

ESTUDIO AGUSTINIANO



Vol. XXI

Fasc. 2.

MAYO-AGOSTO
1986

SUMARIO

ARTÍCULOS	Págs.
A. GARRIDO SANZ, <i>Filosofía del derecho: Su fundamentación ontológica según P. Tillich</i>	207
S. SABUGAL, <i>Encarnación y muerte Redentoras</i>	273
C. MIELGO, <i>La difícil lectura del Antiguo Testamento hecha por el Concilio Vaticano II</i>	351
H. SAÑA, <i>Heidegger y el pensamiento universal</i>	367
TEXTOS Y GLOSAS	
M. FERNÁNDEZ DEL RIESGO, <i>Origen, universalidad y futuro de la familia. Una reflexión antropológica</i>	379
J.A. CANAL, <i>Las ciencias del lenguaje y el lenguaje de las ciencias</i>	405
LIBROS	425

ESTUDIO AGUSTINIANO



Vol. XXI

Fasc. 2.

MAYO-AGOSTO
1986

SUMARIO

ARTÍCULOS	Págs.
A. GARRIDO SANZ, <i>Filosofía del derecho: Su fundamentación ontológica según P. Tillich</i>	207
S. SABUGAL, <i>Encarnación y muerte Redentoras</i>	273
C. MIELGO, <i>La difícil lectura del Antiguo Testamento hecha por el Concilio Vaticano II</i>	351
H. SAÑA, <i>Heidegger y el pensamiento universal</i>	367
TEXTOS Y GLOSAS	
M. FERNÁNDEZ DEL RIESGO, <i>Origen, universalidad y futuro de la familia. Una reflexión antropológica</i>	379
J.A. CANAL, <i>Las ciencias del lenguaje y el lenguaje de las ciencias</i>	405
LIBROS	425

DIRECTOR: Zacarías Herrero Bravo
SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: Domingo Natal Álvarez
ADMINISTRADOR: Fidel Casado Prieto.

CONSEJO DE REDACCIÓN:
Constantino Mielgo Fernández
Fernando Campo

REDACCIÓN-ADMINISTRACIÓN

Estudio Teológico Agustiniáno
Paseo de Filipinos, 7
Teléfonos 227678 y 227679
47007 VALLADOLID (España)

SUSCRIPCIÓN:

España 1000 ptas.
Extranjero 12 dólares USA
Números sueltos 300 ptas.

CON LICENCIA ECL.ESIÁSTICA

Depósito Legal: VA. 423-1966
ISSN 0425-430 X
Imprime: Ediciones Montecasino.- Ctra. Fuentesauco, km. 2
49980 Zamora

Filosofía del Derecho:

su fundamentación ontológica según P. Tillich

I. INTRODUCCIÓN

PAUL TILlich moría en octubre de 1965 en la clínica universitaria de la ciudad de Chicago (USA). Meses antes, más de siete mil estudiantes se habían dado cita para escuchar al viejo maestro en la universidad de Berkeley (California). El secreto de su atractivo, el misterio de su llamada y su fuerza de convocación consistían solamente en aquello que Rollo May, el gran psicoanalista y amigo íntimo de Tillich describió así en el homenaje que los psicoanalistas americanos le dedicaron con ocasión del traslado de sus restos a New Harmony (Indiana): «Estamos aquí porque le amamos, y le amamos porque él nos amó»¹.

En las últimas décadas de su vida, estuvo considerado como el pensador de América, enormemente amado en los ambientes universitarios, sembrador de inquietudes y eterno buscador del drama y del misterio del hombre en sus diversas manifestaciones culturales: filosofía, pintura, sociología, psicoanálisis, religión, ética, política, etc... Su mente debió ser privilegiada. Mircea Eliade, que compartió con él la dirección de un Seminario sobre Historia de las Religiones en el último semestre académico inmediatamente anterior, nos dice: «No era solamente el espectáculo maravilloso de un viejo maestro de setenta y ocho años que, después de tres horas de discusión, mantenía la atención

1. Rollo MAY, *Paulus. A personal portrait of Paul Tillich*, London 1974, 112. New-Harmony es un pequeño poblado en el estado de Indiana. Los restos descansan en el *Paul Tillich-Park*, fundación y recuerdo de una discípula de Tillich, Jane Owen. Este poblado fue el refugio de unos emigrados centroeuropeos que ensayaron un modo de vida socializada, poniendo en práctica el «trabajar todos para todos». Cfr. R. REITZ, *Paul Tillich und New-Harmony*, Stuttgart, 1970.

más fresca y viva que muchos miembros del Seminario, incluido yo mismo; era sobre todo la experiencia casi carismática de estar ante una mente creadora de un auténtico proceso de creación»². El mismo Adorno, quien convivió con Tillich cinco años en la Universidad de Frankfurt, nos dice: «Todo lo que hoy puedo hacer como pedagogo universitario se lo debo, fundamentalmente, a Tillich. En eso aprendí de él más que de nadie; sobre todo durante la época de mi licenciatura, cuando de hecho, —y no formalmente— asistí a sus seminarios... Había en él una instancia que le llamaba a hacer total justicia»³.

Su éxito final, al igual que el de todos los grandes hombres, no era fruto de la casualidad o de la imaginación engañosa. Era fruto de una larga vida de trabajo infatigable, vida madurada en el esfuerzo, en la lucha, en las incomprendiones sociales y políticas.

No es nuestra finalidad aquí el exponer la vida de Tillich. Ya lo hemos hecho en otra ocasión⁴. La finalidad de estas páginas introductorias es sencilla: reseñar algunos rasgos básicos de su existencia con el fin de acercarnos al hombre y poder comprender mejor su esquema de pensamiento. Los que le trataron, y cuyas impresiones conocemos, concuerdan en decir que su misma persona impresionaba más que las posibles especulaciones. Creía en el hombre, a pesar de todo. Y en una época en que la funcionalidad domina en todo lo que decimos y hacemos, Tillich defendió «un quehacer y un lenguaje justificados por sí solos», sencillamente porque son verdad y porque así tiene que ser. Esto es lo que Tillich llamaba *seriedad*. Y él pensaba que el que habla y vive seriamente, prescindiendo de cuáles sean sus ideas sobre el absoluto, es ya en el fondo no sólo religioso, sino, como él decía, «cristiano»⁵.

En una época de ruptura cultural, de diástasis profunda entre religión y cultura, entre filosofía y teología, Tillich ha sido uno de los pocos pensadores que se empeñó en la gran síntesis, que afirmó la unicidad de la verdad y que presentó una visión del hombre por encima de los reduccionismos meramente «racionalistas» y pragmatistas de sus contemporáneos. Pero por encima de to-

2. MIRCEA ELIADE, *Paul Tillich and the history of religions*, en *The future of religions*, New York 1966, 32-33.

3. *Paul Tillich. Su obra y su influencia. Libro homenaje*, Madrid 1971, 26-27. Es traducción de *Werk und Werke Paul Tillichs. Ein Gedenkbuch*, Stuttgart 1967. Colaboran M. Horkheimer, Th. W. Adorno, E. Heimann, E. Bloch, O. Haendler. Hoy día contamos con varias introducciones a Tillich: J.L. ADAMS, *Paul Tillich's philosophy of culture, science and religion*, New York 1965, 1-16; G.H. TAVARD, *Paul Tillich and christian message*, New York 1962; J.H. THOMAS, *Paul Tillich: an appraisal*, London 1963, 3-19; J. SCHMITZ, *Die apologetische Theologie Paul Tillichs*, Mainz 1966; E. SCABINI, *Il pensiero di Paul Tillich*, Milano 1967, 7-30, etc...

4. Cfr. A. GARRIDO SANZ, *Presentación de Paul Tillich (1886-1965) en Estudio Agustiniano*, 11 (1976) 381-421. Una semblanza de Tillich se encuentra también en mi libro *La Iglesia en el pensamiento de Paul Tillich*, Salamanca 1979, 13-51.

5. *Paul Tillich. Su obra y su influencia*, 19.

do, fue un hombre íntegro. El mismo Adorno, de quien le separan muchas cosas intelectualmente, escribe: «A pesar de su tendencia conciliadora nunca pactó con el mundo. En eso era mucho más intransigente que los aparentemente tajantes filósofos existencialistas. Tenía cierto matiz de intangibilidad, de limpieza. Eso siempre me impresionó profundamente»⁶.

Había nacido en 1886. Estudió en las universidades de Berlín, Tübingen y Halle (1908-1912) obteniendo el doctorado en filosofía y la licenciatura en teología, con trabajos sobre Schelling. Participa en la primera guerra mundial, acontecimiento que marcó un cambio radical en su modo de enfrentarse con la realidad. Los años de su formación, él mismo nos lo recuerda, «aprovechaba toda hora libre para leer libros de filosofía que por azar caían en mis manos»⁷. «Cuando entré en la universidad, yo tenía ya un buen conocimiento de la historia de la filosofía y una fuerte base sobre Kant y Fichte. Siguiéron Schleiermacher, Hegel y Schelling»⁸.

Su educación estuvo centrada en el liberalismo teológico y el humanismo filosófico, una especie conjunta de filosofía de la religión. Pero descubre a Kierkegaard y posteriormente a Schelling, especialmente al Schelling del segundo período, que abre las puertas al pensamiento existencialista y comienza la ruptura con el pensamiento hegeliano. El esencialismo de Hegel quedaría destruido por la experiencia de la guerra. Después de diversos períodos de docencia universitaria en Halle, Berlín y Marburg (en donde coincide con Heidegger), es llamado a la cátedra de filosofía de la universidad de Frankfurt, sucediendo en 1929 a Max Scheler. En cuanto líder del movimiento del Socialismo Religioso, enfrentado a Hitler y al Nacional-Socialismo, tuvo que emigrar a los Estados Unidos de América en 1933. Fue el primer profesor universitario no judío expulsado de su cátedra, una vez que Hitler conquistó el poder en los primeros días de 1933. Desde 1933 a 1955 fue profesor en el Union Theological Seminary de New York; en 1955 fue nombrado «University Professor» de la universidad de Harvard; y a partir de 1963 marcha a la universidad de Chicago, en donde muere el 22 de octubre de 1965.

6. *Ibid.*, 30.

7. *On the voundary. An autobiographical sketch*, New York 1966, 46. Tillich nos ha dejado diversos ensayos autobiográficos, además del anterior. Introducción del autor a *The protestant era*, Chicago 1948; *Autobiographical reflections*, en *The theology of Paul Tillich*, New York 1952, de rico contenido personal sobre su actividad académica en Alemania y en América hasta esa fecha; *Frontieres* (1962) en *The future of religions*, donde estudia la situación de frontera con marcadas resonancias personales.

8. *The theology of Paul Tillich*, New York 1952, 10.

A) PROLETARIADO. EXPERIENCIA DE LA GUERRA (1914-1918)

Pertenecía a la clase socialmente privilegiada. Y el pertenecer a esa clase social le produjo desde adolescente una cierta consciencia de culpabilidad, que tuvo influencias notables en el correr de su vida ⁹. Otro rasgo muy importante fue el encuentro con el mundo del proletariado, con el movimiento obrero, descubriendo en él un elemento de seriedad y de justicia, que le hacen recordar las palabras de los profetas contra la injusticia y las palabras de Jesús contra los ricos. «Todas estas palabras las aprendí de corazón en mi más tierna infancia» ¹⁰.

Su oposición a la burguesía «no se convirtió en burguesa, como sucede en el socialismo». Sus trabajos: *Fundamentos del socialismo religioso* y *La decisión socialista*, dan prueba de ello.

Pero fue la primera guerra mundial la que marcó un hito en su vida y en su trabajo. La guerra fue el acontecimiento definitivo que le liberó por completo de los lazos idealistas, burgueses y aristocráticos que le quedaban, abriéndole paso a la escena social y política, al compromiso por el hombre. Comprende que el idealismo estudiado en las facultades de filosofía no solucionaba los problemas de sus compañeros de campaña, temblorosos de miedo ante el riesgo de muerte. Durante la batalla de la Champagne, en 1915, Tillich sintió la transformación. Y en confidencia a su amigo Rollo May solía decirle: «Aquella noche me transformó. Aquella noche me convertí en existencialista» ¹¹. El pensamiento burgués, comodón, seguro de sí mismo, que quería olvidarse del elemento trágico de la vida y de la historia, no tenía cabida en aquellos días de desastre y de sangre. La realidad de la existencia y de la historia humana en su análisis concreto, manifestaba abiertamente la contradicción con la esencia. El hombre no es existencialmente lo que debería ser. Tillich enjuicia la historia, y contempla cómo el afán capitalista, la burguesía idealista, el sometimiento de las iglesias a las clases dirigentes, etc. habían traicionado el sentimiento profético y humanitario de la verdadera justicia. Eran fuerzas heterónomas que habían conseguido sacralizar sus estructuras y sus montajes, produciendo la explotación de las masas obreras. Recordando sus sentimientos de aquellos años de guerra e inmediata postguerra, escribe: «Tenía inclinación a la crítica radical política y me sentía más ligado al obrero comunista que al miembro de mi propia clase» ¹².

9. *On the boundary*, 19-20.

10. *The iheology of Paul Tillich*, 12.

11. R. MAY, *Paulus. A personal portrait of Paul Tillich*, 18.

12. *On the boundary*, 23.

Por eso, saluda con entusiasmo la revolución alemana de 1918:

«Yo estaba de acuerdo, aún antes de 1918, con el aspecto social de la revolución, aquel aspecto que fue inmediatamente destruido por la ingerencia de los vencedores, por la debilidad de los socialistas y por su necesidad de servirse del ejército contra los comunistas»¹³.

Tillich entiende en este período que, si quiere ser fiel a su trabajo de filósofo y de cristiano comprometido, tiene que enfrentarse a esa realidad concreta, tratar de entenderla e intentar ofrecer soluciones. Intuye que se acerca un cambio histórico y un cambio social. Intuye que no puede dar «por bueno» el abismo existente entre religión y cultura, entre pietismo religioso y lucha social. Por eso, aun con el riesgo a equivocarse, se propone ensayar una nueva alternativa. No puede soportar la «amargura que le producía el contemplar la división del mundo en dos grupos omnipotentes».

La guerra tuvo aún un significado más profundo para Tillich: juntamente con el capitalismo hacían crisis todas las otras estructuras, incluida la religiosa. Él mismo diría «el concepto tradicional de Dios ha muerto». El concepto de Dios como patrón providencial fuera del mundo no funcionaba más; es más, esa visión se convertía en un serio obstáculo contra la misma experiencia religiosa, explicándose así el comienzo de una postura de lejanía religiosa en muchas gentes. El mismo hecho de que las masas de obreros manifestasen signos de irreligiosidad, constituía para Tillich un motivo de esperanza, a la vez que un motivo de desesperación. Esperaba un nuevo *kairos*, una situación oportuna que liberara a la sociedad de su dirección unidimensional hacia la objetivación. La amenaza de objetivación, que él intuye, transforma a todo en artículos fabricados, material que puede ser manipulado y utilizado. Se imponía una lucha desesperada del hombre en favor de la dignidad del hombre como hombre. «Dos son los elementos del estilo de nuestra época: el hombre que se está perdiendo dentro de un mundo que él mismo se ha construido, y el hombre que resiste desesperada y apasionadamente a esta pérdida de sí mismo y de la humanidad»¹⁴.

13. *The theology of Paul Tillich*, 12.

14. B. MONDIN, *Paul Tillich e la transmitizzazione del cristianesimo*, Torino 1967, 14. Mondin fue durante tres años alumno de Tillich en América. Su tesis doctoral sobre *The principle of analogy in protestant and catholic theology*, The Hague 1967, contiene un capítulo dedicado al estudio del lenguaje simbólico en los escritos de Tillich. Cfr. también *Il pensiero filosofico de P. Tillich*, en *Rivista de filosofia neo-scolastica*, 61 (1969), 298-307.

B) SOCIALISMO RELIGIOSO

La incorporación de Tillich al movimiento «Socialista religioso alemán» tuvo lugar en los primeros meses de la postguerra. Sus intuiciones se vieron plasmadas en el movimiento, del cual llegó a ser un líder indiscutible en la década de los veinte y hasta su emigración forzosa a los Estados Unidos. La historia del «Socialismo religioso» es larga y la bibliografía es hoy abundante. No nos importa para nuestro tema. Solamente nos importa recalcar que Tillich encontró en sus amigos de Berlín un cauce propicio de lucha humanitaria y social, política y religiosa, en donde poder expresar su ideal de unidad, superando el transcendentalismo luterano y el utopismo secular de los otros grupos socialistas ¹⁵.

La consciencia de la alienación (muy bien explicada en Freud y Marx), hace al hombre consciente de una preocupación última. Y el hecho de estar últimamente preocupado, por mucho que pueda variar el contenido de la preocupación, le conduce a la dimensión de la *Profundidad*. Reconoce Tillich la influencia de Freud en este punto, pero sobre todo la influencia de Heidegger, para el cual la profundidad es el criterio de la existencia humana. Pero Tillich es realista y admite que las profundidades del hombre son ambivalentes: lo peor es vecino de lo mejor. Lo positivo del método es que a partir de la imagen de la profundidad se entra en otro sistema de pensamiento, descubriendo una postura de búsqueda en toda manifestación cultural humana. Su método consistirá en partir no de principios de textos, sino de cuestiones reales que el hombre moderno se propone sobre su existencia temporal. Reconoce los aciertos de la escuela psicoanalítica de Viena, en especial del Binswanger, para quien el origen de las neurosis es una pasión por el absoluto frustrado por la sociedad materialista. Junto a esto, se siente atraído por el mesianismo marxista quien, a pesar de mostrarle que el Dios de las religiones parece muerto, mantiene la supervivencia de una exigencia esencial llamada «justicia», traducida en clave secular ¹⁶.

Mesianismo, profundidad, humanidad y justicia serán los valores para intentar ofrecer una nueva interpretación de la historia del hombre. El Socialismo religioso era un movimiento, jamás intentó representar papel alguno como partido dentro del juego de la política activa. Lo que intentaba era, me-

15. Cfr. *A history of christian thought (1967-1968)*, New York 1972, 533. También: *Autor's introduction a The protestant era (1948)*, Chicago 1966, xiii-xiv.

16. J. ONIMUS, *Paul Tillich et l'unidimensionnel*, introducción a la *Dimension oubliée*, Bruges 1969, 20-22. Es traducción de diversos artículos recogidos en un original alemán bajo el título de *Die vertorene Dimension*, Hamburg, 1962.

diante conferencias, publicaciones, actuaciones, etc. ofrecer una nueva antropología a la sociedad de su tiempo. La doctrina del hombre fue un problema peculiar del Socialismo religioso. Tillich lamenta que los partidos políticos, llamados socialistas, se olviden de esta dimensión. «Una falsa antropología, sobre todo en el suelo alemán, ha quitado al socialismo toda su fuerza combativa. Un político que no sepa «lo que hay en el hombre», no puede ser eficaz»¹⁷. Lo que pretende Tillich es impedir la resignación de las masas a unas relaciones meramente mecánicas, objetivizadas, olvidando la dimensión de la profundidad.

La alienación que Tillich contempla se traduce en objetivación del hombre, en pragmatismo jurídico, en mecanismo laboral, en empobrecimiento espiritual de las relaciones humanas, en alejamiento del hombre de su verdadero ser. Y todo esto tiene importancia para la vida de las personas y la vida de la sociedad. Por eso grita que hay que comenzar a destruir la muralla que nos aprisiona, para entablar un nuevo modelo de comunicación con nosotros mismos, con los demás y con el Absoluto. Historia y hombre, en su nueva interpretación, era la meta del Socialismo religioso.

Tillich acuñó tres palabras claves para esta reinterpretación: *daimon-kairos-teonomía*.

Daimon. Lo distingue de satánico; no se trata de ofrecer la presencia de un mito religioso de los pueblos tribales. Entiende por «demoníaco» no una realidad en sí, sino un aspecto, una cualidad de la existencia, que aparece cuando se confiere a instancias intermedias, humanas (libros, autoridades, política, etc.) un carácter sacral, divinizante, que exige adoración.

El Nacional-Socialismo, el Capitalismo, el Estalinismo, serán así estructuras de destrucción que impiden el desarrollo del poder progresivo del individuo y de la historia. Las mismas religiones pueden convertirse en «demoníacas» cuando objetivizan lo divino, dando lugar a los fundamentalismos históricos y sociales, y con ello al fanatismo religioso y social. El afirmar lo anterior implica que, dentro del campo de la historia, jamás será posible, de manera absoluta, hacer realidad lo absoluto. Cuando el marxismo convertido en sistema político ha querido «temporalizar» y «espaciar» su ideal de justicia material, se ha convertido en dios de sí mismo, creando nuevas formas pseudoreligiosas, impidiendo toda posible crítica y justificando, *a priori*, todas sus actuaciones. Lo mismo pasó con el Nacional-Socialismo de Hitler.

17. *On the boundary*, 77-78.

Kairos. Se trata del «tiempo oportuno», tiempo cualitativo, en oposición al *Chronos*, tiempo cronológico y cuantitativo. Pretenden indicar que en un tiempo determinado se plantean determinados problemas y se manifiesta el ideal de justicia y de humanidad como exigencia y como espera. Decidirse por el Socialismo religioso era decidirse por esta exigencia última, que en clave cristiana es llamada «reino de Dios». Pero en contra del utopismo secularista, el socialismo religioso reconoce y afirma la posibilidad de logros fragmentarios en la historia, la posibilidad de que una estructura demoníaca pueda ser superada; pero a la vez afirma también que —dentro del espacio y del tiempo histórico— jamás se conseguirá un triunfo definitivo sobre lo demoníaco.

Tillich estaba convencido de que su *tiempo*, los años inmediatos a la primera guerra mundial, era un tiempo oportuno para, a nivel histórico, superar el espíritu mecanicista de la sociedad capitalista, para superar el imperialismo económico y el militarismo subsiguiente, para ofrecer a las masas un nuevo motivo de reintegración personal y social. Y todo ello, mediante la conciencia del elemento último, de la dimensión de la profundidad, del elemento ontológico, de la dimensión trascendente. Por eso desde la célebre conferencia de 1919 *sobre una idea de la teología de la cultura*, seguiría siempre afirmando: «la religión es la substancia de la cultura, y la cultura es la forma de la religión». Política, arte, derecho, vida social, filosofía, tienen necesidad de recibir este «momento oportuno» superando los reduccionismos anteriores. Por desgracia no sucedió así.

Teonomía. Tillich intentó siempre desarrollar su pensamiento bajo una perspectiva teónoma y no heterónoma. Pero teonomía no ha de entenderse como sujeción a autoridades extrañas, bien sean personas o libros sagrados, instituciones religiosas y personalidades humanas. El pensamiento teónomo representa para Tillich el ideal de todo conocimiento, pensamiento dirigido sobre la realidad incondicional, pero apoyándose en las estructuras racionales y condicionadas, absteniéndose de hacer intervenir instancias especiales de tipo heterónomo. «La teonomía es la unión de aquello que es verdad en la autonomía y en la heteronomía, la realización de una sociedad con substancia espiritual, a pesar de la libertad del desarrollo autónomo y a pesar de vivir dentro de las grandes tradiciones en que el espíritu se ha encarnado»¹⁸.

La autonomía que Tillich reclama no es una autonomía cerrada al incon-

18. *A history of christian thought*, 534; cfr. *Autor's introduction a The protestant era*, xv-xvi. En mi obra, *La Iglesia en el pensamiento de Paul Tillich*, en las notas 60, 63 y 65 de la introducción se encuentran los textos de Tillich que tratan de estos problemas. Cfr. también *La fede dei socialisti religiosi. Antologia di testi* a cura de N. DERESCH, Milano 1974, 30-31.

dicionado, sino una autonomía espiritual y ética, abierta siempre al incondicionado, capaz de criticar el momento histórico presente. Tillich está convencido que detrás de toda actividad cultural humana se esconde un mensaje de profundidad y de infinitud, bien sea de forma consciente o de forma inconsciente. Su interés por la pintura, por el moderno psicoanálisis, por la misma política, parte de este presupuesto. Su visión de la cultura estriba en eso: «que la preocupación de lo último informa todo el cuadro de la vida y del pensamiento»¹⁹.

Una cultura teónoma significa una creación humana (autónoma) impregnada de sentido último, de finalidad última. Un derecho teónomo será aquel ordenamiento sistemático de leyes que tienden a dirigir la vida de la comunidad, pero cuyas normas concretas están fundamentadas en un ideal de justicia, de dignidad humana, de desarrollo de la persona y del grupo. La postura teónoma no renuncia a la autonomía, más bien la presupone y la exige. Se trata de una autonomía que se trasciende a sí misma (*self-transcending autonomy*) y no una autonomía que se complace y se cierra sobre sí misma (*self-complacent autonomy*)²⁰.

«La autonomía es el principio dinámico de la historia. La teonomía por otra parte, es el significado y la substancia de la historia. ¿Cuál es su relación? La teonomía no se opone a la autonomía, como hace la heteronomía. La teonomía es la respuesta al problema implícito en la autonomía, esto es, el problema de una sustancia religiosa (fundante) y de un significado último de la vida y de la cultura...».

«La heteronomía impone a la mente del hombre una ley extraña, ya sea religiosa, ya secular. Ignora la logos-estructura de la mente y del mundo, destruye la honestidad de la verdad y de la dignidad de la personalidad moral, mina la libertad creativa del hombre. Su símbolo es el «terror» ejercitado en las iglesias y en los estados totalitarios»²¹.

Vemos, pues, que Tillich cree en el hombre, en la fuerza de su logos, de su verdad, de su misma estructura racional. Defiende su secularidad. Pero rechaza la postura secularista, el inmanentismo de una razón cerrada sobre ella misma, rechaza la incapacidad de autocrítica, superando los historicismos y los positivimos²².

19. W. LEIBRECHT, *Religion and culture: essays in honour of Paul Tillich*, New York 1959, 17; 186-187. C.J. AMBRUSTER, *El pensamiento de Paul Tillich*, Santander 1968, dedica el capítulo tercero de la primera parte a este tema: «De la cultura secular a la cultura teónoma», 95-130, en una exposición que nos parece bastante clara y bastante sistemática.

20. *The protestant era*, xvi.

21. *Ibid.*, 45.

22. Cfr. *On the boundary*, 36-45: *Between heteronomy and autonomy*.

Cuando Tillich habla de Incondicionado no lo entiende como objeto o realidad en sí, sino como cualidad última de las cosas, el fundamento del sentido presente en el hombre y en la realidad.

En este sentido, lo sagrado y lo profano, lo religioso y lo cultural, lo teónomo y lo autónomo, no se oponen entre sí, sino que más bien se presuponen, al igual que la forma presupone el contenido y el contenido exige una forma. «No habrá esferas propiamente religiosas» decía Tillich, en la célebre conferencia de 1919. Solamente habrá una cultura y una ética. Esta cultura y esta ética serán autónomas, en el sentido de que ellas son absolutamente independientes de toda heteronomía religiosa o política, pero al mismo tiempo serán teónomas, ya que en su fundamento último son religiosas. Hay religión donde se plantea la pregunta seria de la ultimidad. Por eso Tillich llamará religioso al agnóstico, si se toma en serio su agnosticismo, y al ateo si su afirmación es seria y racional.

Siempre que el hombre afirme algo con seriedad, o lo niegue (que también es afirmar), hay una postura de seriedad última, de preocupación última, una postura religiosa, por más que se presente bajo fórmulas o matices meramente seculares. Quizás nuestra situación moderna, dirá Tillich, es una situación de «vacío», pero Tillich lo entiende como un «vacío sagrado» en donde lo económico y lo político «ha absorbido las fuerzas religiosas hasta tal extremo, que para grandes masas de Europa coinciden el ideal religioso y el político»²³.

Aplicando estas reflexiones al tema del derecho, a la ética jurídica y filosófica, el enfoque de tales disciplinas se enriquecen. Es bien cierto que nuestros juristas y filósofos actuales no están acostumbrados (salvo raras excepciones) a esta reflexión unitaria sobre la existencia humana y la historia. Pero el correr de los tiempos nos va demostrando que una cultura (filosofía, derecho, arte, la misma religión) meramente autónoma, es decir, formalmente estructurada conforme a leyes positivas (como podría ser la teoría pura del derecho de Kelsen), concluye en la superficialidad y en el vacío, ya que renuncia a la fundamentación última de su misma problemática. Los socialistas religiosos se interesaron siempre por la vida humana entendida en su totalidad. No parcializaron al hombre. No se centraron, ni mucho menos, en el aspecto económico, distinguiéndose así con claridad de los materialismos económicos y de toda forma de economismo. «No consideran el factor económico como un factor independiente sobre el que se apoya la realidad social, sino que recono-

23. *Ibid.*, 70-71. «The myths of the nation and of social justice are widely replacing christian doctrine and have had effects that can be regarded only as religious even though they appear in cultural forms» (*Ibid.*).

cen la dependencia de la economía misma de otro factor: social, intelectual y espiritual»²⁴.

C) FILÓSOFO DE LA CULTURA

Quizás sea éste el título que mejor y más le honra. Su exilio americano, forzado por las amenazas del triunfo Nacional-Socialista en su tierra natural, Alemania, no le apartaron de los problemas de los hombres y la historia.

«Los intereses políticos de mi período postbélico en Alemania continuaron viviendo en América. Ellos encontraron su expresión en la participación en el movimiento del socialismo religioso en este país; en la relación activa que he mantenido durante años con la Facultad de Ciencias Políticas de la *Nueva Escuela de Investigaciones Sociales* de New York; en mi actividad como presidente del Consejo por una Alemania Democrática durante la guerra; y en muchísimos discursos político-religiosos tenidos. A pesar de algunos problemas habidos en el Consejo, la política permanecía y siempre permanecerá un factor importante en mi pensamiento religioso y filosófico»²⁵.

Unió teoría y praxis, tratando de hacer realidad su esquema mental. Fue durante quince años el presidente de una Organización de prófugos para la asistencia material y moral de los mismos, la mayoría hebreos que iban a América. Intentó sembrar una inquietud última en la superficial cultura americana. Hizo ver que las manifestaciones culturales (filosofía, arte, derecho, política, etc.) son manifestaciones de una potencialidad actualizada, pero a la vez son deformaciones existenciales de la misma. Hizo ver que la religión (en el sentido amplio ya comentado) es una cualidad permanente del espíritu, presente (de una u otra forma) en las manifestaciones culturales, y no un estamento necesario cuya necesidad haya que probar. Llamó «religión» a esa dimensión de la profundidad del hombre, haciendo ver que una forma cultural meramente secular puede encerrar un contenido de preocupación última. Esta dimensión de la profundidad aparece en las manifestaciones culturales de dos modos: *positivamente*, en cuanto los grupos y las manifestaciones culturales testimonian una búsqueda de la justicia, de la paz y de la felicidad humana; y *negativamente*, en cuanto tales manifestaciones culturales expresan el sentimiento de alienación, la conciencia del absurdo y la experiencia de la finitud. En este sentido, dirá Tillich, toda forma cultural encierra una sustancia última, profunda, totalizante, religiosa.

24. *The protestant era*, xv.

25. *The theology of Paul Tillich*, 19.

El esquema tillichiano quiere abrir nuevas perspectivas al reduccionismo y a la unidimensionalidad de la cultura moderna, confiriendo o devolviendo al ser humano su dignidad perdida, la medida de sus enormes posibilidades. Huye de la heteronomía que opone trascendencia e inmanencia, pero huye también de un naturalismo racionalista empeñado en encerrar todo en la mera racionalidad formalista, y olvidando la función-autotranscendente del espíritu humano. Persigue esta teonomía, como la ley más íntima del hombre, como necesidad imperiosa.

Esta postura dialéctica no es nueva en la historia del pensamiento. Hay una línea de pensamiento que va desde el platonismo hasta las grandes síntesis de talante liberal, en que se ha defendido esta unidad fundamental en el campo de la cultura. La dialéctica implica afirmar la presencia de lo incondicionado en lo condicionado, de lo eterno en el tiempo, de lo infinito en lo finito. Es imposible afirmar algo de manera rotunda, es imposible tomar la vida con seriedad, sin sentir esta «preocupación última», por más que se formula en clave secular. Por eso, la misma dialéctica tiene que aparecer en los diversos campos del saber y de la conducta humana: ética, derecho, teoría del conocimiento, estética; y hasta en ese *vacío sagrado* que, según Tillich, parece ser la situación de muchos de nuestros contemporáneos, o la misma nuestra, en alguna ocasión. «Poco queda en nuestra civilización presente que no indique a una mente sensible la presencia de este «vacío», la falta de esencia última y del poder substancial en el lenguaje y en la educación, en política y en filosofía, en el desarrollo de las personalidades y en la vida de las naciones»²⁶. Pero dentro de ese «vacío sagrado», la preocupación última viene expresada en una *cualidad de espera*, que no es indiferencia cínica, ni contrarrevolución absurda, ni postura comprensiva ante el relativismo de la vida. «Es simple trabajo cultural surgido y calificado por la experiencia del 'vacío sagrado'». Solamente tomando en serio este nuestro mundo y esta nuestra cultura, podremos recobrar nuestra dignidad humana y social. Cuando la filosofía del derecho, la política, la ética, afrontan así las cosas, mirando hacia lo *último*, hacia la profundidad, se podrá llegar a una postura filosófico-jurídica que sobrepase las posturas heterónomas del viejo iusnaturalismo de tipo escolástico medieval y las posturas formalmente pragmatistas y relativistas de los neopositivismos modernos. Es un reto, pero merece la pena.

26. *The protestant era*, 60.

D) EL DERECHO EN EL «SISTEMA DE LAS CIENCIAS»

Tillich publicó en 1923 una obra titulada *Das System der Wissenschaften* ²⁷.

Hace ver que la presentación sistemática de una disciplina concreta debe responder a la exigencia de definir su lugar dentro del «sistema de las ciencias», con relación a su objeto y a su método.

En este sentido, Tillich mete al derecho, la ciencia del derecho, dentro de las llamadas *Ciencias del espíritu* (*Geistes Wissenschaft*), en cuanto una ciencia (disciplina) normativa cultural. En tales ciencias normativas-culturales, el objeto y el método están íntimamente relacionados y ambos son más cuestionables que en las ciencias puramente formales (*Denkwissenschaften*) o empíricas (*Seinswissenschaften*).

Ciertamente, que la teoría sistemática de las ciencias depende en su totalidad de la visión sistemática fundamental que se tenga de las cosas, de la realidad. La ordenación sistemática del mundo de las ciencias sólo es concebible partiendo de un punto de vista de las cosas (del mundo, de la realidad) que encauce la reflexión sobre las mismas ciencias.

En un artículo posterior (año 1925), titulado *Filosofía de la religión* ²⁸, Tillich dirá que la exposición de las ciencias normativas debe contener tres elementos: una filosofía, una historia y una sistemática (*Systematik*). En la *filosofía* se articula la esfera de significado de la materia estudiada y sus propias categorías; en la *historia cultural*, aparece sistemáticamente el material de las ciencias empíricas; y en la *sistemática*, se hace presente el sistema normativo, partiendo de la concepción filosófica que se tenga de la esencia de los materiales. El derecho, pues, aparecerá como filosofía del derecho, historia cultural del derecho y sistemática normativa del derecho.

Según Tillich, la filosofía es la ciencia de las funciones del significado y sus categorías. Es el primer elemento básico de toda ciencia cultural normativa. Sobre la filosofía se construye la historia cultural y también la teoría sistemática de las normas. Por tanto, la filosofía del derecho es la ciencia de función significativa jurídica y sus categorías. La función significativa de una ciencia aparece cuando se muestra el lugar que ocupa en la estructura de la realidad significativa (*Sinnwirklichkeit*). La filosofía debe usar los dos métodos que se conjugan y se ayudan: el método crítico y el método dialéctico.

27. *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden*, Göttingen 1923, 167. Ha sido reeditado en *Gesammelte Werke* (GW) I, Stuttgart 1959.

28. *Religionsphilosophie*, en *Lehrbuch der Philosophie* II, Ullstein-Berlin 1925, 765-835. Ha sido reeditado en traducción inglesa por J.L. ADAMS en *What is religion*, New York 1973.

Tillich analiza despacio el método fenomenológico y pragmatista, desechándolos por reduccionistas. Sólo queda el método crítico-dialéctico, que cree, por encima de un subjetivismo dinámico, en un espíritu que trasciende, en la validez del significado. El puro pragmatismo nos aleja totalmente de la esfera de la ciencia o del conocimiento, así como la pura fenomenología ²⁹.

Dentro del trabajo sobre *El sistema de las ciencias según el objeto y el método*, al estudiar la tercera parte: ciencias del espíritu o ciencias normativas, Tillich distingue un doble objeto: a) objeto teórico, que está compuesto por la metafísica; y b) objeto práctico, que está compuesto por el derecho y la política (ciencia social).

Como insinuábamos antes, el derecho pertenece a la ciencia del espíritu, pero se trata de una ciencia teónoma, superando la autonomía positivista y la heteronomía esclavizante. Se trata de superar el «formalismo jurídico», fundamentando el derecho en dependencia del *ethos*. Si el derecho se basa solamente en la fuerza del poder, el derecho pierde su razón de ser, ya que pierde su substancia fundante. Un derecho que no se fundamente en el *ethos* camina entre el mero formalismo y la arbitrariedad ³⁰. Tillich quiere ver el derecho como una función constitutiva de sentido y un elemento necesario de cada realidad significativa (*sinnvoller*). Dado que el derecho, como actividad cultural del hombre, tiene eminentemente una función social, debe estar fundamentado en un *ethos*.

El derecho, como disciplina académica, debe discurrir a través de la filosofía del derecho, de la historia del espíritu del derecho y de la doctrina jurídica de las normas (sistemática del derecho).

Analizando la funcionalidad del llamado *Naturrecht* (*derecho natural*), disciplina normal del cuadro académico universitario de su tiempo, Tillich dice que tal disciplina (*Naturrecht Auffassung*) parte de la idea general de derecho-racional y se dirige hacia los derechos reales y concretos, con el fin de criticarles, para darles el espíritu del *ethos* propio del derecho natural. De este modo, aparece el llamado *Naturrecht* como crítico y como revolucionario, impregnando de espíritu creativo toda la sistemática del derecho ³¹.

Tillich desecha desde el principio el llamado positivismo jurídico. En su tiempo venía a tener un cierto carácter romántico, en cuanto ofrecía una interpretación de cada derecho concreto como expresión o emanación del alma popular (*Volkseele*).

29. Cfr. *What is religion?*, 32.

30. *Das System der Wissenschaften*, G W I, 259.

31. *Ibid.*, 260.

Derecho-Estado. El derecho concreto se lleva a cabo mediante una comunidad jurídica de poder (*Rechtmachtige Gemeinschaft*), que es el Estado. El Estado no crea el derecho, sino que el Estado es Estado por el derecho ³².

El Estado, en cuanto Estado, no es ningún orden de derecho, sino una comunidad cuya principal función es el desarrollar el derecho. Por eso no puede darse ningún derecho sin Estado. Una doctrina socio-política es una doctrina de las normas de las relaciones de la comunidad.

