



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

LECTURA COMPLEMENTARIA SESIÓN 2

CTX 101 INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

Panikkar, Raimon. “El lenguaje cristiano”. En *De la mística: experiencia plena de la vida*, 241-256. Barcelona: Herder, 2005.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

6

EL LENGUAJE CRISTIANO

Los lenguajes anteriores, excepto para algunos de sus representantes, no suelen tener una pretensión *exclusiva* de verdad. Es cierto que algunas expresiones místicas dan la impresión de que sus respectivas descripciones son superiores o que incluyen a las demás, pero generalmente no pretenden ser exclusivas. Por el contrario, el lenguaje cristiano da a menudo la impresión, sobre todo en sus teóricos, de pretender ser el único completamente verdadero. De ahí que sea oportuno clarificar la cuestión.

La cuestión es legítima, y es además reveladora, pues muestra ya su dependencia de la cultura desde la cual surge. Se estudia, en efecto, la *diferencia específica* de la mística cristiana como sinónimo de la *esencia* de la mística – lo que supone una forma de pensar particular, a la que hemos hecho alusión. «¿Y éste, qué?», preguntó Pedro a Jesús resucitado, refiriéndose a Juan, pidiendo ya diferenciaciones. «¡Y a ti, qué!», fue la respuesta tajante del Maestro.

Desde el punto de vista de la cultura occidental, la esencia de la mística sería lo específicamente místico y su esencia cristiana sería el contenido de verdad de la cosa; verdad específica identificada a verdad genérica, puesto que no puede haber dos verdades. Si se pregunta por la esencia de la mística cristiana se entien-

de que se pregunta por la verdadera mística, por su esencia. La mística cristiana sería entonces mística verdadera. Pero cabe preguntar: ¿hay otras místicas igualmente verdaderas? Si se responde sin conocer los límites de la pregunta se cae en el malentendido crónico del diálogo inter-religioso, en especial el del cristianismo con las demás religiones, ya que la pretensión de verdad del cristianismo no puede menos que aparecer como pretensión de universalidad y por tanto como ejemplo flagrante de imperialismo religioso – como más de una vez ha ocurrido, especialmente cuando el encuentro ha prescindido de su dimensión mística. La pregunta por la esencia de la mística cristiana bajo este supuesto significaría preguntar por la mística verdadera, de manera que lo que no fuera mística cristiana no sería verdadera mística – conclusión que ha sido defendida por una cierta teología. De ahí la importancia de la interculturalidad – y la trampa del multiculturalismo, pues se cae entonces en el relativismo.

Repito: si por mística cristiana se entiende su interpretación específicamente cristiana, la cuestión se desplaza a preguntarse por la validez de las otras interpretaciones. Si se contesta negativamente, caemos en la absolutización de una sola respuesta que pretende ser válida para todas las culturas en virtud de un *a priori* no reconocido como tal por las otras culturas – con lo cual deja de ser un *a priori* válido. Si contestamos afirmativamente parece que relativizamos la experiencia cristiana a una de tantas – en contra de la autocomprensión del mismo cristianismo que se cree «universal» (católico).

No podemos soslayar el problema, so pena de acentuar aquellas tensiones entre religiones (que no pueden ni deben desligarse acríticamente de sus respectivas culturas) y con ello contribuir a la falta de paz en el mundo. Pero la cuestión es además políticamente importante, puesto que la pretensión de universalidad que el mismo cristianismo empieza actualmente a plantearse más críticamente se ve ahora substituido por la agresiva

pretensión de universalidad de la cultura tecno-científica-moderna. ¿No será que lo que fue un *mythos* cristiano es ahora el *mythos* científico-moderno? ¿No se habla de «Desarrollo» y «Democracia» e incluso «Ciencia» como valores (*mythoi*) universales?

Si la esencia de la mística cristiana no es su diferencia específica sino lo que la hace auténticamente mística, entonces sus características serán las de toda mística auténtica, aunque con acentos más o menos particulares o distintivos; y sobre todo, con un lenguaje específicamente diverso, pero un lenguaje particular al fin y al cabo.

