

Los *meshalim*: una interpretación pedagógica en clave girardiana¹

David García-Ramos Gallego

Universidad Católica de Valencia “San Vicente Mártir”, Spain

david.garcia.ramos@gmail.com

Abstract

The parables, a literary genera rooted in the hebrew form mashal, represent a significant pedagogical contribution by offering the necessary narrative approach to education. Analyzing the mashal by means of the mimetic theory of René Girard, the author shows that the parables, interpreted on a modern key, constitute a relevant source of knowledge: a true science of man.

El género literario conocido en Occidente como parábola, entroncado en la forma hebrea *mashal*, puede ofrecer y ofrece estructuras didácticas y enfoques pedagógicos aptos para una educación desde la narración. En este trabajo, por una parte, partimos de una comprensión de la educación que, sin dejar de lado la necesaria transmisión de conocimientos y acopio de los mismos, mira más allá de estos hacia el rostro de la verdad. Es decir, la educación como educación para la verdad.

Por otro lado, la verdad a la que se accede a través de la literatura en general, y a través de este género en particular, es una verdad de otra índole, una suerte de revelación que sólo así, narrativamente, puede ser explicada. La clave hermenéutica con la que abordaremos el análisis de la forma literaria *mashal* será la teoría mimética de René Girard. El antropólogo franco-americano ve en las escrituras judeocristianas una verdadera fuente de conocimiento y una verdadera ciencia del hombre². Tendremos también en cuenta las aportaciones de síntesis de las hermenéuticas filosófica y semiótica del siglo XX³. Finalmente, los trabajos de Miguel Pérez, Motos y Casciaro⁴, botón de muestra de entre la numerosa bibliografía sobre los *meshalim* de las tres últimas décadas, nos ayudarán a completar otras lecturas de autores clásicos como Jeremías⁵.

¹ El presente se trabajo se presentó en forma de comunicación oral en el VII Congreso de Educación Católica para el siglo XXI: Narración bíblica y educación, celebrado en Valencia, del 1 al 3 de abril de 2014. La presente redacción incorpora algunas adiciones debidas a los comentarios de los asistentes, a los que agradezco el diálogo. Un versión sintética del mismo aparecerá en las actas del congreso en formato online.

² En su obra *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, de 1978, recogida y revisada en René Girard, *De la violence à la divinité* (Paris: B. Grasset, 2007); así como en René Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair* (Paris: Grasset, 1999) donde actualiza sobre todo su discurso hermenéutico teológico en torno a la noción de sacrificio, precisamente a partir de lo que podríamos denominar un *meshalim*: el relato del juicio de Salomón.

³ Umberto Eco, *Semiótica y filosofía del lenguaje* (Lumen, 1990); Paul Ricoeur, *La metáfora viva* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 2001).

⁴ Miguel Pérez Fernández, “Aportación de la hermenéutica judaica a la exégesis bíblica,” in *Biblia y Hermenéutica. VII Simposio Internacional de Teología* (Pamplona: Universidad de Navarra, 1985), 283–306; Miguel Pérez Fernández, *Parábolas rabínicas: el masal midrásico o el masal como recurso hermeneutico para abrir la escritura*,

Mostraremos, en definitiva, que la interpretación de las parábolas evangélicas, herederas del *mashal* judío, ha de realizarse desde una clave pedagógica radicalmente “moderna”: las parábolas interpelan al interlocutor y le piden una respuesta. Su aparente dificultad y misterio quedan resueltos cuando el Maestro las encarna en su Pasión. La pedagogía de Cristo se completa cerrando el círculo hermenéutico que une parábolas y Pasión.

Definición de mashal

Podríamos afirmar que los *meshalîm* son la principal herramienta didáctica del judaísmo. A través de ellos se abre la escritura y se transmite, de este modo, la fe, la tradición y todo lo que constituye la identidad misma del pueblo judío. Podríamos decir también que son uno de los núcleos fundamentales del *Talmud* y uno de sus elementos más reconocibles y perdurables. Afirmar que la fecunda tradición narrativa hebrea nace de esta forma literaria puede parecer una exageración, pero al leer las colecciones *midrashicas*, las antologías de fábulas hebreas o las obras de autores judíos modernos salta a la vista que no es ninguna exageración: hay en una suerte de vis narrativa en el pueblo judío.