Dado que el hombre solamente se actualiza a sí mismo, como veremos, en una comunidad, de acuerdo con la polaridad de individualización-participación, el derecho —en cuanto función creativa cultural del hombre—, tiene necesariamente que tener una vertiente doble: personal y comunitaria. Y dado que el hombre en su autorrealización, en el desarrollo de sus funciones espirituales: *auto-integración* (moralidad), *auto-creatividad* (cultura) y *auto-transcendencia* (religión) actúa siempre mediante la libertad, tenemos que le es necesario al hombre el crear un sentido a las cosas, a las realidades culturales. Cualquier actividad cultural requiere necesariamente —de manera consciente o inconsciente— una búsqueda de sentido. Por tanto, toda reflexión sobre la normativa concreta (bien sea personalista, bien colectiva) tiene que estar marcada por la búsqueda de un sentido. Tanto el hombre como la comunidad están fundamentados en un *ethos*. El derecho, como forma cultural creada, se encuentra en la esfera del espíritu (*Geist*). En esta esfera, las creaciones culturales representan las formas condicionadas de sentido (*die bedingten Sinnformen*). El derecho, la economía, la política, la moralidad, la vida personal y social, etc. encierran un «universo de sentido», ya que actualizan las potencias del ser humano. Hagamos notar el sentido amplio que Tillich da al término *Kultur* en su contexto alemán de la época.

Toda creación cultural, y el derecho es una de ellas, comprende tres elementos, según Tillich: 1) el asunto (*Inhalt*), 2) la forma (*Form*), y 3) la substancia (*Gehalt*). La *forma* hace que la creación cultural sea lo que es: poema, pintura, ley. Pero lo importante siempre es la *substancia*, que viene a ser el poder subyacente de sentido, la preocupación última y básica que inspira al espíritu creador y da importancia a la creación cultural. La substancia es lo esencial, el asunto es lo accidental, y la forma será el elemento mediador entre el asunto y la substancia ³³.

Por tanto, la ciencia del derecho no será esa substancia última, pero estará o deberá estar fundamentada en la substancia última, en el *ethos*. Pero,

32. *Ibid.*, 262.

33. *Systematic theology* (ST), 62-68; cfr. C.J. AMBRUSTER, *El pensamiento de Paul Tillich*, 97-98.

¿qué entiende Tillich por *ethos* en estos primeros escritos? El *ethos* viene a ser la dirección «hacia lo Incondicionado», la «llamada» de exigencia última. Cuando se pierde esta llamada hacia lo Incondicional, como ha sucedido en la metafísica racionalista o en el pragmatismo jurídico, nos encontramos con un derecho o una ética jurídica sin *ethos*. Tillich dirá que el derecho solamente es posible, en su doctrina y en su sistemática, solamente cumplirá con su función cultural social, si tiene en cuenta esta substancia (*Gehalt*), este *ethos*, que da sentido a las diversas partes del conjunto de un sistema jurídico.

Tillich trata desde el principio de superar el reduccionismo científico en que ha caído tanto el mero formalismo romántico como el más caprichoso pragmatismo jurídico. Ambos han olvidado el elemento crítico-revolucionario, la substancia última, la tendencia hacia lo Incondicionado, que debe estar presente en toda creación cultural humana.

ÉTICA Y ETHOS

La ética, nos dirá Tillich en este trabajo, viene a ser la ciencia del *ethos*³⁴, el desarrollo activo de lo Incondicionado (*handelnden Verwirklichung des Unbedingten*). Y la ética, como ciencia del *ethos*, está en conexión íntima con la metafísica. No hay posible metafísica creativa que no contenga elementos de *ethos*, así como no hay posible postura ética sin que se oriente a una metafísica. Y llama la atención sobre el acierto de Spinoza al denominar su obra *Ética metafísica*.

Las creaciones culturales jurídicas serán, pues, entendidas como formas históricas, expresiones temporales y espaciales de una postura metafísica. Es posible que aparezcan en mitos o cultos, es posible que aparezcan deformadas por la ambigüedad y que lleguen a veces a ocultar su «significado de valor». La lucha entre las posturas meramente autónomas y las posturas meramente teónomas (llenas de significado último) es el gran riesgo dialéctico de la historia. La dirección hacia lo utópico, hacia lo Incondicionado, entra en lucha con las formas pragmatistas, positivizadas. El peligro estriba en que a veces el afán teónimo llega a divinizar o absolutizar las formas concretas, las realizaciones, provocando una heteronomía que conduce a la esclavitud y a la dictadura. Las formas jurídicas heterónomas, deducciones de posturas divinizantes y absolutizantes, hacen nacer dualismos peligrosos que se oponen al afán humano de realizar la gran síntesis antropológica.

Si la teonomía radical apunta siempre hacia la metafísica y la ética, la autonomía radical apunta hacia las ciencias concretas y hacia el derecho. Pero la autonomía radical exige también una teonomía radical, una búsqueda de sentido, de valor. En trabajos posteriores, Tillich ha analizado cómo a partir

de la última etapa de la Edad Media la teonomía se fue haciendo heterónoma, y la autonomía se fue haciendo racionalista. Con ello se fue perdiendo el significado de valor de las creaciones culturales concretas.

La postura ética-racional-humana (*ethos*) tiene una relación necesaria al derecho, ya que éste, en cuanto forma cultural, requiere la búsqueda de un sentido, significado, valor. Las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaft*), tanto en su aspecto creativo como cultural, son siempre expresiones de un sentido de valor. «Siempre que se clama por la verdad en contra del error, por la justicia en contra de la injusticia, por el bien en contra del mal, está el hombre poniendo en funcionamiento las estructuras ópticas fundamentales de su mismo ser». Está actuando como metafísico, como filósofo, está haciendo afirmaciones de carácter incondicionado. La forma concreta de realizar la *utopía* (Bloch nos lo ha recordado últimamente), el *ethos*, la intención teónoma, tiene necesariamente que realizarse en una forma condicionada. Pero lo importante será siempre la Dirección (*Richtung*), la Intencionalidad. Y este *Richtung*, esta Intencionalidad, es siempre hacia lo Incondicionado. La forma, concreta, leyes positivas, son siempre condicionadas, autónomas, pero de algún modo están orientadas, dirigidas, intencionalizadas, por la substancia (*Gehalt*). Esta substancia puede recibir diversos nombres: sentido último, valor absoluto, llamada (Heidegger), utopía (Bloch), o bien Incondicionado, poder ser, seriedad última (Tillich). Tillich lo llamará también religión, llegando a afirmar en la conferencia célebre de 1919: «la cultura es la forma de la religión, y la religión es la substancia de la cultura».

El derecho es una actividad cultural creada por el hombre que manifiesta claramente esta lucha continua: expresión concreta y dimensión de la profundidad. Forma concreta y contenido substancial van juntas. No importa cómo después el filósofo del derecho se plantee las cosas. Tillich dirá que un hombre *amoral* (sin *ethos*) no es un hombre, un hombre sin seriedad última no es un hombre, un filósofo del derecho que no se haga la pregunta última sobre el sentido y por qué de las leyes no merece ese nombre. Tillich alabará siempre la honradez que se encierra en la postura seria del agnóstico o del no-creyente. Su misma afirmación de agnosticismo encierra una seriedad última. Solamente el superficial, el solamente técnico-moderno, el hombre de la dimensión unidimensional marcusiana, será arreligioso.

Las formas concretas culturales: arte, filosofía, ética, derecho, etc., son de por sí autónomas. Pero la teonomía, el *ethos*, están siempre presentes tanto en la ciencia del derecho como en la política. Tendremos un derecho autónomo que proviene de un *ethos teonomo*. Una política autónoma que debe encerrar un sentido último de la comunidad. Cuando no se da, la arbitrariedad, el capricho, las dictaduras, los egoísmos... hacen acto de presencia, terminan destruyendo tales formas autónomas jurídico-culturales.

Fundamentar un derecho con *ethos*, con dirección a un significado último, es el objetivo de nuestras páginas, siguiendo el pensamiento de Paul Tillich.

II. LA ONTOLOGÍA COMO PRESUPUESTO NORMATIVO

Cualquier reflexión moderna sobre la llamada *Filosofía del Derecho*, así como cualquier intento de búsqueda de una fundamentación racional y filosófica del mismo Derecho (en cuanto orden u ordenamiento jurídico de una sociedad) nos lleva a la pregunta por la *razón última* de la ciencia jurídica. El porqué de la bondad o maldad de ciertas leyes, el porqué decimos que una ley es buena-justa o el porqué decimos que tal otra es mala-injusta. Si no queremos caer en el relativismo cínico (propio de un neopositivismo jurídico), si no queremos caer en el absolutismo del derecho (que justifica cualquier dictadura socio-política), la pregunta por la fundamentación del derecho sigue siendo válida.

Tillich dejó escrito que «todo profesor de ética debe ser un filósofo». Adorno, Heidegger, Russel, Ortega, Zubiri, Bloch... siguen proclamando la necesidad de pensar que tiene el ser humano, la necesidad de enfrentarse con la realidad que tenemos en frente. Si huimos de esta realidad, nos quedaremos a medias, caeremos en un reduccionismo peligroso y daremos paso a los posibles dictadores de turno, o a los cínicos oportunistas.

Toda esta problemática, ¿es propia de la ética filosófica o bien es propia de la llamada filosofía del derecho?... ¿Hay que desechar del campo del derecho esta problemática?

Ningún analista de la filosofía del derecho, ni los mismos neopositivistas lógicos, pueden huir de la pregunta existencial-profunda. Detrás de los postulados neopositivistas, detrás de los análisis del lenguaje, el hombre sigue planteándose la pregunta existencial, la pregunta filosófica, la pregunta ontológica. El tema de los valores, de la axiología, de la ética, de los principios, de los derechos fundamentales, de la crítica política, de la desobediencia a las leyes positivizadas, etc... sigue estando ahí presente. La reducción del saber humano a mera ciencia-técnica-utilitarista no ha conseguido esquivar el problema jurídico. La *inhibición valorativa* y el *neutralismo axiológico* no existen. Siempre se defiende algo, siempre se ampara algo.

Todo esto nos lleva a la necesidad de plantear de raíz la fundamentación

ontológico-ética del Derecho. Y Tillich lo hace de una forma o de otra, con una lógica envidiable y con un afán de servicio a la sociedad que le tocó vivir.

Advirtamos, desde el principio, que en Tillich juega un papel importantísimo su propia experiencia personal. Después de la primera guerra mundial (1914-1918), en donde quedó aniquilado el pensamiento liberal-desarrollista (tanto en filosofía como en política), Tillich se siente llamado a buscar nuevas fórmulas que superen la autonomía racionalista sin substancia y la heteronomía esclavizante:

«La transformación me vino durante la batalla de la Champagne de 1915. Hubo un asalto nocturno. Durante toda la noche no dejé de rondar en torno a los heridos y moribundos; algunos de ellos eran íntimos amigos míos. Durante aquella terrible noche caminé entre filas de gente que moría. En aquella noche, gran parte de mi filosofía clásica se hizo pedazos: la convicción de que el hombre fuera capaz de empadronarse de la esencia de su ser, la doctrina de la identidad de la esencia y la existencia... Recuerdo que me senté bajo los árboles del bosque y leía 'Así habló Zaratustra', de Nietzsche, como hacían otros muchos soldados alemanes, en continuo estado de exaltación. Ésta era la liberación definitiva de la heteronomía»¹.

Tillich ve con claridad que la pura autonomía termina en *probabilismo* o en *escepticismo práctico*, a la vez que intenta demostrar la incapacidad de la mera autonomía humana para crear por sí misma un mundo substancial. La sola autonomía conduce simplemente a criticar duramente la *heteronomía*. Pero la autonomía, por sí sola, dando al hombre la calidad de Absoluto (Dios), conduce al probabilismo y al escepticismo, conduce a una política, a una ética, a una filosofía sin substancia, favoreciendo las dictaduras y las esclavitudes personales y comunitarias.

Tillich dio unas clases universitarias que «tratan expresamente sobre la catástrofe intrínsecamente necesaria del *puro* pensar autónomo»².

Una crítica parecida hace sobre la heteronomía. Se trata de «sujeción a autoridades divinas y terrenales... Quien ha roto una vez, con toda su pasión, el tabú de las más santas autoridades, no puede someterse a una nueva heteronomía, ni religiosa ni política»³, e insiste Tillich en que, si actualmente hay una vuelta a posturas heteronómicas, la causa no es otra que la autonomía se ha vuelto vacía y escéptica. «Una libertad por la que no se ha luchado ni se han consumado sacrificios se desecha fácilmente».

1. En el periódico *Time*, seis de marzo, 1959, 47; citado por B. Mondin, *I grandi teologi del secolo XX*, vol. II, Torino 1969, 87-88.

2. *On the boundary*, 37.

3. *Ibid.*

En este primer período del pensamiento tillichiano, esta tesis es defendida igualmente en su libro *La situación religiosa del presente*, así como un bello artículo *Protestantismus als Kritik und Gestaltung (Protestantismo como crítica y configuración)*.

«La cuestión de heteronomía se ha convertido en el problema del criterio último para la existencia humana. En el debate por esta cuestión se decide actualmente el destino del cristianismo alemán y sobre todo, de los pueblos cristianos»⁴.

Estas primeras reflexiones de nuestro autor nos demuestran ya con claridad su hilo básico de pensamiento. La sociedad, la organización política y el poder establecido están expuestos siempre a esa forma de gobierno heterónomo que, con el tiempo, se convierte en abuso de la autoridad política. Si falta el correctivo contra el abuso de la autoridad por el grupo dominante, la política conduce a la inhabilitación de todo el pueblo y a la misma corrupción de los gobernantes. Este examen sintético sobre la concepción política de Tillich nos lleva a la necesidad de buscar una fundamentación de la sociedad civil (sus leyes, su Derecho), que huya igualmente de la autonomía absoluta (que convierte al hombre en Dios de sí mismo y que conduce al escepticismo y al probabilismo), así como de la heteronomía esclavizante que lleva a la dictadura y al abuso de poder por parte de los elementos directivos de la sociedad.

Si el derecho es organización de la sociedad, de las masas, tanto en su forma privada (civil), como en su forma pública (político, constitucional, económico), hay que buscar una tercera vía que nos libere de los peligros extremos de las posturas anteriores y que ofrezca posibilidades de crear un marco jurídico-social en donde el hombre sea respetado y en donde pueda realizar sus potencialidades en relación comunitaria.

Las reflexiones y el pensamiento de Tillich en torno a este tema, solamente pueden ser comprendidas en su plenitud, si se tiene en cuenta el panorama general de su concepción de la realidad, si se tiene en cuenta el punto de partida filosófico.

En su *Teología sistemática*, lo afronta directamente. Aunque el lenguaje sea aquí esotérico y técnico, la comprensión no se hace difícil⁵. Lo primero que el hombre encuentra ante sí es la realidad. De aquí que en su razonar, se proponga el problema del ser. Éste es el problema de la ontología: la conside-

4. *On the boundary*, 43.

5. *Systematic theology* (ST) I, 163-202. Comentando la terminología usada en la ST, dirá Tillich, en la introducción a *The theology of Paul Tillich*, que la terminología usada en la ST es a veces ambigua, y que necesita la explicación aparecida en el conjunto de su obra (Cfr. *The theology of Paul Tillich, Autobiographical reflections*, New York (1952), 1964, 15).

ración del ser en cuanto ser. Pero la ontología no trata de «describir la naturaleza de los entes, ni en sus cualidades universales, genéricas, ni en su manifestación individual histórica... sino que la ontología propone la simple pero infinitamente dificultosa pregunta: ¿qué significa ser? ¿Cuáles son las estructuras comunes a todo lo que es, a toda cosa que participa del ser?»⁶ ¿Por qué existe el ser y no simplemente la nada? La respuesta a esta pregunta se da siempre en términos de ser. Lo que Tillich llama el *no-ser* depende del ser; de ahí que no haya posibilidad de salirse del ser. ¿Es esto mera tautología, al afirmar que el ser es el ser? ¿Hay que dar la razón a los neopositivistas lógicos y a los críticos acérrimos de la filosofía? Al defender la posibilidad y la necesidad de la ontología, Tillich intenta defender la racionalidad humana. «Todos somos nominalistas de nacimiento. Y como nominalistas tendemos a reducir nuestro mundo a meras cosas. Pero esta tendencia es un accidente histórico y no una necesidad esencial⁷. No quiere entrar en el juego de los nominalismos y realismos, sino simplemente volver los ojos hacia el elemento más valioso de todas las filosofías, hacia la filosofía que pregunta: ¿qué significa que algo es? ¿Cuáles son las características de todo lo que participa del ser? Esta ontología precede a cualquier otra aproximación cognoscitiva a la realidad. El que quiera conocer algo no puede huir de la ontología⁸.

«Pero la ontología, continúa Tillich, se plantea el problema del ser, de lo que está presente a cada uno de nosotros en todo momento. Nunca es especulativa en el (injustificado) mal sentido de la palabra, sino siempre descriptiva. Y lo que describe son las estructuras que presupone todo encuentro con la realidad. La ontología es, pues, descriptiva, no especulativa. Intenta describir cuáles son las estructuras fundamentales del ser... En este sentido, la ontología es analítica. Analiza la realidad con que tropezamos y trata de hallar los elementos estructurales que hacen posible que un ser participe del ser»⁹.

La ontología tillichiana es ante todo antropológica, ya que solamente el hombre, entre todos los seres, se hace consciente de la estructura del ser. El *Dasein* y el *Mitsein* son propios del hombre, y solamente del hombre. Es el hombre el que es capaz de proponerse el problema ontológico. Y solamente el hombre es el que puede darse una respuesta a tal pregunta mediante la experiencia de las cosas.

6. *Love, power and justice* (1954), New York 1974, 19.

7. *Ibid.*

8. En este librito *Love, power and justice* (hay traducción castellana), Tillich intenta demostrar que esos valores no pueden ser entendidos al margen de la consideración ontológica de los mismos. Repite con insistencia que toda metafísica lleva consigo una ética, y que cualquier teoría ética lleva implícita una metafísica.

9. *Love, power and justice*, 23.

Para hacer más comprensible su discurso, habla de «conceptos ontológicos», a los que se les ha llamado: categorías, principios, nociones últimas, elementos, estructuras, etc... La experiencia plantea enseguida el problema del sujeto-objeto. La naturaleza de esa experiencia sujeto-objeto exige una estructura *a priori* ¹⁰.

Tillich sale al paso, desde el principio, de la ya típica objeción de los positivistas de todos los tiempos: la imposibilidad de hablar de una naturaleza humana universal, lo cual lleva consigo la imposibilidad de una reflexión ontológica. La respuesta es clara: la objeción del positivismo es rechazada en su misma proposición, ya que el simple afirmar que la naturaleza humana reviste el carácter de «histórica» (con lo cual está de acuerdo Tillich), afirma a la vez la esencia misma del hombre: *natura histórica*.

Analiza enseguida los llamados por él «conceptos ontológicos» a los que califica de *a priori* y cuya definición estricta se hace imposible, pero cuya realidad se verifica experiencialmente ¹¹.

El denominar *a priori* tales conceptos no significa que sean conocidos con anterioridad a la experiencia. Aparecen como producto de un análisis crítico de la experiencia. Y son *a priori* aquellos conceptos que se dan por supuestos en toda experiencia concreta, ya que constituyen la estructura misma de la experiencia ¹².

En su afán clarificador, propone cuatro niveles de «conceptos ontológicos»:

A) ESTRUCTURA ONTOLÓGICA FUNDAMENTAL: YO-MUNDO

Como indicábamos anteriormente, la pregunta sobre el ser presupone un sujeto que pregunta y un objeto sobre el que se pregunta. Aparece un *Yo* autoconsciente, con su propia centralidad.

«El hombre se experimenta a sí mismo como poseyendo un mundo al que pertenece. La estructura ontológica fundamental dimana del análisis de esta relación dialéctica compleja. La autorrelación está implicada en toda experiencia. Hay «algo» que posee y «algo» que es poseído. Y los dos son uno. La cuestión no consiste en saber si los *Yo* existen. La cuestión consiste en saber si somos conscientes de nuestra autorrelación. Y esta conciencia solamente puede ser negada en una afirmación en la que la autorrelación esté implícitamente afirmada, ya que experimentamos nuestra autorrelación tanto en los actos de negación como

10. *Systematic theology* (ST) I, 167.

11. ST I, 164; *Love, power and justice*, 24.

12. ST I, 166.

en los actos de afirmación. Un Yo no es una cosa que pueda existir o no existir; es un fenómeno original que precede lógicamente a todas las cuestiones acerca de la existencia»¹³.

Ser un *Yo* significa estar separado de los demás, tener todo lo demás frente a sí mismo, ser capaz de contemplarlo y de actuar frente a ello. Yo-mundo se encuentran en una relación polar, la relación sujeto-objeto: «El yo sin el mundo está vacío, el mundo sin el yo está muerto»¹⁴. Esta estructura básica ontológica no se deriva de nada, está ahí y hay que aceptarla. La pregunta por el origen de esta estructura coloca a la razón humana al borde de los límites¹⁵.

Pero el ser humano tiene una particularidad: aprehende y modifica la realidad que le rodea según normas e ideas universales. Y esto tiene su expresión en el lenguaje. «El lenguaje como capacidad de universalidad es la expresión fundamental de la posibilidad del hombre de trascender su ambiente, de tener un mundo».

Esta estructura básica ontológica nos lleva a la consideración del problema del conocimiento: el problema gnoseológico. Tillich ha hablado en diversas partes de su sistema de *razón ontológica* y *razón técnica*. Cuando habla de *razón ontológica* se sitúa en la gran línea de pensamiento que va desde Parménides a Hegel. La razón es la estructura de la mente que capacita a ésta para aprehender y modelar (*shape*) la realidad, y se manifiesta activamente en las funciones cognoscitivas, estéticas, prácticas (jurídicas-sociales) y técnicas de la misma mente. La misma realidad tiene carácter de *logos* (racionalidad), y por eso la razón es capaz de aprehenderla y modelarla. Frente a esta razón ontológica, Tillich habla de la *razón técnica*, que reduce la razón a la capacidad de razonar, manteniendo solamente el aspecto cognoscitivo del concepto clásico de razón, sólo aquel aspecto que se dedica a descubrir los medios aptos para conseguir unos fines. La razón técnica (propia del empirismo inglés), por muy sutil que pueda ser en sus dimensiones lógicas y metodológicas, deshumaniza al hombre si está escindida de la razón ontológica¹⁶.

Asimismo, se hace necesario distinguir entre *razón objetiva*: estructura del logos de la realidad aprehendido y modelado; y *razón subjetiva*: estructura del Logos del yo que aprehende y modela. Esta razón subjetiva está siempre actualizada en un *Yo* individual, cuya referencia a su entorno se manifiesta en términos de *recibir* y *reaccionar*. *Aprender* es penetrar en la profundidad, en la naturaleza esencial de una cosa o de un acontecimiento; *modelar* entraña

13. ST I, 169.

14. ST I, 175.

15. *The protestant era*, 115-117.

16. ST I, 72; cfr. E. SCABINI, *Il pensiero de Paul Tillich*, Milano 1967, 31ss.

la connotación de transformar un material dado en *Gestalt* (estructura viva que tiene un poder de ser). Tal razón ontológica posee los elementos: cognoscitivos, estéticos, (jurídico-sociales), prácticos y técnicos. Por tanto, hay que huir del puro pragmatismo técnico que reduce el mundo de la razón a la mera faceta de lo cognoscitivo. La razón abarca también la estética, lo práctico, lo jurídico, lo técnico... «El filósofo aprehende la «razón» de la naturaleza. El legislador modela la sociedad según las estructuras de equilibrio social».

Cuando Tillich habla de la «profundidad de la razón» está haciendo referencia a «algo que no es la razón, sino que la precede y se manifiesta a través de ella»¹⁷. Habla de *sustancia*, de *ser-en-sí*, de *razón estática*, *razón trascendente*, *fondo creador*, o *abismo*, o la *infinita potencialidad del ser y del significado* que se despliega en las estructuras racionales de la mente y la realidad, actuándolas y transformándolas¹⁸. Tales términos tienen sólo un carácter metafórico y se hacen comprensibles en los diversos dominios de expresión de la razón: en el dominio cognoscitivo se apunta a la verdad en sí, a lo últimamente real; en dominio estético aparece como «cualidad por la que se apunta a la belleza en sí a través de todos los campos de la manifestación estética»; en el terreno jurídico «la profundidad de la razón es la cualidad por la que se apunta a la justicia en sí, es decir, a una seriedad infinita y a una dignidad última, a través de toda estructura de justicia organizada»¹⁹. Se trata de una cualidad esencial de todas las funciones racionales. El mito y el culto, en cuanto trasciende la ciencia y la moralidad, manifiestan elementos de infinitud, ya que manifiestan una preocupación última, aunque de manera deformada por la ambigüedad de la existencia.

«La naturaleza de la razón finita ha sido descrita en forma clásica por Nicolás de Cusa y Kant. El primero habla de la *docta ignorantia*, que reconoce la finitud de la razón cognoscitiva del hombre y su incapacidad para aprehender su propio fondo infinito. Pero, al reconocer esta situación, es el hombre el consciente, al mismo tiempo, de lo infinito que está presente en toda cosa finita, aunque trascendiéndola infinitamente. A esta presencia del fondo inagotable de todos los seres, Nicolás de Cusa la llama la «coincidencia de los contrarios». A pesar de su

17. ST I, 79. «The depth of reason is the expression of something that is not reason but which precedes reason and is manifest through it. Reason in both its objective and its subjective structures points to something which appears in these structures but which transcends them in power and meaning» (*Ibid.*).

18. ST I, *ibid.*

19. ST I, 79: «In the legal realm the depth of reason is its quality of pointing to 'justice-itself', to an infinite seriousness and an ultimate dignity, through every structure of actualized justice... This dimension of reason, the dimension of depth, is an essential quality of all rational functions. It is their own depth making them inexhaustible and giving them greatness».

finitud, la razón es consciente de su infinita profundidad. No la puede expresar en términos de conocimiento racional (*ignorantia*), pero el reconocimiento de esta imposibilidad es un conocimiento real (*docta*)»²⁰.

El mismo Kant entiende las categorías del pensamiento como categorías de finitud, incapaces de llegar al fondo. Este fondo se siente como juicio imperativo (volveremos a ello), como seriedad última, como *llamada* (Heidegger), como *búsqueda*... Dentro de este panorama, tiene lugar la lucha entre autonomía-heteronomía; campo de batalla de toda la historia de la humanidad.

B) ELEMENTOS ONTOLÓGICOS DEL SER

Tillich encuentra tres elementos constitutivos de la estructura básica ontológica de los seres: individualidad-participación; dinámica-forma; libertad-destino. Se dan en todos los seres, de manera polar, interdependiente. Quiere indicar que cada uno de los elementos es necesario para el otro y para el todo, aunque esté en tensión con el elemento opuesto²¹.

Aunque son elementos que pertenecen a todo ser, sin embargo en el hombre adquieren especial significación. Al hablar de individualidad, Tillich acentúa el carácter de unicidad del individuo, como ser autocentrado, autoindividualizado. Es el individuo el que cuenta:

«A los ojos de la ley el individuo es una persona (persona = *prosopon*). Persona designa la máscara que daba un carácter definido al actor. Históricamente este valor de *individuo* no siempre ha sido admitido por los sistemas jurídicos. En numerosas culturas, la ley no ha reconocido que cada individuo es una persona. La unidad anatómica no ha sido considerada como una base suficiente para valorar a cada hombre como una persona. El estatuto personal ha sido negado a los esclavos, a los niños, a las mujeres. Éstos, en muchas culturas, no han alcanzado una plena individualidad porque han sido incapaces de plena participación»²².

En el hombre, la individualidad alcanza el nivel de personalidad. Pero la personalidad no se alcanza si no hay una relación con la totalidad de los otros seres, con la comunidad, si no hay participación. La participación con otros seres humanos se llama comunión. La participación es esencial para el individuo. No hay persona sin participación. No existe un ser personal sin un ser co-

20. ST I, 81.

21. Cfr. ST I, 174ss; *Christianity and the encounter of the world religions* (1964), New York 1966, 55. Se trata de unas conferencias dadas por Tillich en las Bampton Lectures de la universidad de Columbia.

22. ST I, 175-6.

munitario. La persona, como Yo autocentrado y desarrollado, es incomprendible sin la presencia de otros Yo autocentrados. «Si no encuentra la resistencia de otros Yo desarrollados, cada *yo* intentaría hacerse absoluto. Pero la resistencia de los otros Yo es *incondicional*. Un individuo no puede conquistar a otra persona sin destruirla como persona. El individuo se descubre a sí mismo a través de esta resistencia. Si no quiere destruir a otra persona, debe entrar en comunión con ella. En la resistencia de la otra persona, nace la persona. Por consiguiente, no existe ninguna persona sin un encuentro con otras personas. La persona solamente puede crecer en la comunión del encuentro interpersonal²³.

Esta polaridad ontológica del hombre es de suma importancia para la fundamentación del derecho, de la ética y de la idea de justicia. Esta polaridad es de suma importancia también para la teoría del conocimiento, en cuanto admite que el conocimiento es unión, comunión que reúne en sí aquellos elementos que se pertenecen. De ese modo explica Tillich cómo el nominalismo, admitiendo como única realidad la realidad individual, encuentra serias dificultades en la explicación del conocimiento.

Este elemento ontológico pertenece a la estructura básica del ser humano, pertenece a la estructura racional. Cualquier postura ética-social que intente olvidar esta polaridad constituyente humana, está llamada al fracaso, o a la terminación en formas absolutistas de pensamiento y de acción.

Tillich volverá a esta polaridad (individualización-participación) en diversos trabajos y conferencias posteriores. Pero lo importante es señalar cómo entiende Tillich esta polaridad. Se trata, según él, de la estructura básica del ser, en especial del ser humano. Es decir, para que el hombre sea hombre, para que se dé una naturaleza humana histórica concreta, ha de darse esta relación Yo/Tú concreta y permanente. Sin un Yo que se enfrente a un Tú, no hay personalidad humana, no hay posibilidad de desarrollo del ser humano, no hay posibilidad de potencializar las innumerables posibilidades que encierra el ser-hombre.

Dinámica-Forma: Otro de los elementos constitutivos de la estructura básica ontológica del ser es la polaridad denominada *dinámica-forma*.

Entiende así la palabra forma (*Gestalt*): «El ser es inseparable de la lógica del ser, de la estructura que le hace ser lo que es y que confiere a la razón el po-

23. ST I, 176-177: «No individual exists without participation, and no personal being exists without communal being. The person as the fully developed individual self is impossible without other fully developed selves. If he did not meet the resistance of others selves. If he did not meet the resistance of others selves, every self would try to male absolute. But the resistance of the others selves is unconditional» (*ibid.*).

der de aprehenderlo y modelarlo. Ser «algo» significa tener una forma... La forma que hace de una cosa lo que es, es su contenido, su *essentia*, su determinado poder de ser»²⁴. Se trata de aquella estructura (*Gestalt*) que hace de un ser tal ser y no otro ser. Pero toda forma informa algo... Ese «algo» es lo que Tillich llama *Dinámica*. La comprensibilidad de la palabra dinámica lleva consigo el considerar que en toda forma existe una *potencialidad* del ser. Se trata de *intencionalidad*, de *vitalidad*, *potencia de vida* y capacidad de relaciones significativas... cuando se habla del ser humano. ¿Qué quiere decir Tillich cuando habla así? Él mismo admite que este concepto es complejo y que tiene una larga historia. Se trata de la *vitalidad* que impele constantemente al hombre más allá de la base natural de su naturaleza biológica. Se trata de una tensión viviente hacia algo más. Viene a ser el «todavía no del ser hombre», es decir, se trata de *dirección hacia*, como capacidad de autotranscenderse, creando nuevas formas culturales. Permanece la forma (ser humano), pero al permanecer sigue viviendo, y esa vida humana crea nuevas formas culturales: filosóficas, estéticas, jurídicas, políticas, prácticas, técnicas, etc... Este dinamismo creativo es propio del ser, está o no está en un momento dado en el hombre, pero forma parte de la estructura ontológica del ser humano. Esta *intencionalidad* coincide con la actualización de la racionalidad y dirige la vitalidad hacia estructuras objetivas y hacia contenidos significativos²⁵. Tillich piensa que este concepto, altamente dialéctico, no es invención de los filósofos. Dice que está presente en toda mitología, y que adquiere diversos nombres en la historia del pensamiento: *Ungrund* (Bhome), la *voluntad* (Schopenhauer), *voluntad de poder* (Nietzsche), el *inconsciente* (Freud), el *élan vital* (Bergson), la *lucha* (Scheler, Jung).

Tillich cree que este elemento de *dinámica*, como autotranscendencia, la experimenta el ser humano de un modo inmediato. Es un dato de experiencia, y no especulación meramente filosófica. Es de suma importancia esta comprensión ontológica del ser humano para la explicación de la teoría ética de Tillich, para su intento de fundamentación humano-racional del Derecho. El derecho vendrá a ser una de tantas formas fruto de la racionalidad creativa (Dinámica) del hombre. Su posibilidad de ambigüedad y de extorsión, será explicada como consecuencia de la misma ambigüedad de la vida humana dentro de las coordinadas de tiempo y de espacio. En el hombre la vitalidad contrasta con su intencionalidad, y ésta condiciona a aquélla²⁶.

24. ST I, 178.

25. Cf. E. SCABINI, *Il pensiero de P. Tillich*, 79; también Aldo de LUCA, *Antropologia teologica in P. Tillich*, Roma 1973, 18.

26. ST I, 180.

«A nivel humano, la forma es la estructura racional de la razón subjetiva actualizada en un proceso vital. Podríamos llamar «racionalidad» a este polo, pero racionalidad significa estar dotado de razón, no actualizar la razón... Proponemos, pues, el uso de la palabra *Intencionalidad* que significa estar relacionado con las estructuras significativas, vivir en los universales, aprehender y modelar la realidad. En este contexto, el término intención no significa voluntad de actuar para el logro de un fin; significa vivir en tensión con (y hacia) algo objetivamente válido»²⁷.

La dinámica humana une en sí identidad y diferencia, reposo y movimiento, conservación y cambio, haciendo imposible hablar del ser humano sin hablar a la vez del devenir histórico. Y cuando Tillich nos habla de «ley natural», de la ley de la naturaleza humana, de la forma de ser hombre, hay que tener esto presente: que la naturaleza encierra en sí tanto la identidad como la diferencia, la conservación como el cambio. Con ello se le ofrecen perspectivas nuevas para la comprensión de la misma naturaleza humana. Y por eso se siente con fuerza intelectual para seguir manteniendo la palabra *naturaleza*, aun ante los ataques de los positivismos y neo-positivismos modernos. Ser y devenir no pueden separarse. El devenir se haría imposible si en él no se conservara nada como medida del cambio. En este sentido, da la razón a Bergson cuando combinaba el *élan* vital, la tendencia universal hacia la autotranscendencia, con la duración, la continuidad y la autoconservación en el flujo temporal²⁸.

Libertad-destino. Se trata, del tercer elemento ontológico de la estructura del ser, especialmente del ser humano. No se trata de «necesidad», ya que Tillich rechaza el mecanicismo determinista. «El hombre es hombre porque tiene libertad, pero sólo tiene libertad en una interdependencia con el destino».

«El hombre reconoce por experiencia la estructura del individuo como portador de la libertad en el seno de las estructuras más amplias a las que pertenece la estructura individual. El destino indica esta situación en la que el hombre se halla, la situación de estar frente al mundo, y al mismo tiempo, formar parte del mundo»²⁹.

Como elemento ontológico del hombre se experimenta como deliberación, decisión y responsabilidad: sopesar argumentos y motivos; cortar o ex-

27. ST I, 180-1.

28. ST I, 181.

29. ST I, 182.

30. ST I, 185.

cluir posibilidades verdaderamente reales; responder de sus actos y decisiones. El destino, para Tillich, no es la necesidad determinista, no es un poder extraño que me determina, «soy yo mismo configurado por la naturaleza, la historia o por mí mismo. Mi destino es la base de mi libertad, mi libertad participa en la formación de mi destino»³⁰. Así, pues, destino es la totalidad de los condicionamientos de la libertad en el hombre. Y sólo el hombre, en cuanto posee un yo centrado y un mundo, es el único ser que es libre en el sentido de deliberación, decisión y responsabilidad.

Con estas polaridades ontológicas, se ha tratado de explicitar la estructura básica del *Yo-mundo*. Ha tratado de penetrar y de enfrentarse a la realidad misma, al ser. Dado que el hombre vive en un universo centrado y consciente (tiene un mundo), Tillich ha visto que estas polaridades, en su primera enumeración (*individuo-dinámica-libertad*) expresan el poder-del-ser relacionado consigo mismo; mientras que *universalidad-forma-destino* explicarían su participación en el universo del ser³¹.

C) FINITUD COMO CARACTERÍSTICA ONTOLÓGICA: SUS CATEGORÍAS

Se trata del tercer nivel de los conceptos ontológicos: «expresa el poder que tiene el ser de existir y la diferencia entre el ser esencial y el existencial»³². El concepto de finitud viene deducido de la misma experiencia psicológica de la vida humana. Tillich es muy lógico en sus planteamientos. Hace partir la conciencia de finitud de la propia experiencia del hombre ante ese «algo» que le marca, le juzga, le condiciona, le envuelve. La individualidad, la dinámica, la misma libertad son estructuras ontológicas básicas del ser humano que le fuerzan a escoger, a delimitar su campo de acción. Esta experiencia cotidiana le hace nacer la conciencia de la propia finitud, limitación. Si a esto añadimos la conciencia de la muerte, la experiencia del absurdo (Sartre), la conciencia de la nada aniquiladora (Heidegger) que le lleva a pensar en el no-ser... se produce en el hombre la conciencia de finitud en relación a algo a lo que se llama *infinito*. Lo infinito viene deducido de la conciencia y experiencia de lo finito. Tillich describe el no-ser en los siguientes términos, para clarificar su diferencia de la *nada*:

«El misterio del no-ser exige que lo tratemos con una actitud dialéctica. El genio de la lengua griega nos ha proporcionado la posibilidad de distinguir el concepto dialéctico y el concepto no dialéctico del non-ser, llamando al primero *me on* y al

31. Cfr. C.J. AMBRUSTER, *El pensamiento de P. Tillich*, 139.

32. ST 1, 165.

segundo *ouk on*. El *ouk on* es la «nada», que carece de toda relación con el ser; el *me on*, en cambio, es la «nada» que tiene una relación dialéctica con el ser»³³.

«El *non-ser* se presenta como el «todavía no» o el «nunca más» del ser. Enfrenta lo que es con un fin determinado del ser (finis). Ser alguna cosa es no ser alguna otra cosa, nos dirá Tillich. Estar aquí y ahora en el proceso del devenir es no estar allí y luego. Las categorías del pensamiento y de la realidad expresan siempre esta misma situación y esta misma experiencia. «Ser alguna cosa es ser finito».

