

CONTENIDO

<i>Lectori benevolo</i>	9
1.	17
2.	23
3.	37
4.	49
5.	52
6.	56
7.	60
8.	64
9.	67
10.	71
11.	75
12.	85
13.	91
14.	101
15.	106
16.	109
17.	111
18.	118
19.	121
20.	130
<i>Bibliografía</i>	133
<i>Índice de citas bíblicas</i>	135
<i>Índice analítico</i>	139

LECTORI BENEVOLO

Doleo super te frater mi...

(2 Sm 1, 26)

El contenido de esta obra mía se sale un tanto de los cauces habituales, lo que me obliga a anteponerle un breve prólogo que ruego al lector no pase por alto. En las páginas que siguen, en efecto, va a hablarse de una serie de contenidos de fe dignos de respeto, y todo el que pronuncia este tipo de discursos se arriesga a ser hecho pedazos por uno de esos dos partidos que polemizan sobre estos objetos. Esta polémica descansa sobre el curioso presupuesto de que para que algo sea «verdadero» ha de manifestarse o haberse manifestado como un hecho *físico*. Así, por ejemplo, los unos creen, como físicamente verdadero, y los otros impugnan, como físicamente imposible, que Cristo nació de una virgen. Cualquiera puede ver que es imposible solucionar lógicamente esta contradicción y que, por ello, lo mejor que se puede hacer es renunciar a este tipo de estériles disputas. Las dos partes tienen y no tienen razón, y podrían llegar fácilmente a un acuerdo con sólo que renunciaran a la palabrita «físico». El hecho de que una verdad sea «física» no constituye el único criterio posible de la misma. Hay también verdades *ánimicas*, las cuales no pueden explicarse, pero tampoco demostrarse o negarse físicamente. Si una generalidad de personas creyera, por ejemplo, que en otro tiempo el Rin corría río arriba, remontando su curso desde su desembocadura hasta su fuente, esta creencia constituiría en sí misma un hecho, a pesar de que a lo declarado en ella sería, entendido en términos físicos, sumamente difícil concederle algún crédito. Una creencia como ésta constituye un hecho anímico que ni puede discutirse ni necesita tampoco de demostración alguna.

Tal es también la naturaleza de las declaraciones religiosas. Todas y cada una de ellas se refieren a objetos que no son físicamente comprobables. De lo contrario, dichas declaraciones caerían inevitablemente den-

tro del dominio de las ciencias naturales, con lo que éstas procederían a continuación a descartarlas por tratarse de afirmaciones que no pueden ser contrastadas empíricamente. Las declaraciones religiosas carecerían de sentido si aludiesen a hechos físicos. Éstos serían entonces simples milagros, los cuales estarían por ese mismo hecho expuestos a la duda, y en dicho caso ninguna de ellas podría ya demostrar la realidad de un espíritu, es decir, de un *sentido*, porque el sentido es siempre evidente por sí mismo. El sentido y el espíritu de Cristo están presentes ante nosotros y nos son perceptibles sin necesidad de milagros. Estos últimos apelan únicamente al entendimiento de aquellas personas que no pueden captar el sentido. Los milagros no son nada más que un simple substitutivo de la realidad no comprendida del espíritu. Con ello no está negándose que la presencia viva del espíritu no pueda verse acompañada en ocasiones de sucesos físicos milagrosos; lo único que se pretende es acentuar que estos últimos no pueden reemplazar ni suscitar el conocimiento esencial y único del espíritu.

El hecho de que las declaraciones religiosas se hallen a menudo en contradicción con los fenómenos físicamente comprobados demuestra dos cosas: la primera, que el espíritu disfruta de autonomía con respecto a la percepción física; la segunda, que la experiencia anímica posee una cierta independencia con respecto a los hechos físicos. *El alma es un factor autónomo*, y las declaraciones religiosas son confesiones anímicas que se basan en última instancia en procesos inconscientes, es decir, transcendentales. Estos procesos no son accesibles a la percepción física, pero prueban su presencia mediante las correspondientes confesiones del alma. Estas declaraciones son transmitidas por la consciencia humana, y ésta las inviste de formas concretas. Estas últimas se hallan expuestas, a su vez, a múltiples influencias externas e internas, y ésta es la razón de que, cuando hablemos de contenidos religiosos, nos movamos en un mundo de imágenes que apuntan hacia algo inefable. Ignoramos hasta qué punto han sido cortadas a la medida de su objeto transcendental todas estas imágenes, metáforas y conceptos. Cuando decimos «Dios», por ejemplo, estamos confirmando expresión a una imagen o un concepto que ha experimentado un gran número de mutaciones a lo largo de los siglos. Sin embargo, no podemos indicar con alguna seguridad —a no ser en virtud de la fe— si estas modificaciones se refieren únicamente a esas imágenes o conceptos, o a lo inexpresable como tal. A Dios es posible imaginárselo igual de bien como un operar eternamente fluyente y lleno de vida que se reviste sin cesar de nuevas figuras, que como un ser eternamente inmóvil e inmutable. Nuestro intelecto sólo está seguro de una cosa, y es de que opera

