

PASCUA 2014



**CENTRO
NUEVA
TIERRA**

Dossier PASCUA 2014

CENTRO NUEVA TIERRA

www.nuevatierra.org.ar

www.facebook.com/centronuevatierra

comunicacion@nuevatierra.org.ar

Selección y edición de contenidos: Susana Ramos

Abril de 2014



Resurrección como celebración y tarea

Los días por venir tienen una gran carga simbólica que está tejida de creencias, práctica, gestos, celebraciones y rituales. Estas tradiciones no siempre evocan lo que en su origen tuvieron de novedad y transformación. Por eso les presentamos un conjunto de textos que van de reflexiones bíblicas a estudios exegéticos y poéticos que nos ofrecen nuevas claves interpretativas.

En estos relatos no encontraremos sólo claves para entender lo que pasó con Jesús de Nazaret, sino para comprender que **no hay experiencia de resurrección sin tarea y compromiso por la transformación.**

La invitación es a una lectura que no sólo cambie nuestras representaciones mentales del acontecimiento muerte-vida, sino atrevemos colectivamente atravesar la muerte, a transitar lo que quita, amenaza, entorpece y violenta la vida, para que crezca, se regenere y se transforme en vida para todos y todas, no en el más allá sino en el 'acá' de nuestra historia y nuestro tiempo, justo ahora que aparecen hechos y autores que en nombre del cuidado y la justicia, atacan, hieren y hasta matan.

La resurrección como clave hermenéutica puede arrojar mucha luz sobre todos los pasajes que tenemos y podemos transitar para que muchos conflictos, prejuicios y desigualdades se resignifiquen y se transformen en nuevas posibilidades de vivir. Aquí las mujeres del Evangelio que pasan de invisibilizadas a testigos, del miedo al anuncio, pueden ser una compañía muy interesante para animarnos a una lectura crítica y creativa de ayer y de hoy.

Si PASCUA significa PASO, que los nuestros, se encaminen hacia lo que irrumpe, tensiona y desafía. Para ponerle palabra, gesto, tarea, pensamiento, y que en ese peregrinar esté nuestro obstinado compromiso con la vida plena y la felicidad inclusiva.

Susana Ramos
Equipo Centro Nueva Tierra



MÁS HONDO

Foto: Maikit - <https://www.flickr.com/people/maikit/>

Hay vidas
en las que el alma
se abre
más hondo
que donde esas vidas laten,
se abre como un relámpago
sin cielo ni trueno,
como una herida sin pecho
o un abismo
donde la belleza es alba.

(Hugo Mujica)

REPLANTEAR LA RESURRECCIÓN

Mercedes Navarro Puerto, cc *

Como ya planteábamos al comienzo de este libro, hay una demanda implícita de replanteamiento en lo que a la resurrección cristiana se refiere. No solo porque nos hayan salido «interpretaciones competidoras», que siempre las ha habido, y, como hemos podido comprobar, incluso en el tiempo de Jesús eran muchas y diversas. El replanteamiento requerido viene de la mano de la relación entre continuidad y cambio que es el dinamismo de la vida. Mientras Occidente fue predominantemente cristiano, apenas si se percibía esta necesidad. Somos conscientes de que la teología sistemática y fundamental siempre se hizo preguntas y buscó luz en diferentes escuelas, teorías y marcos filosóficos. Tal vez la vida no fluyó con mucha novedad porque las redes tenían pocos nódulos y tendían a cerrarse cristalizando el sistema y recomponiendo continuamente las fisuras del marco de comprensión. No es preciso describir cuanto ha cambiado todo. El marco, o los marcos, y la multitud de nódulos y de redes conectadas en todos los ámbitos de la realidad afectan a las formulaciones más sagradas y

supuestamente asentadas de la fe cristiana. Yo no voy a pronunciarme en el ámbito teológico dogmático, que no es mi especialidad. Si, en cambio, puedo hacerlo en relación con la exégesis narrativa de un evangelio y en conexión con la aproximación psicológica, en el marco teórico de la complejidad. En realidad, eso es lo que he intentado en las páginas escritas, y en dicho plano deseo terminar.

Resurrección y creencias actuales sobre el después de la muerte

En la primera parte de este libro y en algún otro momento posterior, nos hemos referido a las creencias actuales sobre la vida, sobre la muerte, sobre el momento del tránsito y sobre el más allá. Sin necesidad de adherirnos a ellas, tampoco debemos desechar arrogantemente las concepciones de mucha gente. Es preciso y deseable prestarles atención. Se trata de res puestas a preguntas universales, y sería ingenuidad y, sobre todo, prepotencia ignorante, pensar que el cristianismo ha sido y es la (mica respuesta, cuando ya

* Último Capítulo del libro: "Morir de vida" Mc 16,-8: Exégesis y aproximación psicológica a un texto – Mercedes Navarro – Ed. Verbo Divino 2011

hemos podido comprobar cuan deudor es de creencias de su tiempo, creencias adoptadas y transformadas por Jesús, personaje histórico, de nuestra fe, y también construcción narrativa de los evangelios. Detrás de algunas respuestas actuales, como sucedió en siglos anteriores a Cristo en el pueblo judío, se encuentran profundas crisis existenciales y conflictos de hondo calado. Cada una de las creencias, tanto las elaboradas en la mentalidad occidental durante el siglo xx, como las que proceden de latitudes, religiones y sistemas filosóficos de otros lugares del planeta, merecen respeto y consideración. Las tendré como trasfondo, sin entrar en ellas, puesto que no es mi cometido aquí. Se trata de una realidad lo suficientemente compleja como para no intentar despacharla en pocas páginas. Me contento con poner en relación algunos fenómenos.

Es constatable que muchas personas que creían en la resurrección cristiana como revivificación literal e idealizada del cuerpo han cambiado dichas creencias por otras que van desde la creencia espiritista en la comunicación de los muertos con los vivos a través de personas con poderes de **medium**¹, en cuyo trasfondo se adivina la creencia en un después de la muerte que no es descrito, hasta la negación de la existencia de ninguna otra vida. Esta última creencia se encuentra con la pregunta irresoluble sobre la conciencia humana: ¿desaparece con la muerte? Si a ello se le añaden los resultados de estudios y experimentos con animales que hablan de mayores niveles de inteligencia y obligan, en cierto modo, a replantear la cuestión sobre nuestro concepto de conciencia, la pregunta resulta más inquietante. Los interrogantes retoman en la medida en que tiende a retomar lo reprimido: por vías indirectas y desconcertantes (por no hablar

en términos patológicos). La parte de la población y de la ciencia que no comparte la fe en la resurrección ni tampoco niega la posibilidad de la vida después de la muerte, de la continuidad de la conciencia humana y, en general, de la conciencia viva, ha generado muchas otras explicaciones, teorías, creencias, o se ha adherido a otras, de tradiciones más alejadas hasta ahora (cada vez menos), como son las religiones y filosofías orientales o aborígenes. Predominan los sincretismos, como ha ocurrido siempre en los periodos de cambio.

Esta cuestión nos lleva, una vez más, a considerar la problemática, de ninguna manera resuelta, sobre la vida y la muerte, antes de focalizar en este sentido, como un **zoom**, la cuestión del cuerpo y su relación con el alma.

Las fronteras entre la vida y la muerte hoy

Hay que decir, de entrada, que por el momento nadie se aclara cuando trata de trazar una frontera nitida entre vida y muerte, entre vivos y muertos. Un síntoma interesante es la postura católica ante la incineración de un cadáver. Las resistencias habidas en un principio a la cremación son comprensibles si entendemos hasta que punto quiebra las representaciones sobre la resurrección, tal como ha sido formulada, y dada la literalidad con que se ha interpretado. Si la resurrección implica la vida después de la muerte del individuo completo, es decir, en su unidad psicosomática, ¿cómo no resistirse a ver desaparecer el esqueleto, la estructura ósea, que era como la garantía cuasi indestructible de la individualidad psicosomática? No obstante, Juan XXIII autorizó la cremación en 1964² y en 1983

¹ Esta creencia proliferó en Europa y en todo Occidente en plena época iluminista, pero particularmente a finales del siglo XVIII y en el siglo XIX, tanto en las clases medias como en la alta.

² La cuestión de si la cremación, en sentido literal, choca o no con las creencias en la resurrección lógicamente no tiene que ver directamente con la acción empírica de quemar un cadáver y reducirlo a cenizas, sino sobre todo con las representaciones y su nivel simbólico. Que no puede entenderse literalmente



Juan Pablo II permitió los trasplantes de órganos, llegando incluso a referirse a ellos como a una forma de resurrección, que, más adelante, en un documento de 1996 de la Comisión Social del episcopado, se interpretó como un signo de fraternidad. Estos pronunciamientos, tardíos para muchos, e interpretados como contrarios a los avances científicos, requieren análisis crítico. Lo que está en juego no es algo meramente teórico localizado en terreno de nadie, sino cambios en las representaciones mentales y sociales de profundo impacto sobre la realidad cotidiana, sobre el presente y la perspectiva de futuro. Atañen, desde luego, a la frontera entre la vida y la muerte. En la escena del final de Marcos esa frontera es difusa. Narrativamente, el lector sabe que a Jesús le han sepultado y que unas mujeres han visto el lugar en el que ha sido depositado el cadáver. Como decíamos en su momento, se ha cumplido una primera fase de la muerte, con testigos. La segunda ha tenido lugar mientras duraban las fiestas de la Pascua, sin testigos. Cuando las mujeres van a realizar la unción, por

una parte para completar los ritos que confirman la muerte, por otra, desde su fe en Jesús, para reconocerle como Mesías y con la esperanza en la resurrección que le han escuchado profetizar, no encuentran el signo supuestamente más claro de la muerte, que es el cadáver en proceso de putrefacción. Solo unos débiles signos de que ha estado allí. Ellas reaparecen como testigos, pero el objeto de su testimonio ha cambiado. Antes han visto lo que hay. Ahora ven lo que no hay.

Pensaríamos que ahora las cosas están mucho más claras. Lo cierto es que no. Repasemos algunos datos. En 1980 la Comisión presidencial para el estudio de los problemas éticos en medicina y en investigación biomédica y de la conducta comienza su informe diciendo que su objetivo es definir el coma irreversible como nuevo criterio de muerte. El informe, asimismo, insiste en que dicho coma irreversible y la pérdida del intelecto deben ser los criterios de la definición de muerte cerebral, a partir de la cual se pueden incluir en dichas categorías personas en estado vegetativo permanente que, desde luego, no están muertos y cuyo diagnóstico no es en absoluto claro³. El criterio que delimita la frontera entre la vida y la muerte es la muerte del tronco

lo indica, como me comentaba una amiga y colega, el caso de todas aquellas personas que por accidentes, por ejemplo, o por la acción criminal de otros, han sido quemados y de los que no quedan restos. Pongamos por caso las víctimas de la *soah*. ¿Serían excluidos de la resurrección por no haber conservado sus huesos...? La mera pregunta indica hasta qué punto es absurda.

3 Laura Bossi, *Historia natural*, 420.

cerebral (muerte cortical), responsable de la integración de los sistemas de los órganos del cuerpo, un criterio que fue rechazado porque, de aplicarse, daría vía libre a la posibilidad real de enterrar a individuos que respiran y cuyo corazón sigue latiendo. El informe intentó corregir este problema añadiendo unas páginas de recomendaciones diagnósticas. A lo largo de la década de los años 1980-1990 se fue adhiriendo la mayoría de los países del mundo occidental. El consenso, sin embargo, no significa que los problemas hayan desaparecido, puesto que la muerte cortical considera muertos a organismos (sujetos) rebosantes de vida, que no mueren de vida precisamente. Las racionalizaciones que apoyan el criterio son diversas, desde el convencimiento de que estos sujetos no se van a despertar ya, hasta la calificación de su mala calidad de vida, dejando patente la confusión entre **moribundo** y **muerto**. Las razones sobre la dependencia de las máquinas para mantener la «vida» son del todo insuficientes, pues existen numerosos enfermos que dependen de ellas sin por eso ser calificados de «muertos». También podríamos refutar la explicación de la falta de integración del organismo, basada «en la distinción entre la vida de un organismo como unidad y la vida de sus diferentes partes (...)». La principal diferencia entre una persona viva y un **muerto viviente** afectado de muerte cerebral consistiría, pues, en que este último no sería un organismo vivo, sino un conjunto de órganos vivos»⁴ aunque lo cierto es que una persona con muerte cerebral funciona como un organismo vivo integral, eso sí, gracias a las máquinas.

Las cosas se complican un poco más si atendemos a los interrogantes que suscitan experimentos con animales, por ejemplo monos a los que se decapita y cuya cabeza-cerebro sigue existiendo y reaccionando sensorialmente (ante sonidos e imágenes). Sus cerebros continúan activos durante un periodo relativamente largo de

tiempo, mostrando, una desvinculación entre ciertos modos de conciencia y el funcionamiento vital orgánico e integral del resto del cuerpo. Muerte, vida, sujeto, individuo... y cuerpo aparecen vinculados, aspectos de una cuestión sobre la que no existe unanimidad⁵.

Por no hablar de las conclusiones sobre el mismo concepto de vida que se deriva de los trabajos de la física cuántica. Estos datos y esos otros, ya citados, sobre la diferencia entre los Estados a la hora de reconocer cuando alguien está muerto o no, indican que nos encontramos muy lejos del conocimiento sobre los criterios que definen la frontera entre la vida y la muerte. Hace dos mil años los elementos de discernimiento eran unos y ahora son otros, pero ni los primeros ni los segundos son concluyentes. La cuestión, por tanto, permanece abierta. Laura Bossi, a la que vamos siguiendo en este tema, constata que algunas voces críticas señalan que antes se investigaban los signos de la muerte para evitar que alguien vivo fuera tratado como muerto, mientras que ahora ocurre a la inversa, pues se trata de impedir que un cadáver sea tratado como un vivo y, particularmente, hacer factible y sin problemas el trasplante de órganos⁶.

Esta crítica deja abierta la puerta a serias discusiones. Por ejemplo, al identificar la muerte cerebral con la ausencia de conciencia, considerada esta la característica de la vida, se estaría limitando muchísimo el concepto mismo de vida, pues implicaría que los seres que no tienen conciencia, como es el caso de los animales (hablando en general), no serían considerados seres vivos. Bossi señala irónicamente que nuestros contemporáneos probablemente no

5 Vease A. MOHANDAS y S. N. CHou, «Brain Death. A clinical and pathological study», *J. Neurosurg* 35 (1971) 211-215 y *President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research, Defining Death: Medical, Legal and Ethical Issues in the Determination of Death* Washington DC., US Government Printing Office, 1981, 31-43, 55ss.

6 EADEM, 424.

4 EADEM, 422



estén preparados para enterrar a un «muerto» que aun respira, de manera que se ha buscado la solución de la eutanasia⁷

De fondo, sigue pendiente una pregunta que reclama, desde siempre, la reflexión filosófica y teológica: el deseo de inmortalidad de los humanos y el deseo de una vida eterna.

Resurrección y experiencia de la vida

La pregunta sobre la resurrección apela a la experiencia de la vida, y esta, de nuevo, reclama el cuerpo. El estatuto del cuerpo ha sufrido numerosos cambios a lo largo de la historia⁸ derivados de la relación entre persona y cosa, conceptos bien diferenciados en el ámbito jurídico, incluso hasta la actualidad. En estos momentos la biología y la medicina, como afirma Laura Bossi (también la psicología, a mi juicio),

han suscitado situaciones en las cuales se difumina la frontera entre persona y cosa. Otros seres vivos, las partes del cuerpo y el mismo cadáver adquieren un estatuto ambiguo⁹. Aparecen, con mayor insistencia cada vez, quienes reclaman el estatuto jurídico de «persona» para cierto tipo de animales. Encontramos ausencia de claridad y consenso en lo que se refiere a los seres dependientes, aquellos que viven en estado comatoso *y/o* vegetativo, los fetos, quienes padecen enfermedades como la demencia senil y el Alzheimer, personas dependientes discapacitadas psíquicas... Nada resulta fácil en esta materia. Más que nunca necesitamos pensadoras y pensadores, no solo del ámbito de las ciencias naturales, que se dediquen seriamente a reflexionar sobre cuestiones nuevas, acerca de la vida, que antes no existían. ¿Qué pasa, por ejemplo, con la distinción entre vida biológica (natural) y artificial?¹⁰. La ciencia continúa avanzando

7 **EADEM**, 425. Evidentemente no es el único sentido de la eutanasia ni estamos en el lugar adecuado para la discusión de la misma, pero me parece interesante dar cuenta de la ironía. La autora discute el tema en las pp. 426-439, quedando abierto un debate sobre el concepto mismo de dignidad y sobre el contenido dado a la calidad de vida, cuestiones que no están, ni mucho menos, resueltas.

8 A tener en cuenta el interesante estudio de Laura BOSSI, *Historia natural del alma* (Madrid: Antonio Machado Libros, 2008; orig. 2003), especialmente pp. 376 en adelante.

9 **EADEM**, 376.

10 Se trata de una diferenciación jurídica. La legislación considera que los seres vivos que no existirían sin intervención humana son «Seres artificiales», obra de los humanos y, como indica Laura Bossi, *Historia natural*, 380, la frontera no se detiene ahí, sino que se traslada al interior del ser humano, como lo demuestra todo lo relativo a los descubrimientos del genoma, al que la Declaración Universal sobre el Genoma Humano de la UNESCO, de 1997, califica de «patrimonio de la humanidad», reificando todos sus elementos a pesar de su intención de salvaguardar la dignidad humana. A su

en la creación de nuevas formas de vida, pero la filosofía, en su mejor acepción, no parece acompañar dichos avances. Tampoco parece hacerlo la teología, pues no es justo que la responsabilidad recaiga sobre la teología moral cuando son todas las ramas del saber teológico las que deberían aplicarse al estudio y al debate.