Como definición podemos partir de la que toma prestada el profesor Miguel Pérez: “un *mashal* es lo que los rabinos llaman *mashal*”⁶. Más allá de la *boutade* que supone esta afirmación, lo que hay de cierto en ella es que se trata de una herramienta que usa el movimiento rabínico farisaico, centro del judaísmo postbíblico⁷ como marca de identidad, como forma idiosincrásica de dicho judaísmo. Casciaro, remitiéndose a los estudios realizados a lo largo del siglo XX, nos advierte de que “debemos considerar las parábolas evangélicas no tanto en el ámbito de las *parabolai* griegas y latinas, sino más bien dentro del amplio género de los *meshalîm* hebraicos y rabínicos”⁸. El *mashal* sería como un cajón de sastre donde entraría todo lo que tuviera que ver con la comparación de un término con otro a través de la expresión verbal. Lo que siempre hemos llamado genéricamente metáfora, símil o comparación.

Esta definición tan amplia de *mashal* como comparación nos permite incluir en nuestro corpus textos de muy diversa índole: proféticos, apocalípticos, apotegmáticos, sapienciales, narrativos, etc. ¿Qué tienen todos ellos en común? A primera vista, una misma estructura. Tanto Casciaro⁹ como Motos¹⁰ coinciden en la estructura general del *mashal*: a la estructura básica –

1988; Carmen Motos López, “La forma exegética Masal en Qohélet Rabbah,” *Ilu. Revista de Ciencias de Las Religiones*, no. 6 (2001): 79–131; José María Casciaro Ramírez, “Parábola, hipérbole, *mashal* en los sinópticos: una cuestión hermenéutica,” *Scripta Theologica: Revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra* 25, no. 1 (1993): 15–31.

⁵ Joachim Jeremias, *Las parábolas de Jesús* (Estella: Verbo Divino, 1997).

⁶ Pérez Fernández, *Parábolas rabínicas*, 4.

⁷ Esta afirmación, que entendemos pueda ser discutible, la defienden, entre otros, el profesor Julio Trebolle –desde una perspectiva filológica-hermenéutica– y Miguel García-Baró, filósofo y experto en pensamiento judío. Julio Trebolle Barrera, *La Biblia judía y la Biblia cristiana: introducción a la historia de la Biblia* (Trotta, 1998), 527; Miguel García-Baró, *La compasión y la catástrofe: ensayos de pensamiento judío* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2007), 21.

⁸ José María Casciaro Ramírez, “Parábola, hipérbole, *mashal* en los sinópticos”, 23.

⁹ *Ibid.*, 23–31, donde sigue a Miguel Pérez Fernández, *Parábolas rabínicas: el masal midrásico o el masal como recurso hermenéutico para abrir la escritura*, 1988.

¹⁰ Carmen Motos López, “La forma exegética *masal* en Qohélet Rabbah”, 80, que sigue a David Stern, *Parables in Midrash: Narrative and Exegesis in Rabbinic Literature* (Harvard University Press, 1994).

narración/*mashal* y aplicación/*nimshal*– se le pueden añadir las formulas introductoras –al principio– y la cita de la Escritura –al final–. He aquí la estructura formal del *mashal*.

Algunos ejemplos interpretados desde la clave girardiana

Encontraremos un gran número de refranes, comparaciones y proverbios de este tipo (*mashal* será su denominación más común) en la literatura sapiencial, cuya finalidad era mostrar el camino de la sabiduría, del conocimiento, de una forma de vida ‘sabia’ y ‘santa’, opuesta a la que llevaban los ‘necios e impíos’ –léase el primer y segundo capítulo del libro de la Sabiduría, o el salmo primero, sin ir más lejos–; en los libros de los profetas, compuestos por increpaciones de los mismos a un pueblo que aprende despacio, que vuelve a caer una y otra vez, al que hay que recordarle continuamente el camino de la vida, el amor de su Dios –las citas sobre la dureza para el aprendizaje de Israel son innumerables–; finalmente en dos literaturas tardías: la apocalíptica y la exegético litúrgica judía. Es decir, y para el canon, Daniel, y todos los “apocalipsis” de los profetas, por un lado; por el otro el Talmud y la literatura *midrashica*. Todo esto demuestra que el momento en que Jesús consagra el género, es un momento de plena efervescencia del mismo, un momento en que el canon ya está más o menos fijado y se trata ahora de *revelar la revelación divina*, de hacerla comprensible a los hombres. A continuación analizaremos tres ejemplos significativos del Antiguo Testamento, para pasar luego al análisis de las parábolas neotestamentarias.

