

JOSEPH CAMPBELL

Tú eres eso

*Las metáforas religiosas
y su interpretación*



EMECÉ

Joseph Campbell

TÚ ERES ESO

*Las metáforas religiosas
y su interpretación*

Introducción y edición de Eugene Kennedy

Emecé Editores

Para

Jean Erdman Campbell

INDICE

INTRODUCCION	5
CAPÍTULO I	
LA METÁFORA Y EL MISTERIO RELIGIOSO	
El sentido del mito	12
Qué hacen los mitos	13
La metáfora, lengua materna del mito	15
Metáfora y misterio	16
CAPÍTULO II	
LA EXPERIENCIA DEL MISTERIO RELIGIOSO	
El simbolismo y la experiencia religiosa	18
Experimentar el misterio	19
CAPÍTULO III	
NUESTRAS IDEAS DE DIOS	
Elementos de nuestra experiencia del misterio de Dios	26
Símbolos: fuera del tiempo y el espacio	29
CAPÍTULO IV	
LA IMAGINERÍA RELIGIOSA Y LAS REGLAS DE LA TEOLOGÍA TRADICIONAL	
La imaginación y su relación con la investigación teológica	35
CAPÍTULO V	
SÍMBOLOS DE LA TRADICIÓN JUDEOCRISTIANA	
¿Qué clase de dioses tenemos?	40
El Génesis	44
Abraham, padre del pueblo judío	47

CAPÍTULO VI	
COMPRENDER LOS SÍMBOLOS	
DE LA ESPIRITUALIDAD JUDEOCRISTIANA	
El parto virginal	53
La caverna	54
El niño	55
La huida a Egipto	56
El niño como maestro	56
El Mesías	57
Los milagros	59
La Última Cena	60
Judas	60
La Crucifixión	61
La Cruz	62
El fin del mundo	66
CAPÍTULO VII	
Sesión de preguntas	67
APÉNDICE	
UNA CONVERSACIÓN	
Nota introductoria	77
Amanecer de la Tierra: El alba de una nueva conciencia espiritual	77
Bibliografía	
Bibliografía	86
Sobre el autor	88
NOTAS	89

INTRODUCCIÓN

“*Tat tvam asi*” es una frase que aparece con frecuencia en estas reflexiones espirituales de Joseph Campbell, compiladas en forma póstuma. Estas palabras también ponen una rúbrica de celebración a su vida y obra. Traducido del sánscrito como “Tú eres eso”, este epigrama capta el espíritu generoso de Campbell así como la dirección de su trabajo. El gran estudioso de la mitología no sólo comprendió las profundas consecuencias espirituales de la frase sino que, del modo más altruista y natural, vivió también según ella.

A Joseph Campbell le gustaba hacer la pregunta de Schopenhauer, que puede leerse en su ensayo *Sobre los fundamentos de la moral*: “¿Cómo es posible que un sufrimiento que no sufro yo, ni me concierne, me afecte inmediatamente como si fuera mío, y con tal fuerza que me lleva a la acción? Esto es algo realmente misterioso, algo para lo cual la razón no puede dar explicación, y para lo que no puede hallarse fundamento en la experiencia práctica. No es algo desconocido ni siquiera para el egoísta de corazón más duro. Aparecen ejemplos todos los días ante nuestros ojos de respuestas de este tipo, instantáneas, sin reflexión, de una persona ayudando a otra, yendo en su auxilio, aún poniendo su propia vida en claro peligro por alguien a quien ve por primera vez, sin tener en mente nada más que la necesidad del otro y el peligro que corre su vida ...”¹

La respuesta de Schopenhauer, que a Campbell le gustaba hacer suya, era que la reacción y respuesta inmediata representaba la emergencia de una revelación metafísica que nada expresa mejor que la frase “Tú eres eso”². Esto presupone, como escribió el filósofo alemán, su identificación con algo distinto de uno mismo, una penetración de la barrera entre personas, de modo que el otro ya no sea percibido como uno extraño indiferente sino como una persona “en la cual sufro, a pesar del hecho de que su piel no envuelve mis nervios”³

Esta visión fundamental, sigue diciendo Schopenhauer, revela que “mi propio ser interior genuino existe realmente en toda criatura viviente ... (y) es la base de esa compasión (*Mitleid*) sobre la cual descansa toda virtud auténtica, es decir altruista, y cuya expresión se encuentra en toda buena acción”⁴

Joseph Campbell no sólo fue movido por la compasión en sus relaciones personales, como puede sentir fácilmente cualquiera que lo haya oído hablar o haya leído sus libros, sino que también entendió que esta revelación espiritual era básica para comprender el lenguaje metafórico a través del cual se expresan tanto la mitología como la religión, cuyas imágenes y energía fluyen desde una fuente común en la imaginación humana. “Las metáforas de cualquier mitología”, escribió, “pueden definirse como signos afectivos derivados de intuiciones de este juego del Yo a través de todas las formas de un estilo local de vida, manifestados mediante representaciones ritualizadas, relatos pedagógicos, plegarias, meditaciones, festivales anuales, etcétera, de tal modo que todos los miembros de la comunidad respectiva puedan tener acceso a su conocimiento, tanto en la mente como en el sentimiento, y puedan vivir en consecuencia”⁵.

Para Campbell, la mitología era, en un sentido, el poderoso órgano catedralicio a través del cual las resonancias tonales de cien tubos distintos se funden en la misma música extraordinaria. Lo común a estos temas múltiples era su origen humano, como si cada uno fuera el contenedor del mismo eterno grito del espíritu, declinado en extraordinarias y mareantes variaciones, en el campo del tiempo. Los hombres y las mujeres nos encontramos en las expresiones creativas de nuestros anhelos humanos, aspiraciones y tragedias de nuestra tradición particular. De hecho, tan familiar es y casi naturales nos parecen éstos que casi excluyen la posibilidad de que los mismos sentimientos e

ideales puedan ser expresados de modo muy diferente en alguna otra tradición. Si escuchamos y miramos con cuidado, empero, nos descubrimos a nosotros mismos en la literatura, los ritos y símbolos de otros, aún cuando al principio nos parezcan deformados y extraños. Tú eres eso, diría Campbell, citando la subterránea intuición espiritual de su vida y obra. *Tat tvam asi*.

Lo que oyó Campbell, en estos coros variados y a veces casi indescifrables, fue un compartido sentido de maravilla y respeto ante el misterio del ser. La compasión que Campbell reconoció como la más ennoblecedora de todas las reacciones humanas no era, como comprendió bien, evocada por todas las tradiciones con el mismo interés o convicción. No obstante, la tradición judeocristiana, de la que provenía el mismo, era una vigorosa fuente de enseñanza sobre la compasión de un modo que no estaba desarrollado o acentuado tan sensiblemente en las tradiciones de algunas otras culturas. Cuando la tradición judeocristiana fue traída a tierras donde no había sido conocida, trajo consigo sus muy criticados defectos y excesos. Pero también trajo algo nuevo y revolucionario, un desarrollo sentido de la compasión por el sufrimiento de los otros.

Es por eso que, al reunir, y en algunos casos injertar en una sola rama, las muchas reflexiones de Joseph Campbell sobre la herencia espiritual judeocristiana, el tema de la compasión emerge con tanta elocuencia. Muchos de los que estuvieron cerca de Joseph Campbell comparten una convicción sobre este notable e independiente estudioso de la religión comparada. Tanto se absorbía cuando conversaba sobre este tema que no tenía clara conciencia de sí mismo o de cuánto sabía. A veces, preguntas de un público o de amigos sacaban a luz notables observaciones o explicaciones. Aquello se parecía a los tesoros mitológicos en el campo, de los que a veces hablaba, que sólo podían ser desterrados por accidente. “Cuando tropiezas y caes”, decía, recordando un tema sobre nuestra común humanidad, “entonces descubres el oro”.

Esto se aplica a la travesía que exigió hacer este libro, pues muchas de las reflexiones de Joseph Campbell sobre los símbolos y mitos judeocristianos estaban incrustadas en conferencias en las que sólo eran ejemplos de temas más amplios. También las preguntas extrajeron de él, por así decirlo, tesoros de erudición que de otro modo podían no haber salido a la superficie. Estas respuestas, que a veces se extendían en clases de miniatura, a menudo iluminaban vastos paisajes de historia bíblica. Pero eran pronunciadas de un modo que ponía a los interrogadores en un plano igual al suyo, como si estuvieran contemplando juntos el mismo problema desde un fondo compartido de conocimiento sobre la Biblia, la religión y la mitología. Muchas de estas respuestas han sido transcriptas en este volumen, de modo que, quizá por primera vez en un solo lugar, mucho de lo que sabía Joseph Campbell sobre los orígenes, símbolos y sentidos de la espiritualidad judeocristiana se presenta reunido.

Este no es, por supuesto, un método nuevo de producir un libro coherente. Es el método de la mitología misma, así como lo es de varios de los dichos y escritos compilados de cualquier tradición religiosa. Algunos de estos capítulos son compilaciones de conferencias específicas, como se menciona en la nota de explicación. Más típicamente, representan la integración de diversas versiones de la misma conferencia, para asegurar la mejor evocación del estilo y reflexiones del hablante. Joseph Campbell el conferencista es, como ya se ha observado, diferente de Joseph Campbell el estilista de la prosa. Esto nos permite conocer al hablante que se dirigía a sus oyentes como un maestro lo hace con sus alumnos y, como el historiador Herodoto, sabe cómo usar las digresiones como parte de su plan.

Joseph Campbell, como un arqueólogo devolviendo a la vida una antigua aldea conocida sólo por sus osamentas y artefactos, revela la vitalidad en lo que parece, aún a muchos judíos y cristianos, reliquias de creencia muertas y quebradizas. Evoca, por ejemplo, la cualidad vital del pueblo judío y la riqueza simbólica del Antiguo Testamento que, por la alquimia inversa de los que lo ven asfixiarse que, por la alquimia inversa de los que lo ven asfixiarse bajo la literalidad de Cecil B. De

Mille, se ha devaluado espiritualmente con el paso de los siglos. Nada desmentirá mejor la falsa acusación, hecha después de su muerte, del antisemitismo de Campbell, que la sincera sensibilidad y el respeto con los que ilumina la majestad de las creencias y la historia judías.

Del mismo modo, Joseph Campbell reúne a los cristianos con el aura de sentidos que sobrevuela los incidentes religiosos y las historias del Nuevo Testamento. Tal como lo hace al tratar la historia judía, es en esta aura (es decir, en las connotaciones que florecen de las metáforas por la naturaleza de éstas) donde encuentra el significado más profundo de las historias de la vida y la obra de Jesús. Describir los Testamentos como mitos no es, como lo señala el mismo Campbell, devaluarlos. La impresión contemporánea del mito como falsedad ha llevado a la gente a pensarlos como fantasías que quieren pasar por verdades, cosa que Campbell ilustra en estas páginas respondiendo a un entrevistador malévolo y mal informado. Pero la mitología es un transporte de la verdad más confiable que las cifras de un censo o un almanaque que, sujetas al tiempo como no lo está el mito, quedan desactualizados no bien se las imprime. El propósito de Joseph Campbell al explorar los mitos bíblicos no es descartarlos como inverosímiles sino volver a abrirlos para revelar su núcleo vivo y nutritivo.

Muchos elementos de la Biblia parecen muertos e increíbles porque han sido considerados hechos históricos en lugar de representaciones metafóricas de realidades espirituales. Han sido aplicados de modo concreto a grandes figuras, como Moisés y Juan el Bautista, como si fueran informes realistas de sus acciones. Que esta pesada acentuación de lo histórico antes que de lo espiritual haya continuado hasta el alba del siglo XXI ilustra el desfase que los dirigentes de las religiones institucionales han permitido que se abriera entre sus ideas estáticas y el rápido desarrollo de una sólida erudición nueva. La incapacidad de seguir el pedido del papa Juan XXIII de “leer los signos de los tiempos” los deja retrasados inclusive respecto de su propio tiempo.

Hay escasos progresos visibles en la enseñanza formal de la religión, que no incorpora, y no reconoce siquiera, los progresos en la investigación que nos permiten leer con renovada comprensión los grandes documentos y tradiciones de las religiones occidentales dominantes. Las necesidades espirituales de la gente son descuidadas por dirigentes religiosos que insisten en reafirmar el carácter histórico-factual de las metáforas religiosas, distorsionando y rebajando su significado.

Esto obliga a la religión organizada a atravesar un interminable purgatorio de “juicios perdidos”, como el famoso proceso Scopes de 1925 en Dayton, Tennessee, en el cual el testimonio que dio William Jennings Bryan de la interpretación literal histórica de la Biblia fue destruido por Clarence Darrow. Este enfrentamiento, a su vez mitologizado en una pieza teatral y en una película, ha perpetuado la idea trágicamente errónea de que la ciencia y la religión son caminos opuestos y mutuamente excluyentes a la verdad de nuestras vidas y el universo. El drama del proceso, con sus detalles reacomodados con fines teatrales, contiene una verdad que existía antes y sobrevive después del proceso mismo: las consecuencias trágicas que se siguen cuando, con la mejor de las intenciones y la peor de las razones, los hombres combaten la verdad para defender sus anticuadas creencias. De ese modo, los dirigentes religiosos institucionales encarnan una caricatura de religión que a los divulgadores populares les es fácil demoler, aunque no sepan nada de teología, como es el caso del astrónomo Carl Sagan.

La incapacidad de valorar la naturaleza metafórica de la bibliografía y discurso religiosos ha llevado a muchas embarazosas cruzadas o expediciones para defender el relato bíblico de la Creación. Las acerbos guerras de teorías “creacionistas” versus “evolucionistas” en los libros de texto son sólo un ejemplo de por qué el caso Scopes fue mitologizado. Los hombres montan costosas expediciones al Monte Ararat para localizar los restos del Arca de Noé, pero, por supuesto,

nunca la encuentran. Creen, no obstante, que sólo se han equivocado en la localización, y que el Arca debe de haber existido literalmente y que sus maderos deben de hallarse en alguna parte, todavía ocultos a nuestros ojos. En realidad, el Arca puede ser hallada fácilmente, sin viajar, si comprendemos que es un navío mitológico en una historia extraordinaria cuya intención no es la documentación histórica sino la iluminación espiritual. Apremiar el Génesis como mito no es destruir ese libro sino volver a descubrir su vitalidad e importancia espiritual.

Esta tartamudeante incapacidad de ponerse a la altura de las estructuras mitológicas de la imaginación religiosa ha aislado a los creyentes fundamentalistas en sus feroces, y a veces violentas, defensas de creencias literales y concretas, en todas partes del mundo. El caso Scopes terminó con el desafortunado desprestigio de un hombre por lo demás grande, William Jennings Bryan, y la disminución de la religión a un cúmulo de creencias y supersticiones que ya no tenían pertinencia en el siglo XX. Esos resultados ya eran bastante malos. Pero son poca cosa comparados con los resultados de las guerras que siguen librándose para vindicar interpretaciones concretas de enseñanzas religiosas.

En la selección que compone este libro, Joseph Campbell proporciona una base nueva aunque no novedosa para nuestra comprensión de la tradición judeocristiana. Le importa resolver los enormes problemas que surgen de las malas interpretaciones actuales que hace la religión institucional de las metáforas espirituales como hechos históricos. La palabra “metáfora” viene del griego: *meta*, superar, o ir de un lugar a otro, y *phorein*, mover o transportar. Las metáforas nos transportan de un lugar a otro, nos permiten cruzar límites que de otro modo se cerrarían ante nosotros. Las verdades espirituales que trascienden el tiempo y el espacio sólo pueden llegarnos en vehículos metafóricos cuyo sentido se encuentra en su connotación (esto es, en la nube de testimonios de las muchas facetas de la verdad que las metáforas evocan espontáneamente) y no en sus denotaciones, las fijas casillas fácticas y unidimensionales de la referencia histórica.

Así, el Parto Virginal, como verá el lector, no se refiere a la condición biológica de María, la madre de Jesús, sino al renacimiento del espíritu que todos pueden experimentar. La Tierra Prometida no se refiere a una ubicación geográfica sino al territorio del corazón humano en el que cualquiera puede entrar. Pero se han lanzado flechas de condenación y se han librado interminables guerras por una confusión básica sobre estas metáforas, que deberían permitirnos atravesar los límites del tiempo y el espacio, en lugar de dejarnos frustrados e inmovilizados en el polvoriento escenario de su concreto período histórico. Las denotaciones son singulares, limitadas en el tiempo y no espirituales; las connotaciones de la metáfora religiosa son ricas, intemporales y se refiere no a alguien en el mundo externo de otra era sino a nosotros mismos y a nuestra experiencia espiritual ahora mismo.

Joseph Campbell también esboza el tema religioso mítico que explica el carácter vacilante de los dirigentes de las religiones institucionales. Cristo, como el lector recordará o redescubrirá en este libro, eligió a Pedro diciéndole: “Tú no entiendes de cosas espirituales, en consecuencia haré de ti la cabeza de mi Iglesia”. Y así también el Buda eligió al engorroso Ananda para una función similar. Quizá, como observa Campbell repetidamente, la búsqueda espiritual no puede ser emprendida más que por nosotros mismos; es decir, no podemos esperar que los obispos o los rabinos la hagan por nosotros. Así, en la historia de los caballeros arturianos, cada uno partió en busca del Grial, que es un objetivo espiritual más que material, “entrando en el bosque en su parte más oscura”, esto es, en el sitio donde nadie ha trazado antes un sendero. La inercia de la religión organizada es un desafío constante al crecimiento espiritual; inevitablemente debemos trazar nuestro propio sendero antes que seguir el de otro.

La herencia religiosa propia de Joseph Campbell fue la católica romana. Abandonó formalmente la Iglesia cuando, siendo estudiante de mitología, sintió que la Iglesia estaba enseñando una fe

literal y concreta que un adulto no podía sostener. A los veinticinco años de edad, Campbell, como otros hombres de su tiempo, había salido de las estructuras del catolicismo. Más tarde suavizó lo que en un momento parecían amargos sentimientos hacia el catolicismo, reconociendo la necesidad pedagógica de enseñar a los niños mediante metáforas que no podrían comprender. Pero nunca volvió a asistir a la misa, aunque comprendía profundamente su potente simbolismo y lo describió en muchas de sus conferencias.

Ningún genuino creyente de ninguna tradición verá disminuida su fe leyendo a Joseph Campbell. Antes bien, sentirá que no necesita renunciar a sus tradiciones para ver con más profundidad en sus enseñanzas y sus rituales más sagrados.

Al final de su vida, según Pythia Peay en un artículo sobre Campbell y el catolicismo, “Campbell recibía tratamiento láser en el Hospital San Francisco en Honolulu. Su cuarto, como todos los demás cuartos en ese hospital, tenía un pequeño crucifijo de bronce colgando de la pared. En lugar del habitual Cristo sufriente con la cabeza inclinada y el cuerpo ensangrentado, la figura en la cruz en el cuarto de Campbell estaba vestida, con la cabeza erguida, los ojos abiertos y los brazos estirados en lo que parecía un abrazo casi gozoso de lo divino”. Era el Cristo Triunfante del que Campbell había escrito con frecuencia como símbolo del celo de la eternidad por la encarnación en el tiempo, que implica la ruptura del uno en los muchos y la aceptación de los sufrimientos de un modo confiado y alegre.

Según Peay, Campbell “experimentó en profundidad el símbolo cristiano” durante las que fueron sus últimas semanas de vida. Cita a su esposa Jean Erdman diciendo: “Lo emocionaba ver eso, porque para él éste era el sentido místico de Cristo que reflejaba el estado de unión con el Padre”. En el cuarto de hospital, según su esposa, “experimentó emocionalmente lo que antes había comprendido de forma intelectual. Ver esta imagen en un hospital católico lo ayudó a liberarse del conflicto que había tenido con la religión de su infancia”⁶

Joseph Campbell se encarnó plenamente en el tiempo, fue un hombre vivaz y encantador, desbordante de entusiasmo por el gran misterio del ser en el que estaba comprometido por entero. Pero tenía que enfrentar la muerte antes de que su mensaje fuera entregado al enorme público, que se enteró de él a través de las entrevistas televisivas de Bill Moyers. Experimentó una resurrección de la que, en alguna medida, todos fuimos testigos. Cruelmente, tuvo entonces que sobrellevar una crucifixión a manos de los críticos, alguno de los cuales llenó el papel de Judas traicionando la ayuda y los modelos que él les había dado para fortalecer sus propios estudios de mitología. Otros parecieron envidiar su súbita fama y los irritó que él hubiera logrado, en su camino de la eternidad, algo que a ellos les había sido negado en su rutinario laborar del tiempo.

Otros aún prefirieron malentender, mal interpretar, o tomar palabras de otros en lugar de las que Campbell había escrito. Podemos tomar, para nuestro ejemplo, al teólogo católico que afirma que Campbell describió la misa católica como algo semejante al show de Julia Child. Lo que Campbell sugirió en realidad, como descubrirán los lectores en estas páginas, fue que la misa había sido despojada de la riqueza del misterio por reformadores que la tradujeron a las lenguas locales y volvieron al sacerdote hacia la congregación. En su elocuente comparación, eran los reformadores, en su incomprensión simbólica, los que habían hecho de la misa más un programa de televisión que una comida sacramental.

Joseph Campbell no necesita defensores contra estos críticos. Lo habrían sorprendido y disgustado, tanto como lo habría hecho su gran fama. Su obra, por su carácter intrínseco, sobrevivirá a los críticos también. De hecho, en los muchos libros y charlas de Campbell encontramos el vocabulario que necesitaremos para hablar espiritualmente en el siglo cuya sombra ya cae sobre nuestros días. Este libro es un esfuerzo por dar el primer borrador de un silabario que

le permita a la gente penetrar y respirar el espíritu que ha movido el gran navío de las instituciones judeo-cristianas, que ahora parece en calma.

Mientras escribo esto, el Centro Carter para Estudios de la Paz, en Atlanta, está monitoreando un total de ciento doce conflictos bélicos, muchos de ellos basados en reclamos étnicos, a lo largo y ancho del mundo. Estas guerras amenazan con destruir el concepto de un mundo unificado y devolver a millones de hombres a un cruel aislamiento. El mensaje central de Joseph Campbell es que estas divisiones étnicas son la amarga cosecha de las distorsiones de las enseñanzas religiosas sembradas mucho tiempo atrás. Cuando se reclaman derechos espirituales sobre la base de metáforas religiosas tomadas como hechos históricos y datos geográficos, en lugar de cómo símbolos del corazón y el espíritu, surge una cruel división del mundo, y se hace inevitable la tragedia.

Hasta la compasión del mundo se ha devaluado en nuestros días, en un concepto protoplásmico no basado en el sacrificio y embebido de un sentimentalismo indiferenciado. Ha sido absorbido, como una pequeña democracia es incorporada a un vecino totalitario, por los entusiastas de la New Age que la han revestido de vaguedades astrales. Pero la compasión pide mucho más de nuestro carácter, pues exige que todos hagamos el viaje de un héroe hasta los confines lejanos de las vidas de pueblos que parecen diferentes de nosotros. Esta es fundamentalmente una experiencia espiritual, y no debemos salir de nuestra casa, ni siquiera levantarnos de la silla en que nos sentamos, para partir.

El ejercicio de la compasión, claramente identificado con el más alto ideal religioso y espiritual en la obra de Joseph Campbell, exige un triunfo sobre los viejos obstáculos que surgen con espadas flameantes ante cada generación: el deseo y el miedo a la muerte. Los trabajos de Campbell pueden compararse con los de un restaurador de arte que quiere que volvamos a ver la obra maestra de nuestra herencia espiritual occidental tal como era antes de que la historia la oscureciera y la cambiara.

La amplia tela ha sido pintada muchas veces durante los siglos, a veces por sus enemigos, demasiadas veces por sus amigos, hasta que lo vibrante de las imágenes y colores originales se perdió. El trabajo de Campbell, como el de quienes descubrieron los colores vivos bajo la gris opacidad que había oscurecido la Capilla Sixtina de Miguel Ángel, nos permite ver una vez más, como vio el ciego en el Evangelio, el brillo de la creación.

En un sentido genuino, podríamos decir que Joseph Campbell predica el Fin del Mundo, esa gran metáfora de la espiritualidad que ha sido tan explosivamente empleada por quienes han tomado su piel denotativa y descartado su carne connotativa. Pues, como explica Campbell, el fin del Mundo no es un acontecimiento cataclísmico cuyo terror al juicio final acercamos cada vez más. El Fin del Mundo sucede todos los días para aquellos cuya visión espiritual les permite ver el mundo tal como es, transparente a la trascendencia, un sacramento de misterio, o, como escribió el poeta William Blake, "infinito". El Fin del Mundo es, en consecuencia, la metáfora de nuestro comienzo espiritual antes que de nuestro duro final.

La tradición espiritual judeocristiana, restaurada por Joseph Campbell, es muy diferente del sectarismo religioso subdividido y egoísta que pone a los hombres unos contra otros en una guerra sin perdón y sin fin. La enseñanza más importante de la tradición es la de la compasión, que pide que muramos para nosotros mismos, de modo de elevarnos a esa visión que revela que compartimos la misma naturaleza humana con todas las otras personas. *Tat tvam asi*.

El mensaje de Joseph Campbell para el siglo XXI no es apocalíptico. Es esperanzado, porque nos arraiga una vez más en las bases de la tradición judeocristiana, y en la tarea de vencer el deseo y el

miedo que nos exilian del jardín en el que, lejos de mirarnos unos a otros con vergüenza, aceptamos la humanidad que nos conforma.

Tat tvam asi. Tú eres eso.

Eugene Kennedy, doctor en filosofía.
15 de febrero, 1993

CAPÍTULO I

LA METÁFORA Y EL MISTERIO RELIGIOSO

EL SENTIDO DEL MITO

Comenzaré exponiendo la historia de mi impulso por colocar a la metáfora en el centro de nuestra exploración de la espiritualidad occidental.

Cuando apareció el primer volumen de mi *Atlas histórico de la mitología del mundo: El camino de los poderes animales*⁷, los editores me mandaron hacer una gira publicitaria. Es la peor clase de viaje posible, porque uno debe encontrarse sin ganas con esos locutores y periodistas, que a su vez no tienen ganas de leer el libro sobre el que se supone que deben hablar con uno, para darle visibilidad pública.

La primera pregunta que se me hacía era siempre “¿Qué es un mito?”. Es un buen comienzo para una conversación inteligente. En una ciudad, empero, fue a una estación de radio para hacer un programa de media hora en vivo donde el entrevistador era un hombre joven y apuesto que me advirtió de inmediato:

-Soy duro, se lo digo directamente. He estudiado leyes.

Se encendió la luz roja y el joven comenzó, en tono de controversia:

-La palabra “mito” significa “mentira”. El mito es una mentira.

De modo que respondí con mi definición del mito:

-No, el mito no es una mentira. Una mitología completa es una organización de imágenes simbólicas y relatos, metáfora de las posibilidades de la experiencia humana y la consumación de una cultura dada en un momento dado.

-Es una mentira –contraatacó.

-Es una metáfora.

-Es una mentira.

Esto siguió durante unos veinte minutos. Unos cuatro o cinco minutos antes del final del programa, comprendí que este entrevistador en realidad no sabía lo que era una metáfora. Decidí tratarlo como él me estaba tratando a mí.

No –le dije-, le repito que es una metáfora. Déme un ejemplo de metáfora.

-Déme usted un ejemplo –respondió.

-No –me resistí- esta vez soy yo el que hace la pregunta. –No en vano llevaba treinta años dando clases- Y quiero que usted me dé un ejemplo de metáfora.

El entrevistador quedó por completo desconcertado, y llegó a decir.

-Podríamos llamar a algún profesor. –Al fin, cuando quedaba algo así como un minuto y medio de programa, se puso a la altura de las circunstancias y dijo: -Lo intentaré. Mi amigo John corre muy rápido. La gente dice que corre como un jaguar. Eso es una metáfora.

Mientras corrían los últimos segundos de la entrevista, respondí:

-Eso no es una metáfora. La metáfora sería: John es un jaguar.

-Eso es una mentira –respondió.

-No –dije-. Eso es una metáfora.

Y el programa terminó. ¿Qué sugiere este incidente sobre nuestra comprensión compartida de la metáfora?

Me hizo pensar que la mitad de los habitantes del mundo piensan que las metáforas de nuestras tradiciones religiosas, por ejemplo, son hechos. Y la otra mitad afirma que no son hechos. Como resultado, tenemos gente que se considera creyente porque acepta las metáforas como hechos, y tenemos otros que dicen ser ateos porque piensan que las metáforas religiosas son mentiras.

QUÉ HACEN LOS MITOS

A mi juicio, las mitologías tradicionales cumplen cuatro funciones. La primera es reconciliar la conciencia con las precondiciones de su propia existencia; esto es, alinear la conciencia de la vigilia con el *mysterium tremendum* de este universo tal como es.

Las mitologías primitivas, incluyendo la mayoría de las mitologías arcaicas, se interesan en ayudar a los hombres a asentir a esto. Pero lo hacen del modo más monstruoso, poniendo en escena rituales de horrenda violencia frente a los ojos de los espectadores, con toda la comunidad participando en ellos. Si uno puede admitir eso, uno no está aprobando la vida, porque eso no es la vida. Después vino, en la historia humana, un momento en que la conciencia se negó a aceptar esta interpretación y surgió un sistema de mitologías interesadas en ayudar al hombre a alejarse, a colocarse a una distancia de esta concepción de la experiencia básica.

Apareció la religión zoroástrica, que presenta la idea de que el mundo era originalmente bueno (es decir: inofensivo) y que un principio de mal lo precipitó en una caída. De esa caída provino esta lamentable, desdichada y no querida situación conocida como la condición humana. Siguiendo la doctrina de Zoroastro, al participar en una obra de bien las personas se asocian con las fuerzas de la restauración, eliminando la infección del mal y retomando la senda hacia el bien.

Esencialmente, esta es la mitología que encontramos en la tradición bíblica: la idea de una creación buena y una caída subsiguiente. En lugar de culpar por la caída a un principio malo antecedente al hombre, la tradición bíblica culpó al hombre mismo. El trabajo de redención restaura la situación buena y, cuando complete este trabajo, traerá el fin del mundo tal como lo conocemos, es decir el mundo del conflicto y la guerra, ese universo de la vida que devora a la vida.

Ya sea que pensemos a la mitología en términos de la afirmación del mundo que es, la negación del mundo que es, o la restauración del mundo a lo que debería ser, la primera función de la

mitología es despertar en la mente un sentimiento de reverencia ante esta situación, mediante uno de los tres modos de participación: saliendo, entrando, o efectuando una corrección.

A ésta yo la consideraría la función esencialmente religiosa de la mitología, esto es, la función mística, que representa el descubrimiento y reconocimiento de la dimensión del misterio del ser.

La segunda función de una mitología tradicional es interpretativa: presentar una imagen consistente del orden del cosmos. Hacia el 3200 a.C. nació el concepto de un orden cósmico, junto con la idea de que la sociedad y el hombre y la mujer deberían participar en ese orden cósmico porque es, en los hechos, el orden básico de nuestra vida.

Antes que esto, en las sociedades primitivas, el objeto de la reverencia no era un orden cósmico sino la aparición extraordinaria del animal que actuaba distinto de los otros de su especie, o de una cierta especie de animal que parecía ser especialmente inteligente, o algún otro aspecto notable del paisaje. Esas cosas extraordinarias predominan en las mitologías primitivas de todo el mundo. En el período de las altas civilizaciones, en cambio, llegamos a la experiencia de un gran *tremendum* misterioso que se manifiesta de modo tan impersonal que ni siquiera se le puede rezar, sólo se lo puede reverenciar. Los dioses mismos son sólo agentes de ese gran misterio, cuyo secreto se encuentra en las matemáticas. Esto puede observarse todavía en nuestras ciencias, en las que las matemáticas del tiempo y el espacio son consideradas el velo a través del cual el gran misterio, el *tremendum*, se muestra.

La ciencia, en todas las mitologías tradicionales, reflejó las creencias de su tiempo. No es sorprendente que la Biblia refleje la cosmología del tercer milenio antes de Cristo. Los que no comprenden la metáfora, el lenguaje de la revelación religiosa, se encuentran frente a imágenes que deben aceptar o cuestionar como hechos.

Una de las más sorprendentes experiencias de este siglo tuvo lugar en 1968 en un gran viaje alrededor de la Luna. En Navidad, los primeros versículos del Génesis fueron leídos por astronautas, por tres hombres volando alrededor de la Luna. Lo incongruente era que estaban a varios miles de millas más allá del más alto cielo concebido en la época en que fue escrito el Libro del Génesis, cuando la ciencia de la época sostenía el concepto de una Tierra plana. Allí estaban, en un momento observando lo seca que era la Luna, y al siguiente leyendo cómo las aguas del cielo y las aguas de la Tierra habían sido separadas.

Uno de los momentos más maravillosos de esa experiencia contemporánea fue descrito en una majestuosa imagería que simplemente no encajaba. El momento merecía un texto religioso más apropiado. Y sin embargo, nos llegó con toda la reverencia de algo sabio, algo en lo que resonaban nuestros orígenes, aún cuando en realidad no era así. Las viejas metáforas eran tomadas como registro factual de la creación. La cosmología moderna ha dejado toda esa imagen pueril del universo muy, muy atrás, pero, como ilustración del error popular, las metáforas de la Biblia, que no pretendían pasar por hechos, fueron pronunciadas por hombres que creían que lo eran, a millones que también creían que estas metáforas eran hechos.

La tercera función de una mitología tradicional es validar y sustentar un orden moral específico, el orden de la sociedad en donde nació esa mitología. Todas las mitologías nos llegan en el marco de una cierta cultura específica y deben hablarnos a través del lenguaje y símbolos de esa cultura. En las mitologías tradicionales, la idea en realidad es que el orden moral está orgánicamente relacionado con el orden cósmico, o forma parte de éste.

Mediante esta tercera función, la mitología refuerza el orden moral configurando la persona según las demandas de un grupo social específico, condicionado geográfica e históricamente.

Como ejemplo, los ritos primitivos de iniciación, que trataban a la gente con mucha dureza, tenían la intención de resolver el problema de hacer cruzar a las personas en crecimiento el primer gran umbral de su desarrollo. Estos ritos, normalmente, incluían escarificaciones y algunas cirugías menores. Esos ritos eran realizados de modo que las personas comprendieran que ya no tenían el mismo cuerpo que habían tenido de niños. Después, podían mirarse y ver que eran diferentes, que ya no eran niños. Estos cortes y marcas exigidos por la sociedad los incorporaban, en cuerpo y mente, a un cuerpo cultural más grande y durable, cuya mitología explicatoria se volvía la suya. Debe observarse que aquí la fuerza se encuentra más en la sociedad que en la naturaleza.

Así sucedió con la autoridad social en la India, por ejemplo, que mantuvo el sistema de castas así como los rituales y la mitología del *uste*. Es aquí precisamente, podemos notar, donde aparece una gran dificultad. Existe un peligro genuino cuando las instituciones sociales imponen a la gente estructuras mitológicas que ya no coinciden con su experiencia humana. Por ejemplo, cuando se insiste en ciertas interpretaciones religiosas o políticas de la vida humana, puede tener lugar una disociación mítica mediante la cual hay personas que resultan rechazadas o expulsadas de las ideas explicativas sobre el orden de sus vidas.

La cuarta función de la mitología tradicional es transportar al individuo a través de los distintos estadios y crisis de la vida; es decir, ayudar a las personas a entender integralmente el despliegue de la vida. Esta integridad significativa que los individuos experimentarán hechos significativos, desde el nacimiento hasta la madurez y la muerte, como hechos de acuerdo con, primero, ellos mismos, y, segundo, con su cultura, así como, en tercer lugar, con el universo, y, por último, con ese *mysterium tremendum* más allá de ellos y de todas las cosas.

LA METÁFORA, LENGUA MATERNA DEL MITO

La vida de una mitología surge y depende del vigor metafórico de sus símbolos. Estos transmiten más que un mero concepto intelectual, pues sus características profundas hacen que nos den un sentimiento de participación real en una comprensión de la trascendencia. El símbolo, energizado por la metáfora, transporta no una mera idea del infinito sino una realización del infinito. Debemos recordar, empero, que las metáforas de un período históricamente condicionado, y los símbolos que acciona, pueden no hablar a las personas que viven mucho después de ese momento histórico y cuya conciencia se ha formado a través de experiencias por completo diferentes.