Todo ello nos lleva a pensar, como desde antiguo, que tras la persona hay un cuerpo, pero aun admitiendo, como nunca se ha admitido, que el cuerpo humano no es solo una propiedad de la persona, sino que el individuo es su cuerpo, no se pueden identificar persona y cuerpo. Pensemos en los trasplantes. Un riñón es cuerpo, y puede ser parte de una persona viva que lo dona a otra en peligro, o puede ser de una persona muerta que, paradójicamente, solo puede ser implantado si se mantiene con vida (artificialmente). El individuo que lo dona es, diríamos, «propietario» de ese riñón. Mientras forma parte de su cuerpo, él es también su riñón, pero cuando es trasplantado, el receptor puede decir, igualmente, que él es también ese riñón trasplantado que, desde ese momento, es igualmente de su propiedad. Con esta reflexión pretendo ilustrar la distinción entre persona y cuerpo, sin con ello separar lo que es unitario en la experiencia cotidiana. La distinción, sin embargo, conlleva consecuencias a la vida cotidiana de la gente. Por ejemplo, el hecho de que se pueda comerciar con las partes del cuerpo humano, ya esté vivo, ya sea cadáver. O que en ciertas legislaciones se consideran las partes corporales, no organizadas como personas, objeto de comercio. O que haya muchas, muchas personas que venden sus órganos para poder sobrevivir como individuos. Otras legislaciones, sin embargo (es el caso de la francesa), creen incompatible

vez, las posibilidades que brinda la ciencia han obligado a distinguir entre genoma natural y genoma artificial, con lo que las fronteras son, nuevamente, más difusas y todo se vuelve más complejo.

la dignidad humana con el sentido de propiedad de cada persona sobre su cuerpo, pues la persona es considerada su cuerpo, esto es, la representación de sí misma sin la cual no sería (reconocida como) fulanita o menganito ni ante sí ni ante los demás. El punto débil de esta legislación estriba en el sentido dado a la «propiedad». Impide el comercio con su cuerpo, pero no que lo done gratuitamente. La reificación del cuerpo, por tanto, permanece.

La concepción del cuerpo en buena parte de la mentalidad actual es «naturalista» y, diría, «materialista». El cuerpo es una «cosa», ya que puede distinguirse de la persona a efectos legislativos y comerciales (con o sin ánimo de lucro). Se ha desvinculado de la noción de lo sagrado y religioso unido otrora al mismo cuerpo. Detengámonos aquí un momento. Los romanos, que crearon la diferenciación entre persona y cosa, diferenciaban, a su vez, tres categorías de casas dependiendo de su valor: casas sagradas, como los templos, casas religiosas, como los sepulcros y los cadáveres, y casas santas, como los muros que delimitaban las propiedades privadas¹¹. El cuerpo, así, pertenecería a la categoría de lo religioso, dentro de la cual también existen distinciones, como también existen hoy en la valoración de las diferentes «piezas» del cuerpo. No «vale» lo mismo el corazón que la orina (ni en la categoría de apreciación ni en la comercial). Ni en un cuerpo vivo ni en un cuerpo muerto. La concepción romana de lo religioso se distinguía de la concepción de lo sagrado dependiendo del tipo de dioses a los que era consagrada cada cosa. Las casas religiosas eran referidas a dioses inferiores, dioses familiares por ejemplo (los *manes*), mientras que las casas sagradas eran consagradas a los

11 Laura Bossi, *Historia natural*, 388, citando a su vez, el estudio de Jean-Paul Baud, *L'affaire de vie et de mort: Archéologie de la bioéthique* (Paris: Aubier, 2001)



dioses superiores. Lo sagrado, a su vez, suponía esta separación con lo profano. Lo religioso, por el contrario, implicaba vínculo. En la actualidad conceptos como sagrado y santo han ido cambiando de sentido, formando parte de lo religioso, entendido este último como el concepto más amplio. El cuerpo humano ha perdido su connotación religiosa para la cultura y sociedad occidental (en cierto sentido global). Cuando hablamos de resurrección pensamos en y con una categoría religiosa, no tanto sagrada, quizás más cerca de lo santo en la medida en que el cuerpo se transforma y es santificado por Dios mismo, autor de la resurrección. ¿Qué ocurre cuando la categoría religiosa no solo se ha desprestigiado, sino que ya no es operativa ni forma parte del imaginario colectivo? Esto afecta a las creencias y a la forma en que se categorizan. Hay un dato que sería importante rescatar: el deslizamiento de lo religioso a lo espiritual y la vinculación entre el cuerpo y el espíritu, que dota a la antropología actual de connotaciones diferentes a la de hace tan solo unas décadas. Ciertamente, no existe una única antropología ni la relación corporal-espiritual es unitaria, pero de momento hemos de acudir a ella, aunque sea de forma global y, hasta cierto punto, inadecuada.

La experiencia de la vida, que siempre ha sido más compleja y plural de lo que la historia y las narraciones nos han transmitido, es ahora como una selva virgen. La tentación es adentrarse en ella a machetazos, presa del temor. Sin embargo, la fe en la resurrección reclama una reflexión seria, abundante y discutida acerca de la vida y no solo acerca de la muerte. En el más acá actual se encuentran numerosos elementos que anteriormente proyectamos al más allá. Si la psicología y parapsicología admiten oficialmente, aunque con muchas cautelas, la existencia de poderes que hemos considerado hasta ahora propios de los seres sobrenaturales, que en realidad están como dormidos en nuestro cerebro inexplorado¹², si en este momento se gestan teorías (y prácticas) de expansión de la conciencia, de traspaso de fronteras de mundos conocidos, de experimentos con la energía que somos en cuerpo y espíritu, es que algo importante se mueve, es que se siguen buscando respuestas a las grandes preguntas al margen o de manera sincretista con las grandes categorizaciones de las religiones históricas. No es de extrañar que la concepción y las

¹² Es lo que ponen de manifiesto algunas series de televisión de ciencia ficción, de calidad. Es el caso de *La zona muerta*, o lo que se estudia en los laboratorios de la serie canadiense de televisión *Regenesis*.

representaciones mentales cristianas de la resurrección hayan concitado sueños, libre imaginación, proyectadas al futuro. Su dimensión (nuclear) abierta lo permite. Y es un hecho que en ella se encuentra una retrospectiva hacia el más acá que convive con la tendencia proyectiva al más allá.

Dependiendo de lo que entendamos e imaginemos sobre la resurrección, nuestros valores y nuestros comportamientos serán de una o de otra manera. Si, como ha sucedido durante siglos, la vida en la tierra se considera solo un pasaje doloroso a la otra, promesa de felicidad, nuestra imaginación, nuestra antropología, nuestra moral, nuestra manera de entender la historia, serán acordes con esta representación. Si la resurrección, en cambio, comienza y se anticipa ya aquí, si la dimensión terrena e histórica es concebida, incluso, como premisa y connatural a la fe en Jesús, nuestra autopercepción y, por ello, la percepción y consideración de los demás, la responsabilidad ante la historia y el mundo de aquí, serán un claro indicio de la manera en que profesamos dicha fe.

Por todo ello, en la actualidad, la representación mental y social de la creencia en la resurrección será cada vez más un elemento de diferenciación entre maneras de entender y de vivir la fe en Jesús, en la manera de creer, entender y hacer posible el Reinado de Dios, y en la manera de creer y entender el sentido de la muerte hacia delante y hacia atrás.

Todo este panorama apenas esbozado es un desafío apasionante. Queda mucho por hacer. Mi perspectiva es y ha querido ser limitada. He orientado mi reflexión hacia una de las cosas que considero más rompedoras en relación con la muerte y la vida, con el más acá y el más allá: la condición única y digna de cualquier ser humano. Estoy convencida de que las representaciones mentales y sociales que se derivan de esta concepción

antropológica tienen unas tremendas, poderosas repercusiones en todas las dimensiones de la realidad. Mi fe me dice que Jesús resucitado, a partir del evangelio de Marcos (y con otros y ricos significados a partir del resto de los evangelios), es primero, adelantado, en la experiencia de un salto cualitativo de la vida.

Mi fe me dice que eso lo supieron de manera experiencial tres mujeres, María Magdalena, María la de Santiago y Salome. Mi fe me dice que son ellas las testigos fiables que han colocado los pilares del cristianismo.

Resurrección, metamorfosis, conciencia

Estas reflexiones esbozadas, inacabadas, planteadas para abrir un atisbo la enorme ventana de las posibilidades futuras, me llevan al título del parágrafo: replantear la resurrección. Aunque parto del corpus de conocimiento en que trabajo ordinariamente, hoy resulta imposible tratar una cuestión, intentando percibirla holísticamente, sin tocar de manera tangencial aspectos que no son los propios de las disciplinas en las que se está especializada, pues prescindir de estos roces sería traicionar la condición compleja del tema, en nuestro caso la resurrección.

El término **resurrección** no ha desaparecido del lenguaje de nuestra cultura. De este término queda una vaga idea que es la que perdura en el trasfondo y remite a dimensiones antropológicas y no solo históricas que hacen posible su permanencia. El contenido es ya otra cuestión. La concepción teológica de la resurrección, a partir de las creencias de sectores religiosos judíos anteriores y contemporáneos al movimiento de Jesús y, particularmente, a partir de los relatos evangélicos, presupone la muerte. Como queda visto, el narrador de Marcos (y los demás narradores evangélicos) pretende que su lector perciba con toda claridad la



muerte empírica de Jesús, que es tratado como un muerto al ser enterrado en un sepulcro. Aunque parece una obviedad, de hecho no lo es. No lo fue al principio del cristianismo, como muestran las creencias docetas (negaban a Jesús un cuerpo verdadero y mortal), ni tampoco lo es ahora, cuando se buscan explicaciones, en el fondo parecidas aunque diferentes en la forma, para contestar este principio de la fe cristiana. La resurrección es una creencia en cuyo fondo late la muerte, frontera entre una forma de vida y la otra. Si no hay muerte, no hay resurrección. Ella, por tanto, nos devuelve continuamente a nuestra condición mortal, y, por ella, a nuestra condición corporal e histórica.

Esto es más importante de lo que parece, si advertimos a nuestro alrededor una tendencia subyacente manifestada en supuestas modas (que son más que eso), la tendencia a la **a-mortalidad** y, correlativamente, a la **a-corporalidad**. La **a-mortalidad** se fundamenta en la ciencia y, sobre todo, en los avances de la tecnología: clonación, criogenia (congelación y posterior revivificación), transmisión de la **información** que somos cada humano, conversión de materia en energía..., dependiendo de las posiciones de cada cual ante las posibilidades que brinda no solo la ciencia, sino la nueva mitología

en torno a la vida y a la muerte. Puesto que la muerte se focaliza en el cuerpo, la concepción del cuerpo y las prácticas corporales cambian según cambian nuestras creencias. Si estas se orientan hacia la **a-mortalidad**, el concepto del cuerpo, paradójicamente, se orientara en una línea de **a-corporalidad**. Que el cuerpo es considerado un estorbo, una molestia, sede del sufrimiento (y de la muerte rechazada o desplazada en el tiempo todo lo posible), lo indica paradójicamente el mismo culto al cuerpo, el esfuerzo por superar sus límites, por vencer sus marcas, por hacer como que no se tiene (anorexias y bulimias), el intento de que desaparezca inmediatamente de la vista una vez considerado muerto (cambios en los ritos de duelo), los malos tratos, las violencias de todo tipo contra los supuestamente débiles y frágiles (menores, mujeres, discapacitados, enfermos, ancianos...), los abusos... La focalización de los distintos niveles de violencia (simbólica, física, psíquica, laboral, sociocultural, religiosa...) en las mujeres afecta a la corporalidad, pues en el imaginario colectivo todavía son identificadas básicamente con la corporalidad, en forma y en función. La violencia contra el cuerpo de las mujeres es símbolo de la violencia contra la humana corporalidad. Esta violencia,

por su parte, puede entenderse como proyección del rechazo al propio cuerpo, tanto de las personas concretas que maltratan, como de los sistemas que no acaban de ser lo suficientemente contundentes en su rechazo, como ocurre con la violencia psicofísica contra las mujeres (trato en la publicidad, los medios de comunicación, redes de tráfico...).

Si esto es así, el valor de la fe cristiana en la resurrección se intensifica. Su contenido antropológico y su soporte en la materialidad de la vida humana, en el cuerpo mortal y en la individualidad, pueden ser hoy una Buena Noticia. Que recuperemos esta fe a través del testimonio de las tres mujeres de la tumba según el evangelio de Marcos adquiere todo su sentido. No se trata solo de un signo de esperanza, sino de un mensaje centrado sobre el valor antropológico de la humanidad, uno a uno, una a una, un verdadero rescate (redención) de lo humano a partir de la paradoja pascual.

Si la resurrección, que no es un concepto, sino la experiencia de unas personas sobre otra, Jesús, que ha pasado de verdad por la muerte, habla de vida, lógicamente ha de referirse a otra forma de vida. No sabemos cuál. Este agujero en la información forma parte de lo que el cristianismo llama la Pascua, la paradoja pascual. La vida nueva, distinta a la histórica, que no anula el alma, a la que hoy podemos en cierto modo identificar con la conciencia, apela a una transformación. La transfiguración (Mc 9,2), metáfora de la resurrección, en griego se dice μεταμόρφωση, metamorfosis.

Los procesos de transformación evocan paso y tránsito (trans). La metamorfosis, como palabra derivada del griego, según el Diccionario de la Real Academia tiene tres significados:

«1. Transformación de algo en otra cosa. 2. Mudanza que hace alguien o algo de un estado a otro. 3. Cambio que experimentan muchos animales durante su desarrollo, y que se manifiesta no solo en la variación de forma, sino también en las funciones y en el género de vida». La resurrección puede asumir todos ellos.

Resurrección y metamorfosis

La doctrina paulina entiende la resurrección como una metamorfosis. Ella transforma nuestro cuerpo mortal en un cuerpo distinto. Yo sigo aquí a Marcos y, por ello, como lectora, evoco la transfiguración, de la cual hay tres discípulos testigos, varones, elegidos por el mismo Jesús. Los discípulos pueden «ver» y pueden «escuchar». La visión manifiesta continuidad entre las creencias judías (Moisés y Elías) y Jesús. Sería metamorfosis, puesto que la visión les permite percibir una mudanza del cuerpo de Jesús de un estado a otro distinto. El narrador centra la atención de la visión en los signos corporales: sus vestidos. Los vestidos simbolizan la identidad y hablan del estatus de una persona. La descripción de los vestidos, por tanto, permite percibir una identidad fascinante. El impacto, en lugar de ser terrorífico, es tan agradable que los testigos, según lo expresa la voz de Pedro, desean permanecer allí y en ese estado. El contraste con la escena de la tumba no puede ser mayor: aquí tres hombres, allí tres mujeres; aquí fascinación y deseo de permanencia, allí terror y huida; aquí visión de Jesús con un cuerpo transformado, pero reconocible, allí visión de la ausencia del cuerpo; aquí Jesús físicamente vivo, allí Jesús físicamente muerto; aquí continuidad, allí ruptura; aquí diálogo alejado de los testigos (los testigos fuera del diálogo), a los que no afecta directamente, allí palabras dirigidas a los testigos, palabras que las dejan profundamente afectadas. Cuerpo presente y transformado. Cuerpo ausente. La transformación, la metamorfosis del cuerpo de Jesús, de Jesús mismo Resucitado, en Marcos no



tiene representación. La representación queda en manos de las testigos. La resurrección, así, apela a la creatividad, la imaginación, la construcción...

En el relato del final de Marcos asistimos a una serie de transformaciones centradas en los personajes, a excepción del joven de blanco. La gran transformación (metamorfosis) se produce en Jesús, pero el lector solo asiste a la transformación de los personajes de las mujeres. Ellas pasan de la serenidad con que se narra que iban al sepulcro, a una alteración acrecentada, y de la aceptación al pasmo y sus consiguientes interrogantes. Y, junto con estas transformaciones, se produce la de la representación del cuerpo de Jesús y también la transformación de la representación sobre la resurrección.

Volviendo a nuestro contexto, hay algo que este contraste nos devuelve, especialmente a las mujeres. Si la resurrección de Jesús, focalizada en la metamorfosis de su cuerpo, esto es, de su identidad, queda en manos de las mujeres conmocionadas, puede que ellas no solo hayan hecho posible el nacimiento de algo nuevo, la comunidad cristiana, la fe cristiana, sino que permanezca en el imaginario colectivo, en la dimensión latente, como

una llamada constante a la construcción de la identidad, a través del cuerpo y el psiquismo de las mujeres, que son las que lo han visto y experimentado, que son, en definitiva, las que lo han contado. Esto es devuelto a las mujeres mismas, a la construcción y a los cambios de la propia identidad.

Numerosas estudiosas feministas se han dedicado al estudio de la dimensión corporal de las mujeres, a recuperar su estatuto identitario, a proponer maneras de apropiación y de disfrute, a reflexionar sobre sus posibilidades en todos los ámbitos y avisar de sus grandes vulnerabilidades. Algunas han intentado superar la diferenciación discriminatoria de los sexos. Otras han intentado, por el contrario, acentuar las diferencias otorgándoles un valor y reconocimiento, histórica y socialmente negados u ocultos. La focalización de las diferentes estudiosas en la corporalidad de las mujeres tiene en común la repercusión en la identidad y en la conciencia humana de las mismas. Estas prácticas y estudios, a los que podemos sumar las prácticas e intentos de reflexión sobre la transexualidad, por ejemplo, dan cuenta de lo que Freud llamaba la plasticidad de la identidad sexual del ser humano.

El cuerpo y la identidad humana son construcciones. Sus manifestaciones podemos advertirlas a menudo en las representaciones mentales de una determinada cultura. En la nuestra hay muchos indicios de representaciones mentales nuevas sobre la identidad humana, la de hombres y mujeres, pero particularmente de mujeres. Muchas, sin duda, siguen siendo construcciones del patriarcado. Otras son novedosas e intentan escapar de él. Estos signos hablan de una cultura de transición en la cual se está llevando a cabo una transformación del cuerpo y de la identidad, en especial de las mujeres. Las testigos de la tumba tienen algo que decir.

Las seguidoras de Jesús en la tumba subrayan el papel de las mujeres en la construcción de la identidad humana a través de los cuerpos (la percepción y el impacto de la vida en los propios cuerpos y la percepción de los cuerpos de los demás). Sus reacciones, sus movimientos, sus emociones dan densidad a la corporalidad viva en un contexto de ausencia de cuerpo muerto o cadáver. Subrayan la necesidad de dotar de sentido a las emociones y de ofrecer alto y clara su capacidad no solo de conocimiento, sino de interpretación (categoría epistémica). Dan cuenta (narrativamente) de la importancia de la categoría de la ausencia, lo desconocido, la experiencia, intransferible, para la creación, la imaginación creativa, para la reconstrucción y la capacidad de hacer nacer algo completamente diferente (metamorfosis). La identidad de Jesús resucitado ha pasado por cada una de ellas y por las tres a la vez, ha pasado por el impacto emocional de esta metamorfosis en sus cuerpos conmocionados. Cuerpo, emociones, palabra, teofanía, constituyen un todo. Son la mediación que Marcos propone para la transmisión de la experiencia. En definitiva, para el testimonio.

Analizado en frío, puede parecer alejado de la realidad. Puesto en relación con la práctica, resulta incluso lógico. Ningún testimonio tiene posibilidad de transmitir nada si no va mediado por las emociones, y un cuerpo y una palabra atravesados por ellas. Un testimonio pretende ser escuchado y creído. Cuanta más emoción transmita, más posibilidades tendrá de ser escuchado y creído; más convincente resultará. El sentido común, que dicta y dictaba en el tiempo del evangelio de Marcos la teoría sobre la objetividad del testimonio, dejaba entrar por la puerta de atrás la «puesta en escena», retórica de estrategias que todavía hoy se utilizan, como la *captatio benevole tia*, por solo citar una.