El hombre, para experimentar su finitud, tiene que mirarse a sí mismo desde el punto de vista de una infinitud potencial. La vitalidad humana está unida a una intencionalidad esencialmente ilimitada. El mero hecho de la experiencia auto-transcendente (que luego examinaremos) hace tomar conciencia al hombre de sí mismo como ser finito³⁴. ¿Qué es pues lo infinito? Hay que estar atento a la reflexión tillichiana para huir de lugares comunes y de interpretaciones simplistas. Un texto de la ST nos lo hace ver con claridad:

«Como indica el carácter negativo de la palabra *infinitud*, ésta es concebida como la autotranscendencia dinámica y libre del ser finito. La infinitud es un concepto director, no un concepto constitutivo. Dirige la mente para que ésta eche de ver sus propias potencialidades ilimitadas, pero no fundamenta la existencia de un ser infinito. Así es posible entender las antinomias clásicas con respecto al carácter finito e infinito del mundo... Es imposible decir que el mundo es infinito, porque la infinitud nunca se da como un objeto. La infinitud es una *exigencia*, no una cosa... la infinitud es la finitud trascendiéndose a sí misma sin límite alguno *a priori*»³⁵.

Esa presencia potencial de lo infinito (como autotranscendencia ilimitada) es la negación del elemento negativo de la finitud. Tillich deduce de esta experiencia personal (no especulativa, sino experiencial), la pertenencia del hombre a aquello que está más allá del non-ser, al ser en sí. El hecho de que el hombre no se sienta nunca satisfecho de ninguna etapa de su desarrollo finito, el hecho de que nada finito le pueda detener, aunque la finitud sea su destino, indica la indisoluble vinculación de todo lo finito al ser-en-sí. Este análisis experiencial tillichiano es básico en su concepción de la antropología y en las consecuencias prácticas que después deducirá en orden al derecho natural, ley natural, naturaleza humana, exigencias primarias, etc. Tillich no da el salto en el vacío hacia una postura totalmente transcendente. Él mismo dice que el *ser-*

33. ST I, 187-188.

34. Cfr. *Biblical religions and the search for ultimate reality* (1955), Chicago 1968, 11-12.

35. ST I, 190.

en-sí no es la infinitud; es lo que se halla más allá de la «polaridad de finitud y autotranscendencia infinita». No es éste el lugar de plantear el acceso al mundo de la creencia en un ser supremo. Aquí nos mantenemos simplemente en el campo de la racionalidad y de la experiencia humana. Pero lo que resalta siempre Tillich es que el hombre se hace totalmente incomprensible, si no admitimos estas polaridades existenciales y experimentales íntimas. Lo infinito sería la superación de la finitud en la experiencia humana.

La autoconciencia del propio ser como finito aparece en la *ansiedad*. La ansiedad, en cuanto aspecto interior de la finitud, aparece también como cualidad fundamental del ser. El objeto de la ansiedad es el mismo no-ser que constituye lo finito. Hay una ansiedad, amenaza, enraizada en la misma libertad ³⁶. De aquí dimana asimismo el concepto de alienación, distanciamiento de algo, separación de algo, en cuanto el hombre es consciente de estar amenazado por el no-ser, es consciente de su misma finitud. Y en esta autoconciencia está el origen de la angustia y de la ansiedad. «La primera afirmación que ha de hacerse en cuanto a la naturaleza de la angustia es esta: la angustia es el estado en el cual un ser es consciente de su poder no-ser» ³⁷.

La presencia de ese no-ser de la finitud y de la alienación se manifiesta en el hombre de tres maneras: ópticamente, espiritual y moralmente, a la vez que produce tres tipos de angustia: óptica, espiritual y moral ³⁸.

Tillich sigue hablando de las categorías de la finitud, formas con que la mente aprehende y modela la realidad. Se trata de *categorías* ontológicas, estando, pues, presentes en todas las cosas. La mente humana capta la realidad a través de esas formas categoriales. Tales categorías, como formas de la finitud, son cuatro: *tiempo-espacio-causalidad-substancia*.

Sigue hablando Tillich de la congoja que supone al hombre el no-ser lo que esencialmente está llamado a ser. La finitud se hace presente en los diversos elementos ontológicos ya examinados. Cuando no se mantiene firme la polaridad de individuo-comunidad, dinámica-forma, libertad-destino, surgen alteraciones psicológicas que provocan aislamiento, caos personal, desintegración, la amenaza de lo absurdo, la pérdida del destino, etc...

D) ESENCIA-EXISTENCIA

Íntimamente ligado a todo lo anterior, y como punto último de reflexión ontológica que nos abre camino a la exposición de la teoría del derecho natu-

36. Cfr. ST I, 35-36.

37. *The courage to be* (1952), London 1973, 35; ST I. 191-2.

38. *The courage to be*, 48.

ral o a la fundamentación de los valores absolutos, conviene ofrecer aquí un breve resumen de la postura tillichiana en torno a esta polaridad de esencia-existencia.

No se trata, una vez más, de especulación filosófica al margen de la realidad, se trata ante todo de la reflexión experiencial en torno al hombre, su propia autoconsciencia y su experiencia vital. Si usamos los términos esencia-existencia es porque la mejor tradición filosófica y antropológica los ha usado. Determinar su sentido es totalmente necesario para dar el paso decisivo hacia una filosofía del derecho, hacia una fundamentación antropológico-moral del derecho.

Tillich afirma que en toda filosofía se encuentra una indicación, a veces sólo implícita, acerca de la distinción entre esencia y existencia, acerca de la distinción entre el ser esencial y el ser existencial.

«Siempre que se defiende lo *ideal* contra lo *real*, la *verdad* contra el *error*, el *bien* contra el *mal*, se presupone la existencia de una deformación del ser esencial y se la juzga con arreglo a ese ser esencial. No importa cómo se explique en términos de causalidad la aparición de tal deformación. Si se la reconoce como deformación se suscita en términos ontológicos la cuestión de la posibilidad de tal deformación»³⁹.

Muy lejos está Tillich del viejo idealismo de sus maestros. A pesar del papel preponderante que para él tiene la ontología, su visión de la naturaleza y de la vida humana es enteramente *histórica*. Su ontología no es estática, sino *existencial* y *dinámica*. La verdad penetra en el tiempo; idea y existencia no se pueden separar una de otra. No se trata de afirmaciones con contenido histórico, sino más bien de afirmaciones experienciales.

«La palabra 'esencia' puede designar la naturaleza de una cosa sin ninguna valoración de la misma; puede significar los universales que caracterizan una cosa; puede significar las ideas en las que participan las cosas existentes; puede significar la norma por la que una cosa debe ser juzgada; puede significar la bondad original de todo lo creado; y puede significar los modelos de todas las cosas en la mente divina»⁴⁰.

El problema para Tillich consiste en la oscilación del significado entre un sentido empírico y un sentido valorativo. La esencia como naturaleza, como cualidad en la que una cosa participa o como universal tiene un carácter muy definido. Por el contrario, «esencia» como aquello de lo que ha «caído» el ser, como naturaleza verdadera y no deformada de las cosas, tiene otro carác-

39. ST 1, 202.

40. *Ibid.*

ter. En el primer caso, se trataría solamente de un proceso de abstracción sin referencia valorativa alguna; en el segundo caso, como aquello de lo que ha «caído» el ser, como naturaleza verdadera y no deformada, viene deducida del carácter de la existencia que expresa el ser, pero de modo imperfecto, de modo que la esencia aparece como aquello que es (*ousia*), y al mismo tiempo como aquello que juzga lo existente. «Aquí la esencia es el fundamento de los juicios de valor». No se trata de un proceso lógico, sino de una experiencia existencial.

Dentro del hombre, este paso de la esencia a la existencia no tiene sentido temporal. No es un suceso en el espacio y en el tiempo, ni un primer hecho en el sentido temporal. El paso de la esencia a la existencia es más bien: «la cualidad transhistórica de todos los sucesos en el espacio y en el tiempo», «lo que da realidad a todo hecho», «se hace real en cada realidad».

El porqué de tantos significados de la palabra esencia, lo encuentra Tillich en el mismo carácter ambiguo de la existencia, que expresa el ser y al mismo tiempo lo contradice. La esencia posibilita y juzga lo que existe. Le confiere su poder de ser y al mismo tiempo se le opone como ley imperativa. Ley y juicio son exigencias de la distinción entre esencia y existencia.

El resultado del paso del hombre de la esencia a la existencia es la *alienación*. Existencia y alienación vienen a ser sinónimos. El hombre se siente extraño a aquello a lo que pertenece esencialmente. El hombre no es lo que propiamente debería ser. Existencia significa siempre alienación del hombre de su ser verdadero y auténtico y por ello amenaza por parte del no-ser, y en consecuencia angustia y pregunta por el no-ser ⁴¹.

Existencia viene a indicar conciencia de las propias limitaciones del ser, un ser caído, consciente de sus condiciones existenciales, en dependencia, y a la vez en contradicción, con la misma esencia. Intuimos la deformación en la existencia y sacamos la esencia; intuimos el desorden y sacamos el orden. La esencia posibilita el *juicio* sobre aquello que existe. La esencia confiere valor de ser al hombre y a la vez se le aparece como ley imperativa.

Tillich es consciente de que de esta alienación humana, de esta condición humana concreta, saben todas las mitologías, religiones y filosofías existentes en la historia. Platón, Buda y el mismo Carlos Marx no pueden huir de esta experiencia. Por eso, cuando se habla de naturaleza humana, al fundamentar valores o derechos, hay que partir de esta experiencia concreta de alienación. La alienación nos pone en camino hacia la unificación, hacia la cercanía. Y los valores, la ética, el *ethos*, nos será otra cosa que la dirección hacia esa reunifi-

41. H. ZAHNNT, *A vueltas con Dios*, Zaragoza 1972, 360.

cación del hombre consigo mismo y con los demás. La experiencia de la existencia concreta, alienada, separada, tensa, lleva al hombre a la búsqueda de la esencia, lo Incondicional, lo Infinito (en el sentido expresado), a la pregunta por el Ser, por la Realidad fundante (que diría Zubiri), a la pregunta por la profundidad.

Si la *filosofía del derecho* no quiere permanecer en la superficialidad y en vacío de muchos de nuestros contemporáneos, tiene que afrontar esta pregunta radical de la profundidad, del por qué se habla de justo-injusto, de bueno-malo, del por qué se emiten juicios de valor, del porqué de la verdad y el error. Siempre que el hombre se plantea una «demanda última», una pregunta profunda, un algo absoluto... está buscando la respuesta ontológica. Y la *filosofía del derecho* no puede huir de esta pregunta. De lo contrario, habría que caer, queramos o no, en todos los historicismos, neohistoricismos, positivismos, etc.... que en el mundo han sido. Con otras palabras, Tillich, en este análisis de la existencia humana, intenta hacer ver de manera experiencial que el hombre está «cogido» por un Absoluto, como *llamada, exigencia, valor, profundidad, dirección, juicio*, incondicionado.

El existencialismo moderno, al hablarnos de caída, de alienación, de extrañamiento, nos está poniendo sobre la mesa la base de una verdadera ontología experiencial, una antropología existencial. Tillich analiza todo ello y quiere finalmente poner en claro las cosas, huyendo de esquemas deformados.

«El paso de la esencia a la existencia no hay que entenderlo como deducción de una cosa a la otra, sino de relación entre ambas, relación que ha sido generalmente definida como caída. El motivo por el cual se llega a esta solución es que el hombre es consciente de la negatividad como algo que no debe ser, y de lo cual es responsable»⁴².

En este sentido, el filósofo del derecho se convierte en hombre religioso, en cuanto pregunta por la profundidad de lo absoluto. Y el problema de lo Absoluto no es el resultado de un argumento, sino el presupuesto del mismo. No se trata de demostrar nada, no se trata de hacer teologías, sino simplemente de afirmar lo siguiente: «El reconocimiento del elemento incondicional en la estructura de la razón y de la realidad».

La crisis y la vaciedad del pensamiento filosófico moderno aparece en el hecho de que se había dejado de ver el elemento incondicional de la estructura de la razón y de la realidad. Y en consecuencia, se había pintado un *Ser Incondicional* (Dios) como un cuerpo extraño, impuesto desde fuera de manera heterónoma, al cual la misma razón humana hacía bien en desechar.

42. ST II, 30.

III. AXILOGÍA NORMATIVA: VALOR ABSOLUTO Y CONTENIDO RELATIVOS

A) LAS POSIBLES RESPUESTAS

Hemos visto que Tillich no puede concebir un derecho positivo, un sistema normativo, sin fundamentación filosófica. El problema, ahora, es encontrar esas fuentes o esa fundamentación. Es decir, el filósofo del derecho tiene la obligación de preguntarse por el fundamento último de las normas jurídicas. ¿El por qué tales normas y no otras? ¿Qué *ethos* último está detrás de las normas? ¿O no hay nada? Es un reto serio que abarca a la filosofía, a la ética, al derecho, a los sistemas políticos, a los llamados derechos del hombre, etc...

«La ética filosófica o bien comparte el retroceso general de la filosofía analítica a los problemas lógicos o semánticos, o bien continúa la discusión de la teoría del valor (que en sí es un retroceso desde la investigación ontológica) o bien socava la posibilidad de que haya normas éticas, por un pragmatismo puro o un existencialismo puro (aunque dar por sentado esta pureza es un engaño)»¹.

Tillich constata algo serio: la vuelta de las gentes a la ética secular, e inmediatamente la caída en un relativismo cínico o en un absolutismo totalitario, siendo muchas veces una consecuencia del otro. Él mismo se pregunta si podemos señalar algo que trascienda este relativismo o este pragmatismo. Tillich ha sido testigo de los desastres ocasionados por la primera guerra mundial. Intuyó, con anterioridad, las aberraciones que el mundo nazi llevaría a cabo; y busca un *algo* que ofrezca al hombre la posibilidad de un rearme en profundidad tanto a escala individual como a escala social.

La respuesta pragmática: la derivación pragmatista de las normas no conduce a nada. El pragmatismo no trasciende las normas en orden a juzgarlas. Acepta el derecho positivo como simplemente dado, pero no permite que sea atacado críticamente en nombre del derecho natural². La tragedia de este positivismo jurídico, dirá Tillich, es que «acaba transformándose o en un absolutismo conservador o en la forma cínica del relativismo».

«El pragmatismo considera los llamados principios de razón, las categorías, y las normas, como los resultados de una experiencia acumulada y probada, pero susceptibles de experimentar cambios radicales por efecto de la experiencia futura y sometida a pruebas siempre repetibles»³.

1. *Morality and beyond* (1963), London 1974, 5.

2. ST I, 87; ST III, 28.

3. ST I, 104; ST III, 28. «According to the pragmatic derivation, life is its own criterion.

Hablando del *relativismo cínico*, Tillich dirá que tal relativismo ataca los principios absolutos con argumentos escépticos. «El cinismo es una actitud de superioridad o de indiferencia ante toda estructura racional tanto estática como dinámica. Utiliza únicamente la razón para negar la razón, —autocontradicción que es cínicamente aceptada—»⁴. La base de ese relativismo cínico no es otra que su creencia negativa en la validez de todo acto racional, aunque sea meramente crítico. El final del relativismo cínico no puede ser otro que el «espacio vacío» por él creado, un vacío que Tillich llega a llamar absoluto, y del cual nacen nuevos absolutismos.

Teoría del valor: Tillich reconoce que la teoría del valor tiene mucha fuerza en el pensamiento popular. Tiene el mérito de haber establecido la validez de las normas sin refugiarse en teologías heterónomas o en absolutismos metafísicos... Los seguidores de tal postura no han conseguido responder a la gran pregunta base: ¿Qué base tiene la exigencia de que unos tales valores controlen la vida? ¿Por qué tiene la vida que preocuparse de esos valores? ¿Cuál es la relación de obligación con el ser? Al no encontrar respuesta a estas preguntas, algunos filósofos defensores de la teoría del valor se han pasado al problema ontológico.

Tillich reconoce que la filosofía de los valores, la ética de los valores, es el intento más serio para hacer una teoría ética al margen de la ontología. Aparece cuando comienza a decaer la filosofía germánica clásica, el sistema de Hegel, y cuando la interpretación de la naturaleza y del hombre queda en manos del mecanicismo y de la ontología materialista⁵.

En este contexto, empieza a considerarse la ética como un problema de biología, psicología y sociología, transformando cada norma en un hecho y cada idea en una ideología. Dentro del mismo, los filósofos buscaron una salida para dar validez a la existencia, y la encontraron en la *filosofía de los valores*. Se defiende que los valores tienen fuerza por sí mismos, gozan de posición propia. Pero Tillich entiende que se trata de un reduccionismo naturalista-antropológico. La conclusión es que los biólogos, sociólogos y psicólogos terminaron por afirmar que los valores son simplemente valoraciones, dedicándose a explicar solamente su origen, su desarrollo y su desaparición. Habían renunciado a explicar su validez. La filosofía del derecho quedaba desamparada, renegaron a dar solución al fundamento de los valores.

La solución del Nacional-Socialismo: En un precioso librito, fruto de

Pragmatism does not transcend life in order to judge life. The criteria of spirit are immanent in the life of the spirit».

4. ST I, 87.

5. *Love, power and justice*, 73.

unas conferencias, y que lleva por título *Morality and Beyond* ⁶, en su último artículo «*La ética en un mundo que cambia*» vuelve a plantear el mismo problema de la búsqueda del fundamento de la ética, de la filosofía del derecho. Entre las soluciones rechazadas aparece una con este título: «solución del nacional-socialismo». El había vivido de cerca y había analizado en profundidad el esquema de pensamiento que se encerraba en el Nacional-Socialismo ⁷. Intuye que la solución ética del Nacional-Socialismo vino preparada por dos corrientes de pensamiento: la filosofía vitalista y el pragmatismo. El vitalismo de Nietzsche afirmaría que la verdad es solamente una mentira útil para ciertas clases de seres. Los valores se producen y son retirados en virtud del proceso dinámico: biológicamente (por los seres vivos más poderosos), sociológicamente (por la nueva élite), políticamente (por la violencia evolutiva de un grupo revolucionario). La normativa jurídico-ética tendría en el cambio su característica principal. «No hay normas independientes por encima de la vida, no hay criterios que sirvan para juzgar al poder, no hay pautas que determinen permanentemente qué es lo justo. La mejor vida es la vida de los fuertes, una vida violenta, la vida de la aristocracia de turno, la vida de la raza conquistadora... El individuo deberá fundir su conciencia en la conciencia del grupo, debe coordinar sus pautas con las pautas del grupo, representadas, por supuesto, en los líderes del grupo» ⁸.

Tillich ve en el positivismo anglosajón y en el pragmatismo una actitud cercana a esta corriente filosófica. «Cuando el pragmatismo habla de experiencia está liquidando los criterios de verdad y las normas de lo bueno, tal como lo hace el vitalismo, No hay para él normas superiores al proceso dinámico de la experiencia, es decir, de la vida experimentada» ⁹. Por tanto, las preguntas sobre el ordenamiento ético de la sociedad no pueden ser escuchadas dentro del contexto del pensamiento pragmatista. Cuando comenzó a decaer la época victoriana, cuando la sociedad comenzó a sentirse incómoda en ese estado comenzó a decaer esta filosofía pragmatista de la experiencia. El *instinto ético* de que hablaban los viejos grupos pragmatistas era muy distinto del *instinto ético* de los nuevos grupos revolucionarios, que no se contentaban ya con el espíritu burgués de la élite dirigente. Tillich nos dirá que la civilización anglosajona tiene unas defensas muy débiles ante el fascismo.

6. *Morality and beyond*. Los tres primeros capítulos fueron presentados como conferencias en las Jacob Ziskind Lectures, de la universidad de Dartmouth. El libro está dedicado a R. Niebuhr con estas palabras: «la tensión entre lo ético que él ha representado, y lo ontológico que he representado yo, ha demostrado ser una importante puerta por donde penetrar en los misterios de la vida» (Introducción, 8).

7. *Ibid.*, 82; 84-85.

8. *Ibid.*, ST III, 29.

9. *Morality and beyond*, 85.

Alternativa teológica: Es otro de los intentos para salir al paso de la pregunta sobre el mundo de la ética, de los valores, de la filosofía del derecho. Nos dice que las normas éticas han sido dadas por Dios y que esto fundamenta su validez. Tillich da dos interpretaciones a esta alternativa teológica ¹⁰:

—*La interpretación heterónoma:* afirma que las normas vienen dadas por revelación, al margen de si hay adecuación a la naturaleza humana o no. Pero ¿en virtud de qué tendríamos que admitir unos mandamientos de un ordenador divino? «El tirano es más fuerte que yo y puede destruirme», dirá Tillich.

—*Interpretación teónoma:* evita la destructividad de la interpretación heterónoma, pero justamente por eso se transforma en ontológica.

«De acuerdo con la tendencia predominante de la teología clásica, se afirma que la ley dada por Dios es la naturaleza esencial del hombre, aunque se erige contra el hombre a título de ley.

Si el hombre no estuviera separado de sí mismo, si su naturaleza esencial no estuviera separada de su naturaleza existencial ninguna ley se alzaría contra él. La ley no es extraña al hombre. Es *ley natural*. Representa su verdadera naturaleza, de la que el hombre está separado. Todo mandato ético dotado de validez es una expresión de la relación esencial del hombre consigo mismo, con los demás y con el universo. Sólo por eso es obligatorio cumplirlo y es autodestructivo el negarlo. Sólo esto explica la forma incondicional del Imperativo moral, por muy discutible y condicionado que pueda ser su contenido. La *ética teónoma* incluye la ontología y verifica al mismo tiempo el fundamento ontológico sobre el que descansa la ética» ¹¹.

Adrede hemos adelantado la respuesta de Tillich. Pero veamos ahora el proceso racional seguido por él. La respuesta ontológica nos lleva a la pregunta por el ser: ¿Cómo podemos llegar a alcanzar la estructura última del hombre (del ser del hombre), la naturaleza esencial del mismo? El Logos del mundo lo conocemos solamente a través de las manifestaciones ambiguas de la vida. Tales manifestaciones, en cuando ambiguas, nos revelan algo, pero nos ocultan también algo. ¿Dónde encontrar el camino recto para las normas de la vida, dónde agarrarnos para que la vida personal y la vida social no queden en manos de los relativistas cínicos o en manos de los positivistas pragmáticos? ¿Dónde encontrar un nuevo fundamento al derecho natural y a la justicia, que aparece como referencia última de todo derecho positivo?

Tillich vuelve al análisis ontológico del ser humano. Análisis ontológico, que no es otra cosa que el buscar las estructuras permanentes del ser humano. No se trata de especulación, sino de experiencia. El hombre, bajo la dimen-

10. *Ibid.*, 87.

11. *Love, power and justice*, 76-77.

sión del espíritu, tiene tres funciones básicas: *auto-integración*, que da lugar a la moralidad; *auto-creación*, que da lugar a la cultura, trascendiendo el centro individual; y *auto-transcendencia*, que da lugar a la religión, en sentido amplio, como preocupación por lo incondicionado, lo profundo, la razón última.

El espíritu humano se manifiesta a través de estas tres funciones ¹².

«La religión como realización última es la substancia que da significado a la cultura, y la cultura es la totalidad de las formas en las cuales se expresa el interés fundamental de la religión. Abreviando: la religión es la substancia de la cultura y la cultura es la forma de la religión» ¹³.

Dentro del esquema ontológico ya visto, la *autointegración* funciona dentro de las polaridades de la individualización y la participación; la *autocreación* bajo las polaridades de la dinámica y la forma; y la *auto-transcendencia* bajo las polaridades de la libertad y el destino. La unidad de la vida humana está siempre amenazada por la alienación existencial (angustia, ansiedad, finitud, dolor, muerte, absurdo, no-ser, sin sentido). Esta alienación conduce a la vida humana, con alguna frecuencia, hacia la ruptura. Tal ruptura se hace patente en la desintegración (como opuesta a la autointegración), la destrucción (como opuesta a la autocreación) y la profanización (como opuesta a la auto-transcendencia). La conclusión es que la vida humana aparece como ambigua en todo momento. Lo esencial y lo existencial (en el sentido expuesto), viviendo conjuntamente, causan la ambigüedad de la vida bajo la dimensión del espíritu.

La autointegración, en el reino del espíritu, implica centralidad. Todo hombre es un ser centrado, tiene un centro de sí mismo que es la individualización. El acto por el que el hombre actualiza su centralidad es llamado por Tillich acto moral. La moralidad aparece como función constitutiva del espíritu ¹⁴. La experiencia moral nace del encuentro del hombre con la realidad. El acto moral «no es un acto por el que se obedece a una ley divina o humana, sino un acto en el que la misma vida se integra en la dimensión del espíritu. La moralidad es una función del espíritu por la que el Yo centrado se constituye como persona» ¹⁵.

Al llegar a este punto Tillich comienza a hablar del llamado *Imperativo moral*: «el mandato de llegar a ser lo que uno ya es de forma potencial, una persona dentro de una comunidad de personas» ¹⁶.

12. ST III, 30-31.

13. *Theology of culture* (1959), New York 1975, 42.

14. ST III, 30, 38.

15. ST III, 38.

16. *Morality and beyond*, 11; cfr. ST III, 38-41.

B) VALOR ABSOLUTO: IMPERATIVO MORAL

Imperativo moral: exigencia de ser persona dentro de la comunidad de personas. Es el poder de la existencia del hombre que le ha sido dado en la naturaleza, por la naturaleza, y que él actualizaría en el tiempo y en el espacio.

Si la verdadera existencia del hombre es la existencia como persona dentro de la comunidad de personas, el Imperativo moral consistirá en «llegar a ser persona». Cada acto moral será un acto mediante el cual el individuo se afirma a sí mismo como persona. Tillich rechaza la heteronomía legalista, diciendo que no se trata de obedecer una ley externa, divina o humana, sino obedecer la ley de nuestra propia existencia verdadera, de nuestra naturaleza esencial. El acto inmoral será aquello que contradice nuestra autorrealización como personas y que nos arrastra a la desintegración. El control central se debilita cuando el hombre actúa en contra de su propia naturaleza, cuando el Yo se divide y la voluntad queda esclavizada. Entonces, la libertad queda reemplazada por la compulsión; la deliberación y la decisión se convierten en simples fachadas de fuerzas arrolladoras que predeterminan la decisión¹⁷.

Tillich habla del carácter incondicional del imperativo moral. Se trata de una experiencia. No importa el contenido del mismo, lo que importa es el carácter incondicional del mismo. Se trata de la voz silenciosa de nuestra naturaleza de hombres. Se puede hablar de *Incondicional* solamente si me exijo afirmar mi propia naturaleza esencial. El hombre llega a ese encuentro con su propia realidad, que viene expresado en la experiencia moral, bajo la forma de carácter absoluto del imperativo moral:

«Esto significa que si de nosotros se exige cualquier cosa moralmente, esta exigencia es incondicionada. El hecho de que nuestros contenidos del imperativo moral cambien según nuestra propia situación en el tiempo y en el espacio, no cambia la naturaleza formal del imperativo moral en sí. En el momento en que reconocemos cualquier cosa como deber moral, en cualquier condición, este deber es incondicionado. Si le obedecemos o no es otra cuestión... pero si lo reconocemos como un mandato moral, es incondicionado y nada ha de impedir el cumplirlo»¹⁸.

17. *Morality and beyond*, 13.

18. *La mia ricerca degli assoluti*, Roma 1968, 67. Es traducción de *My search for absoluts*, New York 1967. Se trata de cuatro conferencias dadas en la universidad de Chicago y que pensaba también presentar en la Harvard's University como Noble Lectures. La muerte se lo impidió. El tema fundamental es «lo absoluto y lo relativo»: Tillich es consciente de que su opción de fe quizá no pueda presentarse como paradigma ante el mundo cultural de nuestros días; por eso se esfuerza en demostrar que las exigencias filosóficas deben prevalecer por encima de las apariencias del escepticismo y desesperanza actuales.

Tillich piensa que no es posible hacer derivar esta experiencia del imperativo moral de otra fuente diversa de su misma naturaleza intrínseca. Su carácter de Incondicionado no puede hacerle derivar del miedo al castigo o al premio, ni del cálculo utilitarista (como han querido algunas escuelas de filosofía), ni de la autoridad (terrena o celestial). El carácter de incondicionado no nos permite seguir más adelante: se acepta porque está ahí, como experiencia interna de deber moral. Tillich es consciente de las presiones sociológicas y psicológicas que están presentes en cada persona. Es consciente de que los padres exigen, «los dioses amenazan», las masas dominantes presionan (Nietzsche); pero «por fuertes que sean las presiones, ellas mismas están condicionadas, y es posible contradecirlas y liberarse de ellas, por ejemplo, de la imagen paterna o de la conciencia internalizada de las presiones sociales. Pero eso mismo no se puede hacer con el carácter incondicional del imperativo moral... se puede descartar su contenido, pero no se puede descartar el imperativo moral en sí sin autodestruir la propia esencia o la propia relación con lo eterno»¹⁹.

Profundizando en el origen de este imperativo moral, sigue Tillich diciendo:

«Para comprender esto, es necesario informarse del nacimiento de la conciencia moral en la historia del pasado y hoy, cada día, porque la conciencia moral se desarrolla con cada nuevo ser humano. Su fuente de origen es el encuentro de la persona con otra persona, un encuentro en el que toda persona constituye un límite absoluto para la otra. Toda persona, en cuanto es una persona, exige el no ser usada como medio. Podemos progresar en el campo de lo cognoscible y de lo agible, en todas direcciones, en todas dimensiones... Pero, de improviso, nos encontramos con una persona, un ser que dice, sin hablar, simplemente con su ser de persona: párate, reconóceme como persona. No puedes usarme como medio, como objeto. Y nosotros le decimos la misma cosa a él: Ambos a dos exigimos el ser reconocidos como personas. Mi exigencia es incondicionada como su exigencia»²⁰.

Luego el *valor absoluto* deriva de nuestro propio ser. No podemos huir de él, como no podemos huir de la cuestión ontológica. La realidad se nos aparece enfrente. Tillich dice que las aportaciones de los sociólogos, antropólogos y psicólogos sobre las diferencias casi infinitas de los ideales éticos, no constituyen un ataque contra este carácter incondicional del imperativo moral ontológico, que es lo que constituirá después la ontología del derecho.

No podemos huir de la cuestión ontológica, de ese imperativo moral que

19. *Morality and beyond*, 20.

20. *La mia ricerca degli assoluti*, 67-68.

nos sale al paso, se nos enfrenta, nos llama, nos enjuicia, nos provoca, nos limita y nos trasciende. Es simplemente nuestro propio ser esencial presente en nuestra existencia real. Es la *ley* de nuestro propio ser. Si a esa *ley* la queremos llamar *ley natural*, la podemos llamar así.

Tillich llega a esa *ley interior, la profundidad del yo, lo constitutivo de la persona*, con exigencias incondicionales... y eso sería el objeto propio de la filosofía del derecho, o al menos de una parte de la filosofía del derecho, es decir, de aquel aspecto totalizante del derecho que pretende ordenar la vida de la comunidad. La moralidad es la «autoafirmación de nuestro ser esencial». Y en este terreno es donde hay que moverse para intentar salir de los formalismos jurídicos, de los positivismos vacíos, de los relativismos cívicos y de los mecanicismos actuales.

En un bello artículo de 1929 *La idea y el ideal de personalidad*²¹ analiza el concepto de personalidad y la relación persona-comunidad. Nos dice que la personalidad «es aquel ser que tiene poder sobre sí mismo», y que la personalidad solamente puede desarrollarse desde la clase de ser que reconocemos como personas en nuestras relaciones sociales. «Persona no es, en este sentido, un concepto legal, sino un concepto moral, que apunta a un ser que estamos obligados a respetar porque posee una dignidad similar a la nuestra y que no nos podemos permitir usarlo como medio para un fin, ya que es fin en sí mismo. Ésta es la base de la personalidad, el ser humano individual, la persona que, sola, entre todos los seres, tiene la potencialidad de autodeterminación y, en consecuencia, de personalidad»²².

Íntimamente ligada con la idea de personalidad aparece la idea de *libertad* (tener poder sobre sí mismo). El individuo no puede evadirse de la exigencia de ser libre, de transformarse en personalidad.

«Cualquier intento de evasión no hace más que confirmar esta exigencia, por la desintegración que produce en la persona. La demanda incondicional de ser libre no proviene del exterior, no es una ley extraña a la que está sometido por un dios tiránico, una sociedad despótica o un mecanismo psicológico; es la expresión de su propio ser, del fundamento y del anhelo de su existencia... La personalidad, la facultad de control sobre sí mismo, está originada en la estructura del ser como tal. La profundidad de lo real es la libertad, la potencialidad última del ser es el poder sobre sí mismo, y la personalidad individual es el momento, dentro de la totalidad del ser, en el cual esto se vuelve manifiesto y real. El carácter incondicional de la necesidad de convertirse en individuo es la expresión ética de la estructura ontológica del ser mismo»²³.

21. Artículo recogido en *The protestant era*, 115-135.

22. *The protestant era*, 115.

23. *Ibid.*, 118; ST III, 28: «Such freedom is possible only because there are norms to which

El encuentro con la personalidad del otro es el origen de la autorrealización del Yo. La personalidad del otro no permite sojuzgamientos, al estilo de los seres subpersonales. «La resistencia permanente de toda personalidad contra cualquier intento de convertirla en un objeto y de apropiarse de ella para despojarla de su autodeterminación, es el fundamento básico para el surgimiento de una personalidad como tal. Sin esa resistencia del Tú con respecto al Yo, sin la exigencia incondicional a toda persona de que se la reconozca como tal en la teoría y en la práctica, no sería posible una vida personal. Una persona es consciente de su propio carácter personal sólo cuando se enfrenta con otra. Sólo en la comunión del Yo con el Tú puede aparecer la personalidad»²⁴.

He aquí, pues, el primer fundamento básico de toda ética, de toda reflexión axiológica, de toda filosofía del derecho. Si el derecho es creación histórica en orden a ordenar la vida comunitaria, la primera exigencia que debe mantener es el respeto a la persona como persona. De no intentar esto, se autodestruirá él solo. Ni los grandes dictadores han conseguido el asimilar plenamente el contenido personal de las gentes. Nadie puede privar a una persona de su exigencia de ser persona y de ser tratada como tal. La experiencia del *otro* como límite, aparece como imperativo moral²⁵.

C) LOS CONTENIDOS: AXIOLOGÍA ÉTICO-JURÍDICA

Una vez solucionado el grave problema de la fundamentación última del valor, es decir, una vez que Tillich ha dado como respuesta que la finalidad última, el objetivo último, es ser persona en medio de una comunidad de personas; pasa a preguntarse por el contenido, por lo que hay que hacer, por las normas o el contenido ético que la experiencia del imperativo incondicionado lleva consigo. Lo primero que afirma Tillich es que, aunque la exigencia del acto moral es incondicional, el contenido es siempre relativo. Recordemos que, según nuestro autor, lo incondicional, lo absoluto, está en la decisión

the spirit subjects itself just in order to be free within the limits of its biological and psychological destiny. Freedom and subjection to valid norms are one and the same thing. Therefore the question arises: What is the source of these norms».

24. *The protestant era*, 125.

25. Cfr. ST III, 40: «Personal life emerges in the encounter of person with person and in no other way. If one can imagine a living being with the psychosomatic structure of man, completely outside any human community, such a being could not actualize its potential spirit... Therefore, the self-integration of the person as a person occurs in a community, within which the continuous mutual encounter of centered self with centered self is possible and actual» (*Ibid.*, 40-41).

moral propiamente tal, y no en el contenido de la misma decisión moral. Ir contra ese imperativo, nos llevaría a la destrucción. Es verdad que existen conflictos. Es verdad que «toda decisión moral» es un riesgo, ya que jamás se nos garantiza que nuestra decisión sea siempre acertada. Toda ley moral está condicionada por la historia. Surgen conflictos entre tradición y revolución, entre nomismo y libertad, entre autoridad y autonomía. Y todo ello hace que sea imposible una seguridad total siguiendo eso que se llama «la voz de la conciencia». «Es un riesgo seguir la propia conciencia, pero aún se corre un riesgo mayor al contradecirla»²⁶.

El riesgo aparece como elemento básico, como inherente a la situación humana misma. El hombre, si quiere realizar su propia personalidad, su propio ser esencial, tiene que traspasar el estado de inocencia, debe asumir la tragedia de la misma ambigüedad, debe superar su afán de seguridades heterónomas. «La verdadera moralidad, dirá Tillich, es una moralidad del riesgo, es una moralidad fundada sobre el coraje de ser, sobre la afirmación dinámica del hombre en cuanto hombre»²⁷.

a) *La llamada «Ley natural»*. - Tillich no hace cuestión de nombres ni entra en las discusiones clásicas de los iusnaturalismos o historicismos. Él es ante todo un filósofo que reflexiona y busca el fundamento último del Derecho.

En una conferencia pronunciada en la asamblea de la «*Research Society for Creative Altruism*» con el título *¿Es posible una ciencia de los valores?*²⁸, hace referencia a la teoría de los valores, nacida al compás del hundimiento de la metafísica y con la mejor intención de salvar en lo posible la persona humana. De hecho, Tillich siempre mostró cierto respeto y veneración por Scheler y Hartmann, continuadores de esta filosofía. Pero Tillich ve que no se puede huir del problema ontológico: la necesidad de «revelar las raíces de un valor en la estructura misma del ser»²⁹. Los valores tienen que derivarse de las estructuras esenciales del ser, que —aunque desfiguradas— aparecen dentro de la existencia. Por eso afirma tajantemente:

«El valor es el ser esencial del hombre, ser que se opone a él como exigencia. Los imperativos morales no son ni órdenes arbitrarias de un tirano transcendente ni están determinados por consideraciones de utilidad o convenciones de grupos,

26. ST III, 48; cfr. *Morality and beyond*, 26-8; también en *The protestant era*, 150, 154.

27. *Moralisms and morality: theonomous ethics*, en *Theology of culture* (1959), New York 1975, 141; cfr. ST III, 47.

28. Conferencia pronunciada en Cambridge/Mass, el día cuatro de octubre de 1957. Se recoge en la edición alemana en *Auf der Grenze*, y está incluida en la edición castellana *En la frontera*, Madrid 1971, 193-200. Citamos por esta última.

29. *En la frontera*, 196.

sino por lo que el hombre es esencialmente. La *ley moral* es la *naturaleza esencial del hombre*, que se manifiesta como *autoridad* que exige. Si el hombre estuviera unido consigo mismo y con su ser esencial, no habría exigencia; pero está alienado de sí mismo, y los valores que él siente se manifiestan como *leyes*, naturales o positivas, exigiendo, amenazando, prometiendo. A pesar de todo, el que confiere autoridad a la ley no es un poder extraño heterónomo, sino el *propio ser esencial del hombre*. Y como éste es la fuente última de la ley, la ley tiene, a pesar de sus contenidos cambiantes, una validez absoluta»³⁰.