Mientras que los tiempos y las condiciones cambian drásticamente, el objeto del condicionamiento histórico a través de los siglos, es decir la compleja unidad psicosomática que llamamos la persona humana, permanece constante. Lo que Adolph Bastian describió como “ideas elementales” y Jung llamó “arquetipos del inconsciente colectivo” son los poderes motivantes y referencias connotativas biológicamente arraigados de las mitologías que, modelados en las metáforas de períodos históricos y culturales cambiantes, permanecen constantes.

Las metáforas cumplen su función de hablarles a estos niveles profundos del ser humano cuando surgen, novedosas, del contexto contemporáneo de la experiencia. En nuestra época, se está volviendo cada vez más necesaria, social y espiritualmente, una nueva mitología, a medida que las metáforas del pasado, tales como la del Parto Virginal y la Tierra Prometida, malentendidas como hechos, pierden su vitalidad y se concretizan. Pero esa nueva mitología ya está implícita entre nosotros, innata a la mente y esperando como la princesa dormida el beso del amado, para ser despertada por una nueva simbolización metafórica. Esta derivará necesariamente de la vida contemporánea, del pensamiento y la experiencia, y, al ser la lengua que puede tocar las capas más internas de la conciencia, nos proporcionará una mitología revigorizada.

Los artistas comparten la vocación, de acuerdo con sus disciplinas y oficios, de proveer las nuevas imágenes de la mitología. Esto es, proporcionan las metáforas contemporáneas que nos permiten captar la naturaleza trascendente, infinita y abundante del ser tal como es. Sus metáforas son los elementos esenciales de los símbolos que hacen manifiesto el fulgor del mundo tal como es, antes que discutir si debería ser de un modo u otro. Lo revelan como es.

Una mitología puede ser entendida como una organización de figuras metafóricas connotativas de estados mentales que, en última instancia, no pertenecen a esta o aquella ubicación geográfica o período histórico, aún cuando las figuras mismas parecen sugerir en su superficie tal localización concreta. Los lenguajes metafóricos de la mitología y la metafísica no son denotativos de mundos reales de dioses, sino que más bien connotan niveles y entidades dentro de la persona tocada por ellos. Las metáforas sólo parecen describir el mundo exterior del tiempo y el espacio. Su universo real es el campo espiritual de la vida interior. El Reino de Dios está dentro de nosotros.

El problema, como lo hemos notado muchas veces, es que estas metáforas, que se refieren a lo que podría decirse de ningún otro modo, son prosaicamente malentendidas al referirlas a hechos tangibles y sucesos históricos. La denotación (esto es, la referencia en tiempo y espacio: un determinado Parto Virginal, el Fin del Mundo) es tomado como el mensaje, mientras que la connotación, la rica aura de la metáfora en la que reside su importancia espiritual, es completamente ignorada. El resultado es que nos quedamos con esa inflexión “étnica” particular de la metáfora, su vestimenta histórica, más que con su núcleo espiritual viviente.

Inevitablemente, entonces, la comprensión popular apunta a los rituales y leyendas del sistema local, y el sentido de los símbolos se reduce a los objetivos concretos de un sistema político de socialización en particular. Cuando la lengua de la metáfora es malentendida y su estructura de superficie se resquebraja, evoca meramente el actual orden de cosas limitado en el tiempo y el espacio, y su signo espiritual, si acaso es transmitido todavía, se vuelve más débil aún.

Me ha intrigado mucho que el acento en la exégesis profesional de toda la mitología judeo-cristiana-islámica se haya puesto en la denotación antes que en el sentido connotativo de la imagería metafórica que es su lengua activa. El Parto Virginal, como lo he mencionado, ha sido presentado como un hecho histórico, incorporado a un artículo concreto de fe sobre el que los teólogos han discutido durante siglos, a menudo con graves consecuencias. Prácticamente toda mitología en el mundo ha usado esta idea “elemental” y co-natural de un nacimiento virginal para referirse a una realidad espiritual más que histórica. Lo mismo, como he sugerido, vale para la metáfora de la Tierra Prometida, que en su denotación no se refiere más que a un trozo de geografía terrestre a tomar por la fuerza. Su connotación (es decir, su significado real), empero, es el de un sitio espiritual en el corazón en el que sólo se puede entrar mediante la contemplación.

No puede haber genuino avance en la comprensión de cómo funcionan los mitos hasta que comprendamos y permitamos que los símbolos metafóricos lleguen sin modificaciones, a los niveles más internos de nuestra conciencia. La confusión sobre la naturaleza y función de la metáfora es uno de los mayores obstáculos (puesto en nuestro camino, a menudo, por las religiones organizadas que se concentran con miopía en momentos y lugares concretos) a nuestra capacidad de experimentar el misterio.

METÁFORA Y MISTERIO

En un sentido realista, la mitología puede ser definida como la religión de otros pueblos. Y la religión, en cierto sentido, puede ser entendida como el malentendido popular de la mitología.

La mitología es un sistema de imágenes que les da al pensamiento y a los afectos un sentimiento de participación en un campo de sentido. Las diferentes mitologías definen los posibles sentidos de la experiencia de una persona en términos del conocimiento del período histórico, así como del impacto psicológico de este conocimiento difundido a través de las estructuras sociales del complejo sistema psicosomático conocido como ser humano.

En una mitología tradicional o, si quieren, en un sistema religioso tradicional, la imaginaria y los rituales a través de los cuales esa imaginaria se integra en la vida de una persona, son presentados de modo autoritario por los padres o los evangelizadores, y se espera que el individuo experimente los sentidos y los sentimientos buscados.

Si, como ha sucedido en el mundo contemporáneo, que ha dejado de ser un mundo pastoral para volverse un mundo de máquinas, todo el contexto de las imágenes de nuestra herencia religiosa se ha transformado, estas imágenes no pueden comunicar, y no comunican, los sentimientos y los sentidos como lo hicieron con la gente del mundo en que se las creó.

Un sistema de símbolos mitológicos sólo funciona si opera en el campo de una comunidad de personas que tienen experiencias esencialmente análogas o, para decirlo de otro modo, si comparten el mismo campo de experiencia vital.

¿Cómo podemos, en el período contemporáneo, evocar la imaginaria que comunica el sentido más profundo y más ricamente desarrollado de la experiencia vital? Estas imágenes deben señalar más allá de sí mismas hacia esa verdad última que debe ser dicha: que la vida no tiene ningún sentido absolutamente fijado. Estas imágenes deben señalar más allá de todos los significados dados, más allá de todas las definiciones y relaciones, hacia ese misterio realmente inefable que es la existencia, de nuestro ser y el del mundo. Si le damos a ese misterio un sentido exacto, disminuimos la experiencia de su auténtica profundidad. Pero cuando un poeta lleva la mente a un contexto de sentidos y después va más allá de éstos, uno reconoce ese maravilloso raptó que produce el ir más allá de todas las categorías de la definición. Aquí sentimos la función de la metáfora que nos permite hacer un viaje que no podríamos hacer de otro modo, más allá de todas las categorías de la definición.

CAPÍTULO II

LA EXPERIENCIA DEL MISTERIO RELIGIOSO

EL SIMBOLISMO Y LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

Con respecto a la tradición mística, el mundo puede dividirse en dos grandes grupos: uno al oeste de Irán, que incluye el Medio Oriente y Europa; y el otro, al este de Irán, que incluye a la India y el Lejano Oriente.

Concentrémonos en el Occidente. Nuestras religiones vienen todas del Levante, del Medio Oriente, más que de Europa. El zoroastrismo, el judaísmo, el cristianismo y el Islam son llamadas las grandes religiones del mundo. En todas ellas, Dios hizo el mundo, y Dios y el mundo no son lo mismo. En nuestra tradición hay una distinción ontológica y esencial entre creador y criatura.

Esto lleva a una psicología y estructura religiosa totalmente diferentes de las religiones en las que esta distinción no se hace. El objetivo de las religiones occidentales no es provocar una identificación con lo trascendente. Su objetivo es producir una relación entre los seres humanos y Dios, que no son lo mismo. La actitud típica del Levante, del Medio Oriente, de donde vienen nuestras religiones, es la sumisión del juicio humano a ese poder concebido como Dios.

En la tradición occidental, lo divino no está dentro de uno. Cuando nos volvemos hacia adentro, encontramos un alma humana y esa alma humana puede estar o no en una relación adecuada con su creador. La tradición bíblica nos dice que la naturaleza es corrupta y que hubo una caída, se la menciona como Pecado Original o no. Todo el concepto de pecado está implicado aquí, porque tenemos una responsabilidad con Dios de obedecer alguna clase de ley que concebimos como dictada por Él.

¿Cómo nos relacionamos con Dios en esta tradición? La relación se consuma a través de una institución. A ésta podemos llamarla la primera disociación mítica, en tanto disocia la persona del principio divino. El individuo sólo puede asociarse con lo divino mediante la institución social. Así, en la tradición judía, Dios y Su pueblo tienen un pacto respecto de su relación especial.

En la tradición cristiana, Cristo es el centro porque Él es el verdadero Dios y el verdadero Hombre. Eso es considerado como un misterio en razón de la unidad de estas dos naturalezas. No hay misterio alguno en el Oriente, donde cada hombre es pensado precisamente como un trozo de Dios.

Nuestra cultura religiosa occidental tiene un compromiso con estos grupos sociales y sus distintos reclamos bíblicos y eclesiásticos, que la moderna investigación histórica y científica cuestiona. No obstante, por medio de este acuerdo hemos sido vaciados de nuestro sentido de nuestra propia divinidad. Nos hemos comprometido con una organización social o institución jerárquica, que tiene sus propias exigencias. Y ahora esas exigencias mismas están en cuestión. Esto alienta lo que llamamos alienación, es decir, un sentido individual de extrañamiento de la institución religiosa a través de la cual nos relacionamos con Dios.

El Dios de la institución no está apoyado en nuestra propia experiencia de la realidad espiritual. Esto abre un hueco que cuestiona la validez del ser humano. El primer objetivo del místico es validar la experiencia humana individual de la persona.

EXPERIMENTAR EL MISTERIO

Como hemos mencionado antes, el objetivo primordial de una mitología dinámica, que podemos caracterizar como su función propiamente *religiosa*, es despertar y mantener en la persona una experiencia de reverencia, humildad y respeto en reconocimiento de ese misterio definitivo que trasciende todo nombre y forma, “del cual”, como leemos en las Upanishads, “vuelven las palabras”. En las últimas décadas, la teología se ha concentrado a menudo en un ejercicio literario de explicación de textos arcaicos compuestos de nombres, incidentes, dichos y acciones ambiguos, históricamente condicionados, todos los cuales son atribuidos a “lo inefable”. La fe, podríamos decir, en la antigua escritura, o la fe en la ciencia más reciente, pertenecen por igual en nuestra época sólo a quienes todavía no tienen una idea de lo misterioso que es en realidad el misterio de ellos mismos.

En muchos de nosotros se ha hecho patente la situación descrita por el físico Erwin Schrödinger: “Esta vida nuestra que estamos viviendo no es un mero fragmento de la existencia entera, sino que es, en cierto sentido, el *todo*; sólo que el todo no está constituido de tal manera que pueda ser abarcado de una sola mirada. Esto ... es lo que los sacerdotes brahmánicos expresan en esa fórmula mística que en realidad es tan simple y tan clara: *Tat tvam asi*, eso eres tú”⁸

Esta es la idea básica de todo discurso metafísico, que es inmediatamente conocido (o conocible por un individuo en soledad) sólo cuando los nombres y las formas, lo que llamo las máscaras de Dios, han caído. Pero, como han observado muchos, incluyendo a Guillermo de Occam, Immanuel Kant y Henry Adams, la categoría, o nombre, de la unidad misma pertenece a la mente y puede no ser atribuida a ninguna supuesta sustancia, persona o “Campo de Ser”.

¿Quién, entonces, puede hablarnos, del ser o no ser de Dios, salvo por inferencia, para señalar más allá de sus palabras y de sí mismo y de todo lo que sabe o puede decir, hacia la trascendencia, la experiencia del misterio?

Suele hacerse la pregunta de si la experiencia del misterio y de la trascendencia es más accesible para quienes han pasado por alguna clase de preparación religiosa y espiritual, para quienes, como he dicho, todo ha sido nombrado. Puede ser menos accesible para ellos precisamente porque ya lo han recibido todo nombrado. Un modo de privarnos de una experiencia es esperarla. Otro es tener un nombre para ella antes de tener la experiencia. Carl Jung decía que una de las funciones de la religión es protegernos contra la experiencia religiosa. Esto es porque en la religión formal todo está concretado y formulado. Pero, por su naturaleza misma, esa experiencia es de las que sólo uno mismo puede tener. No bien se la clasifica junto con una experiencia ajena, pierde su carácter. Una serie preconcebida de conceptos encierra la experiencia, aislándola de tal modo que no nos llega directamente. Las religiones adornadas y detalladas nos protegen contra una explosiva experiencia mística que sería excesiva para nosotros.

Hay dos tipos de meditación: la discursiva, y la explosiva. En la meditación discursiva, como la propuesta por Ignacio de Loyola, consideramos una escena religiosa (los Siete Dolores de la Santísima Virgen, o la historia de la Crucifixión) disponiéndolas como se dispondría una escenografía en la imaginación. Este es un prelude protector a un tipo de meditación. El otro tipo de meditación es explosivo pues nos arroja más allá de todo nombre, forma y concepto. Y desde allí no se puede volver. Pero si hemos pasado antes por varios años de meditación discursiva, ésta nos sirve como un estado intermediario por el que podemos regresar. En sitios en los que la meditación ha sido practicada largo tiempo, por ejemplo en las órdenes contemplativas, esto es bien comprendido.

Busquemos el camino al misterio mediante una meditación sobre el nacimiento, la vida y la muerte de Jesús. En este respecto se plantea con pertinencia la pregunta del siglo I, sobre si el cristianismo era *una* religión histórica o *la* religión histórica de la cual todas las otras son refiguraciones. Los muchos símbolos, tales como los animales de las religiones místicas egipcias respirando su espíritu sobre el niño Jesús (el toro del dios Osiris y el asno de su hermano Set, allí en el pesebre) sugieren su temprana comprensión de que era realmente así. Del mismo modo, en la misma escena del Nacimiento, los Magos llevan el gorro de Mythros cuando presentan su homenaje.

Es evidente que, en Orfeo y en Cristo, tenemos exactamente el mismo arquetipo, con el motivo del abandono del mundo físico, todavía simbolizado con una cruz en la astronomía, rumbo a lo espiritual. Abandonan la Tierra, símbolo de la Madre, para ir al reino del Padre.

En la traducción del rito neolítico de la fertilidad a un rito de fertilidad espiritual, vemos la muerte y la resurrección del cereal refigurada en el símbolo de la muerte del viejo Adán y el nacimiento del nuevo. Como he observado antes, aunque no sé cómo probarlo, la gran visión de San Pablo en el camino a Damasco fue que la calamidad de la muerte de este joven rabino, Jesús, era una contrapartida de la muerte y resurrección del Salvador que se da en los misterios clásicos. Pablo también captó que el mito cristiano de la Caída con el Árbol del Edén y la Redención en el Calvario con el Árbol de la Redención son los dos aspectos de los dos Árboles del Jardín del Edén. El primero, el Árbol de la Caída, representa el pasaje de lo eterno al reino del tiempo. El segundo es el Árbol del retorno desde el reino del tiempo a lo espiritual. De modo que ese árbol es el árbol del umbral, el laurel, que puede verse en sus dos aspectos, yendo de lo sagrado a lo profano y de regreso de lo profano a lo sagrado.

Cuando el Hombre comió el fruto del Árbol, se descubrió a sí mismo en el campo de la dualidad en lugar del campo de la unidad. Como resultado, se encuentra fuera, en el exilio. Los dos querubines colocados en la puerta son representativos del mundo de los pares de opuestos en los que, después de ser expulsado del mundo de la unidad, está localizado ahora. Somos mantenidos en el exilio por causa de nuestro compromiso con ese mundo.

Cristo va más lejos (“Yo y el Padre somos uno”) devuelva al campo de la unidad de la que hemos sido expulsados. *Estos* son misterios. Aquí hay un eco y una traducción en otra serie de imágenes de lo que nosotros mismos estamos experimentando. Lo que emerge ahora con el cereal, como partículas de esa vida que informa todas las cosas, es la revelación de la unidad espiritual en todos sus aspectos. Aquí también está la revelación de que una vida puede ser personificada como una deidad, como en la tradición cristiana, y todo viene de la Deidad. Pero la personificación no es lo importante. Lo que tenemos es una revelación transteológica, transpersonificada.

Cuando uno está preparado para ver la luz eterna, por así decirlo, a través del enrejado del tiempo, uno puede experimentar el misterio. Eso es especialmente cierto en el caso del arte que transporta símbolos mitológicos que nos siguen hablando.

Todo esto puede observarse en la superficie de un antiguo vaso de dos lados. De un lado vemos a Triptólemo como un anciano con Hermes a su lado portando espigas de trigo. Hermes sostiene el caduceo. Volviendo al vaso, vemos a Dionisos conducido por un sátiro con el cáliz de vino. Triptólemo es asociado con el pan, el cereal, y Dionisos con el vino. Estos son los elementos del sacramento católico romano de la misa.

En una cerámica roja del siglo V a.C. podemos ver a la diosa con los dos poderes, el poder serpiente y el poder solar. El poder serpiente es la mordedura de la muerte del yo que abre el ojo y el oído a lo eterno.

Hay dos órdenes de perspectiva religiosa. Uno es ético, y enfrenta al bien contra el mal. En el Occidente cristiano fundamentado en la Biblia, el acento está puesto sobre la ética, en el combate del bien contra el mal. Nuestra misma religión nos conduce al campo de la dualidad. La perspectiva mística, empero, ve al bien y al mal como aspectos de un mismo proceso. Esto puede encontrarse en el signo chino del yin-yang, el *dai-chi*.

Tenemos, entonces, estas dos perspectivas religiosas totalmente diferentes. La idea de un bien y un mal absolutos en el mundo después de la caída es bíblica, y como resultado de ella no nos detenemos en la naturaleza corrupta. En lugar de eso, corregimos a la naturaleza y nos ponemos en el bando del bien contra el mal. Los cultos orientales, en cambio, nos ponen en contacto con la naturaleza, donde lo que los occidentales llaman bien y mal se entremezclan. ¿Pero qué derecho tenemos, pregunta la tradición oriental, a llamar malas a estas cosas, cuando son parte del proceso de la naturaleza?

Me impresionó mucho, en mi primera visita al Japón, encontrarme con un mundo que no sabía nada de la Caída en el Jardín del Edén, y en consecuencia no consideraba corrupta a la naturaleza. En las escrituras shinto uno lee que el proceso de la naturaleza no puede ser malo. En nuestra tradición, todo impulso natural es pecaminoso, salvo que haya sido purificado de alguna manera.

En algunas representaciones artísticas, uno ve a la Deidad, y a su derecha están las tres Gracias. Las musas están vestidas porque el arte viste al misterio. La revelación final es el misterio desnudo mismo. La primera de las tres Gracias es Eufrosine, o el rapto, que envía la energía de Apolo al mundo. La segunda es Aglaia, el esplendor, que trae de vuelta la energía. Después, abrazando a las dos, encontramos a Talía, la abundancia. Reconocemos en ésta las funciones de la Trinidad en la tradición cristiana basada en la Biblia, tradición en la que estos mismos poderes reciben una forma masculina.

Por último, no importa si las nombramos como masculinas o femeninas. La trascendencia está más allá de esos nombres. Este símbolo se refiere a lo que simplemente podríamos llamar meditación total. El Padre es Talía, la abundancia que une a los otros dos. El Hijo es Eufrosine, el rapto de amor que se derrama en el mundo. El Espíritu Santo, el viento Paracleo, es Aglaia, que nos transporta de regreso. La energía misma brota de Apolo, que en la tradición cristiana es la sustancia divina de la que los tres elementos de la Trinidad son personificaciones.

Recuerden mi afirmación anterior de que la experiencia del misterio viene no de esperararlo sino de abandonar todos los programas, porque nuestros programas están basados en el miedo y el deseo. Los dejamos caer, y viene el esplendor.

CAPÍTULO III

NUESTRAS IDEAS DE DIOS

La *Crítica de la razón pura* de Kant nos proporciona una base para comprender la naturaleza inefable de lo divino. Como observa Kant, todas nuestras experiencias nos vienen del interior del campo del tiempo y el espacio. Estamos separados unos de otros porque hay espacio en el cual estar separados. El tiempo y el espacio son los profundos factores condicionantes de nuestras vidas humanas. No podemos experimentar nada salvo en el campo del tiempo y el espacio. Kant llamó a esto “formas estéticas de la sensibilidad”. Es lo que en la India se llama “maya”. Maya es el campo del tiempo y el espacio que transforma lo que trasciende a la manifestación en un mundo roto⁹.

Cuando pensamos en lo que hemos experimentado en la aprehensión de las formas en el tiempo y el espacio, empleamos la gramática del pensamiento, cuyas categorías últimas son ser y no ser. ¿Hay un Dios? Si la palabra Dios significa algo, debe significar la nada. Dios no es un hecho. Un hecho es un objeto en el campo del tiempo y el espacio, una imagen en el campo soñado. Dios no es un sueño, Dios no es un hecho... “Dios” es una palabra que nos refiere a algo más allá de todo lo que pueda ser concebido y nombrado. Pero la gente piensa que su Dios tiene sentimientos como los tenemos nosotros, que quiere a algunos más que a otros, y que impone ciertas reglas para sus vidas. Moisés recibió gran cantidad de información de lo que podríamos llamar este no-hecho. Tal como es entendido particularmente en la tradición judeocristiana, Dios es un término final.

En casi todos los otros sistemas, los dioses son agentes, manifestaciones, o funcionarios imaginados de una energía que trasciende toda conceptualización. No son la fuente de la energía sino más bien agentes de ella. Digámoslo así: ¿El dios es la fuente, o es un modo humano de concebir la fuerza y la energía en que se apoya el mundo? En nuestra tradición, Dios es masculino. Esta diferenciación entre masculino y femenino se hace, empero, dentro del campo del tiempo y el espacio, el campo de la dualidad. Si Dios está más allá de la dualidad, no podemos decir que Dios sea “Él”. No se puede decir que Dios sea “Ella”.

Es por eso que los maestros zen al hablar siempre disuelven la palabra diciendo el opuesto inmediatamente después. Lo que no es una cosa. Lo que no es eso. Esta es la referencia última de nuestras metáforas. Después hay referencias metafóricas, connotaciones, a este lado de ese campo último, abriendo el misterio de la operación de esta energía trascendente en el campo del tiempo y el espacio.

Deberíamos volvernos transparentes a la trascendencia¹⁰. En nuestras ideas sobre nuestras vidas, sobre lo que le da sentido a la vida, nos vinculamos con las formas fenoménicas con las que estamos familiarizados.

Si tomamos estas formas como cosas en sí mismas y nos vinculamos con esas apariencias externas, no somos transparentes a la trascendencia, y tampoco lo son las formas. El objetivo en la psiquiatría, dicen, es poner la estructura mental que gobierna nuestras vidas de acuerdo con esta energía que proviene de fuentes que no comprendemos plenamente y no podemos localizar. De ahí que nos volvamos transparentes a la trascendencia. Nos volvemos como vidrios, y brilla a través de nosotros un esplendor que de otro modo sería bloqueado. Un dios debería, de igual modo, ser transparente a la trascendencia.

Cuando Yahvé dice “Yo soy Dios”, clausura esa posibilidad. Cuando, en cambio, nuestro Dios es transparente a la trascendencia, nosotros también lo somos. Lo que pertenece a la trascendencia es

lo mismo en el dios que en nosotros. Si el dios abre la trascendencia, somos uno con lo que llamamos “Dios”. Así, la imagen del dios nos introduce en nuestra propia trascendencia. Esto puede ser un tanto difícil de captar. Pero cuando el dios se cierra y dice “Yo soy Dios”, nos cierra a nosotros también, porque esto quiere decir que somos sólo un hecho, y por lo tanto la relación, en estos términos, se da entre nosotros y el hecho que no es un hecho.

Es por eso que, para apreciar la lengua de la religión, que es metafórica, debemos distinguir constantemente la denotación, o hecho concreto, de la connotación, o mensaje trascendente.

Pensemos en la imaginería religiosa conocida. Uno de los grandes temas tanto en el judaísmo como en el cristianismo es el Fin del Mundo. ¿Cuál es el significado del Fin del Mundo? La denotación es que habrá una terrible catástrofe cósmica y el mundo físico se terminará. Esto, como sabemos, es la denotación. ¿Cuál es la connotación del Fin del Mundo? En el Evangelio de Marcos, Capítulo 13, Jesús habla del Fin del Mundo. Lo describe como un tiempo muy terrible con fuego y azufre devorando la Tierra. Dice: “Será mejor no vivir en ese tiempo”. También dice: “Esta generación no habrá pasado, cuando ocurran estas cosas”. Pero estas cosas no pasaron. Y la Iglesia, que interpreta todo al modo concreto, tomando la denotación en lugar de la connotación del mensaje, dijo que, en efecto, esto no pasó, pero pasará, porque lo que Jesús quería decir con la palabra “generación” era la generación de la Humanidad.

En el Evangelio gnóstico de Tomás, parte del gran descubrimiento de textos antiguos efectuado a mediados del siglo XX, Jesús dice: “El Reino no vendrá según lo esperan. El Reino del Padre está difundido sobre la Tierra, y los hombres no lo ven”. Al no verlo, vivimos en el mundo como si no fuera el Reino. Ver el reino: eso es el Fin del Mundo. La connotación es trascendente a la denotación. No debemos interpretar la frase “Fin del Mundo” concretamente. Jesús usa la misma clase de vocabulario que usan los gurús orientales. En su estilo pedagógico más desarrollado, hablan como si ellos mismos fueran aquello de lo que están hablando; es decir, se han identificado mentalmente con un modo de conciencia que después habla a través de ellos.

Por eso cuando Jesús dice “Soy el todo”, quiere decir: “Me he identificado con el todo”. Es lo que quiere decir cuando expresa, en el Evangelio de Tomás: “Hunde la vara, me encontrarás allí”. Esto no se refiere a la persona que está hablando con uno, ni a ese cuerpo físico; se refiere a lo que en realidad él, y su interlocutor, son. Tú eres eso¹¹.

En ninguna de las tradiciones bíblicas ortodoxas, uno puede identificarse con Dios. Jesús se identificó con Dios en este sentido. Pero Dios es una metáfora, como también es una metáfora para lo que somos todos. Y dice, en este Evangelio de Tomás: “El que beba de mi boca se volverá como soy yo, y yo seré él”. No el “yo” que está ahí, hablando con sus discípulos, físicamente presente frente a ellos. Es el “yo” de la dimensión de la cual está hablando. “Hunde la vara, me encontrarás ahí; levanta la piedra, ahí estoy yo”. Y, por supuesto, “El Reino de los Cielos está dentro de ti. ¿Está arriba? Si así fuera, los pájaros llegarían antes que tú. ¿Está abajo? El pez llegaría antes que tú. El Reino de los Cielos está dentro de ti”. ¿Quién y qué hay en el Cielo? Dios está en el Cielo. ¿Dónde está Dios? Dentro de ti.

Esta idea es el sentido del budismo zen. Uno debe averiguarlo por sí mismo. Uno es eso: “Tú eres eso. *Tat tvam asi*”. Ese mensaje proveniente de la India nos electrifica, pero, lamentablemente, las Iglesias no lo predicán.

De vez en cuando he recibido una de esas colecciones traducidas de los místicos de la tradición judeocristiana, en las que la connotación es tomada todo el tiempo por denotación. Cuando estas traducciones meditan sobre Jesús, se trata de adoración, no de misticismo. Están meditando sobre los referentes concretos de la muerte y la resurrección de Jesús.

Ya no se puede seguir meditando de ese modo. Jesús muere, renace y asciende físicamente al Cielo. Su madre, María, unos pocos meses, o semanas, o años después hace lo mismo en lo que se llama el Sueño de la Virgen, que significa que nunca murió como nosotros sino que fue llevada al Cielo: la Asunción de la Virgen. Pero subrayar la situación física simplemente devalúa el símbolo porque es interpretado como un término concreto.

Es por eso que uso la frase: “Las extensiones internas del espacio exterior” como título de uno de mis libros. Lo que es descripto como si estuviera en el espacio exterior en realidad connota algo que debería suceder en el espacio interior. El Cielo al que estos cuerpos de Jesús y María supuestamente ascendieron físicamente es en realidad el sitio al que descendemos cuando vamos hacia nosotros mismos, y es el sitio, para seguir usando términos concretizantes, del cual venimos. Y dentro del cual estamos. Y donde realmente estamos.

La fundamental, simple y gran revelación mística es la que nos permite identificarnos con la conciencia, antes que con el vehículo de la conciencia. Nuestro cuerpo es un vehículo de la conciencia.

Pensemos en las luces eléctricas de un cuarto. Podemos decir: “Las luces están encendidas”, en plural, refiriéndonos a las bombillas. O podemos decir “La luz está encendida”, en singular. Son dos modos de decir exactamente lo mismo. En un caso estamos acentuando el vehículo de la luz. En el otro, estamos acentuando la cosa de la que en última instancia estamos hablando, es decir la luz.

Los japoneses usan dos términos muy simples para referirse a estas condiciones. Uno se refiere a “El campo mundano del individuo”, y el otro a “El mundo de lo general”. Hay también un muy lindo dicho: “Individual, general –no hay obstrucción”. Que no hay obstrucción significa que son lo mismo.

Si una bombilla de luz se quema y el portero del edificio viene y ve que no funciona, no dice: “¡Qué pena! ¡Esa es la bombilla de todas las bombillas!”. Por el contrario, la saca, la tira y pone otra. ¿Qué es importante? ¿La luz, o la bombilla? ¿Qué es importante y de qué son vehículo esas bombillas? Son vehículos de la luz o, para nuestro propósito, de la conciencia.

¿Con qué nos identificamos, en última instancia? Con la bombilla o con la conciencia? La conciencia no estaría ahí si la bombilla no estuviera, pero es la conciencia la que importa. Cuando nos hemos identificado con la conciencia, el cuerpo cae. Nada nos puede suceder. Estamos preparados para mostrar gratitud por el cuerpo y amarlo por habernos permitido esta revelación, pero es sólo el vehículo.

Lo que descubrimos es que lo que no nació no murió sino que se manifestó a través de este cuerpo, y es la misma cosa que está en los cuerpos de otros. Ahora se puede decir: “Individual, individual –no hay obstrucción”. ¿Cómo debe entenderse esta idea? Es el despertar del corazón, el despertar de la *Mitleid*, la compasión. Por medio de esta revelación las relaciones se transforman, de la pasión a la compasión. Estas relaciones dejan de ser de mera posesión, o de combate con otras personas, y se vuelven de identificación con ellas. En la identificación podemos participar en el combate, por supuesto, pero de un modo completamente diferente de aquel de la ruda animalidad.

Lo central en nuestras consideraciones se encuentra en ese nivel que se eleva por encima de la mera autopreservación. Esto produce el despertar de la compasión, la apertura de la cualidad humana en nuestra relación tanto con amigos como con extraños.

En el trabajo de Jane Goodall con chimpancés, describe un incidente en el que su pequeña compañía de chimpancés fuera afectada por una epidemia de poliomielitis. Murieron adultos y

pequeños; fue un desastre para la pequeña comunidad. Uno de los machos grandes quedó feamente deformado por la enfermedad.

Jane Goodall, por supuesto, había venido experimentando el sentimiento que comparte mucha gente que trabaja con animales: que éstos en realidad son más morales y buenos y generosos que los seres humanos. Encontramos la misma idea en el trabajo de Lilly con los delfines.

Pero cuando este gran individuo quedó deformado. Goodall descubrió que en lugar de provocar compasión en sus compañeros, provocaba repulsión, y no querían tener nada que ver con él y lo abandonaron. Leyendo esto, se me ocurrió que la compasión es la posibilidad humana no compartida por todas las demás criaturas limitadas por su naturaleza animal.

No obstante, no es raro que nosotros sintamos una inicial repulsión, de tipo animal, ante los gravemente deformados. No queremos acercarnos. Entonces debemos despertar nuestra compasión, para responder a ellos humanamente.

Pensemos en la Crucifixión, y en el gran problema del cristianismo para explicar por qué fue crucificado Jesucristo. La teoría de la expiación sugiere que Dios el padre se sintió tan ofendido por la desobediencia de Adán y Eva que hubo que buscar un modo de reparar su transgresión. La ofensa había sido tan grande, no obstante, que los meros hombres no podían repararla, y el Hijo de Dios se hizo hombre con el fin de alcanzar una expiación adecuada.

El papa León el Grande explicó de este modo la idea de la redención: el hombre después de la Caída quedó en las garras del Diablo. El Diablo se había apoderado del Hombre, y el Hombre se redimió (como uno redime algo empeñado en lo de un prestamista, digamos) cuando Jesús se entregó como prenda. El Diablo no pudo retener a Jesús, y así Satán fue engañado tal como él había engañado al hombre.

Pensémoslo en relación con el pueblo al que Pablo le predicó su mensaje. El apóstol fue a Atenas, y se rieron de él. Fue a Jerusalén y le arrojaron piedras, y tuvo que pedir protección al ejército romano. Cuando fue a Corinto, una famosa ciudad comercial, sus oyentes, versados en el negocio bancario, captaron el mensaje. El misterio de la expiación, la culpa y el pecado no es disminuido, pero sí hecho inteligible, cuando se expresa en metáforas financieras.

Abelardo, sin embargo, habló de un modo diferente. Fue el monje que tuvo aquél trágico romance con Heloísa, su joven alumna. Abelardo desarrolló la idea de que Cristo, al sufrir en la Cruz, representa esa cualidad de la vida que evoca nuestra compasión.

El misterio es también el tema de las leyendas artúricas del Rey del Grial que ha sido horriblemente herido. La Tierra Baldía es ese territorio de gente herida, es decir, gente que vive vidas inauténticas, vidas rotas, que nunca ha encontrado la energía básica para vivir, y vive, en consecuencia, en ese paisaje estéril. Esa es la Tierra Baldía, un elemento importante en la leyenda del Grial.

¿Cómo hemos de despertar a la Tierra Baldía? El Rey del Grial ha sido herido, y con su herida en una tierra en la que todo lo demás está herido también, no hay crecimiento humano. La herida del Rey del Grial simboliza la condición de la sociedad. T. S. Eliot, en su poema “La Tierra Baldía” describe su visión de la misma situación en nuestra sociedad¹².

En el siglo XIII, en razón de los matrimonios socialmente arreglados, y sólo porque tenía la obligación de hacerlo, la gente vivía con cónyuges a los que no amaba. No eran relaciones

auténticas. Aquí podemos preguntar: ¿qué es un matrimonio auténtico? Es un misterio en el que dos cuerpos se vuelven una carne; no es un negocio en el que dos cuentas de Banco se funden en una.

Sin embargo, había gente que ocupaba posiciones oficiales en esa Tierra Baldía, gente que no se había ganado su papel y no representaba el corazón. Queda completamente aparte. Hablamos de esquizofrenia, una enfermedad en la que la gente se divide en dos; hasta podemos hablar de crisis o derrumbe. Estas almas divididas se zambullen en el mar nocturno de las realidades de aquí abajo, sobre las cuales nunca han sabido nada, y están aterrorizadas por los demonios. Puede tomarse este precepto como una fórmula teológica básica: una deidad es la personificación de un poder espiritual, y las deidades que no son reconocidas se vuelven demoníacas y son realmente peligrosas. Uno ha estado fuera de la comunicación con ellas: sus mensajes no han sido oídos o, si fueron oídos, no han sido atendidos. Y cuando emergen, al final, hay que pagar un precio literalmente infernal.

Los mitos derivan de las visiones de personas que buscan en su mundo más interno. A partir de los mitos se fundaron las culturas. Pensemos, por ejemplo, en el gran mito en el que se fundó toda la civilización medieval. El gran mito (y no estoy diciendo que no se basara en hechos, sino que, con hechos o sin ellos, su atractivo psicológico es mítico) es el de la Caída y la Redención, la “caída” del hombre y la “redención” del hombre. Toda la cultura medieval fue una construcción planeada para transportar el mensaje y la gracia de esa “redención” al mundo. Pero cuando la historicidad de los hechos a los que estaba apegado el mito fue puesta en cuestión, y los rituales a través de los cuales el mito era actualizado fueron rechazados, la civilización, esa civilización específicamente medieval, colapsó y surgió una nueva civilización, inspirada por nuevos sueños, visiones, creencias y expectativas de consumación.