Proverbios

Comenzaremos por el libro que se titula, en hebreo, *meshalîm*: el libro de *Proverbios*. Es un libro que a primera vista parece consistir en una serie de dísticos apotegmáticos, pero encontramos en Pr 7 un claro ejemplo de *mashal* aplicado al esclarecimiento de una dificultad planteada en el texto¹¹. En los dísticos de Pr 7,4-5 se nos presenta la sentencia breve, y a partir de 7,6 una narración en primera persona en la que el narrador-autor de los Proverbios se presenta como espectador de una situación ejemplarizante, que relata aplicándola a una enseñanza que intenta transmitir. En este caso la función pedagógica es la que predomina sobre todas las demás, incluida la función hermenéutica, esencial en otros ejemplos de *mashal*. Lo que viene a desmentir la idea de que sólo las sentencias breves estuvieran destinadas al aprendizaje. El ejemplo como método pedagógico es una práctica inherente a la propia naturaleza humana. Ya Aristóteles en su Poética entre otros lugares señala la posición central que juega la mimesis en la formación del espíritu humano, algo que ya señalara también Platón. Y esta mimesis no es otra cosa que la propuesta de un modelo ‘ejemplarizante’ para que el niño o aprendiz lo imite, un modelo, un ejemplo a seguir. Hay que señalar además la importancia del *exempla* como forma literaria propiamente dicha y como uno de los cauces y orígenes del cuento occidental a partir de raíces orientales.

De la forma breve y sentenciosa que llena por completo el libro de *Proverbios*, pasaríamos, dentro de ese mismo libro, a una forma de mayor carga simbólica, comenzando por la personificación de la sabiduría, para terminar con el *mashal* que acabamos de citar. Esta forma

¹¹ Fácilmente encuadrable en el apartado cuarto de la clasificación que ofrece Miguel Pérez Fernández: “respuesta a dificultades teológicas que el texto plantea” en Pérez Fernández, *Parábolas rabínicas*, 27.

más cercana a la que generalmente conocemos como parábola tendrá un gran ‘derroche representativo’, por citar a Umberto Eco, y el desarrollo de éste será el que la marque en adelante.

Isaías: la canción de la viña

Otra gran fuente de *meshalîm* la encontramos en los profetas. Debido a las características de su discurso, encontramos un gran número de símbolos que a veces se organizan en lo que podríamos denominar sin muchas dificultades *mashal*. Lo onírico, la interpretación de sueños o visiones, la exhortación al pueblo de Israel, las profecías de utopías y épocas prosperas por venir, todo ello se organiza en torno a una retórica del símbolo. Aquí sin embargo nos vamos a limitar al análisis de un fragmento especialmente significativo, una parábola en ‘toda regla’: Is 5,1-7.

La viña y el viñador son temas que reaparecerán en el Nuevo Testamento. Tenemos las parábolas de la higuera seca (Mt 21,18-22) y de los viñadores homicidas (Mt 21,33-46), y la referencia de Jesús en Jn 15,1-2ss sobre la vid que él es y los sarmientos que son los discípulos, siendo el Padre el viñador¹². La comparación en Juan es establecida desde el comienzo, mientras que la alegorización final de Isaías (5, 7) sitúa la interpretación al final del discurso *mashalico*. Sin embargo el símbolo de la viña no es utilizado sólo en estos dos casos (Isaías y Nuevo Testamento), sino que las citas entre los profetas se multiplican: Jr 2,21; 5,10; 6,9; 12,10; Ez 15,1-8; 17,3-10; 19,10-14; Is 27,2-5. Esta recurrencia al tema de la viña y el viñador nos permitiría realizar, aún con unos pocos ejemplos como éstos, una pequeña tipología hermenéutica de este símbolo y de los textos en los que aparece.