Gran parte de las críticas que se hacen al iusnaturalismo son críticas dirigidas a la visión marcadamente heterónoma del mismo, visión encarnada en la teología clásica del Medievo, sustentada por las autoridades de la Iglesia. Pero el concepto de derecho natural, no tiene por qué reducirse a esa concepción. Encontramos un texto en nuestro autor que clarifica la postura, a la vez que le da pie para seguir manteniendo la expresión de derecho natural:

«El concepto estoico del «derecho natural» parece estar en contraposición con la doctrina de la relatividad de los contenidos morales. Pero sólo en la interpretación romano-católica del derecho natural hay conflicto entre la relatividad del derecho natural ético y la exigencia de los sistemas morales. *El derecho natural* es, según la doctrina clásica, la ley contenida en la naturaleza esencial del hombre... El catolicismo cree que el derecho natural tiene un contenido definido con exactitud, invariable y confirmado por la autoridad eclesiástica. El protestantismo, por otro lado, al menos hoy, hace depender el contenido del derecho natural, en gran parte, de tradiciones y convenciones éticas; sin embargo, esto sucede sin una teoría que le sirva de base. Por eso existe para el protestantismo la posibilidad de una doctrina dinámica del derecho natural. Puede protestar contra todo contenido moral que reclame un carácter absoluto»³¹.

Tillich no se cansa de repetir que la *ley* es ante todo la ley manifestada como derecho natural. Y este derecho natural constituye el fondo de todas las leyes positivas en el Estado y en los grupos. Constituye también el fondo de los sistemas morales concretos³².

¿Tiene algún contenido esta ley, este derecho natural, esta naturaleza esencial del hombre que aparece como ley que me enfrenta conmigo mismo? Responder que la exigencia fundamental de esa ley, de ese derecho natural, es «llegar a ser lo que esencialmente somos, personas», parece excesivamente formalista, y no encierra orientación alguna concreta³³.

30. *Ibid.*, 199-200; cfr. ST I, 185-6; ST III, 46, 83, 271.

31. *En la frontera*, 151; *Morality and beyond*, 29-30.

32. *Morality and beyond*, 12, 17, 28, 42.

33. *Ibid.*, 25.

Planteadas la pregunta de otro modo sonaría así: ¿Qué exigencias tiene esta naturaleza esencial del hombre, esa exigencia de ser personas en medio de una comunidad de personas?

Los problemas que plantea este interrogante parece sobrepasarnos. Pero Tillich intenta, al menos, ofrecer unos principios que marquen la ruta dentro del campo de la relatividad de los contenidos de la decisión moral. La misma palabra «decisión» implica cortar, talar, y nos lleva a preguntarnos si podemos enunciar algunos valores concretos (basados en la estructura ontológica del hombre) que nos ayuden.

Se trataría de principios que, por una parte, deben ser absolutos y por otra relativos. Si no fuesen absolutos, no impedirían que cayéramos en el caos del relativismo; y si no fuesen relativos, no podrían entrar en nuestra situación concreta.

Podríamos comenzar por el *absoluto* del que hemos hablado antes: *Imperativo incondicional de reconocer a toda persona como persona*. El aspecto negativo de este principio es el de no tratar a una persona como una cosa.

Parece sencillo y vulgar, pero este enunciado es *el alma de toda justicia*, nos dirá Tillich ³⁴.

Tillich es consciente de la fuerza sociológica que tiene la postura relativista, ya que los hechos respaldan la teoría relativista en gran parte: la diferencia de contenido de las diversas éticas (occidental, burguesa, oriental, primitiva, contemporánea). Los antropólogos han comparado los principios éticos de las diversas culturas sobre el robo, la mentira, el homicidio, lo sexual, etc., y han llegado a la conclusión de que no es posible encontrar un terreno común ante la diversidad de soluciones éticas encontradas en las diferentes culturas de los pueblos.

A pesar de todo, Tillich piensa que no hay por qué rechazar la teoría de la ley natural, si entendemos la ley, el derecho natural, como la ley de la naturaleza esencial del hombre:

«La naturaleza esencial del hombre no puede perderse mientras el hombre siga siendo hombre. Podrá distorsionarse en el proceso de la actualización, pero no puede desaparecer. La afirmación misma de que el hombre está alienado con respecto a la naturaleza creada, supone la existencia de un abismo entre lo que es esencialmente y lo que es existencialmente. Aun la conciencia débil o mal formada es conciencia, es decir, luz silenciosa de la naturaleza propia del hombre que juzga a su ser adulta» ³⁵.

34. *La mia ricerca degli assoluti*, 73.

35. *Morality and beyond*, 28; cfr. *La mia ricerca*, 67.

Tillich es consciente de que la situación social, histórica, condiciona en gran parte los mandamientos morales y los sistemas morales; pero a la vez es consciente de que «en todas las variedades de culturas y religiones, y por lo tanto de sistemas éticos, aparecen normas morales. Tales normas, exigencias morales, están enraizadas en la naturaleza esencial del hombre y, últimamente, en la estructura del ser en sí».

Su elaboración atañe, como tarea, a una teoría desarrollada de la ley natural. Y tal teoría es la base «no sólo de los sistemas más éticos, sino también de todos los sistemas legales en el sentido de la jurisprudencia»³⁶.

Tillich intenta llegar a formular «una estructura que sintetice tanto lo absoluto como lo relativo, lo estático como lo dinámico, los elementos religiosos como los elementos seculares del pensamiento ético y de la experiencia moral»³⁷.

Y sigue la reflexión en torno a este primer principio-exigencia de la ley que es nuestra propia naturaleza esencial: «ser persona dentro de una comunidad de personas». Hace alusión a Martin Buber, en su análisis del encuentro del Yo con el Tú... siendo el Tú el límite de mi Yo. «Existe un límite aquí y ahora, es el encuentro entre el Yo y el Tú. El límite es la otra persona».

Pero ¿dónde nos encontramos con otra persona? La respuesta es: en todo ser humano, definiendo a los seres humanos como aquellos seres vivientes que potencialmente son personas, según las posibilidades de su estructura psicofísica.

Es consciente Tillich que la historia nos presenta casos en que algunos grupos humanos: mujeres, niños, esclavos y razas enteras, han sido consideradas como objetos (como cosas), no siendo su humanidad reconocida. Y la conclusión es de un realismo terrible: «Esta incertidumbre con respecto a seres con quienes es posible tener un encuentro en el nivel de personas muestra que tratar de escapar a las relatividades de la historia en el reino moral, formalizando el primer principio, es una tentativa condenada al fracaso»³⁸.

¿Nos podemos contentar con esto, con este absoluto ontológico no condicionado, y con este semi-relativismo histórico? Tillich concluye diciendo: «Hay indicios de que la naturaleza humana esencial eleva su voz y se hace oír aun en medio de todas estas incertidumbres. El cristianismo, aunque no liberó a los esclavos, les otorgó el reconocimiento de su carácter personal, al considerarlos como iguales en su relación con Dios. Los estoicos, que lograron aún más que los cristianos en lo que respecta a la emancipación política, lo hicie-

36. *Morality and beyond*, 29.

37. *Ibid.*, 30.

38. *Ibid.*, 32.

ron en el nombre de un *logos* universal, en el que participa todo ser humano. Ambos movimientos, y legisladores aun anteriores que limitaron el maltrato indiscriminado de los esclavos, deben haber comprendido que quienes transforman a un ser humano (en sentido psicofísico) en un mero objeto, sufren ellos mismos la distorsión de su propia persona»³⁹. Cuando el hombre trata a la mujer como objeto, cuando el padre usa del hijo como si fuera una cosa, o cuando el tirano intenta convertir al súbdito en herramienta... en todos estos casos, los que abusan se despersonalizan. ¿Por qué? Porque esos valores de personalidad, justicia, igualdad, libertad, expresan la naturaleza esencial del hombre. Los valores aparecen a la vez como *exigencias* y como *estructuras ontológicas* que expresan la ley de nuestro ser. Ley cuya forma es siempre incondicionada, pero cuyos contenidos están siempre condicionados por las situaciones históricas y sociológicas. Lo que pasa es que se necesita un «*esclarecimiento popular*» para que estas relaciones de hombres entre hombres se vayan agrandando y abarquen cada día más a aquellos que son potencial o verdaderamente personas. El círculo, en principio, incluye a todos los seres humanos, aunque en realidad nunca es así, como vemos en los actuales conflictos raciales en los países de occidente. Vemos, pues, que Tillich, en un esfuerzo digno de todo elogio, ha pretendido fundamentar la personalidad humana, y todo lo que ello comporta, en la misma estructura del hombre. De ese modo, supera las éticas teológicas supranaturalistas que ven a Dios como un legislador que impone leyes, o bien las éticas meramente relativistas que se sienten incapaces de afirmar ningún valor absoluto. Tillich ha llegado donde quería: al problema del ser, a la realidad misma del hombre. Y en esto tiene razón. Y encuentra argumentos serios para afirmar una moral teónoma, y para ofrecer buenas perspectivas de fundamentación a una ética filosófica y a una filosofía del derecho. Los derechos no serán ya frutos históricos, sin más, sino que serán descubrimientos, «*esclarecimiento*» que dice él, de la conciencia moral de los hombres en momentos determinados de la historia.

Es más, Tillich al afirmar que la meta del hombre, de la moral, es llegar a ser persona dentro de una comunidad de personas, se opone igualmente a todas aquellas éticas reduccionistas (tipo utilitaristas, epicúreas, hedonistas) y a aquellas éticas que necesitan el amparo de un ser supremo legislador externo que mande, obligue, castigue o premie. Supera el sobrenaturalismo de Barth y el liberalismo de sus viejos maestros liberales.

«La doctrina de la ley moral natural constituye una crítica positiva y constructiva de las teorías relativistas... Todo hombre habría recibido potencialmente esta

39. *Ibid.*, 27.

conciencia de normas morales universalmente válidas, aun cuando la posea distorsionada por la cultura, la educación y su alienación existencial de su auténtico ser... En nuestro contexto, la ley natural es la ley de la razón moral o, como la denomina Kant, la razón práctica»⁴⁰.

Podría dar la impresión de que Tillich está poniendo en clave filosófica su pensamiento teológico de cristiano protestante. Él mismo se da cuenta de ello, y trata de aclarar de vez en cuando que su postura no viene deducida de su fe, sino que intenta ofrecer al mundo culto de su tiempo la posibilidad de conjugar cultura y religión, filosofía y teología. El diálogo entre ambas disciplinas debe enriquecer al mundo. Bajo el título de *ética teónoma* se podría designar, según Tillich, tanto la ética filosófica autónoma que expresa el carácter incondicional del imperativo moral como una ética teológica que renuncie a todo método autoritario y que intente afirmar de manera meramente racional la substancia religiosa de la ética⁴¹.

Cuando Tillich habla de la aportación original del evangelio y de la fe cristiana, usa la expresión de *moralidad transmoral*, algo que sobrepasa la mera moralidad filosófica, mediante la penetración de todos los valores por el *ágape* cristiano. Tillich sobrepasa las oposiciones de Kierkegaard y de Barth, propias de la teología dialéctica de su tiempo, tratando de salvar el abismo creado entre los dos órdenes de vida y de pensamiento.

b) *El ideal de justicia*. - Se ha hecho famosa la frase de Kelsen de que la justicia es «un ideal irracional». Al margen de una posible explicación terminológica sobre el concepto de «racional», la frase en sí tiene mal sabor. Parece ilógico que «algo» en lo que el hombre ha encerrado lo mejor de sus aspiraciones pueda calificarse de «irracional». Tillich afronta de lleno el problema, sacando las conclusiones racionales que él cree oportunas de su tesis primera sobre la estructura ontológica del hombre: ser persona en medio de una comunidad de personas. Dice con claridad:

«La discusión anterior nos ha llevado a las raíces más profundas de lo que comúnmente denominamos *justicia*. Todas las implicaciones de la idea de justicia, especialmente las diversas formas de igualdad y libertad, son aplicaciones del imperativo de reconocer a toda persona en potencia como persona»⁴².

40. *Ibid.*

41. Cfr. J. P. GABUS, *Introduction à la théologie de la culture de Paul Tillich*, Paris 1969, 173. La obra de Gabus es un magnífico comentario al libro de Tillich *Theology of culture*. Resulta de especial interés tanto la introducción como las primeras páginas en las que analiza y aclara los conceptos fundamentales usados por Tillich: incondicionado, realidad última, poder de ser, abismo de ser, religión, preocupación última...

42. *Morality and beyond*, 29.

Pero Tillich se da cuenta de que la palabra «justicia» está expuesta a equívocos en su formulación. E insiste continuamente que la «justicia» no es una categoría social al margen de las reflexiones ontológicas sino una categoría sin la cual no hay ontología posible»⁴³. Acude a la *Dike*, la diosa de la justicia que introduce a Parménides en la verdad sobre el ser. Acude a Platón, según el cual la justicia es la función unitiva en el hombre individual y en el grupo social, siendo la forma que lo abarca todo, haciendo depender de ella el poder de ser tanto del individuo como del grupo⁴⁴. Por el contrario, Aristóteles acentúa la justicia retributiva que da a cada uno aquello que merece, y los estoicos acentúan la idea de igualdad exigiendo la emancipación de las mujeres, de los esclavos y de los extranjeros.

Tillich intenta conjugar la misma justicia con la estructura ontológica del ser, y dice:

«Siempre que se ha prescindido del fundamento ontológico de la justicia y se ha adoptado una interpretación positivista del derecho, ha desaparecido todo criterio para prevenir la tiranía arbitraria o el relativismo utilitarista. Éste fue el punto decisivo que enfrentó a Sócrates y a los sofistas, y la misma lucha se prosigue hoy en la defensa de los derechos humanos contra el cinismo y la dictadura. La victoria de estos derechos sólo la lograremos estableciendo un nuevo fundamento al derecho natural y a la justicia»⁴⁵.

Este nuevo fundamento no es otro que la racionalidad humana, la estructura ontológica del ser del hombre. La justicia debe ser capaz de dar forma a los encuentros del ser con el ser, del hombre con el hombre, para que el poder de ser encerrado en el hombre se potencie y se realice, en vez de coartarse y autodestruirse. Tillich habla de una *justicia en el encuentro*. Pero esa justicia en el encuentro plantea el problema de la imposibilidad de predecir cómo será la relación del hombre con el hombre (relación de poder, de autoafirmación), ya que una relación de poder puede ser mala o injusta, pudiendo destruir una vida. Y aunque el riesgo y la osadía aparecen como inevitables en cada decisión o comportamiento humano, sin embargo, se pueden enunciar una serie de principios de justicia que «expresan la forma del ser en su carácter universal e invariable»⁴⁶.

Antes de analizar estos principios universales de justicia, conviene hacer una observación básica sobre algo que a Tillich le preocupa constantemente. Repite que este ideal nace del encuentro del Yo con el Tú que aparece como lí-

43. *Love, power and justice*, 55.

44. Cfr. *La mia ricerca degli assoluti*, 75-76; ST III, 87; y *Love, power and justice*, 79.

45. *Love, power and justice*, 55-56.

46. *Ibid.*, 57.

mite insalvable y me fuerza al imperativo moral incondicionado. Tal encuentro o tal reconocimiento de alguien como persona «es una acción exterior que puede hacerse con toda frialdad legal y aun con indiferencia... En el encuentro de una persona con otra, dentro de una comunidad de personas, la palabra *Comunidad* explicita el compromiso subyacente, porque implica mutua participación, y al decir participación estamos diciendo «unión». El deseo de unión de lo separado (que es en último término re-unión) es amor. Todas las comuniones son encarnaciones del amor, del impulso a participar en el otro. El amor ha sido incorporado a la justicia cuando el reconocimiento de la otra persona como persona no es distante y frío sino comprometido. De esta manera el amor se convierte en el principio moral último, que incluye a la justicia y al mismo tiempo la trasciende»⁴⁷.

En este librito *Amor, poder y justicia*, que lleva por subtítulo «*Análisis ontológico y aplicaciones éticas*», Tillich hace ver cómo el amor incorpora en sí la justicia, siendo enaltecida ésta última, y convirtiéndose en lo que él llama «*justicia creadora*», evitando así el elemento de sentimentalización de la palabra amor. Y lamenta que con frecuencia se haya equiparado el amor con «obras de caridad», en vez de ser el elemento fuerte que provoca a la lucha contra la injusticia social. Si *Nietzsche* lanzó sus embestidas contra ese «amor» fue porque se había llegado a una triste confusión de amor con emoción sensible, llegando a aconsejar Tillich el evitar el uso de la palabra «amor» «amor» cuando se quiere decir «*ágape*», invitando a introducir en los idiomas modernos la vieja palabra griega (*ágape*).

Y hablando de las relaciones ontológicas en «justicia» y «amor», propone tres funciones propias de la llamada por él «justicia creadora»: escuchar, dar y perdonar. Solamente podremos saber lo que es justo para una persona si esa persona es escuchada. No es posible relación humana profunda sin una capacidad de escucha mutua. Las personas quieren que comprendamos sus derechos intrínsecos, la justicia de su ser, quieren que les hagamos justicia. Una segunda función es la de dar, ya que todo ser humano tiene un derecho a pedirnos algo, a pedirnos que, incluso en las relaciones más impersonales, lo reconozcamos como personas. Este mínimo de donación conduce a un máximo «que exige el posible sacrificio propio si la ocasión lo exige»⁴⁸. La tercera función de la justicia creadora sería la de perdonar. Tillich es consciente de que todos aquellos que han propuesto esta exigencia han sido tratados de promover la injusticia y la amoralidad. Pero él está convencido que solamente el per-

47. *Morality and beyond*, 33.

48. *Love, power and justice*, 85.

dón es capaz de ofrecer al hombre la posibilidad de ser de nuevo readmitido en la vida que le pertenece. Se trata de un derecho a ser aceptado, aun reconociendo la violación de la justicia por parte del injusto. Se trata de llevar a lo más profundo de las relaciones interpersonales el principio ontológico de «tratar a las personas como personas dentro de una comunidad personal». Ante la relatividad de los posibles contenidos éticos, solamente esta postura de amor es capaz de dar una respuesta. Tillich lo explica:

«El amor es al mismo tiempo absoluto y relativo, por su misma naturaleza. Principio inmutable, sin embargo siempre cambia en sus aplicaciones concretas. Presta oídos a las situaciones particulares. La justicia abstracta no puede hacerlo; pero la justicia incorporada en el amor, convertida de ese modo en justicia creativa, o ágape, sí puede hacerlo. El ágape actúa en relación con las exigencias concretas de cada situación: sus condiciones, sus posibles consecuencias, el status interior de las personas, sus motivaciones ocultas, los complejos que los limitan y sus deseos y ansiedades inconscientes»⁴⁹.

c) *Principio de la adecuación.* - Las relaciones interpersonales deben estar guiadas por este principio dimanante de la verdadera justicia creadora. Si la justicia es estructura ontológica del hombre como persona en su encuentro interpersonal, la educación exige que se la tenga en cuenta como adjetivo necesario de esa justicia. Sin una justicia adecuada a las circunstancias no hay tal justicia, ya que fácilmente se destruye al otro en un intento falsamente «justo». Pone el ejemplo de las leyes de la familia: si aplicamos las leyes familiares antiguas a las situaciones presentes, corremos el riesgo de destruir la familia. Cuando se mantienen las formas antiguas (leyes de cualquier tipo que sean) en contra de la situación actual, se paga el precio de la injusticia. «Y la injusticia por inadecuación de la forma a lo real (lo actual) socava finalmente esa misma seguridad que se pretendía mantener con las formas (leyes) antiguas»⁵⁰.

d) *Principio de igualdad.* - Dentro de las relaciones interpersonales, en donde la justicia aparece como el ideal a conseguir, el principio de igualdad se hace igualmente necesario. El principio de igualdad está presente en toda ley, en la medida en que la ley misma es igual para todos los iguales. Pero ¿quiénes son iguales? ¿Cómo hay que entender la igualdad en las relaciones interpersonales, dimanantes de la estructura ontológica humana que fundamenta todo derecho y toda ética? La historia nos ofrece un sinfín de representaciones de la igualdad. Tillich recuerda a Platón, en su República (cuyo lema fundamental es la justicia), pero a la vez mantiene fuera de la igualdad a un importante nú-

49. *Morality and beyond*, 37.

50. *Love, power and justice*, 58.

cleo de seres humanos, los esclavos. Allí solamente hay igualdad entre determinados sectores y grupos sociales, a la vez que hay desigualdad entre libres y esclavos. La justicia, de la cual dimana la igualdad, se distorsiona cuando se concretiza en normas concretas en virtud de los límites del orgullo nacional o de la discriminación racial. El estoicismo consigue una igualdad abstracta; que ayudó a la formulación cristiana de una justicia esencial ante Dios, concretizando más el objeto de esa igualdad en el prójimo, fuera quien fuera, por encima de diferencias étnicas o políticas. Pero más tarde, ese principio original de igualdad adopta formas de jerarquismo dentro del mundo feudal, apoyado por la Iglesia. Quedaba restringido el principio de igualdad solamente a los que eran iguales en el mismo grado sociológico ⁵¹. El liberalismo burgués interpreta la igualdad en términos de «igualdad ante la ley» y en «demanda de iguales situaciones económicas». Pero con el tiempo, ese ideal se convirtió en ideología utilizada para ocultar la oportunidad exclusiva de unos pocos, llegando a convertirse el ideal de la igualdad en una contradicción con la justicia. Tillich sigue analizando formas de igualdad y habla de «la igualdad en el sentido de seguridad» para todos aun con el sacrificio de la igualdad política. Dice que no habría que condenar en principio esas formas colectivistas de igualdad, ya que en principio ofrecen más posibilidades de realizar la justicia que las formas liberales y feudales.

Al igual que en el ayer, también en nuestros días el principio de igualdad se puede entender de diversas formas: a) democráticamente, reconociendo la racionalidad de todos aquellos que merecen el nombre de «hombres». Pero tal igualdad necesita una actualización, nos encontramos con diferencias notables debidas a las situaciones, individuos, capacidad creadora, etc... Se trataría, dice Tillich, de diferencias funcionales y no ontológicas, siendo imposible una «estructura igualitaria en ninguna sociedad» ⁵²; b) dado que la igualdad, en cuanto principio de justicia, depende del poder de ser de cada hombre, podría entenderse una igualdad conforme al peldaño de desarrollo de ese poder de ser; c) una tercera forma de considerar la igualdad sería el contemplar al individuo en su unicidad y particularidad, exigiendo una justicia que se adapte a su poder de ser, aun manteniendo la dignidad esencial personal propia. Tillich termina diciendo que se trataría siempre de una igualdad cualificada, no de una igualdad igualitaria.

e) *Principio de personalidad.*- Como aclaración al principio de la igualdad en las relaciones interpersonales, Tillich ve que lo necesario es considerar

51. *Ibid.*, 58-59.

52. *Ibid.*, 59.

al hombre como una persona que delibera, decide y se responsabiliza. De ahí que se quebrante el principio de justicia siempre que se trata a los hombres como si fueran cosas. El principio de personalidad, que implica el reconocimiento de la personalidad individual de cada uno, exige una igualdad en la ley y la abolición de todo privilegio «sagrado». La persona, como personalidad, debe ser siempre la meta. En este contexto, aunque después volveremos a ello en el capítulo siguiente, Tillich lanza una seria condena contra los grupos económicos dominantes que fuerzan a los individuos a arriesgar su existencia personal en aras de la supervivencia económica en la competencia universal, siguiendo las leyes de mercado y el control monopolista del mismo ⁵³. Cuando esto sucede aparece una enorme pobreza intelectual y espiritual en los líderes económicos, y aparece una pérdida completa de capacidad de autodeterminación en quienes son objetos de esa dominación ⁵⁴.

El ideal de justicia, en sus principios de igualdad y de personalidad, es quebrantado cuando el trabajo es mera mercancía que puede comprarse a voluntad y con cualquier objetivo, ya que el trabajo deja de ser un «elemento significativo de la vida» ⁵⁵.

En ese artículo de 1929 *La idea y el ideal de personalidad*, se pregunta Tillich sobre el contenido de la estructura de la personalidad humanista. Y la respuesta la reduce a estas palabras: «el mundo como universo de formas significantes, ya que la personalidad que se determina a sí misma enfrenta al mundo en sus infinitas posibilidades de interrelación creadora». Se trata de realizar, hasta donde sea posible, las potencialidades del ser del hombre, su poder de ser: éste es el ideal de personalidad. La justicia aquí tiene mucho que decir, en cuanto que se ve forzada a denunciar la limitación a que se ven sometidas las masas populares, se ve forzada a denunciar la mediocridad de visión que se les impone, la superficialidad y deformación de los individuos, la dominación de una maquinaria económica universal sobre las masas.

La vida entera de Tillich fue una lucha constante contra la cosificación y la objetivación del hombre por el hombre.

f) *Principio de solidaridad. Comunidad.*- La justicia, en cuanto justicia creadora unida y reinterpretada con el *ágape*, exige no sólo el reconocimiento del otro en cuanto otro, sino también un esfuerzo por la re-unificación de lo que está separado. Aquí tendría lugar el tema de la ética social y política, pero ello connota ciertas diferencias especiales que señalaremos en el capítulo si-

53. Cfr. *The protestant era*, 127.

54. *Ibid.*

55. ST III, 262.

guiente. Y aunque Tillich no ha tocado directamente los temas centrales de la ética social, baste indicar unas citas para darnos cuenta de las conclusiones a que llega ⁵⁶.

Termina su enunciado de posibles contenidos del llamado Derecho Natural haciendo las siguientes puntuaciones en torno a la idea de justicia. Dice que el ideal de justicia, en cuanto estructura ontológica del ser humano, da pie a una serie de consideraciones:

«Si juzgamos un encuentro y su resultado según unas proporciones previas de poder, seremos necesariamente injustos, incluso si legalmente somos justos. La experiencia cotidiana nos procura muchos ejemplos de situaciones así: todas las transgresiones de la ley positiva en nombre de una ley superior que aún no ha sido formulada y que, por ende, carece de validez legal; las luchas por el poder que se enfrentan a reglas indeterminadas o anticuadas y cuyo resultado es el acrecentamiento del poder del ser, tanto en el vencedor como en el vencido; todos aquellos casos en que la justicia exige la dimisión de la justicia, sin lo cual no podría perdurar ninguna relación humana ni grupo alguno humano. En rigor deberíamos hablar de la dimisión de la justicia proporcional en pro de la justicia creadora» ⁵⁷.

Y ¿cuál es el principio último de la justicia creadora? ¿Cuál es el último y fundamental derecho intrínseco, estructural, ontológico a la justicia que posee un ser? La respuesta es clara. *La propia plenitud* alcanzada en la unidad de la plenitud universal. Éste es el ideal de justicia, que dimana del fundamento último en que se basan todos los valores, fundamento ontológico que garantiza, fundamenta y respalda todo derecho positivo, toda ley positiva, toda normativa jurídica.

Tillich ha llegado al final de su proceso, que partía preguntándose por el fundamento último de todo derecho y de toda normativa. Si el Derecho Positivo se puede justificar, si no queremos renunciar a una antropología racional, si pretendemos superar las veleidades de los relativismos y de los pragmatismos, habrá que girar en la dirección ontológica.

Añadiendo en otro contexto a la posible desobediencia a las leyes, Tillich ve con claridad cómo este ideal de Justicia, estructura óptica del ser humano, da pie a ello, diciendo:

«Si se reconoce la inadecuación de las leyes para una situación presente, se puede

56. Cfr. *The world situation* (1946), Philadelphia 1965, especialmente el apartado cuarto, en donde aborda la situación económica, política e internacional de su tiempo; también *The kingdom of God and history*, New York 1938; *Christentum und soziale Gestaltung*, Stuttgart 1962; *Das Problem der Macht* (1931) GW II, 193-208; así como otros trabajos relacionados con el socialismo religioso recogidos en *Für und wieder den Sozialismus*, Stuttgart 1969.

57. *Love, power and justice*, 64-65.

uno sentir justificado en la desobediencia a las leyes... El que así actúa, el que en un momento dado desafía a los mandamientos morales de la sabiduría histórica, en virtud de las exigencias del *ágape*, que es amor-justicia, no solamente actúa para sí, sino que presta una ayuda en el proceso creador de una nueva *ética*. Hay que tomar decisiones, y una decisión moral implica siempre un riesgo moral... La mezcla de lo absoluto y de lo relativo en las decisiones morales (ante las leyes positivas) es aquello que constituye su peligro y su grandeza. Esta mezcla da al hombre la dignidad y la tragedia, la alegría de la creación y el dolor de la derrota. Por eso el hombre no debería tentar de refugiarse en una veledad sin normas, ni en una seguridad sin libertad»⁵⁸.

IV DERECHO Y ESTADO

A) ÉTICA SOCIAL Y POLÍTICA DE TILlich

Tillich fue un filósofo de la cultura, un pensador, y no un economista o sociólogo. Sin embargo, a través de diversos escritos, así como dentro de su visión general de la existencia, nos dejó algunos rasgos de su pensamiento en torno a puntos concretos. Vienen a ser deducciones lógicas de sus posturas de pensamiento, a la vez que son también conclusiones prácticas de sus mismas vivencias personales, de su sensibilidad humana y religiosa¹.

Donde mejor encontramos sus pensamientos sociales y políticos es en los escritos referentes, directa o indirectamente, con el socialismo religioso. En ellos trata de deducir normas abstractas de justicia social. Ante todo hay que decir que la ética social tiene como objetivo fundamental el determinar normas de justicia aplicables a la situación presente del momento. Ello nos lleva a pensar que hace falta tener bien claro el contenido último de la exigencia de la justicia y también el conocimiento claro de la situación del momento. Según el pensamiento de Tillich, no podía ser de otro modo; tales normas, por muy abstractas que sean, deben estar enraizadas en la naturaleza esencial de las cosas, en la naturaleza esencial del hombre. Ya conocemos su tesis: lo que un ser es esencial o potencialmente, exige lo que debe ser en la realidad. La esencia,

58. *La mia ricerca degli assoluti*, 79.

1. Cfr. nota 56 del capítulo anterior. A la bibliografía allí reseñada, podemos añadir: *Die sozialistische Entscheidung* (1933); *Kairos* (1926); *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung* (1929); *The interpretation of history* (1936); *Protestantisches Prinzip und proletarische Situation* (1931); *The totalitarian state and the claims of the church* (1934).

la estructura básica-ontológica de los seres, se convierte en *ley*, en *exigencia*, *motivación*, para la acción práctica. Ya hemos visto las exigencias de «justicia» en las relaciones privadas interpersonales. Ahora nos toca ver solamente las exigencias de la misma justicia en las relaciones sociales, las relaciones dentro de la comunidad o comunidades en que vive el ser humano. Es imposible concebir una existencia humana al margen de una comunidad de personas. Y las comunidades se organizan mediante normativas jurídicas que deben garantizar la posibilidad de un desarrollo personal. El ser «persona» implica la exigencia de una igualdad en la ley y también la abolición de privilegios sagrados². Es bien sabido que no es el grupo, sino la personalidad, lo que es la meta de la vida del grupo. El grupo, y su estructura, estará justificado últimamente si permite el desarrollo de las potencialidades de cada persona o personalidad concreta, si las estructuras económicas, sociales y políticas favorecen un proceso en el cual el hombre pueda ser consciente de su dimensión de persona y de sus exigencias íntimas. Si la estructura grupal «aliena» al hombre, convirtiéndole o favoreciendo su conversión en mero «objeto», «cosa», impidiéndole el proceso que conduce a «sentirse persona dentro de una comunidad de personas», entonces tal grupo encierra en su estructura fuerzas demoníacas, destructoras de posibilidades y destructoras de personalidades auténticamente humanas.

La reflexión de Tillich se mantiene, por lo general, dentro del campo de la abstracción. No es tarea del filósofo el ofrecer soluciones concretas a problemas concretos. Pero su voz debe ser siempre crítica, profética, denunciadora de lo «demoníaco» y anunciadora del «ideal de justicia» humana, tanto a nivel interpersonal como a nivel socio-político.

Resumiendo brevemente los principios básicos de exigencia de justicia, como deducciones fundamentales de la estructura ontológica del ser humano, podíamos decir lo siguiente: el hombre, en cuanto libertad finita, exige el poder actualizar esa libertad. Lo cual lleva consigo:

a) *Exigencia de auto-determinación histórica*, como primera exigencia especificadora del ideal de justicia dimanante de la estructura ontológica del ser humano. El ser un Yo, un Yo libre, significa tener un poder de autodeterminación. Y ello demanda una forma social —forma de justicia— dentro de la cual esa exigencia sea posible. La naturaleza esencial del hombre exige el tener la oportunidad para llevar a cabo esta potencialidad estructural.

«Toda sociedad de seres humanos presupone la estructura básica del hombre y consecuentemente su libertad creadora. La libertad creadora puede manifestarse

2. *The protestant era*, 127.

en todas las manifestaciones de la vida del hombre, en las relaciones personales, en las relaciones consigo mismo, en el placer, en el trabajo. Si en una sociedad se lleva a cabo esa libertad creadora según las inclinaciones y la habilidad de cada ser individual, se realiza la «libertad» en el sentido antropológico»³.

«Una libertad que ha dejado de ser poder de determinación en la historia ha dejado de ser libertad, y los hombres que han perdido tal poder, han perdido asimismo su plena humanidad. Ellos están deshumanizados. La libertad de estar presente en la historia debe hacerse cuerpo con la misma historia, o de lo contrario no es libertad»⁴.

La libertad, en este contexto, no exige una forma específica de organización social, económica o política. La aplicación correcta de este principio de libertad (como auto-determinación) dependerá de las condiciones sociales de cada momento particular. La posibilidad de autodeterminación histórica va más allá de la forma política concreta, no está ligada directamente a un sistema electoral. Lo que es esencial es hacer posible un reino de libre creatividad en donde la misma historia pueda ser comprendida y pueda ser transformada.

b) *Exigencia de igualdad, como principio subsidiario del ideal de justicia.* Se trata, como vimos anteriormente, de una igualdad esencial: que todos los hombres puedan ser iguales dentro de la sociedad en el sentido de que todos puedan tener una posibilidad de ser «humanos», es decir, de actualizar sus potencialidades individuales propias de la libertad creadora. Se trata, al menos, de tener dentro de la sociedad un sistema jurídico o una ordenación social que permita a cada uno sentirse humano y actualizar su libertad, a pesar de las diferencias individuales propias de la misma finitud humana⁵. No se trata de una igualdad fáctica social, lo cual es imposible, ya que los mismos individuos ofrecen diferencias en cuanto al grado de su misma capacidad creadora, y es materialmente imposible que todos posean el mismo grado de poder económico, social y político:

«La justicia en cuanto principio de igualdad social no exige igualdad en el poder político o económico... Un igualitarismo absoluto aparece como imposible, dado el carácter existencial de la existencia humana»⁶.

Pero este principio de *igualdad* tiene importancia relevante para la orga-

3. *Man and society in religious socialism*, en *Christianity and society*, VIII (1943), 13. Citado por C.A. Kuchemann en *The journal of religion*, XLVI (1966), 166.

4. *Freedom in the period of transformation*, en *Freedom: its meaning*, New York 1940, 125.

5. *Man and society in religious socialism*, *ibid.*, 17.

6. *Ibid.*

nización social y para el campo de la política. Se trata al menos de afirmar la necesidad de que el orden social y político no excluya a los hombres de una posibilidad de auto-desarrollo, ya que las diferencias accidentales jamás deben justificar la explotación o la esclavitud.

«La justicia demanda por «ley natural», es decir, por la *ley* o la estructura esencial de la naturaleza humana, que las diferencias accidentales como edad, sexo, raza, inteligencia, fuerza, nacimiento, etc... no prevalezcan ante la igualdad esencial del hombre. Y de ahí se sigue para la reconstrucción social (como exigía el socialismo religioso), que tales desigualdades en el poder, tanto político (fascismo) como económico (capitalismo monopolista) y sus posibilidades (educación clasista) sean vencidas, para que no llegue la deshumanización, es decir, la destrucción de la libertad creadora del hombre» ⁷.

De ahí se deduce que si un sistema económico o político permite al poderoso explotar al débil, esto es, privarle de su libertad creadora, tal sistema debe ser declarado injusto.

c) *El principio de «comunidad»*. Ser persona, como sabemos, es ser a la vez miembro de una comunidad de personas. Solamente entrando en comunión con otras personas, uno puede hacerse verdaderamente persona ⁸. Por tanto, ser excluido de poder participar en una comunidad es lo mismo que ser excluido de la humanidad, y por tanto contradice el ideal de justicia y la estructura ontológica del ser mismo del hombre. Una estructura social que divida a los seres humanos en grupos antagónicos o que reduzca a los seres humanos a meras «cosas», que reduzca a las comunidades a meros «colectivos» —colecciones de cosas— transgrede el principio de justicia.

Una vez expuestos los principios básicos de una organización socio-política, principios que en Tillich se mantienen firmes a través de su vida, ya que aparecen como dimanantes de la estructura ontológica del ser humano, tenemos que pasar a contemplar las consecuencias jurídicas y éticas que el mismo Tillich propone. Con frecuencia se achaca a Tillich que su postura social o política quedó desdibujada una vez que puso pie en territorio americano. Pero no es cierto. Es verdad que las circunstancias eran otras, pero sigue afirmando, a nivel de principios, los mismos ideales éticos de su postura de pensador. De hecho, nos avisa sobre un posible malentendido en su lucha contra el «*espíritu de la sociedad capitalista*». Nos dice que tal expresión y su contenido ocupa un lugar central en la discusión filosófica, pero que tal expresión no sig-

7. Ibid.

8. Cfr. *Love, power and justice*, 78-81; *The protestant era*, 125-131; ST III, 40-41 y 308-313.

nifica el espíritu de hombres individuales o de una clase o de un partido; sino que más bien es «un símbolo para expresar una actitud fundamental y última ante el mundo». Se trata de una postura espiritual de la sociedad actual ante el mundo, la historia y la misma humanidad. Y este espíritu, debe ser criticado, condenado, anatematizado, ya que produce unos hombres que renuncian, consciente o inconscientemente, a su propia dignidad de seres humanos. Él encuentra la protesta contra este espíritu de la sociedad capitalista en el arte (Cézanne, Van Gogh, Gauguin), en la literatura (Strindber y Nietzsche), en la ciencia (Einstein, Plank), en la filosofía (Bergson, Simmel y Husserl), en la psicología (Freud) y en otros movimientos representativos de la protesta contra ese espíritu. Tillich supera en su crítica el marco estrecho de la protesta contra un sistema económico concreto; va más allá, intentando hacer ver cómo la sociedad capitalista que él ve destruye el ideal de justicia humana, convirtiendo al hombre en cosa ⁹.