Los mitos, como los sueños, son productos de la imaginación. Y hay dos órdenes de sueños, el simple sueño personal, en el que el soñador se ve protagonizando aventuras que sólo reflejan sus propios problemas personales y los conflictos en su vida entre deseos y miedos, arrastrando deseos y prohibiciones morales, y materiales similares que son típicamente manejados con un psicoanálisis freudiano. Hay también otro nivel de sueño que puede pensarse como el de la visión, donde uno ha trascendido la esfera de un horizonte meramente personal y llega al enfrentamiento con los mismos grandes problemas universales simbolizados en todos los grandes mitos.

Por ejemplo, cuando sucede el desastre, cuando nos encontramos con una gran calamidad, ¿qué es lo que nos sostiene y nos permite seguir adelante? ¿Tenemos algo que nos sostenga y nos permita seguir? ¿O eso que creíamos nuestro sostén nos abandona? Esa es la prueba del mito, el mito de construcción de nuestra vida.

ELEMENTOS DE NUESTRA EXPERIENCIA DEL MISTERIO DE DIOS

Una mitología que funciona bien en una civilización tradicional, como hemos observado, sirve esencialmente a cuatro funciones fundamentales, a la primera de las cuales he llamado la función mística de despertar y mantener en el individuo un sentimiento de reverencia y gratitud ante lo que es, y seguirá siendo siempre, el misterio del ser, el misterio del universo y de uno mismo dentro de él. Cuando consideramos lo que se ve cuando nuestros ojos se abren realmente al mundo, lo que se ve no es una maravilla fácil de admitir. Por cientos y millones y millones y cientos, cientos de millones de años antes de que los ojos se abrieran para contemplar lo que estaba pasando realmente allí afuera, hubo vida floreciendo sobre esta tierra. Y cuando los ojos se abrieron, ¿qué vieron?

Contemplaron cosas vivas consumiéndose unas a otras, vida viviendo de la vida. La primera función, entonces, de toda mitología temprana fue enseñarnos a admitir y a participar en esa escena.

Un principio metodológico básico a tener en cuenta cuando se está interpretando la mitología en términos psicológicos nos dice que lo que en el mito se llama “otro mundo” debe entenderse psicológicamente como mundo interior (“el reino de los cielos está dentro de ti”), y que lo que se llama “futuro” es ahora. En una boda anglicana oí una vez al ministro instruir a la pareja ante él a vivir su vida de tal modo que merecieran la vida siguiente, la vida eterna. Bueno, sí, pensé, es cierto, pero no estaba expresado correctamente. Debería haber dicho: “Vivan su vida, su matrimonio, de tal modo que en él puedan experimentar la vida eterna”. La eternidad no está en el futuro ni en el pasado, sino ahora. De hecho, no pertenece en absoluto a la naturaleza del tiempo, sino que es una dimensión, por así decirlo, del ahora y del para siempre, una dimensión de la conciencia de ser que se encuentra y se experimenta adentro; cuando se la encuentra, uno puede montar esta dimensión y atravesar sobre ella el tiempo y la extensión de sus días. Lo que lleva al conocimiento de esta dimensión transpersonal y transhistórica del ser personal y la experiencia de vida son los arquetipos mitológicos, esos símbolos eternos conocidos por todas las mitologías, que han sido siempre el sostén y los modelos de la vida humana.

Una de las cosas más interesantes de la Biblia es que cada uno de los grandes temas mitológicos del Viejo Testamento ha sido localizado por nuestros modernos erudito en el anterior complejo sumero-babilónico: la serpiente-dios, el árbol en el jardín de la vida eterna, la creación de la humanidad con arcilla, el diluvio, y muchos otros. Pienso, no obstante, en lo que ha sucedido como resultado: mitos que originalmente apuntaban a la diosa como fuente última, ahora apuntan a un dios.

Este cambio es altamente significativo, y es una de las cosas más desconcertantes de nuestra tradición. Los símbolos hablan directamente a la psiquis. Uno sabe espontáneamente lo que están diciendo, aún si la persona que los presenta e interpreta habla en una lengua diferente. Dice “Esta historia nos habla del Padre”, mientras el corazón del oyente está diciendo “No, habla de la Madre”. Es así como todos nuestros símbolos religiosos nos hablan con un doble discurso. Dado que, como afirma Santo Tomás en su *Summa contra gentiles* (Libro I, capítulo 5), “Sólo entonces conocemos de verdad a Dios, cuando creemos que Él está muy por encima de todo lo que el hombre puede pensar de Dios”, seguramente no es correcto pensar como masculino o femenino a lo que supera todo pensamiento humano. En nuestra tradición, el problema se hace más complejo por la imagen de un Dios masculino sin esposa, lo que nos impide pensar en la divinidad como algo que trasciende y subsume los opuestos sexuales. Esta imagen de lo divino es muy importante, psicológica y socialmente. Como ahora sabemos bien, esta representación marcadamente desequilibrada del misterio de Dios fue construida primordialmente para apoyar el reclamo de superioridad de los conquistadores patriarcales sobre sus víctimas matriarcales.

El punto siguiente es que eso, que no es “eso” en absoluto porque trasciende a todas las categorías, es la “esencia” del propio ser. Es inmanente: está aquí, ahora, en el de reloj de pulsera que estamos usando, en el papel en el que estoy escribiendo. Tomen cualquier objeto, tracen un círculo a su alrededor, y podrán verlo en la dimensión de su misterio. No necesitan pensar que saben qué es, porque en realidad no lo saben, pero el misterio del ser de nuestro reloj de pulsera será idéntico al misterio del ser del universo, y de nosotros también. Cualquier objeto, cualquier palo, piedra, planta, animal o ser humano, puede colocarse de este modo en el centro de un círculo de misterio, ser contemplado en su dimensión de maravilla, y servir de este modo como un soporte perfectamente adecuado para la meditación.

Alrededor del siglo VIII a.C., en la *Chiandogya Upanishad*, se pronuncia la fórmula clave de esa meditación: *tat tvam asi*, “Tú eres eso”, o “Tú mismo eres así”. El sentido final de una religión

como el hinduismo o el budismo es producir en el individuo una experiencia, de un modo u otro, de su propia identidad con ese misterio que es el misterio de todo ser: “Tú eres eso”. Aunque no ese “tú” que apreciamos y distinguimos de todos los otros.

Un modo de llegar al conocimiento de un plano personal más profundo es distinguir entre el objeto y el sujeto de conocimiento, identificándose en consecuencia con el sujeto, el testigo, y no con lo que contempla. Por ejemplo, “Contemplo y conozco mi cuerpo: no soy mi cuerpo”; “Conozco mis pensamientos: no soy mis pensamientos”; “Conozco mis sentimientos: no soy mis sentimientos”; “Soy el que conoce, soy el testigo”. Entonces aparece el Buda y dice: “Pero tampoco hay testigo”. De este modo podemos retroceder hasta salir de los muros del espacio. Y así llegamos a comprender la aspiración, “*Neti! Neti!*” “¡No esto! ¡No esto!” Cualquier cosa que podamos nombrar no es eso, absolutamente. “*Iti! Iti!*” “Está aquí! Está aquí!” Este oxímoron, o afirmación autocontradictoria, es la clave de lo que llamamos el misterio del Oriente.

Pero también es el misterio de muchos de nuestros místicos occidentales; y muchos de ellos han sido llevados a la hoguera por decirlo. Al oeste de Irán, en cualquiera de las tres grandes tradiciones que nos han llegado desde la zona del Medio Oriente, vale decir el judaísmo, el cristianismo y el Islam, esos conceptos son impensables y heréticos. Dios creó el mundo, Creador y criatura no pueden ser lo mismo, dado que, como nos dice Aristóteles, A no es no-A. Nuestra teología, en consecuencia, comienza con el punto de vista de la conciencia despierta y la lógica aristotélica; mientras que en otro nivel de conciencia (y éste, el nivel al que todas las religiones deben referirse en última instancia) el misterio último trasciende las leyes de la lógica dualista, la causalidad y el espacio-tiempo.

Cualquiera que diga, como se dice (Juan, 10:30) que dijo Jesús: “Yo y el Padre somos Uno”, según nuestra tradición ha blasfemado. Jesucristo fue crucificado por esa blasfemia; y novecientos años después, el gran místico sufí, Hallaj, fue crucificado por lo mismo. Se dice que Hallaj comparó el deseo del místico con el de la polilla por la llama. La polilla ve una lámpara ardiendo en la noche y, presa de un deseo irresistible de unirse a esa llama, revolotea contra la lámpara hasta el alba, y después vuelve adonde están sus congéneres a contarles en términos poéticos el cuento de su experiencia. “No se te ve mejor por lo que pasó”, le responden, pues sus alas están bastante maltrechas: esa es la condición del asceta. Pero vuelve la noche siguiente y encontrando un camino por el vidrio de la lámpara, se une con su amada y se vuelve ella misma llama.

Nosotros, en nuestra tradición, no reconocemos la posibilidad de tal experiencia de la identidad con el campo del propio ser. Lo que acentuamos, más bien, es el logro y mantenimiento de una relación con una personalidad concebida como nuestro creador. En otras palabras, la nuestra es una religión de relación; *a*, la criatura, se relaciona con *X*, el Creador (*(aRX)*). En el Oriente, en cambio, la fórmula apropiada sería más bien como la simple ecuación $a = X$.

¿Cómo, en la línea occidental de pensamiento, puede alcanzarse una relación con Dios? Según el pensamiento judío, se lo logra naciendo de una madre judía. Dios, en cierto período, difícil de fechar con precisión, estableció un Pacto con la raza judía, exigiendo la circuncisión y algunas otras atenciones rituales, a cambio de lo cual disfrutarían por siempre de Su atención exclusiva.

En la tradición cristiana, no menos exclusivamente, el personaje histórico, Jesús, es considerado la única encarnación en la Tierra del Dios, el único auténtico-Dios-y-auténtico-Hombre. Este avatar, se nos enseña a contemplarlo como un milagro. En el Oriente, en cambio, todos comprenden esta verdad en sí mismos, y encarnaciones como Krishna, Rama o el Buda deben verse simplemente como un modelo a través del cual realizar el misterio de la encarnación en uno mismo.

¿Cómo logramos, no obstante, la relación necesaria con Jesús? Mediante el bautismo, y a través de él la pertenencia a su Iglesia; es decir, dentro y por medio de un contexto social santificado que destaca ciertos reclamos exclusivos. Estos reclamos dependen, para su validación, de la historicidad de ciertos milagros específicos. La tradición judía depende de la idea de una revelación especial a un pueblo “elegido” singular, en cierto lugar, y todas estas circunstancias en el tiempo histórico. La documentación, empero, es cuestionable. Del mismo modo, la tradición cristiana se basa en la idea de una única encarnación, la autenticación de la cual está en la prueba de ciertos milagros, seguidos por la fundación de una Iglesia y la continuidad de esta Iglesia mediante el tiempo; cada paso del dogma también es histórico.

Es por eso que nuestros símbolos han sido interpretados, con tanta persistencia, como referidos no primordialmente a nuestras personas interiores, sino a hechos históricos. Este énfasis puede ser bueno para la institución de la Iglesia o la prosperidad de la sinagoga, pero puede no contribuir en absoluto a la salud espiritual del individuo no convencido.

SÍMBOLOS: FUERA DEL TIEMPO Y EL ESPACIO

Sabemos bien que la historia no es la fuente real o la referencia primordial de estos símbolos. Son arquetipos psicológicos conocidos en todas las mitologías. Es por esto que, en nuestros días, los gurús y *roshis* de la India y el Japón están teniendo tan profunda influencia y ejerciendo tal atractivo sobre los occidentales, en particular los jóvenes. Les están diciendo a nuestros rebaños que la referencia de estos símbolos universales está dentro de ellos. Las instituciones religiosas occidentales deberían entender que tienen razón y recordar que ellas poseen los mismos símbolos en los altares de sus iglesias. Nosotros los occidentales también tenemos las mismas lecciones espirituales en las palabras de muchos de nuestros propios grandes místicos.

A esa idea querría agregar otra: que cuando se nos da un dogma que dice con precisión qué clase de sentido experimentaremos en un símbolo, explicando qué efecto debe producirnos, entonces estamos en problemas. Este símbolo puede no tener el mismo sentido para nosotros que el que tuvo para un concilio de obispos levantinos en el siglo IV. Si no reaccionamos tal como se espera que lo hagamos, se duda de nuestra fe. La función real de una Iglesia es simplemente preservar y presentar símbolos y poner en escena rituales, dejando que los creyentes experimenten el mensaje por sí mismos de cualquier modo que puedan hacerlo. Sea cual sea la relación del Padre con el Hijo, o del Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, según la definición de la alta autoridad eclesiástica, el consentimiento del individuo a una definición no es ni de cerca tan importante como su propia experiencia espiritual en virtud de la influencia del símbolo. Responder, por ejemplo, al Parto Virginal dentro del corazón con el nacimiento de una vida espiritual que conocemos como vida “de Cristo”. Este Parto Virginal interior está bien expresado en la frase de San Pablo: “Vivo, no yo, sino Cristo que vive en mí” (Gal. 2:20).

Todos nacemos como animales y vivimos la vida que viven los animales: dormimos, comemos, nos reproducimos, combatimos. Hay, no obstante, otro orden de vida, que los animales no conocen, el de la reverencia ante el misterio del ser, el *mysterium tremendum et fascinans*, que puede ser la raíz y tronco del sentido espiritual de una vida. Ese es el nacimiento (el Parto Virginal) en el corazón de una vida espiritual, propiamente humana.

Como declaró sobre esa crisis el místico Meister Eckhart en un sermón a su congregación (“Sermones y Colaciones”, LXXXVIII), “Es más digno de Dios haberse presentado en forma fantasmal en el alma virgen o buena del individuo que haber nacido corporalmente de María”¹³. A lo que agregó: “Esto implica la noción de ser nosotros el único Hijo que ha engendrado eternamente el Padre ... Lo mejor que hizo Dios por el Hombre fue el Hombre mismo”. Leer el símbolo de este

modo separa el sedimento de la historia y preserva la inmediatez de nuestra experiencia del misterio.

Basta pensarlo. Hemos surgido de esta Tierra nuestra. Y la Tierra misma surgió de una galaxia, que a su vez fue una condensación de átomos reunidos del espacio. La Tierra puede ser considerada como una precipitación de espacio. ¿Puede sorprender entonces que las leyes de ese espacio estén arraigadas en nuestras mentes? El filósofo Alan Watts dijo una vez: “La Tierra produce gente como el manzano produce manzanas. La gente nace de la Tierra como las manzanas del manzano”. Somos los órganos sensoriales de la Tierra. Somos los sentidos del universo. Lo tenemos todo dentro de nosotros. Y las deidades que alguna vez creímos que estaban ahí afuera, ahora lo sabemos, fueron proyectadas allí desde nuestro interior. Son los productos de nuestra imaginación humana que trata de interpretar, de un modo u otro, los misterios del universo, que seguramente hoy vemos como un universo muy diferente del que fue en los días en que Jahvé arrojó piedras del cielo sobre el ejército de los amoritas e hizo que el Sol se detuviera en el cielo hasta que su pueblo elegido se hubiera vengado de sus enemigos (Josué, 10:13).

Tampoco nuestra sociedad es lo que fue la sociedad antigua. Las leyes de la vida social hoy cambian de minuto a minuto. No hay más seguridad en el conocimiento de una ley moral que nos haya sido comunicada. Uno debe buscar sus propios valores y asumir la responsabilidad por su propia acción, y no obedecer valores transmitidos desde el pasado. Además, somos intensamente conscientes de nosotros mismos como individuos, cada cual responsable a su propio modo, ante sí mismo y ante el mundo.

Ya no podemos hablar de “extranjeros”. A los antiguos les fue posible decir “Somos los elegidos de Dios”, y reservar todo el amor y el respeto por sí mismos, proyectando su malevolencia “afuera”. Eso hoy sería suicida. Hoy, tenemos que aprender a apaciguar nuestro odio y desprecio mediante la operación de un amor real, no una mera verbalización sino una experiencia real de amor compasivo, y fecundar con él, al mismo tiempo, la vida de nuestro vecino y la nuestra.

Hay un pasaje en el viejo libro francés de la *Busca del Santo Grial* que ejemplifica el espíritu auténtico del hombre occidental. Cuenta de la ocasión en que los caballeros de la corte de Arturo se reunieron en un salón, esperando que les sirvieran la cena. La costumbre en esa corte exigía que ninguno se sirviera antes de que sucediera alguna aventura. Las aventuras eran frecuentes en esos tiempos, así que no había peligro de que los hombres de Arturo pasaran hambre. En la presente ocasión apareció el Grial, cubierto con una tela samita, se mantuvo suspendido en el aire un momento, y se retiró. Todos estaban exaltados, y Gawain, el sobrino del rey Arturo, se levantó y propuso un voto: “Propongo”, dijo, “que todos partamos para contemplar el Grial desvelado”. Y así lo acordaron. Y después viene una línea que, cuando la leí, se marcó a fuego en mi mente: “Pensaron que sería una vergüenza ir en grupo. Cada uno entró en el bosque por el punto que él mismo eligió, donde era más oscuro, y donde no había camino ni sendero”.

¡Ni camino ni sendero! Porque cuando hay un camino o un sendero, es el sendero de otro. Y esto es lo que distingue el espíritu occidental del oriental. Los gurús orientales aceptan la responsabilidad por las vidas de sus discípulos. Tienen un término interesante: “libre albedrío delegado”. El gurú le dice al discípulo en qué camino está, quién es, qué debe hacer ahora y qué después.

La cualidad romántica del Occidente, en cambio, deriva de un anhelo sin precedentes, un anhelo de algo que nunca se ha visto en este mundo. ¿Qué puede ser lo que nunca antes se ha visto? Lo que nunca se ha visto es nuestra vida sin precedentes, consumada. Nuestra vida es lo que todavía tiene que llegar a ser.

En este mundo moderno en el que vivimos, en el que todas las cosas, todas las instituciones, parecen estar destrozándose rápidamente, el sentido ha escapado del grupo, donde podía hallárselo antes. Hoy el grupo es sólo una matriz para la producción de individuos. Todo el sentido se encuentra en el individuo, y en cada uno este sentido es considerado único. Y sin embargo pensemos para concluir en esto: cuando hemos vivido nuestra vida individual siguiendo nuestro propio camino aventurero y después miramos atrás, encontraremos que después de todo hemos vivido una vida humana modelo.

CAPÍTULO IV

LA IMAGINACIÓN RELIGIOSA Y LAS REGLAS DE LA TEOLOGÍA TRADICIONAL

El problema para la religión, y su función, en esta era, es despertar el corazón. Cuando el clero no quiere o no puede despertar el corazón, eso nos indica que son incapaces de interpretar los símbolos a través de los cuales debían iluminar y alimentar espiritualmente a su grey. Cuando, en cambio, el clero habla de problemas éticos y políticos, eso constituye una traición a la raza humana. Esta sustitución del trabajo social, del compromiso en la regulación de las decisiones íntimas de la vida familiar, no tiene nada que ver con la verdadera vocación del clero para abrir a su pueblo las dimensiones del significado de la Muerte, la Resurrección y la Ascensión de Jesús. Estas últimas constituyen un sistema de símbolos que funciona perfectamente.

Al faltar esa orientación, la Iglesia Católica Romana, por ejemplo, ha traducido su liturgia latina a los idiomas locales, diluyendo o eliminando con ello su misterio esencial. Cuando los católicos van a la misa en latín, el sacerdote está interpelando al infinito en una lengua que no tiene asociaciones cotidianas; el pueblo asistente se siente en consecuencia elevado a la trascendencia.

Pero cuando la liturgia es recitada en el idioma local, y el altar es girado ciento ochenta grados, el sacerdote parece menos un intermediario del misterio que un cocinero de la televisión. La posibilidad misma de la experiencia trascendente se destruye. Una persona puede tener un agradable sentimiento reconfortante, pero este mismo sentimiento no es difícil de lograr por mucha gente, que lo experimenta sin necesidad de ir a la iglesia.

De modo que los símbolos religiosos quedan alterados por este proceso que las autoridades de la Iglesia equivocadamente consideran progreso. Es un ejemplo del principal problema religiosa de la época: los símbolos son crónicamente mal leídos. Las metáforas, estructuras esenciales del lenguaje religioso, como hemos observado antes y volveremos a recordar, son leídas en términos de sus referentes concretos, o denotaciones, con el resultado de que una persona queda enfrentada con otra cuando, en verdad, el sentido de la metáfora es trascender la separación y la dualidad. Cuando el clero fracasa en su primera tarea de comprender los símbolos de los cuales es custodio, uno se ve obligado a sentir que sólo quedan los artistas para hacer por nosotros esta exploración espiritual.

Las cosas se complican cuando pasamos a un relato poblado de personajes. Con este fin, James Joyce se vuelve hacia Aristóteles y hacia lo que llama “la emoción trágica”. La emoción trágica es una emoción que nos transporta más allá de la mera apariencia de un fenómeno, hasta el rapto. Aristóteles llamaba a estas emociones trágicas “compasión” y “terror”.

Stephen Dedalus, héroe del libro de Joyce *Retrato del artista adolescente*, dice: “Aristóteles no ha definido la compasión y el terror, yo sí”¹⁴. Las definiciones de Stephen de la compasión y el terror son muy importantes para cualquier artista que se ocupe del relato.

La compasión es la emoción que captura el alma ante todo lo que sea grave y constante en el sufrimiento humano. La emoción que convierte en uno al observador del sufrimiento con el humano que sufre. El humano que sufre, así es como debe definírsele, no el norteamericano que sufre, ni el negro que sufre ni el judío que sufre, sino el humano que sufre. La compasión es, por lo tanto, la emoción que se apodera del alma ante todo lo grave y constante en el sufrimiento humano, y la unifica con el humano que sufre.

Joyce y Aristóteles definen el terror de un modo que lo hace distinto del miedo. Es una experiencia extática de lo sublime, de lo que trasciende el dolor. Es la emoción que paraliza la mente ante todo lo grave y constante en el sufrimiento humano y lo unifica con la causa secreta. ¿Qué significa esto? Esa es la clave de todo: la causa secreta.

Supongamos que un hombre negro es baleado y asesinado por un hombre blanco. ¿Cuál es la causa de la muerte? ¿La bala? Esa es la causa instrumental. Si vamos a escribir sobre balas y su peligrosidad, o sobre lo malo que es tener armas de fuego en locales donde cualquiera puede comprarlas, podemos llegar a escribir un libro muy importante sobre control de armas, pero no escribiremos una tragedia, por mucho que lo elaboremos. El hombre blanco mata al hombre negro.

¿La causa de este crimen es el conflicto racial en los Estados Unidos? Si es sobre eso que escribimos, seguimos en la causa instrumental y no llegamos a la causa secreta de la muerte de este hombre negro. Podemos escribir un libro de contenido social muy importante, pero no será una tragedia. Es una calamidad, pero no es una tragedia.

El motivo por el que hablo de un hombre blanco y un hombre negro es que estoy pensando específicamente en Martin Luther King y sus valientes palabras poco antes de que lo asesinaran: “Sé que al insistir por la justicia y por esta causa estoy desafiando a la muerte”. Esa es la causa secreta.

La causa secreta de mi muerte es mi destino. Toda vida tiene una limitación, y al desafiar el límite estamos llevando el límite más cerca de nosotros; los héroes son los que inician sus acciones sea cual sea el destino que pueda resultar. Lo que sucede es, en consecuencia, función de lo que hace la persona. Esto es cierto respecto de la vida en general. Aquí se revela la causa secreta: el curso de la vida es la causa secreta de la muerte.

Esto también ocasiona el accidente de que esto antes que aquello se vuelve la ocasión de la propia muerte. El accidente de que uno muera de este modo, en vez de hacerlo en un momento y en un lugar diferente es una consumación de su destino. Todas estas muertes son secundarias. Lo que debe manifestarse mediante el hecho es la majestad de la vida que ha sido vivida y de la cual es parte. En arte no decimos “No”. Decimos “Sí”. Cuando decimos: “Ojalá yo también muera de ese modo”, significa que deseamos poder morir con esa consumación. La muerte, en esta perspectiva, es entendida como una consumación de la dirección y propósito de nuestra vida.

Esta idea de la muerte como consumación subyace a los sacrificios de las grandes sociedades sembradoras. También subyace a la idea de la crucifixión de Jesús. Esta muerte de nuestro ejemplo, la de Martin Luther King, es una contrapartida de la muerte de Cristo en la Cruz, de Jesús que descendió voluntariamente sabiendo que la cruz sería su muerte. Todos deberíamos entrar en la vida de este modo y decirle “Sí” o “No”.

Cuando decimos “No” nos alineamos con el problema de la moralidad y la justicia, y todas esas categorías. Pero no es nuestro tema aquí. Los pares de opuestos los encontramos un escalón más abajo en la pirámide. En lo que nos interesa no hay pares de opuestos, no hay deseo ni temor.

La perspectiva del “Sí” a la vida, con su cruz, y con su crucifixión, permite que el primer plano del hecho se abra a la luz. Recuerdo haber visto una compañía griega interpretar *Edipo*. Edipo termina arrancándose los ojos, la clase de acción física que les gustaba a los griegos. El coro le daba la espalda al público, y poco después de este horror, los miembros se volvían y abrían los brazos, y uno sentía algo que estaba más allá del sufrimiento humano, en la majestad contenida en esa pieza, esto es, el misterio de la vida mostrándose mediante la acción de la vida. Ahí está la clave del arte.

Está más allá de las parejas de opuestos, más allá del deseo o el miedo. Esta transformación es la experiencia de lo sublime. “Estoy más allá del miedo a la muerte con que se me amenaza aquí”.

Este sentido deriva de la partida rumbo a la propia persona, el arte que está ante todo. Mediante el arte hacemos a un lado todos los reclamos, de modo de poder sentir y responder al llamado metafísico. Todas las religiones son éticas en un primer plano. Pero existe un plano metafísico más allá del bien y del mal, más allá de yo y tú, más allá de la vida y la muerte. Cuando el símbolo es abierto, el trasfondo es lo que brilla y fluye.

La función de la mitología, recordamos, es también espiritualizar el lugar así como las condiciones en las que vivimos. La función del artista es hacerlo por nosotros. Pero los artistas responsables por la poesía de la Biblia, que es poesía gloriosa, no están aquí. Su trabajo ha sido concretizado. Y tenemos esta idea perdurable y difícil, esta corrupción de la metáfora, de que la Tierra Sagrada, la Tierra Prometida, está en alguna parte.

La Tierra Prometida es cualquier ambiente que haya sido espiritualizado metafóricamente. Un ejemplo elegante de esta experiencia universal puede hallarse en la mitología de los navajos. Al vivir en un desierto, los navajos han dado a todos los detalles de ese desierto una función y un valor mitológicos, de modo que cada vez que las personas están en ese ambiente, están en meditación de la energía trascendente y la gloria que es el sostén del mundo. La Tierra Prometida no es un sitio a ser conquistado por ejércitos y consolidado mediante el traslado de otra población. La Tierra Prometida es un rincón del corazón, o es cualquier ambiente que haya sido espiritualizado mitológicamente.

Estas frases son metáforas para ayudarnos a conectarnos con la vasta empresa de estar vivos. El hombre puede ser pensado como un animal sin un carácter fijo. Nietzsche llamó al hombre “el animal enfermo”, *Das kranke Tiere*. No sabe qué función tiene. Pero hombres y mujeres tienen tal virtuosismo que pueden ser noventa y ocho cosas diferentes. Cada uno de nosotros tiene un camino que encontrar y seguir.

Entonces, cualquiera que sea nuestro compromiso en la vida, implica ciertas relaciones demoníacas; esto es las que forjamos con la deidad que reside en nosotros. Uno de los grandes problemas en la tradición cristiana surge de la interpretación de la gracia sobrenatural, que dice, en efecto, que la salvación no viene de uno, sino de afuera de uno, mediante alguna especie de experiencia ritual. Pero la función del sacramento del Bautismo, por ejemplo, no es meter nada en nosotros sino sacar algo de nosotros. Los sacramentos son una evocación, no un adoctrinamiento.

LA IMAGINACIÓN Y SU RELACIÓN CON LA INVESTIGACIÓN TEOLÓGICA

En las Cámaras Borgia del Vaticano hay un cuadro extraordinariamente interesante de un pintor del siglo XVI llamado Pinturicchio: muestra a la diosa egipcia Isis entronizada, dando instrucciones a sus dos discípulos. A su izquierda se sienta Moisés y a su derecha, Hermes. En el año 1463 Marsilio Ficino había traducido para Cosme de Médicis una considerable porción del *Corpus Hermeticum*, una obra que en la época se creía que era producto del mismo período que las Leyes de Moisés, y que, de todas maneras, empleaba muchas imágenes simbólicas ya conocidas para la fe cristiana.

Empero, las empleaba con una diferencia: mientras que en el pensamiento cristiano, siguiendo al mosaico, la deidad es considerada trascendente al mundo, en la tradición “hermética”, que fue un desarrollo más bien de la línea griega de pensamiento, la divinidad habita, y es la esencia misma de, la sustancia del universo. Las mismas imágenes, en consecuencia, que en la línea semítica de argumentación son presentadas en términos de un sistema de reglas de juego que exigen que la deidad sea considerada como “ahí afuera”, reaparecen en el *Corpus Hermeticum* siguiendo reglas de juego que exigen que lo divino esté presente tanto adentro como afuera.

Toda tradición teológica impone sus propias reglas de juego, y cualesquiera que sean las experiencias de orden místico o visionario que uno pueda tener, será necesario, al traducirlas al habla, ponerlas de acuerdo, por así decir, con las reglas de juego de la teología particular en vigencia. De hecho, uno de los problemas realmente graves con que chocaron los místicos cristianos a lo largo de los siglos ha sido el conflicto de estas dos tradiciones contrarias, la hermética y la mosaica. La que prevaleció desde el siglo IV en adelante ha sido la de Dios como un Ser trascendente, que no debe identificarse ni con la sustancia del universo ni con nuestra propia forma interna.

En el Renacimiento, sin embargo, la aparición de esa traducción del *Corpus Hermeticum* generó una nueva comprensión de los valores desde un punto de vista místico, el punto de vista que había sido propio de la mente europea en la antigüedad, aunque estaba reprimido desde el siglo de Teodosio. Ya se lo puede detectar en la tradición del Grial. No hay duda de que está en Eckhart. Todo el movimiento albigense está basado en él. De hecho, ha estado en tensión o conflicto con la tradición dominante todo el tiempo. En el Renacimiento fue reavivado con audacia, inspirando entusiasmo por sus perspectivas místicas en muchos de los más grandes artistas de la época: Botticelli, por ejemplo, Leonardo y Tiziano. En ese punto, diría yo, está la clave de nuestro tema, de la relación de la imaginación con el discurso teológico.

Carl Jung ha sugerido, como un medio de sondear las propias profundidades creativas, una técnica que él llama “imaginación activa”. Un modo de activar la imaginación es proponerle una imagen mítica para la contemplación y el libre desarrollo. Las imágenes míticas (provenientes de la tradición cristiana, o de cualquier otra, pues todas están relacionadas) les hablan a los centros profundos de la psiquis. Surgen originariamente de la psiquis y le hablan a ella. Si tomamos alguna imagen tradicional de las que nos propone nuestra propia tradición religiosa, el folclore religioso de nuestra propia sociedad, y nos lo imponemos para la meditación activa, sin ninguna regla estricta que defina la clase de pensamiento que debemos tener en relación con ella (tales como las reglas propuestas por Ignacio de Loyola para la meditación sobre aspectos de la Pasión), dejando que nuestra propia psiquis la goce y desarrolle, podemos encontrarnos con imágenes, experiencias y amplificaciones que no coinciden exactamente con los moldes de la tradición en la que hemos sido formados. ¿Qué haremos al respecto? ¿Nos dejaremos llevar, siguiendo nuestra propia imaginación activada? ¿O interrumpiremos el flujo en algún punto crítico?

Hay un pasaje de la segunda Epístola de los Corintios, de Pablo, al comienzo del capítulo XII, muy misterioso a mi juicio, que dice: “Vendré a las visiones y revelaciones del Señor. Conozco a un hombre en Cristo, que hace catorce años (si en el cuerpo, no lo sé; si fuera del cuerpo, no lo sé: Dios lo sabe) fue arrebatado hasta el tercer cielo. Y sé que este hombre ... que fue arrebatado al paraíso, donde oyó palabras secretas que el hombre no puede decir”.

¿Qué podemos suponer que quiso decir Pablo al hablar de esas cosas inefables de las que no se puede hablar? ¿A qué podía estar refiriéndose? Debe de ser que, como siempre cuando el místico se vuelve hacia adentro, llega a comprensiones que trascienden toda conceptualización y reglas de juego teológicas. Tomás de Aquino también, en su *Summa contra gentiles*, afirma que conocemos verdaderamente a Dios sólo cuando sabemos que Dios trasciende y está más allá de todo lo que

puede ser pensado o dicho sobre Él. También escribió la *Summa theologica*, con la que dedicó la mejor parte de su vida a argumentaciones sobre la lista de los atributos divino, “la existencia” de Dios, “la simplicidad” de Dios, “la perfección”, así como “la voluntad”, “el amor” y “la piedad” de Dios.

Lo divino, empero, trasciende inclusive a la categoría de la trascendencia, pues esta también es una categoría de pensamiento, como lo es su complemento, la inmanencia. Ahora estoy hablando al modo de la tradición hermética, que se toma en serio la idea de la trascendencia. Algo de esto me parece implicado en las palabras de Pablo sobre una experiencia “que puede ser dicha”.

Como he mencionado, el gran santo indio del siglo pasado, Sri Ramakrishna, le preguntaba a la gente que venía a él a hablar de Dios: “¿Cómo quiere hablar de dios, con forma o sin forma?” Eso encuadra muy bien el problema de la personificación de “Dios”. “¿Usted cree en un Dios personal?” Al fin de cuentas esa es una pregunta secundaria, una pregunta que tiene que ver con lo que yo llamaría “las reglas de juego” de una obra espiritual elegida.

Como mitólogo comparatista cuya carrera profesional ha transcurrido en la confrontación de las tradiciones mitológicas de la humanidad, diré que encuentro extremadamente útil dejar que la mente sobrevuele todo el campo, viendo que lo que en una tradición se dice de un modo en otra se dice de otro. Todas son mutuamente iluminadoras. Así es la tradición asociada con el gran dios indio Shiva, en la que un sistema teológico basado no simplemente en deidades masculinas sino también en poderes femeninos, es personificada y vista en interacción con lo masculino al modo de pares de opuestos que apuntan, más allá de sí mismos, a “cosas que no pueden decirse”. Aquí uno encuentra otra serie de reglas de juego, que a menudo despliegan esencialmente la misma imaginaria, no obstante, como por ejemplo la de Dios y su esposa, la Virgen, pero en combinaciones totalmente nuevas. Éstas pueden ocasionalmente iluminar algunas de las profundas cosas “indecibles” de la tradición de la que provenimos todos.

De todas las tradiciones que he estudiado en detalle, la semítica es la única en la que las reglas de juego exigen que la deidad sea considerada como absolutamente otra. Sólo podemos preguntar: “¿Cómo llegó a afirmarse esta posición singular? ¿Por qué la eligieron los semitas?”

La respuesta empieza a aparecer, creo, cuando consideramos el trasfondo general semítico en el desierto sirio-árabe como un cúmulo de combates, bandolerismo, nomadismo. Se ha notado que, si bien en prácticamente todas las otras tradiciones religiosas de la humanidad los dioses principales son poderes naturales, deidades cósmicas, con los diversos grupos locales en papeles secundarios, entre los semitas en general, y los hebreos muy especialmente, el dios principal es la deidad patrona de la tribu.

Cuando se tiene una teología de la primera clase, como la tuvieron los griegos, los romanos, los hindúes y los chinos, se puede pasar de una tradición a otra y reconocer que el poder aquí llamado Zeus allá es llamado Indra; y no hay conflicto esencial. En el sexto libro de *La Guerra de las Galias*, por ejemplo, cuando César describe las mitologías, ritos y religiones de las tribus célticas, es difícil saber de cuál de los dioses celtas está hablando, ya que siempre les aplica los nombres latinos correspondientes. Descubrió que los celtas adoraban a Mercurio y a Apolo, a Marte, Júpiter y Minerva; y que tenían respecto de ellos las mismas opiniones que otras naciones.

