un proceso lógico *a priori*, ni como resultado de una observación *a posteriori*, de la existencia de dichos sememas en el objeto expresado por el segundo término. La tesis de este artículo es que abundantes conceptos centrales, necesarios para realizar una exposición de la religión cristiana, son, al igual que los conceptos de otras religiones, de base fundamentalmente mítica. En este sentido, también podríamos decir que no es posible explicarlos dentro de un sistema lógicamente válido y epistemológicamente seguro.

Por las dimensiones de este trabajo, voy a circunscribirme mayormente a los términos *Resurrección* y *Evangelio* como ejemplos de términos de base mítica. Se trata de vocablos centrales en la terminología del cristianismo.

Las metáforas radicales, de las que antes hablábamos, no aluden sólo a conceptos sobre seres: pueden referirse

también a eventos, por ejemplo, cuando se usa el término *resurrección*. Aunque no lo parezca, este término es usado siempre en el discurso religioso en sentido metafórico, como espero mostrar. Tanto en griego, como en latín, como en español y en otros idiomas, se refiere a un individuo que *está de nuevo erguido*, por lo tanto, no yacente, como los muertos. Se trata de alguien que, después de haberlo perdido, ha recuperado su cuerpo, o sea, que ha vuelto a la vida. Que este es el significado correcto lo confirma la expresión hebraizante “resurrección de la carne”. Aparte de otra pléthora de metáforas comunes y corrientes que el término *resurrección* pueda incluir, la verdadera metáfora radical en el caso de este vocablo tiene, como *término explicativo*, (o de sentido recto) el estado de una persona naturalmente viva, y como *término explicado* (o de sentido figurado), el estado de la persona de Cristo rediviva. Implica que la misma persona que murió, ahora no está muerta y que su cuerpo ha vuelto a una condición comparable con la condición de relación con el mismo espíritu o mente individual que antes de la muerte lo animaba. Aparte de los apóstoles, “las mujeres” y “unos quinientos discípulos”, que afirman haber asistido a la experiencia de ver vivo al Resucitado después de haberlo visto muerto, nadie más lo ha visto ni puede controlar personalmente la exactitud de este testimonio. Los eventos, al menos hasta la aparición de los medios audiovisuales, son todos considerados básicamente irrepetibles para una nueva experiencia y sólo comunicables por el testimonio de los que asistieron al mismo. Pero una cosa es el lenguaje de quien testimonia eventos que se desarrollan sin aparente ruptura de las leyes de la naturaleza, eventos de los que no tenemos muchas razones para dudar, y otra cosa es el lenguaje problemático que usa vocablos

como la palabra *resurrección*, que supone acontecimientos prácticamente inauditos. Este vocablo, por cierto, no fue construido para designar este hecho particular atribuido al personaje Jesús, que es, sin embargo, de quien se dice que es “el primero resucitado de entre los muertos” y el hombre de quien ahora decimos más que de ningún otro, que ha resucitado. El vocablo había surgido un par de siglos antes (aproximadamente, al tiempo de los Macabeos: *circa* 200 a 160 A.C.) para hablar de un hecho imaginado como posible en el futuro, mas hasta entonces nunca reportado, cuyo referente original es un estado de total recuperación, de vuelta de la muerte, en que esperaban encontrarse los que habían sufrido por la fe. El vocablo *resurrección*, a partir de Cristo y durante el tiempo en que fue escrito el Nuevo Testamento, representa una clase de fenómenos que incluye hasta ese momento un solo fenómeno conocido<sup>5</sup>, y después de todo, el término aparece con diferencias importantes entre el uso que se le da en el tiempo de los Macabeos y el uso para el evento que ahora, en el tiempo de Cristo, se presentaba a los discípulos y a los evangelistas<sup>6</sup>. Este acontecimiento, por cierto, en los relatos más auténticos que del hecho nos quedan, está reportado citando situaciones que aparentemente no coinciden completamente en los detalles de los testimonios.

Aquí estaría indicado incluir como ejemplo un amplio desarrollo del uso del término *resurrección*, para cuya exposición completa no tenemos espacio, ni aunque lo limitáramos, por ejemplo, a las menciones de los evangelios sinópticos<sup>7</sup>. En tal estudio podríamos constatar, entre otras cosas, que el uso del término *resucitar*, *resurrección* (ανιστημι, αναστασις) es más explícitamente usado en referencia a la resurrección de los justos que en referencia a la de Jesús; está

mayormente<sup>8</sup> limitado en los sinópticos al pasaje (Mc. 12, 18-27 y los paralelos de Mt. 22, 23-33 y Lc. 20, 27-40 que dependen del primero) en que se expone la discusión entre saduceos y Jesús acerca de la opinión, surgida en el tiempo de los Macabeos (2 Mac 7, 9.11)<sup>9</sup>, defendida por los fariseos y no aceptada por la secta de los saduceos, de una futura resurrección de los cuerpos (o *de la carne*, puesto que no existe en hebreo propiamente la palabra *cuerpo*). Pero lo que se discute en este caso es el concepto de *la resurrección de los justos*. Se trata de un concepto netamente escatológico, y ni propiamente ni impropriamente intrahistórico, también mencionado en Lc 14, 14 (donde es utilizado en forma ocasional, en un *logon* de procedencia Q<sup>10</sup>, dentro de un párrafo de contenido moral). El mismo significado (o incluso menos preciso, más parecido a la idea de prevalencia-ante-el-mal que tienen las expresiones de Job 19, 25) tiene la palabra en el poema de Simeón en Lc 2, 34 textos en que ocurre también la palabra *resurrección* o *resucitar*.

En contraste con lo anterior, cuando los sinópticos, dependientes literalmente también en este caso de uno de ellos, (de Marcos), se refieren a lo que aconteció “al tercer día” después de la crucifixión, la palabra que usan no es a menudo *resucitó* (αναστηναι), sino un término más afín a *despertó* o *se incorporó* (ηγερθη). Desde luego, se trata inequívocamente de un despertar del sueño de la muerte, pero lo interesante es que no se trata del término técnico usado para discutir el tema de la resurrección de los justos, o “resurrección de entre los muertos”. El hecho de que se usan dos términos diferentes para resurrección se nos oculta parcialmente porque san Jerónimo, traductor de la Biblia al latín, vierte a esta lengua ambos términos

griegos por el único vocablo latino *resurgere*.

La aplicación del término *resucitar* al evento pascual no fue, por lo visto, inmediato. Lucas, como ya mencionado, añade una vez el término técnico. Es sabido que Mateo y Lucas, lo que hacen en sus respectivos evangelios es relatar, en buena medida, incluyendo frases literales de Marcos y casi sin excepción, siguiendo la secuencia de éste, la casi totalidad de lo que relata Marcos, pero introduciendo también modificaciones significativas y añadiendo material desconocido para Marcos. En el caso al que aquí me refiero, después de citar palabras literales de Marcos que habla de *despertar*, añade para hablar del acontecimiento la apelación de *resucitar*. (Lc 24,7). Se trata, por cierto de un texto más de la tradición del *Hijo del Hombre*, de que luego hablaremos.

