

NARRAR HISTORIAS. HACIA UNA TEORÍA DE LA NARRATIVIDAD

LUIS MALDONADO ARENAS
Centro Teológico San Dámaso
Madrid

Creo que tiene su sentido comenzar estas reflexiones sobre la narratividad mediante una introducción de carácter narrativo.

Mi generación ha vivido lo que es el relato muy en relación con el cine. Al final de los años cincuenta y al comienzo de los sesenta hubo en España una floración de los llamados cine-club (por ejemplo, en los Colegios Mayores Universitarios). Yo participé intensamente en aquella primavera cinematográfica.

Recién ordenado sacerdote, me enviaron como coadjutor a la parroquia de San Miguel Arcángel situada en el corazón del Chamartín madrileño. En ella me encontré con el clásico grupo de jóvenes de Acción Católica en una situación bastante lánguida. Entonces decidimos crear un cine-club. Alquilamos los bajos de la parroquia de San Agustín y allí, todos los sábados por la tarde, pasábamos una película de actualidad que tuviera "mensaje". A continuación seguía un largo, amplio coloquio en el que participaban todos los asistentes.

La asistencia era numerosa, eminentemente juvenil (unos doscientos chicos y chicas), y el debate muy animado. Se discutían cuestiones de forma y de fondo, de contenido y de continente. La ilusión, el entusiasmo eran grandes. ¿Por qué?

Porque era uno de los pocos espacios de libertad dentro de la dictadura franquista. El cine, la sesión de cine, era la ocasión de explayarse, de desahogarse, también de orientarse. Se ayudaban unos a otros en la búsqueda de un sentido, de una salida a los problemas más existenciales. Era una verdadera "puesta en común" y un reducto de libertad.

A veces invitábamos a gente del cine. Algunos eran vecinos de nuestro barrio como Pepe Isbert, Paco Rabal, Emma Penella. Todos departían con nosotros en ese compartir sentimientos, experiencias, problemas, ideas.

Lo que hoy hace una pareja, un matrimonio, un grupo de amigos tras ver una película, entonces lo hacíamos de forma más comunitaria en un amplio foro de jóvenes que en parte se conocían, en parte no, pero que se sentían acogidos en un grupo abierto de amistad y respeto. A la película vista no en solitario sigue normalmente un comentario, un diálogo. ¿De qué tipo? ¿Por qué? Luego volveremos sobre este punto.

Porque aún quiero aducir otro recuerdo personal para acabar mi introducción "narrativa". Antes de iniciar mi actividad como sacerdote, había estado realizando los estudios de teología en la Universidad de Innsbruck. Allí tenía como compañero a un alemán de Baviera llamado Juan Bautista Metz. Asistimos juntos durante cuatro años a las clases de K. Rahner y convivimos en el mismo seminario o residencia ("convictorio" lo llaman los alemanes). Metz se iba a convertir poco después en un teólogo famoso. Iba a lanzar la conocida "teología política", que a su vez iba a preparar el terreno, al menos en Europa, a la teología de la liberación.

Pues bien, entonces Juan Bautista era un seminarista piadoso, estudioso, trabajador, pero que ya empezaba a aguzar su sentido crítico. Pocos años después, recordando las clases de Rahner, diría que había echado en falta una cosa; el recuerdo, la memoria de Auschwitz (los seis millones de víctimas judías "gaseadas" en los campos nazis de exterminio).

Efectivamente, la teología que recibíamos no "narraba", no incorporaba nada de lo acaecido en la segunda guerra mundial, concluida tan sólo cinco años antes (en ella habían muerto, sólo en la Unión Soviética, cuarenta millones de personas —veinte asesinadas en los campos de concentración de Stalin—). ¿Qué clase de teología era ésta? Antes yo había estudiado filosofía en la Universidad de Comillas. Nunca se nos dijo una palabra sobre la guerra civil española con su millón de muertos. ¿Qué filosofía era ésta? Tampoco los padres espirituales hacían la menor alusión al respecto.

A partir de aquí Metz inicia su reflexión sobre la teología narrativa y sobre el relato como pilar básico de esa teología. Pero hay más. Cuando escribe su primer ensayo teológico, nos ha contado, está muy influido por una película que acaba de ver: *Fahrenheit 451* de F. Truffaut ¿Por qué? Porque este filme muestra la importancia del material histórico y del potencial narrativo acumulado en una serie de libros, bibliotecas... que

todo Estado totalitario trata de destruir. Ahí aparece que esta memoria alimentada por las diversas historias es el único asilo de resistencia alternativa salvadora contra un mundo de manipulación y ausencia de libertad¹.

Intercambio de experiencias y de problemas o enigmas existenciales, recuerdo de las víctimas que han muerto, memoria histórica como garantía de libertad y liberación... he aquí las cuestiones que nos han salido en esta introducción "narrativa"; todas ellas muy en relación con la narración y el cine. Voy a desarrollar esta problemática centrándome más en la narración que en el cine. Pero éste queda incorporado a lo que voy a decir en cuanto que el cine es una forma de narración, sólo que formulada no verbal sino visualmente².

Cuando el autor de la teología política introduce en el debate teológico la cuestión de la narración, lo hace influido muy directamente por Walter Benjamin. Creo, pues, que Walter Benjamin es el autor del que arranca la reflexión que se hace hoy dentro de la teología en torno a la narratividad. J. B. Metz no hace sino ampliar, actualizar sus ideas y aplicarlas al ámbito de lo cristiano. Por eso vale la pena recoger bien la aportación de este autor. Proporciona sugerentes claves interpretativas para nuestra búsqueda actual.

Walter Benjamin es una de las figuras señeras de esa pléyade de pensadores judíos que surgen dentro del ámbito alemán en la primera parte de este siglo (Cohen, Rosenzweig, Bloch, Buber, Scholem, Adorno, Horkheimer, Habermas). Fue el más abierto de todos, el más inquieto. No sólo cultivó la filosofía sino la historia del arte, la literatura, la sociología. Pasó largas temporadas en París y en Rusia. Supo mantener vivas sus raíces judías y vivió la experiencia de la tradición hasídica. Murió en Port Bou huyendo de las tropas de Hitler cuando éstas invadieron Francia. Al no obtener permiso para entrar en España, parece que se suicidó en un modesto hotel de la frontera.

¹ J. B. Metz, "Breve apología de la narración": *Concilium* 85 (1973) 222-237; íd., *La fe, en la historia y la sociedad* (Salamanca 1979) 224.

² L. Goytisolo, "El impacto de la imagen en la narrativa española contemporánea". Discurso de recepción en la Real Academia Española (Madrid 1994). A. Gaudreault / F. Jost, *El relato cinematográfico. Cine y narratología* (Barcelona, Paidós, 1995); J. García Jiménez, *La imagen narrativa* (Madrid, Paraninfo, 1994); S. Chatman, *Historia y discurso. La estructura narrativa en la novela y en el cine* (Madrid, Taurus, 1990); D. Bordwell, *Narration in the Fiction Film* (University of Wisconsin Press 1985).