¿Pero podríamos imaginarnos a un judío descubriendo a Jahvé en el personaje, digamos, de Jove? Cuando nuestro dios principal es nuestro dios tribal, ninguna otra tribu puede poseer la misma teología. Uno no puede decir: “Al que ustedes llaman Baal, nosotros lo llamamos Elohim”. Nuestros dioses no son los mismos. Además, las leyes de un dios tribal son principalmente leyes

sociales, y no las leyes generales de la naturaleza, conocidas por toda la humanidad; son locales, históricas y específicas.

El principal impulso de la tradición del Viejo Testamento es clara y específicamente la lucha de “Jahvé”, una deidad tribal, contra todos los otros dioses del mundo, los dioses de la naturaleza y todos los otros dioses nacionales. Muchos, en realidad la mayoría, de los reyes del Viejo Testamento, uno tras otro, se apartaron del camino correcto para adorar sobre las cimas de montañas a las deidades del gran mundo natural a quienes todos los demás estaban adorando, y los escribas sacerdotales de la causa de Jahvé los criticaron por esa traición. La naturaleza es un poder difícil de resistir. Y dentro de nosotros, también, la naturaleza, la Madre Naturaleza, es un poder difícil de resistir. Sin embargo, no es una mala guía a la virtud y a la gloria de la vida.

Lo que creo que ha probado la historia es que estas leyes sociales levantadas contra las leyes de la naturaleza ya no se sostienen como guía de conducta, si es que alguna vez lo hicieron. Toda su historia es la de una violencia fanática. En el incansable combate de las religiones bíblicas contra las leyes de las religiones naturales, se creó una tensión tal que la naturaleza fue corrompida imaginativamente. ¡Qué placer fue para mí vivir una temporada en el Japón donde nadie había oído hablar de la Caída en el Jardín del Edén! El sentido general de la Caída es que la naturaleza es corrupta. Como resultado, cuando uno es joven y lo colma el sentimiento de maravilla ante la naturaleza, cada acto que uno desea realizar espontáneamente está condenado como pecaminoso.

Esto trae a nuestra religiosa una clase de preocupación que creo que es peculiar de nuestra tradición y claramente patológica. Sólo en algunos raros períodos, de los cuales uno fue el Renacimiento, y en ciertos raros genios espirituales, encontramos gente dentro de esta tradición que encontró un modo de llegar, a menudo a través del fuego, a una reconciliación de su estéril tradición espiritual con las glorias del mundo de la vida.

El mundo de la vida habla dentro de nosotros cuando dejamos funcionar la imaginación activa. Por lo mismo, entraña cierto peligro. Los dioses suprimidos se vuelven demonios, y a menudo son estos demonios los que primero encontramos cuando nos volvemos hacia nuestro interior. Además, el poder que ha sido suprimido en la corriente principal de nuestra tradición es el que en la mayor parte del mundo es representado con la imagen de la gran Diosa. En la Biblia (Reyes II, 21:13) se llama “la abominación”. Pero la imaginería misma de la Biblia deriva de un contexto mitológico anterior, en el que reinaba la Diosa. Su imaginería y la de las deidades de la naturaleza, sus hijos, han sido expropiadas y transformadas para ponerlas de acuerdo con una tradición estricta y cruelmente patriarcal, orientada hacia lo masculino; de ahí que todos los símbolos de esta tradición aparezcan cabeza abajo.

¿Quién, por ejemplo, quiere ser el seno de Abraham? ¿Quién oyó nunca de un hombre dando a luz a una mujer, como Adán a Eva? En toda esta simbología y estos relatos hay una deliberada campaña de seducción, que vuelve la mente y el corazón de la mujer al hombre —es decir, de las leyes de la naturaleza a las leyes e intereses de una tribu local. Una vez más, como ya he sugerido, es seguramente un desconcierto para la psiquis tener que responder a imágenes que dicen una cosa al corazón y son presentadas ante la mente programando otro sentido, opuesto. Esta paradoja produce una clase de situación esquizoide, e indudablemente una de las razones principales de la prosperidad actual del psicoanálisis es este embrollo de la imaginería simbólica a través de la cual los sistemas conscientes e inconscientes de nuestras mentes eran mantenidos en contacto.

Una desgracia adicional para la salud de nuestra civilización puede verse en el mismo doctor Freud, tan infectado como la Biblia con lo que hoy llamamos machismo. El movimiento feminista puede tener una influencia importante aquí, extendiéndose incluso al campo de la simbología religiosa. Mientras tanto, en la tradición cristiana, ha sido un gran triunfo de María que, a pesar de

la resistencia de la comunidad bibliólatra protestante (para quien la mariolatría tiene más o menos el mismo significado que la “Abominación” para Elías), ha podido avanzar más y más en la órbita de la divinidad. La Asunción de María al Paraíso fue declarada dogma en 1950, para que se lo creyera como suceso histórico. También debe tenerse en cuenta, como imagen para la contemplación, su Coronación en el Cielo.

De hecho, María es inclusive considerada Co-Salvadora, co-sufridora con su Hijo redentor. La línea divisoria aquí entre “veneración” y “adoración” se vuelve cada vez menos fácil de definir. Las reglas de juego están cambiando ante nuestros ojos. Si cedieran completamente, se habría ganado una auténtica victoria sobre el provincianismo patriarcal de nuestro pasado (*Extra ecclesiam nula salus!*)¹⁵ y en favor de un futuro más humanizado, simplemente por virtud de una transformación de símbolos esenciales a través de la imaginación simbólica vuelta a despertar y activar, de los hombres y mujeres de hoy.

CAPÍTULO V

SÍMBOLOS DE LA TRADICIÓN JUDEOCRISTIANA

¿QUÉ CLASE DE DIOSES TENEMOS?

Antes de examinar en detalle los significados más profundos y vitales de los símbolos cuyas superficies son tan familiares que se han vuelto estáticos y frágiles, querría examinar una vez más algunas ideas fundamentales. Esta comprensión de nuestras ideas de Dios y de cómo hablamos de las deidades es esencial a la apreciación de la riqueza de la tradición occidental.

Dos mitologías confluyen en la historia del Diluvio. Una es la de la cultura agrícola, la mitología de la ciudad antigua, del karma cíclico: las edades de oro, plata, bronce, hierro, durante las cuales la condición moral del mundo se deterioró. Entonces vino el Diluvio y lo barrió todo para producir un nuevo comienzo. La India abunda en historias de diluvios de este tipo, porque el diluvio es una historia básica asociada con esta experiencia cíclica en lo que podríamos llamar un año de años.

La segunda mitología es la de un Dios que creó a la humanidad, una parte de la cual se comportó mal. Entonces dijo: “Lamento haber creado a estos hombres. ¡Miren lo que he hecho! Voy a borrarlos del mapa a todos ellos”. Se trata de otro Dios, distinto del de la primera mitología. Destaco este hecho porque hay dos ideas de Dios totalmente diferentes en la palabra “Dios”.

El segundo Dios es el que crea. Uno piensa en ese Dios como un hecho. Lo llamamos el Creador. Conceptualizamos a ese Dios como algo concreto. En cambio, en el dinamismo impersonal de los ciclos del tiempo los dioses son simplemente los agentes del cielo. Los dioses hindúes no son, en consecuencia, creadores, al modo en que Jahvé es un creador. Este Jahvé creador es, podría decirse, un hecho metafísico. Cuando decide hacer algo, lo realiza de inmediato. Este Dios de las mitologías de la Biblia fue traído por los nómadas que, como pueblos sembradores, habían heredado la mitología del proceso de la caza, en el que Dios es considerado como un ser concreto. Los pueblos plantadores tienen una mitología de un Dios internalizado, como el dinamismo que informa toda la vida.

Para dar una idea del sentido real de esta mitología agrícola, debemos examinar la cantidad real de años que necesita el equinoccio de primavera para pasar por todos los signos del Zodíaco. Llamada “la procesión de los equinoccios”, le lleva 25.920 años completar un ciclo del Zodíaco. Dividamos 25.920 por 60, y tenemos 432. Este número, como veremos, constituye el vínculo entre la mitología agrícola y los ciclos reales del tiempo.

Hace unos años un amigo me dio un libro de Cooper, *Aerobismo*, donde pude ver cuántas brazadas tiene que nadar diariamente un hombre para mantenerse en forma. Una nota al pie dice: “Un hombre en perfecta forma física, en estado de descanso, tiene un ritmo cardíaco de aproximadamente un latido por segundo”. A sesenta segundos por minuto, y sesenta minutos por hora, en un día de veinticuatro horas el corazón late 86.400 veces. Dividido por dos, es 43.200. El ritmo cardíaco coincide con el ritmo del universo; son lo mismo. Esa coincidencia de ritmo fue la clave de las viejas mitologías cósmicas. Veían el microcosmos y el macrocosmos resonando al mismo latido. Cuando una persona le dice al médico “Tengo fiebre”, el médico le toma el pulso para ver si está en armonía con los 43.200 latidos, esto es, para ver si el paciente está sintonizado con la naturaleza.

Estos números, sustentados en el descubrimiento sumerio de que el orden del universo puede describirse matemáticamente, se encuentran en casi todas partes. En la épica sagrada hindú, la cantidad de años calculada para el presente ciclo del tiempo, el Kala Yuga, es de 432.000, mientras que el número del “ciclo grande” (*mahayuga*) es de 4.320.000. En las Eddas islandesas se mencionan las 540 puertas en el palacio de Othin (Wotan), a través de las cuales, al terminar el presente ciclo del tiempo, 800 guerreros divinos pasarán para combatir con los antidioses en ese “Día del Lobo” de la aniquilación mutua. 540 multiplicado por 800 da 432.000.

Un antiguo relato babilónico, traducido al griego por un sacerdote babilónico llamado Berosos en el 280 a.C., nos dice que pasaron 432.000 años entre la fundación de la ciudad de Kish y la llegada del diluvio mitológico (la historia bíblica deriva de esta fuente). En un famoso artículo sobre las “Fechas en el Génesis”, el asiriólogo judío Julius Oppert, en 1877, mostró que en los 1656 años transcurridos entre la Creación y el Diluvio, habían pasado 86.400 semanas. Dividido por dos, este número vuelve a producir el 43.200¹⁶.

Esto es un rastro, oculto en el Génesis, de que en sus páginas coexisten dos ideas de Dios. El primero es el creador personal caprichoso que se lamentó de la maldad de sus criaturas y se propuso aniquilarlas. El otro Dios, en completo contraste, se encuentra oculto en ese número disfrazado, 86.400, una referencia velada a la cosmología matemática de los ciclos, gentil, sumero-babilónica, del tiempo impersonal recurrente. Durante este ciclo, surgen y caen reinos y hombres, en temporadas del múltiplo de 43.200. Recordamos que el pueblo judío estuvo exiliado en Babilonia durante medio siglo, y pudo absorber estas ideas que, ingeniosamente ocultas, proporcionan un subtexto de ciclos temporales recurrentes en sus Escrituras.

La misteriosa procesión del cielo nocturno, entonces, con el mudo movimiento de las luces planetarias sobre un fondo de estrellas fijas, ha proporcionado la revelación fundamental de un orden cósmico, una vez que fue puesta en mapas matemáticos. La imaginación humana reaccionó desde su núcleo, y tomó forma un vasto concepto: el universo como ser vivo en la imagen de una gran madre, dentro de cuyo vientre todos los mundos, tanto los de la vida como los de la muerte, tenían su existencia. El cuerpo humano es un duplicado, en miniatura, de esa forma macrocósmica. A través del todo, se mantiene una armonía secreta. La función de la mitología y los ritos correspondientes es hacernos conocer esa visión macro-microcósmica, así como es la función de la medicina (recordemos los 43.200 latidos del corazón cada doce horas) mantenernos en armonía con el orden natural.

Estas viejas mitologías, entonces, ponían a la sociedad de acuerdo con la naturaleza. Sus festivales estaban correlacionados con los ciclos de las estaciones. Eso también puso al individuo de acuerdo con la sociedad y a través de ella en armonía con la naturaleza. No hay tensión entre individuo y sociedad en ese mundo mitológico. Las reglas, así como los rituales, de tal sociedad, ponen a las personas de acuerdo no sólo con su mundo social, el mundo de la naturaleza externa, sino también con su propia naturaleza humana interior.

En el curso del segundo milenio a.C., sucedió algo extraño en territorios del Cercano Oriente, “la gran inversión”, como yo la llamo. Como ustedes saben, cuando hay gente que piensa que el mundo se está recalentando, su reacción subjetiva es querer enfriarlo. En ese período, uno observa el comienzo de la meditación, el esfuerzo por independizar el yo del mundo. Otra lectura de esta inversión revela el espíritu del jainismo, que está basado en ideales de no violencia.

La pregunta conocida, “¿Cómo vivir y ser no violento?”, tiene una respuesta también conocida: “No se puede”. De ahí que la ley del jainismo sea morir. Y no volver. Se trata de una salida radical de un mundo cada vez más recalentado.

Pero puede hallarse otra lectura en la mitología de los zoroástricos, los asociados con Zoroastro, cuyas fechas no conocemos. Hay quien dice que vivió hacia el 1200 a.C., y otros que vivió seiscientos años después, alrededor del 600 a.C. Es aproximadamente del mismo período que Homero y quizá, como él, debiera ser considerado como símbolo de una tradición antes que como persona individual. Zoroastro fue el profeta de los persas, el pueblo que restauró a los judíos en Jerusalén, los mismos persas que después dieron origen a los caldeos. La idea básica en la enseñanza de Zoroastro es que hay dos dioses, uno bueno y otro malo. El Dios bueno es un Dios de Luz, de Justicia, de Sabiduría, que creó un mundo perfectamente bueno. Su nombre es Ahura Mazda, “Primer Padre del Orden Correcto, que les dio al sol y a las estrellas sus caminos”. Las bombillas de luz Mazda fueron nombradas en honor de este Dios de Luz. Contra él se alza el Dios del Mal, Angra Mainyu, “el Engañador”, que es el dios de las mentiras, de la oscuridad, la hipocresía, la violencia y la malicia. Fue él quien introdujo el mal en este mundo bueno y bien hecho. Así, el mundo en el que vivimos es una mezcla de luz y oscuridad, de bien y de mal. Esta visión del mundo es la mitología de la Caída. En su transformación bíblica, es la Caída.

Hay entonces un mundo natural que no es bueno, y uno no se pone de acuerdo con él. Es malo y uno escapa o sale de él para corregirlo. De este punto de vista surge una mitología con esta secuencia: primero la Creación, luego una Caída, al fin Zoroastro (o Zaratustra) que predica un camino virtuoso que traerá una gradual restauración del bien. El último día, tras una terrible batalla llamada Armagedón, o el Juicio Final, Zoroastro aparecerá, y habrá paz, luz y virtud para siempre. Todos estamos familiarizados con esta mitología.

Cuando fueron desenterrados los rollos del Mar Muerto y otros rollos del desierto, a mediados del siglo XX, los estudiosos descubrieron que uno de estos antiguos escritos judíos, llamado “La Guerra de los Hijos de la Luz contra los Hijos de la Sombra”, era zoroastrismo puro. La influencia zoroástrica, particularmente en la comunidad hebrea, está representada en la obra de los esenios. Tenemos por lo tanto, en la Biblia misma, este concepto del mundo como algo fallido. En consecuencia, a lo largo del Viejo Testamento uno lee sobre reyes que, a la vista de Jahvé, se toman el trabajo de arrasar las religiones naturales. Estas historias representan una tensión entre dos mitologías totalmente diferentes. Una es la de la bondad de la naturaleza, con la cual los individuos tratan de armonizarse. Eso es considerado un acto virtuoso y saludable y sostenedor de la humanidad. La otra ve negativamente a la naturaleza, y la elección personal es decirle “no”, y apartarse de ella.

Considero muy importante esta distinción de mitologías. Tenemos las mitologías de la naturaleza, que nos ponen en contacto con nuestra propia naturaleza. Pero también existen, hay que observarlo, mitologías antinaturaleza. Son las mitologías de los pueblos nómades.

Cuando vivimos en el desierto, no podemos depender mucho de la Madre Naturaleza, y se acentúa la conciencia social para el desierto. Entre los griegos, las dos actitudes se conjugan. A partir de esta integración vemos la reemergencia de la noción de la Diosa. En la India, por ejemplo, después de las invasiones indoeuropeas (hacia la época de la invasión hebrea en Canaán, en los siglos XIII y XIV a.C.), vemos una reaparición del culto de la Diosa.

Vale la pena examinar la idea de la deidad que se encuentra en estas religiones de la Diosa Madre.

La palabra “brahman” se refiere a algo que está más allá de todos los conceptos, y en este sentido, hay dos modos de interpretar la palabra “trascendente”. Una significa algo que está allí y por lo tanto trasciende a este sitio aquí. En ese sentido, Jahvé es trascendente. Jahvé es, podría decirse, un hecho sobrenatural, allá arriba.

El otro modo de leer la palabra “trascendente” es el de Kant en la *Crítica de la razón pura*, como el misterio último del ser que trasciende toda conceptualización, más allá del pensamiento, más allá de las categorías.

Esa es la idea que se encuentra en las Upanishadas. En la India, cuando el poder femenino de la Diosa revivió durante este período, hubo alguna comprensión de que el misterio último se encuentra en el misterio del propio ser de uno, pero que el misterio es algo más profundo de todo lo que puede alcanzar el pensamiento individual.

Esta experiencia espiritual ha sido llamada gnosis, palabra griega que significa conocimiento, y describe esta comprensión intuitiva del misterio que trasciende el habla. Por esta razón, el lenguaje que usamos al hablar del misterio religioso es el de la metáfora.

La metáfora es el lenguaje del mito que sigue siendo, como lo hemos observado, un término todavía hoy ampliamente malentendido. Aún mucha gente supuestamente educada piensa que “mito” significa algo que es falso, esto es, una mentira o distorsión sobre alguna persona o hecho.

Pero este malentendido surge, como sabemos, sólo cuando leemos mal el lenguaje metafórico. Todas nuestras ideas religiosas son metáforas de un misterio. Es vital recordar que si confundimos la denotación de la metáfora con su connotación, perdemos completamente el mensaje contenido en el símbolo.

Dios es un símbolo. La connotación del símbolo está más allá de todos los nombres, más allá de toda numeración, más allá de todas las categorías de pensamiento. Uno suele preguntar: “¿Dios es uno, o Dios es muchos?”. Pero estas son categorías de pensamiento que no sirven demasiado para hablar de lo que está más allá de toda palabra.

Probablemente ustedes están familiarizados con una de mis citas favoritas de Heinrich Zimmer, que decía: “Las mejores cosas no se pueden decir. Y las que les siguen son malentendidas”. ¿Por qué estas segundas mejores cosas son malentendidas? Porque son metáforas que, como decimos todo el tiempo, son mal leídas en su denotación y no en su connotación.

Jesús muere, renace y va al Cielo. Esta metáfora expresa algo misterioso religiosamente. Jesús no pudo irse literalmente al Cielo porque no se trata de un lugar geográfico al que ir. Elías subió al cielo en un carro, dicen, pero no debemos tomar esta afirmación como la descripción de un viaje literal.

Se trata de hechos espirituales descritos en metáfora. Parece haber sólo dos clases de personas: los que piensan que las metáforas son hechos y los que saben que no son hechos. Los que saben que no son hechos son los que llamamos “ateos” y los que piensan que son hechos son “creyentes”. ¿Cuál de los dos captó realmente el mensaje?

No se logra nada bueno descartando el mensaje. Todos los mensajes del mito, desde el período de los pueblos agrícolas en adelante, nos hablan de lo que constituye los valores de nuestras vidas, y de todas las vidas.

Por último, el mensaje está ahí mismo, en la cosa misma que parece estar bloqueándonos porque es tomada literalmente en lugar de metafóricamente. Después, en especial cuando todos los horizontes dentro de los cuales ha crecido el mito se rompen, comprendemos que, ya que todos estamos juntos en un planeta, debemos empezar a leer nuestra propia mitología como algo que se refiere no sólo a nosotros mismos sino, en conjunción con todas las otras mitologías expresadas en la metáfora, a todos.

Es de gran importancia recordar el ciclo que ya he mencionado. Cuando las mitologías patriarcales surgen con fuerza hunden a las mitologías de la Diosa Madre. Las mitologías de la Diosa Madre vuelven a afirmarse, como, por ejemplo, en el siglo VII a.C. en Grecia cuando vuelven a surgir en los misterios eleusinos, las maravillosas religiones de misterios. En la India también volvieron y la Diosa sigue siendo la principal deidad en la India. Kali, en una de sus varias formas, es Shakti, la energía que informa todo en la vida. Así, los mitos regresan relacionados unos con otros.

Comenzamos, entonces, a buscar la vida latente en textos y tradiciones que parecen fijos y muertos.

EL GÉNESIS

Es muy interesante notar, en los capítulos cinco y seis del Génesis, cómo elaboraron los sacerdotes la relación entre los reyes mesopotámicos, que vivieron en ese período de 43.200 años, y los diez patriarcas judíos. Con ello unificaron las dos mitologías: la de Jahvé y la de los ciclos matemáticos del tiempo.

La primera parte del libro del Génesis es pura mitología, y se trata en gran medida de la del pueblo mesopotámico. Aquí tenemos el Jardín del Edén, pues estamos en la era mitológica en la que entramos en un jardín mitológico. La historia de no comer la manzana del árbol prohibido es un viejo motivo folclórico, llamado “la única cosa prohibida”. No abras esta puerta, no mires allá, no comas esa comida. Si quieren entender por qué Dios tuvo que hacer una cosa así, sólo necesitan decirle a alguien “No hagas esto”. La naturaleza humana hará el resto.

La idea de Dios, en esta historia, era sacar a Adán y Eva del Jardín. ¿Qué era el Jardín? Era un sitio de unicidad, de unidad, de no división en la naturaleza de la gente o las cosas. Cuando se come el Fruto del Conocimiento del Bien y del Mal, empero, aparece el conocimiento de los pares de opuestos, que incluyen no sólo el bien y el mal, la luz y la oscuridad, lo correcto y lo incorrecto, sino también macho y hembra, Dios y hombre.

El hombre ha comido el fruto del conocimiento del bien y del mal. Para que no coma el fruto del segundo árbol, que es el de la vida inmortal, Dios expulsa al hombre del Jardín y coloca dos querubines, con una espada en llamas entre ellos, para custodiar la entrada.

Adán y Eva son separados de Dios y son conscientes de este quiebre en su sentido de la unicidad. Buscan cubrir su desnudez. La cuestión se vuelve: ¿cómo regresar al Jardín? Para entender este misterio, debemos olvidarlo todo sobre el juicio y la ética, y olvidar el bien y el mal también.

Jesús dice: “No juzguéis, si no queréis ser juzgados”. Ese es el camino de vuelta al Jardín. Debemos vivir en dos niveles: Uno, el del reconocimiento de la vida tal como es sin juzgarla, y el otro, viviendo en términos de los valores éticos de la propia cultura, o de la religión particular. No son tareas fáciles.

Dije que Dios exilió a Adán y Eva del Jardín, pero en realidad ellos se exiliaron a sí mismos. Esta historia entrega su sentido sólo a una interpretación psicológica. Si la explicamos como un hecho histórico que ocurrió en algún pasado lejano, parece ridícula. No hubo un Jardín del Edén como sitio concreto. Creerlo es malentender la lengua metafórica de la religión.

Ni siquiera se puede fechar la idea. En la evolución de las especies, ¿la idea del Edén se le ocurrió al *Homo erectus*, cuando el cerebro humano medía 1.000 centímetros cúbicos? ¿O vino después con el hombre de Neanderthal, o ya en la prehistoria con el Cro-Magnon? ¿Cuándo apareció esta idea?

Este sitio idílico no es un hecho histórico. El Jardín es una metáfora para lo siguiente: nuestras mentes y nuestro pensamiento en términos de pares de opuestos (hombre y mujer, mal y bien) son tan sagrados como los de un dios.

Ya que estamos imaginativamente en este Jardín, echemos una mirada a nuestro alrededor.

¿Qué es ese Árbol de la Vida Inmortal? Aún después de examinar en profundidad las discusiones rabínicas de los dos árboles en el Jardín, sigue siendo algo enigmático.

Si miran con atención podrán ver, como veo yo, que son el mismo árbol. Están en el jardín, y el árbol es la puerta de salida. Se sale a través del aprendizaje del bien y del mal, un proceso que se expresa simbólicamente comiendo el fruto de ese árbol. Es como si estuvieran saliendo de un cuarto donde todo es uno, para ir a un cuarto donde, al pasar el umbral, todo es repentinamente dos.

Miremos por sobre el hombro la verja del Jardín, donde están de guardia los dos querubines con la espada flameante entre ellos: estamos afuera, exiliados del lugar donde todo fue uno.

¿Cómo se vuelve? La idea parece ser que Dios nos mantiene fuera del Jardín, prohibiéndonos volver a entrar. En la tradición budista, no obstante, el Buda dice: “No tengan miedo, vengan”.

¿Pero qué significa esto?

De los dos guardianes en el tema budista, uno tiene la boca abierta, el otro tiene la boca cerrada: son opuestos. Uno representa el miedo, el otro representa el deseo.

El miedo apunta a la muerte y el deseo a más de este mundo: miedo y deseo son los que nos mantienen fuera del Jardín. No es Dios quien nos mantiene en el exilio, sino nosotros mismos.

¿Cuál es entonces el camino de vuelta al Jardín? Es preciso superar el miedo y el deseo. “Mirad los lirios del campo”, enseña Jesús. “No aran la tierra ni escardan la lana”. Blake, en su *Matrimonio del Cielo y el Infierno*, dice en efecto: “Quitad al querubín de la puerta y veréis que todo es infinito. Limpiaréis el deseo y el miedo de vuestros ojos y contemplaréis todo como revelación de lo Divino”.

Toda esta enseñanza está aquí delante de nosotros. En el Evangelio de Tomás, que fue hallado en las jarras de Nag Hamadi bajo el templo egipcio, Jesús dice: “La gente pregunta, ‘¿Cuándo llegará el Reino?’.” Y el mismo Jesús responde, en un ejemplo de puro gnosticismo: “El Reino no vendrá porque lo esperen. El Reino del Padre está difundido por la Tierra, y los hombres no lo ven”.

De eso se trata la historia de la expulsión del Jardín del Edén. No se trata de un incidente histórico sino de una experiencia psicológica, espiritual, una metáfora de lo que nos está pasando en este mismo momento.

La historia de la Caída y el exilio del Jardín del Edén constituyen una de las dos historias de creación en el Libro del Génesis, la más antigua. Dios tenía un Jardín, nos cuenta la historia, porque necesitaba un Jardín. Este tema se remonta al viejo Sumer. En sus historias los dioses se cansan de arar los campos para alimentarse, así que crean la raza humana para que are los campos por ellos.

Los dioses tienen un Jardín. Y se preguntan qué hará el Hombre además de ocuparse de este jardín. Entonces Dios hace los animales y se los lleva al Hombre para que les ponga nombre. Pero ponerles nombres a los animales es poca actividad para un hombre. Dios tiene esta maravillosa idea

de poner a Adán a dormir y sacar de su costado lo que Joyce llamó: la consorte del tamaño de una chuleta”.

Se trata de un motivo mítico de un período alrededor del siglo IX a.C. En las Upanishadas indias se encuentra la misma historia con una diferencia. Lo trascendente se forma a sí mismo y conoce su propia existencia. Dice: “Yo, Aha!”

Pero no bien se ha hecho autoconsciente, siente temor. Experimenta el miedo. Entonces piensa: “¿De qué habría de tener miedo? Yo soy lo único que hay”.

Entonces piensa: “Preferiría no estar solo”. Y se hincha, se divide por la mitad, y se vuelve macho y hembra. Ella piensa: “¿Cómo puede unirse conmigo cuando somos de la misma sustancia?”. Se transforma en una vaca y él se transforma en un toro, después ella en una yegua y él un potro, y así se crea todo el mundo.

Después él mira a su alrededor y dice: “Yo me he derramado en todo esto. El mundo es Dios”.

La diferencia entre esto y el relato bíblico es que Dios no se divide. Antes bien, corta a Adán por la mitad, podría decirse, en la creación de Eva. Son dos lecturas del mismo símbolo. Este símbolo doblemente leído tiene su origen en una mitología común.

Volvámonos al *Banquete* de Platón, que es unos cuatrocientos años posterior, y encontramos la maravillosa historia de los hombres que eran dobles, es decir cada uno tenía cuatro brazos, cuatro piernas, y así lo demás. Los había de tres clases: Macho-macho, hembra-hembra y macho-hembra. Los dioses se disgustaron con ellos, los traicionaron, y Zeus y Apolo los cortaron por la mitad, y volvieron sus cabezas de modo que los dos miraran hacia el mismo lado. El sitio donde los dos habían estado unidos fue cosido, y ahora lo reconocemos como el ombligo.

No obstante, todo lo que hacían estas criaturas era abrazarse unas a otras, en el anhelo de volver a ser una. Y en efecto, los dioses pensaron: “Nunca lograremos nada así”. De modo que los separaron y pusieron a uno aquí, al otro allá, cada uno buscando al otro. Este es un mito corriente con un motivo que se encuentra en esa parte del mundo en esa época. Es el mito del andrógino original.

En la Cábala leemos que si uno lleva una vida moral (es decir, si uno tiene la mente donde debe tenerla, y no es una persona sensual) entonces la persona con la que uno se case será la que corresponde a su otra mitad.

Dios mismo es macho y hembra. Los nombres dados a Dios combinan estos elementos macho-hembra, esto es, la noción de una separación y una reunión.

Estos temas míticos pueden ser considerados como meros cuentos de hadas, o pueden volverse iluminaciones de nuestras vidas. Y todo este simbolismo está en el texto del Génesis cuando es leído en términos de su connotación; esto es, el genuino sentido metafórico que nos da su mensaje espiritual y su significación.

El primer capítulo del Génesis, un texto muy posterior, describe una creación por completo diferente. Este texto es post-Ezra, y es posterior al exilio en Babilonia y el retorno a Jerusalén. Aquí, Dios crea mediante la palabra. Hay, debemos recordarlo, un texto egipcio en el que Dios crea pronunciando el nombre de cada cosa creada. Da a luz con una simple palabra. Esta idea de la palabra como símbolo sexual está extendida. Los dientes son la vagina y la lengua es el falo, y de su trabajo de formar palabras salen todos los dioses, los cielos y el mundo. Ese es el dios que crea en el

primer capítulo del Viejo Testamento. También allí, probablemente, la historia de Caín y Abel es una transformación de ese primer crimen, o separación, del que proviene todo.

ABRAHAM, PADRE DEL PUEBLO JUDÍO

En el capítulo XII del Génesis vemos a Abraham dejar Ur para dirigirse a Canaán, donde Dios le había prometido una gran prosperidad. Primero llamado Abram, en un momento muy importante de este ciclo recibe el nombre de Abraham. Del mismo modo Sarai se vuelve Sara como parte de toda la transformación de conciencia aquí marcada. La palabra “hebreo” aparece en el Viejo Testamento por primera vez aplicada a Abraham, Abraham el Hebreo, alrededor del 200 a.C. A este período, y a la parte de la Biblia que hace su crónica, lo llamamos con el nombre de estos protagonistas, “Los patriarcas”. La historia de los patriarcas constituye tres grandes ciclos, el primero de los cuales es el de Abraham.

Con Abraham el lector entra al estadio inicial de la presencia semítica en el Cercano Oriente. Los primeros pueblos en la región fueron sumerios, el primer pueblo con una alta cultura, y semíticos. Después los acadios, que eran semitas, se hicieron dominantes. El rey Sargón fue el primer gran emperador semítico, y la historia de su nacimiento les sonará conocida.

Había una mujer que vivía sobre el río Éufrates, que tenía un niño pequeño. No sabía cómo cuidarlo así que lo puso en una pequeña cesta de juncos que selló con betún y lanzó flotando por el río. Sacado del agua por el jardinero del Emperador, ese niño creció y llegó a ser Sargón I.

Por supuesto que hemos oído antes esa historia. Es la de Moisés. El trasfondo común se remonta aproximadamente al 2000 a.C.

Aquí encontramos un marco histórico en el que fueron presentados los temas míticos y folclóricos. Se los llama “leyendas”. Al principio hay puro mito, en las historias de la Creación, el Diluvio y la Torre de Babel. Todo esto es mitología pura.

Con la Torre de Babel tenemos una pizca de historia porque invierte el zigurat mesopotámico, considerado una de esas estructuras fundamentales en el género “templo”, en el centro del círculo sagrado, donde se unen los poderes terrenales y celestiales. Estos edificios no amenazaban al cielo, sino que ponían a disposición de los dioses un camino para descender a recibir la adoración de los esclavos de la Tierra. Debemos recordar también el refuerzo que recibe la historia de la Torre de Babel en la idea hebrea de que todas las lenguas eran secundarias respecto del hebreo.

Una leyenda es entendida como historia mal recordada, en la que se han injertado temas simbólicos. Las leyendas, entonces, deben ser leídas no como hechos que pasaron sino más bien como expresiones de una idea simbolizada o de un sistema de ideas.

En la Biblia la leyenda se encuentra a cada paso del Pentateuco, hasta Josué. No es necesario preguntar “¿Cómo se dividió el Mar Rojo?”. Eso fue y es un acontecimiento mitológico. Hay quienes tratan de explicar el cruce del Mar Rojo, científicos entre ellos: “Bueno, estaba soplando el viento, el agua era poco profunda, y el fondo arenoso quedó a la vista”. ¡Nada de eso!

En el relato de Josué, en la historia del segundo Moisés, el pueblo judío atraviesa el río Jordán, que se aparta y deja el camino perfectamente seco. Los muros de agua se sostienen firmes y esas 600.000 personas cruzan. Encuentran doce piedras en mitad del lecho del río, y, según el cuento, las toman como una especie de fetiche. Son todos temas míticos, y no debemos preguntar si es un tema

histórico, sino más bien: “¿Cuál es el sentido y finalidad del mito? ¿Dónde encontramos otros símbolos de cruces por el agua?”.

La historia que rodea estos episodios es muy misteriosa pero la pregunta adecuada concierne a la naturaleza del mito. ¿Cómo identificamos esta historia mitológica? El mito es el del descenso de los patriarcas a Egipto.

José va a un pozo. El pozo está seco pero entendemos qué es el pozo. Significa el paso a través de agua hacia Egipto y el paso a través de agua saliendo de Egipto. El agua siempre representa el terreno por debajo del campo de manifestación, el sitio de la nueva energía, el nuevo dinamismo. Se refiere al campo del inconsciente, el descenso a ese campo y el regreso de él.

¿Quién descendió?, preguntamos. Los patriarcas. ¿Quién regresó? Un pueblo. Esa es la gema dorada del gran *mythos* judío. En la tradición judía, lo sagrado es el pueblo. Así como en la creencia católica romana cada parte de la Hostia Eucarística es el todo, así también cada judío es Israel. Esta mitología muy poderosa ha mantenido unido al pueblo judío por siglos, en realidad por milenios. Y por ser la gran historia que es, seguirá sirviendo.

Primero está la promesa de Abraham, seguida por la maravillosa historia que Thomas Mann ha desarrollado en su hermosa novela *José y sus hermanos*¹⁷. Aquí Mann presenta los notables cuentos de Jacob y Esaú. Todos los paralelos en el relato egipcio de Osiris y Set se encuentran en ese cuento de Jacob y Esaú. Mann muestra el paralelo en su interpretación mitológica de lo que había sido una historia. Hubo un Jacob, hubo un Esaú: fueron individuos que pudieron tener esos nombres y pudieron vivir esas vidas, y que representan la continuidad de esa tradición. Pero el sentido depende, y fluye, de los temas mitológicos. Los temas mitológicos son traídos a colación para explicar por qué José es el gran favorito de su padre y, envidiado por sus hermanos, es vendido en esclavitud en Egipto.

José entra en Egipto por el pozo. Cada una de estas historias se refiere a vidas que son vividas de acuerdo con lo que llamo “el imperativo mitológico”, porque identifican al individuo que será el dirigente heroico y guía que supera una aventura espiritual propia. Este individuo se va a un bosque, a un desierto, a una montaña, y allí sufre una experiencia de prueba, cuyo fruto aporta de regreso a los otros.

¿Cómo fue este viaje para Moisés? Primero está la historia de lo que se conoce como el exilio infantil, cuando el niño es expuesto y recogido por otra familia para ser criado pensando que pertenece a esta familia, sin saber que su verdadera familia es otra.