Daniel y los sueños

Otra de las grandes fuentes de *meshalîm* dentro de la Biblia Judía es el género apocalíptico. Me ceñiré para ejemplificar este punto al libro del profeta Daniel. Encontramos en él, como en toda la literatura apocalíptica, un paso más allá en la evolución de nuestro género, hacia la apocalíptica y la gnosis. Las visiones de Daniel difieren en muy poco de las de algunos profetas como Ezequiel, Joel o Amós. En todos ellos predomina el tono onírico y la violencia –con el magno precedente de la historia de José en Gn 41,1-36–.

El texto que vamos a analizar es el de las visiones de Daniel contenidas en los capítulos 7 y 8. En estos textos la aproximación simbólica hacia lo sagrado, y por tanto hacia lo violento, se hace mucho más evidente. Aunque en el texto de Isaías de la viña estaba ya presente. Lo sagrado y la violencia, su arbitrariedad y ambivalencia, aparecen unidos explícitamente. Las bestias de la primera visión son reyes. La cuarta será tratada como los reyes de las monarquías africanas, como el *pharmakón* griego: será la víctima propiciatoria. En 7, 26 se declara explícitamente “cuando el tribunal haga justicia, le quitarán el poder y será destruido y aniquilado totalmente”. Girard propone una interpretación un tanto arriesgada del ‘moderno’ sistema judicial: se trataría, según él, de otra forma de control de la violencia, en este caso de la venganza infinita, análogo a los sacrificios que existen en distintas culturas para frenar las venganzas de sangre. Se registraría

¹² Para esta y otras referencias puede consultarse Jeremías, *Las parábolas de Jesús*, 86–94.

por el mismo mecanismo ‘autorregulador’ de la violencia. Serían las penas a los condenados una violencia ‘buena’, como aquella que destruye las víctimas sacrificiales¹³.

La interpretación de los *mashal* como símbolos

La interpretación semiótica

El *mashal* obliga al lector a dejar de lado la significación literal y a usar el modo simbólico. Tal y como señala Eco:

El modo simbólico, por tanto, no es necesariamente un procedimiento de producción, sino de cualquier manera, y siempre, es un procedimiento de uso del texto, que puede aplicarse a todo texto y a todo tipo de signo, mediante una decisión pragmática (‘quiero interpretar simbólicamente’) que en el plano semántico produce una nueva función sígnica al asociar expresiones ya dotadas de contenido codificado con nuevos segmentos de contenido, máximamente indeterminados y escogidos por el destinatario.¹⁴

Hay en el *mashal*, por tanto, un modo simbólico, es decir, una interpelación directa y explícita a que el lector *use* el texto simbólicamente. En los *meshalîm* la dirección hermenéutica de la lectura se halla codificada en el momento de producción del texto. El *mashal* es un tipo de texto que promueve la interpretación simbólica de sí mismo, en el que la alegorización, entendida como interpretación codificada¹⁵, es siempre posterior y el modo simbólico o de interpretación no literal debe ser aplicado a una serie de símbolos que se organizan en un sistema casi siempre narrativo y creado normalmente ‘ad hoc’. El rabino se halla ante una incompreensión por parte de su público (y quien dice el rabino, dice el escritor, el profeta, el místico o, por supuesto, el maestro, etc) que intenta resolver en el mismo momento en que se produce a través de la explicación comparativa (“¿a qué podremos comparar esto?”). Ya Aristóteles señalaba en su *De la Interpretación* que algunos tipos de metáforas tenían una suerte de función cognoscitiva o de revelación. En el fondo se trata de un problema pedagógico, un problema de conocimiento, enseñanza y aprendizaje.

La interpretación metafórica

En este sentido, la labor del Paul Ricoeur ha de ser tenida en cuenta, en tanto que nos ayuda a profundizar en el problema al que nos enfrentamos. Para el pensador francés, la metáfora juega un papel fundamental en la construcción hermenéutica de la verdad¹⁶. La metáfora no se constituye solo sobre el valor de semejanza, sino también sobre el de tensión: entre dato y vehículo, entre lo que se quiere decir y lo que se dice, el marco de lo dicho y el marco del decir; entre lo literal –que no tiene sentido– y la interpretación –que genera sentido a partir del sin sentido–; finalmente entre la identidad y la diferencia¹⁷. La aplicación de este esquema aclara

¹³ René Girard, *La Violencia y Lo Sagrado* (Barcelona: Anagrama, 1983).