Pues bien, Benjamin, durante una de sus estancias parisinas, en 1936, escribe su famoso ensayo *El narrador*, que todo el mundo cita. En 1973 lo traduce al castellano Jesús Aguirre y lo publica en la Revista de Occidente³. De hecho, nuestro autor había pergeñado diversos esbozos de este trabajo ya desde 1930. Habló, conversando sobre él varias veces con Hoffmannsthal. Y se inspiró, antes de escribirlo, en los relatos del autor ruso Lesskow, al que cita frecuentemente con gran admiración y al que compara con Tolstói y con Dostoievski.

W. Benjamin lamenta ya la pérdida del sentido del relato, incluso como hecho social. Observa cómo los soldados que vuelven de los frentes, al acabar la primera guerra mundial, ya no cuentan historias, no relatan sus experiencias. Parecen sumidos en una mudez. Es una queja que se oye desde entonces. Creo que estamos ante uno de los rasgos importantes del cambio cultural acaecido en el decurso del siglo xx.

B. Bertolucci refleja en su película *Novecento* la tradición campesina de reunirse en torno a la lumbre del hogar, de la chimenea familiar, durante las largas noches de invierno contando sin prisa viejas historias. También lo hace Ermanno Olmi en *El árbol de los zuecos*.

Juan Goytisolo nos ha descrito en sus novelas la vida abigarrada de los "zocos" árabes, donde la gente se agolpa en torno a narradores populares que cuentan añejas historias.

Julio Caro Baroja ha recopilado la llamada "literatura de cordel" o los pliegos de los romances contados, recitados por los ciegos que recorrían los pueblos y aldeas de la vieja Castilla.

Pienso que no ha desaparecido el hecho del narrar. Ha cambiado su forma. Hoy el fuego hogareño de la chimenea familiar es sustituido por el televisor, que es el que ha asumido el papel de contarnos historias y sigue agrupando a la familia en torno a un relato. Pero ¿es lo mismo? ¿Cuál es la diferencia?

He aquí cuestiones de una envergadura que quizá las ciencias humanas no han sabido aún calibrar. Pero para responder a ellas con una cierta profundidad es preciso tratar de desentrañar el significado de la narración. Es lo que Benjamin intenta con un indudable acierto.

Interpreta el hecho del narrar como una concreción de ese otro hecho tan radicalmente humano que es el intercambio de experiencias y como

³ W. Benjamin, "El narrador": *Revista de Occidente* 43 (1973) 301-333; también en *Iluminaciones IV* (Madrid 1991).

fruto de una vieja norma rabínica; no comunicar una experiencia es traicionarla. Si se narra poco es o bien porque baja la cotización de la experiencia, o bien porque se bloquea la capacidad de la comunicación, del intercambio personal en ese nivel profundo de lo experiencial.

Las experiencias que van de boca en boca han sido la fuente de la que se han nutrido todos los narradores. En épocas anteriores los que han cultivado este arte han sido sobre todo los campesinos y los marineros.

El campesino pegado a la tierra era el que conocía las historias provenientes del pasado, las viejas tradiciones que transmitían experiencias ancestrales del grupo y así iban forjando un sentido de identidad colectiva. Acercaban al presente lo lejano en el tiempo. Los marineros, con los relatos de sus viajes, acercaban lo lejano en el espacio. Unos y otros, patriarcas del narrar, abrían a todos a un ensanchamiento de las experiencias individuales, a una dilatación del pequeño universo personal. El mundo en torno se ampliaba, se enriquecía.

Entre quienes han puesto esas historias por escrito, los grandes son aquellos que se separan lo menos posible de lo que tantos otros les contarán anónimamente.

Un rasgo característico de muchos narradores natos es su orientación hacia una finalidad práctica. Su narración lleva consigo de modo más o menos encubierto una "utilidad"; es decir, una moral o moraleja, una regla, una norma para la vida que puede traducirse por un proverbio. En realidad el narrador es alguien que da un consejo a quien le escucha. Él toma del acervo de la experiencia propia o ajena lo que cuenta y lo convierte de nuevo en experiencia de aquellos que escuchan su historia.

Así no sólo "distrae", sino que ayuda y forma de modo práctico. Contribuye a crear una conciencia colectiva que no es neutral, sino que encierra unos valores éticos. Un consejo no es una propuesta, una sugerencia que tiene que ver con la continuación de una historia aún no concluida. La historia sigue pendiente, se está aún desarrollando y la convierte de nuevo en experiencia de aquellos que escuchan el relato.

El consejo entretejido en la urdimbre de la vida real es sabiduría. Ayuda a crear sabiduría. Un buen relato tiene siempre una dimensión sapiencial. Benjamin llama a la sabiduría situada en este contexto narrativo el lado épico de la verdad. Es la verdad en cuanto "epos" o épica; es decir, en cuanto historia humana concreta a través de la cual se realiza y se "verifica" como realidad libre, como existencia.

Ciertamente, con la época moderna se inicia un cambio en lo referente a nuestra temática. Aparece la novela y precisamente aquí ve Benjamin uno de los rasgos que distinguen la novela de la narración tal como se había entendido y vivido hasta entonces. El novelista se mantiene aparte, no establece ese tipo de lazo tan comunitario que veíamos establecer el narrador. El novelista utiliza la imprenta. No transmite su relato oralmente. Pero, sobre todo, su "cámara natal" es el individuo en su soledad. No ofrece consejo alguno.

En realidad la novela es un exponente del desconcierto del hombre. Siguiendo el plano inclinado de esta interpretación, Benjamin llega al siguiente aserto que chocará a más de uno: el *Don Quijote* cervantino, el primer gran logro del nuevo género, posee una serie de grandes cualidades —voluntad de ayuda, magnanimidad, arrojo—, pero se halla carente de todo consejo. No se percibe en él ninguna irradiación de sabiduría.

Ciertamente la novela hunde sus raíces en la antigüedad, pero florece sólo con el nacimiento de la burguesía. Es entonces cuando la narración, un género más popular, empieza a retroceder.

Pero hay más. Conforme pasa el tiempo y esa burguesía se desarrolla, ya en pleno capitalismo, aparece como uno de sus instrumentos más importantes una nueva realidad socio-cultural: la prensa. Así pasa a ocupar el primer plano una forma nueva de comunicación: la información. La información comienza a ejercer una influencia cada vez mayor haciendo peligrar tanto a la narración como a la novela.