Resurrección como metamorfosis y conciencia

Sin embargo, encontramos todavía conexiones más importantes: las relativas a la conexión entre cuerpo, identidad y conciencia, un trío que se encuentra presente en la búsqueda actual de la espiritualidad, en la cual las mujeres, además de constituir la mayor parte de las «consumidoras», son también sus principales agentes. La espiritualidad emergente, pese a su confusión y rasgos sincretistas, es novedosa. Habla de una vida cualitativamente distinta aquí en este mundo. Atrae al aquí y ahora lo que supuestamente pertenecería al más allá y después. Pese a las cautelas necesarias y a la consciencia de encontramos en un terreno vidrioso¹³ considero necesario intentar un breve acercamiento.

13 Evidentemente, la percepción de estar ante un terreno vidrioso no se refiere solo a las escuelas, corrientes y múltiples prácticas de una espiritualidad posmoderna. También se refiere a la reacción espiritualista presente en las religiones históricas y, en concreto, al catolicismo reaccionario que vuelve al intento escapista milenarista en una supuesta espiritualidad que, por no tocar tierra ni cuerpo, por no estar comprometida en y con la historia, difícilmente puede ser considerada cristiana ni situarse tras los pasos de los grandes místicos y las grandes



Son muchos los indicios que nos dicen que es hora de tomar en cuenta, de nuevo, la conciencia. Pensemos en los intentos de expansión de la misma y de creación de nuevos mundos. Muchos de sus métodos se apoyan en otros tradicionales (meditación, ascesis, determinada relación cuerpo-espíritu o cuerpo-alma). La cuestión de la conciencia, hasta cierto punto equivalente a la noción, más tradicional, de alma, a la luz de la experiencia de las mujeres en la tumba, según Marcos, implica una comprensión distinta de la muerte. La manera en que se entienda esta afectará a la interpretación de la vida, y por tanto a su forma de conciencia, y a la interpretación del mundo, el cosmos, el universo, el más allá. Una conciencia aquí que se capacita para la transformación de una conciencia allá. Y entre una y otra, la muerte.

El cristianismo, muy pronto, ha considerado a Jesús nazareno, crucificado y resucitado, centro, alfa y omega del universo. Un Cristo cósmico. La narración de Marcos señala dos conmociones que afectan al cosmos. La primera tiene lugar con la muerte de Jesús, sobre la superficie de la tierra y a la vista de la gente. De fuera adentro. Es ruidosa, pero la narración solo registra corrientes de espiritualidad.

una reacción, la del centurión, un romano pagano, que confiesa su fe de una manera acorde con sus creencias e identidad: este era un verdadero hijo de Dios. La segunda tiene lugar bajo la superficie de la tierra, de dentro afuera, sin más ruido que el de las emociones de las mujeres (no se indica que griten), silenciosa, de la que se registran reacciones no verbales. El silencio final puede haber sido, también, una estrategia narrativa, enfática, del narrador, en la ausencia de gritos, contra, por ejemplo, la tradición de las plañideras, pero con un significado más hondo. Es como decir que la resurrección no hace ruido, que transcurre no solo mediante el testimonio hablado, sino también mediante el testimonio de una determinada forma de silencio. Es bien sabido el poder elocuente del silencio cuando lo que se espera es una palabra o un grito.

La comparación entre el testimonio del centurión y el de las mujeres, siendo patente e interesante, no da cuenta del sentido, pues este depende en gran medida de la secuencia que, como ha aprendido el lector de Marcos, se desarrolla en dos pasos. La primera da cuenta del dato y la segunda lo ilumina y trata de interpretarlo. Si el primer impacto, el del centurión, es importante,

el segundo, el de las mujeres, lo es mas. Si el primer testimonio se produce desde fuera y causa conmoción cósmica, ¿qué conmoción producirá el segundo? Si la primera experiencia, a la vista y en público, consigue la confesión de un testigo, verdugo y parte del sistema que ejecuta a Jesús, ¿qué puede esperarse de las mujeres-testigos, que forman parte del movimiento que sigue a Jesús? La escena de la muerte afecta a un pagano, no a las seguidoras. La resurrección afecta a las seguidoras: ¿llegara a los paganos? Marcos parece insinuar: solo si se transmite a través de ellas. La escena de la muerte afecta al cosmos de manera explícita y puntual, con rasgos temibles que apelan a la fuerza de la naturaleza a las órdenes divinas.

¿Cómo afectara al cosmos la resurrección, que no está a la vista ni se impone, que no parece puntual, sino permanente, y orientada hacia el futuro **-vayan y digan. allí les precederé-**, cuya dimensión temible y espantosa no se da en la naturaleza de fuera, sino en la humana, interna, de las mujeres? Hasta cierto punto el impacto cósmico pasa, también, por ellas. Ellas se ven envueltas, al final de su propio proceso, en un ámbito de libertad, de decisión, de fe, de interpretación. En este ámbito puede nacer, y de hecho nace históricamente hablando, una nueva conciencia del ser humano, del cosmos, de Dios, de la vida y de la muerte, del mas acá, la historia, del más allá, lo desconocido. Intentar una respuesta única, de una vez por todas, literal y cerrada, es ir contra el sentido más luminoso y creativo de la narración de Marcos y, en ella, de la experiencia de María Magdalena, María la de Santiago y Salome.

Conciencia, sí, pero ¿qué conciencia? Nadie puede responder nunca del todo. A partir de lo que es y queda abierto, podemos proseguir.

Conciencia de la vida. La escena de la tumba habla de la vida en el seno de la

muerte. La muerte da sentido a la vida, como la vida da sentido a la muerte. En las emociones de las mujeres late implícito un cambio sobre el sentido de la vida de Jesús, una vida cuya estación, a la vez final y de transito, es la muerte. Las mujeres entran y salen de la tumba, el lugar de la muerte. En su interior tiene lugar una metamorfosis. ¿De qué muere Jesús? La pregunta tiene que ver con la consciencia. Puede ser respondida desde fuera, como suele ser lo normal, o desde dentro. Hoy los médicos dirían que Jesús murió de asfixia, la cual provoca un paro cardíaco, el cual, a su vez, daría cuenta de la muerte orgánica y cortical¹⁴. Esta explicación, además de externa, no es necesariamente participativa. Toma conciencia de la muerte dando cuenta de algunos de sus signos externos e interpretándola a partir de ellos.

Las mujeres también tendrán una conciencia y conocimiento de la muerte de Jesús externos. Sin embargo no es la conciencia-conocimiento de los médicos. Es participativa. No mueren con Jesús, pero participan observando y luego entran en el lugar del cadáver. Esto modifica la conciencia que ellas tienen de la muerte de Jesús. Cuando logren hablar, podrán hacer su propia interpretación, podrán decir que Jesús muere, por ejemplo, de vida. No solo muere consciente, sino de conciencia de vida. Por eso deben contarle todo, de Jesús, desde el principio. Si no cuentan su vida, ¿Cómo podrá nadie hacerse una idea hasta que punto Jesús muere de vida? De hecho si su percepción del Reinado de Dios y todo lo que trajo consigo al iluminar el sentido de su vida, refrendado por Dios que lo llama su hijo amado, su muerte no tendría sentido;

14 Laura Bossi dice en un momento determinado de su libro que hoy nadie muere ya de viejo, pues solo se muere de lo que los médicos diagnostican como causa de la muerte. Así, la muerte ha dejado de tener sentido amplio para reducirse a un estado mecánico.



con toda probabilidad no se habría producido **y** por tanto, tampoco habría resucitado. No se trata, desde luego, de determinismo. Se trata de opciones de vida que desencadenan lo imprevisto. Si algo caracteriza la narración sobre Jesús en Marcos, es su conciencia de la vida, la propia y la ajena, entrecruzada continuamente por la muerte (el riesgo, la amenaza, la enfermedad, la posesión, el asesinato...). Si la narración da la impresión de que Jesús se encamina a la propia muerte, es justamente por la paradoja de haber elegido la vida, el cambia, la dignidad, el riesgo. El es responsable de sus propias opciones, no de las opciones de los demás. El elige la vida, y sus oponentes, la muerte. La elección de la vida, además, amplía su conciencia. El evangelio da cuenta de un ser humano, amado por Dios como Hijo, que crece en lucidez, o lo que es lo mismo, que expande su conciencia. La escena de la transfiguración puede entenderse como un momento puntual en que esta expansión alcanza un umbral determinado ofreciéndole información e interpretación anticipada de la muerte de vida que desemboca en una vida cualitativamente diferente.

Este Jesús aparece de esta manera en el relato evangélico a la luz de la

experiencia pascual de las mujeres, no lo olvidemos. Todo el evangelio parte de la escena final. Cuando el personaje de Jesús tiene esa conciencia extendida o ampliada, el resto de la humanidad queda afectado por esta conquista. La resurrección forma parte de un logro humano para lo humano. Las mujeres de la tumba participan de forma especial de esta conquista que acaba siendo un salto cualitativo. Jesús es paradigma de nueva humanidad y patrimonio suyo por sus logros para lo humano. La confesión de que es Jesucristo Hijo de Dios (Mc 1,1) no lo expulsa de la común humanidad mediante la categoría de lo excepcional. Por el contrario, funciona como un «atractor» (en lenguaje de las ciencias de la complejidad) de lo divino para lo humano. Es decir, lo humano no es igual con Jesús que sin él. Con Jesús, lo humano se hace más denso. La condensación de las potencialidades humanas entroncan con la afirmación del Génesis que pone en boca de Dios **hagamos al humano a nuestra imagen y semejanza**, en la del narrador **ya imagen de Dios lo creó**, ratificándolo en Gn 3,7 en el deseo de ser como dioses, conocedores de bien y mal y el logro del deseo máspreciado, en la boca de Yhwh Elohim (Gn 3,22): **he aquí que los humanos han llegado a ser como uno de nosotros, conocedores**

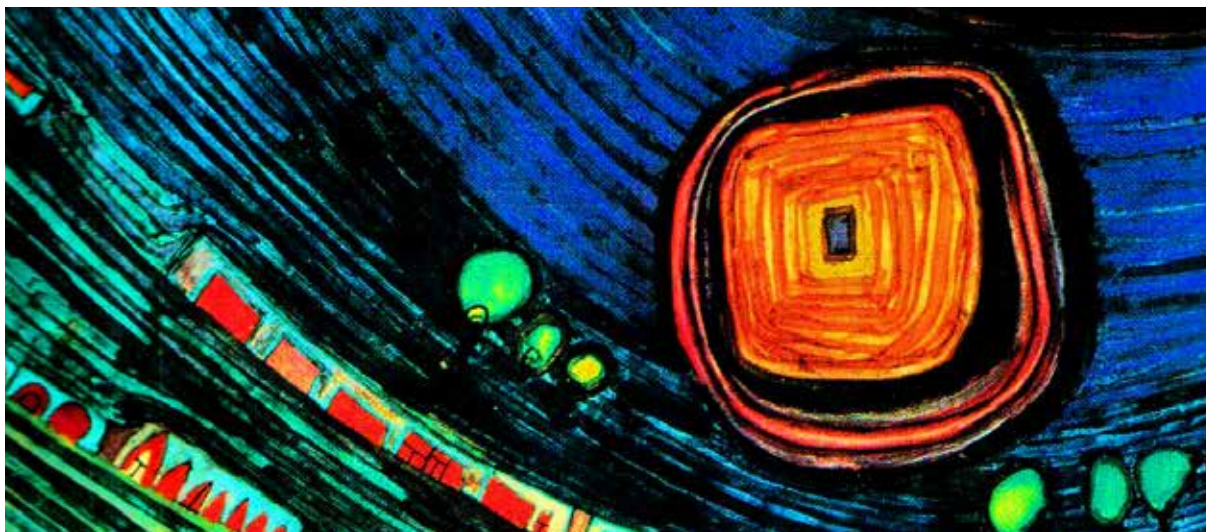
de bien y mal (conciencia, conocimiento, capacidad de discernimiento, libertad, capacidad para la opción y la toma de decisiones, capacidad de responder o de ser responsables...). Que gracias a la expansión de la conciencia humana de Jesús, que atrae la divinidad y la despliega como fondo de lo humano, las personas percibamos lo divino que ya está muy presente en nuestra cultura, por vías general y formalmente externas a la teología (la psicología analítica de Jung y sus secuelas en corrientes psicológicas posmodernas). La expansión de lo humano condensado, sin embargo, sigue pendiente. La relación entre ambas dimensiones de la conciencia es paradójica, y la paradoja, para ser eficaz y creadora, debe mantenerse en su tensión polar. Cuanto más humano, más divino. Cuando más divino, más humano.

Lo humano intensificado

A lo largo del trabajo he ido mencionando la condición divina de Jesús a partir de la relación narrada por Marcos con Dios, su Padre. Especialmente porque la resurrección es obra de Dios y respuesta a esa relación paterno-filial. No obstante, en toda la trama, aparece la autopercepción de Jesús, en tercera persona y solo en boca del personaje, como Hijo de lo Humano, es decir, como lo humano enfatizado. Esta conciencia es fundamental para la reflexión que estamos llevando a cabo. Es un énfasis y una intensificación de lo humano. Desde la perspectiva psicológica, la intensificación supone un proceso particular de focalización que orienta y guía la energía humana en una dirección de dentro hacia fuera en constante retroalimentación. Es lo que caracteriza el itinerario de Jesús en el evangelio de Marcos, según su conciencia de Hijo de lo Humano. La intensificación habla de Jesús como de un personaje en constante aprendizaje. En la búsqueda experiencial, por ensayo y error, de las posibilidades de los humanos, en una perspectiva crítica y autorreflexiva, siempre en confrontación con la experiencia.

Su intensificación de lo humano le permite una comprensión mayor de lo que ocurre en el interior de las personas y de lo que pasa en el mundo de sus circunstancias sociales, religiosas, políticas, familiares... Esta conciencia es unitaria porque todo es percibido a través de sus conexiones: en los exorcismos, sobre todo en algunos de ellos como el del geraseno, la « posesión », o el dominio del mal sobre un sujeto, es producto de una situación compleja que entrecruza el conflicto de su entorno con el propio del sujeto en sus debilidades y sus fortalezas¹⁵ no solo el conflicto externo sociopolítico; también la repercusión en la naturaleza y en la economía (porquerizos, cerdos en el mar, caos ante la salud del supuesto loco...). La intensificación de la humanidad del Hijo de lo Humano es generadora de cambios. Lo que sale afuera, en lo que dice y hace Jesús, le es devuelto expandiéndole la conciencia, de modo que todo se realiza en un continuo intercambio o **feed-back**. El poder de curar, de perdonar, de dar vida y regenerarla está vinculado con su intensificación de lo humano, con su expansión de la conciencia. Cuando el lector vuelve a la Galilea de la narración evangélica, mediado por el encargo del joven a las mujeres en la tumba, pasa de forma comprimida no solo por la ausencia del cadáver en la tumba, sino por esa otra, de signo temporal, que es el silencio (temporal) de las mujeres. Ese silencio, así, es también una invitación a la pausa para el lector. Volver a Galilea para reencontrarse con Jesús le pide también a él una expansión de la propia conciencia, una participación en la conmoción, una percepción más compleja de la realidad, toda esa realidad que ha ido transcurriendo en la narración (su primera lectura) y que le puede conducir a una metamorfosis de su conciencia de la vida, de la muerte, de lo humano y

¹⁵ Puede verse Mercedes NAVARRO PUERTO, «Tendenze attuali nell'esegesi femminista».



de lo divino. ¿Quien dice que no puede, como Jesús, expulsar demonios, curar enfermedades, perdonar, devolver la dignidad, pacificar, denunciar críticamente, aumentar en lucidez, cambiar su percepción y su experiencia de la divinidad, replantearse el sentido de la vida y de la muerte?... ¿Quién puede negar que estas posibilidades no pueden conducir a un cambio en la historia y en el Universo...? Y volviendo a nuestra realidad, ¿quién podría asegurar que no es algo de esto lo que se está produciendo en ese, todavía, *tatum revolutum*, de la espiritualidad...?

Resurrección e injusticia. Tumba abierta, tumba vacía

El final de Marcos está construido sobre un desenlace trágico de la historia. La historia de Jesús, no podemos olvidarlo, termina mal. Aunque la teodicea no es terreno de la exegesis y, mucho menos, de la psicología, no podemos pasar por alto interrogantes que creyentes y no creyentes nos hacemos cuando de la resurrección se trata. Con frecuencia la teología ha tratado este dato de la fe como una respuesta a la gran pregunta sobre el mundo de los perdedores, sin duda muchísimo más numeroso, en toda la historia, que el de los ganadores. La resurrección, parece

decir, es la Palabra definitiva de Dios sobre el mal, cuyo bastión más importante es la muerte. Es la Palabra definitiva para los pobres, los desgraciados, los perdidos, los considerados no-personas... Y, ahora, también decimos que es la Palabra de triunfo definitivo de Dios para el cosmos, la Nueva Creación. Estas afirmaciones, que básicamente se mantienen¹⁶ chocan de plano con una realidad percibida, cada vez más y mejor, en toda su extensa crudeza. Es un consuelo pensar que la Vida triunfa, a pesar de la fuerza de cierta evidencia que asola con la omnipotente presencia de la destrucción y la muerte, del mal y la perversidad más refinada. Sin embargo, lo que hemos ido estudiando y reflexionando al hilo del estudio del texto de Marcos no es, precisamente, un consuelo. No se encuentra en la línea de la fácil respuesta a difíciles preguntas. Por el contrario, se convierte en una pregunta que engloba otras muchas. Y, mientras, las víctimas siguen clamando.

¹⁶ Hay algunos teólogos y teólogas que cuestionan la manera de entender el dato, como es el caso de Andrés TORRES QUEIRUGA, *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y la cultura* (Madrid: Trotta, 2003).

La escena del final de Marcos no responde, pues, nuestras preguntas ni acalla nuestros clamores. No obstante, como de alguna manera puede inferirse de todo lo precedente, hay en esa escena una punta de esperanza sobre lo humano y para lo humano. En esta esperanza, el texto coloca al Dios que resucita y a Jesús Resucitado. El filtraje narrativo de esa esperanza pasa por quienes no son especialmente significativas en la historia de su tiempo e incluso en la narración. Conscientes de este filtro, no obstante, el texto plantea su mensaje teológico como un mensaje universal. Hemos hablado ampliamente sobre la ausencia y la tumba vacía. Sin embargo, apenas si nos hemos detenido en otro dato que se liga narrativamente al del vacío: la apertura de la tumba o, lo que es lo mismo, la piedra corrida de antemano.