B) CRÍTICA DEL CAPITALISMO

El ser humano ha creado un sistema económico, el sistema capitalista, que puede ser denominado como «*poder demoníaco*». Este sistema «demoníaco» ha producido injusticia, ya que ha contribuido poderosamente a la deshumanización del hombre. Ha producido unas situaciones de vida en las que el poder de la autodeterminación se ha perdido en virtud de los mecanismos impersonales del sistema. Ha violado igualmente el principio de igualdad, ya que ha sometido una clase del pueblo, el proletariado, a la voluntad de otros (los capitalistas). Ha violado igualmente el principio de comunidad, dividiendo la sociedad en grupos antagónicos, reduciendo el proletariado a un *status* de mero instrumento de producción. Tal sistema económico no es solamente injusto, sino que a la vez es autodestructivo.

Analiza las leyes del capitalismo, sus elementos destructores y su incapacidad para producir humanidad, justicia y comunidades humanas. Tillich no tiene inconveniente en afirmar las influencias personales sobre su postura, así como la influencia del análisis marxista sobre la sociedad burguesa ¹⁰.

Tillich califica los principios burgueses capitalistas como «finitud autosuficiente». En su librito *La situación religiosa del presente* (1926), describe los

9. *Die religiöse Lage der Gegenwart* (1926). Traducción inglesa, *The religious situation*, New York 1959, 105-130.

10. *The kingdom of God and history*, Chicago 1938, 107; cfr. *Marxismo y socialismo cristiano*, artículo interesante y que apareció en la primera edición de *The protestant era*, habiendo desaparecido en las ediciones posteriores.

principios básicos del sistema, su injusticia y su fuerza autodestructora. «El libre mercado, la regulación de la producción por la oferta y la demanda, las posibilidades ilimitadas de ganancias y de acumulación de capital, son las leyes por las que funciona la actividad económica»¹¹. La economía libre tiende necesariamente hacia un imperialismo comercial. Aparece como infinito, dentro de lo finito. Es la expresión más clara de una finitud que quiere ser autosuficiente.

Partiendo de estos principios, el sistema capitalista destruye la relación del hombre con las cosas. «La economía de mercado libre es la manifestación de un conflicto de intereses, de la guerra de todos contra todos, aceptada como principio, en un intento desesperado de buscar y encontrar el propio interés por encima de todo y a expensas de todos»¹². Y lo trágico de esto, según Tillich, es que tal postura es del todo necesaria para el mantenimiento del sistema económico capitalista, a la vez que es el resultado del mismo sistema.

Se busca la solidaridad de otros grupos con intereses comunes, pero tal solidaridad es solamente temporal, y sin significado trascendente, reduciéndose así la idea de comunidad a intereses egoístas mancomunados.

«El fundamental fenómeno demoníaco del presente es la autonomía del sistema económico capitalista, con todas sus contradicciones, la desintegración de las masas y la destrucción de significado en todas las esferas de la existencia histórica que produce...

La autonomía de la esfera económica, que es el resultado de la doctrina del liberalismo económico, ha tenido dos resultados fundamentales: ha originado la lucha de clases que surge necesariamente del mecanicismo de un sistema industrial que, como otras fuerzas demoníacas, aparece como totalmente independiente de la voluntad ética de los individuos y produce divisiones destructivas dentro de la sociedad; en segundo lugar, la esfera económica, que se ha convertido en autónoma, ha conducido a las otras esferas de la vida histórica humana a su sometimiento y las ha privado de su verdadero significado»¹³.

El proletariado, tal como lo ve Tillich en la época de la República de Weimar, aparece como una clase cuyos miembros dependen exclusivamente de la venta «libre» de su habilidad física para el trabajo y cuyo destino depende totalmente de la marcha del mercado¹⁴.

Tal situación provoca en la clase proletaria un miedo ante la vida, un miedo social, que Tillich describe con cuatro palabras: inseguridad (*Üngesicher-*

11. *The religious situation*, 106-108.

12. *Ibid.*, 109.

13. *The kingdom of God and history*, 132.

14. *The protestant era*, 25, 161ss.

heit), ya que los valores sociales y económicos no protegen al proletariado contra el miedo de la existencia, a la vez que está desamparado para cambiar la situación; rechazo (*Ausgestossenheit*), ya que el proletariado no se encuentra incluido en la unidad de la sociedad; ausencia de esperanza (*Hoffnungslosigkeit*), en cuanto que es víctima de la mecánica del sistema; y falta de sentido (*Sinnlosigkeit*) en cuanto abarca a todos los anteriores ¹⁵.

La principal antítesis de la sociedad capitalista está en el hecho de que el mismo sistema se desarrolla dentro de un conflicto de clases. La formación de clases indica la aparición de una ruptura radical en la comunidad humana. Como consecuencia, vemos a las masas empobrecidas espiritualmente en virtud de su servicio a la máquina. Los individuos han perdido su cualidad individual.

Las masas mecanizadas y sus movimientos instintivos son los subproductos destructivos del elemento «demoníaco» del espíritu capitalista. Pero los mismos capitalistas, aun disponiendo de los medios de educación a su alcance, tratan de usarlos para seguir ejerciendo el control sobre la naturaleza y la clase proletaria, sin conseguir un sentido de responsabilidad comunitaria.

Tillich, años después, recordará que esa descripción suya de 1926-1930 se ha visto atemperada por la fuerza de las organizaciones sindicales. No obstante, el esfuerzo de Tillich por superar en lo profundo las antítesis del sistema capitalista es grande. Adopta una postura crítica y constructiva, y se felicita de que en los años sesenta funcione un sistema mixto de economía, en donde lo social y el hombre esté alcanzando importancia cada día mayor. En una respuesta crítica a *Kuchemann*, sigue manteniendo sus puntos originales de vista:

«La dignidad de la persona y los derechos que se siguen de ella, implica, en un sentido negativo, la prohibición de tratar a la persona como si fuera una cosa, en vez de favorecer un encuentro interpersonal del Yo con el Tú, hablando en terminología existencial de Martin Buber.

El orden económico en el primer capitalismo fue tal que la dignidad de la persona, y consecuentemente sus derechos, fueron negados a una entera clase social, el proletariado (en el sentido estricto de la palabra). Este orden económico produjo una deshumanización a gran escala entre los trabajadores manuales. Ellos se vieron privados de la posibilidad de actualizar sus básicas potencialidades humanas... Yo he vivido como adolescente y adulto en Berlín, en la década de la primera guerra mundial, y eso no exige más explicaciones... Humanismo significa la actualización posible de las posibilidades humanas.

Un humanismo real contra la deshumanización fue la ilusión del movimiento del socialismo religioso en la búsqueda de una justicia social y económica en las pri-

15. Cf. C. WEST, *Communism and the theologians*, London 1958, 90.

meras décadas de nuestro siglo... Todavía hay sectores en nuestra sociedad para los cuales tienen validez las viejas categorías críticas»¹⁶.

Tillich no intenta ofrecer soluciones prácticas a nivel de sistemas o de partidos políticos. En un texto de 1937, leemos:

«La aplicación del principio de justicia a la presente situación social implica la destrucción de la lucha de clases capitalista y de la supremacía autonómica sobre la vida como un todo. El uso de la palabra «socialismo» para describir este proceso no significa una decisión en favor de un partido especial, sino que significa el carácter concreto de la exigencia en favor de la justicia en la situación histórica de desintegración del capitalismo»¹⁷.

Clama por un orden social, por una organización que evite a la vez el absolutismo totalitario y el individualismo liberal. Se trataría de una planificación que promoviera la justicia en el sentido profundo de la palabra. El liberalismo económico, en su forma más burda (aquella que vivió Tillich en las primeras décadas de este siglo), atentaba claramente contra la libertad de autodeterminación histórica de los hombres, contra el ideal de igualdad y contra el ideal de comunidad. Tal planificación anterior, necesaria para ofrecer a las masas unas posibilidades de justicia, de igualdad y de comunidad, exigiría el control de los grandes medios de producción. La misma sociedad debería ser la encargada de controlar las grandes industrias que son cruciales en la dirección de la economía: «En las manos de la sociedad... deben ser colocadas las concentraciones de poder económico, hasta ahora poseídas por propietarios particulares; los grandes holdings, la industria pesada, las firmas básicas de manufacturas, los bancos, el comercio exterior. Sobre la base de estas industrias, el conjunto del proceso productivo podría ser gobernado de acuerdo con el principio del socialismo»¹⁸.

Se trata de uno de los pocos textos en que Tillich se decide a formular métodos prácticos. El proceso técnico debería conducir a mantener el pleno empleo, a mantener un equilibrio armonioso entre producción y consumo y a conseguir una mejor distribución de los ingresos. Por este camino, la libertad, la igualdad y la comunidad podrían ser encarnadas, dentro de lo posible, en un nuevo orden social.

El ideal socialista de Tillich estaba lejos de la postura netamente comunista de los países del Este. Su referencia a Marx viene explicada de esta manera:

«Mi relación a Marx ha sido siempre dialéctica, ha asociado siempre un Si y un

16. *Rejoinder*, en *Journal of religion*, XLVI (1966), 191.

17. *The kingdom of God and history*, *ibid.*, 139.

18. *Christentum und soziale Gestaltung*, Stuttgart 1962. 363.

No. El Sí se fundamentaba sobre los elementos proféticos humanísticos y realistas del apasionado estilo y del profundo pensamiento de Marx; el No sobre el cálculo, sobre el materialismo y sobre el resentimiento, que representan los elementos constitutivos del análisis, de la polémica y de la propaganda de Marx. Si se atribuye a Marx la responsabilidad de todo aquello que ha sido hecho por Stalin y del sistema por él representado, se sigue claramente un No claro y preciso contra Marx. Si se considera la transformación de las situaciones sociales en muchos países, el desarrollo de una conciencia distinta en las masas proletarias, el despertar de una conciencia social en las iglesias cristianas, la aplicación universal del método del análisis económico social a la historia del pensamiento —todo esto bajo la influencia de Marx—, entonces el No debe ser contrabalanceado por un Sí»¹⁹.

La concepción capitalista del Estado es otro de los puntos contra el que se revuelve Tillich. Tal concepción capitalista del Estado se reduce en asignar al Estado una protección legal de la vida económica en sus relaciones internas y externas. Tillich ve como una de las características más típicas del Estado capitalista su «completa secularización», un reduccionismo antropológico, ya que se siente ajeno a interferir en la esfera espiritual y religiosa. Su relación a la religión y la cultura es simplemente tolerancia; elimina ciertamente cualquier ataque a la fe personal sobre el sentido de la vida, pero al mismo tiempo priva a la comunidad política de un significado último en la vida. Se reprivatiiza el gran interrogante del hombre con relación a lo eterno, convirtiéndose el Estado en un mecanismo técnico, vacío, que no se hace eco de las necesidades profundas del hombre.

C) CRÍTICA DEL NACIONALISMO

En el texto enviado por Tillich a la Conferencia Ecuménica *Life and work*, Estocolmo 1937, analiza las «fuerzas demoníacas» de ese período. Entre ellas describe al Nacionalismo, en cuanto dependiente del elemento «demoníaco» en el sistema económico:

«En el tiempo presente, el Nacionalismo es la encarnación más evidente y más peligrosa del «principio demoníaco», especialmente en aquellos países en donde ha adquirido una forma religiosa. El nacionalismo implica el que la realidad histórica conocida como «nación», es reconocida como un «absoluto», constituyendo el bien supremo para todos los que pertenecen a dicha nación. Ello signifi-

19. *La mia ricerca degli assoluti*, 24.

ca a la vez que todos aquellos que no pertenecen a dicha nación están excluidos de ese supremo bien»²⁰.

Tal Nacionalismo es visto como un nuevo paganismo, aunque no asuma expresamente formas religiosas. Trata de divinizar un espacio definido, una raza concreta, apareciendo como el supremo bien en la lista de los bienes. Tillich piensa que el desarrollo del Nacionalismo en Occidente es consecuencia del capitalismo. Dado que el capitalismo divide y desintegra las masas sociales, la idea de «nación» aparece como el elemento más fuerte de reintegración social; aunque intuye que ha de terminar en la más vil de las corrupciones. En este terreno, Tillich fue profeta e intuyó como pocos que la fuerza «demoníaca» del Nacional-Socialismo de Hitler encarnaba un espíritu pagano que terminaría con la destrucción de la nación alemana²¹.

D) CRÍTICA DE LAS DICTADURAS

Concibe la dictadura (y está pensando en el sistema soviético), como un modo de reintegrar a las masas, mediante un incontrolado ejercicio del poder por parte de aquellos que lo detentan. Por otra parte, intentan hacer presente en el mundo los más altos ideales de justicia material, superando las fuerzas destructoras del capitalismo y del nacionalismo. Pero el ejercicio ilimitado del poder es también una tentación «demoníaca», que difícilmente puede resistirse. La dictadura se convierte, sin querer, en una especie de religión. La veneración al dictador alcanza matices religiosos.

Lo más lamentable de las fuerzas dictatoriales aparece en la destrucción de los valores humanos. «Aun la dictadura bolchevique, a pesar de que está luchando en contra de la desintegración capitalista y nacionalista en nombre de la justicia material, tiene este mismo carácter «demoníaco».

A. GARRIDO

20. *The kingdom of God and history*, 133.

21. Cfr. *A history of christian thought*, 535.

Encarnación y muerte redentoras

I. LA HUMANIZACIÓN DEL HIJO DE DIOS *

La fe de la Iglesia —cristalizada en este artículo del Símbolo y atestiguada por sus más autorizados comentaristas— confiesa que el Hijo de Dios se encarnó y se hizo verdadero hombre por nosotros, siendo concebido por el Espíritu Santo en el seno de la Virgen María, verdadera Madre de Dios. Con ello se afirma, que el Dios eterno se reveló como Amor «alienándose» o entrando definitiva y plenamente en la historia humana, para redimirla. Y lo hizo mediante María: ¡Por medio de una mujer se humanizó el Hijo de Dios, para divinizar al hombre! Todo esto no es invención legendaria del mito ni filosófica elucubración de la razón humana, sino verdad enraizada en la revelación neotestamentaria y asequible sólo a quien cree.

* Además de los comentarios a este artículo del Símbolo (C. Blume, *o.c.*, 127-62; S. Bäumer, *o.c.*, 186-89; F. Kattenbusch, *o.c.*, II 616-25.879-87; I. Ortiz de Urbina, *o.c.*, 224-44; AA.VV., *El Símbolo*, V-VI, Assisi, ²1955.1949; J. Ratzinger, *o.c.*, 222-30: trad. españ., 235-44; W. Beinert, *o.c.*, 84-95; H. Urs von Balthasar, «Ich glaube» [hrsg. W. Sandfuchs], Würzburg ³1975, 39-49; C. Pozo, *o.c.* [El Credo.], 95-104.130-33; J. Honoré-J.M. Thomas, «La foi de l'Église», 161-210; Ph. Schäfer, *o.c.*, 45-52: trad. españ., 63-73; AA.VV., «Se encarnó y se hizo hombre»: [Communio IV.1] Madrid 1979; R. Blázquez, *Creo en Jesús de Nazaret, nacido de la*

1. EL HECHO DE LA ENCARNACIÓN

Además de la bibliografía citada, Cf.: M.-E. BOISMARD, *Le Prologue de saint Jean* (LD 11), Paris 1953, 66-79; P. HENRY, *Kenose*: DBS V 7-161: 16-34; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, I, Freiburg 1964, 241-49 (trad. españ., 282-89); «Y la Palabra se hizo carne»: Com. 4 (1979) 20-28; R.E. BROWN, *The Gospel acc. to St. John*, I, Garden City 1966, 13-14.30-35 (trad. españ., 185-87.207-12); H. van den BUSSCHE, *Jean*, Bruges 1967, 96-103; A. FEUILLE, *Le Prologue du quatrième Évangile*, Paris 1968, 95-118; J. GNILKA, *Der Philipperbrief*, Freiburg 1968, 112-24; G. RICHTER, *Die Fleischwerdung des Logos im Johannesevangelium*: NT 13 (1971) 81-126; J. ALFARO, *Cristología y antropología*, Madrid 1973, 121-40; K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona 1979, 253-71.

1) Una de las verdades centrales, confesada por las primeras comunidades cristianas, fue sin duda la *encarnación* del Hijo de Dios, «manifestado en la carne», o «nacido del linaje de David según la carne» al ser enviado por Dios «en una carne semejante a la del pecado» y «nacido de mujer» israelita, por lo que de los israelitas «procede Cristo según la carne»¹. Esta insistencia en subrayar el envío, nacimiento y manifestación del Hijo de Dios «en la carne» no fue exclusiva de las comunidades paulinas, pues también la comunidad joannea —en polémica antidoceta— «confiesa a Jesucristo venido en

Virgen María: «El Credo de los cristianos», 45-64: 60ss), Cf. en particular: A. Michel, *Incarnation*: DThC VII 1445-1539; L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul* (LD 6), Paris² 1954, 127-48; M. Schmaus, *Teología Dogmática*, III, Madrid 1959, 139-236; H. Vorgrimler, *Hypostatische Union*: LThK V 579-84; *Inkarnation*: Ib., 678s; L. Legrand, *Fecundité virginal selon l'Esprit dans le NT*: NRTh 84(1962) 785-805; K. Rahner, *Para la teología de la Encarnación*: ET IV (Madrid 1964) 139-57; *Encarnación*: SM II 549-67 (bibliogr.); J. Liebaeri, *Christologie* (HDG, III.1a), Freiburg 1965; A. Müller, *Puesto de María y su cooperación en el acontecimiento Cristo*: MS III.2, 405-521: 438-86; C. Pozo, *María en la obra de la salvación*, Madrid 1974, 207-33.250-313; M. M. González Gil, *Cristo, el misterio de Dios*, I, Madrid 1976, 173-301; F. Malberg, *Encarnación*: CFT I 405-13 (bibliogr.); P. W. Scheele, *Die Fleischwerdung des Wortes. Biblische Explication und theologische Implikationen*: «Kirche und Bibel» (Fs. E. Schick), Paderborn 1979, 357-69.

1. 1Tim 3,16; Rm 1,3; 8,3; Gál 4,4; Rm 9,5.

carne»². Y esa confesión evoca en el prólogo a su evangelio el cuarto Evangelista. En efecto, el pre-joanneo himno cristiano al Logos divino³ alcanza en la redacción actual «su punto culminante»⁴ con la mayestática confesión o autotestimonio del Evangelista:

*«Y la Palabra se hizo carne y acampó entre nosotros;
y hemos visto su gloria, que recibe del Padre
como Unigénito, lleno de gracia y de verdad» (Jn 1,14).*

Así explica [= «y»] san Juan la manifestación de «Quien... por Dios fue engendrado» (Jn 1,13) en la carne (Cf. infra). Y lo hace, formulando el **triple descenso** o acercamiento humano de «la Palabra» divina. La que «existía en el principio» eterno «y estaba con Dios y era Dios» (Jn 1,1), sin dejar de ser lo que antes era «se hizo» ahora lo que antes no era: ¡Temporal y creatura!⁵. Así la eternidad se ejerció al tiempo sin dejar de ser eterna, y el Creador se acercó a la creatura sin dejar de ser Creador. El primer descenso del Logos eterno y divino consistió, pues, en temporalizarse y creaturizarse. Y el Evangelista precisa seguidamente cómo: Haciéndose «carne» visible y palpable o asumiendo la plena humanidad —¡a todo el hombre!— en la fragilidad de su existencia humana⁶. El segundo descenso humano del Logos divino fue, pues, humanizarse o devenir hombre perfecto. Lo hizo, por lo demás, no exclusivamente en el principal y más noble —el espíritu— constitutivo humano, sino en lo más precedero y frágil —la carne— del hombre, asemejándose así «en todo a sus hermanos» los hombres, «con la excepción del pecado»⁷. La encarnación fue, pues, el acto epifánico y redentor, por el que el Logos divino se manifestó a los hombres como Dios-en-la-carne —¡Dios humanizado!— y asumió nuestra naturaleza para elevarla al consorcio de la persona del Hijo unigénito, siendo por ello la encarnación de Dios «el caso irrepitiblemente supremo de la realización esencial de la naturaleza humana»⁸; ¡La humanización de Dios inauguró la divinización del hombre! En la persona del Logos encarnado, en efecto, se realizó un divino intercambio o «admirable comercio» (San León M.) entre Dios y el hombre, pues Aquél «nos otorgó su deidad haciéndose hombre, para hacer a los hombres Dios»⁹. ¡Irrepitiblemente supremo ascenso del hombre! ¡Irrepitiblemente ínfimo descenso de Dios! Y, sin embargo, el descenso del Logos divino tocó su fondo en el hecho de «acampar entre noso-

2. 1Jn 4,2; 2Jn 7. 3. Cf. R. Schnackenburg, *o.c.*, 200-207: trad. españ., 244-52 (bibliogr.); R.E. Brown, *o.c.*, 21-23 (trad. españ., 196-98). 4. R. Schnackenburg, *o.c.*, 241 (trad. españ., 282); así también S. Panimolle, *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni*, I, Bologna 1978, 30-34: 32. 5. El mismo verbo [= egéneto] usan los I.XX en el relato de la creación en el tiempo —por la eficaz palabra de Dios— tanto de los seres (Gén 1,3.6.9.20.24.30) como del hombre: Gén 2,4.6. 6. Cf. 1Jn 1,1; Jn 17,2; 3,6; 6,63. Así con: M.-E. Boismard, *o.c.*, 67; R. Schnackenburg, *o.c.*, 242s (trad. españ., 283s); *Id.*, *art. cit.*, 23; A. Feuillet, *o.c.*, 98s. 7. Hebr 2,17; 4,15; Cf. Fil 2,7; Jn 8,46. 8. K. Rahner, *o.c.* [=ET], 145; Cf. también *Id.*, *Curso fundamental...*, 259. 9. Sto. Tomás A., *o.c.*: supra 399; *Id.*, *Opusc. 57: In festo Corporis Christi*, lect. 1. La encarnación es «la suprema comunicación de Dios al hombre»; K. Rahner, *art. cit.* [=SM II], 551.

tros», como Dios había ordenado construir el tabernáculo para «acampar» en Israel y prometió después «acampar» salvíficamente en Sión¹⁰: Aquél no «habita» o se instala en casa fija, sino «mora en la tienda» de la carne asumida o «acampa» como peregrino en la humanidad, —«entre nosotros»—, siendo en efecto su «cuerpo» como el nuevo «templo»¹¹ donde acampa Dios, para hablar y actuar salvíficamente «entre» los hombres. Quienes, en efecto, lo «vieron» y «contemplaron» encarnado, «vieron su gloria» o la manifestación de su divina potencia salvífica¹², recibida «del Padre como Unigénito lleno de gracia y de verdad»: ¡Repleto de la total revelación salvífica de Dios al mundo!¹³.

2) La encarnación fue, pues, un triple descenso del Logos divino al mundo de los hombres, por el que «se hizo» temporal y creatura mediante la «carne» humana, mediante la cual «acampó entre» aquéllos para ser visto por ellos en la plenitud de la revelación salvífica de Dios. Nada de extraño, por tanto, si el Jesús joanneo menciona reiteradamente luego su descenso celeste, identificándose con «el pan vivo bajado del cielo»¹⁴ y precisando la finalidad de aquel descenso: «Para hacer... la voluntad de quien me ha enviado»¹⁵. El descenso del Unigénito de Dios tuvo, pues, ante todo la **finalidad servicial** de cumplir la voluntad del Padre, haciendo incluso de esto su verdadero alimento¹⁶, siendo por tanto la encarnación el descenso del Logos para servir a Quien le envió: ¡El Hijo de Dios se encarnó, para devenir filial *Siervo* del Padre! Análoga concepción refleja un antiguo himno cristiano (Fil 2,6-11)¹⁷: Quien «era de condición divina» o existía «como Dios» mismo «se vació»¹⁸, por decirlo así, de su divinidad haciéndose hombre¹⁹, pues «tomó la condición de *siervo*, haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre» (v. 7), humillándose asimismo en la obediencia «hasta la muerte y muerte de cruz» (v. 8): Así subraya el poeta cristiano la condición servicial de Cristo y su obediente autohumillación, hecha posible con su plena encarnación (v. 7c) y verdadera humanización (v. 7d)²⁰. La encarnación —«dogma fundamental del cristianismo»²¹— fue, pues, el acto por el que el

10. El verbo «acampar» es usado por los LXX en: Éx 25,8-9; J1 4,17; Zac 2,14; Cf. 8,3; Ecl 24,8. 11. Cf. Jn 2,19-21. 12. Jn 1,1; Jn 1,14b; Cf. 2,11; 11,40-43; 12,28; 17,5. 13. Cf. I. de la Potterie, *La vérité dans saint Jean*, I (AB 73), Rome 1977, 176-210; R. Schnackenburg, *art. cit.*, 26. 14. Jn 6,51; Cf. 6,33.38.41.50.58: ¡En la Eucaristía descendió a su fondo más ínfimo el Logos de Dios! 15. Jn 6,38. 16. Cf. Jn 4,34; 5,30; 8,29. 17. Cf. L. Cerfaux, *L'hymne au Christ-Serviteur de Dieu (Phil. 2,6-11)*: «Recueil L. Cerfaux», II, Gembloux 1954, 425-37; *Le Christ...*, 129-30. 283-98; P. Henry, *art. cit.*, 7-38; J. Gnllka, *o.c.*, 111-47; J. T. Sanders, *The NT christological hymns*, Cambridge 1971, 58-74; J. Heriban, *Retto «froneîn» e «kénosis»*, Roma 1983 (último estudio monográfico, con nutrida bibliografía críticamente valorada). 18. Eso significa *ekénosen* (v. 7a): Cf. 1Cor 1,17; 9,15; 2Cor 9,3; Rm 4,14. 19. El himno prescinde naturalmente del problema dogmático sobre la unidad de las dos naturalezas en la persona divina de Cristo, afirmando sólo —en lenguaje himnico— la encarnación de Dios: Cf. J. Gnllka, *o.c.*, 118; así también L. Cerfaux, *o.c.* [= Recueil], 428; P. Henry, *art. cit.*, 29. 20. Cf. L. Cerfaux, *o.c.*, 428s; P. Henry, *art. cit.*, 30s; J. Gnllka, *o.c.*, 121s. 21. K. Rahner, *Curso fundamental*, 262; así también F. Malberg, *art. cit.*, 405 («misterio central de la revelación» cristiana).

pre-existente Hijo de Dios descendió de su condición divina y se anonadó como Dios haciéndose hombre, para autohumillarse en la forma de Siervo fiel u obediente hasta la ignominiosa muerte de cruz ²². Y al proponernos Pablo como modelo —«¡tened los mismos sentimientos que tuvo Cristo!»— ese anonadamiento servicial del Hijo de Dios encarnado, nos trazó la única senda que debe seguir todo cristiano: *Sirviendo fielmente al Padre hasta el final de la cruz, encarnarse en la vida de los hombres o hacerse uno de ellos y entrar en su mundo, para comunicarles la redención inaugurada por la encarnación de Cristo.*

3) La eterna y divina «Palabra», en efecto, «vino a este mundo» de los hombres y «estuvo en el mundo hecho por Ella» ²³, por amorosa iniciativa del «Dios que amó tanto al mundo que le entregó a su Hijo único» o lo «envió al mundo» y lo «introdujo en el universo» ²⁴ humano. Así el Hijo de Dios, tras «salir del Padre» o «descender del cielo» ²⁵, como «Mesías en la carne» ²⁶ o Salvador del hombre «vino a los suyos» en propiedad o «al mundo» ²⁷ de los hombres, —oscurecido entonces por «las tinieblas» de sus «obras malas» ²⁸—, y por algún tiempo «estuvo en el mundo» ²⁹. La encarnación del Logos o su venida al mundo [= «sacculum»] fue, pues, «la **secularización** del Hijo de Dios» ³⁰. Lo que implicó consecuencias cósmicas. Pues con ello *inauguró Cristo «la re-secularización del mundo»* o su re-orientación a Dios bajo el subordinado y vicario señorío del hombre ³¹, tras la caída —por el pecado— de su prístina sumisión al hombre y orientación a Dios, es decir, de su «secularización original» ³². El Hijo de Dios, en efecto, «vino al mundo para hacer la voluntad del Padre» ³³ o devenir filial Siervo suyo ³⁴, *inaugurando* con ello en su misma persona el reinado de Dios sobre el mundo, que por el pecado había rechazado el hombre: La encarnación secularización del Logos, sometido a la voluntad del supremo Señor del mundo, re-orientó éste nuevamente a Dios e inauguró así la «nueva creación» de un mundo devenido lo que antes del pecado era: Reino de Dios ³⁵. *¡Para eso se encarnó!*

4) El Logos encarnado, efectivamente, se secularizó *no para* devenir

22. Con razón, por tanto, muchos Padres de la Iglesia explican la encarnación a la luz de Fil 2,6-8: Atanasio, Cirilo A., Teodoro M., Juan Cris., Hilario, Agustín, León M. (Cf. *supra*). 23. Jn 1,9-10; Cf. 3,19; 16,28. 24. Jn 3,16-17; 10,36; 17,18; 1Jn 4,9; Gál 4,4; Hebr 1,6. 25. Jn 16,28; 6,33.41.50.58. 26. 1Jn 4,2; 2Jn 7. 27. Jn 1,1.9.11; 3,16-17.19; 12,46; 16,28. 28. Jn 3,19-20; Cf. 8,12; 12,35.46. 29. Jn 9,5; Cf. 14,19; 16,28; 17,11. 30. S. Sabugal, *¿Liberación y secularización?: Intento de una respuesta bíblica*, Barcelona 1978, 352. 31. Cf. Id., *o.c.*, 351-54: Nuestros análisis prolongan, a este respecto, los de F. Gogarten y K. Rahner (Cf. *Ib.*, 339-42) así como la enseñanza del reciente Magisterio de la Iglesia (Cf. *Ib.*, 342-48). A este respecto, Cf. también: J. Auer, *Weltoffener Christ*, Düsseldorf ²1963; R. Guardini, *Mundo y persona*, Madrid ²1967, 45-52.144-51; H. Urs von Balthasar, *El problema de Dios en el hombre actual*, Madrid ²1966, 110-25.143-45; K. Rahner, *El cristiano en el mundo que le rodea*: ET VII (Madrid 1969) 110-12; Id., *Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisierung*: STh VIII (Einsiedeln 1967) 637-66; *Theologische Überlegungen über Säkularisation und Atheismus*: STh IX (Einsiedeln 1970) 177-96. 32. Cf. S. Sabugal, *o.c.*, 349-51. 33. Jn 6,38; Hebr 10,5.7. 34. Cf. *supra* 408. 35. Por eso la encarnación es como el «culmen y centro de la divinización del mundo»: K. Rahner, *a.c.* [SM II], 566.

«mundo» entenebrado e identificarse con él o *secularismarse*: Quien «no conoció el pecado» ni lo «cometió» y si estuvo exento de él ³⁶, tampoco fue «de este mundo» ³⁷. Su encarnacional secularización o venida al mundo, por el contrario, tuvo lugar «por nosotros» o «por nuestra salvación» como muchos antiguos Símbolos confiesan ³⁸. En fidelidad, por lo demás, a la soteriología encarnacional de los teólogos neotestamentarios, unánimes en subrayar la **finalidad** tanto *epifánica* como *redentora* de **la encarnación** o venida al mundo del Hijo de Dios:

a) El Logos encarnado y secularizado, en efecto, es «La luz verdadera» de los hombres o «la luz del mundo» ³⁹, es decir, la personificada **epifanía** de «la vida» divina o del «amor» que «Dios es» y con el que «tanto amó al mundo» pecador ⁴⁰. Ya por su encarnación es, pues, Cristo *signo epifánico* del gratuito amor de Dios al mundo entenebrado, *sacramento primordial* de la misericordia del Padre con los pecadores ⁴¹. De ahí la finalidad epifánica de su secularización: Vino «al mundo, *para* que todo el que crea en Él —personificado amor de Dios al mundo— no siga en las tinieblas» del pecado fundamental —el odio— ni «camine en la oscuridad» del mismo, «sino tenga la luz de la vida» ⁴², conferida por aquel amor del Padre, cuyo nombre manifestó Él «a los hombres» ⁴³. Con razón, por tanto, los Padres de la Iglesia y demás autorizados comentaristas del Símbolo subrayan esa finalidad epifánica de la encarnación: «Por el grandísimo *amor* a la creatura aceptó ser engendrado de la Virgen y unió mediante Sí el hombre a Dios» (San Ireneo), pues «el Logos se hizo carne *por amor* de quienes estaban apegados a la carne» (Orígenes), siendo «nuestra transgresión la que provocó *el amor* al hombre del Logos», el cual «se manifestó a causa de *su amor* por nosotros» (San Atanasio), revelando en su encarnación «la altura de la *bondad y amor* de Dios a los hombres» (San Basilio), pues «*el amor* a la humanidad» fue «el motivo de la presencia de Dios en» ella (San Gregorio Nis.), siendo por tanto la encarnación «un *misterio de misericordia*» (San León M.), ya que al «encarnarse por nosotros y por nuestra salvación» manifestó Cristo «mejor *el amor* de Dios para con nosotros» (Sto. Tomás A.), pues «el misterio de la encarnación revela el *inmenso amor* de Dios a los hombres» (Cat. Romano), y también «nos re-

36. 2Cor 5,21; 1Pe 2,22; Jn 8,46; 1Jn 3,5; Hebr 4,15. 37. Jn 8,23; 17,14.16. 38. Cf. supra, 336. A este respecto, Cf. I. Ortiz de Urbina, *o.c.*, 225-233; W. Beinert, *o.c.*, 84-88. 39. Jn 1,9; 3,19; 8,12; 9,5; 12,46; Cf. 1Jn 2,8; Ef 5,14; Lc 1,78-79; Mt 4,16. 40. 1Jn 1,2.7+4,8.16; 4,9-11; Jn 3,16. En el «cuando» histórico de la encarnación y nacimiento de Cristo (Cf. Gál 4,4) «*se manifestó* la bondad de Dios y su amor a los hombres» (Tit 3,4); Cf. C. Spicq, *Les Épîtres Pastorales*, Paris 1947, 275; a este respecto, Cf. también Id., *Agape*, III, Paris 1959, 17-24. 41. Así con J. Alfaro, *o.c.*, 121-25.132s; Cf. también: K. Rahner, *Kirche und Sakramente* (QD 10), Freiburg 1960, 14-17 (trad. españ., Barcelona 1964, 14-19); P. Smulders, *La Chiesa sacramento di salvezza: «La Chiesa del Vaticano II»* (ed. G. Barauna), Roma 1965, 363-86; 377-79; F. Schillebeeckx, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, Pamplona ⁶1971; R. Latourelle, *Cristo y la Iglesia signos de salvación*, Salamanca 1971, 16-19.93-127. 42. Jn 12,46; 8,12; 1Jn 2,8-11; Cf. Jn 3,19-21; 11,9-10; 1Jn 1,6-7; Ef 5,8.14; Col 1,13. 43. Jn 17,6.26; Cf. 14,7-11; Mt 11,25-27=Lc 10,21-22.

vela que *Dios es amor*» (Conc. Vat. II) ⁴⁴. No hay duda: *Como Dios humanizado y secularizado es Cristo signo eficaz de «la luz» o sacramento del gratuito y universal amor del Padre a los hombres, teniendo por tanto la encarnación y secularización del Hijo de Dios la epifánica finalidad de manifestar al mundo la misericordia o el amor, que Dios es y con el que ama a los pecadores*. Complementaria de ésta es asimismo:

b) La finalidad **redentora** de la encarnación y secularización del Logos. En virtud de éstas, en efecto, es Cristo la personificada *revelación* de «la vida» divina ⁴⁵ y de «la salvación» de Dios ⁴⁶, cuyo universal designio salvífico *se manifestó* en Él de modo culminante y total ⁴⁷, siendo por ello *signo eficaz* o *sacramento primordial* de la salvación universal de Dios ⁴⁸. De ahí la motivación redentora de la encarnación y venida al mundo del Hijo de Dios, sintetizada por los teólogos neotestamentarios en *vivificar y salvar* al mundo, así como librar del temor a la muerte a cuantos por él eran esclavos. Aquél, en efecto, «es la Vida» (Cf. supra), que «bajó del cielo y vivifica al mundo» ⁴⁹ de los hombres, pues «vino *para* que tengan vida en abundancia» o, mediante la fe en Él, participen aquí ya de «la vida eterna» ⁵⁰. ¡Y *se salven!* Ya el mismo nombre «Jesús», impuesto por José al Hijo de María, traduce la específica *misión* de «salvar a su pueblo de sus pecados» ⁵¹, personificando Él por ello «la salvación» de Dios o «la bondad de Dios nuestro salvador» ⁵². De lo que Jesús tuvo clara conciencia, asegurando haber «*venido a llamar...* a los pecadores» y «*a salvar lo que estaba perdido*» por el pecado ⁵³. En efecto, «Cristo Jesús vino al mundo a salvar a los pecadores» y «se manifestó *para* quitar el pecado» o «*para* deshacer las obras del diablo», pues «Dios envió a su Hijo al mundo... *para* que se salve por medio de Él» ⁵⁴, participando asimismo éste «de la carne y la sangre» o encarnándose, «*para* aniquilar mediante la muerte al señor de la muerte, es decir, al diablo, y libertar a cuantos —por temor a la muerte— estaban de por vida sometidos a esclavitud», pues Cristo «se manifestó... en la plenitud de los tiempos, *para* destruir el pecado mediante el sacrificio de sí mismo» ^{54a}. No hay duda: La encarnación y secularización del Logos tuvo la finalidad redentora de vivificar a los «muertos» por el pecado, salvar a los «perdidos» por él, y librarlos de la «esclavitud» ocasionada por el temor a la muerte. Así lo subrayan bellamente también los Padres de la Iglesia e ilustres comentaristas del Símbolo: El Logos «se encarnó *por* nuestra salvación» y se hizo hombre «*para* reconducir el hombre a Dios» o «*para* que recibiéramos la filiación adoptiva» (San Ireneo), pues «asumió la carne... *para* re-

44. Cf. supra, 338-405 (*passim*). 45. Cf. Jn 1,4; 11,25; 14,6; 1Jn 1,1-2; 5,11. 46. Lc 2,30; Cf. Tit 2,11; 3,4-5. 47. Cf. Conc. Vat. II, *Const.* DV 2.4. 48. Subrayado por J. Alfaro (o.c., 132s) y los autores citados: Supra, n. 41. 49. Jn 6,33.48.50-51.58.63; Cf. 1Jn 5,11-12; Rm 8,2; Col 3,4. 50. Jn 10,10; 3,16.36; 5,24; 6,39.47-51.63; 11,25-26; 1Jn 2,25; 5,11-12. 51. Mt 1,21.25; Cf. supra, 317-20. 52. Lc 2,30; Tit 3,4. 53. Mc 2,17par; Lc 19,10. A este respecto, Cf. S. Sabugal, *Abbá... La Oración del Señor*, Madrid 1985, 636-64; Id., *Pecado y reconciliación en el mensaje de Jesús*, Palermo 1985, 636-69. 54. 1Tim 1,15; 1Jn 3,5.8; Jn 3,17. 54a. Hebr 2,14-15; 9,26.