¿Cuál es el rasgo que caracteriza lo que empieza a llamarse información como algo distinto de la narración y la novela? La información aspira a ser comprendida rápidamente y se presenta como inteligible, racional. Busca la plausibilidad. La "noticia" en siglos anteriores daba crédito o cabida a lo prodigioso, como hacía la antigua narrativa; ahora ya no.

Por eso información y narración van apareciendo como incompatibles. La una va eliminando a la otra. La información está llena de explicaciones. Por el contrario, el arte de narrar consiste en mantener libre de toda explicación la historia, el relato que se está contando. Autores tan consumados en este arte como Lesskow no apremian ni agobian al lector con el contexto psicológico de lo sucedido. Es decir, eliminan también la explicación que pueda provenir de la psicología.

El lector o el oyente mantiene toda su libertad para entender las cosas a su manera. Así lo narrado cobra una amplitud de vibración que le falta a la información. Dicho de otro modo: se supera toda directividad en la

comunicación entre el narrador y el oyente o el lector, toda tentación de manipulación, de racionalismo. Y esa no-directividad elimina la pasividad, la dependencia. Por el contrario, suscita una intensa participación activa en la relación de unos y otros. Esto se entiende mejor echando mano de un ejemplo como hace nuestro autor. Recuerda a Herodoto, el primer narrador de los griegos. Y recoge el siguiente relato tomado del libro tercero de sus *Historias* (cap. 14).

Cuando el rey de los egipcios Psamménico fue derrotado y hecho prisionero por el rey de los persas Cambises, éste se propuso humillarlo. Dio el orden de colocar a Psamménico en la calle por la que debía pasar el cortejo triunfal persa. Y dispuso además las cosas de tal modo que el prisionero viese pasar a su hija como criada dirigiéndose con el cántaro a la fuente. Todos los egipcios se lamentaban y gemían ante tamaño espectáculo y solo Psamménico se mantenía silencioso e inmóvil con los ojos clavados en el suelo. Y siguió inmóvil al ver después cómo su hijo dentro del cortejo, era conducido a la ejecución capital. Pero cuando más tarde reconoció en la fila de los prisioneros a uno de sus criados, un pobre viejo, se golpeó la cabeza con los puños, dando signos de la más honda pena.

Lo primero que en esta narración sorprende al lector actual es que no nos explica por qué el anciano rey tiene esta reacción tan "chocante". Más aún. No es que no nos explique nada. Es que nos plantea un interrogante, justamente al final. El "nudo" del relato en vez de disolverse con el clásico "desenlace" parece que se anuda más. Es decir, el relato "da que pensar", como dice P. Ricoeur del símbolo; hace pensar. Deja tras sí un espacio abierto. Deja a todos pensativos. ¿No es esto lo que debe buscar una buena narración?

De aquí se sigue una nueva consecuencia. El relato admite varias interpretaciones. Porque ese interrogante final puede ser resuelto con diversas respuestas. El pluralismo, la variedad y la libertad de puntos de vista están servidos, asegurados. Es lo que permite que surja ese espacio abierto creado al final del relato. He aquí el mejor suelo nutricional para un verdadero espíritu comunitario, a saber, el espíritu de comunión en el pluralismo y la tolerancia.

De hecho, Benjamin recoge algunas de las interpretaciones que se han ido dando de este relato de Herodoto a lo largo de los siglos; por ejemplo, la de M. Montaigne insertada en uno de sus primeros ensayos⁴.

Podemos sacar una conclusión de lo anterior. La narración encierra un enigma último que nunca se resuelve del todo y por eso da lugar a ser retomada una y otra vez, a ser contada de nuevo ocasionando siempre nuevas interpretaciones. Esto lo explica Benjamin a través de una certera metáfora. Volviendo sobre el texto de Herodoto dice: la narración guarda su fuerza recatadamente y durante largo tiempo se mantiene capaz de desarrollarla. Después de tres mil años está aún en situación de provocar admiración y cavilación. Se parece a las semillas que encerradas herméticamente durante milenios en las pirámides han conservado hasta nuestros días su fuerza germinativa.

La "casta concisión" del relato ajeno a toda explicación psicológica contribuye decisivamente a que se recuerde y se asimile mejor a la propia experiencia haciendo que un día más próximo o lejano vuelva a ser contado. Porque permite interpretarlo a partir de la propia situación y no a partir de otras impuestas desde fuera.

Ciertamente esto presupone un proceso interior que se desarrolla en las profundidades de la persona del oyente o del lector. Y que hoy es cada vez menos frecuente. Porque requiere tiempo, calma, meditación, distensión, ocio, vida en el campo. Benjamin habla un poco humorísticamente del aburrimiento, de la necesidad del aburrimiento. "El aburrimiento es el pájaro encantado que incuba el huevo de la experiencia".

Hemos dicho que la narración debidamente escuchada y acogida, es decir, hecha carne de la propia carne por esa impregnación experiencial, acaba siendo relatada de nuevo; el que escucha se convierte en narrador, el receptor en pregonero, en misionero. Pues bien, entonces el relato deviene tradición y mediante la tradición surge una comunidad de personas unidas en el tiempo y en el espacio.

La comunidad narrativa es algo natural y consustancial al acto de narrar. Pero como es propio de toda comunidad, no hay en ella uniformidad, monotonía. Cada uno deja su huella personal al contar la historia. La huella del narrador queda adherida a la narración como en el vaso de arcilla queda la huella de la mano del alfarero.

⁴ M. Montaigne, *Essais* I.2: "De la tristesse".

Por eso cada uno tiende legítimamente a comenzar su historia con una exposición de las circunstancias en las que experimentó lo que va a seguir en su parlamento; a no ser que, sin más ni más, lo dé por vivido por él mismo.

Podemos dar un último paso de la mano de Walter Benjamin diciendo que el narrador, al confeccionar el relato, parte de unas experiencias propias y ajenas que elabora como un artesano. Esa elaboración consiste en una estructuración o articulación de esas experiencias y en una interpretación.

La estructuración va en la línea de una diacronización, de una serialización o proceso de etapas, fases, secuencias, pero de acuerdo con un orden, fruto de una cierta invención. Y la interpretación consiste en vincular lo recibido con lo propio y orientar el conjunto en un sentido práctico-moral dentro del que florezca la moraleja, bien de modo patente, bien de modo latente. Por eso, concluye Benjamin, el narrador es la figura en la que el justo se encuentra a sí mismo y se acerca a la manera de ver las cosas propia del místico.

Por tanto, narración o relato es una historia transida de una intencionalidad y estructurada con vistas a esta finalidad de comunicar una experiencia y una orientación para una vida informada por la ética.