Hay un excelente estudio del teólogo alemán Philipp Seidensticker (ofm) que argumenta que lo que aconteció a Jesús en la pascua recibió históricamente varios nombres y explicaciones antes de que triunfara la idea de llamar a dicho acontecimiento “*resurrección*”.<sup>11</sup> Hay que recordar que este apelativo, aparecido unos dos siglos antes de Cristo, se aplicaba primeramente a la resurrección de los justos, que no era una resurrección universal, puesto que en un primer período de esta tradición parece que los impíos no resucitarían. Dicha resurrección de los justos había sido a su vez un desarrollo de una idea anterior, presente en Job y en Daniel (libros de composición no muy distante en el tiempo de la del segundo libro de los Macabeos) en que los justos no correrían en el sheol - es decir en el Hades o Infierno hebreo - la misma suerte de los impíos<sup>12</sup>. El término no recogía exactamente lo que los discípulos y otros testigos pensaban acerca del acontecimiento pascual. Entre otras cosas,

dicha resurrección no era obviamente concebida como relacionada con una resurrección *princeps* que ocurriría en el caso del Mesías. Es por tanto, un término que debió modificar su significación inicial para poder adaptarse al acontecimiento pascual. Por eso no es de extrañar que, como menciona Seidensticker, se hayan ensayado varios otros apelativos antes de que se fuera imponiendo el término *resurrección* para el mencionado acontecimiento pascual. Entre estos términos hay que mencionar el término “rpto”, o más castellanizado, podemos decir que Jesús es “arreatado” al cielo. Tal apelación tenía sus ventajas, puesto que tenía precedentes bíblicos o tradicionales importantes. Elías fue arreatado al cielo (sin morir) en un carro de fuego. Existe también un libro de la literatura intertestamentaria cuyo nombre es “Asunción de Moisés”, o sea, su rpto al cielo. El hecho pascual fue llamado una Asunción (que no se distinguía entonces de Ascensión)<sup>12</sup> como lo atestiguan los textos que Lucas después, como veremos, convierte en otro acontecimiento ocurrido cuarenta días después de la pascua. También aparece en un viejo himno citado en 1 Tim 3, 16: ἀνελημφοθη εν δοξη (“arreatado en gloria”)<sup>14</sup>.

Siempre según Seidensticker, también el relato de la Transfiguración (durante la subida al “Monte Tabor” con tres discípulos) es una temprana tentativa de explicar el acontecimiento pascual, relato que más tarde en la tradición de los sinópticos se convertiría en un acontecimiento del período de la vida pública de Jesús, y funcionaría como una *anticipación* (recurso literario) de lo que sería más tarde el acontecimiento pascual. Nótese que en la transfiguración Jesús aparece entre los dos personajes “rptados” al cielo, Moisés y Elías. Es muy importante darse cuenta que al

descender del monte de la transfiguración, Jesús menciona que lo acontecido debía mantenerse oculto hasta la resurrección del Hijo del Hombre, y que entre las preguntas que hacen a Jesús los apóstoles se encuentra la interrogante acerca de qué podría significar la expresión το εκ νεκρων αναστηναι (“resucitar de entre los muertos”). Resulta verosímil, sin embargo, que esta imagen del rpto haya sido abandonada como inadecuada para representar lo que después se llamaría resurrección porque esos personajes acompañantes, al momento de ser arreatados, no habían muerto, o no era seguro que hubieran muerto, mientras que una de las afirmaciones más importantes en la tradición del relato pascual era la cierta muerte de Jesús, confirmada y reconfirmada.<sup>15</sup> Es un desarrollo sorprendente del cristianismo primitivo, que separándose por una vez de la profunda tradición hebraica (la cual insiste ampliamente en ligar todo lo importante que ocurre al esquema narrativo de la Alianza) el efecto salvador es atribuido con más énfasis no tanto a la central y esencial *teofanía* de la divinidad, sino sobre todo al acontecimiento de la muerte.<sup>16</sup> Considerando el acontecimiento pascual – como lo hace por ejemplo el relato de la eucaristía – como el relato por antonomasia de la Nueva Alianza, la aparición de Jesús después de salir de la tumba es el componente que corresponde a la teofanía en el esquema de la Alianza.

Las menciones de la resurrección de Jesús en los evangelios se dan de dos formas. Han sido engarzadas en complejos significativos eruditos, quizás bastante alejados de las primeras experiencias personales de Pedro, Juan, María Magdalena y otros. Una de las formas más antiguas es quizás la ligada a la tradición llamada del “Hijo del Hombre”: Esta tradición aparece en el Nuevo Testamento

nada más en los evangelios, si hacemos caso omiso de Act 7, 56 en donde Esteban usa la expresión<sup>17</sup>. Estas menciones son puestas frecuentemente en boca de Jesús como predicciones de lo que va a pasar. Porque cita esa expresión acuñada por Daniel, se la conoce como la tradición apocalíptica, ya que el libro de Daniel inaugura en la Biblia el uso de este género literario. Usa los verbos “glorificar”, “exaltar”, “despertar” y “resucitar” bastante indistintamente. Es mayormente la tradición que sitúa la aparición oficial de Jesús en Galilea. La segunda tradición es algo posterior. Según la misma, la aparición oficial se realiza en Jerusalén. Esta tradición se interesa más que la primera por la “prueba” de la resurrección: Jesús *come* delante de los discípulos, Tomás *mete la mano* en el costado. Seidensticker la llama la tradición escatológica. Creo que se la podría llamar igualmente liturgizante, puesto que divide los acontecimientos salvíficos en una secuencia de muerte – sepultura – resurrección – ascensión – y, con posterioridad, venida del Espíritu Santo, secuencia relacionada expresamente con las fiestas judías y adoptada más tarde para la calendarización de la liturgia cristiana. Una particularidad notable es que en ella, la aparición oficial tiene lugar en Jerusalén: Ni Marcos ni Mateo conocen esta tradición de teofanía en Jerusalén<sup>18</sup>. Juan, que utiliza esta segunda tradición en el cuerpo de su evangelio, la convierte en un tema místico-simbólico de “elevación y glorificación” en el cual el tiempo colapsa y el misterio se realiza en un instante-eterno. Pero Juan, en un apéndice (que es su capítulo 21), también retoma y profundiza la primera (la aparición en Galilea) que es con toda seguridad la original.

Hay que decir, sin embargo, al terminar estas breves observaciones sobre

*resurrección*, que en todos los textos parece establecerse una diferencia entre la constatación de la tumba vacía y las diferentes denominaciones dadas a este hecho, como *resurrección*, como “despertar”, o como raptó<sup>18</sup>. Pero una complicación adicional es que Lucas hizo de este raptó o Asunción un hecho diferente, en términos de tiempo, separado de lo que nosotros conceptuamos como ocurrido aquel primer domingo<sup>20</sup>. Quedan, por tanto, los términos “despertar” y “resucitar” como términos igualmente “oficiales” para designar el evento de ese día, mientras que los términos *asunción*, o *ascensión*, o *raptó* dejaron de ser apelaciones del evento llamado *resurrección*.