¹⁴ Eco, *Semiótica y filosofía del lenguaje*, 285–287.

¹⁵ *Ibid.*, 284.

¹⁶ Ricoeur, *La metáfora viva*.

¹⁷ *Ibid.*, 326.

buena parte de los *meshalîm* que podemos encontrarnos¹⁸: como en todo lo literario, asentado en la elaboración de metáforas, la verdad se muestra siempre en tensión hermenéutica. Y esto queda patente precisamente en la estructura misma de los *meshalîm* y más aún en las parábolas neotestamentarias –donde la tensión se produce entre la metáfora y el referente cumplido de la misma, la Pasión–. Esta tensión aparece en los textos cuya función principal es poética y no retórica, ya que tratan “de redescubrir la realidad por el camino indirecto de la ficción heurística”¹⁹.

La interpretación girardiana

Es la clave girardiana la que nos va a permitir articular una doble solución al problema que se nos plantea. Por una parte, al problema de interpretación de las parábolas evangélicas con las que concluiremos nuestro estudio. Y, por otra, la cuestión pedagógica que anunciábamos al comienzo.

En primer lugar, cuando hablamos de *meshalîm* nos encontramos ante un código perfectamente establecido que nos permite movernos con facilidad en el ambiguo campo de la interpretación. Los reyes, hijos, amigos y esposas se suceden delante de nuestros ojos con una sola función: abrir las escrituras, aclararlas o dotarlas de significados nuevos. En este sentido “no existe razón alguna para dudar que el contexto académico no sea tierra natural del *mashal*”²⁰. Es por esta razón por la que su código es tan rígido. Los símbolos aquí son intercambiables y aplicables a casi cualquier situación. Su maleabilidad en la aplicación es significativa. Dios es siempre rey, y su pueblo esposa, hijo, etc. Estos símbolos tienen, a pesar de su rigidez, un gran potencial como transformadores de sentido. Son capaces de hacer que los textos a los que se aplican varíen su significado hasta hacerles decir, en ocasiones, lo contrario. Esto es lo mismo que afirmar que tales textos no poseen un significado propio, fijo, inmutable, y que es una tremenda paradoja pretender fijar el significado de estos textos a través de las mismas herramientas que lo han convertido en algo precario y maleable.

En estos *meshalîm* prima la función hermenéutica: unos símbolos sirven para desentrañar otros cuyo significado estaba oscurecido. La claridad frente a lo enigmático. La comparación aquí, “es como”, tiene una función bien determinada. Pero el *mashal* en su origen fue un enigma que precede a toda significación, y está preñado de la significación misma. Los *meshalim* ponen en relación unos símbolos con otros, bien de forma oscura y enigmática, en cuyo caso nos encontramos ante *meshalîm*-refrán o *meshalim*-enigma, bien de forma explícita, como ocurre con los *meshalîm*-símil y los *meshalîm*-parábolas. ¿Dónde pues reside el escurridizo significado de las cosas, de las palabras? ¿En la relación que los códigos lingüísticos, culturales, etc, establecen entre estas? El verdadero y único significado se encuentra en que el hombre ha puesto en relación de forma arbitraria cosas que entre sí aparentemente no tenían nada que ver. Los signos engañan, ocultan, tapan, nos alejan de esta arbitrariedad que descubríamos más arriba. Pero es sólo a través de los signos, de estos *meshalim*, que podemos alcanzar esta verdad. Citando a Girard: “El pensamiento simbólico tiene su origen en el mecanismo de la víctima propiciatoria (...) [es por ello] que hay que concebir la presencia simultánea de lo arbitrario y de lo verdadero

¹⁸ Cf. Casciaro Ramírez, “Parábola, hipérbole, *mashal* en los sinópticos”

¹⁹ Ricoeur, *La metáfora viva*, 325.

²⁰ Pérez Fernández, *Parábolas rabínicas*, 41.

en los sistemas simbólicos”²¹. Girard plantea sin complejos el problema del conocimiento, del significado, de los contenidos. Pero no es un retorno al estudio de la forma de los contenidos, que cultivó la crítica clásica, sino que su aventura le lleva al esclarecimiento de la sustancia misma de los contenidos. ¿De qué se nutre el lenguaje? Para Girard la respuesta es clara: de la sangre de víctimas inocentes.