Uno de los discípulos de Freud, Otto Rank, escribió un libro muy importante, *El mito del nacimiento del héroe*. Rank dio algo así como ochenta y cinco ejemplos de lo que es conocido como “la exposición del niño”. El niño nace, la familia por un motivo o por otro lo deja en los bosques o algo así. El niño puede ser adoptado por un animal (Rómulo y Remo recogidos por los lobos, por ejemplo) o por campesino, y crecerá creyendo que es su familia. Otto Rank señala que muchos niños se imaginan hijos de alguna prominente familia. Todas las historias de exilio infantil muestran que la familia que recogió al niño era inferior a la auténtica familia del niño, salvo una: la historia de Moisés.

En la época de Moisés, la familia prominente era la del Faraón. Esta familia recogió al niño, que era de origen humilde. Rank sugiere que la verdadera familia del niño es la que él niega. La verdadera familia es la que él cree que es la familia adoptante. De modo que la verdadera familia de Moisés era la familia egipcia, y Moisés era un egipcio. Su nombre es un nombre egipcio, y no significa “salvado de las aguas”, aunque esto ha sido sugerido por algunos.

¿Cuándo tuvo lugar el Éxodo? Recientemente, eruditos judíos lo han ubicado hacia el 1450 a.C., y el nombre del Faraón es Moisés. Moisés significa “el hijo de”, “el joven”. La historia significativa de Moisés es que ve a un egipcio maltratando a un judío, y mata al egipcio, y entonces debe abandonar Egipto, debe entrar en el desierto. Allí se casa y tiene un empleo muy modesto como pastor. Entonces le habla una voz desde la zarza ardiente, lo que cambia su vida. Se trata del fuego que no se consume, y de esta experiencia sale una misión de vida. Alguien que ha experimentado el exilio infantil, entonces, encuentra la misión de su vida y regresa para realizarla. ¿Cuándo sucedió? Hay un arco de doscientos años aquí durante el cual pudieron tener lugar estos hechos. Pero la fecha no es lo importante. Lo importante es el significado del mito.

Bajar a la tierra de Egipto y volver a subir de la tierra de Egipto: en ese proceso los judíos se vuelven un pueblo y se hacen dueños de su destino, que dejan de compartir con los pueblos que los rodean. El pueblo judío emerge con este concepto vigorosamente unificante de la deidad que ha puesto en ellos toda su voluntad de vivir. El sentido genuino del mito es que los judíos son un pueblo sagrado en el mundo.

Los temas históricos en la Biblia se volvieron realmente históricos, arraigados en hechos reales, con las Crónicas y los Reyes. Estos libros se basan en crónicas genuinas conservadas en las tesorías de la casa real de David, de aproximadamente el año 1000 a.C. Aunque son históricas, todavía hay mucho de leyenda en ellas. Aún en historias mucho más tardías se encuentran hechos puramente legendarios. Aunque hay un marcado interés de parte de los arqueólogos por datar realmente estas cosas, esa datación no puede tener nada que ver con la primera parte del Libro del Génesis, antes del Capítulo Doce. La datación puede empezar con el período de Abraham, Jacob y José, pero, como he observado, no vale la pena tratar de buscar historia auténtica antes de los Reyes y las Crónicas. En los Jueces, las leyendas son transparentes. Que Josué haya detenido al Sol es una leyenda, no es historia. Que el Sol no pueda ser detenido literalmente no lo desmerece como hecho legendario, cuyo significado y finalidad suman un gran valor a lo que ha experimentado el pueblo judío.

El mito central en la Biblia es el del exilio. El cristianismo es la continuación del Viejo Testamento. Como sabemos, hubo una gran cuestión al respecto en los primeros cuatro siglos del cristianismo. ¿El cristianismo era una nueva religión? ¿O era el estadio siguiente del Viejo Testamento?

Recordemos a los dos Guardianes en las puertas del Edén. Mientras que el Buda (sentado bajo el Árbol del Conocimiento de la Vida Inmortal) dice: “Entrad”, el pueblo judío se piensa a sí mismo en el exilio, una palabra muy propia de ellos. Los cristianos, en cambio, siguieron a Jesús, que ascendió mediante el sacrificio de su vida física. Esa fue la gran revelación de Pablo sobre este joven rabino que fue crucificado por haber dicho “Yo y el Padre somos uno”. Eso es buen gnosticismo. Cuando Hallaj, novecientos años después, dijo lo mismo, también fue crucificado por los musulmanes. No podemos identificarnos con Dios cuando pensamos a Dios como un hecho. Cuando pensamos a Dios como una metáfora del dinamismo de la vida, y nos identificamos con eso, somos Dios.

De modo que Cristo representa el reingreso en el Jardín. El Reino del Padre está aquí en la Tierra. ¿Pero cuántos cristianos lo leen de esa manera? El problema surge porque el cristianismo quedó preso entre las dos influencias que he descrito. Lo historiza todo, y al mismo tiempo transporta con vigor el mensaje gnóstico. Piensen en lo que pasa en el cristianismo con los hechos del jardín. Es pura materia psicológica, pero es también interpretada como un hecho histórico. Jesús crucificado es un hecho histórico que es interpretado como una respuesta a ese hecho mítico anterior.

Con estas distintas ideas de Dios (uno afuera como un hecho, otro adentro) quedamos desgarrados entre una religión de identidad y una religión del vínculo. El judaísmo es una religión del vínculo, el que une a Dios con Su pueblo, y a Su pueblo con Él. Como miembro, uno no es Dios; está más bien en el exilio, está sin Dios. El notable poder del judaísmo puede observarse en el pueblo que experimenta con tanto vigor su relación con Dios a través de su participación en la historia de Israel. El efecto es que tienen una vida espiritualmente informada.

Como historia, el Génesis y el Éxodo se mitologizan. Por ello, cuando uno los lee, no debería entenderlos como estricta historia sino más bien como un sentido de la historia del pueblo judío, una interpretación de esa historia que acentúa sus fundamentos espirituales. Eso es lo que son en realidad. Esa historia se vuelve la inspiración, la imagen a través de la cual los lectores se ponen en contacto con lo trascendente mediante su participación en un mismo destino. Un filósofo judío del siglo XVII dijo “Llegamos a Dios no mediante la contemplación del universo, sino mediante la contemplación de la historia de la raza humana”. Esta historia judía es tan poderosa porque muestra la consumación de un principio divino operando sobre un pueblo santo. De ahí que sea una religión de participación, no de identificación.

El hinduismo es exactamente lo contrario, pues en él la comprensión que importa es trascendente a todas las reglas sociales. Cuando el yogui se va al bosque, deja atrás su casta. Todas las obligaciones sociales son descartadas, y él queda realmente fuera de todo eso. Hay inclusive rituales que representan la violenta quiebra de las reglas de casta, de modo que uno puede ir más allá de la sociedad. Es otra clase de religión, que actualmente ejerce gran atractivo en los Estados Unidos. Lo que sus gurús les dice a los jóvenes es: “¿Qué importa lo que sucedió hace mucho tiempo? ¿Qué está sucediendo contigo ahora?”. Ese es el atractivo que tiene la visión oriental para los jóvenes.

Judías o cristianas, nuestras religiones han acentuado demasiado el aspecto estrictamente histórico, por lo que estamos, por así decirlo, adorando el mismo hecho histórico, en lugar de poder leer a través de ese hecho el mensaje espiritual que nos concierne. La gente se vuelve hacia la religión oriental porque allí encuentra el verdadero mensaje que se ha cerrado en su propia religión por causa de un exceso de literalidad e historicismo, y ahora ve abrirse de nuevo.

Yo nací y crecí como católico, y fui un católico muy devoto. Mis creencias, no obstante, se derrumbaron porque la Iglesia leía y presentaba sus símbolos en términos concretos. Durante mucho tiempo tuve un terrible resentimiento contra la Iglesia y no podía pensar siquiera en entrar en una iglesia católica. Después, mediante mi estudio de mitología y temas relacionados, empecé a entender que la religión organizada debe presentarse de un modo a los niños y de otro a los adultos. Lo que yo rechazaba eran las formas literales, concretas, históricas, que me satisfacían cuando era chico. Una vez que lo comprendí, capté mejor el mensaje. Es posible hacerlo. Es inevitable que a los niños se los adoctrine en términos puramente concretos. Pero después el niño crece y se entera de quién es Santa Claus. En realidad es papá. Del mismo modo debemos crecer en las enseñanzas sobre Dios, y las Iglesias institucionales deben crecer al presentar el mensaje de los símbolos a los adultos.

Tuve una experiencia muy interesante en este sentido. Un joven hindú en las Naciones Unidas había leído algunos de mis libros y algunos de los libros de Heinrich Zimmer sobre hinduismo que yo compilé. Era un hindú muy religioso. Un día me dijo: “Cuando voy a un país extranjero, quiero estudiar su religión. Me compré una Biblia. No puedo encontrar nada de religión en ella”. La Biblia trata de la historia de la relación de Dios con su pueblo, lo que para un hindú no significa nada. De modo que este joven no podía leer el mensaje contenido ahí.

Ahora, la contrahistoria de esto es el breve pero interesante diálogo que tuve con Martin Buber cuando estuvo en Nueva York en 1954. Estaba dando clases en Columbia, a las que yo asistía, y en una ocasión levanté la mano y dije:

- Hay una palabra que se usó aquí que no entiendo.
- ¿Qué palabra es? –preguntó.
- Dios –dije.
- ¿No sabe lo que significa “Dios”? –preguntó a su vez.
- No sé lo que usted quiere decir con ella –dije. Nos dijo que Dios había ocultado su rostro, que estamos en exilio. Acabo de venir de la India, donde la gente está experimentando a Dios todo el tiempo.

¿Y saben lo que dijo Buber?

- ¿Acaso puede comparar?

Ahí tienen revelados los dos lados de la idea de Dios.

Si ustedes deciden tener un Dios que no es comparable con ningún otro Dios, entonces deben afirmar a ese Dios y, podría decirse, aferrarse a él. Cuando el Dios se abre a la trascendencia, así lo hace también el creyente. Cuando el Dios se cierra, se cierra el creyente. Pero también pueden verse cara a cara con algo que no pueden manejar. Lo mejor que pueden hacer con la Biblia es leerla espiritualmente, no históricamente. Leer la Biblia a su modo, y tomar el mensaje porque le dice algo especial a cada lector, basado en su propia experiencia. El don de Dios viene en los propios términos del creyente. Dios, puro y en Sí mismo, es demasiado. Carl Jung dijo: “La religión es un sistema para defendernos de la experiencia de Dios”. Puede ser una especie de descarar pensar que el modo en que entendemos a Dios es el modo en que Dios es.

CAPÍTULO VI

COMPRENDER LOS SÍMBOLOS DE LA ESPIRITUALIDAD JUDEOCRISTIANA

El cristianismo, tal como lo entendemos, es una de las tres religiones mundiales. La primera fue el budismo, que empezó a fines del siglo VI o comienzos del V a.C. Se dice que el Buda vivió entre los años 563 y 483 a.C. El primer registro del mito del Buda está en el Canon Pali, hacia el 80 a.C., escrito en Ceilán a cinco siglos y quinientas millas de distancia del lugar de los hechos. No es muy probable que sea una biografía muy correcta ni, en modo alguno, la clase de biografía que un investigador moderno querría escribir.

Con Cristo tenemos el comienzo de la segunda de las religiones mundiales. Sus fechas están aproximadamente entre el 7 a.C. y el 30 d.C. Elijo el 7 a.C. porque fue la fecha de la aparición de la luminaria celeste asociada con Su nacimiento, la conjunción de Júpiter y Saturno. Saturno es la estrella de Israel, en honor de la cual se dio su nombre al sábado, y Júpiter es la estrella de la realeza, y la conjunción de éstas en el signo del pez (Piscis era extremadamente vívido el 29 de mayo del 7 a.C.) identifican a esta estrella con la referida en la historia de los Magos. Pero no hay motivos para creer que Cristo haya nacido en ese exacto momento, y que los Magos vinieron a verlo, o ninguno de los otros acontecimientos supuestamente históricos.

La tercera de las religiones mundiales es el Islam, cuya fecha de inicio está asociada con la Hégira en el 622 d.C. Lo que une a estas tres religiones mundiales, oponiéndolas a las que podríamos llamar religiones étnicas, es que son religiones de confesión o credo. Dependen de la creencia, y hacen profesión de fe. Las religiones como el hinduismo, el judaísmo o el shinto son religiones no de credo sino de nacimiento. Representan dos órdenes enteramente diferentes de religión, la primera de credo, la segunda étnica.

En razón de este credo de base en el cristianismo, que no tiene nada que ver con el origen étnico, el parto virginal juega un papel en la vida del Salvador. No se sigue de ahí que Jesús haya nacido literalmente de una virgen, ni que haya caminado sobre las aguas o volado por los aires. La biografía de un salvador mitológico es, en sí misma, una afirmación imaginativa del sentido de la doctrina. Queda relacionada con la personalidad del salvador-héroe al modo en que las leyendas se adhieren a todas las grandes figuras. Por dar un ejemplo, tomemos a Abraham Lincoln, que fue conocido como un gran contador de chistes. Dos o tres décadas después de su muerte, cualquiera que contara un buen chiste se lo atribuía a Abe Lincoln. Lo mismo pasa con las muchas anécdotas de la honestidad de George Washington, que confluyeron, como las limaduras de hierro hacia un imán, a la historia de su integridad. Son como una nube de testigos de la grandeza del hombre, y su exactitud histórica no tiene importancia.

Las personas con cierto valor y cierto impacto de carácter actúan como imanes para los materiales míticos que siempre flotan en el aire. Cuando se pegan a estas figuras, toman la forma de constelaciones a su alrededor, iluminando su carácter y su enseñanza. La biografía del salvador en consecuencia es un modo de descubrir cuál es la enseñanza del salvador. Hay, no obstante, un cierto mito básico del salvador que está en la atmósfera de la capacidad humana de hacer historia. Este mito sale a la luz en todos los casos. Podemos contemplar esta historia en el Buda y en Cristo, los motivos de cuyas historias de vida son asombrosamente similares.

Otra tradición de salvadores es la que se encuentra en la India, los salvadores jainitas. Hay veinticuatro Titankas salvadores del mundo, o “hacedores del pasaje” (Tirthankaras). Sus biografías también contienen los elementos del mito del salvador que encontramos en el Buda y en Cristo. Ahora examinemos algunos de estos motivos comunes y familiares.

EL PARTO VIRGINAL

El primer motivo es el parto virginal. Este mito tiene lugar no sólo en las vidas de grandes personajes sino también en las de figuras mucho menos importantes. Las deidades griegas propagan hijos en las ninfas; el engendramiento, puesto que los padres son deidades, da lugar a un parto virginal. En la leyenda, estos nacimientos milagrosos se reducen al hecho de que el padre está muerto. En la tradición celta muchas historias cuentan del guerrero o héroe que parte a la batalla pero, antes de partir, engendra un hijo. El héroe muere y así el hijo nace sin padre, y esto es considerado como un nacimiento de una virgen. Las historias de mujeres jóvenes que conciben de los rayos del Sol son típicas entre los indios norteamericanos. Cuando el chico crece, pregunta: “¿Quién es mi padre? ¿Dónde está mi padre?”. Y la madre dice: “No lo sé, no puedes ir en busca de tu padre. Es el Sol”. No obstante, el chico parte en busca de su padre. Esta busca del padre desconocido, la busca del padre, es un tema íntimamente asociado con el motivo del parto virginal.

James Joyce se ocupó de este tema en su *Ulises*, y lo hizo en forma muy interesante. Stephen Dedalus está buscando a su padre espiritual. Sabe quién es su padre terrenal, pero debe encontrar al espiritual. ¿Quién le dio su carácter? ¿Quién es el símbolo de esa base o fuente de su ser con la cual su ecosistema consciente tiene que ponerse en relación? Este padre espiritual no es necesariamente el mismo que el padre físico.

Hay entonces toda una tradición de mitologías que implican al engendrador espiritual y al hijo que debe ir en busca de su padre. No siempre se trata de un parto virginal en un sentido físico. El nacimiento del Buda no es exactamente virginal, aunque se suele decir que la reina Maya era virgen. El Buda nació del costado de su madre, lo que, una vez más, no representa un nacimiento físico sino un nacimiento espiritual. El parto virginal, como hemos notado con frecuencia, es un renacimiento espiritual que es interno, al nivel del corazón. Este nacimiento lo realizan los jóvenes en los ritos de pubertad por los cuales mueren como niños y vuelven a nacer como hombres jóvenes. En nuestra propia tradición tenemos una tendencia a concretizar las cosas, de modo que este parto virginal se vuelve un problema en muchos niveles, incluyendo el biológico. ¿Un niño puede nacer de una virgen? Si no es posible, llegamos a la conclusión de que Jesús no nació de una virgen. La Iglesia católica subraya el carácter histórico, físico, del parto virginal, diciendo que la virginidad de María fue restaurada después del parto de Jesús, y haciendo de esto un artículo más de fe.

Hay algo que sucede en muchas historias en la India. El santo maravilloso, Vyasa, que ha sido llamado el Homero de aquella tierra, y fue aún más que eso, se dice que nació de una virgen. Pero era una clase de virgen muy poco corriente, pues de acuerdo con la historia nació de un pez, en circunstancias extraordinarias. (Es significativo notar que Cristo, nacido de una virgen, también estaba asociado con la imagen del pez).

La ocasión era muy hindú. El abuelo de Vyasa, Vasu, acababa de casarse, y vinieron a verlo algunos parientes que estaban cazando, y lo invitaron a ir de caza la noche de su boda. En la India es pecado no tener relaciones con la esposa cuando ella está en condiciones de ser fecundada.

Equivocadamente, creían que esa condición se daba inmediatamente después del período menstrual. Sea como sea, justamente la noche que él se suponía que estaría con su esposa, sus

parientes lo invitaron a una cacería, y él aceptó, pensando que era su deber, o *dharma*, del que era devoto, hacer lo que querían sus parientes. Mientras Vasu estaba allí, en una región de gran belleza, con árboles en flor, se le ocurrió un pensamiento muy erótico y tuvo un orgasmo cuya emisión logró depositar en una hoja. Le dio esta hoja a un pájaro para que se la llevara a su esposa y la fecundara, pero el pájaro en su vuelo fue atacado por un halcón y el objeto valioso cayó al río Ganges donde lo tragó un pez hembra que quedó inmediatamente fecundada. Este pez fue capturado por un pescador, y cuando lo abrieron encontraron una niña.

Esta niña creció y se hizo muy bonita, pero tenía un terrible olor a pescado, y, de hecho, ese fue el nombre que recibió: Olor a pescado. El pescador que la había pescado le dio por trabajo transportar a la gente de una orilla a otra del río. Toda esta historia, por supuesto, es simbólica. Pues bien, esta chica, Olor a Pescado, estaba transportando gente de un lado a otro del río. Un gran yogui en el bote fue atacado súbitamente por el deseo y en mitad del Ganges le propuso que hicieran el amor. Ella vaciló.

- No, hay gente mirándonos desde la orilla.
- Oh, eso no es nada –respondió el yogui- produciré una niebla.

La niebla descendió sobre ellos, y ella dijo: -Además, soy virgen, y no sería correcto. A mi padre no le gustará.

- Bueno –dijo él- yo soy un yogui, y puedo restaurar tu virginidad. Es fácil –si hizo como él quería, y ella continuó con su trabajo. Cuando llegó la hora del parto, fue a una islita y dio a luz un niño llamado, por supuesto, Vyasa. El chico se volvió este maravilloso santo. No bien nació, dijo: “Cuando me necesites, sólo piensa en mí, Madre, y yo apareceré”. Y partió caminando bosque adentro.

El cuento sigue con el relato de algunas de las horribles experiencias de la madre y la venida final de Vyasa para salvarla. Lo que importa, no obstante, es que esta historia es vieja y conocida, este tema del nacimiento de una virgen fecundada de un modo mágico por un yogui, o por un santo. Y también se la encuentra en la leyenda cristiana en un lugar prominente. Es el mito del nacimiento de un gran líder espiritual y no tiene nada en absoluto que ver con la biología. Decir eso, no obstante, no disminuye sino que acentúa su importancia religiosa. Tal es la connotación de una metáfora que, limitada a la denotación, produce discusiones más que reverencia.

LA CAVERNA

El motivo del nacimiento en una caverna también es muy antiguo. Este símbolo está asociado particularmente con el solsticio de invierno, cuando el Sol ha llegado a su punto de máximo alejamiento con la Tierra y la luz está en el nadir del abismo. Esa es la fecha del nacimiento del dios Mitra, que es el señor de la luz. Nació (y recordemos que su madre es la Tierra) con un arma de piedra. Mitra es el principal competidor del cristianismo, en el período de los primeros tres siglos. La fecha de la Navidad fue ubicada el 25 de diciembre, que era el momento del solsticio, para competir con el Dios Señor de la Luz, Mitra. Nadie sabe en realidad cuándo nació Cristo. Se impuso la fecha del 25 de diciembre por razones mitológicas, no históricas.

La caverna ha sido siempre la escena de la iniciación, donde tiene lugar el nacimiento de la luz. Aquí también encontramos la idea de la caverna del corazón, la cámara oscura del corazón, donde aparece por primera vez la luz de lo divino. Esta imagen está asociada asimismo con la emergencia

de la luz en el comienzo, a partir del abismo del caos primigenio, por lo que uno siente la profunda resonancia de este tema.

Hay una hermosa tradición sobre la escena cristiana de la Natividad. Las primeras tallas de la escena se encuentran en los sarcófagos de los siglos II y III. Uno de los más tempranos muestra al niño en la cuna, rodeado por el asno, el buey y los Magos. Originalmente, la Navidad y la visita de los Magos eran lo mismo. Los Magos, en este caso particular, llevan el sombrero, cuya forma se parece al gorro francés de la libertad, del dios Mitra. Son magos, es decir son sacerdotes del señor Mitra. El burro, en ese momento, era el animal simbólico de Set, y el buey era el animal simbólico de Osiris. Recordamos el conflicto de los dioses egipcios Set y Osiris y que Set mató a su hermano Osiris.

Allí vemos a los animales de Set y Osiris, reconciliados en el Cristo niño. Estos dos poderes, uno de la luz y otro de la oscuridad, se unen en él. Le están dando su aliento, igual que el Dios alentó Su espíritu. Las figuras heroicas mayores conceden su poder a las más jóvenes, y los Magos, representando a Mitra, se unen alrededor del nuevo Rey. En esa pequeña escena cristiana, leemos la afirmación de que las figuras más antiguas de salvadores, Osiris y su hermano Set, así como Mitra, están reconociendo a Cristo como lo que es.

En esa figura muy temprana ya encontramos la idea católica de que los mitos más antiguos son prefiguraciones de los nuevos. Nadie, en los siglos II y III, habría podido ver otra cosa en esta disposición particular de la escena.

En Alejandría el culto a Osiris y Set seguía en pleno auge. La más temprana representación de la Crucifixión que tenemos está en la pared de una escuela de varones de Roma. Data de los siglos II o III y muestra una figura masculina con cabeza de asno, crucificada. La inscripción dice: "Jimmy", o algún equivalente, "adora a este dios". Obviamente, había un niño cristiano en la escuela, y sus amiguitos se estaban burlando de él.

De exactamente el mismo período tenemos, en Egipto, una representación de Set crucificado. Set mató a Osiris. El hijo de Osiris, Horus, tuvo entonces un gran combate con Set. Set no aparece exactamente crucificado. Está atado, las manos a la espalda en el poste de los esclavos, arrodillado, y hay cuchillos clavados en él. Junto con sus cuatro hijos, Horus, que acaba de clavarle los cuchillos, está frente a él. Detrás de Set y frente a Horus está Osiris, y detrás de Osiris está el buey. Y Set es representado con cabeza de asno. Allí encontramos el asno y el buey en las mismas fechas, específicamente asociado con Set y Osiris. Por lo demás, en la tradición hebrea uno de los animales Asociados con Jahvé es el asno. También está asociado con el planeta Saturno, que es el planeta de Israel. Esa pequeña escena de crucifixión y sus circunstancias con el asno y el buey cuentan la misma historia.

EL NIÑO

Tenemos entonces la historia y la imagen del nacimiento de este niño prodigioso en un marco ricamente evocador. Examinemos otros aspectos del relato. Que no había lugar en la posada también es una vieja historia. Lo mismo que la del niño en el exilio cuando nace el nuevo mundo fuera de la provincia de lo viejo.

La Matanza de los Inocentes es otro motivo importante asociado con el nacimiento del salvador.

La historia que mantiene un paralelo más cercano a la cristiandad es la del nacimiento de Krishna. El mundo había sido dominado por un gran tirano brutal, el rey Kansa, que tenía una sobrina. Kansa oyó una profecía: que el hijo de su sobrina, un varón, lo mataría. Así que puso guardias en el

palacio, y ella y su marido fueron confinados, y ella dio a luz a una cantidad de niños, y a medida que cada uno nacía, era asesinado por Kansa. Por último nació Krishna, y el padre, Vasudeva, de noche, lo tomó y lo llevó al otro lado del río y lo dejó en el lecho de una mujer que acababa de dar a luz a una niña.

Tomó a su vez esa niña y la llevó de regreso y se la dio a su esposa. Cuando se oyó llorar a la niña el tirano vino y la tomó y la arrojó contra una roca. En lugar de estallar, la niña se elevó en el aire y se expandió en la forma de una inmensa diosa con ocho brazos, Mahamaya, que se burló de Kansa y se disolvió en el aire. Y entonces él, presa de la ira, ordenó que todos los niños varones de menos de un año fueran muertos. Ahí tienen una Matanza de los Inocentes.

Lo que parece representar esta historia es al rey tirano, el Viejo Monstruo, que insiste en el statu quo y representa el dominio del principio del yo que se niega a abrirse al principio nuevo que aniquilará al viejo y será generador de lo nuevo. El tirano debe morir. Y es vencido al final por el héroe que ha crecido en el exilio. Se trata de elementos que hemos encontrado antes: el niño expuesto al peligro, sustituido como niño con padres adoptivos, cuya vida es amenazada por el rey tirano, y que vuelve para derrocar el poder de éste y traer algo nuevo al mundo.

En esta Matanza de los Inocentes dentro de la historia de la infancia, encontramos todo el tema de la persecución, el rey tirano y el nuevo salvador que lo derrota. Todo este cuento es materia mitológica muy conocida. Lo que evoca, como lo hace con Cristo, es el nacimiento de un nuevo rey distinto, fuera de la esfera de los poderes vigentes, y la derrota final de estos poderes por el nuevo rey.

LA HUIDA A EGIPTO

El motivo siguiente es la Huida a Egipto, en la que los padres adoptivos son María y José. También tenemos al pequeño asno, en el que Cristo y su madre cabalgan a Egipto. En esta leyenda de Cristo encontramos una interesante repetición de la historia de la raza judía. Como los judíos salieron de Egipto, así también Jesús está tratando de salir de Egipto. Se va al desierto por cuarenta días, así como los judíos estuvieron en el desierto cuarenta años, dándonos una reproducción microcósmica de la gran historia de la raza judía. El cristianismo, hasta Pablo, fue visto simplemente como una renovación dentro del judaísmo mismo, y no algo para los gentiles.

EL NIÑO COMO MAESTRO

Normalmente, en estas leyendas, los héroes jóvenes realizan grandes hazañas infantiles: Heracles mata serpientes cuando está en la cuna, y uno tras otro los héroes realizan las hazañas que son augurios y prefiguraciones del trabajo de sus vidas. Como Cristo será el maestro del mundo y su señor espiritual, su hazaña infantil es la de enseñar a los sabios en el templo en esa maravillosa ocasión en que los padres tuvieron que ir a Jerusalén por el censo. Los dos piensan que Cristo está al cuidado del otro, cuando, en realidad, está dándoles clase a los sabios en el templo. José y María se preocupan, y preguntan “¿Dónde está el pequeño Jesús?”.

Hay un claro motivo de hazaña-de-héroe. Los hombres y mujeres sabios en el templo reconocen a Jesús como el Salvador. Este acontecimiento está seguido por la pequeña escena de *nunc dimittis*: “Ahora he visto al salvador, oh Señor, y estoy dispuesto a morir. Llévame”.

También encontramos hazañas infantiles en la vida del Buda, con una estructura psicológica muy fuerte, tal como en la historia del nacimiento de Jesús. En la leyenda del Buda, un yogui llega y ve

los treinta y dos signos en las manos y el cuerpo del Buda. Dice: “Serás un rey del mundo, o un maestro del mundo”. También con Jesús está la idea del reinado y la idea de la salvación del mundo. El padre del Buda era un rey, y no quería que su hijo se volviera un maestro del mundo. Lo crió en un ambiente protegido con preciosas muchachas que lo divirtieran y sin visiones desagradables. Cuando el joven se hizo consciente de los deseos del mundo, inexperto como era, se sintió profundamente conmovido y tuvo que adaptarse y asimilarlos. No hay nada de esto en Cristo. Entonces el Buda ve un yogui y dice “He aquí un hombre que ha logrado la liberación de todos los deseos”, y el Buda parte.

Así como el Buda va en busca de los más grandes maestros de su tiempo, los entrevista, y después va más allá de todos ellos, así Cristo va en busca del más grande maestro de su tiempo, Juan el Bautista, es bautizado e iniciado por él, y después lo supera. ¿Quién es este Juan el Bautista? Sabemos por los Rollos del Mar Muerto del extraordinario período en la historia del judaísmo en el siglo II a.C. en que tuvo lugar la Rebelión Macabea. Los griegos, con su tendencia al sincretismo, por la que identificaron a este dios con aquél, habían combinado y armonizado las religiones del Cercano Oriente. Había tenido lugar un matrimonio del Oriente y el Occidente, y Antíoco ahora estaba tratando de adaptar la tradición hebrea a la griega. En ese siglo hubo un movimiento muy fuerte de parte de muchos judíos por helenizarse, así como hubo muchas reacciones para mantener las viejas tradiciones. El principal movimiento reactivo vino de los filisteos. Los saduceos se mostraron mucho más abiertos a la helenización, y los dirigentes judíos eran helenizantes ellos mismos.

Antíoco creyó que la helenización se realizaría. No obstante, el funcionario y la guardia enviados a establecer el clásico altar griego en el templo fueron asesinados, y se inició una revuelta. Esta historia conocida incluye la transferencia de liderazgo de hermano a hermano, hasta llegar a alguien no perteneciente a la casa de David, violando los principios judíos. El siguiente asumió personalmente el sacerdocio también, lo que constituía una violación mayor aún. Mientras tanto, el mundo alejandrino se estaba resquebrajando, los persas crecían y Roma se acercaba. Judas Macabeo impuso reglas obligatorias a la comunidad judía y hubo revueltas sangrientas en contra, seguidas por un éxodo de Jerusalén. Se cree que este fue probablemente el período de la fundación de la secta Qumran en el Mar Muerto, porque las fechas corresponden, hacia el 110 a.C. De un modo u otro, la situación que se estaba desarrollando parecía ser la ya predicha para el fin del mundo: había personas que se decían sacerdotes sin tener derecho para ello, o reclamaban parentescos que no tenían, y cundía la guerra, junto con obscenidades y brutalidades de la peor especie. Surgió con fuerza un movimiento apocalíptico, anunciando el fin del mundo, proclamando que llegaba el último año, que habría aniquilación, y la supervivencia se reservaría sólo a los absolutamente puros y justos. La comunidad esenia, cuyos miembros esperaban la inminente llegada del Mesías, se fundó sobre este trasfondo.

EL MESÍAS

Esta idea del Mesías como heraldo del Apocalipsis fue adoptada por los hebreos de los persas. La vieja idea judía del Mesías no tenía nada que ver con el fin del mundo sino con ese rey que reestablecería a Israel entre las naciones. Algunos de los rabinos del período talmúdico pensaron que Hezequías era el Mesías, y que había fracasado en su misión. Otros llamaron Mesías a Ciro el Grande, que pretendía restablecer políticamente a Israel. El ideal persa era el de un mundo bien hecho que había fallado, y del primer hombre, Gyamat, cuya desintegración era provocada por el poder del Mal; de un gran maestro, Zarathustra o Zoroastro, que inició la restauración del mundo; y de una última guerra, Armagedón, que sucedería en el año del fin del mundo; un Mesías entonces eliminaría todo poder maligno, y establecería un nuevo mundo. Esta idea fue luego vinculada por los hebreos a la idea del Mesías nacional, y fue enseñada por los esenios y por Juan el Bautista.

La comunidad esenia estaba ubicada en el Mar Muerto. Al norte corría el Jordán, en cuyas aguas estaba bautizando Juan. El rito del bautismo es exactamente el rito del segundo nacimiento. Cristo mismo dice: “El que no renace en el agua y el espíritu, no puede entrar en el reino del Cielo”. Juan, que parece haber sido una especie de esenio, tenía discípulos que pasaban por un ritual de iniciación en el bautismo, lo que vuelve a sugerir la idea del pez. Cristo mismo habla de sus apóstoles como de pescadores de hombres. El anillo del papa tiene grabado un pez, y los primeros cristianos eran descritos como peces nacidos del agua, como pequeños peces sacados del mar por el pescador. También tenemos el motivo bautismal de Cristo que desciende a las aguas y renace.

Fuera cual fuera el mensaje que predicaba Juan, no se sigue necesariamente que cuando dijo “He venido a predicar por uno al que soy indigno de atarle las sandalias”, se refiriera específicamente a Jesucristo. Se refería al Mesías. Cuando apareció Jesús, fue él quien recibió al fin la designación de Mesías por la comunidad cristiana. No sabemos qué aprendió de Juan. Hubo sectas cristianas posteriores que dijeron que Jesús se había vuelto el salvador, se había vuelto el Mesías, en el momento de su bautismo a manos de Juan. Los cielos se abren, en el relato escritural, y la voz dice: “Éste es mi amado hijo con el que estoy complacido”. Entendida metafóricamente, esta historia nos dice que María no dio a luz virginalmente, en términos literales a un salvador, sino que dio a luz normalmente a Jesús, quien se volvió el vehículo del Logos en ese momento particular. Este hecho se equilibra con el posterior de la partida del Logos, en el mismo instante conmovedor en que Cristo en la cruz pregunta “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”. En ese momento Dios lo abandonó, y lo que murió fue Jesús, no el Cristo. Esa es la interpretación de los nestorianos, quienes, siguiendo a Nestorio, obispo de Constantinopla (circa 428-431 d.C.) afirmaron la humanidad de Cristo, cuestionando la divinidad del niño Jesús porque eso hacía de María una diosa.

El siguiente desarrollo nos pide más atención. Después de haber ido al maestro más grande, Jesús parte solo al desierto. Este viaje es paralelo al del Buda, quien, después de haber estudiado con todos los maestros, partió a hacer su busca solitaria. Cristo está cuarenta días en el desierto, y durante este intervalo sufre la Gran Tentación.

Recuerden la importancia de la elección que hace Milton en el *Paraíso recobrado*, de identificar la redención no con la crucifixión sino con la superación de las tentaciones en el desierto. Rechazar las tentaciones del mundo y triunfar sobre ellas simboliza la trascendencia de Cristo en el terreno de Herodes y de la ley mundana. Cristo rechaza una vida regida por la economía, el camino del triunfo político y la inflación del yo espiritual que deslumbraría a otros con su poder. Responde a la última invitación seductora diciéndole al Demonio: “No tientes al Señor tu Dios”. En otras palabras, quédate en el suelo, y no pienses que eres puramente espiritual; no olvides que eres espíritu y materia.

Superadas esas tres tentaciones, Cristo logra su realización, esto es, Su conciencia de quién es, aunque no se nos habla de una real toma de conciencia al modo en que sucede con el Buda. El tentador del Buda, como hemos observado, era Kama Mara, palabras sánscritas que significan lascivia y muerte. Tentado al deber social, o a la acción política, el Buda finalmente se limitó a tocar el suelo con la punta de los dedos, y la Diosa Tierra dijo: “Este es mi amado hijo, que a través de tantas vidas ha dado tanto de sí mismo que no queda nadie aquí; él tiene derecho a este lugar”. El ejército del tentador fue dispersado, y esa noche el Buda alcanzó la iluminación bajo el árbol Bodhi.

En ambos casos, observamos al salvador yendo más allá de los más altos maestros espirituales de su época, venciendo al tentador, que representa compromisos y bloqueos psicológicos, llegando a su iluminación, y después partiendo para enseñar. Vemos que Cristo, después de sus días en el desierto, vuelve al mundo e inmediatamente empieza a nombrar a sus apóstoles como pescadores de hombres.

Este relato, como he sugerido, evoca la tradición órfica que tiene que ver con la pesca de almas y la idea de que el mundo en que vivimos es, en cierto modo, las aguas del mar. La capacidad del agua para reflejar al revés las formas del mundo celestial nos da una idea básica de este símbolo, de modo que podemos concebir que vivimos en un mundo espejo, en el que todo es el reverso de lo que es en el Cielo.