La tumba vacía es lo más cercano al hecho que hay que explicar, porque ese vacío implica un hecho previo, que fuera de la suposición de un fraude o robo del cadáver, habría que postular para explicarla. Las denominaciones de *despertar* o *resucitar* constituyen, entonces, los términos explicativos de la metáfora. Los sememas normales o naturales de tales términos se muestran, en parte, insuficientes para dar una explicación o interpretación coherente que el término a explicar – el evento significativo – exige. Quizás esto lleva a la incorporación, en la interpretación del evento, de elementos miraculosos, de los cuales me ocuparé brevemente más adelante. Entre “*Despertar y Resucitar*”, el primero evoca un fenómeno que experimentamos a diario. Provee sememas que se pueden aplicar al término explicativo (o sea, a la esencia del acontecimiento pascual) pero nos deja insatisfechos porque no conocemos despertares tan excepcionales. *Resucitar* es incuestionablemente más drástico y excepcional, pero tiene la desventaja de que sus sememas son “imaginarios”,

sacados exclusivamente del conocimiento de la inclusión de esa palabra en la expresión “resurrección de los muertos” (o “de la carne”, o “de los justos”) suceso que nadie ha visto, ni sabe cómo sería, y que incluso se infiere que hasta entonces nunca había sucedido. *Resurrección* es pues una metáfora extremadamente radical, porque no sólo los sememas son incontrolables en el término a explicar (el evento pascual), sino también, objetivamente, en el término recto (un evento que se supone que un día va a ocurrir).

Ante una metáfora radical, los oyentes pueden reaccionar de varias maneras.

1. Algunos – quizá la mayoría – aceptan ingenuamente lo que dice el término figurado de la metáfora, sin reconocer la existencia de la misma y entendiendo por tanto el término como si fuera expresión de una realidad no diferente de la del mundo “natural”. Esto es lo que se llama ser literalista, admitir como sentido válido sólo el sentido literal.
2. Otros se fijan en la incontrolabilidad de los asertos, y asumiendo que tales afirmaciones quieren decir exactamente lo que significan los términos usados, sacan conclusiones adversas a la posibilidad de encontrar la verdad en los mismos. Esta forma de interpretar no es tan diferente de la anterior, en el sentido de que también es literalista, pero debido a un horizonte conceptual que excluye el valor veritativo del pensamiento análogo – y creyendo deber aplicar a estos casos el principio de no-contradicción – llegan a la conclusión opuesta a la del grupo anterior<sup>21</sup>.
3. Otros – creo que los menos – se dan cuenta de que lo que significan

exactamente los términos usados es precisamente algo que tales conceptos no pueden significar, porque se trata de representaciones de naturaleza mítica y en el mito la significación a la que uno alude *no puede* corresponder (por definición) al significado “natural” del término usado.<sup>22</sup> El mito, en efecto, y hasta todas y cada una de las metáforas, participan de la *alteridad* de todo signo: los azabaches son esencialmente diferentes de los ojos, las perlas son casi totalmente diferentes de los dientes, el firmamento es casi lo opuesto al espacio estrellado, “subir al cielo” guarda una relación muy endeble con cualquier tipo de trayectoria espacial, y resucitar es algo que olvida que toda vida depende del metabolismo, el cual implica que ninguna materia pertenece por mucho tiempo a un cuerpo (ningún átomo es para siempre un átomo nuestro) sobre todo cuando ya no existe, por la descomposición de la muerte, nuestra estructura celular. Luego si resucitar quiere decir algo, ese algo no es lo que implica el término resucitar, sino simple y llanamente, otra cosa.<sup>23</sup>

Aquéllos que se inclinan hacia una interpretación del tercer tipo podrían argüir que adoptan una posición análoga a la de los pensadores que consideran que una solución interpretativa se acerca tanto más a la verdad cuanto mayor belleza o elegancia tenga. De la misma manera, quienes admiten la posibilidad de que el mito encierre un contenido rayano en lo inefable evidencian que para ellos la sabiduría no está circunscrita al interior de las fronteras de la lógica; que lo real es más amplio que lo explicable en una forma estrictamente racional. Son personas que:

aceptan que el acervo del conocimiento humano actual no ha podido aún delimitar siempre la frontera exacta entre lo real y lo absurdo, o lo que es lo mismo, tienen una concepción abierta acerca de las dimensiones por las cuales se expande lo inteligible y lo posible. Creo que se pudiera formular una especie de ley acerca de lo mítico que afirmara que su interpretación es tanto más correcta cuanto más acrecienta la admirabilidad de lo que afirma.<sup>24</sup>

La tensión existente entre la segunda actitud interpretativa y la tercera es una prueba fehaciente de la realidad de una observación frecuente en el ámbito de lo psicológico y de lo moral, y en particular sobre el lenguaje: éste no constituye sólo un valor al vehicular la dimensión veritativa. En el mismo instante en que es valor, es también obstáculo a la comprensión<sup>25</sup>. El lenguaje tiene el efecto de *ocultar* concomitantemente con el de *revelar*. En esto se parece a la obra de arte, de la cual, en la línea de Heidegger, dice Vattimo: “La obra de arte *no expresa ni atestigua el mundo constituido fuera de ella o independientemente de ella*, sino que se trata de un mundo que ella misma abre y funda”.<sup>26</sup> La palabra, como la obra de arte, no es nunca igual a lo que representa, ni siquiera en el caso de la fotografía. En estos tiempos de comprensión holística del fenómeno de toda comunicación, incluyendo la de tipo lingüístico, no estaría de más en este punto recordar que este anuncio verbal no se supone que tenga consecuencias limitadas a lo cognoscitivo. El emisor está llevando a cabo el *Kerygma*, el *Praeconium*, (anuncio sagrado jubiloso) que incluye la expresión y comunicación del gozo. Éste es quizás un elemento que faltaba en el episodio relatado en Hechos 17, 22-34 y que hizo fracasar la comunicación sobre el hecho de la resurrección (el escenario era,

al menos parcialmente, “secularizado”).

Elaborando un tanto sobre lo anterior, podríamos argüir que el análisis del lenguaje no está completo una vez que se lo ha examinado como código, con sus secuencias segmentales y sus elementos suprasedgmentales. A riesgo de distraer con esta digresión, que nos saca del tema de la terminología cristiana, recordemos que se habla de las distintas funciones del lenguaje. Éste no activa todas sus funciones en todos los tipos de mensajes que vehicula<sup>27</sup>. Esto es debido a que, como decía Bronislaw Malinowski, el lenguaje no es un sistema cerrado sobre sí mismo, sino que recibe funciones adicionales del tipo de comunidad que lo usa. Digamos, para ser breves, que el lenguaje mítico es particularmente apto para transmitir elementos connotativos, para construir comunidad, crear lazos interpersonales, suscitar emociones y sentimientos.

En párrafos anteriores, al hablar de comprensión, me he estado refiriendo a la actitud de los *oyentes*. Convendría preguntarse también por el significado que tiene un término mítico en la mente *del que lo usa*. Estoy hablando, naturalmente, de aquel usuario que está en lo que podríamos llamar la etapa *constituyente* de la metáfora, no de aquél que usa una metáfora ya *constituida* y quizás hasta desgastada, de la que hablan tanto Nietzsche como algunos actuales epistemólogos y filósofos de la ciencia. Plantear esta pregunta es ya obviar dos ingenuidades. La primera es la ingenuidad de absolutizar el texto, como hacen ciertos autores modernos, olvidando que la mayor parte de los textos, en su etapa constituyente, responden a las intenciones y representaciones de sus autores, ya sea individuales, ya portadores de una concepción colectiva comunitaria. La expresión del texto está tomada muy a

menudo de un concepto desarrollado en una comunidad determinada, y el autor del texto la toma de allí y es responsable del significado preciso que le da. Propongo que el procedimiento de la deconstrucción tiene un verdadero valor para explorar nuevas posibilidades interpretativas y ampliar así la búsqueda de la verdad. Pero la utilidad de este procedimiento no enferma el valor del procedimiento filológico tradicional que pregunta por el significado prístino de un texto.