Esa apertura ya la encuentra el lector en el mismo texto del evangelio. Marcos es una narración que se adelanta. A la vez, en las sucesivas lecturas, le precede el relato de la pasión y la tumba vacía. El efecto es sorprendente: hay algo abierto de antemano, pero solo se puede descubrir cuando, como las mujeres, se llega al borde de la entrada. La tumba tiene una puerta única, de entrada y de salida. Estaba abierta antes de entrar en ella y queda abierta cuando las mujeres salen huyendo de ella. Como el evangelio. Lo que se descubre dentro empuja hacia fuera. Entran para salir. La lógica de una hermenéutica clásica, que responde con facilidad a preguntas difíciles, exige quedarse en la tumba, en el lugar de la muerte, llorar el muerto, lamentarse por la injusticia y denunciarla. La resurrección, sin embargo, parece pedir un dinamismo diferente: Jesús precede a los suyos en Galilea. Se adelanta. El Resucitado vuelve a la arena de la vida, de la gente, de la normalidad de la existencia, allí donde se pueden transformar las cosas, donde se puede crear, sanar, crecer, madurar, acompañar, resucitar, despertar, levantar...

La expansión de la conciencia y la experiencia de las mujeres en la tumba

La narración de la última escena de Marcos es intensa y condensada. Si la forma es (aunque no del todo) el contenido, podemos inferir que la condensación en los verbos, intensidad humana enfatizada, es expresión de una condensación de la experiencia y, por tanto, de la conciencia. Su despliegue, por tanto, será expansivo. Cuando las mujeres rompen el silencio y la experiencia se verbaliza, la conciencia se expande. Toda la narración de Marcos puede, así, ser percibida como la conciencia expandida de la experiencia de las mujeres. En el seno de la muerte, participando de la luz oscura de la resurrección, ellas expanden su conciencia de la vida. La Buena Noticia de la resurrección de Jesús es la Buena Noticia de la llegada del Reinado de Dios que construye una experiencia cualitativamente nueva de lo humano que, aunque ya expandida en sus signos, sigue estando muy condensada. De cada lector, de cada generación, de cada comunidad, dependerá en adelante la expansión de la virtualidad humana ahí condensada.

En la actualidad, hay corrientes de espiritualidad que buscan realizar en los humanos y en el universo aquello que ya está presente en el evangelio de Marcos: curar enfermos, devolver la dignidad, elevar el nivel de justicia entre los humanos, permitir que la vida se multiplique, o, mejor, se expanda en todas sus dimensiones, expulsar el mal, integrar historia y naturaleza, interior y exterior, vida y muerte, compromiso colectivo y fidelidad a una o uno mismo, eliminar la discriminación, crear comunidades de iguales en las que sea posible el reconocimiento de todas las diferencias constructivas, la integración de la sombra, la relación estrecha entre humanidad y divinidad sin que se confundan... la utopía, lo posible, lo que sigue en nuestras manos para bien

y para mal. La conciencia de las mujeres, expandida y condensada a la par, en la experiencia de la resurrección es anuncio de un Jesús Resucitado, ciertamente. Pero también es la Buena Noticia, pasada por la propia experiencia, de que merece la pena morir de vida.

2. Replantear críticamente las representaciones sobre lo humano y lo divino

Desde la perspectiva psicoantropológica, acerca del individuo y de los géneros

Sobre los varones y la virilidad

La escena final de Mc suscita una pregunta sobre su comienzo en relación con Jesús: ¿por qué no ha comenzado con una genealogía o con un relato de infancia? Mc comienza su obra *in media res* y la termina con un final abierto e irónico. Después de nuestro estudio podemos decir que en la nueva representación de la muerte y la resurrección ya no tiene vigencia lo que definía al varón, su genealogía, sede de su honor y principio de regeneración, concreción del colectivo visible de lo viril y confundido (de forma excluyente) con *el pueblo*. La nueva representación de la resurrección indica que Jesús es un ser humano nuevo que rompe con los contenidos dominantes vigentes (no los únicos). Que la respuesta de Dios a su vida y su mensaje implica una renovación sociopolítica y religiosa del ser humano. El modelo que sirve de trasfondo es, paradójicamente, el del héroe griego más que el del paterfamilias romano o el patriarca judío.

Sobre las mujeres y la feminidad

Mirando la obra de Mc en su conjunto y desde el final, surge la pregunta sobre la razón por la que las seguidoras se encuentran en ese final, pues lo tradicional

es que se encuentren en los comienzos. Jesús se resiste a ser definido desde los lazos biofiliales. La presencia de las mujeres en el final, de donde brota la posibilidad de un mundo nuevo, no se parece a los comienzos en los que se las coloca generalmente. No en la «generación», sino en la regeneración, no en los procesos primarios, sino en los secundarios. Falta toda la simbología propia de las representaciones sociales sobre las mujeres y lo femenino. Ellas, individualizadas, diferenciadas y todavía bajo las marcas de las tradiciones ancestrales acerca de la muerte, son colocadas en un marco nuevo y transgresor. Pero Mc no lo ha improvisado, pues en ellas el lector reconoce rasgos de las otras mujeres anónimas que surcan transversalmente el evangelio. María Magdalena, María la de Santiago y Salome son mujeres nuevas, libres y publicas por la fe.

Sobre las relaciones humanas

En Mc no coinciden hombres y mujeres en una relación de paridad, ni los discípulos y discípulas aparecen juntos. Las discípulas aparecen cuando ellos han huido no para sustituirlos, sino subrayando con tintes gruesos unas diferencias apreciables para el lector. Pero esto no es lo definitivo, puesto que reciben el encargo de volver y encontrarse en Galilea, ellos y ellas, desde estas últimas, precedidos por Jesús. Se percibe latente una promesa abierta a posibilidades no estrenadas sobre una manera diferente de ser una comunidad en la que convivir y andar conjuntamente el camino de la fe. Pero esto queda abierto como una posibilidad libre y difícil, como indica la estrategia de la reticencia narrativa del silencio. Así, la antropología de Mc, vista desde su final, no solo se construye mediante la deconstrucción y reconstrucción del personaje de Jesús, sino mediante la deconstrucción y reconstrucción de los dos géneros y sus posibilidades de relación a partir de la categoría de la fe, pasada por las

experiencias pascales. Pero tiene también los mejores rasgos del individualismo griego, si es que nos tomamos en serio que el modelo propuesto es Jesús, surgido *in mediares* y terminado en un final abierto.

Desde la perspectiva feminista de las representaciones sociales y religiosas acerca de la muerte y la vida

Sobre la vida y el sufrimiento

La escena final de Mc es toda una provocación a los personajes del evangelio, la comunidad receptora y el lector/a, a mirar a Jesús con y desde las mujeres de forma des-idealizada, es decir, integrando en su persona y su vida dimensiones humanas como el sufrimiento y el fracaso, que son parte de las categorías pascales. Pero también integrando estas realidades comunes en los objetivos intrahistóricos de transformación de las condiciones humanas que impiden la justicia, el bienestar y la felicidad de todos/as y cada una/o.

Sobre la muerte y los ritos funerarios

Esta escena presenta un cambio en las representaciones sociopolíticas y religiosas de la muerte, que se presente común e inclusiva desde abajo, pero de ningún modo sobredimensionada con una idealización compensatoria. Las mujeres viven la experiencia de la pérdida de un ser amado en su dimensión liminal como paso orientado hacia la reconstrucción. En la pérdida y el duelo surge un nuevo proyecto, que es ruptura y continuidad con la historia vivida.

Sobre la resurrección, la memoria y la autoridad

Los cambios en las representaciones sobre la resurrección no están definidos explícitamente en el final de Mc, sino por el contrario quedan abiertos a los

personajes y al lector/a, de modo que adquieren también una dimensión transpersonal y transcultural. Es el **gap** o laguna más fuerte de la narración, donde culmina la indeterminación narrativa (subjuntivización) y donde queda recolocada la memoria. Autoridad y memoria quedan vinculadas paradigmáticamente, en las tres mujeres, a estos cambios y posibilidades abiertas.

Desde la perspectiva feminista religiosa y narrativa

La expresión del joven: **Jesúsa quien buscas, el nazareno el crucificado** (Mc 16,6), percepción nueva y transgresión de la **buena forma**, está tomada desde el punto de vista de las tres mujeres (**a quien buscan**). Y este Jesús, percibido por ellas, es el Resucitado, el Jesús propuesto como predecesor en Galilea al discipulado y al lector/a. Se trata, así, de una cristología que asume el evangelio (recorrido de Jesús) desde la función narrativa, unitaria o vinculativa, de las mujeres, pues ellas (entre las que probablemente se encuentra la madre de Jesús) le han conocido y seguido desde Galilea (el nazareno), en el camino hasta y en Jerusalén (el crucificado), y son aquí testigos y oyentes de su resurrección. Para Mc la recuperación cristológica del evangelio en las sucesivas lecturas pasa por el reconocimiento y la fe en este Jesús unitario en la experiencia de las mujeres.

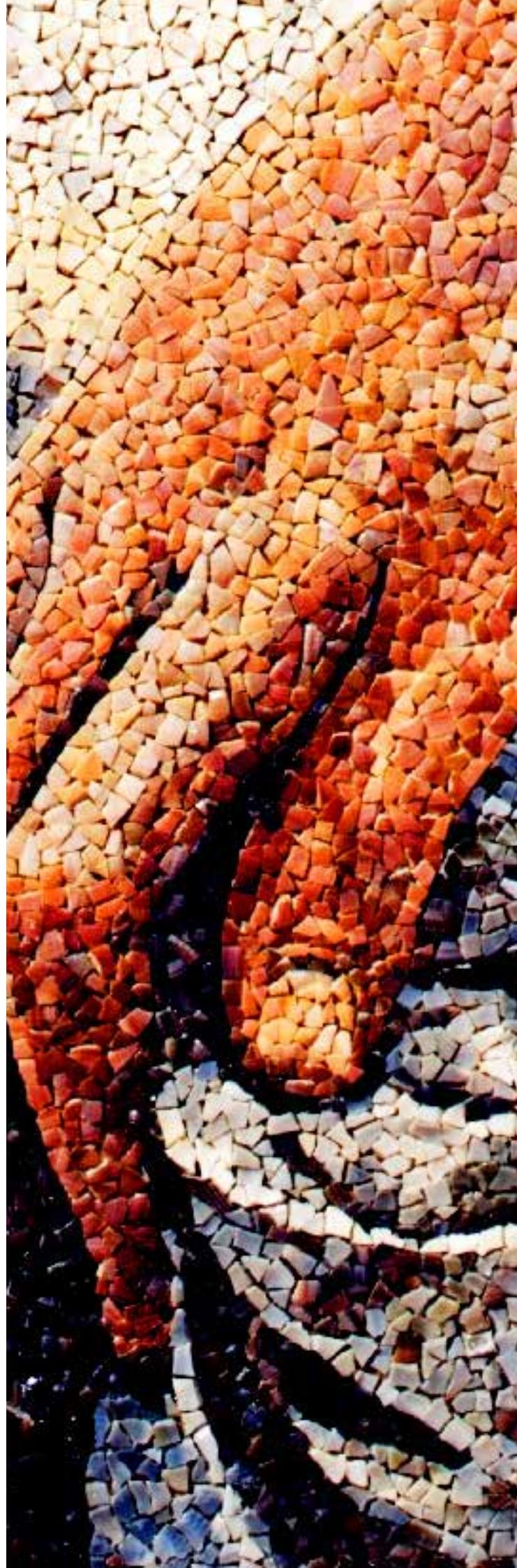
La percepción de la imagen de Dios, vista en esta perspectiva, es paradójica: escandalosamente presente en su ausencia; muy indirecta y nada intervencionista. El final de Mc orienta la búsqueda del Dios perceptible y presente invitando a sus lectores/asa colocarse en el itinerario de las tres mujeres, recorrerlo con ellas y encontrarse con El encontrándose con Jesús y los encuentros de Jesús, que es decir encontrándose con la gente con la que se encuentra Jesús, en la trama de la realidad que incluye dolor e incluso muerte. Los personajes de las tres mujeres

no han escuchado **la voz de Dios**, como los tres discípulos, sino la de un mensajero. En ellas paradigmáticamente se muestra lo indirecto y mediado de la percepción de Dios, su extraordinaria normalidad, su presencia ausente, desde ahora, también en Jesús.

La vinculación entre pérdida significativa y reconstrucción de las relaciones, propias del duelo, apoya y refuerza el valor y la función psicosocial y religiosa de la narración. El evangelio de Mc puede entenderse, en otras claves, como una respuesta original y creativa a la pérdida de Jesús. El final sugiere que la experiencia y testimonio de las tres mujeres fue crucial en esta respuesta, dado que las mujeres son consideradas pilares de las narraciones fundacionales y sus mejores transmisoras. Esta respuesta narrativa se relaciona estrechamente no solo con la construcción misma de la comunidad cristiana, sino con un determinado estilo igualitario e inclusivo.

El final de Mc puede considerarse una crítica a las representaciones socioculturales y religiosas aceptadas como propias del **sentido común** acerca de todo cuanto queda arriba mencionado (individuo, relaciones, grupo...). Su apertura sigue siendo una propuesta crítica abierta y sugerente, cargada de posibilidades deconstructivas y reconstructivas.

(Último Capítulo del libro: "Morir de vida" Mc 16,-8: Exegesis y aproximación psicológica a un texto – Mercedes Navarro – Ed. Verbo Divino 2011)



MUJERES DE RESURRECCIÓN

Benjamín González Buelta

Todavía la mañana
no había dicho una palabra
y un silencio claro arropaba toda la vida.
Ningún deslumbre entornaba los ojos,
ninguna estridencia irritaba la escucha,
ninguna brisa enturbiaba los perfiles.
Se asomaba el día con rubor virginal
cuando las mujeres de Galilea llegaron al sepulcro.
Buscaban ungir el cuerpo con el más tierno perfume
de su esperanza macerada.

¿Era sólo la certeza del amigo muerto
la que las llevaba hasta la tumba?
Habían perdido su tesoro
y eran tan débiles y pobres
que ya sólo podían avanzar
desde más allá de sí mismas.

¡El amor hunde sus raíces
en el misterio siempre vivo!
La piedra uncida a la muerte
por los sellos imperiales había sido rodada.

En lo oscuro de la tumba se encendió una pregunta,
se iluminó una certeza se insinuó una presencia,
mientras corrían las mujeres sin lastre
de tristeza
en la piel de sus sandalias.

La noticia empezó a buscar sus palabras
Jesús ya no está en el sepulcro de piedra.
Hay que buscarlo en la noche rota,
en la sorpresa del alba, en el pueblo atravesado,
en las manos horadadas, en la paz y la alegría,
en los nombres que amamos, en los ojos que nos aman.

¡Hay que esperarlo con toda la búsqueda del alma!

“MUJER, ¿POR QUÉ LLORAS? ¿A QUIÉN BUSCAS?”

Cármén Bernabé - Biblista española

Jesús resucitó de entre los muertos y se dejó ver, se apareció. Los evangelios nos relatan algunas de estas Cristofanías. María Magdalena fue destinataria de una de ellas. Al escucharle pronunciar su nombre reconoce a Jesús (Jn 20,11-18)

Querida Prisco: Me pides que te narre de primera mano mi encuentro con Jesús resucitado, aquella mañana única, que fue el principio de esa realidad nueva, gozosa y esperanzada que compartimos. Apenas el sol comenzaba a aparecer por detrás del Monte de los Olivos y en el Templo se entonaban los primeros himnos, cuando salté de la cama y salí corriendo hacia el sepulcro donde le habían puesto. Poco después la ciudad recuperaría su vida cotidiana; pero para nosotros todo se había parado el viernes por la tarde. La noche había sido un interminable pozo de angustia; lo habían matado, Jesús estaba muerto, todo se me había venido abajo.

Cuando llegué al sepulcro y lo encontré abierto y vacío, se me nubló la vista y me derrumbé. Sentí que todo había acabado. Comencé a llorar y así estuve no sé cuánto tiempo. Miraba el sepulcro, y las imágenes y el eco de sus palabras se agolpaban en mi mente.

Veía los ojos brillantes de gozo de aquella pobre mujer a la que Jesús, después de haberla sanado, llamó hija de Abraham. ¿Sabes Prisca lo que significa ese título para nosotras? Sólo los hombres podían llevarlo. Veía a Jesús enfadado con todos aquéllos que ponían la ley por encima de la misericordia y el amor. Una vez les dijo: «El sábado ha sido instituido para el hombre y no el hombre para el sábado». Recordé aquel día en que, en descampado y a la hora de cenar, no se qué dijo Jesús o qué vimos en él que, de repente, lo poco que teníamos comenzó a multiplicarse. Todos estábamos dispuestos a repartir con el vecino. Bastó y sobró. A menudo nos decía que sólo había un Padre y Señor que pedía unas relaciones fraternales, que se preocupaba por los pequeños, por los malos, por las mujeres, por

los oprimidos de mil formas. Todo esto pasaba por mi mente, y al ver el sepulcro vacío mi dolor se hacía desesperado. Todo aquello había desaparecido, no existía. ¿Tendrían razón los que le acusaban de estar loco o tener un demonio, de subvertir el orden querido por Dios, los que le habían acusado de blasfemo y que estando ya en la cruz se burlaban de él? El no estaba. No escucharíamos más su voz, ni volveríamos a sentir su presencia que nos llenaba de vida. Miré al sepulcro queriendo morirme yo también. Me pareció ver algo luminoso en el sepulcro, pero yo sólo notaba el vado, el cuerpo de Jesús que había ido a buscar no estaba allí. De repente noté que no estaba sola. Entonces oí mi nombre, jera su voz, no podía confundirme! Estaba allí, a mi lado, no había duda, era él. ¡Así pues, él tenía razón, Dios estaba de su parte! ¡Todo lo que vivimos no había sido una ilusión, era verdad! Después de haber sufrido su ausencia, quise agarrarle, retenerle; El me convenció que había otra forma de vivir su presencia, de seguir relacionándonos con él, tan cierta y real como la de antes. El estaría con el Padre, había vencido a la muerte. Sabes Prisca, no es tan raro, es la presencia del amor. Cuando dos personas se aman y existe entre ellas una sintonía, una comunión, aunque tengan que estar físicamente alejadas, se saben y se viven en presencia del otro, en su cercanía. Es otra clase de relación; no es fantasía, es real, muy real. Nunca están solos. Jesús, además, me envió a comunicárselo a los demás, a Pedro, a Juan, a Felipe, a María... Luego todos juntos tendríamos la misma experiencia. El nos envió a comunicar la buena noticia de lo vivido a todo aquél que quería escuchar. Y el resto ya lo conoces...