El salvador nos saca de este reino y nos lleva al reino de la luz y la experiencia auténticas y válidas. Volvemos a observar que hay un nítido motivo de pesca en todas estas historias, vinculadas por distintos caminos con la imagen de Cristo.

LOS MILAGROS

Echemos una breve mirada a los milagros, como el de Cristo caminando sobre el agua. Muchos de éstos repiten los milagros de Eliahaj y Elisha, cosa que puede descubrirse fácilmente relejendo los capítulos sobre ellos en el Viejo Testamento. Allí encontramos los mismos milagros, incluida la resurrección de los muertos, la cura de los enfermos y el caminar sobre el agua. El Buda también camina sobre el agua en diversas ocasiones, y estos relatos traen a la mente una reveladora anécdota india acerca del caminar sobre el agua.

Un discípulo fue a ver a su gurú a última hora de la tarde, y el gurú le dijo:

- Llegas tarde. ¿Por qué?
- Bueno –dijo el alumno- sucede que vivo al otro lado del río, y el río está desbordado, por eso no podía llegar. No pude vadearlo, como hago siempre, y no hay puente, como usted sabe, y tampoco hay botes.
- Y bien –dijo el gurú- ¿Cómo llegaste entonces?
- Bueno, pensé “Mi gurú es el vehículo de la luz. Es como si no hubiera nadie en su lugar, es sólo un transporte para la luz. Meditaré sobre mi gurú, y caminaré sobre el agua”. Dije “Gurú, gurú, gurú”, y aquí estoy.

El gurú, por supuesto, pensó: “Qué extraordinario”. El alumno se fue pero el gurú no podía sacarse la historia de la cabeza. Al fin se dijo: “Bueno, voy a probar”, y bajó al río, y después de asegurarse de que nadie estaba espionando este curioso experimento, se puso en estado de meditación, y diciendo “Yo, yo, yo” caminó sobre el agua y se ahogó.

El sentido de esta historia y de los milagros es que así como el espíritu sopla sobre las aguas, del mismo modo alguien que se haya espiritualizado enteramente puede hacer lo mismo. Esta especie de inflación espiritual es precisamente lo que superó Cristo, cuando fue llevado a la cima de la montaña por el tentador. Cristo deliberadamente rechaza las demostraciones vistosas de poder externo, a favor de algo más profundo.

De cualquier modo, los milagros en la leyenda de Cristo son los milagros de siempre. No se sigue de ahí que no hayan sucedido, porque es cierto, como ha sido demostrado una y otra vez, que pueden lograrse curas milagrosas gracias a gente de gran realización espiritual. Gran parte de lo que perturba a la gente es puramente psicológico de todos modos, y así responde a intervenciones espirituales. Muchas curas de males psicológicos pueden suceder en razón de la influencia de personas espiritualmente iluminadas. Los milagros pueden ser funciones, en consecuencia, de una profunda espiritualidad.

Entre los milagros en las Escrituras, hay muchos que conciernen a panes y peces y, como ya hemos notado, al motivo de los pescadores de hombres. También observamos el bautismo, que implica el motivo del pez, por lo que no es demasiado notable que Cristo esté asociado con el pez, y que antaño la Iglesia católica mandara comer pescado los viernes, ya que el viernes es el día de Venus, cuya criatura es el pez. Si examinamos todo esto con la imagen de la estrella y los otros símbolos, comprendemos que la historia de Cristo es contada en términos metafóricos, mitológicos, desde una fecha muy temprana.

LA ÚLTIMA CENA

Llegamos a los puntos culminantes de la experiencia de Cristo: la Última Cena y la Crucifixión.

Es asombroso observar la colocación de las fiestas de la Pascua cristiana y judía en la fecha que había sido la de la muerte y resurrección de Adonis, esto es, alrededor del 25 de marzo. La caverna en la que se supone que nació Cristo en Belén fue también la caverna donde nació Adonis. Las religiones y mitologías cristiana y griega están orientadas al individuo, y en ellas los individuos se identificaban a sí mismos y a su salvación con una figura heroica específica, Adonis o Cristo o algún otro.

En la tradición judía, no obstante, no se encuentra esa figura. Allí se observa la leyenda del tránsito de los judíos a Egipto, y la vuelta de los judíos de Egipto. Cuando salen de Egipto, empero, lo hacen atravesando el agua, pasando a través del Mar Rojo. Recordemos que entraron en Egipto cuando José bajó a un pozo. Aun cuando el pozo está seco, sigue siendo un pozo, una fuente de agua. Así descubrimos el hundimiento en el agua y la salida del agua, el tema del bautismo y el tema del pez. Está presente la constelación ya conocida de símbolos.

¿Quién sale del agua? ¿Y quién se sumerge en el agua? Los que se sumergieron en el agua fueron los patriarcas. Los que salieron, el pueblo. Y Moisés no es el héroe; el pueblo, el pueblo judío, es el héroe. Moisés es el guía del pueblo, y él no entra en la Tierra Prometida. Es característico de la tradición hebrea que lo sagrado en el mundo, lo precioso, sea la raza judía. Y nacer dentro de esa raza es, como lo hemos notado, la mayor fortuna. En las tradiciones griega y cristiana no importa pertenecer a una raza, sino ser un individuo que logra una cierta transformación de la psiquis mediante una forma de confesión. Se trata de una transformación psicológica, que pone el acento en el individuo.

El sentido de estos motivos es esencialmente el mismo: la emergencia de lo nuevo, el nuevo ser, de la tierra, del barro. Egipto era considerado el país del barro, el país de la carne, en tanto partes de Egipto constituyen el campo abismal en la tradición hebrea. De él viene la sabiduría así como el dolor, y los judíos emergieron de Egipto como la gema emerge de la profundidad, y como el salvador emerge de la tumba. Así la Pascua, y la resurrección de Adonis, son símbolos del nacimiento de la autoimagen a partir de una oscuridad anterior.

JUDAS

En la leyenda bíblica, y en las leyendas jainitas, siempre aparece la contrafigura del héroe. Y al final hay una reconciliación. La contrafigura también es salvada. En la leyenda cristiana, Judas queda aparte.

Pero se podría ver esa Última Cena bajo una luz muy diferente de la habitual. Cuando Cristo toma el pan, lo moja en el plato y dice: “Aquel al que le dé este pan, me traicionará”, ¿es una profecía o

una asignación? Yo creo que es una asignación. También sugiere que el elegido para esa misión era el mejor del grupo, esto es, el que realmente entendía el sentido de lo que estaba pasando. Judas es el partero de la salvación, la contrafigura de Cristo. Es el que lo entrega a su muerte, y después muere en la sombra. Es la sombra de Cristo. En la figura de Cristo tenemos este motivo de la sombra todo el tiempo, la contrafigura cuya silueta se recorta sobre la luz del mundo. No se puede tener la luz sin la sombra; la sombra es el reflejo de la figura de la luz.

Hay otra cosa interesante sobre la pequeña compañía de apóstoles elegidos por Cristo. Recuerden lo que le dijo a San Pedro: “Pedro, tú no entiendes de cosas espirituales, por eso te haré la cabeza de mi Iglesia”. Lo mismo ocurre en la leyenda del Buda. El papel de Ananda, el molesto sirviente personal del Buda, su pariente y persona encantadora, lo mismo que el papel de San Pedro, es el del que nunca entiende bien las cosas, y que es hecho cabeza de la Iglesia.

También hay en la tradición del Buda la tercera figura, que es un herrero. Los herreros son considerados magos, hombres de gran poder porque pueden transmutar la piedra en metal. Invita al Buda a comer puerco con él, y el Buda muere por esa comida.

Recordarán los mitos, tabúes y rituales que conciernen al cerdo. Adonis fue muerto por un jabalí que se lo comió, igual que Osiris fue matado por Set cuando Set estaba cazando un jabalí, y la lanza que atravesó el costado de Cristo ha sido identificada por muchos con el colmillo del jabalí, porque atravesar su flanco fue un acto completamente superfluo. Del mismo modo al Buda lo había matado el cerdo. En estos símbolos, la continuidad de los elementos de la tradición aparece con claridad.

LA CRUCIFIXIÓN

¿Cuál es el significado último de la Crucifixión en sí misma? ¿Por qué tuvo que morir Cristo? En el período medieval hubo dos interpretaciones principales.

La opinión de Gregorio el Grande era que había sido una burla al Demonio.

Cuando el Hombre cayó en las garras del Demonio, éste quedó con una jurisdicción legal sobre el Hombre, quebrando la tradición de la creación. ¿Cómo podría hacer Dios para recuperar al Hombre? La idea teológica es que Dios ofreció su propio hijo a cambio del alma del Hombre. Esto es la Redención. Mediante ella Dios redime una deuda, como alguien diría de algo que ha perdido: “Voy a redimirlo”. Dios compró el alma del Hombre dándole al Diablo a Cristo, pero el Demonio no pudo retener a Cristo porque Cristo es incorruptible, y así el Demonio fue engañado.

Quizás ustedes han visto ese pequeño dibujo que apareció en el libro de una monja en el siglo XII. Muestra a Dios pescando, y la línea con la que pesca está hecha de los reyes de Israel, y el anzuelo es el crucifijo, con Cristo en él. Y el Demonio a atrapar es el Leviatán, el gran pez. Esa es la primera teoría de la Redención: Cristo es la carnada, la cruz el anzuelo, y el Demonio es burlado.

La segunda teoría es que Dios el Padre estaba tan ofendido por el pecado de Adán y Eva que hubo que hacer una reparación. La única reparación equivalente al terrible pecado podía ser hecha por Dios mismo, porque el Hombre no estaba preparado para reparar en la medida necesaria. Por eso Cristo se hizo hombre de modo que el Hombre pudiera expiar como Dios, mediante él, y después recibir los beneficios de esa expiación que a Cristo mismo no le servía de nada. La transmite a la humanidad. En esta teoría tenemos la expiación vicaria y el beneficio para la humanidad mediante Cristo.

LA CRUZ

En este punto podemos preguntarnos por qué este signo particular se ha vuelto la marca de la Iglesia cristiana. Preguntémosle a alguien que sepa, por ejemplo a un miembro de la congregación. Su respuesta, muy probablemente, será que el signo es una referencia a un hecho histórico: la crucifixión de Jesús, que fue el fundador de la religión representada en el templo que muestra una cruz en su cima. Este es un modo de leer las formas simbólicas, como referencias a hechos históricos importantes.

¿Pero por qué, o de qué modo, son importantes estos incidentes? ¿Qué fue tan importante en este hecho histórico particular, que consistió en clavar a una cruz a este personaje histórico, condenado a muerte por su comunidad por el pecado de blasfemia? La crucifixión era una forma corriente de castigo en esos días. ¿Qué hubo en este caso que transformó un signo de oprobio en la designación de una Iglesia?

Hay una gran mitología asociada con esta crucifixión en particular, la de la redención de la humanidad de los efectos mortales de un hecho calamitoso que ocurrió, según los informes, mucho tiempo atrás, cuando una serpiente habló. Al primer hombre, al primer ejemplar de la especie *Homo sapiens*, su creador le había prohibido comer el fruto de cierto árbol. Satán, en la forma de una serpiente, lo tentó (o más bien tentó a su esposa, que había sido conformada con una de las costillas de él) a comer de este árbol prohibido. La pareja comió, y en consecuencia tanto ellos como su progenie, toda la raza humana, quedó en poder del Demonio. Podían lograr la redención sólo por medio de un milagro de Dios mismo en la persona de su Eterno Hijo, Segunda Persona de la Santísima Trinidad, encarnándose en la persona de ese Jesús terrenal que fue crucificado, en realidad no por blasfemia sino para redimir a la humanidad del Demonio. De acuerdo con esta lectura, la finalidad fue paliar la ira del Creador expiando mediante la muerte el odioso crimen de ese primigenio acto humano de desobediencia.

Claramente, la lectura histórica del emblema se ha vuelto anómala, por no decir extravagante, con un escenario en el que actúan una serpiente parlante, un demonio y un dios encarnado. No son las características de una historia fácil de creer. La cuestión se complica más cuando notamos, o tomamos en cuenta, el hecho de que en las junglas de Guatemala, en Palenque, hay un templo maya conocido como el “Templo de la cruz”, donde hay un santuario que muestra para la adoración una cruz, mitológicamente asociada con una figura de salvador, llamado Cuculkán por los mayas y Quetzalcoatl por los aztecas. Ese nombre se traduce como “Serpiente Emplumada”, lo que sugiere el misterio de un personaje que une los principios opuestos representados por la serpiente terrenal y el pájaro celestial.

Además, como nos cuentas las escrituras relacionadas con esta figura, nació de una virgen, murió y resucitó, y es adorado como una especie de salvador que volverá en un segundo descendimiento. Todo lo cual agrega otra dimensión, muy perturbadora, a nuestro problema de interpretar la forma simbólica de la cruz, ya que ahora debemos reconocerla no simplemente o únicamente como una referencia dentro de una tradición a un hecho histórico, sino como un signo reconocido también en otras tradiciones, y en asociación significativa, además, con una cantidad de temas simbólicos relacionados.

La figura de la Serpiente Emplumada vinculada con la Cruz, por ejemplo, sugiere inmediatamente nuestra propia continuidad bíblica Edén-Calvario. Además, encima de la cruz maya hay un pájaro, el quetzal, y en la base hay una máscara, una especie de máscara mortuoria. Muchas pinturas de la Crucifixión en el período medieval tardío y primer Renacimiento muestran el Espíritu Santo arriba, en la forma de una paloma, y al pie de la cruz una calavera. El nombre de la colina de la Crucifixión, como sabemos, era, en arameo, Gólgota, y en latín Calvario, y las dos palabras

significan “calavera”. No sabemos qué interpretación daban los mayas a su máscara mortuoria; pero en la leyenda cristiana medieval, la calavera de la que parecía haber crecido la cruz, como un árbol de su semilla, se suponía que era la de Adán. Cuando la sangre del Salvador crucificado cayó de sus manos y pies heridos, el Primer Hombre fue, por así decirlo, bautizado retroactivamente, y con él toda la raza humana. Si no hubiera habido Árbol de la Caída, no habría habido Árbol de la Redención, ni Pértiga Santa, como se llamó a la Cruz en la Edad Media.

La respuesta, en consecuencia, a nuestra pregunta de por qué la crucifixión de Jesús tiene tanta importancia para los cristianos implica un complejo de asociaciones esenciales que no son históricas en absoluto, sino más bien mitológicas. Pues, de hecho, nunca hubo ningún Jardín del Edén o serpiente que pudiera hablar, ni hubo un “Primer Hombre” solitario prepithecantropoide, o una “Madre Eva” onírica conjurada de su costilla. La mitología no es historia, aunque mitos como el del Edén han sido malentendidos con frecuencia como tales, y aunque las interpretaciones mitológicas hayan sido vinculadas a hechos que bien pudieron ser fácticos, como la crucifixión de Jesús.

Examinemos el aspecto mitológico de esta forma simbólica.

Los familiarizados con el mito y folclore germánicos recordarán que en el Edda islandesa (específicamente, en Hovamol, versos 139-140 y 141-142) se dice que el Padre de Todo, Othin, para adquirir la Sabiduría de las Runas, se colgó durante nueve días del árbol del mundo, Yggdrasil.

*He aquí que me colgué del árbol ventoso
Colgué de él nueve noches enteras;
Con la espada fui herido, y ofrendado
Fui a Othin, yo mismo a mí mismo,
En el árbol del que nadie sabrá nunca
Qué raíz lo sostiene.
Nadie me ofreció comida ni música
Y yo miraba hacia abajo;
Tomé las runas, gritando las tomé,
Y hacia atrás caí.
Empecé a acumular sabiduría
Y con ella crecí hasta ser lo que soy;
Cada palabra me llevaba a otra,
Cada hazaña a otra hazaña¹⁸.*

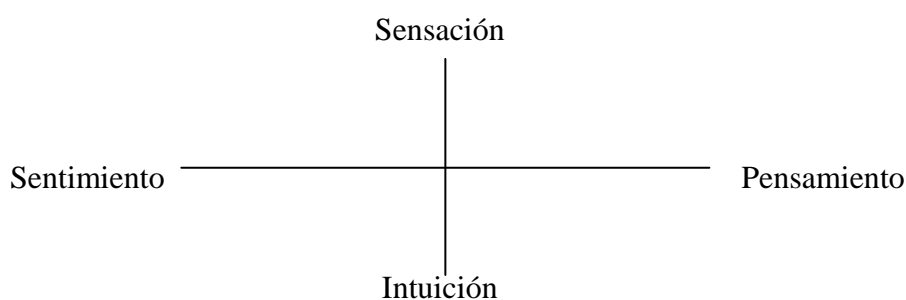
Nadie puede dejar de ver aquí el paralelo con los temas evangélicos de las tres horas de Jesús en la Cruz ($3 \times 3 = 9$), la lanza hiriendo su costado, su muerte y resurrección, y el beneficio de la redención así obtenido. La frase “Y ofrendado fui a Othin, yo mismo a mí mismo” es interesante a la luz del dogma cristiano de Cristo y el Padre como uno.

Además, sobre Ygrasil, esa “Pértiga Sagrada” del tormento de Othin, está posada un águila, como el quetzal encima de la cruz en Palenque, mientras que a sus pies un “gusano” o dragón roe. Este dragón, Nithlog de nombre, corresponde al aspecto de serpiente de Quetzalcoatl, el Salvador. Hay además una ardilla prodigiosa llamada Ratatosk (“dientes rápidos”) que está continuamente subiendo y bajando por el tronco, llevándole al águila información sobre las cosas desagradables que el dragón dice de ella, mientras que al dragón le transmite las frases ofensivas del águila. De un modo humorístico esta imagen sugiere un proceso psicológico que C. G. Jung ha llamado “la circulación de la luz”, de abajo arriba y de arriba abajo; esto es, el punto de vista del inconsciente transmitido a la conciencia, y de la conciencia al inconsciente. Hay, además, cuatro gamos girando

perpetuamente alrededor de Iggdrasil, mordisqueando sus hojas con los cuellos inclinados, como las cuatro estaciones del año alrededor del perenne Árbol del Tiempo, abriéndose paso comiendo. Y aún así crece continuamente.

Ygrassil, como aquel otro árbol, siempre está muriendo y simultáneamente creciendo. Es el pivote del universo, del que irradian las cuatro direcciones, que giran como los rayos de una rueda. Así también la Cruz de Cristo ha sido representada simbólicamente como el centro de un mandala, así como en la imagen del Viejo Testamento (Génesis, 2:8-14) el Edén es descrito como “el árbol de la vida en medio del jardín y el árbol del conocimiento del bien y del mal”. Y con un río, además, que divide y se vuelve cuatro ríos, corriendo en cuatro direcciones.

La interpretación que hizo Jung del simbolismo del mandala se basaba en lo que él identificaba como las cuatro funciones psicológicas básicas por las cuales aprehendemos y evaluamos toda experiencia. Se trata de la sensación y la intuición, que son las funciones aprehensivas, y del pensamiento y el sentimiento, que son las funciones del juicio y la evaluación. Una vida gobernada por la más prudente reflexión puede ser deshecha por la emergencia del sentimiento, así como una vida movida por el sentimiento, por falta de un pensamiento prudente, puede ser llevada al desastre. (“¡Nunca vayas con extraños!”). El diagrama cruciforme reproducido aquí pone en evidencia que en esta visión de las “cuatro funciones” de Jung nos estamos viendo con los reclamos y fuerzas de dos pares de opuestos; pues así como se oponen el sentimiento y el pensamiento, así también se oponen la sensación y la intuición.



Las personas conscientes sólo de la información que le transmiten sus sentidos (esto es, sólo de la actualidad más obvia inmediatamente presente) pueden quedar decepcionadas o deshechas por las implicancias no reconocidas. Otros, siempre intuitivos de las posibilidades e implicancias, pueden ser destruidos por un hecho duro y presente. Según Jung, basándose en su trabajo con pacientes, tendemos a favorecer en la conformación de nuestras vidas sólo una de las dos funciones de cada par. Puede tratarse de la sensación y el sentimiento. Cualquier activación de las funciones no atendidas tiene a ser experimentada como amenazante y es resistida. Además, puesto que las funciones resistidas son subdesarrolladas (“inferiores”, como las llama Jung) son extrañas a la comprensión que tiene la gente tanto de sí misma como de su mundo. Cuando aparecen, superan los controles y con fuerza compulsiva toman el mando, con el resultado de que el individuo está “fuera de sí mismo”, fuera de control.

Es evidente, entonces, que en nuestra vida diaria somos apenas medias personas, y que todas las sociedades, hoy, favorecen y estimulan ese fraccionamiento mediante sus asignaciones morales de nuestros pensamientos, palabras y acciones, ya hacia el lado del vicio, ya hacia el lado de la virtud. Así, en el sistema cristiano de las formas simbólicas, donde la Cruz es central, el Cielo está encima, y allí van los buenos, y el Infierno abajo, y allí son enviados los malvados. En el Calvario, empero, la Cruz de Jesús está entre las del buen ladrón y el malo, el primero de los cuales será llevado al Cielo, y el segundo al Infierno. El mismo Jesús descendería al Infierno antes de subir al Cielo ya

que, en su carácter de Hombre total, eterno así como histórico, y trascendente por ello a todos los pares de opuestos (macho y hembra no menos que bueno y malo, como lo era Adán antes de la Caída y antes de que Eva hubiera nacido de su costilla), trasciende en su ser todos los términos de conflicto, incluido el de Dios y Hombre. Como declaró Pablo a los filipenses (Fil, 2:6-11), “aun siendo en forma de Dios no tuvo por usurpación ser igual a Dios; sin embargo, se anonadó a sí mismo tomando forma de siervo, hecho semejante a los hombres, y hallado en la condición como hombre, se humilló a sí mismo, hecho obediente hasta la muerte, y muerte de cruz. Por lo cual Dios también le ensalzó a lo sumo, y dióle un nombre que es sobre todo nombre; para que en el nombre de Jesús se doble toda rodilla de los que están en los cielos y de los que en la tierra y de los que debajo de la tierra; y toda lengua confiese que Jesucristo es el Señor, a la gloria de Dios Padre”.

En este hermoso pasaje Pablo da una interpretación del salvador como el que unifica, como auténtico Dios y auténtico hombre, abarcando los términos eterno y temporal, trascendiendo (no “aprehendiendo”), pero es necesario entenderlo como ambos: como Cristo, Segunda Persona de la Trinidad, y como Jesús, un hombre que vivió, que nació y murió en Palestina. Clavado a la cruz como un hombre histórico ajusticiado, trasciende a la muerte como Él trasciende a la vida. El simbolismo es obvio: a su izquierda y a su derecha están los ladrones opuestos, y Él Mismo, en el medio, descenderá con uno y ascenderá con el otro a esa altura de la que ya ha bajado. De ese modo, Cristo no apunta a ninguno de los dos términos opuestos, ni a la viga vertical ni a la horizontal de Su cruz, aunque históricamente sí está conminado a tomar una dirección, aún crucificado, como lo estamos todos en nuestras vidas. Pero nosotros, a través de la fe en Su imagen, estamos libres y “salvados”.

Si leemos esta metáfora de la crucifixión en los términos psicológicos sugeridos por la designación jungiana de sensación e intuición, sentimiento y pensamiento, podemos reconocer que en nuestra vida, en nuestra vida temporal e histórica, estamos dirigidos a uno y otro de los términos opuestos de cada pareja, y por ello a un conocimiento o idea del bien y el mal que nos compromete con nuestra vida de seres humanos limitados. Se sigue que para liberarnos de esta limitación debemos, en algún sentido, morir a las leyes de la virtud y el pecado bajo las cuales vivimos en este mundo, abriéndonos a una circulación de energía y luz a través de las cuatro funciones, a la vez que permanecemos centrados en el medio, por así decir, como el Árbol de la Vida en el jardín, donde los ríos corren en cuatro direcciones; o como el punto de intersección de las dos vigas de la cruz, detrás de la cabeza del Salvador, coronada con espinas. “Nuestro viejo hombre”, dice Pablo, “justamente fue crucificado con él, para que el cuerpo del pecado sea deshecho ... Porque el pecado no se enseñoreará de vosotros; pues no estáis bajo la ley, sino bajo la gracia” (Rom. 6:6 y 14).

El hinduismo, como el judaísmo, es una antigua religión de raza, casta o nacimiento, y en él reconocemos también un simbolismo fálico, el lingam y yoni (órganos masculino y femenino simbolizados) que aparecen en los santuarios centrales de los templos, mientras que el budismo, como el cristianismo, es una religión de credo, de creencia y fe, no de nacimiento y raza, y su símbolo central es el del Salvador con el acento en su cabeza iluminada.

La viga horizontal de la cruz específicamente cristiana está fijada no en la mitad de la viga vertical sino más alta, al nivel de la cabeza del salvador. En la mitad, habría cruzado a la altura de los genitales y en consecuencia habría representado un centramiento fálico, como el de la ley de Jehová en el Viejo Testamento para los circuncidados del Pacto, donde la religión es de raza: mientras que la religión cristiana es de fe, de creencia, de mente y corazón, y a ella pueden unirse miembros de cualquier raza.

EL FIN DEL MUNDO

El Reino está aquí, ante nuestros ojos: ese es el mensaje de Jesús en los Evangelios. En Marcos, el Fin del Mundo suena como algo por venir, un acontecimiento futuro. Se supone que Jesús dijo: “No pasará esta generación sin que estas cosas sucedan”. Y se creyó que eso predecía la inminencia del Fin del Mundo.

Por supuesto, el mundo no se terminó, y el asunto llegó a ser visto como “el gran no-acontecimiento”. Pero las Iglesias institucionales siguen diciendo que sucederá. No obstante, no se puede leer históricamente esta idea del Fin del Mundo como algo en el calendario del tiempo. Si vemos que el Reino del Padre está difundido sobre la Tierra, aunque los demás no lo vean, el Fin del Mundo ha llegado para nosotros. Porque el mundo tal como era para nosotros se ha terminado realmente.

Vemos la radiante dicha del mundo y le decimos “Sí” a todo, y le decimos “No” a todo. Esta visión gnóstica implica la experiencia que ya hemos descrito, de sembrar mitologías. A partir de ahí uno identifica o reconoce el dinamismo de la vida en todas las cosas. No debemos adherirnos al mero aspecto fenoménico del mundo, sino ver directamente su núcleo.

CAPÍTULO VII

SESIÓN DE PREGUNTAS

Escuchar la sesión de preguntas después de una conferencia de Joseph Campbell era una experiencia enriquecedora y, hasta cierto punto, frustrante. Las preguntas le permitían a Campbell explorar (con ese modo generoso y sin reservas que era tan característico de él) temas que tocaban puntos sensibles en sus oyentes. Con ojos chispeantes acordes con su buen humor irlandés, excavaba en las reservas de su conocimiento y asociaciones, iluminando al público pero también dándole un panorama fugaz del desbordante depósito de su erudición. Era como la vasija de aceite de las escrituras: pese a los libros que escribió, a las conferencias que dio y a las preguntas que respondió, siempre parecía nuevo y colmado. De ahí la frustración, pues a menudo hasta sus digresiones sugerían conocimientos y reflexiones que, dado lo restringido del tiempo, nunca podían ser exploradas plenamente. Las presentes preguntas, tomadas de diversas sesiones que siguieron a conferencias reunidas en este libro, sugieren el sabor de esas memorables experiencias. Las respuestas también revelan a Campbell tal como era en esos momentos: enérgico, ansioso por responder, en un fácil movimiento de asociación de ideas, alimentando y divirtiendo al público con una sustancia y sabiduría personal que crecía en lugar de disminuir a medida que se daba.

PREGUNTA: ¿Puede explicar a qué se refiere cuando habla del “problema” de la mitología en nuestro tiempo?

RESPUESTA: Una imagen es mitológica cuando evoca y dirige energía psicológica. Es una energía que evoca y una energía que dirige al signo. Una mitología es un sistema de imágenes afectivas o emocionales; las representaciones mismas producen esta emoción o afecto

Nuestra propia mitología, la suya y la mía, es nuestra herencia particular de imágenes afectivas. Pero mire lo que le han hecho a nuestra mitología. En el nivel racional, se dice que las imágenes son absurdas y, en consecuencia, que no tienen significado. De ese modo nuestro sistema racional se desconecta, y se interrumpe el flujo de energía a nuestras vidas.

Segundo, nuestros símbolos han sido neutralizados por las religiones institucionales que los interpretan históricamente. Los símbolos que se dirigen al misterio de la psiquis o el alma han sido interpretados como referencias a hechos históricos reales, hechos que, como nos lo dice la moderna investigación, no tuvieron lugar. En tanto la gente pudo pensar que hubo un Jardín del Edén con una serpiente que hablaba con Adán y Eva, y que en ese Jardín tuvo lugar un incidente llamado la Caída, que hizo necesaria una Redención para restaurarnos, y en tanto la gente piense que hubo un Diluvio Universal, una Torre de Babel, un Abraham, un Éxodo de Egipto, una compilación de los Diez Mandamientos confiada físicamente a Moisés en la cima del Monte Sinaí, seguida por una segunda edición que le fue entregada después de que hubo roto las tabletas de la primera ... En tanto la gente pudo concebir y aceptar esas cosas como hechos históricos, también pudo aceptar estos símbolos y conmovirse con ellos en sus iglesias y templos, así como sus tradiciones religiosas. Pero tan pronto como la gente empezó a comprender que es muy dudoso que estos hechos hayan tenido lugar, los símbolos pierden su carácter histórico y su energía emocional disminuye y se pierde.

Tercero, cuando Freud le dijo al mundo que estos símbolos en realidad se refieren a la madre, al padre y al niño, quedaron separados de sus puntos de referencia originales en la tradición mitológica.

Nos rodean mitologías quebradas, rotas. Nos encontramos en lo que yo llamo una morena terminal de sistemas míticos rotos, que en una época estructuraron la sociedad. Podemos verlo alrededor de nosotros. Pueden elegir uno de estos fragmentos que activan su imaginación para su uso propio. Ayudemos a conformar nuestra propia relación con el sistema inconsciente del que estos símbolos provienen.

Cuando seguimos este rumbo, vemos al buey, el aspecto de Jehová que vio Moisés sobre el Monte Sinaí. Es una tarea difícil, no obstante, capturar al buey. Y de pronto el buey ya no está, y somos sólo nosotros los que estamos ahí. Acto seguido, no hay nadie. Esto es lo trascendente. En este raptó, la naturaleza empieza a volver. Esto se completa con el paso final por el que volvemos a la ciudad con la abundancia desbordando de nuestras manos. Al entrar en la ciudad con manos que bendicen, damos consejos a los jóvenes que están por partir en su propia busca de un buey.

PREGUNTA: ¿El Viaje del Héroe se aplica a la tradición judeocristiana?

RESPUESTA: Revisemos algunos de los héroes mitológicos que elaboran por nosotros la crisis de resolución por medio de la cual se completa el ciclo mitológico clásico.

Empezamos con Moisés, símbolo del que se va solo, dejando a su pueblo para volver a él con una ley. Es, tal cual, el viaje del héroe que encontramos en todas las viejas tradiciones étnicas. Cada uno de los órdenes sociales es rastreado en última instancia a la comprensión y experiencia de un individuo que experimenta él solo el misterio, pasa la prueba, y vuelve con un mensaje para la humanidad, como en el caso de Moisés su descenso de la montaña con los Diez Mandamientos.

La siguiente gran figura en esta tradición es Cristo. ¿Cómo fue entendido Cristo por los primeros cristianos, todos ellos judíos? La clave la encontramos en Pablo, que les escribió a los gálatas que Cristo redimía al hombre de la maldición de la Ley. El “Establishment” puede ser entendido como un sistema de leyes por medio del cual se filtran las experiencias de la vida. Somos redimidos de esto por la doctrina del amor. De las palabras de Cristo aprendimos que debemos amar al prójimo. No debemos, como en tiempos anteriores, odiar a nuestros enemigos, sino amarlos. Cristo también dijo que el hombre no fue hecho para el Sabbath, sino que el Sabbath fue hecho para el hombre. En otras palabras, la Ley debe servir al hombre y no el hombre a la Ley. Esto representa una enorme transformación de nuestra comprensión espiritual de nuestras relaciones mutuas, de Dios y las leyes escritas por otros hombres en Su Nombre.

Recordemos ese momento en que Cristo trasciende todas las leyes. Es la historia de sus cuarenta días en el desierto. En este caso, el Demonio representó la ley que debía ser trascendida. La primera pregunta que el Diablo le hizo a Cristo fue: “¿Por qué no transformas esas piedras en pan?”. Cristo responde que el hombre no vive sólo de pan, sino de las palabras que provienen de la boca de Dios. Rechaza la teoría económica de la vida espiritual, refutando con ello la idea de Bernard Shaw de que uno debe estar económicamente tranquilo antes de poder practicar ejercicios espirituales.

En la segunda tentación, el Demonio lleva a Cristo a la cima de la montaña, mostrándole y ofreciéndole las tierras del mundo, si sólo cede a él. Y Cristo dice: “Ponte detrás de mí, Satán”, trascendiendo con ello la seducción del poder político como objetivo de la vida.

El Demonio entonces lo lleva al pináculo del templo, sugiriendo que si Cristo es tan espiritual, puede lanzarse al vacío, y Dios se ocupará de que no estelle. Cristo rechaza esta tentación de vanidad espiritual diciendo: “No tentarás al Señor tu Dios”. Cristo entonces regresa del desierto para predicar al pueblo el nuevo mensaje del espíritu, el mensaje del amor.

PREGUNTA: ¿Esto se aplica a nosotros? ¿Nosotros somos “héroes” de un viaje espiritual?

RESPUESTA: En la Edad Media europea emerge claramente el tema del individuo en una busca individual. Es el tema de las leyendas del Grial. ¿Por qué alguien iría a buscar el Grial en la Europa gótica cuando el Sacrificio de la Santa Misa se celebraba en todas las iglesias? La razón es que el Sacrificio de la Santa Misa era un sacramento general que no dependía para producir efecto del carácter personal del que lo oficiaba o el que lo recibía. Todo lo que uno tenía que hacer era cumplir con las leyes de la Iglesia y examinar su conciencia y resolverse a no volver a pecar. Pero no era, en sí, una prueba de carácter.

El Grial mitológico no estaba dentro de ninguna iglesia y sólo la persona dotada de cierto carácter podía encontrarlo. El Grial era transportado por doncellas absolutamente virtuosas y representaba una integridad de carácter y vida antes que un sistema sacramental

Sir Gawain, el sobrino de Arturo, propone que, ya que consideran vergonzoso salir en grupo, cada uno entre en el bosque por el punto que le parezca más oscuro, y donde no existan senderos. Esto es el absoluto opuesto del sistema oriental del gurú, en el que uno acepta la dirección de un gurú que sabe lo que a uno le conviene. La busca vital en el sentido occidental, en cambio, se basa en uno y en su carácter potencial, que nunca ha sido probado y nadie más que uno puede sacarlo a luz. Cada individuo emprende esta busca a su modo. El problema en nuestra sociedad y en nuestras escuelas es inculcar, sin excesos, la idea de educación, como en el latín *educere*, conducir, sacar lo que está dentro de uno, antes que limitarse a adoctrinar desde afuera. Espiritualmente, entonces, todos debemos buscar el Grial entrando en esa parte del bosque donde nadie ha trazado un sendero.

PREGUNTA: El renacimiento parece un tema recurrente ¿Puede explicar su simbolismo?

RESPUESTA: La imaginería del renacimiento pertenece a dos órdenes principales. La Luna que muere y renace como símbolo principal de este milagro del renacimiento en el tiempo. La Luna se desprende de su sombra como la serpiente se desprende de su piel. La serpiente también juega un papel como símbolo de este mismo principio de la vida que renace de su propia muerte. En las mitologías tradicionales, el toro del sacrificio también es asociado con este simbolismo de la muerte y el renacimiento. Los cuernos del toro representan los cuernos de la Luna. El sacrificio del toro simboliza el sacrificio de esa parte moral en nosotros que lleva a la liberación de lo eterno.

El Sol es nuestro segundo símbolo de renacimiento, evocando esa idea de no regreso, de no renacer aquí sino ir más allá de los círculos de renacimiento, a una luz trascendente. La imagen típica para esto es el Sol. La Luna transporta tinieblas dentro de ella, pero dondequiera que vaya el Sol no hay oscuridad. Hay sólo las sombras de esas fuerzas que no se abren a su luz. La imagen de la puerta-Sol habla de otra clase de renacimiento, el del regreso del ser perdido, esto es, el que se perdió en los círculos de las sombras y el tiempo, que vuelve a esa raíz eterna que es su propia raíz.