formarla» (Tertuliano) y «se revistió del hombre *para* llevarlo al Padre», quien «envió a su Hijo *para* que los redimiese» (San Cipriano), enviando «al buen Pastor *para* salvar a la grey de los hombres» (San Clemente A.), ya que Cristo «vino *como* Salvador de todos los hombres», a quienes se manifestó «*para* salvación del género humano» (Orígenes); pues «nosotros fuimos el *motivo* de la encarnación», ya que «por nuestra salvación amó Él tanto al hombre, que nació... en un cuerpo humano» y «se hizo hombre *para* que nosotros deviniésemos Dios» (San Atanasio), asumiendo «la carne *para* realizar el designio salvífico» (San Cirilo A.) o «*para* matar a la muerte oculta en» ella (San Basilio) y «*para* santificar al hombre por medio de sí mismo» (San Gregorio Nac.); Él, en efecto, «vino *para* salvarnos» (San Cirilo J.) o «*para* salvar a los hombres» (Teodoro M.), haciéndose «Hijo del hombre... *para* hacer que los hombres deviniesen hijos de Dios» (San Juan Cr.), y haciéndose «carne... *para* que... la carne se elevase hasta Dios-Verbo», pues «*para* salvación del género humano el Hijo de Dios nació de María y del Espíritu Santo» (San Hilario), tomando «nuestra carne *a fin de* redimirnos» (San Ambrosio) y haciéndose «hombre *para* poder salvar al hombre» (Nicetas R.); el Hijo de Dios, efectivamente, asumió a «todo el hombre... *por* nuestra salud espiritual», pues «se anonadó y tomó la forma de siervo *para* buscar y salvar lo que estaba perdido», dignándose «tomar un cuerpo *para* nuestra salvación» y queriendo «nacer *para* la salvación de los hombres», no desdeñando el Señor «revestirse de la naturaleza de siervo *para* el bien de los siervos», y sí decidiendo «el Dios inmenso... hacerse... humilde *para* sanar a los soberbios» (San Agustín); necesitó, pues, «nuestra redención que el unigénito de Dios se hiciese hombre», ya que «vino *a* sanar la naturaleza [humana] enferma por el pecado» (San Máximo T.), asumiendo aquella «*para* reconciliarla con su Autor» y haciéndose «hombre *para* librar a los hombres de la muerte eterna», pues «el Señor se encarnó *para* restituir la salvación al género humano» (San León M.); sí, «Dios se hizo hombre *por* ti» (San Gregorio M.) o, más exactamente, «*por* nosotros y por nuestra salvación» (Sto. Tomás A.), pues el Padre envió «a su Hijo en nuestra carne *a fin de* por Él arrancar a los hombres del poder de... satanás y, en Él, reconciliar consigo al mundo», ya que se encarnó «*para* hacer a los hombres partícipes de la naturaleza divina» (Conc. Vat. II)⁵⁵. Es, pues, claro:

55. Cf. supra, 338-405 (*passim*); otros testimonios patrísticos, al respecto, ofrecen: I. Ortiz de Urbina, *o.c.*, 229-33; H. Urs von Balthasar, *Encarnación y Pasión*: MS III 2, 143-68: 150-52. Esa finalidad redentora de la Encarnación, subrayada por los Padres y, de modo especial por Orígenes (*supra*; *In Num. Hom.* 10,2: «Si no hubiese existido el pecado, no habría sido necesario que el Hijo de Dios se hiciese Cordero ni se encarnase») y por San Agustín (*supra*; *Serm.* 174,2: «Si el hombre no hubiese perecido, el Hijo del hombre no habría venido»), es re-afirmada también por ilustres teólogos posteriores, entre los cuales Sto. Tomás A. (*supra*; *Suma Theol.*, III 1,3; *In Sent.* III 1,1,3) y San Buenaventura (*In Sent.* III 1,2,3). No tiene fundamento bíblico, en nuestra opinión, la teoría de Duns Escoto y otros teólogos, según los cuales Cristo se habría encarnado, aunque Adán no hubiese pecado; Cf. a este respecto: A. Spindler, *Cur Verbum caro factum?*, Pa-

Porque «Jesús» o el Salvador personifica «la vida» y «la salvación» de Dios como plenitud o culmen de su revelación, el Logos encarnado y secularizado es el personal signo eficaz o sacramento del universal designio salvífico del Padre, teniendo por tanto la encarnación y secularización del Hijo la finalidad redentora de vivificar y salvar a los muertos y perdidos por el pecado.

c) Una finalidad epifánica y redentora, por lo demás, **prolongada en la Iglesia**. «El Cuerpo místico de Cristo», en efecto, «se asemeja ...al misterio del Verbo encarnado», pues «como la naturaleza [humana] asumida sirve al Verbo divino de instrumento» salvador, «así la articulación social de la Iglesia sirve al Espíritu Santo... para el acrecentamiento de su cuerpo»⁵⁶. De ahí que, como el Logos encarnado se secularizó (Cf. *supra*), también la Iglesia fue enviada por Cristo «al mundo» [= saeculum] y «está en» él o *se seculariza* y, así, dialoga con el mundo^{56a}. ¡No para configurarse con él! En su secularización, en efecto, debe aquélla soslayar el fácil riesgo de devenir «mundo» empecatado e identificarse con él o *secularismarse*⁵⁷. Pues el discípulo de Cristo nunca debe olvidar y sí recordar siempre que el mundo, por «yacer todo él bajo el poder del maligno» y estar dominado por «las concupiscencias» de sus principales ídolos⁵⁸, no es ya el mundo creado por Dios «bueno» y «muy bueno»⁵⁹, sino «este mundo» malo y «perverso»⁶⁰, pues «ama más las tinieblas que la luz» y, por ello precisamente, «odia» tanto a Jesús como a sus discípulos⁶¹, autoexcluyéndose así de la intercesora plegaria de Aquél —«no ruego por el mundo»— y no debiendo ser amado —«no améis al mundo»— por quienes⁶², «sacados del mundo» y «no siendo de» él, *tampoco «deben acomodarse a este mundo»*⁶³. En efecto, «como el alma mora en el cuerpo sin ser del cuerpo, así los cristianos habitan en el mundo pero no son del mundo»⁶⁴ ni, por tanto,

derborn 1938, espec., 13-38; J. Solano, *De Verbo Incarnato: «Sacrae Theologiae Summa»*, III, Madrid 1961, 14-24 (fuentes + bibliogr.); W. Dettloff, *Redención: CFT II* 484-99; 497ss (bibliogr.). 56. Conc. Vat. II, *Const. LG* 8. La expresión conciliar «se asemeja» [assimilatur] evita el error de afirmar que la Iglesia *prolonga* la encarnación del Logos, pues a) su constitutivo humano y divino no son dos naturalezas, b) ni aquéllos están hipostáticamente unidos c) en una presunta persona de la Iglesia; Cf. a este respecto: Y.M.-Congar, *Dogme christologique et Ecclesiology. Verité et limites d'un parallèle: «Das Konzil von Chalkedon»* (ed. A. Grillmeier-H. Bacht), III, Würzburg 1954, 239-68; 252ss; Th. Sartory, *Die Gefahr der Kategorie des «Inkarnatorischen» für die Ekklesiologie: «Ich glaube eine heilige Kirche»* (Fs. D.H. Asmussen), Stuttgart 1963, 64-79; H. Mühlen, *Una mystica Persona*, München 1964, 172-75 (trad. españ., Salamanca 1974, 224-28); A. Grillmeier, *Dogmatische Konstitution über die Kirche, I: LThK Ibis* (1966) 156-76; 171-174; J. Collantes, *La Iglesia de la Palabra, I*, Madrid 1972, 446-49. 56a. Jn 17,18; 20,21; Mc 16,15; Jn 17,11a. 17a; Cf. S. Sabugal, *Liberación...*, 354-56. Sobre el diálogo de la Iglesia con el mundo, Cf. *infra*, n. 76 (fuentes + bibliogr.). 57. Cf. S. Sabugal, *Liberación...*, 356-58; así también J. Ratzinger, *El nuevo Pueblo de Dios*, Barcelona 1972, 313-33.346-53. 58. 1Jn 5,19 [=12,31; 16,11; Lc 4,6]; 2,16-17; Cf. Mt 6,24=Lc 16,13. 59. Cf. Gén 1,4.10.12.18.21.25.31; 1Tim 4,4. 60. Jn 12,31; 16,11; Gál 1,4; Rom 12,2; Cf. 1Cor 1,20; 2,6.8.12; 3,18; 7,31; Ef 2,2; Col 2,20. 61. Jn 3,19; 15,18-19.23-25; 17,14; 1Jn 3,13. 62. Jn 17,9; 1Jn 2,15 + Sant 4,4. 63. Jn 17,6a.14b.16a (Cf. 15,19); Rm 12,2. 64. ¡Bella expresión de un antiguo autor cristiano!: Anónimo (s. II d. C.), *Discurso a Diogneto*, VI 3.

deben secularizarse. Se lo veda ya la misma constitución divina de la Iglesia, semejante a la del Verbo encarnado (Cf. *supra*) y, en cuanto tal, constituida como «sacramento universal de salvación»⁶⁵ o epifánico signo eficaz del salvífico amor de Dios al mundo. «La luz del mundo», en efecto, es Cristo⁶⁶ y la Iglesia⁶⁷, por Él instituida «para ser comunión... de caridad» en el mundo e «instrumento suyo de redención universal», prolongando por ello la Iglesia en este mundo la obra epifánica y salvadora realizada por Cristo⁶⁸ e inaugurada con la encarnación (Cf. *supra*). En efecto, tras haber sido bautismalmente «iluminada»⁶⁹ con «la luz» del «amor» que «Dios es» y «tiene» a los pecadores⁷⁰, aquélla debe ser ahora *epifanía* de ese salvífico amor divino. Y lo hace, sobre todo, amando «a sus enemigos»⁷¹, para iluminar a «los hombres» con la «luz» de sus «buenas obras» concretizadas en aquel incondicional y gratuito «amor mutuo», que les manifiesta el incondicional y gratuito amor de Dios «al mundo»⁷²; ¡Así «da testimonio de la misericordia de Dios revelada en Cristo!»⁷³. Pero la Iglesia es también «la sal de la tierra» y «la levadura de la masa» humana⁷⁴, debiendo salarla y fermentarla con el *salvífico anuncio* de la redención universal de Cristo⁷⁵. Precisamente para cumplir esa universal misión epifánica y salvadora *dialoga la Iglesia con el mundo*⁷⁶, encarnándose en sus civilizaciones y culturas así como en sus instituciones y estructuras, no con el fin de mundanizarse o quedarse e instalarse en ellas, sino *para evangelizarlas*⁷⁷; ¡Iluminándolas con «la luz» del amor de Dios y redimiéndolas con «la salvación» de Cristo! Así, secularizada pero no secularismada, prolonga la Iglesia y cada cristiano la redención del mundo y de la historia humana, inaugurada ya con la encarnación del Hijo de Dios. ¿Cómo tuvo lugar ésta?

2. EL CÓMO DE LA ENCARNACIÓN

Cf.: M. J.-LAGRANGE, *Matthieu* 8-18; *Luc* 25-40; J. SCHMID, *Matthäus* 34-44 (trad. españ., 53-67); *Lukas* 39-50 (trad. españ., 58-72); O. SPINETOLI, *Matteo*, Assisi²1973, 28-47; R. FABRIS, *Matteo*, Roma 1982, 39-58; M.-J. GRUEN-

65. Conc. Vat. II, *Const.* LG 1.48; GS 45; *Decr.* AG 1.5. 66. Jn 8,12 etc. (Cf. *supra*, n. 39); Conc. Vat. II, *Const.* LG 1.3. 67. Mt 5,14-16 (Cf. Fil 2,15; Ef 5,8); Conc. Vat II, *Const.* LG 9; *Decr.* AA 6; AG 1.11. 68. Conc. Vat. II, *Const.* LG 9; SC 6-7. 69. Hebr 6,4; 10,32; Cf. Ef 5,14. 70. 1Jn 1,7+4,8-10; Cf. Jn 3,16-19. 71. Cf. Mt 5,44-48par; Rm 12,20; Conc. Vat. II, *Const.* GS 28. 72. Mt 5,16; Jn 13,34s; 17,21; 3,16; 1Jn 4,9-11. 73. Juan Pablo II, *Enc.* DM VII 12-14. 74. Mt 5,13; 13,33 (= Lc 13,20s); Conc. Vat. II, *Const.* LG 9; *Decr.* AG 1. 75. Mc 16,15s; Mt 28,19s; Conc. Vat. II, *Const.* LG 9; *Decr.* AA 2.6; AG 1.5-7.10; Pablo VI, *Exh. apost.* EN 14-27.49-58. 76. Cf. Conc. Vat. II, *Const.* GS 21.28.40.92; ya Pablo VI, *Enc.* ES 72.91-106. A este respecto, Cf.: K. Rahner, *Sobre el diálogo en la sociedad pluralística*: ET VI (Madrid 1969) 45-57; *Vom Dialog in der Kirche*: STh VIII (Einsiedeln 1967) 426-44; E. Schillebeeckx, *Dios y el hombre*, Salamanca 1969, 245-72; J. Ratzinger, *o.c.*, (*supra*, n. 57), 324-28. 77. Cf. Pablo VI, *Exh. apost.* EN 20. 51; Conc. Vat. II, *Const.* GS 40-90.

THANER, *María en el NT: «Mariología»* (ed. J.B. Carol), Madrid 1964, 82-110: 85-93; W.J. BURGHARDT, *María en la patristica occidental: Ib.*, 111-55: 119-37; PH. J. DONNELLY, *La virginidad perpetua de la Madre de Dios: Ib.*, 619-83: 620-35; A. MÜLLER, *o.c.*, 461-70; J. MICHL, *Die Jungfrauengeburt im NT: MarSt 4* (1969) 145-84; C. POZO, *María...*, 207-33; J. McHUGH, *La Madre de Jesús en el NT*, Bilbao 1979, 90-122.218-35.328-51; S. MUÑOZ-IGLESIAS, *La concepción virginal de Cristo en los Evangelios de la Infancia: EstB 37* (1978) 5-28.213-41; I. DE LA POTTERIE, *La Mère de Jésus et la conception virginale du Fils de Dieu: Mar 40* (1978) 41-90; J. DE FREITAS FERREIRA, *Conceição virginal de Jesus*, Roma 1980; R.E. BROWN, *El nacimiento del Mesías*, Madrid 1982, 51-163.295-341.541-57 (bibliogr.); R. LAURENTIN, *Les Évangiles de l'Enfance du Christ*, Paris 1982 (*passim*); J. GALOT, *María, la donna nell'opera di salvezza*, Roma 1984, 91-183: 122-75.

Al interrogante sobre el modo de la encarnación del Hijo de Dios, o su generación temporal y «venida en la carne» a este mundo, responden tres teólogos neotestamentarios, reasumiendo otras tantas tradiciones independientes de las primitivas comunidades cristianas:

1) «Por Dios fue engendrado» (Jn 1,13) ⁷⁸

Tras haber afirmado que «el Logos» divino y eterno «vino a los suyos pero no lo recibieron», precisa el evangelista que Aquél «dio la potestad de devenir hijos de Dios a cuantos lo recibieron» o «creen en su nombre ⁷⁹, *Quien no de las sangres ni de un deseo carnal ni de un deseo viril, sino de Dios fue engendrado*» ⁸⁰. Con ello se niega, en primer lugar, que la generación temporal

78. Cf.: M.-F. Braun, *Qui ex Deo natus est (Jean 1,13): «Aux sources de la tradition chrétienne»* (Mél. M. Goguel), Neuchâtel-Paris 1950, 11-31; Id., *La Mère des fidèles. Essai de théologie joannique*, Tournai-Paris 1950, 33-38; J. Galot, *Être né de Dieu. Jean 1,13 (AB 37)*, Rome 1969; Id., *Egli non fu generato dai sangui (Gv 1,13): Aspr 27* (1980) 153-60; Id., *o.c.*, 127s; J. McHugh, *o.c.*, 328-41; I. de la Potterie, *a.c.*, 66ss; Id., *María-Virgen en el Cuarto Evangelio*, Madrid 1979, 35-64; Id., *Il parto verginale del Verbo incarnato: «Non ex sanguinibus sed ex Deo natus est» (Gv 1,13): Mar 45* (1983) 127-74; P. Hofrichter, *Nicht aus Blut sondern monogen aus Gott geboren (FB 31)*, Würzburg 1978; J. Winandy, *La conception virginale dans le NT: NRTh 10* (1978) 706-19: 709-15; *Note complémentaire sur la conception virginale dans le NT: Ib.*, 104 (1982) 423-31: 428ss; A. Vicent, *La doble generación de Jesucristo según Jn 1,13-14: EstB 40* (1982) 49-117. 79. Jn 1,11-12. 80. Jn 1,13. El sing. «él... fue engendrado» está asegurado por la crítica externa: Así lo atestiguan todos los Padres de la Iglesia hasta Tertuliano y varios después de él (Cf. F.-M.-Braun, *a.c.*, 17-22; J. Galot, *o.c.*, 11-49.54ss; P. Hofrichter, *o.c.*, 25-28.69-81.88-91; A. Vicent, *a.c.*, 56-83), quien acusó a «los falsificadores del mismo» [= gnósticos valentinianos] haber cambiado el sing. «engendrado» de la tradición anterior por el pl. «engendrados» (Cf. supra, 345; J. Galot, *o.c.*, 41-49; P. Hofrichter, *o.c.*, 40-42; A. Vicent, *a.c.*, 83-94), el cual está ciertamente en la línea de la teología joannea sobre «los creyentes en Jesús» como «nacidos de Dios» (Cf. Jn 3,3-8; 1Jn 3,9; 4,7; 5,1-4,18a), por lo que fue luego introducido en el texto joanneo por casi todos los papiros y manuscritos así como por las versiones antiguas y, a partir de san Clemente A., por muchos Padres de la Iglesia (Cf. J. Galot, *o.c.*, 50-94; P. Hofrichter, *o.c.*, 20-24.33-68; A. Vicent, *a.c.*, 99-113), siendo aceptado el sing. «engendrado», sin embargo, por varios exegetas y teólogos a partir del s. XIX hasta el presente (Cf. I. de la Potterie, *a.c.* [Mar

(Cf. *infra*) del Logos encarnado haya tenido lugar «de las sangres». ¡Una expresión extraña! No lo era, sin embargo, entonces. Se trata, en efecto, de un semitismo: El AT hebreo y griego [LXX] usa con frecuencia el «plural de composición», para designar los varios o múltiples componentes de una cosa ⁸¹, usando por ello el pl. «sangres» para expresar *su abundancia* derramada en un asesinato ⁸² o en los sacrificios ⁸³, así como *la vertida por la mujer durante la menstruación y en el parto* ⁸⁴. Enlazando con esta concepción veterotestamentaria y judaica, el mencionado texto joanneo niega por tanto que la generación de Jesús en «María, su madre» ⁸⁵ fuese precedida o acompañada por el abundante [= «sangres»] derrame de sangre, normal en toda mujer antes de la generación [= menstruación] y durante el parto: *La concepción y nacimiento de Jesús fue virginal* ⁸⁶. Una concepción virginal subrayada por la negación siguiente: «No de un deseo carnal», *excluyendo* así de aquella generación *todo deseo* —masculino y femenino— *sexual* o concupiscencia carnal. Y al añadir el evangelista que fue engendrado «no de un deseo viril», *excluye* de aquella concepción la *pasión sexual de un hombre* e, implícitamente, *niega* que Jesús haya tenido *padre humano*: Agente de su generación *temporal* no fue un hombre sino «*de Dios* fue engendrado» ⁸⁷. Así atestigua —con reiterada y expresiva formulación— san Juan el modo de la encarnación del Logos, hecho «carne» al ser virginalmente no sólo concebido [= virginidad antes del parto] sino también dado a luz [= virginidad en el parto] por «María su madre», y ser [en ella] «engendrado por Dios», su «propio Padre» (Jn 5,18), de quien por ello es aquél su «Unigénito» ⁸⁸. Antes que el cuarto evangelista, sin embargo, otros dos teólogos neotestamentarios atestiguaron también la fe de la Iglesia apostólica en la concepción virginal de Jesús, precisando ambos el Agente divino de la misma.

2) *Concebido por el Espíritu en María*

Los evangelistas Mateo y Lucas han narrado los hechos sustancialmente históricos sobre la concepción, el nacimiento y la infancia de Jesús ⁸⁹, según el

1978], 60s), entre los que se cuentan los autores citados (*supra*, n. 78; también: S. Sabugal, *Christós*, 439; R. Laurentin, *o.c.*, 480s). También la crítica interna favorece la autenticidad del sing. «engendrado»: Cf. F.-M. Braun, *o.c.*, 22-25; J. Galot, *o.c.*, 95-106; I. de la Potterie, *a.c.*, 65ss; *Il parto verginale...*, 131-63. 81. Cf. P. Joüon, *Grammaire de l'Hebreu biblique*, Rome ²1947, 415. 82. Cf. Gén 4,10; 1Sam 25,33; 2Sam 21,2; 2Re 9,7,26; Sal 51,14 (LXX = Los textos citados y: Jces 9,24; Ez 22,2; Hab 2,8; 1Mc 7,14; así también Apoc 16,6 [S]; 18,24: B). El asesino es, pues, «el hombre de sangres» = el sanguinario: 2Sam 16,7-8; Sal 26,9; 59,3; Eclo 34,21 (LXX = Los textos citados + Sal 54,23). 83. Sal 16,4 (LXX: 15,4). 84. Lev 20,18 + Ez 16,9,22 (= durante la menstruación); Lev 12,4-5.7 (= en el parto). Testimonios de la literatura judaica, al respecto, ofrece P. Hoffrichter, *o.c.*, 92-101; Cf. I. de La Potterie, *a.c.* [Mar 40], 73; Id., *a.c.* [Mar 45], 146s. 85. Jn 2,1.2.3.5.12; 19,25.26.27. 86. Así con I. de la Potterie, *a.c.* [Mar 40], 73-75 [= *o.c.*, 51-53]; Id., *a.c.* [Mar 45], 146-50. Así fue interpretada la expresión «engendrado no de las sangres» por varios Padres de la Iglesia: Cf. Id., *a.c.* [Mar 45], 151-58. 87. Se trata, en efecto, de la generación *temporal* del Logos por Dios: Cf. I. de la Potterie, *a.c.* [Mar 40], 77-85; Id., *a.c.* [Mar 45], 131-39; P. Hoffrichter, *o.c.*, 120-25. 88. Jn 1,14; Cf. *supra*, 327s. 89. Mt 1,18-2,23; Lc 1,26-2,40.

género literario del judaico «midrash haggádico» sobre el nacimiento e infancia y vocación de importantes personajes —Isaac, Moisés, Gedeón, Sansón, Samuel— veterotestamentarios, en cuyos relatos el humanamente insuperable obstáculo para su concepción [= por madres estériles: Isaac, Sansón, Samuel] y vocación [= Moisés y Gedeón] es superado por una especial intervención de Dios, quien así manifiesta ser Él el que toma la iniciativa y guía la historia de la salvación⁹⁰: Cuando, con la concepción y nacimiento del pre-anunciado Mesías, alcanza aquella su cénit, culmina también tanto el obstáculo humano como —y sobre todo— la intervención salvífica de Dios. Así lo subrayaron independientemente ambos evangelistas. Sus relatos, por lo demás, presuponen el derecho y praxis *matrimonial judaico*, según el cual «los esponsales» o mutuo consentimiento ante testigos, —por el que la novia devenía ya «esposa» del novio y era por ello castigada como adúltera en caso de infidelidad—, precedían al «matrimonio formal», realizado éste con una breve fórmula y previo el contrato matrimonial, —que aseguraba la manutención de la esposa por el esposo—, concluido con la transferencia de aquella a la casa de éste⁹¹.

a) «¡Lo engendrado en María es del Espíritu!»

Así subraya san Mateo la generación divina de Jesús en María (Mt 1,21). Antes, sin embargo, el evangelista responde a la pregunta «¿quién es Jesús?» con su presentación *genealógica* como el mesiánico «descendiente de David» y «de Abraham»⁹², precisando ya en ese contexto que aquél fue «[divinamente] engendrado de María»⁹³. Y seguidamente relata el verdadero origen de Jesús⁹⁴, atestiguando que «la generación de Jesucristo» en «su madre María

90. Cf. a este respecto: S. Muñoz Iglesias, *Los Evangelios de la Infancia y la infancia de los héroes*: Est B 16 (1957) 5-36; *El Evangelio de la Infancia en san Lucas y las infancias de los héroes bíblicos*: Ib., 329-82; *El género literario del Evangelio de la Infancia en san Mateo*: Ib. 17 (1958) 243-73; R. Laurentin, *Lc I-II*, París 1957, 93-119 (=Lc); Id., o.c., 114-32 (=Lc); C. Perrot, *Les récits d'enfance dans la Haggada antérieure au II^e siècle de notre ère*: RSR 55 (1967) 481-518; O. Spinctoli, *Introduzione ai Vangeli dell'Infanzia*, Assisi² 1970, 28-50 (=Mt). 95-115 (=Lc); A. Díez Macho, *La historicidad de los Evangelios de la Infancia*, Madrid 1977, 15-56; R. Brown, o.c., 567-69, 581-87; K. Stock, *Die Berufung Marias*: Bib 61 (1980) 457-91: 458-65 (=Lc); L. Legrand, *L'annonce à Marie* (LD 106), París 1981, 89-140 (=Lc; el autor designa ese relato un «apocalipsis»: 127ss.) 91. Cf. *M. Ket.* I-XIII; Str.-Bill., I, 45-47; II 372-99; III 393-99; J. Jeremías, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, Göttingen 1962, 401-5 (trad. españ., Madrid 1977, 376-80); M.J. Gruenthaner, o.c., 85s. Ese derecho matrimonial judaico se enraiza, por lo demás, en la respectiva legislación veterotestamentaria: Cf. R. de Vaux, *Instituciones del AT*, Barcelona 1964, 55-73: 65-71; A. Tosato, *Il matrimonio israelitico* (AB 100), Roma 1982, 86-110. 92. Mt 1,1-17: Cf. M.D. Johnson, *The purpose of the biblical genealogies* (SocNTSStMS 8), Cambridge 1969, 139-228: 217-19; S. Sabugal, *Christós*, 67-71; R.E. Brown, o.c., 51-91 (bibliogr.); R. Laurentin, *Les Évangiles*, 314-19. 93. Mt 1,16b: La brusca sustitución del verbo activo, en el esquema genealógico «A engendró a B» (1,2-16a), por el pasivo [= ¡sustituto del nombre divino!] «fue engendrado» (1,16b), representado éste por los mejores y más antiguos manuscritos (Cf. M.-J. Lagrange, *Matthieu* 6-7; R.E. Brown, o.c., 56-58), anticipa ya veladamente la doble mención explícita de la «generación» de Jesús «en María por el Espíritu Santo» (1,18.20): Cf. S. Sabugal, *Christós*, 70, n. 16; A. Díez Macho, o.c., 72-73. 94. Mt 1,18-25; a este respecto, además de la bibliografía

prometida de José, antes de cohabitar» y, por tanto, *siendo aquella virgen*, tuvo lugar no por repudiable adulterio sino *realizada «por el Espíritu Santo»*, haciéndolo en ella este Agente divino «para que se cumpliera» el inspirado oráculo profético sobre la «concepción» del «Emmanuel» por «la Virgen»⁹⁵. El humanamente insuperable obstáculo de la virginidad de María, para la generación del Mesías, fue superado así —como lo hizo Dios en la concepción de Isaac, Esaú y Jacob, José, Sansón y Samuel⁹⁶— por el influjo del Espíritu Santo, quien sustituyó —¡podía hacerlo!— la cooperación sexual de José y, con ello, mostró ser Dios el que llevó a su culmen la historia salvífica. En fidelidad, por lo demás, a la promesa hecha por Dios a David sobre la «permanencia eterna» de su «casa y reino» mediante «la descendencia» suya⁹⁷. Eso, precisamente, subraya el mandato divino al «descendiente davídico» José⁹⁸, y por éste seguidamente cumplido: Tomando «a María por su esposa» e imponiendo al Hijo de ésta «el nombre Jesús»⁹⁹, *los incardinaba en su genealogía davídica*¹⁰⁰. Así el Hijo de María y, en cuanto engendrado en ella por el Espíritu Santo, el «Hijo de Dios» devino «descendiente de David» y «de Abraham»¹⁰¹ por la línea genealógica de su padre legal José. Quien no tuvo rela-

indicada al inicio de este párrafo. Cf.: K. Stendahl, *Quis et unde. An analysis of Mt 1-2: «Judentum, Urchristentum, Kirche»* (Fs. J. Jeremias), Berlín 1964, 94-105: 100-104; A. Vögtle, *Die Genealogie Mt 1,2-16 und die matthäische Kindheitsgeschichte: BZ 8* (1964) 45-58, 239-62; 9 (1965) 32-49; Id., *Die matthäische Kindheitsgeschichte: «L'Évangile selon Matthieu»* (ed. M. Didier), Gembloux 1972, 153-83; Ph. J. Donnelly, *o.c.*, 620-24; M. Kramer, *Die Meschwerdung Jesu Christi nach Matthäus (Mt 1)*: Bibl 45 (1964) 1-50: 4-22; X. Léon-Dufour, *Études d'Évangile*, Paris 1965, 47-81: 65ss (trad. cspañ., Madrid² 1982, 51-82: 67ss); E. Piretto, *Ricerche su Mt 1-2*, Roma 1970, 20-33; W. Trilling, *Jésus Messie et fils de David (Mt 1,18-25): «L'annonce du Christ dans les Évangiles synoptiques»*, Paris 1971, 11-36; J.M. Graystone, *Matthieu 1,18-25. Essai d'interprétation*: RThPh 23 (1973) 221-32; C. Pozo, *María*, 229-33; R.E. Brown, *o.c.*, 121-63 (bibliogr.: 163). 95. Mt 1,18-20.22-23. El oráculo de Is 7,14 es citado por Mt 1,23 no según el **texto hebreo**, —según el cual Isaías anuncia al rey Acáz [ca. 734] la futura concepción natural y parto por su «joven» esposa (*ha'aimah*) de «un hijo» [= Ezequías] o príncipe davídico, quien, liberando a Judá de sus enemigos siro-efraimiticos, sería «signo» personificado de la presencia salvífica de Dios con su Pueblo [= «Emmanuel»]—, sino según el **texto septuagintista** (Cf. K. Stendahl, *The School of St. Matthew*, Lund² 1967, 97-99; R.H. Grundy, *The use of the OT in St. Matthew's Gospel* [Suppl. NT 18], Leiden 1967, 89-91), según el cual «la virgen» (*he parthénos*) o «la» joven esposa [del monarca], pero «virgen» aún, «concebirá» de modo *natural* a «un hijo», resaltando así —más que en el caso de una «joven» ya encinta— el «signo» de la presencia salvífica de Dios con su Pueblo. Sobre Is 7,14 Cf.: E. May, *María en el AT: «Mariología»* (ed. J.B. Carol), 54-81: 65-68; R. Kilian, *Die Verheissung Immanuel's Jes 7,14* (SBS 35), Stuttgart 1968 (bibliogr.); G. del Olmo, *La profecía de Emmanuel (Is 7,10-17). Estado actual de la interpretación*: EphMar 22 (1972) 357-85; C. Pozo, *o.c.*, 175-201 (bibliogr.); R.E. Brown, *o.c.*, 143-53. 96. Cf. Gén 17,16-22 + 18,9-15 + 21,1-7 (= Isaac); 25,21-22 (= Esaú y Jacob); 30,22 (= José); Jces 13,2-7.24 (= Sansón); 1Sam 1,5-6.10-11.19-20.27 (= Samuel). La acción de Dios en esas mujeres estériles —Sara, Rebeca y Raquel, la madre de Sansón y Ana— «culmina con María»: J. Ratzinger, *o.c.*, 227s (trad. españ., 241). 97. 2Sam 7,12.16 = 1Crón 17,11.14. 98. Mt 1,20b.21a.24-25. 99. Mt 1,20b; Cf. 1,6-16a. 100. Así con: K. Stendahl, *o.c.*, 101s; A. Vögtle, *o.c.* [BZ 1964], 242-43.245; X. Léon-Dufour, *o.c.*, 78s (trad. españ., 79s); S. Sabugal, *o.c.*, 71; A. Diez Macho, *o.c.*, 59-64; R. E. Brown, *o.c.*, 137s.; R. Laurentín, *Les Évangiles*, 319-23. 101. Mt 1,25a; 2,15b; 1,1.

ciones matrimoniales con María «hasta que» —ni después que— «dio a luz a su Hijo» (Mt 1,25b), permaneciendo por tanto aquélla *virgen después del parto*¹⁰²: La «madre» de Jesús, sexualmente intacta no sólo «antes de» la concepción sino también después de «darlo a luz», es sencillamente «la Virgen»¹⁰³.

b) «¡El Espíritu Santo descenderá sobre ti...!»

San Lucas redactó el anuncio sobre la concepción de Jesús y vocación maternal de María en un relato (Lc 1,26-38)¹⁰⁴ de innegable dramatismo literario¹⁰⁵ y, por lo demás, claramente estructurado: Al **proemio** sobre la presentación tanto de los personajes —«el ángel Gabriel» y «la virgen María»— como del escenario geográfico —Nazaret— del drama (vv. 26-28b), sigue la **acción dramática** de un *diálogo* entre el mensajero celeste y «la Virgen» nazaretana (vv. 28b-38b) en dos momentos: La *primera fase* anuncia el cumplimiento en María de la profetizada visita salvadora de Dios al Israel escatológi-

102. La construcción griega y semítica «hasta que» (*heos hou*) después de una negación *no implica necesariamente* el cese de lo negado tras el límite del «hasta que» (Cf. K. Beyer, *Semytische Syntax im NT*, I, Göttingen² 1968, 132s), y *si puede expresar* su continuación tras este límite, como lo muestran varios textos del AT (LXX: Gén 8,7; 28,15; 2Sam 6,23; Is 46,4; Sal 71,7; 89,2; 109,1) y del NT (1Cor 15,25; Mt 22,44par; 28,20), frecuentemente —y con razón— aducidos a este respecto por los Padres de la Iglesia (Cf. J.M. Germano, «*Et non cognoscebat eam donec...*»: Mar 35 [1973] 184-240: 186-200). El evangelista Mateo, interesado en subrayar la virginidad de María *antes* del parto (Mt 1,16b.18b.20b), nada dice expresamente en 1,25 sobre su virginidad *después* del parto, «pero tampoco la niega absolutamente», como lo reconoce un comentarista protestante (P. Bonnard, *L'Évangile selon saint Matthieu*, Neuchâtel 1963,22: trad. españ., 38) con todos los autores católicos (Cf. M.-J. Lagrange, *Matthieu* 17s; A. Vögtle, *Mt 1,25 und die Virginitas B.M. Virginis post partum*: ThQ 147 [1967] 28-39; O. Spinetti, *Matteo* 41-43; R.E. Brown, *o.c.*, 130s; M. Mariano, *Substrato arameo en el relato de la anunciación a José. II: «Et non cognoscebat eam donec peperit Filium» (Mt 1,25)*: EstB 38 [1979-80] 237-68; R. Fabris, *o.c.*, 58; J. Galot, *Maria*, 177s), estando aquélla ciertamente implícita en el hecho de que los «hermanos» y «hermanas» de Jesús mencionados por Mateo (Mt 12,46; 13,55s) son, en realidad, sus *primos* y, por tanto, no hijos de María: Cf. infra, 432s. 103. Mt 1,18.25.23. 104. Para su interpretación, además de la bibliografía indicada al inicio de este párrafo y de los comentarios (M.-J. Lagrange, *Luc* 25-40; J. Schmid, *Lukas* 39-50: trad. españ., 58-72; H. Schürmann *Lukas*, 139-64; O. Spinetti, *Luca* 66-80), Cf.: A. Medebielle, *Annontiation*: DBS I 262-97; St. Lyonnet, *Le récit de l'Annontiation et la Maternité divine de la Ste. Vierge*: Ami Cler 66 (1956) 33-46; J.-P. Audet, *L'annonce à Marie*: RB 63 (1956) 346-74; S. Páramo, *La anunciación de la Virgen*: Est B 16 (1957) 161-85; R. Laurentin, *Luc I-II*, 23-79; *Les Évangiles*, 184-96; P. Benoit, *L'Annontiation*: «Exégèse et Théologie», III, Paris 1968, 197-215; Ph. J. Donnelly, *o.c.*, 624-35; E. Gössmann, *Verkündigung Mariä*: LThK X 713s; A. Müller, *o.c.*, 458-70; P. Prete, *Il racconto de l'Annunziazione di Lc 1,26-38*: BibOr 15 (1973) 75-88; C. Pozo, *Maria*, 207-29; J. McHugh, *o.c.*, 90-122; P.E. Brown, *o.c.*, 295-341 (bibliogr.: 340s); K. Stock, *o.c.*, [supra, n. 90], 465ss; L. Legrand, *o.c.*, 141-292. 105. Con razón detectado y valorado en sus múltiples representaciones por el arte (¡Fray Angélico!) y el drama (¡Paul Claudel!) cristianos; Cf. Anónimo, *Anunciación*: EUI V 879-89; H. Leclercq, *Annontiation dans l'art*: DAEL I 2255-67; P. Toschi, *Annunziazione*: EC I 1382-96; 1385ss; E. Sauser, *Verkündigung Mariä. III. Ikonographie*: LThK X 714s (bibliogr.).

co, mediante la concepción y nacimiento del Mesías davídico (vv. 28b-33), relatando en la *segunda fase* la realización de aquel anuncio por el Dios «a quien nada es imposible» y, por eso, superará el humanamente insuperable obstáculo de la virginidad de María, mediante la creadora y vivificante acción de su Espíritu en la que será madre siendo virgen, es decir, concibiendo virginalmente al mesiánico Hijo de Dios (vv. 34-38b); el **desenlace** de la acción dramática *concluye* todo el relato (v. 38c), literariamente así estructurado:

1. Prólogo (vv. 26-28a)
2. Acción dramática: Diálogo (vv. 28b-38b)
 - 1) 1.^a fase (vv. 28b-33)
 - 2) 2.^a fase (vv. 34-38b)
 - a) pregunta de María (v. 34)
 - b) respuesta del ángel (vv. 35-37)
 - c) sí de María (v. 38a-b)
3. Desenlace (v. 38c).