Por otra parte, hemos de hablar necesariamente de la revolución epistemológica que supone la encarnación de Dios: al hacerse centro de la trascendencia –aquí lo entenderíamos como auto-intérprete de sí mismo–, al colocarse como origen del sentido del Reino, como centro del nuevo lenguaje, del nuevo pensamiento, Jesús dota de sentido nuevo todas las Escrituras. El episodio de Emaús tiene ese sentido: Jesús hace con esos dos discípulos lo que cualquier rabino, explicar las Escrituras (Lc 24,1-35). Volveremos sobre esto en las conclusiones.

Jesús, en distintas ocasiones (por ejemplo, en Lc 4,16-19), pone de relieve, apoyándose en las Escrituras, su vocación profética y escatológica. Tampoco a los profetas se les escucha, son una clase marginal, diferenciada del resto. No es de extrañar que, cumpliendo como cumplían con esta característica fundamental de la víctima sacrificial, terminaran por convertirse en verdaderos chivos expiatorios del pueblo²² –cf. los cantos del Siervo de YHWH (Girard 1986)–. Al discurso profético va unido, como ya hemos comprobado, una misión de revelación apocalíptica. La escatología de los últimos tiempos está continuamente presente en los Evangelios. Son numerosas las parábolas que hablan de la pronta venida del Señor, que advierten sobre la actitud de vigilia necesaria para esperarlo. Otras muchas son las que anuncian su fin en la cruz, la de los viñadores homicidas, por ejemplo²³. Así pues un discurso escatológico, profético, una nueva revelación que no será escuchada. Al menos hasta que no se cumpla todo lo anunciado, hasta que Cristo no descansa en la cruz, es necesaria esa *mèconnaissance*: la ocultación, esta vez breve, del crimen violento que suponen todos los ritos y sacrificios. Cristo se dispone a revelar la imbecil génesis de todos los sacrificios: la violencia, suscitada por el deseo mimético. La perspectiva pedagógica se resume así en una encarnación de la verdad que será mostrada, enseñada y expuesta, en última instancia, en la cruz. El núcleo mismo de la revelación es pedagógico: enseñar la verdad.

Las parábolas de Jesús como forma pedagógica cumplida de los *meshalîm*

El uso de este género es lo más característico del discurso de Jesús, a la vez que supone la consolidación del mismo. Vamos a analizar aquí algunos fragmentos de los evangelios, para poder concluir nuestra propuesta interpretativa en clave pedagógica de los *meshalîm*.

Por un lado el fragmento que comenta Jeremias, Mc 4,1-34, *logion* claro en 4,11-12²⁴, y sus paralelos en Mt 13, 1-23 y en Lc 8, 4-18. Todos estos fragmentos tienen un punto en común: son discursos metaparabólicos, es decir, incluyen dentro de sí una serie de parábolas (la del sembrador se repite) que, al ser interpretadas, requieren por parte de los discípulos, de los cercanos a Jesús, una reflexión sobre su naturaleza. ¿Por qué Jesús habla en parábolas, enigmas

²¹ René Girard, *La violencia y lo sagrado* (Barcelona: Anagrama, 1983), 242.

²² Cf. el análisis que de los Cantos del Siervo realiza René Girard en *El Chivo expiatorio* (Barcelona: Anagrama, 1986).

²³ Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, 76.

²⁴ Tal y como se demuestra con detalle en Jeremias, *Las parábolas de Jesús*, 16–22.

como ya hemos visto, si después va a tener que explicarlos? Lo que se está cuestionando aquí es la función hermenéutica y pedagógica del *mashal*, su capacidad de mostrarnos la verdad. En resumen, la respuesta que da Jesús sobre el uso de las parábolas es bastante clara, no nos engañemos. Habla en parábolas para confundir a los de fuera, para que éstos no se enteren: “todo se les presenta en parábolas”. Todo, no sólo las enseñanzas de Jesús. Es necesario que no se enteren para que se enteren, para que terminen enterándose –en esa tensión de redescipción de la realidad la que hablaba Ricoeur–.