Así como el toro simboliza la Luna, así el león, con su gran cara solar radiante, es el animal simbólico del Sol. Cuando el Sol naciente apaga la Luna y las estrellas, es el rugido del león que dispersa a los animales que pastan; el salto del león sobre el toro simboliza al Sol extinguiendo a la

Luna. Si recordamos la serpiente, reconocemos el águila, el ave solar, como su contrapartida. Así que tenemos estos paralelos: águila contra serpiente, león contra toro, Sol contra Luna.

Cuando comprendemos que la eternidad es aquí mismo ahora, que está dentro de nuestra posibilidad experimentar la eternidad de nuestra propia verdad y ser, entonces captamos lo siguiente: que lo que somos no nació nunca ni morirá nunca; tal es la visión en términos del misterio solar, de la luz solar.

En contraste con las nuestras, las religiones orientales tienen por propósito principal causarnos una experiencia de identificación con ese vacío que es no vacío. El objetivo de estas religiones es provocar una identificación con lo que fluye por nosotros como experiencia.

Para afirmar la posición normal del Occidente contra esto, decimos que Dios creó el mundo y que Dios y el mundo no son lo mismo, Creador y criatura no son lo mismo, por lo que nuestras religiones no se esfuerzan por lograr la experiencia de la identidad. Nuestras religiones pretenden la recaptura de una relación de lo que no es Dios con Dios, lograda mediante la participación en lo que es tomado como la sociedad de Dios, la Iglesia establecida. En la tradición hebrea, Dios tiene un pacto con cierto pueblo y la relación con Dios se da mediante la participación en ese grupo. En la tradición cristiana, Cristo es verdadero Dios y verdadero Hombre, lo cual es considerado como un misterio en el centro de los dogmas de la Iglesia.

PREGUNTA: Usted suele hablar de las sombras en el tiempo, como en el simbolismo de la Luna. ¿Es lo mismo sufrir en medio de la vida?

RESPUESTA: Gottfried von Strassburg abre su maravillosa obra, *Tristán*, compuesta hacia el 1210, diciendo que el sufrimiento y la dicha son intrínsecas a la vida y que no se pueden separar uno de otra. “Emprendo un trabajo”, escribió, “por amor al mundo y por consolar nobles corazones”. Se dirige al mundo de “los que amo, no para aquellos que, según me dicen, piden sólo felicidad, vida y alegría sin dolor, sino para aquellos que en sus nobles corazones sustentan lo amargo con lo dulce, la dulzura de sus vidas amargas y la amargura de sus dulces vidas, y de su dulce muerte”. Gottfried llega a ilustrar este tema con la imagen de Cristo crucificado, en la que el dolor del amor es representado como Dios en Su amor viniendo a sufrir el dolor de la comunicación con el amado, es decir con la Humanidad.

Este tema volvió a presentarse en esos maravillosos cuadros alemanes de la Anunciación, del siglo XIV, en los que la Virgen está arrodillada rezando y por la ventana entra un rayo en el que viene el Cristo niño hacia ella, ya cargando su cruz. Esto nos dice que el amor por la vida incluye una voluntaria aceptación del dolor de la vida, y que los dolores y sufrimientos y todos los inconvenientes que los acompañan, no son refutaciones suficientes.

El misticismo de la batalla es un gran tema en todas las literaturas del mundo. El campo de batalla simboliza el campo de la vida, en el que las criaturas sobreviven en razón de las muertes de otras criaturas. Así entendemos el don de sí mismo por algo, sea lo que sea, que es experimentado como el objeto valioso de nuestro amor, el gran ejemplo de lo cual es Cristo en la Cruz. Schopenhauer dice que en esto revelamos la trascendencia del individuo. Esta es la expiación ante el padre, el mismo padre e hijo sobre los que escribe Joyce. Ese motivo mitológico de la expiación con el padre, que ha descendido por la tradición cristiana y ha sido leído principalmente en términos históricos, recibe el sentido de una experiencia real que cualquiera de nosotros puede tener y debe tener si queremos pasar más allá de nosotros mismos. Sucede, empero, como en, y a través de, una relación personal, porque sólo en relación con otro puede tener lugar esta experiencia, con su costo humano.

Es en las relaciones humanas donde tiene lugar la operación (la relación de uno con otro, de ese otro con otro más, de mí con mi trabajo, de mí con la tierra); la relación es el campo donde el individuo está en proceso. En el matrimonio, por ejemplo, cuando hay reverencia, no la hay hacia el otro, sino más bien hacia la relación. En la relación participan ambos, por lo que estamos reverenciando un aspecto de nosotros mismos en relación con otro, y no hay desarrollo psicológico fuera de la relación. Esto es lo que tenemos en el centro. Es la forma de una cruz. Relación y rendición. Oscuridad y luz juntas.

He estado felizmente casado durante cuarenta y ocho años, y debería saber algo al respecto. Lo importante en el matrimonio es la relación entre dos personas, y cuando uno se casa (quiero decir cuando se casa realmente) el centro de atención se desplaza de uno mismo a la relación de los dos. Y cuando uno piensa en sí mismo sacrificando o cediendo cosas, no es por la otra persona que uno lo hace, es por la relación. Y uno está tanto en la relación como lo está el otro, ¿ven lo que quiero decir? De esto se trata, de los dos juntos. Y uno tiene que pensarse no como éste, sino como los dos en uno. Y digo que si nuestro matrimonio no es nuestra más alta prioridad en toda vuestra vida, no estamos casados, eso es todo. Y algo que digo con frecuencia es que un matrimonio no es un largo enamoramiento.

Este es el gran problema en el matrimonio moderno, la idea (que fue enunciada por primera vez, por lo que yo sé, en el siglo XIII por Wolfram von Eschenbach) del amor como la base del matrimonio. Antes, y en la mayor parte del mundo, la sociedad le dice a uno con quién se casará, y son los padres los que hacen los arreglos. Los enamoramientos siempre fueron peligrosos para esa idea del matrimonio. Estas dos ideas de casarse por amor y de un matrimonio que está más allá de la convención social, se reúnen en esta idea: el matrimonio es la confirmación del amor. Y el amor es la sacramentalización del matrimonio.

El matrimonio, como he dicho, no es un enamoramiento; es una prueba. Si lo piensan así, podrán superarlo. La prueba consiste específicamente en sacrificar el yo a la relación. Y el yo siempre está saliendo a la superficie, ya lo sabrán, diciendo “Oh, pobre de mí. Nadie me pasa a máquina mis escritos”, y esa clase de cosas. A propósito, conozco a un gran erudito, que tuvo tres esposas sucesivas hasta que encontró una que no sólo sabía escribir a máquina, sino que podía hacerlo en griego y en latín.

PREGUNTA: ¿Cómo logra la trascendencia la persona corriente, y qué papel juega el ritual?

RESPUESTA: En el diccionario, la palabra “trascendencia” tiene dos significados distintos. El sentido propio y obvio de la palabra es “Superar algo”, o salir de algo, o ir más allá de algo. Trasciende: va más allá. La pregunta principal es: “¿Qué hay más allá? La idea de que “Dios es trascendente” significa en un nivel que Dios es algo que está más allá del mundo. Puede haber un hecho que esté más allá del mundo factual.

La otra interpretación de trascendencia es “lo que está más allá de toda conceptualización”. En consecuencia, no se puede tener ningún concepto de lo que es trascendente, porque va más allá de cualquier concepto en la mente humana. En su sentido básico, lo que trasciende es lo que trasciende toda conceptualización, toda nominación. Está más allá de todos los nombres y formas.

¿Cómo llega a la trascendencia la persona corriente? Para empezar, diría yo, debe estudiar poesía. Aprender a leer un poema. No es necesario tener la experiencia para recibir el mensaje, o al menos alguna señal del mensaje. Puede venir gradualmente. Hay muchos caminos, empero, para llegar a la experiencia trascendente.

Un enfoque importante es el del ritual. Un ritual nos permite participar en la actualización de un mito. Uno se prepara internamente para conmoverse con la imagen, y aparece la trascendencia. A menudo los que se muestran interesados en las artes de un modo discursivo, histórico, descubren que una obra de arte se apodera de ellos, y se sienten literalmente transformados. Piensen en lo que pasa con la música. A cierta edad, cierta clase de música nos interesa y captura nuestra imaginación, nuestro ser interior, y participamos en ella. Después eso cae, y viene otra clase de música. El arte habla a lo que es posible dentro de uno.

Al hablar del ritual, examinemos las iniciaciones de chicos y chicas en sociedades tribales. Hay una distinción crucial aquí cuando consideramos cómo se vuelven adultos hombres y mujeres. ¿Cuándo se vuelve mujer adulta una niña? En su primera menstruación. ¿Y cuál es la experiencia iniciatoria fundamental que se le hace superar? Típicamente, la encierran en una pequeña choza durante una semana, a pensar en lo que ha pasado. Podría decirse que la vida asalta a la mujer. Se vuelve mujer y poco después se vuelve madre.

Si hablamos de “La Aparición de la Diosa”, en realidad nos referimos a “La Aparición de la Heroína”. Una persona es un héroe o una heroína cuando funciona en el interés de valores que no son locales o personales sino una fuerza más amplia de la cual la persona es vehículo. La mujer se vuelve una heroína cuando se vuelve vehículo de una fuerza que produce vida.

Piensen en un bosquimano amamantado por su madre, destetado muy tarde, ya un chico crecido y todavía prendido al pecho de su madre. Ese niño, a diferencia de la niña, nunca se volverá cuerpo de vida. Debe aprender a relacionarse con eso. La mujer no debe aprender cómo relacionarse con el hombre porque ése no es el problema. El problema concierne a cómo se relaciona el hombre con la mujer. Ella es la vida. Él es un modo de relacionarse con la vida.

¿Qué sucede con el adolescente varón? No sucede nada. En consecuencia, hay que maltratarlo para convertirlo en un vehículo de función social. La mujer es el vehículo de la naturaleza en las sociedades tribales y el hombre es vehículo de orden social. Los hombres adultos se llevan a los niños varones y les pegan, tallan sus cuerpos de modo que ya no tengan cuerpos de niños, y con ello entran en el servicio de la sociedad. Si no lo soportan, los matan y se los comen. No hay piedad, pero de estos ritos salen seres humanos civilizados dispuestos a servir a algo más grande que ellos mismos.

Cuando Catlin, el gran pintor, estuvo entre los indios mandan en el Missouri superior en 1832, asistió a muchas de las ceremonias de iniciación. A los hombres jóvenes les atravesaban los músculos pectorales con agujas de madera, y los colgaban del techo y golpeaban hasta que estas agujas caían. Uno de ellos dijo: “Las mujeres sufren y nosotros debemos sufrir también”.

En Brasil, algunas tribus se refieren a los ritos masculinos como la menstruación de los hombres. Mediante estos ritos se vuelven vehículos de una fuerza que es mayor que ellos. Y así entran en el servicio de estas sociedades.

PREGUNTA: El ritual parece tener que ver con el grupo. ¿Cómo participa el individuo?

RESPUESTA: Se ha observado que los rituales y ritos parecen reforzar la naturaleza homogénea de la experiencia. Podríamos preguntar entonces cómo calza el individuo en el ritual. Dondequiera que hay un ritual, tenemos una referencia al grupo: todos participan en el ritual, se piensan y se descubren como miembros del mismo organismo. Esos rituales siempre incluyen a mucha gente.

Recordamos que hay dos niveles en el mundo ritual y el mundo religioso griegos. Uno consiste en los cultos locales. Martin Nilsson, en uno de los grandes estudios de las religiones griegas, describe

el viaje a Esparta y a la Beocia en busca de los dioses y personajes que se encuentran por lo común en la tradición literaria funcionando al servicio de la tradición del culto.

En Atenas, empero, durante los siglos VI y VII, hubo una transformación literaria de estos cultos locales. Los mitos clásicos nos llegan en forma literaria como una mitología secundaria de los intelectuales de Atenas. Fue Pisístrato quien fundó los festivales anuales compuestos de juegos atléticos, estrenos de tragedias y comedias de los grandes poetas, y otras competencias. De esas celebraciones creativas viene nuestro conocimiento general de la mitología clásica. Estaban dirigidas, por supuesto, al ciudadano ateniense, antes que al grupo como en los viejos cultos locales. Eleusis se vuelve el santuario de Atenas y los misterios de Eleusis se asocian con el ideal ateniense. Aun cuando se originaron mucho antes y con otros fines, llegaron a dirigirse a individuos más que al grupo. El grupo que asiste es un grupo sólo por el momento. Se parece en cierto modo a los grupos que visitan al papa en las audiencias colectivas. Cada persona recibe la experiencia, pero después se separan y siguen sus caminos individuales.

En nuestra cultura, lo hemos hecho todo para destruir los rituales ceremoniales y los mitos que simbolizan y vigorizan. Los norteamericanos hemos presenciado un retroceso de los mitos y rituales comunes, para volverse identificaciones con grupos raciales y de clase. Cuando las personas se preguntan por el grupo al que se asocian mitológicamente, descubren que se trata de algún subgrupo étnico más que del grupo nacional. Esto es el resultado del debilitamiento de la mitología compartida que unifica grupos distintos.

Un ejemplo poderoso es el de la tradición hebrea, que, mediante el rito anual de la comida del Seder en la Pascua recapitula y revigora toda la historia de los judíos como pueblo. Hay un gran beneficio, como en este fuerte sentimiento de ser un pueblo unido, en esta consumación de una de las funciones de la mitología, la de la identidad social.

En manos equivocadas un ritual eficaz puede ser muy peligroso. Esto queda bien ejemplificado en Hitler, que fue un genio en el empleo del ritual para desarrollar la conciencia nacional. Era un orador poderoso y carismático en el centro de vastas aglomeraciones que, como me contó una vez un alemán, con su música, sus luces y sus banderas al viento, casi lo hizo a él, en contra de su voluntad, levantar la mano en el saludo nazi.

En la Iglesia Católica, el ritual de la misa, especialmente cuando los creyentes la oían celebrar en latín en todo el mundo, era un vigoroso símbolo de, y fuente de identificación con, una Iglesia universal. Lo mismo puede decirse de la comida de pescado el viernes, especialmente porque el pescado es, en sí, tan rico en tantos niveles de identificación mitológica con Cristo.

Hoy en los Estados Unidos la manifestación de protesta es uno de los pocos rituales que conservan su eficacia. Es poderosa porque los miembros del grupo caminan y gritan o cantan un eslogan juntos. A nadie se le permite salir de la línea de la columna, que es un espacio consagrado puesto aparte. Esa columna es, en cierto sentido, un lugar sagrado.

PREGUNTA: ¿Podría extenderse sobre esta idea de “espacio sagrado”?

RESPUESTA: El espacio sagrado puede ser definido como cualquier espacio separado de los usos seculares, desde un círculo trazado en la tierra con un bastón, en la India, a una gran catedral medieval; lo que importa es que ese espacio se libere del mundo de los pares de opuestos, como la pérdida y la ganancia en los negocios cotidianos, y podamos contemplar la unidad y el misterio revelado en todas las cosas. En los grandes santuarios y templos todo es simbólico, esto es, ordenado de modo que sea transparente a la trascendencia.

Los ejemplos más antiguos de espacio sagrado se encuentran en las cavernas en el sur de Francia y el norte de España, donde se hicieron, hace treinta mil años, extraordinarias pinturas simbólicas. Al entrar en ellas, toda nuestra conciencia se transforma, y parecen constituir nuestro ambiente primordial. Los animales que circulan sobre la tierra parecen apenas reflejos de este mundo subterráneo.

Un espacio sagrado, entonces, es cualquier área, como las cavernas, en las que todo es hecho para transformar el ambiente en una metáfora. Podemos decir que “el Espacio sagrado está en todas partes”, pero sólo podemos decirlo después de haber aprendido la disciplina del espacio sagrado, y apreciado la importancia metafórica de los objetos hallados allí. Examinemos una estrella de seis puntas, por ejemplo, que es el cuarto chacra en la India, así como es la Estrella de David. En la parte superior tenemos el símbolo de la aspiración. La punta inferior significa el obstáculo a esta aspiración, y los lados significan los medios por los cuales hacer el ascenso. Así tenemos simbolizados los medios para la transición desde el campo de la dualidad al de la unidad; esto es, el modo de ir más allá de todos los pares de opuestos.

Tomemos el problema del arte y el espacio sagrado tal como queda ejemplificado en la Edad Media. La pintura medieval tardía de la ciudad de Reims muestra la catedral en el centro. La catedral es el templo representado como esa apertura por la cual la trascendencia irrumpe y la energía, aquí interpretada como Dios, como lo sobrenatural, se derrama en el campo del tiempo.

La arquitectura del mundo clásico tiene sus hermosos templos dóricos, tan compuestos y pequeños que se los puede rodear con la mente. Lo importante era el exterior del templo. El interior es un salón vacío con la imagen de la tumba adentro. En el gótico, en cambio, lo que importa es lo de adentro. Repentinamente, con el alba de la nueva cultura e inspiración, surgió una nueva arquitectura que era en sí misma una formulación de la experiencia del misterio; el misterio del espacio.

Los contrafuertes sostienen las paredes desde afuera. El interés principal de la catedral no es cómo se la ve desde afuera, sino cómo se la experimenta desde adentro. Crea un espacio santo, un espacio sagrado, que no se refiere a nada que no sea el misterio. Cuando su construcción sale bien, resulta un perfecto equilibrio de tensión y apoyo que es en sí mismo una afirmación de energía y espacio. Lo que observamos es cómo la arquitectura puede producir una experiencia de misterio, una experiencia de un modo de ser.

Chartres posee las esculturas góticas más antiguas de Europa. Tenemos el Cristo del Segundo Descendimiento en el centro, y a su derecha e izquierda hay imágenes de la Virgen. Las figuras que rodean al Cristo del Segundo Descendimiento son interpretadas como las de Mateo, Marcos, Lucas y Juan. En realidad son signos del zodíaco que representan los solsticios y los equinoccios hacia el 2000 a.C., cuando el equinoccio de primavera cayó durante el signo del toro, no del carnero. Por eso se encuentran allí el toro, el león, el pájaro escorpión y el portador de agua. Cristo al nacer rompe, podría decirse, la cintura de la Madre Universo. Y el espacio en el que se ubica es simplemente una representación de la vulva del nacimiento de Cristo. Está naciendo del vientre de la Madre Universo. Es el hijo del universo, Él, que es también el engendrador del universo.

Allí encontramos asimismo una representación de la ascensión de María al cielo. Esto ilustra el problema de la supervivencia de imágenes míticas arcaicas en el mundo contemporáneo. Como hemos mencionado, no hay lugar en nuestra cosmología actual al que puedan haber ido María y Jesús cuando ascendieron. En la era en que esta mitología fue acuñada, no obstante, los cielos estaban apenas un poco más allá del planeta Saturno. Con nuestros conocimientos actuales, esa imagen se vuelve literalmente increíble. El mismo problema espera a Elías, que ascendió al cielo en un carro tirado por tres caballos. Esas imágenes no deben ser tanto hechas a un lado como

reinterpretadas en términos de su significado psicológico. También deberían descubrirse imágenes contemporáneas para transmitir esos significados.

En el centro, en el ábside alrededor del altar, hay una estatua de la Madonna Negra con el Cristo oscuro en las rodillas. Yo no comprendo la idea de la Madonna Negra. En la cripta de Chartres hay una madonna de marfil que también es negra. Está también el Espíritu Santo como la paloma sobre la cabeza de ella. Es el ave de Venus. Es una buena traducción porque habla del amor de Dios derramándose al mundo y engendrando la Encarnación, paralela a la encarnación de la paloma de Afrodita, la paloma del amor.

La maravilla de Chartres, por supuesto, se revela por las ventanas. La última vez que estuve en Chartres, vi que los franceses habían tenido la idea de limpiar las ventanas, y como resultado habían quitado la pátina que se había acumulado del lado de afuera, y con ello destruyeron el juego óptico, el medio esencial al uso espiritual de la luz. En el siglo XVIII los franceses hicieron cosas peores; directamente tiraron algunas de las ventanas de Chartres para que entrara más luz. Pero la clase de imagen traducida en sus ventanas es la de la Gloria de Dios, cuya Cara Trina y Una se oculta a nuestra vista por el campo de luz cegadora que irradia a través.

Debemos preguntarnos sobre los que construyeron esta catedral. La respuesta es: Todos. Hay un hermoso libro de Henry Adams llamado *Mont St. Michel and Chartres*. En él habla de la Virgen (pues todos estos templos y catedrales son de la Virgen) y de la energía generada por este concepto de la Virgen como equivalente a la energía generada en su tiempo por las nuevas dinamos mecánicas. Quiere decir que la Virgen electrifica y anima a toda la comunidad.

Pues bien, todo el arte está dedicado a la representación de una mitología que coordine a la sociedad como un todo. La Edad Media se basó en una mitología: la Caída en el Jardín del Edén, la Redención en la Cruz, y el don de la Gracia redentora a la Humanidad mediante los sacramentos de la Iglesia. En esta mitología se basa la religión cristiana. Y la podemos leer en la arquitectura, la estatuaria, los vitrales y la decoración de las Catedrales, cuya construcción, junto con la cultura misma, fue energizada por la Virgen. Chartres, y todas las grandes iglesias, son ejemplos de espacio sagrado.

PREGUNTA: Usted se ha referido en su obra a los símbolos de crecimiento espiritual en el yoga Kundalini. ¿Podría explicar esto brevemente?

RESPUESTA: La palabra Kundalini significa “el enroscado”, y se refiere a la energía espiritual que se considera enroscada sobre sí misma en la mayoría de nosotros casi todo el tiempo, en su asiento en el fondo del cuerpo, en realidad en el ano. El objetivo de este yoga es emplear el control de la respiración, y la meditación, para desenroscar ese Kundalini de modo que se vuelva un canal en la columna, conocido como Sushumnã. Y al hacerlo, pasa por diferentes niveles orgánicos de compromiso psicológico: los genitales, centro del sexo; el ombligo, que es agresión; y el corazón, que es la apertura de la capacidad de compasión; la garganta, que es austeridad ascética; la mente, que es la contemplación de la imagen de Dios. La garganta es el centro verbal, y está relacionado con el lado izquierdo del cerebro, así como el centro de la imagen está asociado con el lado derecho del cerebro.

Hasta llegar al nivel del corazón, seguimos en el arte cinético, el de posesión y sumisión. Veamos la diferencia entre lascivia y amor. Es la diferencia entre el segundo y el cuarto centros. Dante contemplando a Beatriz la vio con el ojo del corazón. Acteón contemplando a la diosa Artemisa lo hizo con lascivia. Este joven cazador había salido con sus perros, y siguió un arroyo hasta su fuente, y allí estaba Artemisa, la diosa, bañándose desnuda con sus ninfas. Él la miró no con el ojo de contemplar a la divinidad, el Chakra Cuatro, sino con el Chakra Dos, es decir con lascivia. Ella lo

salpicó con unas gotas de agua y él se volvió un gamo, que es lo que él era desde el comienzo, y sus perros lo mataron.

Cualquier referencia por debajo del Chacra Cuatro es peligrosa en tanto es cinética, ya sea en el sentido del deseo como del odio. Una vez pasé un fin de semana con psicoanalistas y mi papel era conferenciar sobre el amor cortés. Ellos no sabían qué era eso. Y yo sentí como si estuviera en el lugar equivocado, pues estas personas cultas eran adictas a analizar a gente descentrada. De pedagogía y de enseñar a la gente cómo vivir sabían tanto como puede saber un recolector de basura de cómo cocinar una buena comida. Comprendí que en ese contexto tratar de resolver los problemas del Chacra Dos en términos del Chacra Cuatro estaba simplemente destinado al fracaso. Pero la lascivia no se cura con más lascivia. La solución debe hallarse en términos del Chacra Cuatro.

Tampoco pueden resolverse los problemas del Chacra Tres en términos de Chacra Tres. La agresión no remedia la agresión. El único modo de civilizar a los pequeños animales humanos es civilizándolos. Es decir, abriendo su Chacra corazón. Y si no pueden abrir el Chacra corazón, al menos podemos darles un sistema de reglas civilizadas que les indiquen cómo vivir, cosa que los ayudará a funcionar como si su Chacra corazón se hubiera abierto. Cuando llega la iluminación, y llega la compasión, no se necesitan reglas que nos digan cómo actuar compasivamente. Uno es espontáneamente compasivo.

No se puede transformar un animalito malo en un animalito bueno tratándolo como si fuera un animal. Es preciso despertar el Chacra corazón, que es el sentimiento humano de compasión, y de comprensión, del amor en lugar de la lascivia. Entre los psicoanalistas había hombres que decían que no sabían qué era el amor, pero sabían qué era el fetichismo. Es una visión de túnel de la condición humana. El animal humano se encuentra en el sistema pélvico, donde están esos primeros tres chacras. Pero el corazón es el comienzo de la humanidad.

PREGUNTA: ¿Puede desarrollar la idea de la Vida después de la Muerte?

RESPUESTA: En muchas tradiciones encontramos paraísos y purgatorios, siempre en plural. Este concepto está presente en todos los sistemas de reencarnación: jainismo, budismo, hinduismo, y también en el sistema persa. La idea se centra en personas que se hallan en lo que podía llamarse la “esfera eterna”, en la cual sus experiencias se reflejan o recapitulan las de sus vidas en el tiempo.

El infierno, propiamente hablando, es la condición de personas tan limitadas a sus vidas del yo y los valores egoístas que no pueden abrirse a una gracia transpersonal. Está más allá de ellos abrirse a algo que trabajará como una influencia espiritualmente transformadora. Están trabados por toda la eternidad en lo que son, en esta fase trunca. Esa es la idea cristiana del Infierno.

El cristianismo es la única religión que tiene la idea de una condición permanente llamada Infierno. Un pecado mortal es considerado una ofensa que condena a una persona al Infierno. Otros sistemas religiosos ven la idea del Infierno más como los cristianos ven el Purgatorio, es decir como un tránsito o una purgación. Uno muere tan limitado a un sistema de valores que no puede abrirse a la trascendencia de la visión beatífica de Dios. El purgatorio es un lugar pedagógico y las filas del paraíso se disponen de acuerdo con las posibilidades de una visión espiritual.

Una vez, siendo niño, le pregunté a la monja que era mi maestra: “¿Si voy al Cielo tendrá la misma experiencia que Tomás de Aquino?”.

“Bueno”, me dijo ella, “tu copa estará llena, pero será una copa pequeña”. No fue una mala respuesta.

APÉNDICE

UNA CONVERSACIÓN

NOTA INTRODUCTORIA

A comienzos de 1979, Glenn Collins, entonces jefe de redacción del New York Times Magazine, me pidió que entrevistara a Joseph Campbell, a quien yo conocía desde hacía años, para su número de Pascuas. Esto me dio una oportunidad excepcional de hacerle un extenso interrogatorio personal sobre el tema de las festividades religiosas emparentadas de las pascuas judía y cristiana. También me permitió conversar de un tema que nos había ocupado con frecuencia, el de la transformación de nuestra conciencia espiritual en la aurora de la Era Espacial.

Pasamos un ventoso día de febrero en su departamento cerca de Washington Square. El artículo resultante, que apareció el Domingo de Pascua bajo el título “Amanecer de la Tierra: El alba de una nueva conciencia espiritual”, atrajo más atención hacia su trabajo, me escribió después Campbell, que cualquier otra entrevista anterior, y fue ese artículo el que despertó el interés de Bill Moyers por primera vez. Tales fueron los resultados providenciales de un encuentro que fue en sí mismo su propio premio. En él Joseph Campbell integra y expone mucho de los temas tocados en las conferencias de esta colección. Como tal, no es una conclusión inadecuada para el volumen.

E.C.K.

AMANECER DE LA TIERRA

EL ALBA DE UNA NUEVA CONCIENCIA ESPIRITUAL

Aunque la palabra se usa popularmente para denominar una mentira, el mito en realidad es un vehículo perenne para expresar la verdad. Los seres humanos siempre han contado, en formas míticas, las historias que querían que se recordaran y transmitieran (como las leyendas arturianas o los relatos bíblicos) para distinguirlas de las modas, caprichos pasajeros, o los hechos constantemente cambiantes de los almanaques o el *Libro Guinness de los récords*. El mito y el símbolo son propiedades fundamentales y esenciales de todas las religiones; son el lenguaje especial de la experiencia religiosa.

Joseph Campbell ha dedicado su vida al estudio de los mitos, y ha detectado temas y motivos recurrentes en las distintas mitologías de diferentes culturas, lo que sugiere que una única fuente subterránea de experiencia religiosa las alimenta a todas. Según Campbell, las que parecen ser tradiciones religiosas distintas son en realidad distintas expresiones de una única experiencia, compartida por todas las culturas.

Autor de numerosos libros sobre religiones y mitologías comparadas, y ex profesor del Sarah Lawrence College en Bronxville, Nueva York, Campbell es quizá más conocido por *El héroe de las mil caras*, publicado en 1949. En este libro rastrea las historias de héroes antiguos y contemporáneos, mostrando que sus desafíos y experiencias fueron esencialmente los mismos, que todo hombre fue en realidad el hombre. El esquema que puede discernirse en las historias y símbolos intemporales del mito también puede descubrirse en nuestras propias vidas. Como Campbell dijo una vez a un entrevistador, “La última encarnación de Edipo, el perenne romance de

la Bella y la Bestia, están sucediendo esta tarde en la esquina de la calle Cuarenta y Dos y la Quinta Avenida, y sus protagonistas están esperando a que cambie el semáforo”.

La vida de Campbell es análoga a los viajes y combates del héroe mítico, en su busca de la identidad y el camino de erudición que le correspondían. Neoyorkino de ascendencia irlandesa católica, cautivado de niño por el Circo del Salvaje Oeste de Buffalo Bill, inició sus estudios concentrándose en la cultura y experiencia de los indios norteamericanos. Poco a poco se asomó al sueño de los temas mitológicos y fue llamado, como siente dentro de él, a una larga peregrinación de descubrimiento que lo llevó no sólo a su propio estudio de los romances arturianos en la Universidad de Columbia, sino también a estudios europeos de filosofía oriental, religión, y sánscrito, así como a las obras de Freud y Jung. En todo lo cual reconoció los temas comunes que había hallado en la cultura india norteamericana de su pasión juvenil, y en la Iglesia Católica de su creencia infantil.

KENNEDY: “Mito” sigue siendo un término confuso para mucha gente. Quizá podamos empezar explicándolo un poco más en detalle.

CAMPBELL: El mito tiene muchas funciones. A la primera podríamos llamarla mística, en tanto el mito establece un vínculo entre nuestra conciencia vigílica y el misterio global del universo. Es su función cosmológica. Nos permite vernos en relación con la naturaleza, como cuando hablamos del Padre Cielo y la Madre Tierra. El mito también cumple una función sociológica, en tanto sostiene y valida un cierto orden social y moral. La historia de los Diez Mandamientos entregados por Dios a Moisés en el Monte Sinaí es un ejemplo de esto. Por último, el mito tiene una función psicológica, en tanto nos ofrece un modo de atravesar, y negociar, los diversos estadios desde el nacimiento hasta la muerte.

KENNEDY: Usted ha escrito sobre la dificultad de un sistema mitológico para hablarle a un mundo que se ha hecho tan variado. Los mitos agrarios y de caza, que antaño les hablaban a todos, hoy ya no se aplican con tanta facilidad. Pero también ha dicho que, con un poco de reflexión, podemos entender que esas viejas historias de héroes y sus aventuras son lo mismo que nuestra busca contemporánea de sentido.

CAMPBELL: Sí, los mitos salen de la imaginación creativa que todos compartimos, y la historia que cada uno de nosotros reconoce en la busca del sentido espiritual equivale a todas las leyendas de los héroes, como los caballeros de la Mesa Redonda, que deben viajar a un mundo desconocido y combatir con los poderes de las sombras para volver con el don del conocimiento.

KENNEDY: Según muchos observadores, estamos en un punto de inflexión en la conciencia religiosa. Esto es, la estructura mitológica, o las leyendas que proponían una interpretación bíblica literal del universo, han sido fuertemente puestas en cuestión por los descubrimientos de la Era Espacial.

CAMPBELL: Sí, es exactamente lo que está pasando, con consecuencias que todos podemos ver. Debemos recordar la verdad central, por ejemplo la de la Pascua. Somos llamados a una liberación, así como los judíos fueron llamados a liberarse de su esclavitud en Egipto. Somos llamados a la liberación al modo en que la Luna se libra de la sombra que la cubre para emerger renovada, al modo en que la vida arroja de sí la sombra de la muerte. La Pascua tiene las mismas raíces: somos llamados a una liberación, de vuelta a nuestra vieja tradición. La Pascua no es la Pascua a menos que nos libere inclusive de la tradición que nos dio estas fiestas.

Las pascuas cristiana y judía son símbolos primordiales del desafío que enfrentamos en la Era Espacial. Enfrentamos un desafío, mística y socialmente, porque nuestras ideas del universo han sido reordenadas por nuestra experiencia en el espacio. La consecuencia es que ya no podemos aferrarnos a los símbolos religiosos que formulamos cuando pensábamos que la Tierra era el centro del universo.

KENNEDY: Usted está diciendo que el poder perenne del mito está en que puede desprenderse de una formulación (como la idea precopernicana de una Tierra aquí abajo y un Cielo allá arriba) y sin embargo conservar y renovar su vigor. Eso significa que estamos experimentando la verdad mitológica en el desafío mismo de abandonar la comprensión religiosa del universo, que es muy fuerte en la imaginación judeocristiana. Y que la experiencia de la Pascua nos exige que lo hagamos.

CAMPBELL: La Pascua nos hace experimentar en nosotros un llamado a la liberación, sí, pero esa experiencia no anula la tradición religiosa. Comprender estos símbolos en su sentido espiritual trascendente nos permite renovar nuestras tradiciones religiosas. La era espacial exige que cambiemos nuestras ideas sobre nosotros mismos, pero queremos seguir teniéndolas. Es por eso que hay una resurgencia de ortodoxia anticuada en tantas áreas de nuestra época. No hay horizontes en el espacio, y no puede haber horizontes en nuestra propia experiencia. No podemos aferrarnos a nosotros mismos y a grupos de pertenencia como lo hicimos antes. La era espacial hace imposible eso pero la gente rechaza esta demanda o no quiere pensar en ella. Y se retrae a la única Iglesia verdadera, o al poder negro, o a los sindicatos, o a la clase capitalista.

KENNEDY: Entonces la Era Espacial pone en entredicho todo lo que nos centra en la Tierra o en el grupo.

CAMPBELL: La Pascua ofrece el símbolo perfecto porque significa que somos llamados a una nueva vida. La nueva vida no está muy bien definida: es por esto que queremos aferrarnos al pasado. El viaje a esta nueva vida (y es un viaje que todos debemos hacer) no puede hacerse salvo que nos liberemos del pasado. La realidad de vivir en el espacio significa que hemos vuelto a nacer, no a una religión de antaño sino a un nuevo orden de cosas. No hay horizontes: ese es el significado de la Era Espacial. Estamos en una caída libre a un futuro que es misterioso. Es algo muy fluido y a muchos los desconcierta. Todo lo que hay que hacer es saber cómo usar el paracaídas.

KENNEDY: Una toma de conciencia de la verdad mitológica nos advierte que en la experiencia de la Pascua no nos limitamos a recordar acontecimientos históricos sino que estamos experimentando en nosotros mismos la Pascua, que lo que sentimos es el tirón de la era espacial sobre nuestra conciencia religiosa.

CAMPBELL: Sí, podemos sentirlo en nosotros mismos. La Era Espacial, que mucha gente quiere olvidar o descartar como una mala inversión, es central a todo esto. Hace casi quince años tuvimos el gran símbolo del cambio que ha tenido. El hombre caminó sobre la Luna y miró por sobre el hombro, y por la televisión nosotros pudimos mirar con ellos, y ver el amanecer de la Tierra. Ese es el símbolo que nos permitió sentir la verdad del descubrimiento que hizo Copérnico cuatro siglos atrás. Hasta entonces, pudimos estar de acuerdo teóricamente con Copérnico, pero no disponíamos de su mapa del universo, salvo que fuéramos matemáticos o astrónomos. Era una idea invisible y podíamos seguir pensando, como lo hicimos, dentro de un sistema religioso en el que todo estaba dividido a lo largo de las mismas líneas que dividían los Cielos de la Tierra.