Hasta ahora no hemos dicho nada de si el contenido de lo narrado es un sucedido acaecido de verdad o no. Efectivamente, las narraciones se pueden dividir en relatos de hechos reales o de hechos imaginarios. A estos últimos pertenecen la parábola, la fábula, el cuento. Pero ¿es tan importante esta distinción? ¿No responde lo que encierran determinadas literaturas fabulatorias o de libre creación a hechos, a situaciones muy reales de la vida?

Ciertamente. Por eso he podido hacer una exposición tan extensa sobre nuestro asunto sin necesidad de haber antepuesto esta distinción. Las parábolas de Jesús, ¿no son profundamente reales? ¿No corresponden a la realidad del Reino tal como ahora está aconteciendo? ¿No suelen comenzar, por esa razón, con la fórmula "sucede en/con el Reino de Dios como..."?

Los escrituristas actuales nos dicen que las parábolas son relatos con una doble dimensión. La primera es de carácter histórico-salvífico; alude a la tensión que el Reino experimenta especialmente en medio de Israel. La segunda es parenética; apunta a la praxis, a lo que debe hacer el

discípulo para dar frutos de vida eterna; impulsa y orienta no sólo a una instrucción teórica sino a una actuación⁵.

De hecho, Walter Benjamin habla del cuento con el máximo respeto y atribuyéndole un extraordinario valor. El cuento, dice, es aún en nuestros días el primer consejero del niño como antaño lo fue de la humanidad. Por eso pervive secretamente en la narración. El primer narrador verdadero es y sigue siendo el narrador de cuentos.

Sin embargo, es importante mantener la distinción entre relato de hechos sucedidos, reales, y relato de hechos imaginarios. Desde el punto de vista de la fe, esta distinción recoge uno de los aspectos fundamentales de lo cristiano, a saber, su encarnación en la historia, su realidad histórico-salvífica. El núcleo de la creencia cristiana no es lo que sucede siempre, lo mítico, el "eterno retorno", sino lo que va acaeciendo una sola vez ("hápx") a lo largo del devenir histórico, los hechos únicos, irrepetibles e intransferibles de la libertad humana.

Teniendo en cuenta esta distinción fundamental que acabamos de recordar, podemos aplicar a los hechos cristianos en cuanto relatados narrativamente, algunas de las características de la narración antes expuestas. En realidad, los escrituristas actuales hablan mucho de narratología y consideran la categoría de narración como muy central para su trabajo de exégesis y hermenéutica⁶. Al describirla incorporan los análisis que hoy se hacen sobre narratividad y a los que nos hemos estado refiriendo

⁵ U. Luz, *Die Jesusgeschichte des Matthäus* (Neukirchen 1993) 106-107.

⁶ A. del Agua, "Aproximación al relato de los evangelios desde el Midrás/Derás": *Estudios Bíblicos* 49 (1987) 257-284; *id.*, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento* (Valencia 1985); M. Hengel, *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung* (Stuttgart 1984); J. Heinemann, *Aggadah and its development* (Jerusalem 1974); *id.*, "The Nature of the Aggadah", en G. H. Hartmann / S. Budick (ed.), *Midrash and Literature* (London 1986); Schalom Ben-Chorin, *Narrative Theologie des Judentums anhand der Pessach-Haggada* (Tübingen 1985); A. Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York 1981); M. W. G. Stibbe, *John as Storyteller. Narrative Criticism and the Fourth Gospel* (Cambridge 1992); D. Rhoads / D. Michie, *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel* (Philadelphia 1982); E. Best, *Mark: The Gospel as Story* (Edimburg 1983); J. D. Kingsbury, *Matthew as Story* (Philadelphia 1986); R. C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Actes I* (Philadelphia 1986); D. Marguerat, "Racontar Dieu", en P. Buhler / J. Habermacher (ed.), *La narration. Quand le récit devient communication* (Genève 1988) 83-103; P. Ricoeur, "Interpretative Narrative", en R. Schwartz (ed.), *The Book and the Text. The Bible and Literary Theory* (Oxford 1990) 237-257; M. A. Powell, *What is Narrative Criticism?* (Minneapolis 1990).

hasta ahora. Creo que a todo ello han contribuido dos datos muy centrales del Nuevo Testamento que, en el fondo, se reducen a uno.

En primer lugar, tenemos el encabezamiento o título que Lucas pone al comienzo de su obra. La denomina "diégesis", que significa justamente narración o relato (Lc 1,1). Es verdad que Marcos llama a su libro "evangelio" (Mc 1,1), es decir, noticia, información (gozosa). Y hemos visto que W. Benjamin contrapone narración e información. Pues bien, en el Nuevo Testamento hay una convergencia entre ambas categorías porque la noticia del Reino y su acercamiento se transmite en forma de relato narrativo (no de reportaje o crónica informativa).

Lucas no hace sino desentrañar el sentido profundo que el término "noticia" (gozosa) tiene en Marcos y, en general, en todo el Nuevo Testamento. No es la simple información de un hecho, sino la elaboración interpretativa de ese hecho realizada desde la fe de la comunidad cristiana.

El segundo dato es el que subrayan y como que descubren diversos escrituristas actuales. Ante una comunidad que se quedaba en el escueto kerigma de Cristo muerto y resucitado, como algunas de las paulinas (1 Cor 15), los misioneros y catequistas de la tercera generación sienten la necesidad de apoyar la fe cada vez más en los relatos de los hechos de la vida y muerte del Jesús histórico; y de ese modo encarnarla de una manera muy real. Así surgen la composición de los relatos de la pasión, de los signos realizados por Jesús, de sus acciones concretas. De ese modo se van construyendo, confeccionando los evangelios, que, según algunos, son una historia de la pasión precedida de una larga introducción, también narrativa⁷.

Según otros escrituristas, son una colección de *logia* de Jesús, es decir de sus dichos y catequesis, pero combinados con otra colección de relatos de sus acciones y hechos. Precisamente parece que la razón por la que la Iglesia primitiva no admite como canónico el evangelio apócrifo de Tomás es porque carece de relatos y se queda en la exclusiva recopilación de los *logia* o palabras de Jesús⁸.

La narración es dato esencial, imprescindible del evangelio. No basta la doctrina, la enseñanza; o, si se prefiere, la doctrina y la enseñanza se encarnan, a lo largo de sus páginas, en actos, hechos y acciones que luego

⁷ J. Oriol Tuñí, *Jesús en comunidad* (Santander 1988).

⁸ G. Lohfink, "Erzählung als Theologie. Zur sprachlichen Grundstruktur der Evangelien", en G. Lohfink, *Studien zum Neuen Testament* (Stuttgart 1989) 11-27.

se transmiten por narraciones, por relatos, por "historias" contadas según una intencionalidad y una estrategia evangelizadoras.

En realidad, la Iglesia primitiva, al asumir este criterio, no hace sino seguir las huellas de Israel, cuya tradición escrita y oral se compone siempre de dos elementos: la *haggadá* (relato) y la *halaká* (enseñanza).