Queridos Prisca y Aquila, sé que también vosotros, de otra forma, habéis tenido la experiencia del Jesús resucitado. Esta fue la mía, semejante a la del resto de nosotros, los que convivimos con Jesús. Recibid un fuerte abrazo.

Miryam de Magdala.

LAS MUCHAS TRAVESÍAS

Por Leonardo Boff

La Pascua es la fiesta central de judíos y cristianos. Para los judíos, celebra -y celebrar es actualizar- el paso de la esclavitud en Egipto a la tierra prometida, el paso a través del Mar Rojo, y el paso de masa anónima a pueblo organizado. La figura de referencia es Moisés, libertador y legislador, que nació cerca de 1250 años antes de nuestra era. Él condujo la masa hacia la libertad y la hizo pueblo de Dios.

Para los cristianos, la pascua es también paso. Tiene como figura central a Jesús de Nazaret. Celebra el paso de su muerte a la vida, de su pasión a la resurrección, del viejo Adán al nuevo Adán, de este mundo cansado al mundo nuevo en Dios.

Como en todos los pasos hay ritos, los famosos ritos de paso tan minuciosamente estudiados por los antropólogos. En todo paso existe un antes y un después. Hay una ruptura. Los que realizan el paso se transforman. El rito de paso del nacimiento, por ejemplo, celebra la ruptura de la pertenencia al mundo natural, para pasar a pertenecer al mundo cultural, representado por la imposición del nombre. El bautismo celebra el paso del mundo cultural al mundo sobrenatural, es decir, de hijo e hija de los padres a hijo e hija de Dios. El matrimonio es otro importante rito de paso: de soltero o soltera con las disponibilidades que caben a esta fase de la vida, a casado y casada, con las responsabilidades que este estado comporta. La muerte es otro gran rito de paso: se pasa del tiempo a la eternidad, de la estrechez espaciotemporal a la total apertura de lo infinito, de este mundo a Dios.

Si nos fijamos bien, toda la vida humana posee una estructura pascual. Toda ella está hecha de crisis que significan pasos y procesos de acrisolamiento y madurez. Tomando como referencia el tiempo, se verifi-

ca un paso de la infancia a la juventud, de la juventud a la edad adulta, de la edad adulta a la vejez (hoy se preferimos decir tercera edad), de la vejez a la muerte, de la muerte a la resurrección y de la resurrección a la zambullida inefable en el reino de la Trinidad, según la creencia de los cristianos.

Son verdaderas travesías con los riesgos y peligros que este fenómeno existencial implica. Hay travesías que nos llevan al abismo; otras nos llevan a la culminación. La pascua trae además una novedad, tan bien intuida por el filósofo Hegel, un viernes santo en el *Konvikt de Tübingen* (un seminario protestante) donde estudiaba. La pascua nos revela la dialéctica objetiva de lo real: la tesis, la antítesis y la síntesis. Vivir es la tesis. La muerte es la antítesis. La resurrección es la síntesis. La síntesis es un proceso de recogimiento y de rescate de todas las negatividades dentro de una nueva positividad superior. Así que lo negativo nunca es absolutamente negativo, ni lo positivo es solamente positivo. Ambos se contienen el uno al otro, encierran contradicciones y forman el juego dinámico de la vida y de la historia. Y todo termina en una síntesis superior.

Tal vez esta sea la gran contribución que la pascua judeocristiana ofrece a quienes se entristecen y se interrogan sobre el sentido de la vida y de la historia. La esclavitud no tiene la última palabra, sino la liberación. No es la muerte quien posee el sentido de las cosas, sino la vida y la resurrección. Así la historia estará siempre abierta. Con razón nos decía el poeta y profeta Dom Pedro Casaldàliga: después de la síntesis final de la pascua de Cristo ya no podemos vivir tristes. Ahora la verdadera alternativa es: la vida o la resurrección.

REPENSAR LA RESURRECCIÓN LA FE EN COMÚN EN LA DIFERENCIA DE LAS INTERPRETACIONES



Andrés TORRES QUEIRUGA

La tarea actual

Lo común de la fe

Preocupación básica ha sido en todo momento insistir en la comunidad e identidad fundamental del **referente común que las distintas teologías tratan de comprender y explicar, pues eso hace más evidente el carácter secundario y relativo de las**

diferencias teóricas^[1]. Algo que puede aportar serenidad a la discusión de los resultados, reconociendo la legitimidad del **pluralismo y limando posibles tentaciones de dogmatismo**.

Fue ya una necesidad en las primeras comunidades cristianas. Porque, aunque, como bien reflejan los escritos paulinos, también en ellas había fuertes discusiones,



no por eso deja de percibirse un amplio fondo común, presente tanto en las distintas formulaciones como en las expresiones litúrgicas y en las consecuencias prácticas. Esa necesidad se acentúa en la circunstancia actual, tan marcada por el cambio y el pluralismo, pues también hoy la comunidad cristiana vive, y necesita vivir, en la convicción de estar compartiendo la misma fe. Tal vez hoy por hoy, más que a una visión **teológica unitaria, sólo sea posible aspirar a la comunidad de un "aire de familia"; pero, mantenido en el respeto dialogante, eso será suficiente para que las "muchas mansiones" teóricas no oculten la pertenencia a la casa común (cf. Jn 14, 2).**

Hace tiempo lo había expresado insistiendo en la necesidad de "recuperar la experiencia de la resurrección"^[2], ese humus común, rico y vivencial, previo a las distintas teorías en que desde sus comienzos la comunidad cristiana ha ido expresando su fe. Tal experiencia se manifestó fundamentalmente como una **dobles convicción de carácter vital, transformador y comprometido. Respecto de Jesús**, significa que la muerte en la cruz no fue lo último, sino que a pesar de todo sigue vivo, él en persona; y que, aunque de un modo distinto, continúa presente y actuante en la comunidad cristiana y en la historia humana. Respecto de **nosotros**, significa que en su destino se ilumina

el nuestro, de suerte que en su resurrección Dios se revela de manera plena y definitiva como "el Dios de vivos", que, igual que a Jesús, resucita a todos los muertos; en consecuencia, la resurrección pide y posibilita un estilo específico de vida que, marcada por el seguimiento de Jesús, es ya "vida eterna".

La inevitable diversidad de la teología

Afirmado esto, todo lo demás es secundario, pues lo dicho marca lo común de la fe. **La teología viene luego, con sus diferencias inevitables y, en principio, legítimas, mientras se esfuercen por permanecer dentro de ese ámbito, versando sobre "lo mismo", de manera que las diferencias teóricas no rompan la comunión de lo creído y vivido.**

Eso sitúa y delimita la importancia del trabajo teológico, pero no lo anula en modo alguno ni, por tanto, lo exime de su responsabilidad. Porque toda experiencia es siempre experiencia **interpretada en un contexto determinado, y sólo dentro de él resulta significativa y actualizable. La apuesta consiste en lograr una interpretación correcta, que recupere para hoy la experiencia válida para siempre. Pero el cambio puede hacerse mal, anulando la verdad o la integridad de la experiencia; o puede hacerse de modo insuficiente,**

dificultándola e incluso impidiéndola: no entrando ni dejando entrar — según la advertencia evangélica— en su comprensión y vivencia actual. Y lo cierto es que la ruptura moderna ha supuesto un cambio radical de paradigma, de suerte que obliga a una reinterpretación muy profunda. Esta situación aumenta lo delicado y aun arriesgado de la tarea; pero por lo mismo la hace también inescapable, so pena de hacer absurdo e increíble el misterio de la resurrección.

El trabajo de reinterpretación precisa ir en tres direcciones distintas, aunque íntimamente solidarias: una apunta hacia la dilucidación histórico-crítica del **origen**, explicitación y consolidación de la experiencia; otra, hacia el intento de lograr alguna comprensión de su **contenido**, es decir, del ser de la resurrección y del modo como se realiza; finalmente, otra intenta dilucidar las **consecuencias**, tanto para la vida en la historia como para el destino más allá de la muerte. De suyo, la última dirección es la más importante, pero, dado que la conmoción del cambio se produjo sobre todo en las dos primeras, ellas son las que han ocupado mayor espacio en la discusión teológica. Tampoco en este estudio ha sido posible escapar a ese "desequilibrio", aunque se ha intentado compensarlo en lo posible.

La génesis de la fe en la resurrección

El cambio cultural se manifestó en dos fenómenos principales. El primero fue el fin de la lectura literal de los textos, que, haciendo imposible tomarlos como un protocolo notarial de lo acontecido, ha obligado a buscar su sentido detrás del tenor inmediato de la letra. El segundo consistió en el surgimiento de una nueva cosmovisión, que ha obligado a leer la resurrección en coordenadas radicalmente distintas a las presupuestas en su versión original. En la nueva comprensión de la génesis influyó e influye sobre todo el primero. Porque el **fin del fundamentalismo forzó un cambio profundo en la lectura**

y al mismo tiempo ha proporcionado los medios para llevarlo a cabo. Los ha proporcionado no sólo porque, al romper la esclavitud de la letra, abría la posibilidad de nuevos significados, sino también porque, al introducirla en la dinámica viva de la historia de la revelación, la cargaba de un realismo concreto y vitalmente significativo. Lo cual vale tanto para el Antiguo como para el Nuevo Testamento.

La resurrección en el Antiguo Testamento

Ha sido, en efecto, importante recordar el Antiguo Testamento y remontarse de algún modo al duro aprendizaje que supuso. Con sus dos caminos principales. El primero (que tal vez debiera haber recibido una atención aun mayor) remite a la vivencia de la profunda **comunidad con Dios**. Comunidad que, sin negar la aspereza de la vida terrena y sin tener todavía claridad acerca del más allá de la misma, permitió intuir que su amor es "fuerte como la muerte" (Cant 8, 6). Por eso la conciencia de la fidelidad divina fue capaz de dar sentido a la terrible ambigüedad de la existencia, tal como aparece, por ejemplo, en el salmo 73: "Mi cuerpo y mi corazón se consumirán, pero Dios es para siempre mi roca y mi suerte" (v. 26). El segundo camino pasa por la aguda **experiencia de contraste entre el sufrimiento del justo y la intolerable injusticia de su fracaso terreno. Como se anuncia con claridad ya en los Cantos del Siervo y se formula de manera impresionante con los mártires de la lucha macabea (cf. 2 Mac 7), sólo la idea de resurrección podía conciliar el amor fiel de Yavé con el incomprensible sufrimiento del justo.**

Un fruto importante de este recuerdo es que los largos siglos sin creencia clara en el otro mundo enseñan, en vivo, que la auténtica fe en la resurrección no se consigue con una rápida evasión al más allá, sino que se forja en la fidelidad de la vida real y en la autenticidad de la relación con Dios. Además es muy probable que en esos textos



encontrase Jesús un importante alimento para su propia experiencia; y, con seguridad, ahí lo encontraron los primeros cristianos para su comprensión del destino del Crucificado.

La resurrección de Jesús en el Nuevo Testamento

Esa herencia preciosa pasó al Nuevo Testamento como presupuesto fundamental, que no debe olvidarse, porque constituía el marco de vivencia y comprensión tanto para Jesús como para la comunidad. La fe en la resurrección de los muertos estaba ya presente en la vida y en la predicación del Nazareno: la novedad que introduce la confesión de la suya, se realiza ya dentro de esta continuidad radical.

En este sentido, no es casual, y desde luego resulta esencial, la atención renovada a su *vida para comprender la génesis y el sentido de la profunda reconfiguración que el Nuevo Testamento realiza en el concepto de resurrección heredado del Antiguo. La vida de Jesús y lo creído y vivido en su compañía constituyeron sin lugar a dudas una componente fundamental del suelo nutricio donde echó raíces lo*

novedoso y específico de la experiencia pascual.

Dos aspectos sobre todo tuvieron una enorme fuerza de revelación y convicción. En primer lugar, la conciencia del carácter "escatológico" de la misión de Jesús, que adelantaba y sintetizaba en su persona la presencia definitiva de la salvación de Dios en la historia: su destino tenía el carácter de lo único y definitivo. En estrecha dialéctica con él, está, en segundo lugar, el hecho terrible de la crucifixión, que parecía anular esa presencia. La durísima "experiencia de contraste" entre, por un lado, la propuesta de Jesús, garantizada por su bondad, su predicación y su conducta, y, por otro, su incomprensible final en la ***mors turpissima crucis***, constituía una "disonancia cognoscitiva" de tal magnitud, que sólo con la fe en la resurrección podía ser superada (un proceso que, a su manera, había adelantado ya el caso de los Macabeos).

El hecho de la huida y ocultamiento de los discípulos fue, con toda probabilidad, históricamente cierto; pero su interpretación como traición o pérdida de la fe constituye una "dramatización" literaria, de carácter intuitivo y apologético, para demostrar la efi-

cacia de la resurrección. En realidad, aparte de lo injusta que resulta esa visión con unos hombres que lo habían dejado todo en su entusiasmo por seguir a Jesús, resulta totalmente inverosímil. Algo que se confirma en la historia de los grandes líderes asesinados, que apunta justamente en la dirección contraria, pues el asesinato del líder auténtico confirma la fidelidad de los seguidores: la fe en la resurrección, que los discípulos ya tenían por tradición, encontró en el destino trágico de Jesús su máxima confirmación, así como su último y pleno significado. Lo expresó muy bien, por boca de Pedro, el *kerygma primitivo*: ***Jesús no podía ser presa definitiva de la muerte, porque Dios no podía consentir que su justo "viera la corrupción" (cf. Hch 2, 24-27).***

Lo nuevo en la resurrección de Jesús

La conjunción de ambos factores —carácter definitivo y experiencia de contraste — hizo posible la revelación de ***lo nuevo en la resurrección de Jesús: él está ya vivo, sin tener que esperar al final de los tiempos (que en todo caso empezarían con él); y lo está en la plenitud de su persona, ya sin el menor asomo de una existencia disminuida o de sombra en el sheol . Lo que se esperaba para todos (al menos para los justos) al final de los tiempos, se ha realizado en él, que por eso está ya exaltado y plenificado en Dios. Y desde esa plenitud —única como único es su ser— sigue presente en la comunidad, reafirmando la fe y relanzando la historia.***

Tal novedad no carecía, con todo, de ciertos antecedentes en el Antiguo Testamento y en el judaísmo intertestamentario (piénsese en las alusiones a los Patriarcas, a Elías o al mismo Bautista); y, aunque menos, tampoco era totalmente ajena al entorno religioso medio-oriental y helenístico, con Dioses que mueren y resucitan o con personajes que se hacen presentes después de muertos . De todos modos, el carácter único de la persona y la misión de Jesús, hizo que, por la seguridad de su vivencia, por su con-

creción histórica y por su carácter plena e individualizadamente personal, la fe en su resurrección supusiese un avance definitivo en la historia de la revelación. De nadie se había hablado así: nunca, de ninguna persona se había proclamado con tal claridad e intensidad su estar ya vivo, plenamente "glorificado" en Dios y presente a la historia.

Los textos, leídos críticamente, no permiten una reconstrucción exacta del proceso concreto por el que se llegó a esta visión específica. Lo claro es el resultado. Y de los textos resulta que esa convicción firme, esa fe en la resurrección actual de Jesús y en la permanencia de su misión se gestó y se manifestó en vivencias extraordinarias de su nuevo modo de presencia real, que, en aquel ambiente cargado de una fortísima emotividad religiosa, los protagonistas interpretaron como "apariciones". En todo caso, como tales fueron narradas ***a posteriori en el Nuevo Testamento, en cuanto explicitación catequética y teológica del misterio que se intentaba transmitir. En ese mismo marco se forjaron también las narraciones acerca de la "tumba vacía".***

El carácter teológico de las narraciones es lo decisivo: ahí se expresa su intención y radica su enseñanza; a través de ellas se nos entrega el objeto de la fe. Dada su composición por escritores que, fuera del caso de Pablo (tan peculiar en muchos aspectos), no habían sido testigos directos, sino que escriben basados en recuerdos y relatos ajenos, entre cuatro y siete décadas más tarde, no pueden considerarse sin más como descripciones de acontecimientos ***fácticos***, tal como los narrarían, por ejemplo, un cronista o un historiador actuales. De suerte que la interpretación más concreta de lo sucedido fácticamente constituye una delicada y compleja tarea hermenéutica, que ha de tener en cuenta el distinto marco cultural y los nuevos instrumentos de lectura crítica. Circunstancia que resulta decisiva a la hora de interpretar el modo de la resurrección y del ser mismo del Resucitado.



El modo y el ser de la resurrección

Consideraciones previas

De entrada, conviene insistir una vez más en que el problema se mueve ahora en un **nivel distinto del anterior**: allí se describía lo fundamental de la experiencia, aquí se intenta una mayor clarificación conceptual. Como queda dicho y repetido a lo largo de toda la obra, lo intentado en este nivel no pretende nunca cuestionar la verdad del anterior, y las discrepancias en él no tienen por qué significar una ruptura de la unidad de fe expresada en el primero. Pertenecen más bien al inevitable y legítimo pluralismo teológico.

Si antes influía sobre todo la caída del fundamentalismo, ahora es el **cambio cultural el que se deja sentir como prioritario**. Cambio en la visión del mundo, que, desdivinizado, desmitificado y reconocido en el funcionamiento autónomo de sus leyes, obliga a una re-lectura de los datos. Piénsese de nuevo en el ejemplo de la Ascensión: tomada a la letra, hoy resulta simplemente absurda. Cambio también en la misma teología que, justamente por efecto de esos dos factores, se halla en una situación nueva, sobre todo - tal

como queda indicado al principio (1.6) - por lo que respecta a la concepción de la creación, la revelación y la cristología. La acción de Dios no se concibe bajo un patrón intervencionista y "milagroso", que no responde a la experiencia ni religiosa ni histórica y que amenazaría la trascendencia divina. La revelación no es un "dictado" milagroso y autoritario que deba tomarse a la letra. Y la cristología no busca lo peculiar de Jesús en su apartamiento sobre-naturalista, sino en su plena realización de lo humano: la cristología como realización plena de la antropología, la divinidad en la humanidad.

En este sentido, resulta hoy de suma importancia tomar en serio el **carácter trascendente de la resurrección**, que es incompatible, al revés de lo que hasta hace poco se pensaba con toda naturalidad, con datos o escenas sólo propios de una experiencia de tipo empírico: tocar con el dedo al Resucitado, verle venir sobre las nubes del cielo o imaginarle comiendo, son pinturas de innegable corte mitológico, que nos resultan sencillamente impensables.