La segunda ingenuidad es pensar que en ciertos casos, gracias a elementos que entran en la construcción de nuestros conceptos, nosotros entendemos mejor que el mismo autor lo que él quería decir con el término, o que podemos negarle la capacidad de comprender aquello a lo que estaba aludiendo. Personalmente declino también la idea de que existe un sentido pleno *del texto* superior al sentido que quiso imprimirle el autor (*sensus plenior*). Puedo pensar, tanto en lo religioso como en lo no religioso, en “sentidos plenos”, pero no son sentidos *del texto mismo*, sino sentidos añadidos al texto original. Los sentidos añadidos son, en la mayor parte de los casos, de carácter lúdico, o dramático, y toman los textos originales como pretextos.

Como los lectores no somos omniscientes, la única manera de aproximarse al sentido original de un texto es a través del método filológico, que incluye entre otros recursos:

1) el análisis de los géneros literarios, 2) el conocimiento histórico de los componentes del reservorio terminológico e ideológico de una comunidad determinada en que surgió el texto y 3) la familiaridad con el modo mítico de pensamiento, quizás por haber estado inmersos en el mundo de lo religioso. Muchas personas críticas del valor del pensamiento mítico llevan a cabo dicha

crítica sin agotar estos instrumentos de indagación. Definitivamente, no basta plantear el propio marco epistemológico y los propios presupuestos ontológicos como los únicos válidos, comprobar que las afirmaciones del texto mítico no los preservan y concluir por tanto a la carencia de valor significativo del mito.

Como conclusión de lo dicho en lo referente a la relación entre el *concepto resurrección* y el uso del *término resurrección* podríamos añadir lo siguiente. En una parte de los textos evangélicos el concepto resurrección se refiere a lo que ocurrió con Jesús durante el evento pascual. Este acontecimiento puede expresarse, y de hecho se ha expresado también en los textos sagrados, con términos que en sentido etimológico no tienen nada que ver con el *término resurrección*. Dicho de otra manera, el significado del evento pascual no depende directamente del significado del *término resurrección*. Es más, el término resurrección no logra captar exactamente, como tampoco lo logra ningún otro término, el contenido “inefable” del concepto resurrección. Todavía se podría añadir que el *término resurrección*, como todo término derivado de una metáfora radical, contiene sememas importantes no aplicables al evento pascual (y probablemente a ningún otro evento). Entre esos sememas no aplicables, tomando *resurrección* en su valor literal, pudieran estar algunos que la Iglesia, y hasta los textos sagrados neotestamentarios nunca han pensado que se aplicaran. Por ejemplo, el cuerpo después de la resurrección se describe como transformado por la condición gloriosa, aunque tal condición no la conocemos con mucha precisión. San Pablo da unas explicaciones iluminadoras para casos que él considera dependientes, en sus causas eficiente y formal, de la

resurrección cuando se refiere a Cristo (1Cor 15, en casi toda su extensión). Ya esto parece apuntar a que, aunque se adopta el término como apto para designar el evento al que se quiere aludir, *tal término se entiende como no completamente adecuado*.

La mayor o menor adecuación puede llevarse con sentido hasta evocar aspectos mucho más sutiles. Por ejemplo, sin duda los textos sagrados, al utilizar el término, quieren implicar que la recuperación es la de un cuerpo idéntico al cuerpo que existía antes de la muerte. Idéntico en el sentido de que pudiera ser llamado el mismo cuerpo: antes y después nos estamos refiriendo a la persona de Jesús. Pero no idéntico en cuanto a sus cualidades: San Pablo lo considera radicalmente transformado. Es más, tal transformación, para la cual se usa el término de resurrección – un término referente a cambios básicamente referentes a la vida, y por tanto a la biología – no conserva las características básicas de la biología. No hay nada que sea biológicamente idéntico, después de la resurrección, a lo que ese cuerpo era antes. Eso, no sólo en lo referente a lo que ahora sabemos del cuerpo, sino también a lo que del cuerpo se sabía – o se suponía saber entonces. Esto quiere decir que, si el texto como expresado en su uso sagrado no está desprovisto de sentido – suposición cercana a lo ridículo – su sentido más genuino no se refiere a conocidos fenómenos físicos ni biológicos, sino a algún tipo de persistencia especial de la persona después de la muerte, persistencia según el escritor sagrado más entendible como “vida” que como “nada”. A este punto, aunque el entendimiento de lo que quiera decir *resurrección* podría muy bien comenzar a ser fecundo (más bien que estar cerca de terminar y agotarse), se puede decir que es inescapable la

conclusión de que dicho término hace referencia a un concepto de base mítica; no, por ejemplo, a uno de base científica, en cuanto la palabra *científico* se refiere a algo obtenido a través de la lógica y el conocimiento sustantivo de la realidad. Llegamos, además, a otros temas más amplios, como el tema filosófico de la inmortalidad, o el tema teológico de la implicación de nuestro ser con el ser de Cristo. Podemos, pues, pasar al otro ejemplo anunciado.

Sabido es que la narración mítica se separa de la narración que podemos llamar histórica. En el caso de la esfera semántica del cristianismo primitivo debemos hacer sobre este particular algunas observaciones importantes que avalan el sentido traslaticio o metafórico radical de los textos. Se refieren a la característica especial de las narraciones evangélicas. Por mucho tiempo dábamos por sentado que los evangelios contenían una buena parte de lo que podríamos llamar una historia de Jesús. Esta creencia, estudiada con cuidado por un autor tan importante como Albert Schweitzer<sup>28</sup> debe ser cualificada. Después de todo, hace al menos unos sesenta años que los eruditos han dejado de escribir nuevas “vidas de Jesús”<sup>29</sup>. Creo que la investigación moderna está bastante de acuerdo en que el núcleo del relato de la llamada Pasión de Cristo, por ejemplo en el evangelio de Marcos, es un texto que muestra los elementos básicos de lo que pudiéramos llamar todavía hoy un texto histórico. Aunque ofrece algunas variantes con los textos de Mateo y de Lucas, el tipo de variantes es el que puede encontrarse también entre diversos escritores modernos que escribieran sobre el mismo evento histórico.