Un paralelismo similar hallamos en la liturgia. La fiesta central judía, la Pascua, gravita en torno al largo relato haggádico de lo sucedido esa noche exodal. Y la pascua cristiana (semanal o diaria), la eucaristía, gira también en torno a otro relato, el de la Última Cena, que es realmente un narrar la historia de otra noche santa, también exodal, cuando Jesús inicia su "paso de este mundo al Padre" (Jn 13,1) dejando como despedida la institución eucarística.

Podríamos añadir que en la confesión de fe, en la *homología*, se prolonga el paralelismo anterior constatado en la *leiturgia*. Tenemos en Israel el Credo histórico de Dt 26,5-10. Pues bien, en la Iglesia contamos con el Credo denominado de los Apóstoles que, a diferencia del Niceno-constantinopolitano, subraya el aspecto histórico-narrativo del creer cristiano. J. Moltmann sugiere que se podría ampliar este sentido añadiendo el siguiente apartado:

Bautizado por Juan el Bautista
lleno del Espíritu Santo
para anunciar a los pobres el Reino de Dios,
curar a los enfermos,
acoger a los marginados,
despertar a Israel en favor de la salvación de los gentiles
y compadecerse de todos los pueblos⁹.

Volvamos a plantearnos la cuestión de raíz antes de dejarla. ¿Por qué son narraciones todos estos textos bíblicos recogidos por la tradición cristiana? ¿Qué significa que sean narraciones o relatos? ¿Por qué deben ser interpretados así o qué se desprende de esta interpretación para su recta comprensión y actualización en el uso de la Iglesia?

La respuesta a estas preguntas nos ayudará a hacer adecuadamente esa interpretación, a entender esos textos debidamente y a proseguir su dinámica con narraciones nuevas pero fieles a la tradición dentro de nuestras reuniones comunitarias (liturgia, homilía, catequesis).

⁹ J. Moltmann, *Wer ist Christus für uns heute?* (Gütersloh 1994) 8.

Un joven escritor alemán nos ayuda a contestar a todos estos interrogantes. Recoge bien lo que hoy se piensa sobre narratividad y que, en parte, hemos ido resumiendo. Él lo aplica sobre todo al evangelio de Marcos, el primero y más antiguo de los cuatro¹⁰.

Las historias en él narradas, viene a decir, tienen una función social. Hacen surgir una relación comunitaria. Pretenden, a través del narrar, fundamentar o mantener la identidad de la comunidad narradora. Ofrecen información, proporcionan saber (sabiduría) y suministran experiencias ya hechas. A través del contacto con estos relatos se inauguran nuevas experiencias. Se transmiten estrategias de conducta (un "modus agendi") con la intención de transformar la relación de cada uno con su entorno.

No se trata, pues, de hacer una copia o una reproducción mecánica del mundo real, sino de presentar un mundo o universo con "reglas de juego" propias. En ese sentido, todos estos textos narrativos tienen un carácter de paradigma. Posibilitan una nueva visión de la realidad. Permiten trascender y rebasan los límites de la experiencia propia en cuanto el oyente o el lector está dispuesto a entrar en las "reglas de juego" del mundo presente en lo narrado.

Por lo que se refiere más concretamente al relato de la pasión que hallamos en Marcos debe decirse lo siguiente, según nuestro autor. Se basa en el hecho histórico de la muerte de Jesús. Pero de ese conjunto de acontecimientos coronados por la muerte y resurrección de Cristo no se informa neutralmente. No se da en esta narración una noticia neutral de lo sucedido. No se elabora un protocolo (como podría ser el de un forense). No es el mero informe de un testigo presencial. Ni es la fotocopia tomada de un documento o crónica de archivo.

Es una narración que recuerda, hace memoria y actualiza ese evento con la intención de que el lector o el oyente llegue a una comprensión de la propia existencia. Pero hay más. Este relato se hace dentro del horizonte de problemas de la comunidad cristiana primitiva; concretamente la de Marcos. Se halla "situado" en un contexto de comunicación y relación con la finalidad de interpretar su actualidad, ayudarle a superar sus dificultades y así permitirle reasumir, reafirmar una identidad colectiva.

¹⁰ Th. Hoffmeister-Höfener, "Die vergessene Klage. Über die Erzählung von gottverlassenen Schrei Jesu", en T. R. Peters / Th. Pröpper, *Erinnern und Erkennen* (Düsseldorf 1993) 26-38.

A través de ese lenguaje que es la narración se transmite un sistema de significados y valores alternativos (en la línea de una Iglesia como "comunidad de contraste"). Y así se sitúa tanto a la persona como a la comunidad creyentes en una nueva relación con la realidad.

Ciertamente, la explicación anterior nos sabe a poco y nos puede resultar algo abstracta. Pero nos encamina a acabar de descifrar lo que podríamos llamar el último estrato de la narración bíblica, a saber, su sentido como expresión de una memoria histórica, como cristalización o condensación de un recuerdo "peligroso y subversivo". Sobre esta dimensión última han reflexionado hondamente los dos autores que nos están sirviendo de guía en nuestro trabajo, a saber, W. Benjamin y J. B. Metz.

W. Benjamin con sus *Tesis de filosofía sobre la historia* es uno de los pensadores modernos que más ha profundizado en el sentido y valor no sólo de las historias sino de la historia "tout court", y más concretamente del pasado histórico en el contexto del futuro y del porvenir¹¹.

W. Benjamin quiere ver el futuro en el pasado. ¿Cómo? ¿Por qué? Porque futuro sólo puede haber si las generaciones actuales tienen en cuenta y retoman los sueños o proyectos de felicidad de las generaciones anteriores. Son sueños o proyectos, dice, que suscitaban antes las religiones y que hoy pasan a la filosofía. Son las esperanzas traídas del paraíso, es decir, transmitidas, conservadas en las tradiciones religiosas.

Con este planteamiento, nuestro autor está situando la esperanza muy en relación con las frustraciones pasadas. Esto quiere decir que sólo haciéndonos cargo hoy de esas pretéritas ansias insatisfechas o de esos derechos aún pendientes podemos superar y desenmascarar las barreras del presente, que es el de los vencedores.

La fuerza de la liberación está en quienes pueden recibir razones para tener esperanza. Y esas razones nos vienen de los perdedores del pasado, que ponen sobre la mesa derechos no saldados, no satisfechos. Se tiene esperanza cuando se confía en que lo dado, lo actual no es la última palabra. Así, ahí se juega la posibilidad de la historia.