con imágenes o representaciones que dependen de la fantasía humana y de sus condicionamientos de tiempo y lugar, y que, por ese mismo motivo, han experimentado como tales imágenes o representaciones todo tipo de variaciones a lo largo de sus miles de años de larga historia. Por supuesto, a la base de todas estas imágenes figura algo trascendente a la consciencia, y ésta es la causa de que, en última instancia, estas declaraciones no varíen de una forma infinita y caótica, y nos permitan darnos cuenta de que se hallan relacionadas con unos pocos principios o arquetipos. Estos últimos, al igual que la psique o la materia, son incognoscibles en sí mismos, y de ellos sólo es posible diseñar modelos que sabemos insuficientes; esta insuficiencia es algo que las declaraciones religiosas vienen también una y otra vez a confirmar.

Soy, pues, perfectamente consciente de que, cuando en lo sucesivo me ocupe de estos objetos «metafísicos», estaré moviéndome en un mundo de imágenes, así como de que ni una sola de mis reflexiones llegará a rozar lo incognoscible. Conozco demasiado bien lo limitado de nuestra imaginación —para no hablar de la estrechez y pobreza de nuestro lenguaje—, como para figurarme que mis declaraciones podrían significar algo más que las de un hombre primitivo cuando éste dice que su dios salvador es una liebre o una serpiente. Aunque todo nuestro mundo de representaciones religiosas está compuesto por imágenes antropomórficas que, en cuanto tales, nunca podrían salir invictas de una crítica racional, no sería lícito olvidar que estas imágenes reposan sobre *arquetipos numinosos*, es decir, sobre un fundamento emocional que se muestra inexpugnable a la razón crítica. Lo que aquí está en juego son hechos anímicos que es posible pasar por alto, pero no así negar mediante demostraciones. Éste es el motivo de que un hombre como Tertuliano estuviera ya en lo cierto al invocar el testimonio del alma. En *De testimonio animae*, en efecto, el autor latino escribe:

Cuanto más verdaderos son estos testimonios del alma, tanto más simples; cuanto más simples, tanto más vulgares; cuanto más vulgares, tanto más comunes; cuanto más comunes, tanto más naturales; cuanto más naturales, tanto más divinos. Creo que a nadie podrán parecerle frívolos y absurdos si se contempla la majestad de la naturaleza, de la cual procede la autoridad del alma. Lo que se concede a la maestra, hay que concedérselo a la discípula. La maestra es la naturaleza, el alma, la discípula. Lo que aquélla enseñó o ésta aprendió les fue entregado por Dios, es decir, por el maestro de la maestra misma. Y lo que el alma puede recibir de su maestro principal puedes juzgarlo en ti por tu propia alma. ¡Siente a la que hace que sientas! Considera que ella es la que ve por ti en los presagios, la que interpreta para ti los signos y la que te brinda su protección en los resultados. ¡Cuán maravi-

lloso sería que la que fue dada a los hombres por Dios supiera predecir! Más maravilloso es aún que reconozca a aquel por quien fue dada*.