Pero volvamos al texto: “por mucho que miren no vean, por mucho que oigan no entiendan”. ¿Y qué es eso que van a oír? Lo que ya están escuchando, las parábolas, la enseñanza de Jesús. Por eso es importante que entre las reglas de transformación de los *logion* en parábolas evangélicas que propone Jeremias se encuentren varias que admitirían la posibilidad de nuestra interpretación. En primer lugar “parábolas que originalmente fueron dichas a los enemigos (...) se aplicaron ampliamente a la comunidad”, hubo además un paso de lo escatológico a lo parenético, las interpretaciones se ampliaron, se alegorizaron, se codificaron, dándole una mayor intencionalidad moralizadora²⁵. La utilización del *mashal* como revelación, como hermenéutica aplicada, se pierde oscurecida por la ‘revelación’ de lo que dice el *mashal*, por la interpretación añadida²⁶, por la hermenéutica aplicada a lo que fuera en un primer momento arma hermenéutica. Es lo que los judíos denominan el *hiddûsh* o actualización, de la que se podría abusar en ocasiones –a pesar de contar con restricciones–²⁷, pues podría brotar cierto relativismo hermenéutico: el sentido de las parábolas dependería completamente del receptor, del interpretante. En cierto sentido esto es algo inherente al género: las parábolas nos piden ser interpretadas, pero, ¿cómo lo hacemos?

¿Vienen a revelarnos las parábolas que no hay nada que revelar, que todo es un terrible engaño, que todo son “palabras, palabras, palabras”? ¿Que no es posible un significado no basado en la violencia hecha al texto? Heidegger creía que el *logon* helénico y el cristiano eran una y la misma cosa: la violencia del significado que hace de la tarea interpretativa algo siempre sesgado, bajo sospecha, interesado²⁸. Sin embargo, el *logon* joánico es revelación de la verdad para los hombres, que lo rechazan (Jn 1,4-11), y esa revelación, ¿cómo la lleva a cabo Cristo? De dos formas diferentes.

En primer lugar, a través de las parábolas. Las parábolas de Jesús, y en esto están de acuerdo comentaristas importantes como Jeremias, hablan del Reino. Jesús presenta su Reino fuera de este mundo donde reina la violencia, y es un Reino que nos libra de la misma. Las parábolas son una exposición de la praxis superadora del mal. “Mi Reino no es de este mundo”, está libre de la violencia que lo asola por doquier, que lo divide, lo destruye y lo funda continuamente, que se hace fuerte en la paradoja de su propia división.

La parábola del Hijo Prodigio supone un ejemplo entre otros muchos. Hay dos hermanos, dos iguales. Uno de ellos se diferencia por el camino de la culpa. La lógica de la violencia determina su expulsión. La lógica del amor determina el perdón y la acogida del Padre. La envidia del hermano representa la justicia humana, la justicia que el pensamiento religioso siempre ha

²⁵ Recogidas en *ibid.*, 141–142.

²⁶ *Ibid.*, 130.

²⁷ Casciaro Ramírez, “Parábola, hipérbole, *mashal* en los sinópticos,” 28.

²⁸ Ángel Jorge Barahona Plaza, “El problema del mal en René Girard,” *Religión y Cultura* XLIV, no. 206 (1998), 513–36 resume con acierto lo que sobre el filósofo alemán había venido diciendo hasta entonces Girard en distintas obras suyas; cf. Girard, *De la violence à la divinité*.

considerado divina. Pero la expulsión no tiene lugar. “Jesús no solamente habló en parábolas, sino que también obró en parábola (...) signos proféticos que, más impresionantes que las palabras, anuncian de un modo que no puede pasar inadvertido [¡pero lo hace!]: ahora es el tiempo del Mesías, el tiempo del Mesías es el tiempo del perdón”²⁹.

Girard analiza otra parábola de Jesús, esta vez protagonizada por él mismo: Jn 8,3-11, la parábola de la adúltera que quieren apedrear³⁰. El recurso narrativo es el mismo, ejemplarizante. Representa y enseña la posibilidad de una escalada mimética no violenta³¹. Este sería uno de los signos públicos de Jesús de los que hablaba Jeremias. Y, sin embargo, nadie vincula esta parábola con la Pasión de Cristo.