El precio de la verdad se paga con la renuncia a pretender que sea propiedad privada; esto es, específica, exclusiva – o, como dice un Padre de la Iglesia latina corroborado luego por santo Tomás: «*Omne verum a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est*» («Cualquier verdad, quienquiera la diga, proviene del Espíritu Santo»). Pero, cualquier formulación de la verdad es contextual. A la pregunta polémica de Pilatos sobre la verdad, contestó Cristo con el silencio.

De hecho, las distintas interpretaciones de la mística se encuentran coloreadas por el lenguaje que les ofrece su marco cultural. De ahí que sea oportuno volver a formular la experiencia con el lenguaje cristiano de nuestros días. Pero el problema persiste. ¿Qué significa «lenguaje cristiano»? ¿los lenguajes de los autores cristianos? ¿quiénes, dónde y cuándo?, puesto que son muy distintos. El lenguaje de un Karl Barth no es el de un Evagrios Pontikos. Más aún, la ironía del Espíritu Santo se ha cuidado muy mucho de que no conozcamos el lenguaje de Jesús el Galileo, no sea que convirtiéramos su mensaje en una «religión del libro» – como apunta, entre otros, santo Tomás de Aquino, aduciendo los motivos por los que Jesús no dejó nada escrito (para que no olvidáramos la experiencia mística). Es precisamente la mística la que nos dirá que toda religión es una religión de la palabra viva y no de la letra escrita – que sola, mata.

Puntualicemos: la cuestión no versa sobre la experiencia mística, sino sobre la formulación cristiana de la tal experiencia. Según lo dicho en un *sūtra* anterior, no tiene sentido cualificar la experiencia (*e*) con ningún adjetivo. Lo que sí tiene sentido es intentar recorrer el camino inverso y examinar si una cierta interpretación es coherente con lo que la tradición cristiana ha entendido como tal (*E*). Pero, a no ser que encerremos la tradición en una nevera doctrinal a baja temperatura para que no se corrompa, no podemos decidir si la formulación de la experiencia cristiana debe ser siempre forzosamente la misma. El Espíritu no sólo «renueva la faz de la tierra» sino que lo hace todo nuevo – también el cielo.

En resumen, la cuestión sobre la mística cristiana es legítima en cuanto se dirige a mi interpretación, y no debería esquivar la cuestión parapetándome en una respuesta colectiva. En primer lugar porque esta respuesta colectiva no existe. En segundo y principal lugar, porque la interpretación de la experiencia cristiana no es la fe experiencial de la que trata la mística. La experiencia mística es ciertamente una experiencia de fe, pero ésta no puede identificarse con su interpretación – como ya muy bien reconoció una autoridad como santo Tomás cuando escribió repetidamente que «*actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem*» («el acto del creyente no versa sobre [termina en] el enunciado [la fórmula] sino en la cosa»). En tercer lugar, porque la experiencia de la fe es lo más íntimo del hombre y «*de internis non judicat Ecclesia*» («de los actos internos la Iglesia no juzga»). La fe en cuanto experiencia no es hermeneutizable: no hay interpretación de la fe – y sí solamente de su traducción, que requiere un criterio interpretativo y un lenguaje común.

Tratándose de experiencia deberé, pues, hablar, como en los lenguajes anteriores, de mi experiencia personal, que no significa individual. Y por eso puede ser participada – y en cierta manera comunicada, aunque sea sólo por resonancia.

* * *

El símbolo de la mística cristiana puede recapitularse en una sola palabra: *Jesucristo*. No digo sólo Jesús ni exclusivamente Cristo. Me refiero a la experiencia de toda la realidad, vista en y a través de la experiencia de esta figura histórica y transhistórica que se llama Jesucristo: hijo del Padre e hijo de María, Dios y Hombre – en unidad a-dual.

* * *

Reduciría también a tres los símbolos del lenguaje cristiano: al decir que son símbolos no niego que sean también hechos, y hechos históricos, pero no los reduzco a tales. La Encarnación, por ejemplo, ha sucedido en el tiempo, pero no es un hecho exclusivamente temporal. La mística, lo insinuamos ya, nos libera del reduccionismo espacio-temporal.