Pero fuera del núcleo de la *Pasión*, otros elementos del evangelio de Marcos nos muestran que este autor es el iniciador

de un nuevo género literario que ha recibido precisamente el nombre de “evangelio”, o sea, “buena nueva”. Las diversas anécdotas que refiere este evangelio han sido muy probablemente tomadas de apuntes fragmentarios (por cierto, casi seguro de origen kerigmático) y recompuestas en unidades narrativas o perícopas que siguen diversos temas. La misma unidad narrativa puede incluir expresiones que se encontraban en contextos diferentes y que han sido puestas juntas, como dicen algunos, a base de “palabras presilla” (“*mots agraphe*”)<sup>30</sup> que se encuentran presentes en los diversos *logia* o “dichos” que integran la perícopa. Estas diversas anécdotas muestran signos evidentes de haber sido utilizadas fuera de sus contextos originarios. El sabio exégeta alemán Joaquín Jeremías, por ejemplo, ha hecho un trabajo en que muestra que algunas expresiones que Marcos trae como pertenecientes a la “vida pública” de Jesús, son casi ciertamente expresiones que evidencian una situación “postpascual”. En otros casos, una palabra tan polémica como la que pregunta por la filiación davídica de Jesús se usa en cierto pasaje solamente para mostrar que Jesús podía plantear a sus adversarios unas preguntas tan difíciles o sutiles que los mismos optaban ya por no argüir con él<sup>31</sup>. Por otra parte, investigadores de primera plana han señalado que el plan del evangelio de Marcos tiene una complicada estructura geográfico-simbólica, de modo que ciertos tipos de acontecimientos “tienen que suceder” en un determinado marco geográfico. Las anécdotas del evangelio de Marcos que hablan del imperio del demonio, por ejemplo, se sitúan todas en “tierra de paganos” (al otro lado del lago de Genezaret), nunca en el territorio de “Tierra Santa”. Además, las controversias de Jesús se organizan alrededor de unos

esquemas temáticos que se repiten seis veces en el cuerpo del evangelio y son comparables en extensión cuando son medidas por el método de la esticometría<sup>32</sup>. Esto equivaldría a decir que si se tratara de alguna secuencia histórica, Jesús habría planeado temáticamente los episodios de su vida. Estas y otras características indican claramente que Marcos ha utilizado elementos históricos para plantear una tesis que nosotros, modernamente, y claro, en sentido no necesariamente peyorativo, llamaríamos ideológica.

Los otros dos evangelistas llamados *sinópticos* conocieron el trabajo de Marcos y lo utilizaron ampliamente. En primer lugar, conservaron exactamente su marco temático y geográfico, utilizando todas las perícopas de Marcos en la misma secuencia que éste les había dado. En segundo lugar, intercalaron, cada uno en donde le pareció conveniente, un material que ellos conocieron y Marcos no había conocido. Mateo hizo de este “nuevo” material cinco grandes discursos, entre ellos el Sermón del Monte, imitando así simbólicamente, como varios autores sugieren, los cinco discursos o libros atribuidos a Moisés, el legislador a quien, según Mateo, Jesús sustituía. Lucas, por su parte, hizo mayormente de este material “nuevo” la enseñanza de Jesús durante el largo viaje final entre Galilea y Jerusalén. Pero cada uno de estos dos *sinópticos* lo organizó tan “ideológicamente” como Marcos había hecho con el material que había reunido. Si éste hizo de Jesús un taumaturgo tan sorprendente que no podía menos que ser Dios, Mateo lo presenta como un Legislador más cerca de Dios que el mismo Moisés, cuya Palabra-Mandamiento tomará la función de ser la forma de presencia de él entre los discípulos hasta el fin del mundo (Mt 28, 20); y Lucas como un profeta que supera

con mucho a Elías y a Isaías, pues el Espíritu divino que aquéllos mostraron en sus vidas no sólo se “abate” sobre Jesús, o lo “reviste” – como en el caso de esos profetas – sino que éste es engendrado por el Espíritu Santo y derrama después el Espíritu Divino sobre el mundo. Para Lucas la forma de presencia de Jesús al mundo postpascual estará asegurada por su “otro yo”, el Espíritu Santo, cuya revelación al mundo no puede ocurrir sino hasta que Jesús abandone este mundo. Mateo, y sobre todo Lucas, comprendieron muy bien la libertad que Marcos usó para crear el género evangelio. Seguramente que no interpretaron que las cosas en la vida de Jesús habían sucedido tal y como las expresó Marcos. En ese caso, a lo mejor no se hubieran atrevido a cambiarlas. Cada uno, por su cuenta, escribió, entre otras cosas, un relato de la infancia que, de dos maneras bastante incompatibles entre sí, explican la filiación davídica de Jesús<sup>33</sup>, que es precisamente el semema decisivo en la metáfora hebrea para identificar la figura del Mesías.

De esa manera, por ejemplo, la enseñanza teológica de los evangelios de la infancia no puede ser la de una verdad histórica sobre el lugar natal de Jesús, ni sobre la existencia histórica de magos, ni de la huida a Egipto, ni del viaje de Nazaret a Belén, aunque estén imbricados con las noticias históricas de Herodes el Grande y el censo romano de la provincia de Siria hecho por Cirino, conocidas también por fuentes extracanálicas. La enseñanza teológica de los evangelios es ante todo: “creemos firmemente que Jesús es el Mesías”. Los evangelios son ante todo enseñanza teológica, no exposición histórica.

De una manera más contundente aún, e incidiendo sobre la concepción de *Resurrección*, se observa la enorme libertad que se toma Lucas al cambiar de

sitio el lugar de la aparición oficial de Jesús a sus discípulos (la teofanía que sella la alianza), la cual traslada de Galilea a Jerusalén<sup>34</sup>. También se toma libertades en presentar su apariencia de resucitado, que no es como la de Juan, en cuyo evangelio Jesús con su cuerpo glorioso atraviesa puertas cerradas, sino como un hombre tan de carne y hueso que puede soportar en su estómago una comida de pescado<sup>35</sup>. Lucas también es el único de los sinópticos que alarga la estancia de Jesús en la tierra después del evento pascual por cuarenta días, o en otro sentido, cincuenta, marcando con ello los acontecimientos para que coincidan con las fiestas litúrgicas judías de la temporada.

Saquemos unas cuantas conclusiones.

En primer lugar, existe una base histórica en el sentido moderno del término. Algunos elementos de esta base son:

- Jesús vivió en la Palestina en tiempos de Herodes Antipas y de Poncio Pilatos.
- No hay duda razonable sobre que Jesús fue crucificado, murió y fue sepultado.
- Una tradición unánime afirma que su tumba fue encontrada vacía unas 40 horas después de ser sepultado. (Esas horas pertenecerían a tres días diferentes)
- Los discípulos alegan experiencias acerca de una presencia posterior de Jesús difícil de caracterizar.
- A partir de esas experiencias se forman narrativas explicativas, fijadas por escrito entre treinta y setenta años después de los acontecimientos.

En segundo lugar, todos estos acontecimientos, incluyendo el hecho de escribirlos, tienen lugar dentro de una profunda y refinadísima cultura religiosa,

mucho más elaborada de lo antiguamente pensado (aunque se puede notar un progresivo incremento en la complejidad y perfeccionamiento del conjunto) sumamente rica en imágenes, simbolismos, tradiciones conceptuales, elaborados sistemas interpretativos, ambiente de piedad, experiencias de tipo entusiástico, riesgos inminentes sobre la vida, escasez de bienes y comodidades, desde una situación de falta de poder, carencia de incentivos materiales, trabajo ingente, claridad de propósitos, altas exigencias morales. Todas estas circunstancias inducen a concluir que el uso del pensamiento y lenguaje míticos se adopta conscientemente por el valor que el mismo tiene y se usa con pericia y eficacia. De ninguna manera se trata de literatura ingenua cuyo uso del mito se debiera a incapacidad de hacer algo mejor.

Sobre el acontecimiento que corona la existencia "terrenal" de Jesús se forman explicaciones alternativas. La sucesión de las mismas apunta hacia una vaga insatisfacción sobre la propiedad de dichas explicaciones para explicar las experiencias. El consenso parece ser que las experiencias sobrepasan cualquier intento de explicación. Se trata, en efecto, de algo entendido como estrictamente inefable, o sea, incapaz de ser traducido con fidelidad a palabras en su sentido recto. En otras partes del Nuevo Testamento se hacen interpretaciones del concepto *resurrección* que incluso extienden su aplicación a los fieles creyentes, no sólo a los que ya han muerto, sino a los que aún pertenecientes al presente Eón, sin haber experimentado todavía la muerte física, participan ya del Eón definitivo.