Esta estructura dramática del relato lucano sobre el anuncio de la concepción y nacimiento de Jesús, por lo demás, fue redactada por Lucas en un *contrastante paralelismo* con el previo relato sobre el anuncio de la concepción y nacimiento de Juan ¹⁰⁶, subrayando así —en tácita polémica antibaptista— la superioridad de Aquél sobre éste ¹⁰⁷:

Anuncio a Zacarías (Lc 1,5-25)

- presentación de los padres (5-7)
- aparición del ángel: Templo (8-11)
- turbación de Zacarías (11)
- «¡No temas...!» (13a)
- anuncio del nac. de Juan (13b-17)
- obstáculo*: «¿cómo sabré...?» (18)
- superación (v. 19)
- signo: Mudez (20a)
- silencio obligado de Zacarías (22)
- partida [«apélthen»] de Zacarías (23)

Anuncio a María (Lc 1,26-38)

- presentación de los padres (26-27)
- aparición del ángel: casa de María (28a)
- turbación de María (29)
- «¡No temas...!» (30)
- anuncio de la conc.-nac. de Jesús (31-33)
- obstáculo*: «¿cómo será esto...?» (34)
- superación: Por «el Espíritu S.» (35-36)
- signo: Fecundidad de Isabel (37)
- Respuesta [«hágase»] de María (38a-b)
- partida [«apélthen»] del ángel (38c)

Ese paralelismo contrastante del anuncio a María refleja, pues, a la vez una *estructura concéntrica*, en la que el obstáculo formulado por aquélla constituye como el quicio de todo el relato y, por tanto, la clave para entender su significado teológico:

—El **proemio** del relato lucano encuadra el lugar de la acción dramática en «Nazaret», la bella ¹⁰⁸ pero insignificante aldea galilaica, hasta entonces ig-

106. Lc 1,5-25. 107. Cf. R. Laurentin, *Lc I-II*, 23-42; P. Benoit, *L'enfance de Jean Baptiste selon Luc I: «Exégèse et Théologie»* III 165-96: 193ss; A. George, *Le parallèle entre Jean-Baptiste et Jésus en Lc 1-2: «Mél. B. Rigaux»*, Gembloux 1970, 147-71; L. Legrand, *o.c.*, 67-83. 108. Ya un autor antiguo designó a Nazaret «la flor de la Galilea» (San Jerónimo, *Ep.*

norada por la literatura veterotestamentaria y judaica: ¡Allí, de donde «nada bueno podía salir»¹⁰⁹, va a salir o nacer Quien «todo lo hizo bien» y por iniciativa del Dios que «sólo Él es bueno»!¹¹⁰. Pues esa iniciativa divina subraya Lucas, precisando que «Dios» envió a su «ángel Gabriel»¹¹¹ con un mensaje para la joven nazaretana «María», nombre de «la virgen» aún pero ya «prometida»¹¹² y, por tanto, legalmente esposa del davídico «José»¹¹³.

—La **acción dramática** del relato lucano se desarrolla en un animado *diálogo* entre el mensajero celeste y María, recorrido todo él por una finalidad muy concreta: Pedir a «la virgen» nazaretana su consciente y libre permiso, —¡sin el permiso de los siervos no quiere obrar el Señor!—, para la realización del designio divino sobre la concepción y nacimiento del Mesías:

La **primera fase** de aquel diálogo es introducida por el ángel (Lc 1,28) con el mismo saludo —«*chaire*» = ¡*alégrate!*— dirigido por algunos profetas a la futura comunidad escatológica o al Israel mesiánico personificado en «la Hija de Sión», invitándole al regocijo ante la inminente venida salvadora de

46,13); y un moderno historiador hebreo subraya la «hermosura del lugar», cuya «vista desde la cima de la colina... es de las más hermosas de la tierra»: J. Klausner, *Jesús de Nazaret*, Buenos Aires 1971, 224s. 109. Jn 1,46. Tal calificación del cananeo Natanael refleja bien la *insignificancia histórica* de Nazaret, sin «presente ni pasado alguno»: G. Dalman, *Orte und Wege Jesu*, Gütersloh⁴ 1924 (= Darmstadt 1964), 61-88: 87; Cf. también B. Bagatti, *Nazareth*: DBS VI 318-63: 318-29; C. Kopp, *Die heilige Stätten der Evangelien*, Regensburg² 1964, 86-92. 110. Mc 7,37; 10,18par. 111. Lc 1,26; Cf. 1,19 (= Dan 9,21). Si es posible —y, en nuestra opinión, probable— que se trate de una revelación *interna* de Dios a María, obedeciendo la mención del «ángel» (Lc 1,26.30.34.38c) al género literario de los anuncios por «el ángel de Yahveh» sobre la vocación divina y concepción milagrosa de ilustres salvadores —Gedeón y Sansón (Jces. 6-13)— de Israel (así con S. Muñoz-Iglesias, *a.c.* [EstB 1957] 356s), *no es imposible* que Dios le haya hecho una revelación *externa* (así: los Padres de la Iglesia; Sto. Tomás A. [*Suma Theol.*, III 30,3] y otros muchos autores, entre los cuales últimamente A. Feuillet, *Jésus et sa Mère*, Paris 1978, 161s), mediante uno de sus mensajeros celestes, que «Le sirven tanto en el anuncio como en la realización de su designio salvífico»: Supra, 252; Cf. C. Pozo, *María* 107-9. 112. Lc 1,27a.c. No hay duda, que con la doble mención de «una Virgen» y «la Virgen» subraya Lucas *la virginidad* (Cf. 1,34) de María (así con M.-J. Lagrange, *Luc* 26; A. Medebaille, *a.c.*, 281; J.P. Audet, *a.c.*, 356; C. Pozo, *a.c.*, 209; C. Spinetti, *Luca* 69), en probable alusión a la profecía de Is 7,14 (LXX: «La virgen» Is 7,14b = Lc 1,27c), como lo reflejan los reiterados contactos literales de Lc 1,27-31 con el mencionado texto isaiano; Cf.: R. Laurentin, *a.c.*, 72s; *Les Évangiles*, 61; H. Schürmann, *a.c.*, 42.58s.; escéptico R.E. Brown, *a.c.*, 153. 113. «De la casa de David» (Lc 1,27b) se refiere no a María —prima de Isabel y por tanto «descendiente de Aarón» (Lc 1,5.36)—, sino al descendiente «de David» José (Lc 2,4; Cf. 3,23-31), su prometido (así con: A. Medebaille, *a.c.*, 281s; R. Laurentin, *Lc I-II*, 112-16; H. Schürmann, *a.c.*, 42; R.E. Brown, *a.c.*, 296s), quien por esto mismo encardinó a María en su genealogía davídica (Lc 3,23-31; para su análisis, Cf. M. D. Johnson, *a.c.*, 229-52). En este sentido —sólo en éste— tienen razón los Padres de la Iglesia, que desde antiguo afirmaron la descendencia davídica de María (San Ignacio A., *Ef* 18,2; San Justino, *Diál* 45,4; 100,3), probablemente por ignorar el género literario de las genealogías bíblicas y no entender «cómo Jesús podía ser realmente de la estirpe de David a través de José»: R.E. Brown, *a.c.*, 296s.

Dios ¹¹⁴; María, personificación del «Resto fiel» y nueva «Hija de Sión» ¹¹⁵, es invitada por el ángel a exultar por el designio divino de realizar en ella la preanunciada visita salvadora de Dios. Un designio, por lo demás, ya inaugurado. Es lo que implica la designación de María como «*kecharitoméne*». Pues este vocablo es, ante todo, el nombre ¹¹⁶ nuevo y profético de «la Virgen» nazaretana: ¡El primer título mariano de la edad apostólica! Y, como todo nombre semítico, expresa lo que —según el significado etimológico de aquel vocablo— ella es: «La previa y establemente ¹¹⁷ transformada por ¹¹⁸ la pleni-

114. Lc 1,28b: Cf. Sof 3,14-17; Jl 2,21-27; Zac 9,9-10; también: Is 12,6; 51,4; Zac 2,14. Así con: St. Lyonnet, «*Chaire kecharitoméne*»: Bib 20 (1939) 131-41: 132-36; Id., *a.c.*, 39s; R. Laurentin, *Luc I-II*; 65-67; *Les Évangiles*, 67-69; L. Deiss, *María, hija de Sión*, Madrid 1967, 93-103; P. Benoit, *o.c.*, 199s; A. Müller, *o.c.*, 460; C. Pozo, *o.c.*, 213; J. McHugh, *o.c.*, 90-101; K. Stock, *a.c.*, 468-71; O. Spinetoii, *Luca*, 70; S. Zedda, *Il «chaire» di Lc 1,28 alla luce di un triplice contesto anticotestamentario*: «Parola e Spirito» (Studi in on. S. Cipriani), I, Brescia 1982, 273-93; J. Galot, *María*, 43s. Es del todo improbable que Lucas, muy familiarizado con los LXX (Cf. S. Sabugal, *La conversión de san Pablo*, Barcelona 1976, 72: bibliogr.), ignorase aquel transfon- do veterotestamentario del saludo «chaire», el cual es por tanto más que un *saludo normal* [= «shalom», «salve», «hola»], como lo refleja, por lo demás, tanto el marcado transfon- do veterotestamentario de Lc 1,28d [«el Señor está contigo»]. 31-33 (Cf. *infra*), como el hecho de que luego María «se turbe» y no entienda el significado de «este saludo» (Lc 1,29), *para ella extraño* (Cf. *infra*). Así contra varios autores y últimamente: R.E. Brown, *o.c.*, 332-35; L. Legrand, *o.c.*, 273-76. 115. Así subrayado por todos los autores citados (*supra*, n. 114) y también por: H. Sahlin, *Der Messias und das Gottesvolk*, Uppsala 1945, 99-102; Id., *Jungfrau Maria Dottern Sion*: Ny Kyrllig Tidskrift 8 (1949) 102-24; A.G. Herbert, *The Virgin Mary as the Daughter Sion*: Th 53 (1950) 403-10 (trad. fr.: VSp 85 [1951] 127-39); R. Laurentin, *Luc I-II*, 25-30; L. Deiss, *Marie, Fille de Sion*, Bruges 1959 (trad. españ., Madrid 1967); H. Cazelles, *Fille de Sion et théologie mariale dans la Bible*: ÉtMar 21 (1964) 51-71; M. Thurian, *María, Madre del Señor, figura de la Iglesia*, Zaragoza 1966, 19-29; E. G. Mori, *Figlia di Sion e Serva di Jahvé*, Bologna 1970; G.M. Papini, *La Vergine Maria, figlia di Sion, modello della Chiesa e dell'unità del Popolo di Dio*: Mar 37 (1975) 301-25; A. Feuillet, *o.c.*, 25-30; J. McHugh, *o.c.*, 90-107; K. Stock, *a.c.*, 471-76. 116. Así lo asegura un ilustre filólogo neotestamentario (M. Zerwick, *Analysis philologica NT*, Roma ³1966, 130) y también: A. Medebaille, *a.c.*, 283; J.P. Audet, *a.c.*, 359; C. Pozo *o.c.*, 215s; K. Stock, *a.c.*, 467s; R. Laurentin, *Les Évangiles*, 30. 117. Eso indica la forma verbal en *perfecto* [= la *presencia* del efecto causado por una acción *pasada*], expresando que antes del saludo del ángel *fue* María lo que ahora *es* y, sin duda, lo será después; así con: A. Medebaille, *a.c.*, 283; J.P. Audet, *a.c.*, 359. 118. Los verbos terminados en *ód* [como «charitód»] tienen un sentido *transformante* o *factitivo* («anakainód» = renovar, «argyród» = argentear, «doulód» = esclavizar, «thymód» = irritar, «ischyród» = fortificar, «leukód» = blanquear, «lytród» = rescatar, «nekód» = matar, «stauród» = crucificar, «stephanód» = coronar, «kakód» = lastimar, «tapeinód» = humillar, «typhlód» = cegar, etc.: Cf. J.H. Moulton-W. Howard, *A Grammar of NT Greek*, II, Edinburgh 1968, 393-98), latente en el otro único uso neotestamentario de aquel verbo: Dios «nos agradó (*echaritosen*) en el Amado» (Ef 1,6), muy acertadamente explicado por antiguos comentaristas que conocían bien el griego: «Es decir, no sólo nos libró de los pecados, sino también *nos hizo amables*» (San Juan Cr., *In Eph. I, Hom.*, 1: PG 62,13s; así también Teofilacto, *Expos. in Ep. ad Eph. I*: PG 124,1037C), o «*nos gratificó con gracia espontánea*, adoptán- donos como hijos no por remuneración de nuestras obras» (San Juan Dam., *In Ep. ad Eph.*: PG 95, 824B). ¡De modo análogo fue y es María *transformada* por la «gracia» [= *charis*] de Dios! (Cf. *infra*); así con: R. Laurentin, *Les Évangiles*, 30.

tud¹¹⁹ de la eficaz benevolencia o favor gratuito de Dios»¹²⁰. Por ello, precisamente, es María no sólo «inmune de toda mancha de pecado» sino también «totalmente santa»¹²¹: ¡Creaturalmente colmada de la santidad de Dios! Con Él está, pues, aquélla en plena comunión existencial. Esto exactamente le asegura el mensajero celeste, con la fórmula declarativa: «¡El Señor [está] contigo!»¹²², frecuentemente usada en el AT como certeza de la protección y asistencia de Dios a figuras ilustres —Abraham, Jacob y José, Gedeón y Samuel, Saúl y David, Jeremías...— de la historia salvífica.¹²³ En María, que con Jesús es la figura culmen de aquella historia, culmina también la protección y asistencia salvadora de Dios, quien «está con» ella por haberla transformado con su favor y colmado de su santidad (Cf. supra). Se comprende,

119. Algunos verbos terminados en *ôd* tienen también un significado de **plenitud subjetiva** («*Aimatôd*» = ensangrentar, «*kenôd*» = vaciar del todo, «*plerôd*» = llenar totalmente, «*spodôd*» = cubrir de ceniza, «*thaumastôd*» = llenar de asombro, etc.; Cf.: G.M. Verd, *a.c.*, 374s; A. Medebille, *a.c.*, 283), significado latente asimismo en el mencionado texto paulino, recientemente comentado por un autor antiguo: «Nos llenó de toda gracia» (Teodoro M., *In Ep. ad Eph.* I 6: ed. H.B. Swete, I 125). ¡En un grado, sin duda, mucho mayor fue y es María colmada de la «*châris*» divina! (Cf. *infra*). 120. Eso significa «*châris*»: No tanto la «gracia santificante» cuanto la *actuación del eficaz favor divino*, que transforma por ello al «agraciado» (Ef 1,6; Lc 1,28); así con: M. Cambe, *La «charis» chez saint Luc*: RB 70 (1963) 193-207: 195s; P. Benoît, *a.c.*, 200; G.M. Verd, *a.c.*, 359-63. 121. Conc. Vat. II, *Const.* LG 56. Esa transformación previa y estable de María por la plenitud del favor divino [= «*kecharitoméne*»] *excluye* de ella ciertamente *todo pecado personal* y, de un modo positivo, expresa su *pasada y presente santidad*, como lo enseñan tanto los *Padres* (Cf. W.J. Burghardt, *o.c.*, 137-47.521-35; H. Graef, *María. Geschichte der Lehre und Verehrung*, Freiburg 1964, 51-96 [*passim*]; J.A. de Aldama, *María en la patrística de los siglos I-II*, Madrid 1970, 318-56; J. Ibañez-F. Mendoza, *María en la Liturgia hispana*, Pamplona 1975, 63-73.86-91) como los *Teólogos* (Cf. K. Rahner, *María, Mutter des Herrn*, Freiburg 1956, 63-84; S. Bonano, *Inmunidad de pecado actual en María*: «*Mariología*» [ed. J.B. Carol], 371-85; F.P. Calkins, *La plenitud de gracia en María*: *Ib.*, 684-99; C. Vollert, *María y la Iglesia*: *Ib.*, 921-66: 947-51; A. Müller, *o.c.*, 447-52), en sintonía con la enseñanza del *Magisterio de la Iglesia* (Cf. E.R. Carrol, *María en el Magisterio de la Iglesia*: «*Mariología*», 5-54: 18-20; Conc. Vat. II, *Const.* LG 63-65; Pablo VI, *Exh. apost.* MC 16-20) y el unánime testimonio de su *Liturgia* (Cf. G. Gumbinger, *María en las liturgias orientales*: «*Mariología*», 182-223: 201ss; S. Daly, *María en la liturgia occidental*: *Ib.*, 234-66: 243-47). La reflexión teológica, por tanto, puede —como lo hizo de hecho— legítimamente hacer remontar ese *pasado santo* de María hasta su *concepción sin mancha*, *inmaculada*: Cf. X. Le Bachelet, *Immaculée conception*: DThC VII 845-1218: 862s; E.R. Carrol, *o.c.*, 21-27; A. Carr-G. Williams, *Inmaculada concepción de María*: *Ib.*, 307-70: 317-20; A. Müller, *o.c.*, 439-47; C. Pozo, *o.c.*, 296-313: 298; J. Galot, *María*, 185-225: 191-95. 122. Lc 1,28c: Cf. W.C. van Unnik, *Dominus vobiscum. The background of a liturgical formula*: «*New Testament Essays*» (Studies in mem. T.W. Manson), Manchester 1959, 270-305: 288s; H. Schürmann, *o.c.*, 44s. 123. Cf. W.C. van Unnik, *o.c.*, 276-86: De las ca. 100 veces que el AT usa esa fórmula (276, n. 37), sólo ca. 23 veces se refieren al Pueblo (284, n. 52), refiriéndose las restantes a individuos y, por cierto, no a cualquiera sino «to *very special persons*» (284), muchas de las cuales «estaban especialmente dotadas con el Espíritu de Dios» (285-86: 285); por lo demás, los textos en que [como en Lc 1,28c] falta la cópula, esa fórmula «es prácticamente siempre *una declaración*» (283) o *certeza*, no un deseo; aquel significado envuelve, pues, en Lc 1,28c (así con: W.C. van Unnik, *o.c.*, 289; H. Schürmann, *o.c.*, 45; R.E. Brown, *o.c.*, 297) y en otros textos neotestamentarios (Jn 8,20; 16,32; Act 18,10): Cf. W.C. van Unnik, *o.c.*, 289s.

pues, la «*turbación*» de María ante «la palabra» del ángel y su «*reflexión*» o intento por desvelar el significado de «este saludo» (Lc 1,29). ¡Una palabra y saludo, en verdad, del todo extraños! Nuevo y extraño, en efecto, era para ella ser saludada con la invitación exultante —«¡alégrate!»— dirigida no a individuos sino a la «Hija de Sión» o Israel mesiánico (Cf. supra): ¿Podía ella identificarse con el escatológico Pueblo de Dios? Del todo nuevo y extraño era también el nombre «kecharitoméne» (Cf. supra): ¿Había sido y es ella transformada por el gratuito favor de Dios? Finalmente, si el saludo con la fórmula «el Señor esté contigo» era entonces ignorado por el judaísmo¹²⁴ y, por tanto, extraño a María, en su forma declarativa [= «está contigo»] fue reservado por el AT a muy especiales personas o figuras ilustres de la historia salvífica (Cf. supra): ¿Debía la joven nazaretana clasificarse entre éstas? El contraste manifiesto entre lo que le asegura el ángel y lo que la humilde «esclava del Señor» se considera hace, pues, del todo comprensible que María «se turbe» y, perpleja, «se interrogue». Una perplejidad y turbación, sin embargo, seguidamente superada por el mensajero celeste, quien la tranquiliza —«*no temas!*»— y le asegura «*haber sido favorecida por Dios*» (Lc 1,30) más aún, sin duda, que lo fueron Noé, Abraham y Lot¹²⁵, Gedeón, David y Ester¹²⁶..., pues ninguno de ellos había sido «transformado por el favor de Dios» (Cf. supra) ni «alcanzaron el cumplimiento de la promesa» (Hebr 11,39) mesiánica, que a ella se le propone: «*Concebir y dar a luz*» o ser madre de «*Jesús*», *el mesiánico «Hijo del Altísimo»*¹²⁷ y *Descendiente de «David», cuyo reinado «sobre la casa de Jacob»* o en el nuevo Israel «*no tendrá fin*»¹²⁸.

Con este anuncio —;el primer kerygma neotestamentario!— finaliza la fase primera del diálogo entre el ángel y María, quien introduce la **segunda fase** manifestando a su interlocutor un humanamente insuperable obstáculo a la realización del designio divino sobre su maternidad mesiánica: «*¿Cómo será*

124. En efecto, ese saludo es raro en el AT (Jcs 6,12; Rt 2,4; Cf. W.C. van Unnik, *o.c.*, 281s) y desconocido por el Judaísmo rabínico (Cf. Str.-Bill., I 381), cuyo saludo normal (también usado por Jesús: Lc 10,5 [24,36]; Jn 20,19.21.26) era: «¡La paz sea contigo!»: Cf. Str.-Bill., I 380-85; II 584s; W. Foerster, *Eiréne*: ThWNT II 407; W.C. van Unnik, *o.c.*, 272. 125. Cf. Gén 6,8; 18,3; 19,19. 126. Cf. Jcs 6,17; Act 7,46; Est 8,5. 127. Este título expresa ciertamente la filiación *adoptiva* del Mesías (2Sam 7,14 [= 1Crón 17,13]; Sal 2,7+89,27; Cf. *4QFlor* 1,11; *IQSa* 2,11-12) y, al nivel de la redacción lucana, traduce también la divina filiación *natural* de Jesús, designado ya «Hijo del Altísimo» (Lc 1,32a; Cf. 8,28) por «llamarse [y ser] Hijo de Dios» (Lc 1,35b) en sentido propio (Cf. *infra*). Así con A. Medebille, *a.c.*, 286. 128. Lc 1,31-33. Los contactos literales de Lc 1,31 con el oráculo isaiano sobre el Emmanuel (Is 7,14) son evidentes (Cf. M.-J. Lagrange, *o.c.*, 30; A. Medebille, *a.c.*, 283; St. Lyonnet, *a.c.*, [supra, n. 104], 41; J.P. Audet, *a.c.*, 365; R. Laurentin, *Luc I-II*, 72s; H. Schürmann, *o.c.*, 46s; C. Pozo, *o.c.*, 217; P. Legrand., *o.c.*, 278-80). No menos clara es la redacción de Lc 1,32-33 sobre el mesiánico trans-fondo veterotestamentario acerca de la *filiación divina adoptiva* (Cf. supra, n. 127), *descendencia davidica* (2Sam 7,12 [= 1Crón 17,11]; Is 9,6+11,1) y *reinado eterno* (2Sam 7,16 [= 1Crón 17,12.14; Sal 89,37]; Is 9,6; Dan 7,14) *del Mesías*, como lo subrayan justamente casi todos los autores: M.-J. Lagrange, *o.c.*, 31; A. Medebille, *a.c.*, 286s; R. Laurentin, *Luc I-II*, 29; *Les Évangiles*, 60s; P. Benoit, *o.c.*, 202; H. Schürmann, *o.c.*, 47s; R.E. Brown, *o.c.*, 320s; P. Legrand, *o.c.*, 153-79.

esto, puesto que no conozco varón?» (Lc 1,34). Esta pregunta prepara y expresa, sin duda, la libre respuesta de «la creyente» María al mencionado designio divino, pidiendo una explicación al «cómo puede ser» madre del Mesías quien es «virgen»¹²⁹. No es sólo ni principalmente ése, sin embargo, el significado de ese interrogante, disparmente interpretado por teólogos y exegetas¹³⁰. Un claro indicio literario, para la interpretación objetiva del mismo, nos lo ofrece Lucas en la siguiente respuesta del ángel, concluida con la confesión de que «nada es imposible para Dios» (Lc 1,37): Son las mismas palabras, con que el Señor asegura a Abraham y a Sara poder superar *el obstáculo* de ambos —su ancianidad y esterilidad sexual— a la concepción del hijo prometido, pues, «¿hay algo imposible para Dios?»¹³¹. No hay duda: El Evangelista, siguiendo principalmente el esquema literario del relato genésico sobre el anuncio del nacimiento de Isaac, formula con aquel interrogante *el humanamente insuperable obstáculo* —virginidad de María— a la realización del designio divino sobre la concepción y nacimiento del Mesías. Más aún: Las dificultades planteadas por aquellos dos ancianos y luego por Zacarías a la concepción de un hijo¹³², así como por Moisés y Gedeón a su respectiva vocación salvadora¹³³, *culminan* en el obstáculo formulado por Lucas en labios de María: Prometida de José, mas aún no formalmente esposa suya, no está dispuesta, por tanto, a tener con él relaciones matrimoniales, para el inmediato futuro expresado por la promesa angélica¹³⁴. Pero la superación de aquellas dificultades *culminará* también con la superación de este obstáculo por el mismo Dios, «a quien nada es imposible»¹³⁵. Eso, exactamente, formula luego Lucas

129. Lc 1,27.38a.45 (*infra*); sobre la *fe libre* de María (Lc 1,34.38a-b), Cf. supra 135-37. 130. Una exposición de las diversas interpretaciones ofrecen últimamente: G. Graystone, *Virgin of all virgins: The interpretation of Lk 1,34*, Roma 1968, 4-36; J. McHugh, *o.c.*, 236-65; R.E. Brown, *o.c.*, 313-17; P. Legrand, *o.c.*, 237-40. La interpretación de aquel interrogante de María como un voto o propósito de virginidad, ignorada por los Padres de la Iglesia hasta el s. IV y, a partir de esa fecha, propuesta por algunos Padres (San Gregorio Nis., *Oratio in diem natalem Christi*: PG 46, 1140s; San Ambrosio, *De lapsu virg.*, I 3; San Agustín, *De sancta virg.*, 4; *Serm.* 225,2; lo silencia, sin embargo, en *De civ. Dei*, XVI 24,2) así como por los grandes teólogos medievales (Pedro L., *Libri IV Sent.*, 30,2; San Alberto M., *In IV Sent.*, 30,8-11; Sto. Tomás A., *Suma Theol.*, III 28, 4; D. Escoto, *In IV Sent.*, 30,2), es sostenida en los decenios pasados y actualmente por muchos exegetas y teólogos católicos: (M.-J. Lagrange, *o.c.*, 33; B. Brodman, *Mariens Jungfrüchtigkeit nach Lk 1,34 in der Auseinandersetzung von heute*: Ant 30 (1955) 27-44; B. Laurent, *Critiques et mystiques devant le voeu de virginité*: RAM 31 (1955) 225-48; St. Lyonnet, *o.c.*, 42; R. Laurentin, *Luc I-II*, 176-88; *Les Évangiles*, 35.189; M. Zerwick, «*Quonian virum non cognosco*»: VD 37 (1959) 212-24.276-88; P. Benoit, *o.c.*, 205; G. Graystone, *o.c.*, 36ss; C. Pozo, *o.c.*, 223-25; J. McHugh, *o.c.*, 260-65; M. Tuya, *Evangelios*, II (Biblia comentada, V), Madrid³ 1977, 25; A. Feuillet, *o.c.*, 113; J. Galot, *Marta*, 143-56: 143-46. Tal interpretación, silenciada por el Conc. Vat. II (*Const.* LG 56), reproduce fielmente, sin duda, *la fe cristiana* en la virginidad perpetua de María, pero no encuentra *ningún objetivo y sólido* apoyo literario en el *texto lucano*: Así con H. Schürmann, *o.c.*, 51. 131. Gén 18,10-14: v. 14. 132. Cf. Gén 17,17; 18,10-12; Lc 1,18. 133. Cf. Éx 3,11+4,1.10.13; Jcs 6,15. 134. Así con: H. Schürmann, *o.c.*, 50; R.E. Brown, *o.c.*, 318; K. Stock, *o.c.*, 482s; P. Legrand, *o.c.*, 240s; O. Spinetti, *o.c.*, 74s. 135. Lc 1,37=Gén 18,14; Cf. Gén 21,1-2; Éx 3,12+4,2-9.11-12.14-17; Jcs 6,16-24; Lc 1,24-25.

en la respuesta explicativa del ángel al interrogante de María ¹³⁶; El «*Espíritu Santo descenderá sobre*» ella con su poder creador y vivificante ¹³⁷; más aún: La misma pneumática «*fuerza del Altísimo* ¹³⁸ *sombreará a María*, como «la gloria de Dios» o su visible potencia salvífica sombreaba y «llenaba» de su presencia «al Tabernáculo» mosaico ¹³⁹, deviniendo así ella la nueva Arca de la alianza o el lugar sagrado de la escatológica presencia salvífica del Dios santo ¹⁴⁰. En efecto, «*a causa*» del influjo creador y vivificante del Espíritu en María, «*el [Niño] engendrado*» por Aquél en ésta «*se llamará [= y será] santo*» ¹⁴¹ y, más exactamente, *el* natural o propio «*Hijo de Dios*» ¹⁴², quien, en el nuevo santuario del maternal seno de María, personificará la presencia de la «*shekiná*» o potencia salvífica de Dios: Aún permaneciendo «virgen» esposa de José, aquélla será verdadera Madre del «Hijo de Dios» por el creador influjo en ella del Espíritu vivificante, como fue superada la vejez y esterilidad de su «prima Isabel» por el Dios, «*a quien nada es imposible*» ¹⁴³. Tampoco le es imposible, por tanto, fecundar maternalmente la virginidad de María. ¡Al contrario! Precisamente en ella se revelará culminantemente la omnipotencia vivificante y salvadora de Dios, que a lo largo de la historia salvífica se manifestó en la fecundidad de mujeres estériles ¹⁴⁴ y, con ello, mostró ser puro don suyo —no producto humano— la salvación del hombre: ¡No es imposible a

136. Lc 1,35. Para su interpretación, además de los autores citados, Cf.: C. Escudero Freire, *Alcance cristológico y traducción de Lc 1,35*, Sevilla 1975; X. Pikaza, *El Espíritu Santo y María en la obra de Lucas*: EphMar 28 (1978) 151-68: 155-57. Sobre la exégesis patristica, Cf.: A.R. Roover, *L'exégèse patristique de Luc 1,35 des origines à Augustin*, Averbode 1969; J. de Aldama, o.c., 140-66; C. Escudero Freire, o.c., 1-3. 137. Lc 1,35a. Ya el AT subrayó el poder creador (Gén 1,2; Sal 33,6; 104, 30; Jb 33,4; Jdt 16,14; Sab 1,7; 12,1) y vivificante (Is 32,15; 44,3; Ez 37,1-14; Jb 33,4) del Espíritu de Dios, subrayado por el Judaísmo palestinese en su targúmica paráfrasis a Gén 1,2: «Un *Espíritu de amor* de delante de Jahveh sopla sobre la faz de las aguas» (TgPIGén 1,2; Cf. también E.Sjöberg, ThWNT VI 384s): ¡*Ese divino «Espíritu de amor», que inicialmente fecundó «las aguas» estériles, puede fecundar también el maternalmente estéril seno virginal de María!* 138. Expresión sinónima de «Espíritu de Dios» (Cf. Act 1,8; 10,38): Así con H. Schürmann, o.c., 52. 139. Lc 1,35b; Cf. Éx 40,35; Núm 9,18-22. Así con: R. Laurentin, *Luc I-II*, 73; *Les Évangiles*, 70; H. Schürmann, o.c., 53; P. Benoît, o.c., 207; C. Pozo, o.c., 226s. 140. Muy bien subrayado por R. Laurentin, *Luc I-II*, 74; *Les Évangiles*, 70-73; Cf. también C. Pozo, o.c., 227. 141. Cf. Lc 2,23; 4,34 (= Mc 1,24); Act 3,14; 4,27.30; Jn 6,69. «Santo» no es sujeto [= «lo engendrado»] sino atributo, como las más antiguas traducciones [peshitta, bohárica, sahídica, etc.] lo entendieron (= «Por eso el que nacerá de ti es santo y será llamado Hijo de Dios»), y como se deduce del paralelismo entre Lc 1,32a.35c: Como el «Hijo del Altísimo» determina a «grande» (v. 32a), también «el Hijo de Dios» determina a «santo» (v. 35c). Así con: M.-J. Lagrange, o.c., 35s; A. Medebille, o.c., 293; St. Lyonnet, o.c., 45; H. Schürmann, o.c., 53s; C. Pozo o.c., 227; R.E. Brown, o.c., 300; P. Legrand, o.c., 146. 142. Lc 1,35c. Así con: St. Lyonnet, o.c., 45s; R. Laurentin, *Luc I-II*, 141; *Les Évangiles*, 71; P. Benoît, o.c., 208; C. Escudero Freire, o.c., 60.72; R.E. Brown, o.c., 322. 326; A. George, *Jésus Fils de Dieu: Études sur l'oeuvre de Luc*, Paris 1978, 215-36: 220. 143. Lc 1,36-37. 144. Sara (Gén 21,1-2.6), Rebeca (Gén 25,21-22) y Raquel (Gén 30,22), la madre de Sansón (Jces 13,2-5.24), Ana (1Sam 1,6.11.19-20) e Isabel (Lc 1,7.13.24s): ¡«En la flaqueza» o esterilidad humana «se revela plenamente la fuerza» de Dios (2Cor 12,9). *que «vivifica a los muertos y da el ser a la nada!»* (Rm 4,17); Cf. a este respecto: J. Ratzinger, o.c., (Einführung...), 227 (trad. españ., 241); R. Blázquez, o.c., 62.

Dios hacer que «una virgen» sea también madre! ¡Es posible al Omnipotente fecundar maternalmente la virginidad de María! Así lo entendió, sin duda, «la Virgen» nazaretana. Y, apoyándose sólo en esa omnipotencia fecundante del Espíritu de Dios, en marcado contraste con la cínicamente incrédula «risa» de Sara ¹⁴⁵ da su *libre asentimiento fiel* al designio divino quien, autodefiniéndose «la esclava del Señor» ¹⁴⁶, expresa ya esa total sumisión a su voluntad ¹⁴⁷, seguidamente formulada con su apremiante deseo: «;Hágase en mí según tu palabra!» ¹⁴⁸. Este «hágase» traduce ya, sin duda, toda la encumbrada santidad de María. Y, anticipando el obediente «hágase» getsemaniaco del creyente Jesús ¹⁴⁹, sintetiza su cristianamente insuperable y paradigmática fe: Con esa «admirable respuesta de fe» ¹⁵⁰ dio su permiso y asintió libremente al designio de Dios ella, «la creyente» cristiana (Lc 1,45) por excelencia y, más aún, devenida modelo de todo fiel cristiano así como «tipo de la Iglesia en el orden de la fe» ¹⁵¹, iniciando con ello también María su *cooperación positiva* «a la salvación de los hombres» ¹⁵².