Ya san Juan nos dice que «oyó y vio lo que fue desde el principio», traspasando el tiempo y el espacio con su experiencia. Es obvio, además, que la interpretación de mi experiencia tiene que atravesar una lente de veinte siglos de espesor – aunque los cristales se forjaron milenios antes. Pero la experiencia rinde transparente esta lente; de lo contrario no sería experiencia, sería ver la lente (y lo que en ella se refracta o refleja) y no la realidad – aunque no por ello elimina la lente en mi lenguaje.

Encarnación

La *fons et origo totius divinitatis*, la fuente y origen de toda la realidad (como podría interpretarse la expresión de varios concilios toledanos), en el mismo acto de engendrar a su icono (que

unos llaman *logos* y otros Hijo, a la par que con otros nombres en otras tradiciones), «crea» el cosmos, se manifiesta en la historia y se encarna en un hombre que la tradición llama el segundo Adán (el Hombre primordial que era antes de Abraham), cuya función es «completar» la obra divina (*opus creatonis*) en el tiempo y en el espacio para la culminación de la aventura de la realidad (*opus restorationis*) – que algunos llaman redención y otros prefieren llamar divinización, glorificación, o con otros muchos nombres.

Durante el tiempo de esta aventura le está dado al hombre «ver» la realidad total en este *logos*, encarnado en el seno de una mujer que dio a luz a Jesús hace un par de milenios. Esto no debiera crear ninguna dificultad a los griegos, que descubrieron que el hombre es un microcosmos; ni a los hindúes, que escuchan en su *śruti* que el *puruṣa* u hombre primordial es toda la realidad; ni a los budhistas, que creen en la naturaleza búddhica de todo; ni a los taoístas, que proclaman que el tao es omnipresente, ni a las culturas africanas, que no son individualistas. La única dificultad está en el pensar analítico individualizado que ha conseguido el rigor del pensar conceptual al precio de dejar atrofiar el pensar simbólico. Esto no es una digresión, sino una aclaración del lenguaje de la experiencia, que utiliza las palabras como símbolos y no exclusivamente como conceptos. No puede creerse en la Encarnación de Dios en el hijo de María si no se la ve como la «revelación del misterio silente desde los tiempos eónicos» – según la Epístola a los Romanos. La formulación de Tanabe, un filósofo de la escuela de Kyoto, acaso aclare lo que intento decir: «fé racional no significa una fé basada en la razón, sino fé mediada por la razón» – en cuanto intelecto.

La experiencia completa de Jesucristo es la que lleva a descubrir la verdad de lo que afirma la tradición cristiana (en palabras de Tomás de Aquino), que por un solo y mismo acto Dios crea el Mundo y engendra el Verbo – como acabamos de exponer. La transcendencia sólo se puede experimentar desde la inma-

nencia, y la inmanencia sólo se experimenta como tal bajo el trasfondo de la trascendencia. Las dos experiencias son correlativas; es una experiencia a-dual.

En la experiencia de la realidad de Jesucristo se intuye que Dios y el Cosmos no son dos cosas, dos seres. Jesucristo no podría ser entonces plenamente hombre y totalmente Dios. La experiencia de Jesucristo nos descubre que existe un Hombre real, que es a la vez Cuerpo (Materia) como yo soy, y divino (Espíritu), como yo aspiro a ser. Es la experiencia de que Dios es humano y el hombre es divino – aunque aún ha de llegar a serlo, no por mera participación, sino por comunión (*κοινωνία, koinōnía*) con la naturaleza divina, como dice san Pedro.

Dios y el cosmos no son uno (una cosa), pero tampoco son dos (dos seres). Lo que los distingue es el intelecto y lo que los separa es el tiempo – hasta que Dios no sea «todo en todos» (y aún entonces perdura la cicatriz de la temporalidad). En este intervalo no sólo hay «desterrados hijos de Eva» sino también alejados hijos del Padre. Más aún, hay «los hijos de la perdición», puesto que la aventura teo-antropo-cósmica no es automática – es libre. Se descubre el Abismo y la Plenitud, se sufre la Ausencia y se goza la Presencia simultáneamente – «*simul iustus et peccator*», decía Martin Luther, aunque en otro contexto: al mismo tiempo justo y pecador.