KENNEDY: Si el Cielo y la Tierra estaban divididos, también lo estaban el cuerpo y el alma, lo natural y lo sobrenatural, la carne y el espíritu. El universo estaba ordenado de un modo jerárquico, como lo estaban las iglesias.

CAMPBELL: Este modelo dividido nos permitía pensar que había un orden espiritual, separado o dividido de nuestra propia experiencia. Piense en lo que dijimos sobre ese viejo modelo. Todo era visto desde una perspectiva terrestre. El Sol salía y se ponía. Josué detuvo al Sol y a la Luna para tener tiempo de terminar una matanza.

Con la caminata lunar, el mito religioso que sostenía estas ideas ya no pudo mantenerse más tiempo. Con nuestra visión del amanecer de la Tierra, pudimos ver que la Tierra y los Cielos no estaban divididos, sino que la Tierra está en los Cielos. No hay división y todas las ideas teológicas basadas en la distinción entre los cielos y la Tierra colapsan con esa comprensión. Hay una unidad en el universo y una unidad en nuestra propia experiencia. Ya no podemos buscar un orden espiritual fuera de nuestra propia experiencia.

KENNEDY: Esto también pone en entredicho la vieja creencia de que nuestro destino es decidido “allá”, por los dioses.

CAMPBELL: O que las estrellas son su domicilio. Todavía pueden verse rastros de eso en la desilusión que siente mucha gente cuando las pruebas científicas no descubren vida en Marte.

KENNEDY: ¿No es cierto que Carl Jung dijo una vez que la afirmación de la Asunción de la Virgen María por la Iglesia Católica Romana fue la declaración religiosa más importante del siglo? ¿Es un punto en el que podemos ver la intersección de los niveles literal y simbólico del dogma religioso?

CAMPBELL: Jung dijo eso y, por supuesto, estaba señalando el profundo sentido simbólico, más que el literal, de esa doctrina. Literalmente, se trata de un cielo “allá arriba” al que un cuerpo pudo ascender. Pero es una doctrina religiosa basada en una idea dividida del universo. Simbólicamente, la misma tradición significa el retorno de la Madre Tierra a los cielos, exactamente lo que ha sucedido en razón de nuestros viajes al espacio.

KENNEDY: El amanecer de la Tierra es un símbolo que está abriéndose paso lentamente en nuestra conciencia. Se lo puede ver en muchos sitios. La emisora CBS News lo usó mucho tiempo para abrir su noticiario de la tarde. Curiosamente, ha sido usado (aunque con la Tierra en llamas) para publicitar la película *El difunto gran planeta Tierra*. Es un relato muy movido del fin del mundo en términos bíblicos literales. Ese uso del amanecer de la Tierra parece un buen ejemplo de la resistencia que usted describe a la era espacial y su metáfora central.

CAMPBELL: El sentimiento apocalíptico está muy difundido y creo que es un rechazo a esta nueva era. Es por eso que hay tanto interés en el desastre. En ese interés hay algo más que la emoción de las películas: prueba lo profunda que es la idea del momento apocalíptico. Nos odiamos tanto que nos deleita la destrucción de los demás. Es como leer lo peor de los profetas en la Biblia.

La llegada del milenio puede estar acentuando esto. Realmente podemos esperar algunas de las mismas cosas que acompañaron la llegada del año 1000. Está en la mente de todos, en algún nivel.

No debemos entender el apocalipsis literalmente, como una destrucción física y juicio al mundo, o como algo que sucederá en el futuro. El reino está aquí; no viene porque lo esperemos. Uno mira el mundo y ve su fulgor. La revelación de la Pascua está aquí. No tenemos que esperar que pase nada. Por lo tanto, en la era espacial se hacen evidentes dos temas. Primero, debemos avanzar socialmente hacia un nuevo sistema de símbolos, porque los viejos ya no funcionan. Segundo, los símbolos, en tanto existen, cuando son interpretados espiritualmente más que en concreto, revelan su mensaje.

El tema místico de la era espacial es éste: el mundo, como lo conocemos, está llegando a un final. El mundo como el centro del universo, el mundo separado de los cielos, el mundo limitado por horizontes en los que el amor queda reservado para los miembros del propio grupo: ese es el mundo que está terminando. El Apocalipsis no significa un feroz Armagedón, sino el hecho de que nuestra ignorancia y nuestra complacencia están llegando a un fin. Nuestra visión del mundo dividida, esquizofrénica, sin una mitología adecuada para coordinar nuestra conciencia y nuestro inconsciente: eso es lo que está llegando a un fin. El exclusivismo de un solo camino para la salvación, la idea de que hay un solo grupo religioso en posesión de la verdad: ese es el mundo que conocemos que está terminando. ¿Dónde está el reino? En nuestra comprensión de la ubicuidad de la presencia divina en nuestros vecinos, en nuestros enemigos, en todos nosotros.

KENNEDY: ¿Significa esto que el retroceso que observamos en distintas tradiciones religiosas es un rechazo a enfrentar las demandas de la Pascua de ingresar en la era espacial?

CAMPBELL: La demanda central es ceder nuestra exclusividad, todo lo que nos define contra los otros. La humanidad ha usado las afiliaciones religiosas para diferenciarse, durante muchos años. Hay dos páginas en Martin Buber que casi merecen su reputación. Habla de las relaciones “Yo-Tú” y “Yo-Eso”. Un yo hablando con un tú es diferente de un yo hablando con un eso. Cada vez que destacamos la otredad o la externidad a los grupos, estamos volviendo a las personas “eso”. Los gentiles, los judíos, el enemigo ... todos se vuelven lo mismo.

KENNEDY: ¿Y qué hay de la etnicidad y de la busca de raíces, tan popular en los días que corren?

CAMPBELL: Es comprensible que la gente quiera buscar sus raíces, especialmente después de toda la dislocación y emigración del último siglo. Aun así, un énfasis excesivo sobre este punto, por comprensible que sea, es una señal de retorno a los grupos. Es por eso que vemos tantos movimientos que son intensamente nacionalistas o, en años recientes en Irán, uno que es casi xenófobo, un deseo de hacer retroceder el reloj mil años y rechazar la relación con cualquier grupo externo. Pero nuestro instrumento final está en la humanidad que compartimos, no en las genealogías personales.

KENNEDY: La idea de tomarse en serio al mundo, pese a la conciencia que se ha desarrollado mediante el estudio de la ecología, sigue siendo algo que atemoriza.

CAMPBELL: Porque significa que tenemos que renunciar a lo que conocemos, a lo que nos hace sentir cómodos. La gente vuelve a lo que le parece un terreno más familiar.

KENNEDY: ¿Sería ésta la explicación del atractivo fascinante que provoca la liberación mediante poderes que vienen de “afuera”, ya sea Superman viniendo de Krypton, o visitantes en naves espaciales?

CAMPBELL: Es un claro reflejo de una anticuada comprensión del universo, según la cual seremos liberados por algún descendimiento benigno, por fuerzas de otros planetas. Es la concepción del Reino como algo proveniente de una fuente distinta de nuestro interior. El Reino de Dios está dentro de nosotros pero conservamos esta idea de que los dioses actúan desde “afuera”.

KENNEDY: ¿Es de ahí de donde nos viene la ilusión de los objetos voladores no identificados?

CAMPBELL: Es parte de lo mismo. Como escribió Jung una vez, los objetos voladores no identificados nos dicen algo sobre las expectativas visionarias de la humanidad. La gente está esperando visitas de fuera del mundo. Piensan que nuestra liberación vendrá de allí, mientras que la

Era Espacial nos recuerda que debe venir de adentro de nosotros. Los viajes al exterior nos devuelven al espacio interior.

KENNEDY: Entonces películas como *Encuentros cercanos del tercer tipo* son historias anticuadas. No nos hablan en realidad sobre el futuro.

CAMPBELL: Esa película es sobre el pasado, no sobre el futuro. Es la idea de que seremos visitados por formas amistosas, que vendrán en nuestra ayuda y nos salvarán.

KENNEDY: Aun así, el hecho de que tantas personas creativas, tantos creadores modernos de mitos, están tratando de asimilar el impacto de las exploraciones espaciales, indica que sienten en los huesos algo sobre este cambio. ¿Alguna de estas películas captura algo de lo que estamos hablando?

CAMPBELL: *2001: Odisea del espacio* me pareció muy interesante por el modo en que manejaba los símbolos. Usted recordará que al comienzo vemos una comunidad de monos homínidos, australopithecus, gruñendo y peleando entre sí. Pero hay uno entre ellos que es diferente, uno que por curiosidad busca y explora, uno que muestra un sentimiento de reverencia ante lo desconocido. Está apartado y solo, sentado ante un panel de piedra misteriosamente erguido en el paisaje. Lo contempla, después lo toca con precaución, más o menos como el pie del primer astronauta se acercó y tocó la Luna. La reverencia es lo que nos mueve hacia adelante. Eso es lo que reconoció el que hizo la película: que había una continuidad a través del tiempo en este principio motivador de la evolución de nuestra especie. Después el panel se ve en la Luna, y los astronautas van hacia él. Y se lo ve una vez más, flotando en el espacio, misteriosamente quieto.

KENNEDY: Lo importante no es discutir sobre el simbolismo literal de esas piedras, sino dejarlas hablar como símbolos. A eso se refiere usted al hablar de los símbolos religiosos.

CAMPBELL: Sí. No representan hechos históricos. Un símbolo no se limita a señalar una cosa. Como escribió Thomas Merton, un símbolo contiene una estructura que despierta nuestra conciencia a una nueva aprehensión del sentido interno de la vida y de la realidad misma. Mediante los símbolos entramos emocionalmente en contacto con nuestro yo más profundo, con los otros, y con Dios, palabra esta última que debe ser entendida como símbolo. Cuando los teólogos dijeron que Dios estaba muerto, hace una década más o menos, al empezar la era espacial, en realidad estaban diciendo que sus símbolos estaban muertos.

KENNEDY: Usted ve una diferencia entre una religión basada en la interpretación literal de los símbolos como hechos históricos, y otra en la que los símbolos son referencias místicas que nos ayudan a ver dentro de nosotros.

CAMPBELL: Sí, la segunda es la religión del misticismo, la otra es la religión de la creencia en objetos concretos. Dios como un objeto concreto. Para comprender un símbolo concreto, tenemos que tomar distancia de él. Cuando dejamos morir el sentido literal de una tradición religiosa, entonces la vemos renacer. Y esto también nos libera para respetar más otras tradiciones religiosas. No hay motivos para temer perder algo cuando se abandona la propia tradición.

KENNEDY: ¿No está sucediendo algo así en algunos cuerpos religiosos? En la Iglesia Católica Romana, por ejemplo, mucha gente ha dejado de aceptar la autoridad del clero para regular sus vidas, pero al mismo tiempo descubre que quiere conservar su tradición católica. Parece adherir a esta tradición de un modo nuevo.

CAMPBELL: Sí, eso está pasando en muchos grupos. Mucha gente ha aprendido a dejar que los símbolos religiosos les hablen directamente y ordenen sus vidas. No acepta que los obispos u otros líderes religiosos puedan reunirse y decidir por ellos cuál interpretación de un símbolo es la que debe ser creída. Pero no rechaza su tradición religiosa. Descubre que los símbolos, cuando no son tomados literalmente, pueden hablar claramente a través de diferentes tradiciones. Las Iglesias tienen que preguntarse: ¿pondremos el acento en el Cristo histórico, o en la segunda persona de la Santísima Trinidad, el que conoce al Padre? Si se acentúa el histórico, se desacentúa el poder espiritual que es el símbolo de la conciencia básica que está dentro de nosotros.

KENNEDY: ¿No es desconcertante para una persona reexaminar de ese modo su propia tradición religiosa?

CAMPBELL: Sí, ese es el problema de dejar morir la tradición. El escritor místico Meister Eckhart escribió una vez que la despedida más dolorosa es la despedida de Dios para ir en busca de Dios. La gente siente pánico ante la idea de que todos podamos tener algo en común, de que estamos renunciando a una posesión exclusiva de la verdad. Es como descubrir que uno es un francés y un ser humano al mismo tiempo. Es exactamente el desafío que enfrentan las grandes religiones de la Era Espacial.

KENNEDY: O sea que en esta caída libre al futuro, comprender nuestros símbolos religiosos es un modo de usar el paracaídas. ¿Y los símbolos del culto?

CAMPBELL: Bueno, están ahí para ser respetados, pero con frecuencia no se los respeta. Los predicadores piensan que tienen que explicarlos en lugar de dejarlos hablar por sí mismos. Es por eso que la destrucción de la liturgia católica en nombre de la reforma fue tal desastre. Fue un esfuerzo por hacer más racionales viejos símbolos y rituales. Y perdieron en el proceso el canto gregoriano y otros grandes logros simbólicos; desautorizaron símbolos religiosos que hablaban directamente a la grey sin necesidad de mediación. Los viejos rituales de la misa le hablaban poderosamente al pueblo. Ahora el celebrante parece un cocinero de televisión en el altar.

KENNEDY: La justificación fue que era lo más razonable. Pero el culto no es razonable en ese sentido. Usted ha escrito que parte de nuestra pérdida de sentido, nuestra experiencia de “Tierra Baldía”, se debe al hecho de que hemos perdido contacto con la comprensión mística de nuestras vidas.

CAMPBELL: El problema ha sido que las religiones institucionalizadas no han permitido que los símbolos hablen directamente al pueblo en su sentido propio. Las tradiciones religiosas traducen signos mitológicos a referencias de hechos históricos, mientras que en realidad surgen de la imaginación humana y le hablan a la psiquis. Los hechos históricos reciben significado espiritual al ser interpretados mitológicamente, por ejemplo con nacimientos de madres vírgenes, resurrecciones y pasajes milagrosos por el Mar Rojo. Cuando se traduce la Biblia con excesivo literalismo, se la desmitologiza. Se pierde la posibilidad de una referencia convincente a la propia experiencia espiritual del individuo.

KENNEDY: ¿Cómo definiría a la mitología?

CAMPBELL: Mi definición favorita de mitología es ésta: la religión de otros. Mi definición favorita de religión: una mala interpretación de la mitología. La mala interpretación consiste en la lectura de los símbolos espirituales mitológicos como si fueran primordialmente referencias a hechos históricos. Las lecturas provinciales localizadas separan a las distintas comunidades religiosas. La remitologización (la recuperación del sentido mitológico) revela una espiritualidad común a toda la humanidad. En la Pascua, para volver a nuestro ejemplo, podríamos sugerir la

renovación del conocimiento de nuestra vida espiritual general mediante el olvido, por un momento, de nuestros distintos vínculos históricos.

KENNEDY: La remitologización rescataría las historias de la Biblia, entonces, del literalismo histórico y de la susceptibilidad al desenmascaramiento. ¿Podemos relacionar esto con el ejemplo de la experiencia pascual? ¿Qué hay de la Cruz y la Crucifixión?

CAMPBELL: Si pensamos en la Crucifixión sólo en términos históricos perdemos la referencia del símbolo inmediato. Jesús dejó su cuerpo mortal en la cruz, signo de la tierra, para ir al Padre con el que se identificaba. Nosotros, de modo similar, debemos identificarnos con el principio eterno de vida que hay dentro de nosotros. El símbolo nos habla de la aceptación voluntaria de Dios de la cruz, es decir, la participación en las pruebas y penas de la vida humana en el mundo. De modo que Él está aquí dentro de nosotros (no por una caída o un error, sino con raptó y alegría). De modo que la cruz tiene un sentido dual: uno, nuestro ascenso a lo divino; dos, la venida de lo divino a nosotros. Es un verdadero cruce.

KENNEDY: ¿Y los símbolos de la Pascua? ¿Cómo podemos desprendernos de ellos, para poseerlos renovadamente, en esta primera generación de la era espacial?

CAMPBELL: Lo que siempre ha sido básico a la resurrección, o Pascua, es la crucifixión. Si queremos renacer, debemos tener una crucifixión. Demasiadas interpretaciones de la Crucifixión han fallado por no destacar ese punto. Destacan la calamidad del hecho. Y si se destaca la calamidad, entonces se busca a alguien a quien culpar. Es por eso que la gente ha culpado a los judíos. Pero no es una calamidad si lleva a una nueva vida. A través de la crucifixión fuimos liberados, pudimos nacer a la resurrección. Eso no es una calamidad. Debemos verla con nuevos ojos, de modo de poder captar su simbolismo.

San Agustín habla de ir a la cruz como un novio va hacia su novia. Allí hay una afirmación. En el Prado hay un gran cuadro de Ticiano donde vemos a Simón cirenaico ayudando a Jesús a cargar la cruz. El cuadro capta la participación humana, la libre y voluntaria participación que todos debemos hacer en el misterio de la Pascua.

KENNEDY: De modo que uno debe salir de la propia tradición para verla otra vez con claridad.

CAMPBELL: Ese es el desafío que se nos presenta. La autopreservación es apenas la segunda ley de la vida. La primera es que uno y el vecino son lo mismo. A los políticos les gusta decir “Yo sigo mis convicciones religiosas, y él las suyas”. Pero eso no tiene sentido si somos uno con el otro. Esa es la verdad que nos impone la Era Espacial, pero muchas instituciones religiosas se resisten.

KENNEDY: Quizá podemos explorar el simbolismo de la Pascua judía y cristiana con más detalle. Estas fieras, calculadas de acuerdo con la luna llena, tienen mucho en común.

CAMPBELL: Enfrentamos temas similares en las tradiciones judía y cristiana. El tema también se encuentra en religiones místicas en las que Adonis muere y renace.

KENNEDY: Y todos caen en primavera, coincidiendo con la apertura de las flores y el regreso del Sol. Hasta los anhelos indefinidos que experimentamos en esta estación deben de estar relacionados.

CAMPBELL: Sí, en buena medida se trata del anhelo de renacer como lo hace la naturaleza. Todos estos elementos coinciden. La Pascua está calculada para el domingo que sigue a la primera luna llena después del equinoccio de primavera. Es la prueba de una preocupación existente siglos

antes de Cristo por coordinar los calendarios solar y lunar. Lo que tenemos que reconocer es que estos cuerpos celestes representaban para los antiguos dos modos diferentes de vida eterna, una en el campo del tiempo, que hace a un lado la muerte, con la Luna como su sombra, para volver a nacer; el otro, desprendido y eterno. El cálculo de la fecha de la Pascua de acuerdo tanto con los calendarios lunar como solar sugiere que la vida, como la luz que renace en la Luna y es eterna en el Sol, en última instancia es una y la misma.

KENNEDY: ¿Y los símbolos populares de la Pascua? ¿Tienen todos las mismas resonancias lunar y solar?

CAMPBELL: Para empezar, está el conejo, el conejo de Pascua. Muchos pueblos del mundo ven un conejo en las sombras de la Luna. El conejo está asociado con la muerte y resurrección de la Luna. El huevo lo rompe el polluelo como la sombra de la Luna es rota por la Luna que renace, o como una piel descartada por el nacimiento del espíritu en la Pascua.

Los pájaros en vuelo simbolizan el espíritu liberado de las cadenas de la tierra. De modo que el conejo lunar, el cascarón que se rompe, y el pájaro que alza el vuelo nos dan en conjunto una lectura divertida, infantil, del mensaje de la Pascua.

* * *

El día toca a su fin cuando Campbell, con la sonrisa amplia de un policía irlandés, vuelve a sus reflexiones sobre el espacio. Las paredes del departamento parecen abrirse como el techo de un planetario mientras él habla de pie, un chico en las aceras de Nueva York que vio hace más de setenta años el primer tambaleante aeroplano de Glenn Curtiss volar sobre Riverside Drive, Merlín señalando con un puntero las puertas del cosmos.

CAMPBELL: El problema es que la gente ha tratado de apartar la vista del espacio y del sentido del alunizaje. Recuerdo haber visto una foto de un astronauta posado en la Luna. Era en Yale, y alguien había escrito en la foto: “¿Y con eso qué? Esa es la arrogancia de la estrechez de miras académica, tan frecuente; es la trampa de los prejuicios predecibles, las viejas categorías apolilladas. Es la mente embotada ante la poesía de la existencia. Ahora está de moda pedirle al espacio algún rédito económico, algo que pruebe que valió la pena. Los que dicen eso se parecen a las criaturas simiescas de *2001*. Están luchando por la comida entre ellos, mientras uno se separa y va al monolito, motivado por la reverencia. Ese es el punto que no vemos. Él es el que evoluciona hasta llegar a ser un ser humano; es el que comprende el futuro.

Ha habido cortes de presupuesto en el programa espacial. Nos desentendemos, pero ahí es donde vivimos. No es “allá”. Y el gran símbolo sigue en pie, esa notable visión del amanecer de la Tierra. El amanecer de la Tierra es como todos los símbolos. Se parecen a brújulas. Una aguja está en un punto fijo pero la otra señala a lo desconocido. El miedo a lo desconocido, esta caída libre en el futuro, puede detectarse en todas partes alrededor de nosotros. Pero vivimos en las estrellas y al fin nos mueve la reverencia hacia nuestras más grandes aventuras. El Reino de Dios está dentro de nosotros. La Pascua, especialmente, nos recuerda que debemos salir para poder entrar.

BIBLIOGRAFÍA DE JOSEPH CAMPBELL

A continuación se enumeran los principales libros escritos y compilados por Joseph Campbell. Cada entrada da los datos bibliográficos concernientes a la primera edición. Respecto de otras ediciones, véase por favor la mediografía en el website de la Joseph Campbell Foundation (www.jcf.org)

AUTOR

- Where the Two Came to their Father: A Navaho War Ceremonial Given by Jedd Kind*, Bollingen Series I. con Maud Oakes y Jeff King. Richmond, Virginia, Old Dominion Foundation, 1943.
- A Skeleton Key to Finnegans Wake*, con Henry Morton Robinson, Nueva York, Harcourt, Brace & Co., 1944.
- The Hero with a Thousand Faces*, Bollingen Series XVII, Nueva York, Pantheon Books, 1949.
- The Flight of the Wild Gander: Explorations in the Mythological Dimension*, Nueva York, Viking Press, 1969. *
- The Masks of God*, 4 vols., Nueva York, Viking Press, 1959-1968. Vol. 1, *Primitive Mythology*, 1959; Vol. 2, *Oriental Mythology*, 1962; Vol. 3, *Occidental Mythology*, 1964; Vol. 4, *Creative Mythology*, 1968.
- Myths to Live by*, Nueva York, Viking Press, 1972.
- The Mythic Image*, Bollingen Series C. Princeton, Princeton University Press, 1974.
- Inner Reaches of Outer Space: Metaphor as Myth and as Religion*, Nueva York, Alfred van der Marck Editions, 1986. *
- The Historical Atlas of World Mythology:*
- Vol. I, *The Way of the Animal Powers*, Nueva York, Alfred van der Marck Editions, 1983. Reimpreso en dos partes: Parte 1, *Mythologies of the Primitive Hunters and Gatherers*, Nueva York, Alfred van der Marck Editions, 1988; Parte 2, *Mythologies of the Great Hunt*, Nueva York, Alfred van der Marck Editions, 1988.
- Vol. II, *The Way of the Seeded Earth*, tres partes: Parte 1, *The Sacrifice*, Nueva York, Alfred van der Marck Editions, 1988; Parte 2, *Mythologies of the Primitive Planters: The North Americas*, Nueva York, Harper & Row Perennial Library, 1989; Parte 3, *Mythologies of the Primitive Planters: The Middle and Southern Americas*, Nueva York, Harper & Row Perennial Library, 1989.
- The Power of Myth*, con Bill Moyers, comp. Betty sue Flowers, Nueva York, Doubleday, 1988.
- Transformations of Myth through Time*, Nueva York, Harper & Row, 1990.
- The Hero's Journey: Joseph Campbell on His Life and Work*, comp. Phil Cousineau, Nueva York, Harper & Row, 1990.
- Reflections on the Art of Living: A Joseph Campbell Companion*, comp. Diane K. Osbon, Nueva York, Harper Collins, 1991.
- Mythic Worlds, Modern Worlds: On the Art of James Joyce*, comp. Edmund. L. Epstein, Nueva York, Harper Collins, 1993.
- Bakshesh and Brahman: Indian Journal 1954-1955*, comps. Robin y Stephen Larsen y Antony Van Couvering, Nueva York, Harper Collins, 1995.
- The Mythic Dimension: Selected Essays 1959-1987*, comp. Antony Van Couvering, Nueva York, Harper Collins, 1997.
- Thou Art That*, comp. Eugene Kennedy, Novato, California, New World Library, 2001. *

* Publicado por New World Library como parte de Collected Works of Joseph Campbell

COMPILADOR

Libros compilados y completados, de los escritos póstumos de Heinrich Zimmer:

- Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, Bollingen Series VI, Nueva York, Pantheon, 1946.
- The King and the Corpse*, Bollingen Series XI, Nueva York, Pantheon, 1948.
- Philosophies of India*, Bollingen Series XXVI, Nueva York, Pantheon, 1951.
- The Art on Indian Asia*, Bollingen Series XXXIX, 2 vols., Nueva York, Pantheon, 1955.
- The Portable Arabian Nights*, Nueva York, Viking Press, 1951.
- Papers from the Eranos Yearbooks*, Bollingen Series XXX, 6 vols., compilado con R.F.C. Hull y Olga Froebe-Kapteyn, traducido por Ralph Manheim, Princeton, Princeton University Press, 1954-1969.
- Myths, Dreams and Religion: Eleven Visions of Connection*, Nueva York, E.P. Dutton, 1970.
- C.G.Jung, *The Portable Jung*, traducido por R.F.C. Hull, Nueva York, Viking Press, 1971.
- Rato Khyongla Nawang Losang, *My Life and Lives*, Nueva York, E.P. Dutton, 1977.

SOBRE EL AUTOR

Joseph Campbell fue un escritor y profesor norteamericano, conocido sobre todo por su trabajo en el campo de la mitología comparada. Nació en la ciudad de Nueva York en 1904, y desde su primera infancia se interesó en la mitología. Leía libros sobre las culturas de los indios norteamericanos, y frecuentaba el Museo Norteamericano de Historia Natural en Nueva York, donde lo fascinaron los tótems de la colección del museo. Se educó en la Universidad de Columbia, donde se especializó en literatura medieval, y después de graduarse continuó sus estudios en universidades de París y Munich. En el extranjero, sufrió la influencia del arte de Pablo Picasso y Henri Matisse, las novelas de James Joyce y Thomas Mann, y los estudios psicológicos de Sigmund Freud y Carl Jung. Estos encuentros llevaron a Campbell a la teoría de que todos los mitos y épocas están vinculados en la psiquis humana, y que son manifestaciones culturales de la necesidad universal de explicar las realidades social, cosmológica y espiritual.

Tras un período en California, donde conoció a John Steinbeck y al biólogo Ed Ricketts, enseñó en Canterbury School, y después, en 1934, ingresó en el departamento de literatura del Sarah Lawrence College, puesto que conservó muchos años. Durante las décadas de 1940 y 1950 ayudó a Swami Nikhilananda a traducir las *Upanishads* y *El Evangelio de Sri Ramakrishna*. También compiló las obras del erudito alemán Heinrich Zimmer sobre arte, mitos y filosofía indios. En 1944, con Henry Morton Robinson, Campbell publicó *A Skeleton Key to Finnegans Wake* (Una ganzúa para Finnegans Wake). Su primer libro original, *El héroe de las mil caras*, apareció en 1949, y tuvo una inmediata acogida elogiosa; con el tiempo, fue aclamado como un clásico. En este estudio del “mito del héroe”, Campbell afirmó que hay un único esquema del viaje heroico, y que todas las culturas comparten este esquema esencial en sus diversos mitos heroicos. En el libro también delineó las condiciones básicas, estadios y resultados del viaje arquetípico del héroe. Joseph Campbell murió en 1987. En 1988, una serie de entrevistas televisivas con Bill Moyers, *El poder del mito*, introdujeron las ideas de Campbell a millones de personas.

NOTAS

INTRODUCCION

¹ Arthur Schopenhauer, "Sobre los fundamentos de la Moralidad" en *Sämtliche Werke*, Verlag der Corra'schen Buchlandlung, 1895-1898, pág. 293.

² *Ibid.*

³ *Op. cit.*, pág. 254.

⁴ *Op. cit.*, pág. 293.

⁵ Joseph Campbell, *The Inner Reaches of Outer Space: Metaphor as Myth and as Religion*, Alfred van der Mark Editions, 1986, pág. 113.

⁶ "Campbell and Catholicism", en *Common Boundary*, marzo-abril 1992, Pythia Peay, págs. 28-33.

CAPITULO I

Este material sobre el sentido y la función del mito está tomado de las conferencias de Joseph Campbell tituladas "La metáfora como mito y como religión", presentadas en el Jung Institute de San Francisco (cintas L916, L917, L918 en los archivos de audio de la Fundación Joseph Campbell) en 1985. fueron aumentadas con las notas del compilador (Eugene Kennedy) tomadas en ocasión de una entrevista con Campbell el 4 de marzo de 1986 en Honolulu, y después publicada en la sección Forum del *National Catholic Reporter*. La ocasión de la entrevista fue la inminente publicación de *The Inner Reaches of Outer Space: Metaphor as Myth and as Religion*, en el que puede hallarse un tratamiento más amplio de este tema y otros relacionados.

El material sobre la metáfora como lengua materna del mito está tomado de cuatro conferencias presentadas en la Universidad de Beloit, Beloit, Wisconsin, en enero de 1969.

⁷ Joseph Campbell, *Historical Atlas of World Mythology, Volume I: The Way of the Animal Powers*, Alfred van der Marck Editions, 1983.

CAPITULO II

Este material fue tomado de conferencias pronunciadas por Campbell bajo el título "Simbolismo y experiencia mística" (cintas L117, L121, L124, L126, L127) en Wainwright House entre el 3 de octubre y el 12 de diciembre de 1966.

El resto fue tomado de conferencias sobre "Experiencia mística y viaje del héroe" impartidas en el Esalen Institute en Big Sur, California (cintas L179, L180) el 13 y 14 de octubre de 1967. Se incorporó algún motivo de su charla "Camino de contemplación", pronunciada el 15 de octubre de 1967 en el mismo instituto. Se agregaron unas pocas citas de la participación de Campbell en un panel, "¿Qué es la espiritualidad?" (cinta L835) registrado el 10 de octubre de 1983 en Esalen. Una pequeña cantidad de material fue tomada de "La necesidad e importancia de los ritos" (cinta L90), una conferencia pronunciada por Campbell en el Cooper Union en Nueva York, el 20 de enero de 1964. véase una exposición más amplia de este tema en *Myths of Live By*, Nueva York, Arkana, 1993.

Véase un tratamiento más amplio de los temas del héroe en *The Hero with a Thousand Faces*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, Bollingen Series, segunda edición, 1968.

Véase también el tratamiento extenso que hace Campbell de “The Metaphysical-Mystical prospect”, en *The Masks of God: Creative Mythology*, Nueva York, The Viking Press, Viking Compass Edition, 1970, págs. 609 y ss. Las referencias de Campbell a Wittgenstein sobre el aspecto místico (op. cit., pág. 675) son especialmente importantes para quienes se interesen en las fuentes y alcance de la búsqueda intelectual de Campbell. La tradición mística cristiana es comentada en extenso (págs. 588 y ss.) en la sección sobre “The New Universe” del mismo libro.

⁸ Erwin Shrödinger, *My View of the World*, Cambridge University Press, 1964, pág. 22.

CAPITULO III

Parte de este capítulo está basado en la conferencia “Metáfora como Mito y como religión” (cinta L918) presentada en el Jung Institute, San Francisco, en 1985. Se tomó material adicional de una serie de conferencias titulada “La Experiencia del Misterio”, presentada en el Theatre of the Open Eye, en Nueva York, el 23 y 24 de abril de 1983.

La mayor parte de este capítulo está basado en *Man and Myth: Imagination and Its Relation to Theological Enquiry*, comp. Malcolm Spicer, Department of Theological Studies, Loyola of Montreal, Editions Declee & Cie., 1973.

⁹ Una exposición más amplia del concepto kantiano de las formas a priori de sensibilidad, y la filosofía del Mâyã puede leerse en *The Masks of God: Oriental Mythology*, Viking Press, 1962, págs. 13-14, 177, 237, 254, 335-336.

¹⁰ Véase un desarrollo más completo de esta idea en *The Inner Reaches of Outer Space*.

¹¹ Véase una elaboración más extensa de los orígenes del Evangelio de Tomás en *The Masks of God: Occidental Mythology*, Viking Press, 1964, pág. 363.

¹² T. S. Eliot, “The Waste land”, en *Collected Poems 1909-1962*, Harcourt Brace and World, 1963.

¹³ Franz Pfeiffer, *Meister Eckhart*, trad. C. De B. Evans, 2 vols., John W. Watkins, 1947, sermon 98.

CAPITULO IV

Una porción de este capítulo deriva de la conferencia “Metáfora como mito y como religión” (cinta L918) presentada en el Jung Institute, San Francisco, en 1985.

Este capítulo también parte de secciones de *Man and Myth: Imagination and Its Relation to Theological Enquiry*, citado antes. Este libro, a su vez, se basó en la conferencia “La imaginación y su relación con la investigación teológica”, presentada en Loyola University, Montreal, Canadá, el 17 de octubre de 1972.

¹⁴ James Joyce, *A Portrait of the Artist as a Young Man*, Jonathan Cape, Ltd., 1916, Viking Compass Edition, 1964, págs. 232-233.

¹⁵ Se trata del dogma que el papa Bonifacio VIII formuló en la bula *Unam Sanctam* (“santidad única”). Se resume en la frase: “No hay salvación fuera de la Iglesia”.

CAPITULO V

Gran parte de este capítulo resume dos conferencias con el mismo tema, ambas tituladas “Génesis y Éxodo como historia y mito”. La primera fue pronunciada en el Hillel Jewish Center en Los Ángeles, California, el 17 de octubre de 1985 (cinta L858). La segunda en el Theatre of the Open Eye, Nueva York, 10 de diciembre de 1985 (2 cintas, L859).

En un contexto ligeramente distinto, pueden encontrarse tratamientos más elaborados de estos temas en el libro *The Masks of God: Creative Mythology*, Viking Press, Compass Edition, 1970; por ejemplo en el tercer capítulo, “The Word Behind Words”, págs.. 83-171.

¹⁶ Julius Oppert, “Die Daten Der Genesis”, en *Königlich Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Nachrichten 10, 1877, págs. 201-27. Véase también un examen más detallado de la numerología del espíritu y la naturaleza real del relato del Génesis en Joseph Campbell, “The Mystery Number of the Goddess”, en *The Mythic Dimension*, 1993.

¹⁷ Thomas Mann, *Joseph and his Brothers*, trad. H. T. Lowe-Porter, Alfred Knopf, 1934.

CAPITULO VI

Gran parte de este capítulo está tomado de “Arquetipos de la leyenda de Cristo” (L337), conferencias en el Mann Ranch Seminar el 3 de abril de 1971. Otro material deriva de la conferencia “Símbolos de la fe cristiana” (L407) pronunciada en el Blaisdell Institute en Claremont, California, en abril de 1972. Otras secciones de este capítulo fueron tomadas de “El vocabulario de la fe cristiana: cuando las palabras han perdido su poder mítico”, pronunciada en la Iglesia Presbiteriana de Trinity, Atlanta, Georgia, el 31 de mayo de 1971.

Parte del material sobre el simbolismo de la cruz está basado en el artículo de Campbell “La interpretación de las formas simbólicas” en *The Binding of Proteus: Perspectives on Myth and the Literary Process*, compilado por Marjorie W. McCune, Tucker Orbison y Philip M. Withim, Bucknell University Press, 1980.

Puede verse un desarrollo complementario de algunos de estos temas en *The Masks of God: Occidental Mythology*, Viking Press, Compass Edition, 1970.

Se controlaron los nombres bíblicos, y se interpolaron breves descripciones, a partir del *Dictionary of the Bible* de John L. McKenzie, Macmillan Publishing Company, 1965.

¹⁸ Havámál 139-142, *The Poetic Edda*, trad. Por Henry Adams Bellows, American-Scandinavian Foundation, Oxford University Press, 1923, págs. 60-61.

CAPITULO VII

Las preguntas y respuestas son versiones corregidas de interrogatorios del público hechos a continuación de conferencias mencionadas antes.

CAPITULO VIII

Este capítulo está tomado de un artículo publicado por Eugene Kennedy en *The New York Times Magazine* el 15 de abril de 1979. El artículo a su vez se basó en una entrevista con Campbell que tuvo lugar en Nueva York el 8 de febrero de 1979.