De la misma manera que cuando, en un diálogo, mostramos inconformidad con la expresión de nuestro interlocutor, cuestionando su identificación del punto

pivotal, o la jerarquía de sus énfasis, o su caracterización a través de un término, expresando nuestro desacuerdo con la exclamación: "¡No es eso...!", así, frente a cualquier interpretación de un mito, cuando nos esforzamos por ser exactos, viene inevitablemente a nuestra mente la exclamación: "¡No es eso...!" Nunca habrá una posible descripción exacta del hecho aludido por medio de la expresión mítica, simplemente porque sus sememas, correspondientes al significante, nunca pueden ser encontrados en el referente, por desconocido, estableciendo la ambigüedad en el corazón del significado. La duda, la perplejidad, el asombro, son consustanciales al lenguaje mítico. Abundantes indicios de ello aparecen incluso en los relatos de la resurrección: los discípulos no podían creer lo que veían. Una muy acendrada tradición hebrea evita un comercio familiar en la consideración de todo lo trascendente. Su actitud es de abstenerse de la función lingüística de nombrar lo sublime. En ese contexto, el silencio es superior a la palabra, que siempre resultará inadecuada. Dios permanece innominado, aun en el texto sagrado, y es blasfemia que lleva con justicia a rasgar las vestiduras la menor analogía que ose afirmar una tangencia de cualquier figura sensible con la sacra majestad del Altísimo.

Una observación anecdótica nos puede ayudar a comprender el valor intuitivo del mito. John Maynard Smith<sup>36</sup>, conocido ingeniero y geneticista, hablando de datos confirmados por introspección, afirma que en el pensamiento creativo no se procede al principio por pasos algorítmicos, como es de rigor en la computadora digital, de estricta construcción lógica, sino de una manera "holística" (como en el pensamiento mítico). Hablando de esta manera "holística" o global de pensar, observa

Smith que en esos casos él personalmente tiene intuiciones de cuya corrección está seguro en un primer momento y que más tarde le resultan falsas. Muy a menudo, en efecto, la intuición, examinada a la luz de la razón, y contrastada con acontecimientos posteriores, resulta Afalsa. Dicha "falsedad" aparece cuando se somete el contenido de un pensamiento expresado en código mítico a un análisis lógico ("por pasos"). Pero es preciso entender que la supuesta falsedad se debe a una lectura incorrecta de una expresión mítica por medio de un código que no es el apropiado.

Planteo que en tiempos anteriores a la Ilustración la sensibilidad de la generalidad de las personas para la captación de los significados del lenguaje mítico era mucho mayor. Los escritores, y al menos una elite entre los lectores o las audiencias, entendían la sublimidad de lo que se intentaba decir. También entendían la insuficiencia radical de cualquier explicación. Para otro grupo, probablemente mucho mayor, la inadecuación del lenguaje metafórico para referirse a lo trascendente no era realmente percibida. Pero la cotidianeidad de la cohabitación de un lenguaje ordinario con un lenguaje para lo inefable les permitía intuir o columbrar que no se estaba vulnerando el siempre implícito principio de no contradicción, porque se estaban tomando las expresiones en dos sentidos diferentes, dependientes de dos códigos distintos. No faltarían sin duda tampoco los literalistas, que se fanatizaran por defender un determinado significado.

Creo que en nuestra cultura de hoy es necesario volver a valorizar el pensamiento mítico, a fin de reforzar los elementos únicos que el mismo aporta al entendimiento de la realidad, y que el camino para esta revalorización es la inteligencia del lenguaje mítico. En vez de

presuponer la transparencia con que percibimos el significado a través del significante, hay que dar por sentada la inadecuación entre el uno y el otro. Fijarse en la distorsión es esencial en la interpretación de la pintura del Greco. Los caballos azules de Franz Marc son innegablemente azules, pero más que caballos, son la pintura de "la masculinidad, espiritual y severa", como el artista explicaba<sup>37</sup>. La pintura expresionista, que tan bien capta el espíritu mítico, busca describir "el trascendentalismo del mundo de expresión gótico", como dice Wilhelm Worringer, principal intérprete de este estilo. Ya José Pijoán hablaba de "las deformaciones emocionales con que el hombre trata de expresar el desasosiego y la angustia que siente frente a una naturaleza fundamentalmente hostil e inhumana". Así, lee estos textos, sean léxicos o icónicos, descubriendo su verdadero significado debajo de significantes que gente menos culta interpreta como insuficiencias del artista.

En un predicamento diferente se encuentra otro grupo de productos del pensamiento mítico. Se trata de los característicos de la expresión religiosa. Frente a ellos, la misma gente culta, especialmente aquélla que ha desarrollado el análisis filosófico racional, suele hacer una crítica que no tiene en cuenta las características del pensamiento y el lenguaje míticos. Pero no es solamente el mundo descreído. A menudo, a mi entender, más prevalece en el dirigente religioso actual la racionalidad del doctor que la sensibilidad del pastor y la intuición del creyente. Las metáforas, por efecto de su edad, se encuentran desgastadas y se transforman en términos teológicos técnicos que es preciso definir con precisión. La ortodoxia se dirime con fórmulas lógicas como la que se aplica al

concepto de resurrección, preguntando por ejemplo si el acontecimiento pascual es algo que ocurrió a Cristo, o algo que solo ocurrió a los discípulos. La afirmación de la divinidad de Cristo exige a su vez considerar la integridad de su humanidad, combatiendo el docetismo, el monofisismo, el monotelismo, pero asintiendo a la unidad de la persona. No se trata de preocupaciones ilegítimas, pero tienden a oscurecer el acercamiento a la expresión mítica, fuente sin la cual no se podría en primer lugar plantear las reflexiones racionales.

En un grado ulterior de abstracción, la defensa de estas doctrinas o el ataque a las mismas plantean los problemas de la naturaleza de la verdad, de la existencia de la revelación, de la justeza o del absurdo de la posición dogmática. Tales discusiones, aunque han propendido a importantes profundizaciones sobre los conceptos de persona, de trascendencia, de lo sobrenatural, se han llevado a cabo históricamente sin tener en cuenta en toda su extensión las conexiones de estos temas filosóficos con su origen mítico, que equivale a decir: metafórico. Debido a ello es preciso que se dé un completo giro hermenéutico, quizás no de 180 grados, como suele ser el de los propulsores del mismo, algunos de los cuales se refugian en el subjetivismo, mientras otros lo hacen en el nihilismo o en una concepción que se me antoja un tanto ingenua del materialismo. El giro hermenéutico total es quizás de 360 grados, como el que expresa el escritor argentino Constancio C. Vigil al afirmar: “andando por el círculo del saber, he llegado otra vez junto a los ignorantes”. Docta ignorancia en Nicolás de Cusa; incivil sabiduría en los sencillos. Como dice Albert Schweitzer: **“A medida que adquirimos más conocimiento, las**

**cosas no se hacen más comprensibles, sino más misteriosas”**<sup>38</sup>

Recibido 30 - 10 - 06

Aceptado 3 - 12 - 06

## NOTAS

<sup>1</sup> Una versión anterior de este artículo fue leída en una reunión de la Sociedad Puertorriqueña de Filosofía, celebrada en la Universidad de Puerto Rico en Cayey 7- nov -2003, y otra fue presentada en el Museo de Arte de Ponce en el marco de una presentación del Ateneo de Ponce en febrero de 2005.