La Encarnación no es sólo la divinización de un hombre (y con ello de todo hombre) sino también la humanización de Dios (y con ello de todo lo divino). No se podría ver esta *perichôrêsis* si no se hubiera descubierto la Trinidad. Por eso, viendo al «Hijo del Hombre» se puede ver al Padre (del hombre). No son uno, puesto que son distintos y la distinción es real; no son dos, puesto que no «son» el uno sin el otro: son en polaridad constitutiva. Es la visión a-dual o *advaita* tantas veces traída a colación. «Quien me ve ha visto al Padre» – a pesar de que «a Dios (como ente separado) no lo ha visto nadie». Un Padre que no sea padre es una abstracción. Un Dios que no sea Hombre no existe – y

apelo a los concilios (para los escrupulosos) y no sólo a los místicos. Pero análoga y simultáneamente, quien no ve al Padre no ha visto a Jesucristo – lo confunde con un simple mortal. Pero no podemos pararnos ahí. Quien *ve* al Padre en Jesucristo y a Jesucristo en el Padre, no ve a un Dios separado que es al mismo tiempo hombre (Dios no tiene partes), ni a un hombre separado que al mismo tiempo es Dios (Cristo no es esquizofrénico: mitad humano y mitad divino). Quien no ve al Padre en Cristo, no puede ver a Cristo en quien «tiene sed y va desnudo». La visión a-dual cristiana no ve a un Dios fuera de Cristo ni a un Cristo fuera de Dios; no ve una Materia que no sea divina, ni a un Dios que no sea corporal – aunque no confunde las tres dimensiones de la realidad: la experiencia cosmoteándrica es la traducción actual de la Trinidad radical que la tradición ha llamado Padre, Hijo y Espíritu (donde género no significa sexo).

La frase patristica de que Dios se ha hecho hombre para que el hombre llegue a ser Dios no es una metáfora piadosa sino una interpretación rigurosa de lo que se dice en el Prólogo de san Juan y de la unánime tradición cristiana. Dios no se hace, sino que *es* Hombre y nos da a cada uno de nosotros la posibilidad de llegar a ser lo que aún no somos. Es el misterio del tiempo.

Cruz

No voy a repetir ni a resumir las ideas de un libro escrito en 1948, que con el título de *Mysterium Crucis* espera aún su *kairós* para ser publicado, sino sólo a centrarme en nuestra problemática que versa sobre el lenguaje como expresión de la mística cristiana.

El enigma de la Vida sigue inexplicable, pero encuentra un símbolo: Jesucristo. En él aparece también la presencia del «maligno» y no sólo la «plenitud de la Divinidad». El Mal es incom-

preensible, pero tampoco es comprensible el Bien. El Mal es opaco y no se le puede comprender, pero el Bien es deslumbrante y tampoco se le puede aprehender; el dolor embrutece, pero también purifica; el gozo ennoblece, pero también degrada. La realidad es incomprensible, pero la tenemos delante. El lenguaje cristiano no puede eludir el hablar de la experiencia de la Cruz, del Bien y del Mal, del placer y del dolor, de la alegría y de la tristeza, de la humildad y del orgullo, de la ternura y del desprecio, de la reconciliación y del pecado. La experiencia de la Cruz es una experiencia de muerte y de resurrección, de desespero y de esperanza. La palabra clásica, que los Veda me han ayudado a comprender, es la de Sacrificio como intercambio («comercio», dice la liturgia latina) entre la Divinidad y la Humanidad por medio de la inmolación de la vida para su resurrección – que en plan físico se llama transformación de la energía, en plan biológico la ley de la evolución y en plan teológico la Eucaristía (salvadas todas las distancias). La Cruz, escribí hace más de medio siglo, no es símbolo ni de dolor ni de muerte, sino de la inmolación de la Vida – que es lo que llamé la Cruz en la Trinidad. «Nadie tiene más amor que aquel que da la vida por sus hermanos.»