Las parábolas de Jesús desvelan lo que hay tras las puertas del Reino, pero no las abren –a no ser que las consideremos mandatos morales que hemos de cumplir y entonces abramos con un mazo esas puertas–. Por un lado, nos presentan toda una teología del Reino de Dios nada despreciable. Por otra parte, faltaría siempre una llave hermenéutica que nos permitiera terminar del leer estos textos. Esta llave es el mismo Jesús: Maestro probado que no necesita ser preguntado (“no necesitas que nadie te pregunte”), que habla claro, que es el Hijo de Dios (Jn 16,25-31). Este fragmento de Juan aparece después del discurso de la última cena, de la instauración de los rituales que deberán repetir sus discípulos, después de hablarles de la venida del Paráclito, del Defensor (aquel Defensor de Job), del Dios de las víctimas. Ha terminado el discurso simbólico, las cosas que vendrán, que Cristo está anunciando a sus discípulos a través de parábolas, están llegando ya. De esta enseñanza dependerá que los discípulos puedan ver.

El segundo camino que sigue Cristo para revelar estas cosas “ocultas desde la fundación del mundo” es su propia Pasión. El análisis ya ha sido llevado a cabo por Girard en diversas ocasiones, siempre con la misma conclusión: el desmoronamiento, a partir de su denuncia no violenta, de todo el edificio sagrado basado en la violencia, y la construcción de un nuevo edificio basado en la renuncia a esa violencia³². La ruptura es total, y no una mera evolución, como proponen algunos autores, puesto que:

Girard no se conforma con esta interpretación del surgimiento de lo sobrenatural a través de lo antropológico-social, sino que aventura la exención de este mecanismo al Dios de Jesucristo. Planificador implicado finalmente en su propio plan escatológico, que no practica ninguna exclusión, expulsión, sino que él mismo, vencedor del mal, se deja someter a él para, un momento después, reconstruir sobre las ruinas de todo sacrificio al que está abocado ese mal, el edificio de la creación de las creaciones: la humanidad, el nuevo Adán³³.

La escatología del Reino presente en las parábolas se cumple en la Pasión.

²⁹ Joachim Jeremias, *Las parábolas de Jesús*, 274. Lo hacen porque los Evangelios son los chivos expiatorios hermenéuticos perfectos, entendidos siempre a medias, víctimas de la *méconnaissance* que revela solo a medias, que vela el entendimiento humano en lo tocante precisamente a la violencia.

³⁰ Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, 90–96.

³¹ *Ibid.*, 32ss.

³² Girard, *De la violence à la divinité* donde se recogen las publicaciones originales en las que se elaboraron dichos análisis.

³³ Barahona Plaza, “El problema del mal en René Girard”, 533.

Conclusiones

Para concluir quisiera resaltar las repercusiones pedagógicas de este estudio. El *mashal* es un género didáctico, como ya hemos señalado. Jesús enseñaba de dos formas, en parábolas y a través de obras –no solo la Pasión, también en la escena de la barca y la tormenta, el episodio de la adúltera, las bodas de Caná, etc.–. No lo hacía como refuerzo, como muchos maestros creen reforzar con ejemplos sus explicaciones. Las narraciones en sí mismas no serían más que distracciones para sobrevivir una noche más. Es que el sentido de las parábolas, de los *meshalîm* solo aparece claro cuando se cumplen en la vida de Cristo. La enseñanza judía es una enseñanza interminable, un *entretien infini* lo llamó Maurice Blanchot. En Cristo todas las cosas se han cumplido ya. Las parábolas *son* para que se entiendan las escrituras. Pero no son las Escrituras las que explican las parábolas, en un círculo vicioso hermenéutico. Es la Palabra, sí, pero es palabra encarnada: Vida. Un maestro que entienda esto, respeta al alumno, le exige y le consiente, se sacrifica por él y le pide sacrificio, lo llama y se deja llamar, le enseña la verdad. Hay un último momento en la enseñanza de Jesús: después de enseñar en parábolas el Reino, después de encarnar ese Reino en la Pasión, tiene que explicar las Escrituras a los discípulos de Emaús (Lc 24,1-35). El círculo pedagógico-hermenéutico se cierra abriendo las puertas del Reino en un ejercicio de exégesis de las Escrituras propio de un judío.