Frente a la imagen kantiana de un profeta político que determina racionalmente el curso de la historia, tenemos esta otra imagen del hombre

¹¹ W. Benjamin, *Gesammelte Schriften* (Frankfurt 1974) I, 691-707. Existe traducción al castellano de las Tesis en la edición preparada por J. Aguirre con el título: *Discursos interrumpidos* (Madrid 1973) 175-193.

que se plantea la liberación con la atención puesta en los gritos que vienen de atrás reclamando justicia, pidiendo que se les haga justicia.

Seremos capaces de romper nuestras cadenas si recordamos que la actualización de las esperanzas pasadas insatisfechas puede, en primer lugar, despertar nuestra conciencia de que en nuestra propia vida actual existen cadenas. Y, en segundo lugar, puede contagiarnos de esa esperanza pretérita, transmitírnosla para hacernos capaces de luchar contra nuestras esclavitudes.

La esperanza no nace de seres satisfechos sino insatisfechos. Por eso dice Benjamin: "Sólo a través de los sin esperanza se nos comunica a nosotros la esperanza". Es decir, sólo si las generaciones actuales hacen suya el ansia de liberación vivida por las generaciones pasadas, pueden romper las cadenas del presente y esperar algo distinto de lo que tienen.

En este sentido, la recuperación del pasado es el campo de batalla en el que se decide el futuro. No hay otro camino que el del recuerdo. Aquí se fundamenta la distinción que ha hecho y desarrollado estos años últimos J. B. Metz entre razón anamnética y razón argumentativa. La razón anamnética se apoya en la memoria y aparece como piedra angular de la crítica de la razón moderna, que es exclusivamente argumentativa.

La comprensión recta de la razón anamnética nos lleva a una distinción en la comprensión de la historia. La historia no sólo debe ser concebida como ciencia sino como recuerdo. Sólo este último puede salvar del olvido real, profundo al pasado. La historia como ciencia se distancia demasiado objetivísticamente del horror, por ejemplo, del holocausto, sintiéndose como ajena, extraña a él.

Lo contrario es lo que hace la cultura anamnética. La historia como ciencia y la memoria como razón anamnética se comportan frente al pasado de modo muy distinto. Lo que aquélla da por cancelado, ésta lo entiende y presenta como todavía pendiente. Pensemos en tantos casos de víctimas que quedaron en el camino por obra de verdugos luego triunfadores. La ciencia histórica archiva el caso. El recuerdo, la memoria puede reabrirlo y reconocer que aquí existen derechos, causas todavía pendientes. Entonces el recuerdo de las víctimas en cuanto tales nos sale al encuentro cuestionándonos. Así es capaz de exorcizar los gérmenes letales llegados desde ese pasado al presente; gérmenes dispuestos siempre a repetir la historia. De ese modo puede neutralizar la parte asesina que todos llevamos dentro. El recuerdo, la memoria devienen memoria peligrosa y subversiva.

Modernas investigaciones han dado la razón a estas interpretaciones de W. Benjamin. Han mostrado que la memoria del pasado así entendida, así recordada, es fuente de fuerzas innovadoras porque actualiza esperanzas por las que las generaciones de hombres y mujeres lucharon sin verlas cumplidas; o presencian sueños de juventud que un día animaron nuestras vidas y luego no pudieron cumplirse.

Por ejemplo, investigaciones hechas sobre la guerra de los campesinos o sobre las revueltas sociales acaecidas a lo largo de la industrialización demuestran que las masas se mueven más por la consecución de estados de justicia, tal como aparecen en el recuerdo, que por las contradicciones de las relaciones de producción.

En síntesis, el mensaje que transmite W. Benjamin es: mientras no triunfe la causa de los vencidos, los vencedores de antaño seguirán produciendo nuevas víctimas. Ello implica el reconocimiento de una solidaridad de generaciones y que las causas nobles de generaciones pasadas permiten superar las injusticias que se cometan ahora contra nosotros. Ellas no habrán muerto en vano si su causa triunfa en la posteridad.

W. Benjamin apoya en la tradición religiosa judía esa relación de solidaridad y responsabilidad existente entre las generaciones pasadas y las actuales; o, si se quiere, el clamor de las víctimas pidiendo que se haga justicia para que no triunfe eternamente el verdugo. "Ni siquiera los muertos estarán a salvo del enemigo si este vence", afirma W. Benjamin advirtiendo así sobre el peligro de una cultura del olvido y la amnesia en vez de la "anamnesis". Pero luego concluye: "hay una cita secreta de las generaciones pasadas con la nuestra. Hemos sido esperados sobre la tierra. A nosotros como a las generaciones que nos precedieron nos ha sido dada una débil fuerza mesiánica sobre la cual el pasado tiene su pretensión". Por eso el recuerdo de los sufrimientos pasados, de las injusticias irredentas, de los derechos pendientes acelera la llegada del Mesías. Con él llega el juicio final.

Th. W. Adorno ha sido especialmente sensible a las aportaciones de W. Benjamin. Así, en sus *Tesis sobre tradición* escribe: "Es inhumano el olvido. Porque el sufrimiento acumulado es olvidado. La huella histórica que hay en las cosas, en las palabras, en los colores, en las tonalidades, es siempre la huella del sufrimiento pasado" ¹².

¹² Th. W. Adorno, "Thesen über Tradition", en *Ohne Bild* (Frankfurt 1967) 34.

Otro destacado filósofo judío alemán de esta época presenta importantes convergencias con la línea de W. Benjamin. Me refiero a E. Bloch. Ernst Bloch en su decisiva obra *El principio esperanza* escribe: "La irrupción de las ideas de inmortalidad aparece en el judaísmo a través del profeta Daniel. El impulso que suscitó tal irrupción proviene no del deseo habitual de obtener larga vida y felicidad sobre la tierra, prolongada luego de modo transcendente. Vino, por el contrario, de Job y los profetas; es decir, de la sed de justicia"¹³.

En las primeras páginas de esta obra E. Bloch habla de una "esperanza en forma de recuerdo"; es decir, a través de la mediación del recuerdo. Y luego añade: "La distinción rígida entre futuro y pasado fracasa. Porque en el pasado se hace visible el futuro que aún no ha llegado a ser y en el futuro se hace visible el pasado heredado, llegado a plenitud, vengado (justificado)". La historia, según esto, debería ser la representación actual de la realidad prospectiva del pasado; es decir, de pasado en cuanto realidad prospectiva —conjunto de hechos que miran hacia adelante, en dirección a un porvenir—.

Desde esta posición, E. Bloch critica la tendencia de S. Freud a interpretar los sueños sólo mirando hacia atrás. Y contrapone al freudiano principio de realidad, siempre resignado, un "más allá del principio de realidad". Los deseos humanos, opina E. Bloch, no son mero reflejo del desamparo interior. Remiten también a lo nuevo potencial. Su modo temporal es el futuro, no sólo el retorno al pasado.