La primera visión (la Encarnación), un tanto idílica, un mucho cósmica, pero ciertamente misteriosa, se ve compensada, contrarrestada y a menudo contestada por la experiencia de la Cruz. La Cruz nos hace vivir la condición humana en toda su crudeza hasta la muerte y en toda su gloria hasta la Vida – revelándonos que «la condición humana» es también la situación divina. La experiencia de la Cruz incluye no sólo el cuerpo, fuente de placer y de sufrimiento, «cuerpo de muerte» y de resurrección, sino que también incluye la experiencia de mi contingencia: que no me sostengo a mí mismo sino que me apoyo en lo Infinito (divino), aunque sea en un solo punto tangencial (contingencia). En esta experiencia descubro que no estoy solo; el quejido y la risa, la tristeza y el gozo me hacen abrir los brazos

a los demás. Pero estos no me satisfacen – ni en lo positivo ni en lo negativo. Aspiro también a abrirme a una transcendencia vertical. Pero ésta no responde, guarda silencio, no me ayuda, me siento abandonado. Entiendo el grito de desesperación de Jesús en su dialecto nativo, que los presentes no entendieron. Le sale de lo más profundo de sus entrañas: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?». Y aquí, a diferencia de otras ocasiones, este «su» Dios calla, lo abandona.

Escribo mi experiencia sin elucubraciones exegéticas. Yo siento en este grito la última liberación de Jesús. Hasta entonces era un judío que hablaba preferentemente a sus hermanos hebreos, y por tanto con el lenguaje de su tradición. Había confiado en Yhwh, y ahora Yhwh lo abandona. En este último momento, también Jesús se deshace de él, ya no clama a Yhwh, y remite su espíritu a su Padre, que es la Fuente, el Origen, el Silencio. Es significativo que un «pagano», el centurión romano, parece haber comprendido que realmente aquel hombre era «Hijo de Dios» – de un Dios que para el centurión ciertamente no era Yhwh. Y en aquel momento el «velo del Templo» de la antigua Alianza se rasgó. Muere Jesús y resucita Jesucristo. No son los «cristianos» solos quienes descubren a Jesucristo.

No creo que mi interpretación sea un subterfugio para no excomulgarme de aquella Iglesia, «creada antes que el sol y que la luna», para citar la voz de la tradición patristica que hablaba del «misterio cósmico de la Iglesia» hasta el Vaticano II, que la describe como «el misterio del mundo» (*sacramentum mundi*). No necesito apoyarme en la llamada teología apofática, ni en místicas orientales para formular mi experiencia – que no presento como la única interpretación del «Dios» de Jesucristo. Pero no puedo esconder una triple sospecha. La primera, que se hubieran evitado muchos sufrimientos debidos a la ausencia y silencio de Dios por parte de nuestros místicos occidentales – aunque ello no quita que los hayan transformado en purificación. La segunda, que acaso esta experiencia de un Dios monoteísta, no

sólo «abscondito» y «silente» sino inexistente en cuanto substancia individual, podría ser un puente hacia otras espiritualidades no abrahámicas. Ni que decir tiene que la Trinidad no es trinitarismo ni politeísmo. La tercera sospecha es que, de haber reconocido la novedad radical histórica (no sólo mística) de Cristo, a quien los judíos condenaron justamente según su Ley, la plaga infame de la historia cristiana, el antisemitismo, no hubiera aparecido con la virulencia con que se manifestó. Es irritante para los judíos sentir decir que son los meros precursores de una religión que llega a su perfección en otra.

Al afirmar que la Cruz es un símbolo esencial del lenguaje cristiano apuntamos al «trastueque de valores» (*Umwertung aller Werte*) que este lenguaje representa. Cruz, no como símbolo de dolor o de derrota, pero tampoco de placer o de victoria, sino como lenguaje de transformación y de superación de las categorías históricas en las que sobre todo el Occidente moderno suele enjuiciar la «condición humana». Y a esto dedicamos nuestro tercer símbolo.

Resurrección

La Cruz se interpreta demasiado a menudo como dolor y muerte, pero es también camino de resurrección, como canta la liturgia latina precisamente en tiempo pascual: Cristo «*mortem moriendo destruxit*» – para añadir acto seguido: «*et vitam resurgendo reparavit*» («muriendo destruyó la muerte y resucitando restauró la vida»). No se trata, evidentemente, de una causalidad física, sino de una *perichôrêsis*, de una correlación constitutiva de toda la realidad. Si mi vida es un sacrificio, en su sentido real y tradicional, muriendo resucitó y resucitando restauró la calidad de la vida – transformó la vida biológica en una vida más ple-

namente humana, esto es, divina (sin dejar por eso de ser humana). Hay una *perichôrêsis* tanto humana como cósmica – y no sólo «intra-trinitaria». En la Trinidad radical no hay interior ni exterior, puesto que ella lo abarca todo, como he intentado explicar en otros lugares.