Como resultado, no es la exégesis de detalle la que acaba decidiendo la interpretación final, sino la **coherencia del conjunto**. Esa exégesis es necesaria, y gracias a ella estamos donde estamos. Pero sus resulta-

dos llevan sólo al modo peculiar como los hagiógrafos interpretaban la resurrección con los medios de *su cultura. Ahora toca justamente hacer lo mismo con los medios de la nuestra*. Por eso no se trata únicamente de que las discusiones exegéticas de los puntos concretos acaben muchas veces en tablas: "no se puede refutar esto, pero tampoco se puede probar lo contrario"; sino que es la entera visión de conjunto la que se mueve en busca de una nueva "figura" de la comprensión. Esta figura es la que, en definitiva, convence o no convence, según resulte significativa y "realizable" en la cultura actual o aparezca como incomprendible desde sus legítimas preguntas o incompatible con sus justas exigencias.

Finalmente, también ahora conviene ir por pasos, de lo más claro a lo más discutible. Lo cual además tiene dos ventajas importantes: permite ver el avance ya realizado, que en realidad es enorme; y puede ayudar a descubrir la verdadera dirección del cambio que se está produciendo. El sentido histórico bien administrado no sólo aporta serenidad a la discusión, sino que de ordinario aumenta la lucidez para percibir el futuro.

El sepulcro vacío

No es exageración optimista hablar de lo enorme del cambio ya acontecido. Entre un manual preconiliar y un tratamiento actual, incluso de los más conservadores, la distancia es astronómica, tanto en lo cuantitativo del espacio dedicado, como en lo cualitativo del modo de ver la resurrección. Desde luego, ya nadie confunde la resurrección con la *revivificación o vuelta a la vida de un cadáver. Ni por tanto se la pone en paralelo ni, menos, se la confunde con las "resurrecciones" narradas no sólo en la Biblia, atribuidas a Eliseo, a Jesús o a Pablo (que, por otra parte, casi nadie toma a la letra), sino también en la cultura del tiempo, como en el caso de Apolonio de Tiana. La resurrección de Jesús, la verdadera resurrección, significa un cambio radical en la existencia, en el modo*

mismo de ser. un modo trascendente, que supone la comunión plena con Dios y escapa por definición a las leyes que rigen las relaciones y las experiencias en el mundo empírico.

Por eso ya no se la comprende bajo la categoría de *milagro*, pues en sí misma no es perceptible ni verificable empíricamente. Hasta el punto de que, por esa misma razón, incluso se reconoce de manera casi unánime que no puede calificarse de *hecho histórico*. Lo cual no implica, claro está, negar su realidad, sino insistir en que es *otra realidad: no mundana, no empírica, no apresable o verificable por* medios de los sentidos, de la ciencia o de la historia ordinaria. Puede afirmarse que estas ideas constituyen hoy un bien común de la teología. Pero sucede que el estado de "transición entre paradigmas" que caracteriza la situación actual no siempre permite ver con claridad las consecuencias: afirmado el principio nuevo, se sigue operando muchas veces con los conceptos y presupuestos viejos. Algo claro y hasta sorprendente cuando un mismo autor, después de reconocer de manera expresa que la resurrección no es un milagro, se aplica a matizarlo diciendo que no es un milagro "espectacular" (como si de alguien se dijese que está muerto, pero sólo "un poco" muerto). Pasa sobre todo con los problemas del sepulcro vacío y las apariciones. Con desigual intensidad, sin embargo.

En el caso del *sepulcro vacío se han dado más pasos. Exegéticamente no es posible decidir la cuestión, pues, en puro análisis histórico, hay razones serias tanto para la afirmación como para la negación. Pero se ha producido un cambio importante, en el sentido de que son ya muchos los autores que no hacen depender la fe en la resurrección de la postura que se adopte al respecto: se reconoce que pueden creer en ella tanto los que piensan que el sepulcro ha quedado vacío como los que opinan lo contrario.*



La opción por tanto depende, en definitiva, del marco teológico en que se encuadra. Y la verdad es que, superadas las adherencias imaginativas que representan al Resucitado como vuelto a una figura (más o menos) terrena, y tomado en toda su seriedad el carácter trascendente de la resurrección, la permanencia o no del cadáver pierde su relevancia. El resultado vivencial y religioso es el mismo en ambos casos. Una realidad personal tan identificada con Dios, cuya presencia se puede vivir simultáneamente en una aldea de África o en una metrópoli europea, que no es visible ni tangible: en una palabra, una realidad que está totalmente por encima de las leyes del espacio y del tiempo, no puede guardar ninguna relación **material con un cuerpo espacio-temporal. Más aún, tal relación no parece resultar pensable, pues la desaparición del cadáver debería obedecer o a una aniquilación (lo cual anularía sin más la relación) o a una transformación tan cualitativamente diversa que parece anular igualmente toda posibilidad de relación (ninguna ley mundana vale para la persona resucitada). Tan invisible e intangible es el Resucitado para quien afirma que el sepulcro quedó vacío, como para quien afirma lo contrario.**

Esto es importante, porque lo que, en el fondo y con toda legitimidad, pretende

salvaguardar la afirmación de la tumba vacía es **la identidad del Resucitado**; que es también lo que se busca expresar con el simbolismo de la "resurrección de la carne". Pero, aparte de que ni siquiera en la vida mundana puede considerarse sin más el cuerpo como el verdadero soporte de la identidad, puesto que sus componentes se renuevan continuamente, parece claro que la preservación de la identidad ha de buscarse en el ámbito de categorías estrictamente personales. Aunque estamos en una de las más arduas cuestiones de la antropología, lo fundamental es que la identidad se construye en el cuerpo, pero no se identifica con él. Lo que el cuerpo vivo ha significado en esa construcción se conserva en la personalidad que en él y desde él se ha ido realizando; no se ve qué podría aportar ahí la transformación (?) del cuerpo muerto, del cadáver.

El **cómo sucede esto constituye, sin duda —y para cualquier concepción—, un oscurísimo misterio, puesto que, por definición, está más allá de las leyes mundanas. Sólo cabe barruntarla mediante una "lógica de la simiente": ¿quién podría, de no comprobarlo a posteriori, ver como posible la continuidad entre la bellota y el roble? Ya lo dijera san Pablo: "se siembra corrupción, resucita incorrupción; se siembra vileza, resucita gloria; se siembra debili-**

dad, resucita fortaleza; se siembra un cuerpo natural, resucita un cuerpo espiritual" (1 Cor 15, 42-44).

Por otra parte, rota la linealidad literal de las narraciones, resulta muy difícil, si no imposible, interpretar con un mínimo de coherencia el supuesto contrario. ¿Qué sentido podría tener el tiempo cronológico en que el cadáver permanecería en la tumba, para ser "revivificado" en un momento ulterior? ¿Qué tipo de identidad personal sería la del Resucitado **mientras espera la "revivificación" del cadáver**? **¿Qué significaría esa mezcla de vida trascendente y espera cronológico-mundana?**

En cambio, dentro de la irreductible oscuridad del misterio, todo cobra coherencia cuando se piensa la muerte como un **tránsito**, como un "nuevo nacimiento", en el que la persona "muere hacia el interior de Dios"; algo así como si del "útero" mundano la persona se alumbrase hacia su vida definitiva: "llegado allí, seré verdaderamente persona", dijo san Ignacio de Antioquía. Y el Cuarto Evangelio ve en la cruz la "hora" definitiva, en la que la "elevación" (*hypsosis*) **es simultáneamente muerte física en lo alto de la cruz y "glorificación" en el seno del Padre. Morir es ya resucitar: resurrección-en-la-muerte.**

Las apariciones

En realidad, al menos en la medida en que las apariciones se toman como percepción sensible (sea cual sea su tipo, su claridad o su intensidad) del cuerpo del Resucitado, el problema es estrictamente paralelo al anterior. Porque de ese modo no sólo se vuelve a interpretar necesariamente la resurrección como "milagro", sino que se presupone algo contradictorio: la experiencia **empírica de una realidad trascendente**. Pero aquí la percepción del problema no ha cambiado tanto como en el caso anterior; de suerte que muchos que no hacen depender la fe en la resurrección de la admisión del sepulcro vacío, sí lo hacen respecto de las

apariciones. La razón es también distinta: si antes preocupaba la preservación de la identidad del Resucitado, ahora se cree ver en las apariciones el único medio de garantizar la **objetividad y la realidad misma de la resurrección**.

Pero esa impresión sólo es válida, si permanece prisionera de la antigua visión, sobre todo en dos puntos fundamentales. El primero, seguir tomando la actuación de las realidades trascendentes bajo la pauta de las actuaciones mundanas, que interferirían en el funcionamiento de la realidad empírica y que, por tanto, se podrían percibir mediante experiencias de tipo sensible. El segundo, conservar un concepto extrínsecista y autoritario de revelación, como verdades que se le "dictarían" al revelador y que los demás deben aceptar sólo porque "él dice que Dios se lo dijo". Dado lo complejo y delicado de la cuestión, una aclaración fundamentada debe remitir al detalle de lo explicado en el texto. Aquí es preciso limitarse a unas indicaciones someras.

La primera, recordar que **la experiencia puede ser real sin ser empírica**; o, mejor, sin que su objeto propio tenga sobre ella un efecto empírico directo. Se trata de experiencias cuyo objeto propio (no empírico) se experimenta **en realidades empíricas. El caso mismo de Dios resulta paradigmático. Ya la Escritura dice que "nadie puede ver a Dios" (cf. Éx 33, 20), y, sin embargo, la humanidad lo ha descubierto desde siempre. Ese es el verdadero significado de las "pruebas" de su existencia: responden a un tipo de experiencias con realidades empíricas —sentimiento de contingencia, belleza del mundo, injusticia irreparable de las víctimas— en las que se descubre la existencia de Dios, pues sólo contando con ella pueden ser comprendidas en toda su verdad.**

Esto hace que tales experiencias resulten tan peculiares y difíciles. Pero ese es **su modo de ser, y no cabe otra alternativa. Por eso son tan chocantes posturas como las de**



Hanson, pretendiendo que, para que él creyese en su existencia, Dios tendría que aparecerse empíricamente, visible y hablando como un Júpiter tonante, registrable en vídeo y en magnetófono. Bien mirado, eso no sólo sería justamente la negación de su trascendencia, sino incluso, como ha argüido Kolakowski, constituiría una contradicción lógica. Y por lo mismo, pretender para Dios un tipo de experiencia empírica, como en el caso de la famosa "parábola del jardinero" de Anthony Flew, es el modo de hacer imposible la (de) mostración su existencia.

Muchos teólogos que se empeñan en exigir las apariciones sensibles para tener pruebas *empíricas de la resurrección*, no acaban de comprender que eso es justamente ceder a la mentalidad empirista, que no admite ningún otro tipo de experiencia significativa y verdadera. Paradójicamente, con su aparente defensa están haciendo imposible su aceptación para una conciencia actual y justamente crítica. Por lo demás el mismo sentido común, si supera la larga herencia imaginativa, puede comprender que "ver" u "oír" algo o a alguien que no es corpóreo sería sencillamente falso, igual que lo sería tocar con la mano un pensamiento. Y una piedad que tome en serio la fe en el Resucitado como presente

en toda la historia y la geografía humana —"donde están dos o tres, reunidos en mi nombre allí estoy yo en medio de ellos" (Mt 18, 20) —, no puede pensar para él un cuerpo circunscrible y perceptible sensorialmente. (Y nótese que cuando se intenta afinar, hablando, por ejemplo, de "visiones intelectuales" o "influjo especiales" en el espíritu de los testigos, ya se ha reconocido que no hay apariciones sensibles. Y, una vez reconocido eso, seguir empeñados en mantener que por lo menos vieron "fenómenos luminosos" o "percepciones sonoras", es entrar en un terreno ambiguo y teológicamente no fructífero, cuando no insano. Esto no niega la veracidad de los testigos — si fueron ellos quienes contaron eso, y no se trata de constructos simbólicos posteriores—, ni tampoco que el exegeta pueda discutir si histórico-críticamente se llega o no a ese dato. Lo que está en cuestión es si lo visto u oído empíricamente por ellos es el Resucitado o son sólo mediaciones psicológicas —semejantes, por ejemplo, a las producidas muchas veces en la experiencia mística o en el duelo por seres queridos— que en esas ocasiones y para ellos sirvieron para vivenciar su presencia trascendente, y tal vez incluso ayudaron a descubrir la verdad de la resurrección. Pero repito eso no es ver u oír al Resucitado; si se dieron, fueron experiencia sensibles en

las que descubrieron o vivenciaron su realidad y su presencia).

Con esto enlaza la segunda indicación: **la revelación puede descubrir la verdad sin ser un dictado milagroso**. Basta pensar que tal fue el caso para la misma resurrección en el Antiguo Testamento: lejos de ser un dictado, obedeció a una durísima conquista, apoyada en la interpretación de experiencias concretas, como la desgracia del justo o el martirio de los fieles; experiencias que sólo contando con la resurrección podrían ser comprendidas. Así se descubrió —se reveló— la resurrección que alimentó la fe de los (inmediatos) antepasados y de los contemporáneos de Jesús. Resurrección **real**, porque responde a una experiencia reveladora, que no por no ser empírica dejó de llevar a un descubrimiento objetivo.

Lo que sucede es que la **novedad de la resurrección de Jesús, en lugar de ser vista como una profundización y revelación definitiva dentro de la fe bíblica, tiende a concebirse como algo aislado y sin conexión alguna con ella. Por eso se precisa lo "milagroso", creyendo que sólo así se garantiza la novedad. Pero, repitámoslo, eso obedece a un reflejo inconsciente de corte empirista. No acaba de percibirse que, aunque no haya irrupciones milagrosas, existe realmente una experiencia nueva causada por una situación inédita, en la que los discípulos y discípulas lograron descubrir la realidad y la presencia del Resucitado. La revelación consistió justamente en que comprendieron y aceptaron que esa situación sólo era comprensible porque estaba realmente determinada por el hecho de que Dios había resucitado a Jesús, el cual estaba vivo y presente de una manera nueva y trascendente. Manera no empírica, pero no por menos sino por más real: presencia del Glorificado y Exaltado.**

Si la resurrección no fuese real, todo perdería para ellos su sentido. Sin la resurrección, Cristo dejaría de ser él y su mensaje

quedaría refutado. Dios permanecería en su lejanía y en su silencio frente a la terrible injusticia de su muerte. Y ellos se sentirían abandonados a sí mismos, perdidos entre su angustia real y una esperanza tal vez para siempre decepcionada. Todo cobró, en cambio, su sentido cuando descubrieron que Jesús había sido constituido en "Hijo de Dios con poder" (Rm 1, 4) y que Dios se revelaba definitivamente como "el que da vida a los muertos" (1 Cor 15, 17-19).

Esto no pretende, claro está, ser un "retrato" exacto del proceso, sino únicamente desvelar su estructura radical. Estructura universalizable, que sigue siendo fundamentalmente la misma para nosotros y que por eso, cuando se nos desvela gracias a la ayuda "mayéutica" de la interpretación apostólica, puede resultarnos significativa y —en su modo específico— "verificable". Creemos porque "hemos oído" (**fides ex auditu**: Rm 10, 17); pero también porque, gracias a lo oído, nosotros mismos podemos "ver" (cf. Jn 4, 42, episodio de la Samaritana y sus paisanos). Tal es el realismo de la fe, cuando se toma en serio y no, según diría Kant, como algo puramente "estatutario". No, por tanto, un mero aceptar "de memoria", afirmando **a**, lo mismo que se podría afirmar **b** o **c**; sino afirmar porque la propia y entera vida se siente interpretada, interpelada, comprometida y salvada por eso que se cree.

Primogénito de los muertos

Esto último, contextualizado por lo dicho en los puntos anteriores, permite un paso ulterior, creo que de suyo natural, pero que de entrada puede resultar sorprendente, puesto que se aparta de lo que espontáneamente se viene dando por supuesto. Como siempre sucede en la revelación, lo que se descubre estaba ya ahí. Se descubre gracias a que una circunstancia especial, por su "extrañeza" (**oddness**, en la terminología de I. T. Ramsey), despierta la atención del "profeta" o revelador, haciéndolo "caer en la



cuenta": "¡El Señor estaba en este lugar, y yo no lo sabía!" (Gén 18, 16).

Mostrémoslo con algún ejemplo, que no precisa ser literal en todos sus detalles. Dios ha estado siempre al lado de las víctimas contra la opresión injusta; pero fue la peculiar circunstancia de Egipto la que permitió a la genialidad y fidelidad religiosa de Moisés "caer en la cuenta" de esa presencia. Pero eso no significa que Dios haya empezado a ser liberador cuando lo descubrió Moisés. A pesar de eso, hubo un comienzo *real*, no un simple "como si" teórico, pues la nueva conciencia abrió nuevas posibilidades *reales para la acogida humana y por tanto para la penetración de la acción liberadora del Señor en la historia*. *Lo mismo —para acercarnos más a nuestro caso— sucede con la paternidad divina. Cuando Jesús en su peculiar experiencia (con todo lo que ella implicaba) logró verla, vivirla y proclamarla con definitiva e insuperable claridad, no es que esa paternidad "empezase" entonces: Dios era y es desde siempre "padre/madre" para todo hombre y mujer. Sucede únicamente que a partir de Jesús se revela con claridad, transformando realmente la vida humana, puesto que desde entonces la filiación puede vivirse de manera más profunda y consecuente.*

Con la resurrección sucede lo mismo. En Jesús se reveló en plenitud definitiva lo que

Dios estaba siendo desde siempre: el "Dios de vivos", como dijo el mismo Jesús; "el que resucita a los muertos", como gracias a su destino re-formularon los discípulos la fe que ya tenían en la resurrección, confirmándola y profundizándola con fuerza definitiva.

Esta comprensión supone ciertamente un cambio en la visión teológica; pero resulta perfectamente coherente con el experimentado por la cristología en general, que, como queda dicho, ha aprendido a ver la singularidad de Jesús no en el apartamiento de lo humano, sino en su plena revelación y realización. Por eso con esta visión no se anula, sino que se confirma la confesión de la fe: Cristo sigue siendo "el primogénito de los muertos" (Ap 1, 15), sólo que no en el sentido cronológico de primero en el tiempo, sino como el primero en gloria, plenitud y excelencia, como el revelador definitivo, el modelo fundante y el "pionero de la vida" (Hch 3, 15). De ahí esa reciprocidad íntima, auténtica *perichoresis*, que Pablo proclama entre su resurrección y la nuestra: si él no ha resucitado, tampoco nosotros; si nosotros no, tampoco él (1 Cor 15, 12-14).

Realmente, cuando se superan los innumerables clichés imaginativos con que una lectura literalista ha ido poblando la conciencia teológica, se comprende que esta visión es la más natural y, sobre todo, la más

coherente con un Dios que, habiendo creado por amor, no ha dejado nunca a sus hijos e hijas entregados al poder de la muerte. Por eso la humanidad, aunque no haya podido descubrir esta plenitud de revelación hasta la llegada de Jesús, lo ha presentado y a su modo lo ha sabido siempre, expresándolo de mil maneras. Pero de esto hablaremos después.