Daré un paso más y contemplaré también las declaraciones de la Sagrada Escritura como si fueran manifestaciones del alma, aun a pesar de que con ello corra el riesgo de que se me tenga por sospechoso de psicologismo. Las declaraciones de la *consciencia* pueden pecar de engañosas, embusteras o de cualquier otra clase de arbitrariedad. En el caso de las declaraciones del alma, empero, tal cosa es absolutamente imposible. Las declaraciones del alma pasan siempre por encima de nuestras cabezas, pues apuntan a realidades transcendentales a la consciencia. Estos *entia* son los arquetipos de lo inconsciente colectivo, los cuales generan complejos de ideas que asumen la figura de motivos mitológicos. Este tipo de ideas no son inventadas, sino que se manifiestan a la percepción interna —por ejemplo, en sueños— a la manera de productos acabados. Se trata de fenómenos espontáneos que se sustraen a nuestro albedrío, por lo que, debido a esta razón, es legítimo atribuirles una cierta autonomía. Éste es el motivo de que sea preciso observarlos no sólo como objetos, sino también como sujetos autónomos. Como es natural, desde el punto de vista de la consciencia pueden ser observados y aun explicados hasta cierto punto como objetos, al igual que se puede describir y explicar a un hombre vivo. Sin embargo, al proceder de este modo es preciso pasar por alto su autonomía. En cambio, de tenerse en cuenta esta última, hay que tratarlos forzosamente como sujetos, y en dicho caso hay que concederles espontaneidad e intencionalidad, es decir, una suerte de consciencia y *liberum arbitrium*, de libre albedrío o voluntad libre. Uno observa entonces su comportamiento y presta atención a sus declaraciones. Este doble punto de vista, de imprescindible aplicación frente a todo organismo relativamente independiente, arroja, como es natural, un doble resultado: por un lado, un informe o relación de lo que yo hago con el objeto; por otro, un informe o relación de lo que éste hace (tam-

* Haec testimonia animae quanto vera, tanto simplicia; quanto simplicia, tanto vulgaría; quanto vulgaría, tanto communia: quanto communia, tanto naturalia: quanto naturalia, tanto divina. Non putem cuiquam frivolum et frigidum videri posse, si recogitet naturae majestatem, ex qua censetur auctoritas animae. Quantum dederis magistrae, tantum adjudicabis discipulae. Magistra natura, anima discipula. Quicquid aut illa edocuit, aut ista perdidicit: a Deo traditum est, magistro scilicet ipsius magistrae. Quid anima possit de principali institutore praesumere, in te est aestimare de ea quae in te est. Senti illam, quae ut sentias efficit! recogita in praesagiis vatem, in omnibus augurem, in eventibus prospicem. Mirum si a Deo data homini, novit divinare. Tam mirum, si eum a quo data est, novit (capítulo V, en Migne, PL I, cols. 615 s.).

bién, si se da el caso, conmigo). Es obvio que para el lector esta inevitable duplicidad será causa al principio de algunos quebraderos de cabeza, especialmente si tenemos en cuenta que en lo sucesivo vamos a ocuparnos del arquetipo de la divinidad.

Si alguien se sintiera tentado a agregar que las imágenes de Dios de nuestra intuición no son «otra cosa que» imágenes, entraría en contradicción con la experiencia, la cual disipa para siempre toda posible duda sobre la extraordinaria numinosidad de estas imágenes. La potencia (*mana*) de las mismas es tan enorme que uno no sólo se limita a tener la sensación de estar apuntando con ellas al *ens realissimum*, sino que llega incluso a tener el convencimiento de estar expresándolo y, por decirlo así, «sentando» su existencia. Tal cosa complica en extremo la discusión, si es que no la imposibilita por completo. Pero lo cierto es que no es posible representarse la realidad de Dios de otra forma que sirviéndose de imágenes. En su mayoría, estas imágenes brotaron de forma espontánea o se vieron santificadas por la tradición, y su naturaleza e influjo psíquicos no han sido deslindados jamás por el entendimiento ingenuo de su fundamento metafísico incognoscible. Este entendimiento identifica sin más esa imagen capaz de influir en él con la X transcendental a la que apunta la imagen. La aparente legitimidad de esta operación es manifiesta, y no supone ningún problema mientras no se planteen graves objeciones contra lo afirmado en la declaración. Pero, de haber motivos para la crítica, es preciso recordar que las imágenes y las declaraciones constituyen procesos psíquicos que no deben ser confundidos con su objeto transcendental. Ni unas ni otras «sientan» dicho objeto, sino que ambas se limitan a señalar en su dirección. En el terreno de los procesos psíquicos, la crítica y la discusión no sólo están permitidas, son inevitables.