Acaso pudiera formular la experiencia de la resurrección con otros dos textos litúrgicos. Me sirvo de estos dos textos porque en ellos encuentro formulada mi experiencia, pero me abstengo de exégesis escriturística.

El primer texto es la revelación del ángel a las mujeres que buscaban a Jesús en el sepulcro: *ἠγέθη, οὐκ ἔστιν ὧδε; surrexit, non est hic*, «ha resucitado, no está aquí» – no está aquí, ni allí, ni en ningún aquí ni allí; no es localizable, no se le puede encontrar en ningún lugar. «¿Dónde te escondiste?», lloraba la Magdalena y cantaba Juan de la Cruz.

Me hubiera sentido desorientado, por no decir desesperado, como las mujeres que huyeron despavoridas del sepulcro, a no ser de haber ido al cenáculo, al Templo y haber oído en primera persona (y no en la narrativa del ángel en tercera persona), esta vez en la Liturgia: *surrexi, et adhuc tecum*, «he resucitado y todavía (estoy) contigo». No lo encontraré fuera; está dentro, vive dentro, como las Escrituras afirman y tantos místicos repiten. Se escondió en lo más hondo de mi corazón. Angelus Silesius escribió, formulando poéticamente una imagen corriente:

*Wird Christus tausendmal zu Bethlehem geboren
und nicht in dir: du bleibst noch ewiglich verloren.*

Aunque mil veces en Bethlehem, pero no en ti,
hubiese Cristo nacido, eternamente quedarías perdido.

No me tienta ninguna interpretación gnóstica de la Resurrección; no estoy tampoco ahora interesado en interpretar lo que le pasó al cuerpo de Jesús, sino en entender mi resurrección – aun-

que creo que tiene que ver con la suya. Si la fiesta cristiana de Pascua celebra la suya, la de Pentecostés celebra la nuestra. Las fiestas cristianas son más que una mera conmemoración; son una re-actualización. La liturgia no es mera ceremonia. Insistentemente durante su vida terrestre nos dijo: «permaneced en mí y yo en vosotros». No se iba «al cielo», y cuando los discípulos le dijeron: «quédate con nosotros, que ya es tarde», se quedó con ellos – en su interior. Por eso desapareció de su vista. El tercer ojo nos descubre su Presencia.

Describir una experiencia de resucitado no es cómodo. Parapetarme en san Pablo cuando dice que no vive él, sino Cristo en él, o glosar el misterio de la Eucaristía quizá sea la forma más discreta de expresarlo; pero toda palabra desvela tanto cuanto vela. Puntualizo: no podemos hablar de una experiencia *después* de muerto si el «después» es un tiempo lineal. No tengo experiencia alguna después de la muerte; sí tengo, en cambio, experiencia de la resurrección. ¿Qué quiere decir sino san Pablo cuando escribe, recordando a Isaías: «Exurge, tú que duermes y resucita» (*ἀνάστα, anasta*) de entre los muertos y Cristo «será tu luz» (*ἐπιφάσει σοι [epifausei soi], illuminabit tibi*, traduce fielmente la Vulgata, «te iluminará»)? Acaso tres puntos se pueden mencionar sin faltar a la discreción:

i) La experiencia de la resurrección no es la experiencia de una vida, propiedad privada – de mi *bios*. La vida de resucitado no es mía, no es mi vida; es experiencia de Vida, de aquella Vida que es y que era desde el Principio, que simplemente vive, que palpita en toda la realidad y en la que yo entro en comunión por convivir con esta Vida (*ζῶῆ*). Esto implica (exige) haber muerto al *ego*, haber dejado morir el egoísmo – con todo lo que ello comporta. Se vive esta Vida en la medida que uno va muriendo a este sí-mismo que no soy yo-mismo. Sin muerte no hay resurrección, y la resurrección lo es a la Vida. Esta experiencia de la Vida es la «vida eterna» de la que habla Cristo (*ζωή*, no *βίος*). Hay que «per-