En los sueños humanos se trata no sólo de la nostalgia regresiva del perdido seno materno, del cobijo uterino, sino de una añoranza de libertad progresiva, de un deseo de lo venidero. En ellos y en los sueños diurnos tenemos la conciencia de la utopía. Hay una influencia recíproca; el recuerdo del sufrimiento experimentado en el pasado hace soñar en el futuro rebasando el presente, y los proyectos o sueños de futuro nos actualizan el recuerdo de la dicha experimentada en el pasado.

Nos falta por desarrollar la dimensión más teológica de este apartado. Para ello bastará exponer con mayor amplitud la tesis de la razón anamnética de J. B. Metz. Él la fundamenta en la memoria bíblica¹⁴. La tradi-

¹³ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (Frankfurt 1959) 1324.

¹⁴ J. B. Metz, "Anamnatische Vernunft", en A. Honneth (ed.), *Zwischenbetrachtung im Prozess der Aufklärung*. Festschrift für J. Habermas (Frankfurt 1989)

ción judeocristiana, piensa, es un conjunto de recuerdos significativos para la historia y la sociedad. La historia bíblica de la salvación y la liberación (incluida la liberación de la muerte) no pertenece a la mera prehistoria de la razón y de la libertad, sino que es su propio presupuesto fundamental. Ello implica una interpretación práctica y no sólo teórico-abstracta de la historia salvífica.

Desde este enfoque, la memoria bíblica no sólo evidencia la dimensión pública o política de la religión (y de la fe), sino que muestra el concepto bíblico de verdad como distinto del de la razón ilustrada.

El hecho y la categoría de memoria tienen en J. B. Metz una connotación de crítica a la Ilustración, pero con la intención de proseguir esa tradición en cuanto movimiento o dinámica de emancipación (como hace la escuela de Frankfurt). Tras dos siglos de Ilustración, dice, nos amenaza una segunda inmadurez. Estamos en una sociedad poblada de los que Ensensberger llama "analfabetos felices". ¿Por qué? Precisamente por el creciente desprestigio y olvido de la memoria. Hay como un adiós de la historia acompañado de un fuerte empobrecimiento del lenguaje y una pérdida del sentido de la realidad. El des-memoriamento produce siempre efectos patológicos. Falta una razón unificadora de la realidad y del devenir histórico. Lo cual conlleva una pérdida del sentido de solidaridad-responsabilidad y, por tanto, de culpa. Antes de encerrar a los judíos en los "guetos", los campos de concentración-exterminio y las cámaras de gas se les había segregado ya de una unidad metafísica y jurídica.

Lo anterior no es cosa sólo del pasado. Hoy los postmodernos festejan la fragmentariedad del discurso y la hegemonía absoluta del presente. Critican los "metarrelatos"...

Nietzsche influye decisivamente en esta situación con su idea de la muerte de Dios, del hombre, del sujeto histórico; y, sobre todo, al elimi-

50-70; íd., "Wider die zweite Unmündigkeit", en J. Rusen / E. Laemmert / P. Glotz, *Die Zukunft der Aufklärung* (Frankfurt 1988) 81-87; íd., *Pläyoder für eine anamnatische Kultur. Veröffentlichung zum Frankfurter Lern- und Dokumentationszentrum des Holocaust* (1991); íd., "Kirche nach Auschwitz", en M. Marcus / E. W. Stegemann / E. Zenger, *Israel und Kirche heute* (Freiburg i. Br. 1991) 111-122; íd., "Theologie gegen Mythologie": *Herderkorrespondenz* (1988) abril, 187-193; íd., "Theologie versus Polymithie oder kleine Apologie des biblischen Monotheismus", en O. Marquard / P. Probst / F. J. Welz (eds.), *Einheit und Vieltheit* (Hamburg 1988) 20-30; íd., "Nochmals: die marxistische Herausforderung", en *Zukunft der Welt. Festschrift für J. Moltmann* (München 1987) 414-422.

nar o negar la historia a través de su exaltación del "eterno retorno", es decir, del mito.

Pero J. B. Metz es crítico también con el cristianismo histórico. El cristianismo, piensa, en su evolución histórica ha mantenido viva sólo la mitad de su herencia, a saber, el *Geist* de Grecia, el espíritu griego. Pero ha olvidado el *Geist* de Israel, el espíritu judío. Ha privado a su fe en Jesucristo de este subsuelo espiritual. Gracias a lo helenístico se universalizó y adquirió una virtualidad argumentativa, un armazón intelectual-especulativo. La contrapartida de esto ha sido el predominio en él de una razón idealista, platonizante, es decir, de un racionalismo.

Pero Israel también tiene su *Geist*, su espíritu. Consiste en un tipo de pensamiento que es *Andenken* y *Eingedenken* (una expresión de W. Benjamin); es decir, entrega libre y refleja que cristaliza en la plegaria, por un lado, y en la memoria o razón anamnética, por otro.

Aquí J. B. Metz coincide plenamente con E. Levinas que plantea el problema de la relación entre Atenas y Jerusalén. En el modelo griego predomina el pensamiento discursivo que limita la capacidad del reconocimiento del otro al hecho de que esté presente y sea contemporáneo o resulte subsumible como el caso particular de/en un universal¹⁵ J. B. Metz habla de la "acontemporaneidad" de la realidad bíblica; es decir, de la atención privilegiada que ésta presta a quienes "no están ahí". Esa ausencia es la de los fracasados, la de los "desechados" que no han visto lograrse sus esperanzas (se percibe aquí la influencia de W. Benjamin en el teólogo católico).

Por otro lado, añade J. B. Metz, el pensamiento griego interpreta la verdad sólo como adecuación o consenso. Ignora las verdades que consisten en el disenso, la denuncia (como es el caso de la verdad del profeta).

Por último, el pensamiento griego habla sí de "anámnesis", pero en un sentido muy distinto del que tiene la "anámnesis" bíblica. La memoria para Platón es un recuperar el *logos*, un racionalizar la existencia, un recordar las verdades eternas contempladas por el alma preexistente —la idea del Bien— (véanse los diálogos *Fedón* y *Medón*).

La "anámnesis" platónica ha sido denominada por S. Kierkegaard una "repetición hacia atrás". Por eso, para E. Levinas, la filosofía occidental

¹⁵ E. Levinas, *Humanismo del otro hombre* (Salamanca 1993); íd., *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (Salamanca 1987).

ha sido las más de las veces una ontología dominada desde Sócrates por la razón que no recibe sino lo que ella se da a sí misma. Esa ontología es una tautología o una egología.

Dentro de la función de la razón anamnética, arraigada en la tradición bíblica, J. B. Metz señala una doble actividad. En primer lugar, realiza una tarea compensatoria porque llega a zonas de la realidad a la que no llega la razón argumentativa. Sobre todo a través de la narración consigue rescatar zonas de lo real que no alcanza la ciencia o el discurso basado en los conceptos.