Lo que me propongo hacer en lo sucesivo es enfrentarme a ciertas ideas de la tradición religiosa, y puesto que de lo que voy a ocuparme es de factores numinosos, los desafiados a entrar en liza serán tanto mi *intelecto* como mi *sentimiento*. Debido a ello, no podré hacer gala de una fría objetividad, y, al exponer lo que siento cuando leo ciertos libros de la Sagrada Escritura, o cuando recuerdo las impresiones que en mí ha causado nuestra fe, deberé cederle la palabra a mi subjetividad emocional. No escribo aquí como un exégeta (cosa que no soy), sino como un profano y un médico que ha tenido la fortuna de penetrar profundamente con la mirada en la vida anímica de un gran número de personas. Como es natural, me doy perfecta cuenta de que lo que voy a expresar son en primer lugar mis opiniones personales. Pero, a la vez, sé que estaré hablando en nombre de esas otras muchas personas que han tenido pensamientos muy semejantes a los míos.

El Libro de Job marca un hito en el largo desarrollo de un drama divino. Cuando el Libro apareció, existían ya toda una serie de testimonios que habían dibujado una imagen contradictoria de Yahvé, es decir, la imagen de un Dios que era presa de emociones desmesuradas y que sufría precisamente a causa de esa desmesura. Yahvé se confesaba a sí mismo que la cólera y los celos le consumían, y que el conocimiento de ello era para él algo doloroso. La inteligencia coexistía con la falta de inteligencia, igual que la bondad con la crueldad y el poder creador con la voluntad de destrucción. Todas esas cosas estaban ahí, y ninguna era obstáculo para las demás. Para nosotros, una situación semejante sólo es concebible cuando no existe una consciencia reflexiva, o cuando la reflexión impotente no va más allá de un elemento dado al lado de otros muchos. Un estado que presenta estas características sólo puede ser calificado de *amoral*.

De los sentimientos que su Dios inspiraba a los hombres del Antiguo Testamento tenemos conocimiento gracias los testimonios de la Sagrada Escritura. No será de ellos, sin embargo, de lo que nos ocupemos aquí, sino del modo en que un hombre de nuestros días, culto y educado en la religión cristiana, se enfrenta a las oscuridades divinas que se traslucen en el Libro de Job, o, lo que es lo mismo, de cómo estas oscuridades operan en él. Nuestra intención no es escribir un ensayo exegético que sope-se fríamente los distintos puntos de vista y preste una cuidadosa atención a cada detalle, sino exponer una reacción subjetiva. Con ello se dará curso a una voz que hable en nombre de esas otras muchas personas que están animadas por similares sentimientos, y se permitirá tomar la palabra a la conmoción causada por la visión desenmascarada de la ferocidad y la desconsideración divinas. Aunque sabemos de la escisión y los padecimientos sufridos por la divinidad, una y otros están tan lejos de haber

nacido de la reflexión y, por ende, de ser moralmente eficaces, que, en lugar de inspirarnos simpatía y comprensión, únicamente son causa de un afecto igual de irreflexivo y persistente, similar a una herida que sólo cicatrizará con lentitud. Del mismo modo que la herida responde a las características del arma agresora, el afecto hace lo propio con la violencia que lo suscita.

El Libro de Job hará solamente las veces de paradigma de un modo de experimentar a Dios que reviste una importancia muy especial para nuestra época. Este tipo de experiencias asaltan al hombre tanto desde dentro como desde fuera, y no tiene ningún sentido interpretarlas en términos racionales a fin de debilitarlas por vías apotropaicas. Es mejor admitir que se está afectado y someterse a la violencia del afecto que desembarazarse de él por medio de toda suerte de operaciones intelectuales, o huir de él recurriendo a argucias emocionales. Aun cuando con el afecto se imitan las peores propiedades del acto violento, incurriéndose así en sus mismas faltas, lo cierto es que ésta es precisamente la finalidad de este tipo de sucesos: el afecto, en efecto, ha de penetrar en el hombre, y éste someterse a su influjo. El hombre tiene que sentirse afectado, pues de lo contrario no sería alcanzado por dicho influjo. Pero, a la vez, el hombre tiene que saber o, mejor, que descubrir qué es lo que le afecta, porque de este modo transformará en conocimiento tanto la ceguera de la violencia como la del afecto.

Por este motivo, en lo sucesivo no tendré reparo alguno en que el afecto tome la palabra, y responderé a la injusticia con la injusticia, a fin de llegar a comprender por qué o con qué fin se hirió a Job, y cuáles fueron las consecuencias que se siguieron de este hecho tanto para Yahvé como para los hombres.