Las consecuencias

Una de las maneras más eficaces de verificar la verdad de una teoría consiste en examinar sus consecuencias. En ellas se despliegan su verdadero significado y su fuerza de convicción. Respecto de la resurrección vale la pena mostrarlo brevemente en tres frentes principales.

Resurrección e inmortalidad

El aislamiento que el estudio de la resurrección ha sufrido respecto del proceso de la revelación bíblica fue todavía mayor respecto de la tradición religiosa en general. En gran medida se ha querido asegurar su especificidad, acentuando la diferencia. Pero realmente la resurrección pertenece por su propia naturaleza a un plexo religioso fundamental y en cierto modo común a todas las religiones: la idea de inmortalidad. Respecto de esta no es algo aparte, sino un modo específico de tematizarla y de vivirla.

Porque es natural que cada religión interprete la verdad común en el marco específico de su propia religiosidad. La bíblica, desde el Antiguo Testamento, la ve sobre todo dentro de su fundamental **acento personalista**: por un lado, desde la relación con un Dios cuyo amor fiel rescata del poder de la muerte, llamando a la comunión consigo y, por otro, desde una antropología unitaria, que no piensa en la salvación de sólo una parte de la persona. El Nuevo Testamento hereda esta tradición, llevándola a su culminación gracias al enorme impacto de la experiencia crística.

Ahí radica su originalidad, y es comprensible el énfasis que se ha puesto en ella. Sin embargo, el mejor camino para asegurarla y ofrecerla como aportación a los demás no es el de acentuar la diferencia hasta romper la continuidad fundamental. Tal ha sucedido sobre todo al insistir en su diferencia con la **idea griega de inmortalidad**. Diferencia real, puesto que los griegos configuraban el fondo común dentro de su propio marco religioso y filosófico. Pero no contraposición radical y totalmente incompatible, ni mucho menos. Ya históricamente sería falso, pues es bien sabido que en la etapa decisiva de la configuración de esta verdad la Biblia recibió un fuerte impulso del mundo helenístico (que por su mayor dualismo antropológico hacía más fácil vencer la apariencia de que todo acaba con la muerte). Además, como hemos visto, en la misma Biblia no siempre era tan neta y abrupta la distinción, y hay en ella textos que hablan como los griegos o simplemente mezclan ambas concepciones.

Cuando se comprende la resurrección de Jesús como la revelación definitiva de lo que "el Dios de vivos" hace con todas las personas de todos los tiempos, resulta más fácil ver la comunidad radical. La resurrección de Jesús de Nazaret representa algo específico y constituye una aportación irreductible; pero es así, sobre todo, gracias a que en él se nos ha revelado en plenitud lo ya se había revelado a su modo en las demás religiones: que Dios resucita **ya**, sin esperar a un fin del mundo, y resucita **plenamente**, es decir, en íntegra identidad personal (que ni es sólo el "alma" ni está a la espera de ser completada con el "cuerpo" rescatado de su estado de cadáver).

Eso no vacía sin más de significado la expectación de una "resurrección al final de los tiempos". Significado verdadero e importante, pero no en el sentido mitológico de una reunión final de la humanidad en el "valle de Josafat", sino en el de una esperanza de comunión plena. La comunidad de



los resucitados, en efecto, no está completa y clausurada en sí misma, desinteresada de la historia. Mientras esta no se cierre, mientras quede alguien en camino, hay una expectación e incompletud real, una comunión de presencia dinámica hasta que culmine el proceso por el que, con toda la humanidad reunida, "Dios será todo en todos" (1 Cor 15, 28).

Lo decisivo es que esta visión cristiana no tiene por qué ser presentada como algo aislado y excluyente, sino como una concreción de la verdad común. Esto es muy importante para un tiempo en el que el **diálogo de las religiones ha cobrado una relevancia trascendental. La resurrección bíblica no renuncia a la propia riqueza, sino que la ofrece como aportación a la búsqueda común. Y, al mismo tiempo, comprende que hay aspectos en los que también ella puede enriquecerse con la aportación específica de las demás religiones. Se ha intentado muchas veces con la transmigración y existen intentos interesantes desde las religiones africanas y amerindias. En todo caso, lo decisivo es el reconocimiento de la fraternidad a través de la fe en este misterio y del diálogo en la búsqueda de su mejor comprensión.**

Resucitados con Cristo

Hasta aquí hemos insistido sobre todo en la primera de las preguntas kantianas: qué podemos **saber de la resurrección. Ahora cumple decir algo de la segunda: qué debemoshacer desde la fe en ella. Se trata de su dimensión más inmediatamente práctica, con dos aspectos** fundamentales.

1. El primero es el **problema del mal**. La cruz lo hace visible en todo su horror; la resurrección muestra la respuesta que desde Dios podemos vislumbrar. La cruz, en efecto, permite ver de modo casi intuitivo que el mal resulta inevitable en un mundo finito, pues Dios sólo podría eliminarlo a costa de destruir su propia creación, interfiriendo continuamente en ella y anulándola en su funcionamiento: para librar a Jesús del patíbulo, tendría que suprimir la libertad de los que lo condenaron o suspender las leyes naturales para que los instrumentos no lo dañasen o las heridas no le causasen la muerte ... Además, si lo hacía con él, ¿por qué no con las demás víctimas de la tortura, de la guerra, de las catástrofes, de las enfermedades...? Pero entonces ¿qué sería del mundo? Equivaldría simple y llanamente a su anulación. Comprender esta inevi-

tabilidad fue tal vez la "última lección" que Jesús tuvo que aprender en la cruz (cf. Hbr 5, 7), pues su tradición religiosa lo inclinaba seguramente a pensar que Dios interveniría en el último momento para librarlo.

La vivencia del **Abbá y la fidelidad a la misión le permitieron comprender que Dios no nos abandona jamás y que —como había descubierto el libro de Job— la desgracia no es un signo de su ausencia, sino una forzosidad causada por la finitud del mundo o por la malicia de la libertad finita. Pero también —más allá de Job— que por eso mismo Dios está siempre a nuestro lado, acompañándonos cuando nos hiere el mal y apoyándonos en la lucha contra él; sobre todo, asegurando nuestra confianza en que el mal no tiene la última palabra, aunque no siempre resulte fácil verlo, principalmente cuando la muerte parece darle el triunfo definitivo. Los evangelistas intuyen esta dialéctica, cuando se atreven a poner en los labios de Jesús, por un lado, el grito de la interrogación angustiada: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" (Mc 15, 34; Mt 27, 46); y, por otro, las palabras de la entrega confiada: "en tus manos pongo mi vida" (Lc 23, 46).**

Por parte de Dios, la resurrección fue la respuesta: **es la respuesta. Gracias a la fidelidad de Jesús, paradójicamente para nosotros resulta más fácil de comprender: lo que para él fue una dura conquista, nosotros podemos acogerlo ya en la claridad de la fe. Y también, sacar las consecuencias teológicas. Por un lado, el carácter trascendente de la resurrección no permite esperar "milagros" divinos, sino que convoca a la praxis histórica, colaborando con Dios en su lucha contra el mal: es el único encargo —el "mandamiento nuevo"— que nos deja Cristo. Pero, por otro, su carácter real y definitivo es lo único que nos permite responder a la terrible pregunta por las víctimas, que, muertas, nada pueden esperar de soluciones desde la historia: sólo la resurrección puede ofrecer una salida a "la nostalgia de que el verdugo no triunfe definitivamente**

sobre su víctima". Basta con pensar en la importancia de este tema en la teología de la liberación y en su repercusión en el diálogo con la teoría crítica, de Horkheimer a Habermas, para percatarse de la importancia de esta consecuencia.

2. El segundo aspecto —la **vida eterna**— enlaza con este. Quien resucita es el Crucificado: su vida, la vida últimamente real y auténtica, no es rota por el terrible trauma de la muerte, sino que es acogida y potenciada —glorificada— por el Dios que resucita a los muertos. No se trata de una vida distinta y superpuesta, sino de su única vida, ahora revelada en la hondura de sus latencias y realizada en la plenitud de sus potencias (para usar la terminología de Ernst Bloch). La resurrección ni es una "segunda" vida ni una simple "prolongación" de la presente (lo cual, como muchos han visto, sería un verdadero horror, un auténtico infierno), sino el florecimiento pleno de **esta vida, gracias al amor poderoso de Dios. Es importante insistir en esto, pues incluso algunos teólogos caen aquí en una interpretación reductora, arguyendo que la resurrección implicaría una devaluación de la vida terrena. Todo lo contrario, bien entendida, supone su máxima potenciación. La Escritura misma lo ve, sobre todo en el Cuarto Evangelio, hablando de vida eterna.** Una vida que ya ahora, reconociéndose radicada de manera irrompible en el mismo ser divino, confiere un valor literalmente infinito a todo su ser y a todos sus logros: "ni siquiera un vaso de agua quedará sin recompensa" (cf. Mc 9,41; Mt 10, 42).

Por eso la esperanza de la resurrección no significa una escapada al más allá, sino una radical remisión al más acá, al cultivo auténtico de la vida y al compromiso del trabajo en la historia. Fue lo que, frente al abuso de los "entusiastas" —que creyéndose **ya resucitados despreciaban esta vida, sea en la renuncia ascética, sea en el abuso libertino—, comprendió la primera comunidad cristiana. Tal fue con**



seguridad el motivo principal por el que se escribieron los evangelios: recordar el que el Resucitado es el Crucificado, que su resurrección se gestó en su vida de amor, fidelidad y entrega. La vida eterna, la que se encontrará a sí misma plenamente realizada en la resurrección, es la misma que, igual que Cristo, se vive aquí y ahora en toda radicalidad, la que se gesta en el seguimiento. Por eso se retomó, como modelo y llamada, la concreción de su vida histórica: viviendo como él, resucitaremos como él.

Jesús, "el primogénito de los difuntos"

Y queda la tercera pregunta: qué nos es dado *esperar desde la fe en la resurrección. En realidad, ya queda dicho lo fundamental. Pero hay dos puntos que importa subrayar, pues la problemática tradicional suele dejarlos demasiado en la sombra. También en esta tercera pregunta sigue siendo Jesús el modelo para adentrarse en la respuesta.*

En primer punto se refiere a él mismo. Hablar de Jesús como primogénito de los **difuntos**, en lugar de primogénito de los "muertos", puede sonar de entrada un tanto extraño, incluso fuerte. A pesar de que las palabras son sinónimas, el hábito apaga la radicalidad del significado en la primera,

mientras que la variación puede avivarla en la segunda. Porque se trata de percibir que, efectivamente, Jesús, el Cristo, cumple la perfecta definición cristiana de un difunto: alguien que ha muerto biológicamente, pero que en la identidad radical de su ser vive plenamente en Dios. Lo cual nos lleva a la cuestión descuidada, no tanto en la práctica cuanto en la teoría teológica, de nuestra relación actual con él.

Su desaparición de la visibilidad mundana pone esa relación en una situación peculiar. No es como la que mantenían los discípulos, que podían verle, oírle y tocarle. Pero tampoco puede reducirse al mero recuerdo de un personaje histórico, ni a verlo como una figura imaginaria. La resurrección dice que Cristo está vivo hoy y que por tanto la suya es una presencia **real**, con la que sólo tiene sentido una relación **actual**. No le vemos, pero él nos ve; no le tocamos, pero le sabemos presente, afectando nuestras vidas y afectado por ellas. Por eso podemos hablar con él en la oración y colaborar con él en el amor y el servicio: "a mí me lo hacéis". En este sentido, el recuerdo, cuidando de que no quede reducido **amero recuerdo, puede ayudar como mediación imaginativa para la presencia. Según el tópico kantiano: la presencia "llena" el recuerdo, que sin él pudiera parecer "ciega"**.

No es una relación fácil, porque rompe los esquemas ordinarios de las relaciones humanas; pero es viva y eficaz, como muestra toda la historia de la vida cristiana. Problema importante, que preocupó de manera intensa a nuestros místicos clásicos^[3], pero que sin duda debiera recibir una atención más expresa por parte de la teología actual.

Esto nos lleva al segundo punto: la relación con los **difuntos**. La visión que hemos tratado de elaborar muestra con toda claridad que lo decisivo para su comprensión es que encuentra su modelo fundante en la relación que tenemos con Jesús, el Cristo. Y eso significa que también con ellos existe una relación de presencia real y actual, de comunión e intercambio. A eso apunta el misterio, precioso, de la **comunión de los santos —de todos, no sólo los que están en los altares. Un misterio que también precisa ser pensado teológicamente, para evitar deformaciones —por ejemplo, la de utilizarlos como “intercesores”, como si ellos nos fuesen más cercanos o favorables que Dios o Dios necesitase ser “convencido” por ellos— y, sobre todo, para situarlo en su verdadera fecundidad: como ánimo y compañía, como la presencia de múltiples espejos donde se refleja la infinita riqueza de los atributos divinos, como solidaridad con ellos en la historia.**

Un caso de especial importancia es el repensamiento de la **liturgia funeraria**, muchas veces tan terriblemente deformada, y aun comercializada a causa de su instrumentalización como “sufragio”, cual si Dios necesitase que lo aplacásemos para que sea “piadoso” con los difuntos. Por fortuna, en Jesús, sobre todo en la celebración de la Eucaristía, tenemos el modelo luminoso. Igual que en su caso, salvada claro está el carácter específico y único de su ser, también respecto de ellos lo que ante todo hacemos es “celebrar su muerte y resurrección”: como acción de gracias al Dios de la vida, como ejercicio comunitario y especialmente intenso de la comunión viva y actual, como solidaridad con el dolor de los allega-

dos, como ánimo para la vida y, de manera muy especial, como alimento de nuestra fe —siempre precaria, siempre amenazada— en la resurrección.

Hay incluso un aspecto que permite recuperar, ahora sin deformaciones, nuestra solidaridad efectiva con ellos. Toda muerte es una interrupción y por eso todo difunto deja inacabamientos en la tierra: sean positivos, de obras emprendidas y no terminadas, de iniciativas que esperan continuidad; sean negativos, de daños hechos y no reparados, de deudas no saldadas. Pues bien, aquí sí que puede existir un verdadero “ayudar” a los difuntos: prolongando con amor su obra auténtica o reparando en lo posible aquello que de defectuoso y negativo hayan dejado tras de sí. Como se ve, hai aquí una riqueza enorme, que podría hacer de la celebración cristiana de la muerte una honda celebración de la Vida y una fuente extraordinaria de esperanza.

Consideración final

Al comienzo de la obra, valiéndome de unas palabras de Spinoza, rogaba al lector que esperase al final para hacerse un juicio sobre la misma. Ha llegado el momento, y en ese sentido quisiera hacer algunas advertencias importantes. Pienso sobre todo en aquellos lectores o lectoras que, tal vez poco habituados a los resultados de la exégesis crítica y de la hermenéutica teológica, hayan podido quedar inquietos o desconcertados ante ciertos resultados de los aquí propuestos.

La primera es recordar una vez más que se trata de un trabajo **teológico**, que, por lo tanto, se ofrece siempre con un confesado exponente de propuesta hipotética. El **cantus firmus de la fe se difracta en variaciones que intentan expresarlo lo mejor posible, pero que no pueden pretender identificarse con él; conscientes incluso de que algunas veces pudieran deformarlo. Con distintos grados, claro está: por eso más de una vez he distinguido**



de manera expresa lo que me parecía común, o prácticamente común, y lo que era propuesta más minoritaria o novedosa. En todo caso, la presentación se ha hecho siempre exponiendo las razones en las que se apoyaba, ofreciéndose así al diálogo, abierta a la crítica e incluso a la posible refutación —siempre, naturalmente, que se haga también con razones— y desde luego, dispuesta a la colaboración en la búsqueda conjunta de la verdad.

Lo que así ha resultado es una **visión global**. El propósito, por tanto, no se ha reducido a la exposición aislada de puntos concretos, sino, como insinúa el título, a un repensamiento del conjunto. Como tal ha de considerarse, tratando de interpretar cada parte a la luz de la totalidad y dentro de la perspectiva global adoptada. Una perspectiva que, como reiteradamente se ha puesto de manifiesto, quiere tomar muy en serio el cambio de paradigma cultural introducido por la Modernidad —lo que en modo alguno significa someterse acriticamente a él— y que se ha esforzado por mantener con claridad y rigor la consecuencia de los supuestos adoptados. Todo resulta así discutible; pero, por lo mismo, todo tiene también derecho a ser entendido en su marco propio y en su intencionalidad específica.

Soy muy consciente, y lo he avisado desde el principio, de que, si esto no se tiene en cuenta, el libro puede dar la impresión de una teología demasiado “idiosincrásica”, como dirían los anglosajones, o incluso de un apartarse del camino común en algunos puntos importantes. Pero también es cierto que, cuando se capta bien la perspectiva adoptada y el marco intelectual dentro del que se coloca, todo, o casi todo, adquiere una clara coherencia y una fuerza espontánea de convicción. Esa, aparte de mi propia experiencia, es al menos la impresión de muchas personas que han acompañado esta reflexión y de aquellas que, honrándome con su amistad, han leído el manuscrito. Al lector corresponde decidir, libre y críticamente, cuál de los dos campos le parece el más justo y acertado.

A esto ha de unirse una observación de hondo calado hermenéutico y que cada vez juzgo más importante. Pudiera parecer —y alguna vez se me ha achacado— que este tipo de tratamiento sigue demasiado el cliché de la **crítica racionalista**. Nada más lejos no sólo de mi intención, sino también de la realidad. La crítica racionalista, situándose fuera del trabajo propiamente teológico, tiende a identificar fe y teología; de suerte que, al detectar los fallos o la inadecuación cultural de ésta, cree estar descalificando aquella. En cambio, lo

que aquí se ha pretendido es una consideración desde dentro, que, distinguiendo con cuidado entre fe y teología, busca ciertamente el máximo rigor posible en la crítica de los **conceptos teológicos, pero con el preciso propósito de lograr una mejor, más significativa y más actualizada comprensión y vivencia de la fe.**

Se comprenderá mejor lo que intento decir, aludiendo a un problema más general, e incluso tal vez más hondo, de la relación entre la teología y la filosofía. Hace ya bastante tiempo lo he señalado hablando de la contraposición entre el "síndrome Morel" y el "síndrome Galot" (tomando, naturalmente, las expresiones en sentido objetivo, sin pretender en modo alguno entrar en juicios personales)[4]. Ambos señalan dos posibilidades en cierta manera extremas, que hacen imposible una verdadera interfecundación.

Georges Morel, desde el costado filosófico, ha confrontado una filosofía exquisitamente cultivada con una teología tradicional simplemente recibida y prácticamente aceptada como tal. El resultado fue la percepción de una incompatibilidad cultural que acabó llevándole al abandono del cristianismo: tal como interpretaba **teológicamente algunos puntos fundamentales de la fe, le resultaron incomprensibles e inaceptables**[5].