der la vida», el alma (la *ψυχή*) para resucitar. No es una ilusión ni una vida para luego; es la plenitud de la Vida: «Vine para que tengan Vida (*ζωή*) y la tengan más abundante (*περισσότερον, perisson*)» – que la meramente biológica. Mi vida de resucitado no es una segunda vida, no es una re-encarnación en otra persona, no es otra vida (*non alia sed altera*) sino que es la vida que me está dada de vivir en lo que he llamado la *tempiternidad*. Se experimenta la tempiternidad cuando se vive la «vida eterna» en los mismos momentos temporales de nuestra existencia. No es una vida ni *después* del tiempo ni *fuera* del espacio, pero no se agotan en ella los parámetros espacio-temporales. Cuando estos momentos temporales, sin dejar por eso de ser temporales, se «revelan» «eternos» se empieza a vivir la vida eterna que es la vida resucitada. No olvidemos que eterno no significa perdurable. La eternidad no dura, no es perdurable. No olvido tampoco que estoy describiendo el introito a la vida eterna y su «potencialidad obediencial» en todo ser humano. Son momentos intensos que no se ansía repetir ni prolongar, pues son incommensurables con la temporalidad. Son momentos temporales que han como horadado el tiempo y se viven en plenitud en otra dimensión: es la experiencia mística del momento. No son momentos necesariamente extáticos ni tampoco rigurosamente «excrónicos», pues se viven en el tiempo: son *tempiternos* – que pueden ser más o menos intensos y más o menos conscientes, pero están abiertos a «todo hombre que viene a este mundo» (aunque no todos están dispuestos a recibir la luz). «Pero a todos aquellos que la reciben se les da la potestad de ser hijos de Dios.» Ni que decir tiene que hay una equivalencia homeomórfica entre «resucitado», «iluminado», «realizado» y similares. El optimismo cristiano es poco menos que un dogma, escribí hace medio siglo – en lenguaje de aquel tiempo.

ii) La vida de resucitado no significa vida perfecta. Debo tratar de eliminar mis imperfecciones, y no soy impecable; experimento la Vida divina, participo en ella, pero no dejo de ser el hombre

que soy con todos sus defectos y debilidades. Esto no mengua que haya dicho «Vida divina» porque Dios es también igualmente hombre – y participa en mi vida humana.

El resucitado se reconoce pecador, pero se sabe perdonado y sabe también que aún no se ha manifestado plenamente lo que será – parafraseando a san Juan. Por eso, a pesar de sus faltas y limitaciones, el resucitado goza de una paz profunda y experimenta que el Espíritu (que es el perdonador y el dador de paz) está con él.

No se malentienda; la vida de resucitado no es una segunda vida, un aditamento a nuestra vida humana. Afortunadamente se ha superado la dicotomía «natural-sobrenatural». Podríamos decir, sencillamente, que la vida de resucitado es la vida de no seguir al cuerpo o al alma, sino seguir al espíritu – que naturalmente no existe desconectado del cuerpo ni del alma. En una palabra, la que aquí llamamos vida de resucitado es la vida plenamente humana – en toda su riqueza y ambivalencia.

iii) La experiencia de resurrección elimina el miedo a la muerte, y éste es posiblemente su aspecto más visible, puesto que este miedo no puede superarse con la sola fuerza de voluntad. Pero se trata de algo más que de una inmortalidad platónica. Yo sé que *soy* mortal, y no me consuela saber que *tengo* un alma inmortal si luego voy a separarme de ella. Tampoco me satisface creer que resucitaré después de la muerte o acaso en un último momento que no podré ya experimentar. La experiencia de la resurrección, en cambio, es *aquí* y *ahora* – en la *tempiternidad*. El resucitado vive la novedad de la vida en cada instante. No se aburre; ni tiene el nerviosismo del tiempo que se le escapa. ¿No es ésta la obra del Espíritu que «hace nuevas todas las cosas»? La resurrección es un acto constantemente renovado. Si se muere diariamente, como dice el Apóstol, también se resucita en cada momento. La experiencia de la creación continua y, más aún, la de la Encarnación continua, lleva consigo la de la resurrección

en cada instante. Acaso el buddhismo nos ayude a comprenderlo mejor. La muerte no da miedo, porque no *es*. Acaso la visión de las Upanisad nos permitiera también expresarlo de otra manera complementaria – pero no debo ahora sacar a colación la sabiduría de otras tradiciones.