Esta propuesta de reflexión se presenta cándidamente como una contribución de carácter neutral [no-religioso, no-anti-religioso] a un tema muy relevante para la religión hecha por alguien que, para propósitos de transparencia informativa, se declara practicante de una religión.

<sup>2</sup> “El Pensamiento Mítico: Un Nuevo Capítulo para el Desarrollo del Pensamiento” en Encuentro Nacional sobre la Enseñanza y la Investigación Orientadas al Desarrollo del Pensamiento. Ponencias del Segundo (1990) y Tercer Encuentro. UPR. Administración Central, Asuntos Académicos, 1993. páginas 124 a 148.

<sup>3</sup> “El pensamiento mítico y la cotidianidad”. Ponencia leída en el Simposio *Hominis* '99, la Habana, Cuba. (inédito)

<sup>4</sup> Semema, en el sentido en que usan esta palabra Katz y Fodor, es cada una de las unidades de significación que tiene un morfema, y sobre todo un lexema. En el ejemplo que ellos usan, la palabra inglesa *bachelor* incluye los sememas ° varón, ° adulto, ° no-casado.

<sup>5</sup> Los conceptos, que no son representaciones de seres, sino de clases de seres o de fenómenos suelen contener muchos casos individuales. En el caso de la Resurrección, antes de Cristo era una “clase vacía”, y por algún tiempo después de Cristo (en el sentido más estricto) era una clase que incluía un solo caso: el de Cristo.

<sup>6</sup> No se trata, en efecto, de una vuelta cualquiera a la vida, como la de Lázaro (Jn 11,

1 – 44) o la del hijo de la Sunamita que Eliseo volvió a la vida (2 Reyes 4, 8 – 37) en que se da por sentado que el difunto que recobra la vida ha de volver, no obstante, a morir.

<sup>7</sup> Los libros especializados sobre el tema no faltan, aunque son en nuestro medio poco accesibles. Se podría citar ante todo el libro de Hans Grass, *Ostergeschehen und Osterberichte (Hecho y Relatos de la Pascua)* (Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) <sup>4</sup>1964, aunque el autor es un teólogo sistemático más que exégeta. Igualmente importante es el libro de Karl Lehmann, *Auferweckt am dritten Tage nach der Schrift* Freiburg i. Breisgau (Herder; Quaestiones Disputatae 38) 1968 (otro sistemático que trata del texto más antiguo sobre la Resurrección, que es el de la 1ª epístola a los Corintios). Más adelante me apoyo especialmente en el teólogo bíblico *Philipp Seidensticker*, uno de cuyos tres libros sobre el tema cito. Pero quizás lo más importante sea manejar los varios comentarios exegéticos de Hans Conzelmann y Ernst Haenchen.

<sup>8</sup> Digo *mayormente* porque existen unos cuantos casos adicionales. El verbo está por ejemplo también en la profecía de Jesús en Mc. 9, 31, que es, con el de Lc. 24, 7, de los pocos casos en referencia a la resurrección *de Jesús*. No son relatos del acontecimiento en sí, sino referencias a anticipaciones proféticas de que el mismo sucedería. (Se usa también en los relatos de la Transfiguración: Mc 9, 9.10 y Mt 17, 9; así como en Mc 8, 31; 9,30; 10, 34;). Todos los casos citados en esta nota están en el contexto de una tradición evangélica que usa la frase “Hijo del Hombre”. En cuanto al sustantivo *αναστασις*, aunque aparece en los sinópticos, no se usa nunca para el acontecimiento pascual, es decir, para la resurrección *de Jesús*.

<sup>9</sup> El verbo griego en Macabeos es, en el v. 9: *αναστησει*, “resucitará”, y en el v. 11: *κομισασθαι*, de *κομιζω*, que Liddel /Scott en la acepción 7 traduce “bring back” (from exile; from the world below). H.G. Liddel and R. Scott, *Greek English Lexicon*, sub voce.

<sup>10</sup> Se llama Q, (del alemán *Quelle*) la fuente utilizada separadamente por Mateo y por Lucas, y desconocida para Marcos, que contiene numerosos *dichos* de Jesús (en

contradistinción con la relativa mayor abundancia de *hechos* en el texto de Marcos). A causa de la inclusión de estos dichos, la proporción de la longitud del evangelio de Marcos comparada con la de Mateo o de Lucas es aproximadamente de 13 a 18. Q sólo nos consta a través de esos dos evangelistas, pero poseemos otra fuente de *dichos* algo más tardía en el llamado *Evangelio de Tomás*, que encontramos en varias lenguas antiguas. Hay, asimismo, diversos *logia* de Jesús, regados en los textos de la llamada edad apostólica.

<sup>11</sup> Philipp Seidensticker, *Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelisten*, Stuttgarter Bibel-Studien #26 Verlag Katholisches Bibelwerk Stuttgart, <sup>2</sup> 1968.

<sup>12</sup> Piénsese, por comparación, en los *campos éliseos*, lugar del infierno en el cual, sin volver a la vida terrenal, los buenos llevaban una vida de ultratumba feliz.

<sup>13</sup> Ahora usamos Asunción para una subida por la fuerza de Dios y Ascensión para una subida por las propias fuerzas, Igualmente, la palabra *resucitar* puede tener una significación, sea pasiva, sea activa.

<sup>14</sup> Este pasaje puede haber perdurado usando ese término por pertenecer a la cita de un antiguo himno

<sup>15</sup> Se esperaba una segunda venida de estos personajes raptados. Mateo sugiere que el mismo Jesús daba por retornado a Elías en la figura de Juan Bautista. Este también era el caso de la tradición, después en parte abandonada, del “Hijo del Hombre”, que como veremos está ligada a algunas afirmaciones sobre la resurrección.

<sup>16</sup> El relato del evento pascual debe ser considerado un relato de Alianza porque sigue el esquema narrativo de la Alianza. Este esquema, de larga tradición, proviene históricamente de documentos hititas, como señala K. Baltzer en su libro *Das Bundesformular* Neukirchen, 1960, y se puede comprobar siguiendo las diferentes escenas que se relatan en Génesis, cap. 17 y 18. Según estos capítulos, la Alianza descrita en el cap. 17 se concluye con la teofanía del cap. 18. Los elementos principales son: ◦ el sacrificio-banquete; ◦ el juramento de pacto; ◦ la mención de testigos (reemplazada aquí por el signo de la circuncisión); ◦ la teofanía. He

desarrollado un poco más este tema en J. R. Villalón, *Sacrements dans l'Esprit*, Paris (Beauchesne) 1977, especialmente págs. 303 a 310.

<sup>17</sup> Aunque unos libros del Nuevo Testamento son anteriores a los evangelios, y otros posteriores, la expresión *Hijo del Hombre* aparece casi exclusivamente en los evangelios como una expresión con la cual Jesús se refiere a sí mismo. Antes de los evangelios sinópticos existían ya la casi totalidad de las epístolas, que no incluyen el uso de la frase *Hijo del Hombre*. La comunidad cristiana reportó la autoapelación de Jesús como Hijo del Hombre, pero no la adoptó en lo sucesivo como apelativo para Jesús.