Jean Galot, por su parte, desde el costado teológico, ha orientado su dedicación a la teología sin una verdadera preocupación de actualización cultural y filosófica. El resultado fue una desconfianza exacerbada ante toda renovación, viendo herejías en (casi) cualquier intento de verdadera actualización[6].

Aunque resulta siempre osado emitir un juicio sobre problemas de este calibre, me atrevo a pensar que en ambos casos ha habido el mismo fallo de enfoque[7]. Han partido de una especie de "sacralización" de los conceptos teológicos recibidos, como

si fuesen inamovibles y de ellos dependiese absolutamente la fe. No tuvieron en cuenta, al menos en medida suficiente, ni la **maior dissimilitudo del Lateranense IV (cuando hablamos de Dios la desemejanza entre nuestros conceptos y su realidad es mayor que la desemejanza) ni el principio tomasiano de que "el término del acto de fe no es el concepto, sino la cosa misma" (actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem: 2-2, q. 1. a. 2. ad 2).**

Los conceptos teológicos son **construc-tos que, sin dejar de ser verdaderos, no lo son nunca de manera adecuada, y por eso precisan estar en continua revisión, sobre todo cuando los cambios culturales dejan al descubierto su inadecuación especialmente fuerte en un nuevo contexto. Pero, si se los sacraliza, en lugar de poner los recursos filosóficos al servicio de su renovación y transformación, se propende o bien a abandonarlos (caso de Morel) o bien a fosilizarlos, sin posibilidad de actualización (caso de Galot). La realidad es que personalmente tengo la impresión de que en ambos casos se pierde toda oportunidad de renovación teológica.**

No estoy seguro, desde luego, de lo acertado del diagnóstico. Pero al menos, aun en caso de que esté equivocado, sirve para expresar la intención de esta obra: en su modesta medida trata de poner sus modestísimos conocimientos filosóficos al servicio de la **fe en la resurrección mediante el "repensamiento" de los conceptos teológicos en que se expresa. Ese servicio representa, en definitiva, la finalidad última de la teología y constituye por lo mismo un criterio decisivo de su acierto o desacierto. Ha sido una preocupación de la obra, y a la hora de emitir un juicio conviene que el lector lo tenga en cuenta, examinando si la visión así adquirida ayuda a hacer que la fe en la resurrección resulte hoy algo más culturalmente significativa y más religiosamente vivenciable.**



NOTAS

[1] A esta preocupación alude también W. Pannenberg, cuando afirma: "Después de que se ha descrito así de manera provisional la realidad (*Sachverhalt*) fundamental que tiene por contenido el anuncio cristiano de la resurrección, pueden ser tratados los problemas vinculados con ella y que precisan de mayor clarificación" (*Systematische Theologie 2*, Göttingen 1991, 387).

[2] Me refiero al cap. V de mi libro *Repensar la Cristología*, 157-178, que había sido adelantado en *Recuperar la experiencia de la resurrección*: Sal Terrae 70 (1982) 196-208. Naturalmente, el tiempo transcurrido desde la primera redacción no ha pasado en vano: ahora he introducido algunas modificaciones significativas. Pero, en definitiva, puedo afirmar que esta obra cumple lo allí anunciado.

[3] Cf. S. Castro, *La experiencia de Jesucristo, foco central de la mística*, en F. Ruiz (ed.), *Experiencia y pensamiento en san Juan de la Cruz*, Madrid 1990, 169-193; J. Martín Velasco, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid 1999, 220-231, con la bibl. fundamental.

[4] Cf. A. Torres Queiruga, *Problemática actual en torno a la encarnación*: *Communio* 1 (1979), 45-65; también en *Repensar la Cristología*, 229-235; cf 70-72. 132.

[5] En *La revelación de Dios en la realización del hombre*, cit., 316-317 (orig. gall., 273-275), trato de mostrarlo en un ejemplo concreto.

[6] En su artículo *La filiation divine du Christ. Foi et interprétation: Greg 58 (1977) 239-275*, en p. 257, descalifica como negando la divinidad de Cristo no sólo a la teología holandesa (de entonces), sino también a autores como J. I. González Faus, J. Sobrino y X. Pikaza; llega incluso a aplicar la sospecha a O. González de Cardedal.

[7] Merecería también la pena estudiar el caso, muy distinto, de Hans Urs von Balthasar. Su preocupación y su estudio fueron fundamentalmente teológicos, sólo que en su caso, acompañados de una enorme y reconocida competencia filosófica. Pero, a pesar del respeto que impone su obra, no puedo evitar la sospecha de que, de manera creciente, fue dando cada vez más por supuesta e indiscutible la validez de la teología tal como estaba formulada; de suerte que, en lugar de aplicar su genio a renovarla, propendió a poner su enorme saber filosófico a apuntalarla e inmunizarla frente a los desafíos de la historia. Eso explicaría su progresivo talante apologético y su oposición, por veces claramente injusta, a importantes y muy responsables intentos de renovación teológica. «Epílogo del libro *Repensar la resurrección*» (Trotta, Madrid 2003)



MUJERES EN EL SEPULCRO

UNA HISTORIA QUE ES NUESTRA

Dolores Aleixandre rsj

Los relatos evangélicos sobre las mujeres en el sepulcro en la mañana de Pascua se han convertido en estos últimos años en un poderoso foco de atención y en una fuente inspiradora.

Entre tantas maneras posibles de acceder a su comprensión, he elegido la de una lectura en clave antropológica, intentando que sea la corporalidad de las propias mujeres, tal como aparece en los textos, la que se convierta para nosotros en portadora de sentido.

Lo haremos a partir de un sencillo esquema bíblico que contempla al ser humano a partir de tres pares de órganos: corazón/ojos; boca/oídos; manos/pies como símbolos de su sentir y pensar, su decir y su hacer.

Y lo aplicaremos a estos textos:

Mt 27,57-61;
Mt 28,1-10;
Mc 15,42-47;
Mc 16,1-8;
Lc 24,1-11;
Lc 22-24;E
Jn 20,1-2 y 11-18

Otra perspectiva adaptada va a ser la de tener como marco de referencia del AT el Cantar de los Cantares. Normalmente es

en el encuentro de María Magdalena con Jesús donde se resaltan las coincidencias, pero creo que en el grupo de mujeres de que nos hablan los sinópticos, se dan también elementos típicos del Cantar: ausencia, búsqueda, encuentros, apresuramiento, llamas, nombres, imperativos, abrazos, temor, gozo, perfumes...

Lo que importa no es determinar si los evangelistas "se inspiraron" en el Cantar, sino ser capaces nosotros de "aspirar" el aroma común que existe en ambos y captar cómo los atraviesa la misma dinámica de un amor, siempre herido por el deseo del encuentro y siempre desbordado por la experiencia de su gratuidad.

MUJERES QUE RECUERDAN Y MIRAN

El corazón hace referencia a la totalidad de la persona, a su centro original e íntimo, a lo que hay en ella de más interior y más total, a aquella dimensión profunda que orienta el deseo y la búsqueda:

"Yo dormía pero mi corazón estaba en vela (...) Me levanté y recorrí la ciudad por las calles y plazas buscando al amor de mi alma..." (Cant 5,2; 3,3).

Es ese apasionamiento el que se desborda en la gama de emociones que reflejan los textos:

"Buscans a Jesús Nazareno, el crucificado..." (Mc 16,6)

"...llenas de miedo y gozo" (Mt 28,8)

"...quedaron espantadas (...), temblando y fuera de sí. Y de puro miedo, no dijeron nada a nadie (Mc 16,4.8)

"Estaban desconcertadas (...) y recordaron sus palabras..." (Lc 24,4.8)

"María estaba frente al sepulcro, fuera, llorando (...) Le dice Jesús: -Mujer, ¿por qué lloras?, ¿a quién buscas? (...) Le dice Jesús: -¡María! Ella se vuelve y le dice en hebreo: ¡Rabbuni! "(Jn 20.11.15-16g)

Los ojos expresan hacia fuera todo ese mundo interior y lo conectan con la realidad; por eso la mirada de alguien es reveladora de lo que hay en ella de más profundo y auténtico.

"¿Han visto al amor de mi alma?" (Cant 3,2) pregunta la muchacha del Cantar, con la naturalidad con que el que ama da por supuesto que todas las miradas serán atraídas por el que se ha adueñado de la suya.

"María Magdalena y María de José observaban dónde lo colocaba" (Mc 15,42-47)

"Las mujeres que lo habían acompañado desde Galilea fueron detrás para observar el sepulcro y cómo habían colocado el cadáver" (Lc 23,55)

"Alzaron la vista y observaron que estaba corrida la piedra" (Mc 16,4)

"Va María Magdalena al sepulcro y observa que la piedra está retirada del sepulcro" (Jn 20,1)

"...se inclinó hacia el sepulcro y ve dos ángeles vestidos de blanco" (Jn 20,11)

"...se vuelve y ve a Jesús de pie" (Jn 20,14)

"...vieron un joven vestido con un hábito blanco" (Mc 16,5)

"...quedaron espantadas, mirando al suelo" (Lc 24,5)

"Miren el lugar donde lo habían puesto" (Mc 16,6)

"...irá por delante a Galilea; allí lo verán" (Mt 28,7)

"...volvieron diciendo que habían tenido una visión de ángeles" (Lc 24,24)

"Llega María anunciando a los discípulos: He visto al Señor (Jn 20,18)

A través de sus sentimientos y de su mirada descubrimos lo que "habita" la interioridad profunda de estas mujeres: aquello que buscan, recuerdan y miran está absolutamente polarizado en Jesús a quien llevan grabado "como un sello sobre su corazón, como un sello sobre su brazo" (Cant 8,6)

Su imagen, grabada en el cristalino de sus ojos, está para ellas presente en cualquier realidad. Estuvieron "mirando de lejos" al crucificado y han quedado fascinadas por él (cf Gal 3,1)

Su ausencia ha despertado en ellas el deseo y la búsqueda y ha integrado todos sus afectos: temor, desconcierto, gozo, llanto..., no tienen otro centro de atracción más que él. Si no hay en ellas esperanza de resurrección y van a ungir un cadáver, la intensidad



de un amor "fuerte como la muerte" (Cant 8,6) va a conducir las a la fe.

MUJERES QUE ESCUCHAN Y ANUNCIAN

La dimensión expresiva reside, ante todo, en la capacidad de escucha simbolizada por los oídos. "Oigo a mi amado que me llama..." (Cant 5,2)

Su otra vertiente, el decir, hablar, anunciar, contar... se atribuye a la boca, la lengua o los labios y la comunicación humana surge de la necesidad de revelar la propia intimidad, de compartir con otros lo que se piensa, se siente, se experimenta.

Por eso, aunque el Cantar celebra el amor de una pareja, la fuerza expansiva de ese amor introduce a otros muchos (las "muchachas de Jerusalén", los amigos del novio) en su celebración, como si necesitaran contar cada uno lo que admira y descubre del otro.

¿Qué oyeron las mujeres en aquella mañana del primer día de la semana? ¿Qué voces, qué palabras, qué llamadas, qué imperativos...?

"No teman... Acérquense...vayan corriendo a decir..." (Mt 28,7)

"¡Alégrese! No teman; vayan a anunciar..."(Mt 28,10)

"No se espanten. Vayan a decir... (Mc 16,6-7)

"Recuerden lo que les dijo..."(Lc, 24,6)

"Anda a decir a mis hermanos..." (Jn 20,15)

¿Cuál fue su respuesta?

"...corrieron a anunciar a los discípulos"(Mt 28,8)

"...se volvieron del sepulcro y se lo anunciaron todo a los once y a todos los demás... (Lc 24,10)

"...unas mujeres de las nuestras (...) volvieron diciendo que él está vivo. También algunos de los nuestros fueron al sepulcro y lo encontraron como lo habían contado las mujeres..." (Lc 24,23-24)

"Llega María anunciando a los discípulos: He visto al Señor y me ha dicho ésto. (Jn 20,18)

"Lo que hemos visto y oído, os lo anunciamos" (1 Jn 1,3)

Ellas anuncian lo que han visto y, sobre todo, lo que han escuchado. Acceden al conocimiento a través del oído, más receptivo y menos posesivo que la vista. María Magdalena "ve" a Jesús pero su mirada resulta insuficiente y sólo al escuchar su voz lo reconoce. Y es la fuerza de esa palabra acogida en la fe la que las empuja a contar, a comunicar, a hacer llegar a otros lo escuchado.

Hay un murmullo en los relatos, un "rumor de ángeles" que nace de las que ahora están encarnando a la "mensajera de buenas noticias" de Is 40,9.

Como los pastores de Belén, "cuentan" lo que han visto y oído y van tejiendo una red de comunicación que vincula, por primera vez, al Resucitado con los suyos y desembocará también en la fe y en la alabanza. (cf Lc 2,19-20).

No importa que su anuncio cree sobresalto, que nos las crean y escuchen sus palabras "como un delirio" (Lc 24,11).

"Las aguas torrenciales no podrán apagar el amor ni anegarlo los ríos. Es centella de fuego, llamada divina..." (Cant 8,7)

MUJERES QUE CORREN LLEVANDO PERFUMES

El hacer y el actuar humanos se expresan a través de las manos y también de los pies, que definen comportamientos, costumbres, "caminos".

"Mis manos destilan perfume de mirra" (Cant 5,5), podrían decir lo mismo que la novia del Cantar, las mujeres que se dirigían de madrugada al sepulcro. Pero, cuando en vez de un cadáver encuentran al Viviente, sus manos sueltan los perfumes para abrazar sus pies. (Mt 28,9; Jn 20,17)

"...compraron perfumes para ir a ungirlo." (Mc 16,1)

"...prepararon aromas y ungüentos (...) fueron al sepulcro llevando los perfumes preparados". (Lc 24,1)

"Ellas se acercaron, se abrazaron a sus pies y se postraron ante él" (Mt 28,9)

"¡Llévame contigo, correremos...!" (Cant 1,4)

Como María al encuentro de Isabel, como los pastores corriendo al pesebre, como Zaqueo bajando del árbol, como el padre al encuentro del hijo perdido, como los de Emaús volviendo a Jerusalén: cuando el corazón "está en ascuas", el ritmo vital se contagia de ese fuego y hace los pies ágiles y fácil la carrera:

"...Vayan corriendo a anunciar...Ellas se alejaron de prisa del sepulcro y corrieron..." (Mt 28,7-8)

"Salieron huyendo del sepulcro..." (Mc 16,8)

"...María Magdalena llega corriendo adonde estaban Simón Pedro y el otro discípulo..." (Jn 20,1-2)

Hasta el marco temporal refleja esa urgencia que nace del apasionamiento: todo sucede de madrugada, en ese momento en que también la luz está anticipándose al día:

"El primer día de la semana, muy temprano, llegan al sepulcro al salir el sol" (Mc 16,1)

"...al despuntar el alba del primer día de la semana" (Mt 28,1)

"El primer día de la semana, de madrugada..." (Lc 24,1)

"...yendo de madrugada al sepulcro" (Lc 24,24)

"El primer día de la semana, muy temprano, todavía a oscuras..." (Jn 20,1)

Estamos en clima de vigilia pascual y no es tiempo de dormir sino de velar en medio de la oscuridad de la noche. Los perfumes son las lámparas encendidas que iluminan su espera (cf Mt 25,7), y por eso hay preparativos, impaciencia, urgencia de adelantarse al amanecer.

Es la primera mañana de la nueva creación y las tinieblas del caos primitivo están a punto de dejar paso al resplandor del lucero de la mañana. (2Pe 1,19)

¡QUEREMOS BUSCARLO CON USTEDES! (Cf Cant 6,1)

¿Cómo buscar nosotros al Resucitado con Magdalena, María, Salomé, las otras...? ¿Cómo hacer de su historia «nuestra historia»?

Vamos a tratar de aprender sabiduría de estas mujeres a las que, con lenguaje del AT, podemos llamar hayil, "mujeres de recursos", lo mismo que Rut (3,11) y que la mujer ensalzada en el libro de los Proverbios (Pr 31,10) y reconocer en ellas su capacidad de afrontar los acontecimientos con sabiduría y audacia.

La realidad que se describe en los relatos como precediendo a la Pascua tiene el nombre dramático de muerte, fracaso, decepción de todas las expectativas. Todos los discípulos, tanto hombres como mujeres, pensaron a lo largo de todo aquel sábado que sólo les quedaba un cadáver en un sepulcro.



Las palabras desalentadas de los de Emaús "Nosotros esperábamos... pero..." reflejan una situación de pérdida de esperanza que quizá es también la nuestra en un tiempo en el que hablamos de ausencia de Dios, de exceso de dolor, de tumbas vacías de esperanza. También nosotros podemos sentirnos como si siguiéramos aún en el anochecer del viernes, volviendo con ánimo abatido de enterrar en el sepulcro proyectos, ilusiones y promesas.

También nosotros podemos reaccionar: "llorando y hacer duelo" (Mc 16,10) "cerrando las puertas por miedo..." (Jn 20,19). La piedra es demasiado grande para nuestras fuerzas, el orden internacional demasiado injusto, la violencia demasiado arraigada, la presencia creyente irrelevante, la Iglesia demasiado temerosa...

Por eso la tentación puede ser "prolongar el sábado", refugiarnos en una espiritualidad evadida, permanecer en una parálisis inerte. O tomar caminos de vuelta a Emaús que alejan de los sepulcros y de los crucificados y tratan de escapar no sólo de su dolor sino también de su memoria.

Pero hay en la mañana del "primer día de la semana" un camino alternativo: el de quienes, entonces y ahora, echan a andar "todavía a oscuras" y se acercan a los lugares de muerte para intentar arrebatarse a la muerte algo de su victoria. Como intentaban borrar

algo de su rastro aquellas mujeres a fuerza de perfumes.

Saben que no pueden mover la piedra pero eso no les detiene. Son conscientes de la fragilidad y la desproporción de lo que llevan entre las manos, pero esa lucidez no apaga el incendio de su compasión ni hace su amor menos obstinado.

Quizá no viven todo eso desde la plenitud de la fe, ni le ponen el nombre de esperanza a sus pasos vacilantes en la noche. Pero hacen ese camino abiertos al asombro, apoyados en el recuerdo de palabras que prometen vida, dispuestos a dejarse sorprender por una presencia oscuramente presentida.

Los evangelios de Pascua "están de su parte". Se lo dicen, nos lo dicen a todos, esas mujeres que irrumpen de nuevo en nuestros cenáculos anunciando: "¡Hemos visto al Señor!".

De ellas recibimos la buena noticia: el Viviente sale siempre al encuentro de los que le buscan, los inunda con su alegría, los envía a consolar a su pueblo, los invita a una nueva relación de hermanos y de hijos.

El va siempre delante de nosotros, palabra de mujeres.