La razón anamnética es una razón cuya capacidad universalizadora reside en su modo de recordar. No paga por su pretensión de universalidad ni el precio de la abstracción ni el precio del olvido. Reivindica el recuerdo como elemento integrante de esa universalidad. Es lo que J. Habermas llama "la fuerza mística de una reconciliación retroactiva"¹⁶.

J. B. Metz aboga por una cultura del "echar de menos" (*Kultur des Vermissens*). Se echa de menos a alguien cuando su ausencia se hace presente bajo la forma de vacío, de una falta o carencia ("se le echa en falta"). Con esta expresión J. B. Metz quiere denunciar la endeblez de nuestra manera de recordar. Nuestros recuerdos son olvidos porque sólo recordamos lo que conviene interesadamente para vivir.

Esta cultura del "echar de menos" quiere crear una hendidura, una brecha en nuestra manera de recordar para que, por ella, penetre aquello que se olvida.

La expresión de tal cultura la tenemos cuando experimentamos cualquier vida fracasada, maltratada o frustrada como una privación de la dignidad que le es debida a cada uno; cuando, según enseñaba W. Benjamín, reconocemos en los perdedores de la historia unos derechos pendientes, aún vigentes, que interpelan al mismo Dios (tal la tradición de Job).

Resumiendo, pues, podemos decir que en el corazón de la razón anamnética late el eco del grito del sufrimiento y el clamor por una justicia universal. Que el verdugo no triunfe sobre la víctima.

Pero, en segundo lugar, la razón anamnética cumple una tarea como más profunda. Es una categoría constitutiva del espíritu humano gracias a la cual éste puede entender el mundo de manera nueva. Ella descubre uno de los significados decisivos del tiempo y la temporalidad.

¹⁶ J. Habermas, "Israel o Atenas o ¿a quién pertenece la razón anamnética?": *Isegoría* 10 (1994) 107-115.

Así, por ejemplo, a través de la apocalíptica judía, entendida en sentido amplio y leída sobre este horizonte, aparece el tiempo como realidad limitada. El tiempo tiene un límite. Y en ese límite se produce la venida de Dios.

Esta temporalización del cosmos funda la historia en cuanto que el presente, fruto del pasado y condicionado por el pasado, es la instancia o el instante en el que se juega el hombre su destino. Aquí no cabe el recurso a la evolución indefinida ni al "eterno retorno". Dios está emplazado en el tiempo; se da un plazo para su actuación. La actuación divina se produce en el tiempo, pero como una interrupción del tiempo.

Aquí no es posible el optimismo del progreso, la mentalidad evolucionista, la concepción del tiempo indefinido. La cultura evolucionista es incapaz de pensar la finitud, de plantear la posibilidad de la esperanza, de tomar en serio la culpa.

Hoy parece que renace el interés por el tiempo. Pero se trata de una ficción de tiempo, porque es entendido como un infinito vacío en el que no pasa nada que nos afecte realmente.

Se multiplican las narraciones, las historias, las memorias. Pero todos estos relatos han perdido el aguijón bíblico consistente en relacionar tiempo con acontecimiento, con decisión, con sentido humano, con responsabilidad. Se olvida que los hechos del pasado son imborrables en cuanto que no son cancelables por una evolución indefinida. Esto es lo que les confiere toda su seriedad.

Hagámonos una última pregunta. ¿Cuál es la raíz, el subsuelo que va suscitando y alimentando la razón anamnética?

Es un rasgo muy característico del pueblo de Israel, dice J. B. Metz. A diferencia de Egipto, Persia o Grecia, Israel tiene como una incapacidad para distanciarse de las condiciones de lo real, para alejarse de los temores, angustias, abismos de la realidad; distanciarse, por ejemplo, a través del mito o la idealización de las situaciones concretas de la vida. Israel nunca mitifica la existencia real. No posee esa "riqueza de espíritu" de otros pueblos, culturas... que les permite elevarse por encima de sus propios temores "sobrevolándolos" (evadiéndose). Nunca se refugia en estos mecanismos culturales de defensa y huida para olvidar la cruda realidad de su existir, la historia de sus sufrimientos crueles y terribles, recurrentes una y otra vez.

En lo más íntimo de su ser, Israel ha sido mudo para lo ideal y lo mítico. Frente a los poderosos, brillantes y esplendorosos panoramas

culturales de su tiempo, Israel se mantuvo como un "paisaje de gritos y gemidos" (Nelly Sachs); un paisaje, eso sí, transido de recuerdos y expectativas.

Demostró tener escasas dotes para el olvido y poca capacidad para la elaboración "idealista" de sus desengaños. Nunca buscó ni halló consuelo en construcciones especulativas ajenas a la historia. A esto llama J. B. Metz "pobreza ante Dios". Es aquella "pobreza en el espíritu" que Jesús declara bienaventurada. Sus discípulos, fieles a esta tradición, mantienen viva la memoria del Maestro, el siervo de Yahvé; memoria no sólo de su resurrección, sino de su crucifixión y muerte.

Hay que añadir que, para hacer estas interpretaciones, J. B. Metz se apoya en la gran obra de G. von Rad, su *Teología del Antiguo Testamento*. Aquí leemos: "Israel ha percibido los sufrimientos y amenazas de la vida con el mayor realismo. Mostró poca capacidad para huir de ellos a través de cualquier tipo de ideología... Por el contrario, poseyó una fuerza inusual para hacer frente a las realidades negativas reconociéndolas y no reprimiéndolas cuando no había posibilidad de dominarlas o superarlas" ¹⁷.

Podemos concluir haciéndonos eco de una aparente "objeción a la totalidad" que se oye hoy en el campo de los autores postmodernos. Es la crítica a los "metarrelatos". Pienso que no hay tal. Es legítima dicha crítica cuando esos grandes relatos son utilizados, a modo de ideologías narrativas, para legitimar o justificar situaciones de injusticia. En tal caso es obligado el rechazo de la narración. Pero hay "metarrelatos" que, por el contrario, son fundamentales para acercar el reino de la justicia en la línea de lo expuesto anteriormente.

Entre ellos yo señalaría tres: el del Holocausto, narrado por E. Wiesel; el del Gulag, contado por A. Solzhenitsyn; y el de Ayacucho, recordado por J. M. Arguedas, G. Gutiérrez...

Por último, mencionaré tres películas muy recientes que, pienso, ejemplifican las tesis expuestas a lo largo del trabajo. Son relatos en imágenes de una memoria histórica tremendamente actual. Me refiero a *Tierra y libertad* de Ken Loach, *Lamerica* de Gianni Amelio y *Before the Rain* de Milcho Manchevski.

¹⁷ G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento I* (Salamanca 1973) 24.