<sup>18</sup> Los evangelios en su forma actual señalan varias apariciones de Jesús después de su resurrección, lo cual oscurece un tanto la percepción del esquema de alianza. Hay unas apariciones secundarias cuya función en el texto es mayormente reforzar la realidad (la “prueba”) del acontecimiento. Pero la aparición oficial es solo una: tiene por objeto expresar la “misión” de los apóstoles y equivale al cuarto y último paso – la teofanía – del esquema tradicional de la Alianza. (Ver nota 12)

<sup>19</sup> Llamarlo “rapto” es sobre todo una denominación lucana. En efecto, aunque está el texto de Marcos 16, 19, se sabe que este final de Marcos no es “auténtico”, sino una reconstrucción con datos de Mateo y de Lucas, después de que el evangelio de Marcos quedara truncado tras el v. 8 del cap. 16.

<sup>20</sup> Mateo no menciona ninguna ascensión, asunción o rapto (aunque no hubiera venido nada mal como último versículo de su evangelio); y ya hemos mencionado que el texto actual de Marcos, si contiene la idea de subida al cielo en el llamado *final* (“inauténtico”) *de Marcos*, “toma prestada” la Ascensión del texto de Lucas. Mateo, que es dependiente de Marcos y prácticamente no elimina nada que esté en el evangelio de éste, ya vimos que no la menciona; En cuanto a Juan, si se tiene en cuenta a la vez lo expresado en estos tres pasajes: Jn.16, 7; 20, 17; 20, 22, tenemos que concluir que la “Ascensión” (αναβαθμος, αναβαινω = *subida, subir*) se produce solo *unas horas después* de

la constatación de la tumba vacía, pero *antes* de la teofanía oficial ese mismo día (durante la cual ocurre la entrega crucial del don del Espíritu) que constituye la misión. (Jn 20, 19 – 23). Así también R. Bultmann, a pesar de su observación, *Komm. Joh. Ev.*, Göttingen (Vandenhoeck...) ed. 17, (1962) p. 535

<sup>21</sup> Aquí no es procedente aplicar el principio de no contradicción (“Una cosa no puede ser verdad y no verdad al mismo tiempo y en el mismo sentido”) porque no se trata para nada del *mismo sentido*.

<sup>22</sup> A veces yo uso, en vez de *natural*, la palabra *predicamental*, como término que enfatiza la naturaleza lingüística de la diferencia con lo *trascendente*, que se predica necesariamente en otro sentido.

<sup>23</sup> Y eso es lo que dice Pablo en I Corintios. No es un acontecimiento físico, es un acontecimiento “celestial” o “espiritual”. En otros contextos aún, ya se ha resucitado sin haber muerto.

<sup>24</sup> De paso, como anunciado arriba, notemos la afinidad del lenguaje mítico con la acentuación del elemento *miraculoso*: uso este neologismo – o quizá arcaísmo – para evitar que la metátesis dentro de la palabra castellana *milagro* impida a alguno notar que el verdadero sentido del milagro es ad-mirarnos de lo ad-mirable (*mirare* en latín = admirar). La mayoría de los relatos míticos y de otras formas de pensamiento mítico tienen una amplísima presencia de lo *miraculoso*. Y no hay nada más propicio para lo *miraculoso* que distanciarse de lo ordinario. Yo diría que es bastante poco importante que, en contexto mítico, lo “*miraculoso*” sea “*verdad*”. El carácter *miraculoso* de lo dicho tiene una función *otra* en el lenguaje mítico.

<sup>26</sup> Ver: René Le Senne, *Obstacle et Valeur*, Paris, Aubier, 1934 (Collection Philosophie de l'esprit); <sup>2</sup>1946.

<sup>26</sup> Citado por Carlos Rojas Osorio en su texto inédito “El Giro Lingüístico”. El énfasis ha sido añadido por mí.

<sup>27</sup> De este tema me ocupé en mi ponencia ante el 2º Encuentro Internacional de Educación y Pensamiento, titulada “Naturaleza del discurso tecnológico” (inédito)

<sup>28</sup> En su libro *Historia de la Investigación sobre la Vida de Jesús* (1913)

<sup>29</sup> Es ya sorprendente que el ilustre helenista José María Bover haya escrito en 1954 una “Vida de Nuestro Señor Jesu-Cristo” de publicación póstuma (Barcelona, Editorial Borgia, 1956). El gran sabio consigna en el prólogo su opinión: “¿Qué diferencia entre las Vidas de Cristo escritas antes de la restauración de los estudios bíblicos y las escritas posteriormente?”. Pero es de notar que también afirma: “el enfoque del libro no es específicamente histórico ni teológico” (págs. 11 y 12).

<sup>30</sup> Podemos imaginar el texto en su primer estadio de composición como un fichero. Muchas de las fichas, que excluirían el material redaccional, podrían contener noticias genuinamente históricas. La yuxtaposición de fichas hace que la composición resultante no reproduzca ya un acontecimiento histórico en sentido estricto, sino un relato nuevo cuyos diversos elementos o componentes proceden de eventos diferentes. Podemos representarnos las perícopas como agrupando, por medio de presillas o “clips” diferentes fichas del fichero original.

<sup>31</sup> Por cierto, con un tipo de argumentación que pudiéramos caracterizar como paralógica, poética o rabínica.

<sup>32</sup> Todos estos particulares sobre Marcos están brillantemente expuestos en Rudolf Pesch, *Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13*. Düsseldorf (Patmos) 1968.

<sup>33</sup> Filiación davídica a la que Marcos parece restar importancia, al menos como realidad histórica.

<sup>34</sup> Esta soberana disposición de Lucas sobre un dato tan central como la narración de la

teofanía que concluye el evento de la alianza mesiánica sugiere claramente que el valor que él persigue no es el de la reconstrucción de la verdad histórica, de la cual directamente manaría el sentido único que se pudiera deducir del evento. Lucas maneja el dato de una manera semejante a como Sófocles reordena y transforma el mito preexistente de Edipo, a fin de lograr los efectos y reflexiones que quiere producir con su pieza. Desde luego, como se concluye, por ejemplo, de los análisis de Conzelmann (especialmente en su libro *Die Mitte der Zeit*, Tübingen, Mohr, <sup>4</sup>1962) la transformación permite un plan mejorado de la doble obra lucana, sin poner en peligro la inclusión de esa obra en el canon.

<sup>35</sup> La comida de pescado no se le cae por gravedad de su cuerpo glorioso.

<sup>36</sup> En su artículo “What Can't The Computer Do?”, en *The N.Y. Review of Books*, marzo 15 de 1990

<sup>37</sup> Aun cuando los caballos azules no están representados con sus genitales masculinos, a pesar de una perspectiva que permitiría su visibilidad. Las palabras de Marc son de una carta a August Macke. El dato y la cita están tomados de José Pijoán, en la *Historia del Arte Salvat*, tomo 11, cap. 4, “Expresionismo”, pág. 116 (ilustración, p. 118). La cita de Worringer que sigue está tomada de la misma obra, mismos tomo y capítulo, p. 99

<sup>38</sup> Citado de las *Notas Parisienses* de Schweitzer, en Erica Anderson, *The Schweitzer Album*, NY, (Harper & Row) el Ateneo Puertorriqueño, 21 de mayo de 1970. Folleto, sin fecha ni entidad publicadora.