—Con ese «fiat» de María finaliza su diálogo con el mensajero celeste. También culmina en aquél toda la acción dramática del relato lucano, cuyo **desenlace** indica —sólo y lacónicamente— la partida del «ángel» (Lc 1,38c), dejando envuelto en el silencio la realización del propuesto designio divino sobre la concepción del Mesías en ella por influjo del Espíritu Santo: ¡Es el silencio del misterio! Roto éste luego, sin embargo, mediante Isabel, quien saluda como «la más bendita de las mujeres» a María, por *llevar ya* en su «seno el Fruto bendito» del Hijo de Dios y *haber devenido* «la Madre del Señor» ¹⁵³. El inicio de esa *maternidad divina* coincidió, sin duda, con el «sí» fiel de la que «creyó y se cumplió en ella lo que creyó» ¹⁵⁴. Antes de habitar el Hijo de Dios en el seno de María, sin embargo, había ya sin duda «morado Cristo por la fe

145. Cf. Gén 18,12-15. 146. Lc 1,38a. María se considera, por tanto, inferior a una «sierva»: M.-J. Lagrange, *o.c.*, 39s. 147. La expresión «he aquí a tu esclava» traduce la total sumisión a la voluntad de otro (1Sam 25,41; 2Sam 9,6; 2Re 4,16; etc.); Cf. K.H. Rengstorf, *Doulos*: ThWNT II 268-70. 148. Lc 1,38b. La resonancia de Gén 21,1 y 30,34 (LXX) es clara; así con: H. Schürmann, *o.c.*, 58; I.H. Marshall, *The Gospel of Luke*, Exeter 1978,72. 149. Lc 22,42par; Cf. supra, 136 (n. 157). 139 (n. 197). 150. R. Laurentin, *Les Évangiles*, 36.194. Muy bien subrayada también la *fe libre* expresada en ese «fiat» de María, por: A. Medebcille, *o.c.*, 296; J. Schmid, *Lukas*, 44 (trad. españ., 64); P. Benoit, *o.c.*, 208s; H. Schürmann, *o.c.*, 58; A. Müller, *o.c.*, 464-66; A. Feuillet, *o.c.*, 120s; Cf. supra, 136. 151. Conc. Vat. II, *Const.* LG 63. Sobre la fe de María, Cf. supra, 135-37. 152. Conc. Vat. II, *Const.* LG 56. Así también: M.J. Nicolás, *Marie, Mère du Sauveur*, Paris 1967,101s; A. Müller, *o.c.*, 466-69; C. Pozo, *o.c.*, 229; A. Feuillet, *o.c.*, 120. Sobre la cooperación de María a la obra de la salvación, Cf.: C. Dillenschneider, *Le mystère de la corrédemption mariale*, Paris 1951; E. Schillebeeckx, *Marie, Mère de la Rédemption*, Paris 1963; C. Vollert, *Principio fundamental de la Mariología: «Mariología»* (ed. J.B. Carol), 431-87; 470ss.; Id., *María y la Iglesia*: Ib., 921-66; 951-54; J.B. Carol, *Corredención de nuestra Señora*: Ib., 760-804; M.-J. Nicolás, *o.c.*, 100-110; R. Laurentin, *Court traité sur la Vierge Marie*, Paris 1968, 141-45; Id., *María nella storia della salvezza*, Milano 1972, 122-37; C. Pozo, *o.c.*, 42-50 (bibliogr.); A. Feuillet, *o.c.*, 214-22; J. Galot, *Marie*, 239-92. 153. Lc 1,42-43. 154. San Agustín, *Serm.* 215,4. «En el alma la fe, y en el vientre Cristo»: Id., *Serm.* 196,1.

en el corazón» (Ef 3,17) de quien, por la fe, le «concebíó antes en su mente que en su vientre»¹⁵⁵ virginal, cuya morada corporal inició Aquél con el consciente y libre «fiat» de «la esclava del Señor». ¡Entonces el eterno y divino «Verbo se hizo carne» en ella e inició la redención de la carne! ¡Entonces el Hijo de Dios entró en este mundo», tras «haberle preparado un cuerpo» en el seno de María el mismo «Espíritu de Dios», que al principio «se cernía sobre las aguas» y de la nada creó el ser¹⁵⁶, dando inicio a la «nueva creación» con la generación del «Hombre nuevo!»¹⁵⁷. ¡Entonces «llegó la plenitud de los tiempos» y «envió Dios a su Hijo, devenido [hombre] de mujer» y «del linaje de David según la carne!»¹⁵⁸. ¡Entonces «se manifestó la bondad de Dios nuestro salvador y su amor a los hombres» pecadores, entregando «a su Hijo único al mundo para que viviésemos por Él» o fuese «propiciación por nuestros pecados» y, creyendo «en Él», tuviésemos «vida eterna!»¹⁵⁹. ¡Entonces inició la «kénosis» de Quien era «igual a Dios» y se hizo «Siervo» en todo «semejante a los hombres»¹⁶⁰, para liberar a los hombres! ¡Entonces se inauguró la secularización del Hijo de Dios o su venida «al mundo [= saeculum], para salvar a los pecadores» o «al mundo» pecador!¹⁶¹. ¡Entonces «la Virgen María desató con su fe lo atado con su incredulidad por la virgen Eva!»¹⁶². ¡Entonces también «la Virgen» de Nazaret devino «la Madre del Señor!»¹⁶³. Pues eso fue y es María:

3) *Virgen y Madre*

Es lo que atestiguan, como hemos visto, los dos analizados textos de los evangelistas Mateo y Lucas, subrayando independientemente ambos el hecho de la virginidad maternal y de la maternidad virginal de María, devenida por designio divino «la Madre Virgen» (San Cirilo A.) o «la Virgen Madre» (San León M.), es decir, «Madre de Cristo y Virgen de Cristo»¹⁶⁴. Ella, en efecto, es:

a) «*La siempre Virgen*»¹⁶⁵

Así es designada por el Magisterio de la Iglesia¹⁶⁶, en fidelidad a los res-

155. San Agustín, *Serm.* 215,4; Cf. *Serm.* Denis 25,7. Por lo demás, «María fue más feliz por recibir la fe de Cristo que por concebir la carne de Cristo», ya que «nada habría aprovechado la divina maternidad a María, si no hubiese sido más feliz por llevar a Cristo en su corazón que en su carne»: Id., *De santa virg.*, 4. 156. Hebr 10,5; Gén 1,2; Cf. supra, n. 137. 157. Cf. J. Ratzinger, *o.c.*, 223.229 (trad. españ., 239.243); Ph. Schäfer, *o.c.*, 47 (trad. españ., 65). 158. Gál 4,4; Rm 1,3. 159. Tit 3,4; 1Jn 4,9-10; Jn 3,16. 160. Fil 2,6-7. 161. 1Tim 3,15; Jn 3,17; 12,47. 162. San Ireneo, *Adv. Haer.*, III 22,4=Conc. Vat. II, *Const.* LG 56. Sobre la tipología y contraposición Eva-María en la mariología patristica, Cf.: AA.VV., *La nueva Eva* (EstMar 18), Madrid 1957; W.J. Burghardt, *o.c.* {«Mariología»}, 112-19; J.A. de Aldama, *o.c.*, 264-99 (bibliogr.). 163. Lc 1,27.43. 164. San Agustín, *De sancta virg.*, 6. 165. Cf. a este respecto: Sto. Tomás A., *Suma Theol.*, III 28,1-4; A.M. Sancho, *La virginidad de María, Madre de Dios. Estudio histórico y teológico del dogma*, Madrid 1955 (bibliogr.); K. Rahner, *María*, 62-72; J.A. de Aldama, *Virgo Mater*, Granada 1963; Id., *o.c.*, 81-

pectivos testimonios patrísticos ¹⁶⁷ y litúrgicos ¹⁶⁸ sobre la virginidad perpetua de María, protectora y modelo de cuantos «por la virginidad o el celibato se consagran de nuevo y excelente modo a Cristo», para, «en Él y por Él», entregarse «más libremente al servicio de Dios y de los hombres» ¹⁶⁹. Ese unánime testimonio sobre «la siempre Virgen», eco de la fe cristiana profesada en el Símbolo, confiesa la **virginidad antes del parto** de la Madre de Cristo, a quien «concibió sin semen» viril y «por obra del Espíritu Santo» ¹⁷⁰. Sólo Éste y una Virgen podían engendrar al inagotable y puro Amor, que se da sin recibir, se somete sin dominar, libera sin oprimir y salva sin condenar; al Amor que «no resiste al malvado» y «ama al enemigo», venciendo así «al mal con el bien» y mostrando ser «más fuerte que la muerte». ¡Ese amor no lo puede producir quien —el hombre y la mujer— no lo tienen! ¡Sólo el Espíritu y una Virgen podían engendrar al Amor espiritual y virginal! Esto confiesa también la Iglesia, cuando cree que el encarnado Hijo de Dios fue concebido de la Virgen María por el Espíritu Santo. Una confesión de fe, por lo demás, sólidamente enraizada en el reiterado testimonio evangélico, según el cual «antes de» cohabitar con José, «se encontró encinta por obra del Espíritu Santo» María, «la Virgen» que, «sin conocer varón» o tener relaciones matrimoniales con aquél, por fecundante influjo del «Espíritu Santo» en ella devino «la Madre del Señor» o del Logos encarnado, «engendrado» en su seno «no por un deseo car-

247; M.-J. Nicolás, *o.c.*, 77-80.88; E.R. Carrol, *o.c.* [«Mariología»], 13-18; W.J. Burghardt, *Ib.*, 119-32.499-514; G. Gumbinger, *Ib.*, 201-33 (*passim*); S. Daly, *Ib.*, 248s; Ph. J. Donnelly, *Ib.*, 619-83; A. Müller, *o.c.*, 479-86; R. Laurentin, *María*, 98-121; *Les Évangiles*, 470-501; C. Pozo, *o.c.*, 250-84 (bibliogr.); J. Ibáñez-F. Mendoza, *o.c.*, 42-53.75-81; J. McHugh, *o.c.*, 218-426; R.E. Brown, *o.c.*, 541-57; F. de Paola Sola, *La virginidad perpetua de María y sus modernas interpretaciones*: *EstMar* 42 (1978) 93-111; J. Galot, *o.c.*, 113-83. Más bibliografía: *Supra*, nn. 78.94.104; *infra*, nn. 170.175.182. 166. Ya el primer Conc. Later. (a. 649; *Denz.* 256), implícitamente Pablo IV (a. 1555; *Denz.* 993) y, de modo explícito, últimamente Pablo VI (*Solemne Profesión de fe*, 14); Cf.: E.R. Carrol, «Mariología», 5-53: 13-18; C. Pozo, *o.c.*, 260; Id., *El Credo...*, 132s; J. Ibáñez-F. Mendoza, *o.c.*, 78-81; J. Galot, *o.c.*, 158-60. 167. La virginidad perpetua de María es atestiguada por los comentarios a este artículo del Símbolo de San Atanasio, San Cirilo A., San Basilio, San Juan Cr., San Ambrosio, San Agustín (Cf. también: *Serm.* 186,1; 189,2; 191,1.2), San Pedro Cr. y San León M. (Cf. *supra*), designándola varios Padres la «Aiparthénos» o la «semper Virgo» (Cf. J.A. de Aldama, *o.c.*, 287-97); a este respecto, Cf.: Id., *o.c.*, 213-47; *María*, 225-47; W.J. Burghardt, «Mariología», 119-32 [=Padres occid.]. 499-514 [=Padres orient.]; Ph.J. Donnelly, *Ib.*, 635-83; F. Spedalieri, *María*, II,1, Roma 1968, 289-329; C. Pozo, *o.c.*, 254-59; I. Ibáñez-F. Mendoza, *o.c.*, 42-53.75-78. 168. Cf. G. Gumbinger, «Mariología», 182-233: 201ss [=Liturg. orient.]; S. Daly, *Ib.*, 234-66: 248s [=Liturg. occident.]. 169. Conc. Vat. II, *Decr.* PO 16.18; así lo subrayaron ya los Padres de la Iglesia (Cf. F.D.B. Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, Madrid 1959, 378-83) y luego Pío XII, *Enc. Sacra virginitas*: AAS 46 (1954) 161-91: 187s. Sobre el significado y actualidad de la virginidad cristiana y el celibato sacerdotal, Cf.: W. Molinski, *Virginidad*: SM VI 865-73 (bibliogr.); A. Auer, *Virginidad*: CFT II 883-89 (Bibliogr.). 170. Conc. Later.: *Denz.* 256; así también Pablo IV (*Denz.* 993) y Pablo VI (*loc. cit.*: *supra*, n. 166); Cf. a este respecto: C. Pozo, *El Credo*, 97-100; J. Galot, *o.c.*, 116-19. Sobre el respectivo testimonio de los Padres y de la Liturgia de la Iglesia, además de la bibliografía citada, Cf.: J.A. de Aldama, *Virgo Mater*, 222-46; Id., *María*, 81-188; C. Pozo, *María*, 254s; J. Galot, *o.c.*, 115s.

nal ni por deseo viril ¹⁷¹ sino por Dios» ¹⁷². El mismo Dios que, superando con el don de un hijo tanto la vejez de Abraham y de Sara, de Zacarías e Isabel, como la esterilidad de Sara, Rebeca y Raquel, de las madres de Sansón, Samuel y Juan Bautista, mostró ser Él quien tomó la iniciativa y guió la historia de la salvación, cuando alcanzó ésta su culmen o «llegó la plenitud de los tiempos» y decidió «Dios enviar a su Hijo» al mundo ¹⁷³, manifestó culminantemente su omnipotencia salvífica —«¡nada es imposible para Dios!»— superando el humanamente insuperable obstáculo de la virginidad de María (Cf. *supra*). Ésta es, pues, un momento —por cierto, culminante— de aquella normal pedagogía divina, revelada a lo largo de la historia salvífica por el Dios que, en los obstáculos y en la debilidad humana, manifiesta la fuerza de su gracia ¹⁷⁴. Revelada ésta también, de algún modo, en el **parto virginal** de María ¹⁷⁵, cuyo Hijo «fue engendrado por Dios» en ella «no de las sangres»: sin el abundante [= «sangres»] derrame de sangre, que acompaña normalmente a todo parto ¹⁷⁶. Aquél, por el contrario, «nació de María virgen» ¹⁷⁷. Un nacimiento virginal, por lo demás, propio de Quien «con su cuerpo no violó la virginidad de la Madre», pues «si al nacer Él se hubiese violado su inte-

171. Es decir, de José: Los evangelistas *nunca hacen suya la opinión popular*, según la cual «se creía» entonces que Jesús era «hijo [natural] de José» (Lc 3,23; Cf. 4,22 [= Mt 13,55]; Jn 1,45; 6,42), contraponiendo o subrayando aquéllos luego, por el contrario, su filiación divina (Cf. Lc 2,48-49; 3,23.38; Jn 1,45.49; 6,42-46). A este respecto, Cf. I. de la Potterie, *a.c.* [Mar 1978], 45-59 = *o.c.*, [*María-Virgen*], 15-33. Menor valor exegético tienen los análisis de B. Llamera, *Teología de San José*, Madrid 1953, 78ss. 172. Mt 1,18.20.23; Lc 1,27.34-35.43; Jn 1,13 (Cf. *supra*; a este respecto, Cf. también la información bibliográfica sobre el tema en los últimos 30 años ofrecida por J.M. Alonso, *La concepción virginal*: EphMar 26 [1976] 247-306). Esc **triple** e **independiente** relato evangélico sobre la concepción virginal de Jesús afirma algo **ignorado** por la restante literatura ncotestamentaria (no se contiene en Gál 4,4: Si tal fue y es su interpretación por muchos Padres y exegetas [Cf. E. de Roover, *La maternité virginal de Marie dans l'interprétation de Gal 4,4*: «Studiorum Paulinorum Congressus», Rome 1963, 17-37; últimamente J. Winandy, *a.c.*, *supra*, n. 78,716-19], el texto paulino nada dice al respecto; así con: M.-J. Lagrange, *Épître aux Galates*, Paris 1950, 102; H. Schlier, *Der Brief an die Galater*, Göttingen ⁴1965, 196; F. Mussner, *Der Galaterbrief*, Freiburg 1974, 270): aquellos relatos evangélicos o no son, pues, creación de la Comunidad post-pascual; fueron redactados asimismo por los Evangelistas en franca **desintonía** con el testimonio judaico sobre la concepción natural —«¡hombre de hombres!»— del Mesías (Cf. S. Sabugal, *Christós*, Barcelona 1972, 51). El triple testimonio evangélico sobre la virginidad perpetua de María, por tanto, sólo tiene una explicación científicamente válida: **Está en la tradición evangélica, porque estuvo en la historia** (Así con: J. McHugh, *o.c.*, 399-407; R. Laurentin, *Les Évangiles*, 470-93). Es, pues, del todo erróneo afirmar, que «los datos bíblicos controlables científicamente dejan sin resolver la cuestión de la historicidad de la concepción virginal»: R.E. Brown, *o.c.*, 351. 173. Gál 4,4; Cf. Hebr 1,2; Mc 1,15. 174. Cf. 2Cor 12,7-10; 4,7-12. 175. A este respecto, además de la bibliografía citada (*supra*, nn. 78.165), Cf.: R. Laurentin, *Le mystère de la naissance virginal. À propos d'un livre récent*: EphMar 10 (1969) 345-47; Id., *María*, 51s; J.A. de Aldama, *Virgo Mater*, 19-285; *María*, 189-224; K. Rahner, «*Virginitas in partu*». *En torno al problema de la tradición y de la evolución del dogma*: ET IV, Madrid 1964, 177-211 (biblogr.: 177); C. Pozo, *o.c.*, 256-64; I. de la Potterie, *a.c.* [Mar 1978], 68-77; Id., *a.c.* [Mar 1983], 139ss; J. Galot, *María*, 157-75. 176. Jn 1,13a: Cf. *supra*, 416. Cristo fue, pues, dado a luz por María «sin dolor» (*Od. Salom.*, 19,8); así también San Ireneo (*Exposición*, 54), y otros Padres del s. II se expresan de modo análogo: Cf. J.A. de Aldama, *María*, 189ss. 177. Así lo atestiguan los antiguos Símbolos de la Fe: Cf. *supra*, 335s.

gridad, no habría nacido de una Virgen y, entonces, sería falso... que hubiese nacido de María virgen, como confiesa toda la Iglesia»¹⁷⁸. Así lo enseña también su Magisterio: María «engendró incorruptiblemente» a Cristo¹⁷⁹, «su Hijo primogénito, quien, lejos de menoscabar, consagró la integridad virginal» de la Madre¹⁸⁰. Y es que la maternidad divina de María es la más acabada participación de la virginal paternidad de Dios, por haber aquélla concebido en el tiempo sin padre a quien en la eternidad fue engendrado por Dios sin madre¹⁸¹. También por ello es María «la siempre Virgen» incluso tras haber dado a luz a su Hijo, como lo confiesa la fe de la Iglesia, cuyo Magisterio —en fidelidad a la tradición patristica y litúrgica— enseña que aquélla «permaneció aún después del parto» virgen¹⁸². Una enseñanza, por lo demás, profundamente enraizada en el subsuelo de los cuatro Evangelios. Sus autores, en efecto, ignoran la expresión «hijos de María» o «hijos de José». Y, según el evangelista Marcos, Jesús es designado despectivamente por los nazaretanos

178. San Agustín, *Serm.* 214,6; *Enchir.* 34. La «virginidad en el parto», efectivamente, es ya en el s. IV fe común de toda la Iglesia, como se refleja en los múltiples y geográficamente vastos testimonios patristicos y litúrgicos: Cf. J.A. de Aldama, *Virgo Mater*, 19-49; K. Rahner, *o.c.* [ET IV], 198-200; C. Pozo, *o.c.*, 257-59; I. de la Potterie, *a.c.* [Mar 1983], 151-58; J. Galot, *o.c.*, 166-70. Esa fe de la Iglesia refleja la designación de María por los Padres como «Aiparthénos» o «semper Virgo» (*supra*, n. 167; G.W. Lampe, *Lexicon*, 38: ad voc.) y «Pánagnos» = totalmente casta (Cf. G.W. Lampe, *o.c.*, 1001). La tradición teológica postpatristica está muy bien representada por «el Doctor angélico», según el cual «sin duda alguna» se debe afirmar, que la madre de Cristo fue también virgen en el parto, pues el profeta [= Isaías] no sólo dice «he aquí que la Virgen concebirá», sino añade «y dará a luz a un hijo»: Sto. Tomás A., *Suma Teol.*, III 28,2. 179. Conc. Later. (a. 649; *Denz.* 256. Este aserto, sin embargo, no es una definición dogmática: Cf. K. Rahner, *o.c.*, 183s; J. Galot, *o.c.*, 158s; contra: J.A. de Aldama, *Virgo Mater*, 101-27; C. Pozo, *o.c.*, 259). Análoga enseñanza formuló Pablo IV, rechazando con su «autoridad apostólica» la opinión de quienes «se desvían y desertan de la fe católica» negando, entre otras cosas, que María «permaneció siempre en la integridad de la virginidad, a saber, antes del parto, en el parto y perpetuamente después del parto» (*Denz.* 993). Se trata, pues, de una «verdad de fe» cristiana (Cf. K. Rahner, *o.c.*, 180-85), no definida sin embargo por el Magisterio. 180. Conc. Vat. II, *Const.* LG 57 (en referencia explícita al Conc. Later. [Cf. *supra*, n. 179] y con una terminología netamente agustiniana: Cf. *supra*, n. 178). El significado de este aserto conciliar se encuadra en el contexto de la opinión sostenida por varios teólogos católicos, según los cuales la «virginidad en el parto» no contradice y sí se armoniza con un *parto normal* y, por tanto, *doloroso* de María, requerido éste por la plena maternidad de aquélla y su misión corredentora: Cf. A. Mittemer, *Dogma und Biologie der Heiligen Familie*, Wien 1952, 98-129: 111ss; a él se adhirieron otros autores (citados por K. Rahner, *o.c.*, 179), entre los cuales últimamente J. Galot, *o.c.*, 170-75. Aquel aserto conciliar no quiso «condenar la tesis del parto normal» y sí dejó «a los teólogos la libertad de discutir sobre el modo de nacer [Cristo], con tal que se reconozca la integridad virginal de María»: J. Galot, *o.c.*, 161 (lo cursivado es nuestro). 181. Cf. San Agustín, *In Ioan. Ev. tract.* 8,8; *Serm.* 186,1; 189,4; 214,6; 215,4. 182. Conc. Later. (a. 649): *Denz.* 256; así también Pablo IV (*Denz.* 993) y últimamente Pablo VI, *Solemne Profesión de fe*, 14 («Creemos que la bienaventurada María permaneció siempre virgen»). A este respecto, además de la bibliografía citada (*supra*, n. 78), Cf.: M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, Paris (1929) 1966, 79-93; J.A. de Aldama, *Virgo Mater*, 213-47 [testimonios patristicos y litúrgicos]; Id., *María*, 225-47 [testimonios patristicos desde el s. II]; C. Pozo, *o.c.*, 255-56, 264s; Id., *El Credo*, 132s; J. Galot, *o.c.*, 176-83.

«el carpintero, *el* hijo de María»¹⁸³: No por haber muerto ya José, pues en la opinión popular aquél seguía siendo designado «el hijo de José» (Cf. *supra*) y, por lo demás, la designación según el nombre de la madre —aún tras la muerte del padre— era entonces del todo inusitada; tras la designación «*el* hijo de María late, pues, la concepción de Marcos sobre la *exclusiva* filiación mariana de Jesús. Pues eso es María: «La madre *de* Jesús»¹⁸⁴ o «*su* madre»¹⁸⁵, de quien nunca se dice que tuviese otros hijos¹⁸⁶ y sí se afirma que «dio a luz *al* hijo suyo, el primogénito» y *único* Hijo¹⁸⁷. ¿Habría éste entregado a su madre a un discípulo¹⁸⁸, si hubiese tenido hermanos carnales? Ese gesto del agonizante Jesús sólo es inteligible, si Él era el *único* hijo de María, «*su* madre» (Cf. *supra*). Éste es, pues, un dato sólidamente atestiguado por toda la tradición evangélica¹⁸⁹. En modo alguno contradicho por la mención de «*los* hermanos¹⁹⁰ y *las* hermanas»¹⁹¹ de Jesús, frecuentemente aducida por los exegetas protestantes contra la virginidad perpetua de María¹⁹². ¡Del todo injustamente! Pues además de contradecir el mencionado dato evangélico y desintonizar con el prácticamente unánime testimonio multisecular de la Iglesia¹⁹³, está desprovista de un sólido fundamento literario. En efecto, un análisis científico de los textos bíblicos sobre el uso del vocablo «hermano»¹⁹⁴

183. Mc 6,3. Por ser ésa la «lectio» menos cristiana —¡despectiva!— y más difícil, ha de ser preferida a las otras dos variantes: La [mateana] «el hijo del carpintero» (p⁴⁵ etc. Cf. Mt 13,55) y la armonizante «el hijo del carpintero y de María» (*it arm Or 33* etc.) 184. Jn 2,1; Act 1,14; Cf. Lc 1,43. 185. Mt 1,18; 2,1.13.14.20.21; 12,46par; 13,55; Lc 2,33.48.51; Jn 2,3.5.12; 19,25.26; Cf. 6,42; Lc 2,34. 186. Sobre Mt 1,25. Cf. *supra*, 419, n. 102. 187. Lc 2,7. En griego bíblico, en efecto, «el primer hijo se llama *primogénito*, independientemente si le siguen o no otros hijos» (W. Michaelis, *Protótokos*; ThWNT VI 872-86; 877), dato lexicográfico corroborado por la inscripción sepulcral *judía* (a. 5 a.C.), sobre la muerte de una joven madre durante el parto de *su primer* hijo y por ella designado «*mi primogénito*» (Cf. W. Michaelis, *o.c.*, 873; J.B. Frey, *La signification du terme «protótokos» d'après une inscription juive*; RB 11 [1930] 373-90). Por lo demás, «el hijo» de María es designado por Lucas «*su primogénito*» (Lc 2,7) y no «*unigénito*» (Lc 7,12; 8,42; 9,38) por anticipar el relato sobre la purificación de aquélla y presentación de Jesús al Señor (Lc 2,22-24), conforme a la prescripción mosaica sobre la consagración «de todo varón *primogénito* al Señor» (v. 23); así con M.-J. Lagrange, *Luc* 71; J. Schmid, *Lukas*, 65 (trad. españ., 94s); H. Schürmann, *o.c.*, 104. 188. Jn 19,26-27. 189. Del todo erróneo es afirmar, que «la cuestión de la virginidad perpetua de María pertenece a la teología *postbíblica*» (R.E. Brown, *o.c.*, 131: lo cursivado es nuestro): *¡Se enraiza en la teología de los cuatro Evangelistas!* 190. Mc 3,31-32par; 6,3a [= Mt 13,55]; Jn 2,12; 7,3.5.10; Act 1,14; Gál 1,19; 1Cor 9,5. 191. Mc 3,32; 6,3b = Mt 13,56a. 192. Cf. J.B. Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Galatians*, London¹⁰ 1983, 252-91 [= «The Brethern of the Lord»]; Th. Zahn, *Brüder und Vettern Jesus* (FGKL VI), Leipzig, Erlangen 1900, 224-364; E. Meyer, *Urgeschichte des Christentums*, I, Stuttgart 1921, 70-77; últimamente L. Oberlinier, *Historische Überlieferung und christologische Aussage. Zur Frage der «Brüder Jesu» in der Synopse*, Stuttgart 1975. Así también —¡lamentablemente!— algunos exegetas católicos: R. Pesch, *Das Markusevangelium*, I, Freiburg 1976, 322-24; J.A. Fitzmyer, *Catecismo cristológico*, Salamanca 1984, 78-80: 80. 193. Cf. *supra*, n. 182; M.-J. Lagrange, *Marc*, 86-92; J. Blinzler, *o.c.* [infra, n. 194], 130-44; J. Galot, *o.c.*, 181s. 194. Particularmente brillantes son los análisis de M.-J. Lagrange (*Marc*, 79-83) y J. Blinzler, *Die Brüder und Schwestern Jesu* (SBS 21), Stuttgart 1967; Cf. también: Id., *Brüder Jesu*: LThK II 714-17; *Die Brüder Jesu*: «Aus der Welt und Umwelt des

muestra que, por no poseer el hebreo ni el arameo un vocablo para designar al «primo» o a la «prima», lo hace frecuentemente con los vocablos «hermano» (LXX: «adelphós») y «hermana» (LXX: «adelphé») respectivamente ¹⁹⁵, dato lexicográfico atestiguado asimismo por la literatura griega extrabíblica de entonces ¹⁹⁶. Es, pues, *cierto* que, si Jesús tenía primos y primas, en arameo sólo podían ser designados «sus hermanos y hermanas», siendo por tanto *posible* que los así designados sean en realidad «sus parientes» (Mc 3,21) o primos y primas. Éstos son, en efecto, sus «hermanos Santiago y José», ambos hijos de *otra* «María» ¹⁹⁷, probablemente identificada con «la hermana de su Madre, María la [mujer] de Cleopás» ¹⁹⁸. En todo caso, ese texto joanneo es testimonio seguro de que la Madre de Jesús tenía una hermana: Si ésta estaba casada, Jesús tenía ciertamente primos, teniendo que ser necesariamente designados en arameo «hermanos» de Quien fue «el hijo de María». El testimonio evangélico es, pues, suficientemente claro para que se asiente a la virginidad perpetua de María, y suficientemente oscuro para rehusar tal asentimiento fiel: ¡Es el claroscuro de la fe profesada por la Iglesia en «la siempre Virgen»! La cual, por haber concebido al Hijo «engendrado por Dios», es:

b) «La Madre de Dios» ¹⁹⁹

Así es confesada María por el antiguo y hodierno Magisterio de la Iglesia ²⁰⁰, expresando esta confesión de fe cristiana, con fidelidad, el respecti-

NT», Stuttgart 1969, 54-61; A. Durand, *Les frères du Seigneur*: RB 5(1908) 1-35; F. Prat, *La parenté du Jésus*: RSR 17 (1927) 127-38; J. B. Bauer, *Hermanos de Jesús*: DTB 447-49 (bibliogr.); J. Sánchez, *La Madre y los hermanos de Jesús*: EstMar 32 (1969) 91-108; A. Müller, o.c., 479-82; C. Pozo, o.c., 264s; J. McHugh, o.c., 266-327 (bibliogr.); J. Galot, o.c., 176-86: 179-82. ¹⁹⁵. Así, por ejemplo: Gén 13,8; 14,14.16; 24,48; 29,12.15; 31,23.32; Lev 10,4; Jos 17,4; Jces 9,3; 2Re 10,13; 1Crón 23,21-22 (en todos esos textos usan también el vocablo «hermano» o «hermana» tanto los LXX como el Targum): Cf. M.-J. Lagrange, o.c., 80s; J. Blinzler, o.c., 41-44. ¹⁹⁶. Así el historiador hebreo Fl. Josefo (*Ant. Jud.*, I 209,211; *Bell. Jud.*, VI 356-57) y textos papirológicos del s. II-I a.C.: Cf. J. Blinzler, o.c., 44s. ¹⁹⁷. Mc 6,3a+15,40; designada luego «María la [madre] de José» (Mc 15,47) y «María la [madre] de Santiago» (Mc 16,1=Lc 24,10), es decir, «la otra María» (Mt 27,61; 28,1): Cf. J. Blinzler, o.c., 73-86; M.-J. Lagrange, o.c., 83. ¹⁹⁸. Jn 19,25. Así M.-J. Lagrange, o.c., 84.93; *Jean*, 493; R.E. Brown, *St. John*, II 905s: trad. españ., 1199 («es posible»), y otros autores —protestantes y católicos— citados por J. Blinzler, o.c., 113, n. 11; el texto joanneo, sin embargo, no arroja certeza sólida: Cf. Id., o.c., 111-18. ¹⁹⁹. Cf.: H. Vorgrimler, *Theótokos*: LThK X 96 (bibliogr.); K. Rahner, *María*, 51-61; G. van Ackeren, *La divina maternidad de María*: «Mariología» (ed. J.B. Carol), 570-618; M. Thurian, o.c., 97-123; M.-J. Nicolás, o.c., 80-88; R. Laurentin, *Court traité*, 118-38; *María*, 86-97; A. Müller, o.c., 458-70; C. Pozo, o.c., 285-95 (bibliogr.); J. McHugh, o.c., 90-122; J. Ibáñez-F. Mendoza, *Origen e historia del dogma de la maternidad divina de María*: EstMar 42 (1978) 57-71; E. Sauras, *La maternidad divina de María en las nuevas cristologías*: Ib., 73-92; J.M. Alonso, *Maternidad divina y cristologías recientes*: EphMar 30 (1980) 7-68; J. Galot, o.c., 91-112. ²⁰⁰. Explicitando la fe profesada por los antiguos Símbolos «en el Hijo de Dios..., concebido por el Espíritu Santo de María la Virgen» (Cf. supra, 335), ésta fue designada «Madre de Dios» [= *Theótokos*] ya en los s. III-IV (Cf. J. Galot, o.c., 93), designación usada solemnemente por el Conc. de Éfeso (*Denz.* 111a.112: Cf. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glaube der Kirche*, I, Freiburg 1979, 637-726; S.M. Meo, *La «Thótokos» al concilio ecuménico di Efeso*

vo testimonio patristico ²⁰¹ y litúrgico ²⁰². Confesión y testimonio, por lo demás, arraigados en el sólido dato neotestamentario. Pues la «Mujer», de quien «devino» hombre «el Hijo enviado por Dios» al mundo, es María: «La Madre del Señor» ²⁰³ o «la Madre de Jesús» ²⁰⁴, en ella «engendrado por Dios» o concebido «por el Espíritu Santo» y siendo, por ello, «Hijo de Dios» ²⁰⁵ aquel, quien luego invocó siempre a Dios con la filial familiaridad e intimidad de un hijo natural a su verdadero padre [= «¡Abbá!»], por saberse o tener clara conciencia de ser Hijo natural suyo ²⁰⁶; nada de extraño, pues, si luego Jesús enseñó, exigió y obró con autoridad y poder exclusivos del mismo Dios ²⁰⁷, siendo asimismo confesado por la Iglesia como «mi Señor y mi Dios» o «el Dios verdadero» ²⁰⁸. Su Madre es, pues, verdadera «Madre de Dios». ¡Insuperable don, otorgado por el Creador a su creatura! ¡Inigualable dignidad, concedida por Dios a un ser humano y, por cierto, a una mujer!: De ningún hombre afirma la revelación neotestamentaria y confiesa la Iglesia ser padre de Dios, reservando por el contrario y exclusivamente a «una mujer» (Gál 4,4) —María— el honor —¿antifeminismo bíblico y cristiano?— de ser la «Théotokos», verdadera Madre de Dios. ¡Incomparable dignidad humana de María! La joven «Virgen» de Nazaret devino «la más bendita de las mujeres» por ser «el Fruto de su seno bendito» y «santo, Hijo de Dios» ²⁰⁹. ¡Precisamente «por eso» la felicitaron, felicitan y «felicitarán todas las generaciones»! ²¹⁰; Por ser la Madre del Logos encarnado, de Cristo y, en calidad de tal, también Madre de todos los cristianos:

c) «La Madre de la Iglesia»

Con este título fue proclamada recientemente María por el supremo Magisterio de la Iglesia ²¹¹. Y con razón. Pues ese nuevo título mariano sintetiza y expresa, en rigor, las implicaciones teológicas de la fe cristiana en la maternidad divina de María, quien con su creyente «fiat» devino Madre de Cristo

(*fa. 431*), Roma 1979) y por el Conc. de Calcedonia (*Denz. 148*), siendo luego así designada María por Pablo IV (*Denz. 993*) y, más recientemente, tanto por el Conc. Vat. II (*Const. LG 52.53*) como por Pablo VI (*Solemne Profesión de fe, 14*). A este respecto, Cf.: E.R. Carrol, *o.c.*, 9-13; C. Pozo, *o.c.*, 291-93; Id., *El Credo*, 131; J. Galot, *o.c.*, 95-99. 201. Cf.: J.A. de Aldama, *Virgo Mater* (passim!); W.J. Burghardt, *o.c.*, 132-37.514-21; C. Pozo, *María*, 287-90; J. Ibáñez-F. Mendoza, *o.c.*, 28-42.74s; J. Galot, *o.c.*, 91-95. 202. Cf. G. Gumbinger, *o.c.*, 201-6 (y *passim*); S. Daly, *o.c.*, 237-42. 203. Gál 4,4; Lc 1,43. 204. Mt 1,18; 2,11.13.14.20.21; 12,46par; 13,55; Lc 2,33.34.48.51; Jn 2,1.3.5.12; 19,25.26; Act 1,14. 205. Jn 1,13; Mt 1,18.20; Lc 1,35. 206. Mc 14,36; Mt 11,25 [= Lc 10,20]; Jn 5,18 etc: Cf. S. Sabugal, *Abba... La Oración del Señor*, Madrid 1985, 382-97. 207. Cf. *supra*, 319s. 208. Jn 20,28; 1Jn 5,20; Cf. Jn 1,1.18; Rm 9,5; Fil 2,6. 209. Lc 1,27.42.35. 210. Lc 1,48. 211. Lo hizo [21.XI.1964] Pablo VI, clausurando los trabajos de la 3.^a etapa del Conc. Vat. II (Cf. AAS 56 [1964] 1015). Sobre la génesis y desarrollo de este nuevo título mariano, Cf.: J.A. de Aldama, *Mater Ecclesiae*: EphMar 14 (1964) 443-50; C. Vollert, *María y la Iglesia*: «Mariología», 921-66; 931-34; L. Ciappi, «*Mater Ecclesiae*»: Div 9 (1965) 447-63; C. Pozo, *o.c.*, 56-64 (bibliogr.); J. Galot, *o.c.*, 353-78; 361-67. Más bibliografía al respecto, *infra*, ofrecemos nn. 213.215.

y de los cristianos, de la Cabeza y del Cuerpo: Su seno virginal fue como «el tálamo nupcial, donde el Esposo» Cristo «se hizo Cabeza de la Iglesia», uniéndose allí a ésta para devenir «así el Cristo total, Cabeza y Cuerpo»²¹². De ambos es, pues, Madre María: Devenida entonces plenamente Madre corporal de la Cabeza, Cristo, también fue inicialmente Madre espiritual del Cuerpo y de sus miembros, los cristianos. Una maternidad eclesial consumada, por lo demás, «junto a la cruz de Jesús», cuando éste consignó a «su Madre» por hijo «al discípulo amado», y a éste por «su Madre» a la suya (Jn 19,25-27). Si al nivel histórico debió de ser ése un gesto de *indecible amor* de Jesús tanto para con su discípulo —¿qué hijo único no es celoso de su madre?— como para con su Madre, asegurándole un fiel protector para el futuro, al nivel de la redacción joannea envuelve aquel gesto un profundo significado eclesiológico y mariológico: La «mujer» María es símbolo de la Sión mesiánica, que recibe por «hijo» suyo a la —en «el discípulo amado» simbolizada— comunidad de los creyentes en Cristo, la cual recibe asimismo de Jesús a María como «Madre suya»²¹³; así devino plenamente María lo que ya desde su creyente «sí» fue (Cf. *supra*), Madre de la Iglesia. Lo que significa: La maternidad eclesial de María y la filiación mariana de la Iglesia son —en la concepción de Juan— un regalo de Jesús o, más exactamente, el primer don y mérito de Cristo crucificado. Pues a Él se debe el que María, no sólo «miembro excelentísimo y enteramente singular de la Iglesia» sino también «tipo y modelo acabadísimo de la misma en la fe y en la caridad»²¹⁴, deviniese también Madre suya: «Nuestra Madre en el orden de la gracia»²¹⁵. Y, en cuanto tal, **mediadora** de todo don salvífico²¹⁶. Esa misión, en efecto, carac-

212. San Agustín, *In Ioan. Ev. tract.* 8,4; *In Ep. Ioan. tract.* 1,2; Cf. *Enarr. in Ps* 148,8; *Serm.* Denis 12,2; *Serm.* 91,7; 192,2. 213. Así con: F.-M. Braun, *La Mère des fidèles*, Tournai-Paris 21954, 77-129; Id., *Jean le Théologien*, III, 2, Paris 1972, 108-15; P. Gächter, *María en el Evangelio*, Bilbao 1959, 354-57; M. Thurian, *o.c.*, 231-35; A. Feuillet, *Les adieux du Christ à sa Mère (Jn 19,25-27) et la maternité spirituelle de Marie*: NRT 86 (1964) 469-89; Id., *L'heure de la femme (Jn 16,21) et l'heure de la Mère de Jésus (Jn 19,25-27)*: Bib 47 (1966) 169-84. 361-80.557-73; Id., *o.c.*, 135-37; R.E. Brown, *St. John*, II, 924-26 (trad. españ., 1220-23); I. de la Potterie, *La verdad de Jesús*, Madrid 1978, 187-219. 214. Conc. Vat. II, *Const.* LG 53; Cf. *Ib.*, 63.65. A este respecto, Cf.: F. Merano, *María tipo de la Iglesia santa y santificante*: RET 29 (1969) 143-76; J.M. Cascante, *La tipología María-Iglesia*: EstMar 39 (1974) 79-100; J. Galot, *o.c.*, 338-53. 215. Conc. Vat. II, *Const.* LG 61. Sobre la maternidad espiritual de María, además de la bibliografía citada (*supra*, nn. 211.213), Cf.: J.M. Bover, *La maternidad espiritual de María en los Padres latinos*: EstMar 7 (1948) 105-20; E.R. Carrol, *María en el Magisterio de la Iglesia*: «Mariología» 5-53: 43-47; G. Vollert, *Principio fundamental de la mariología*: *Ib.*, 431-87: 457-60; Id., *María y la Iglesia*: *Ib.*, 921-66: 931-37; W. Sebastián, *La maternidad espiritual de María*: *Ib.*, 711-59; F. Spedalieri, *o.c.*, 53-118.227-87; J. Ibáñez-F. Mendoza, *o.c.*, 53-73.81-86; B. de Margerie, *La doctrine de la maternité spirituelle de Marie et les liturgies de l'Église catholique*: EphMar 26 (1976) 201-45; A. Feuillet, *o.c.*, 119-20.135s. 216. Cf.: Conc. Vat. II, *Const.* LG 58.62; K. Rahner, *María*, 96-106; A. Luis, *María, omnium gratiarum mediatrix*: EstMar 12 (1962) 423-94; S. Daly, *o.c.*, («Mariología»), 255-58; A. Robichaud, *María, dispensadora de todas las gracias*, *Ib.*, 805-37; A. Rivera, *La mediación de María en la tradición cristiana antigua*: EstMar 15 (1965) 21-48; R. Laurentin, *Court traité*, 153s; *María*, 131-34; M. O' Carrol, *Vatican*

teriza profundamente a María. Pues *mediante* su creyente «sí» se humanizó el Logos divino (Cf. supra) y devino así el «sólo mediador entre Dios y los hombres» (1Tim 2,5): Aquel «hágase» de María fue el inicio de su mediación, por la que nos fue dado el Salvador y, con Él, la salvación. Mediadora de ésta, en efecto, es María al principio tanto del tiempo de Jesús (Jn 2,1-11) como del tiempo de la Iglesia (Act 1,14). El relato joanneo sobre las bodas de Caná ²¹⁷ muestra efectivamente, que *por intercesión* de «la Madre de Jesús» (Jn 2,3-5) convirtió éste la gran cantidad de agua [ca. 600 litros] en abundante «vino bueno» (Jn 2,6-10), símbolo de la salvación mesiánica ²¹⁸, realizando así su «primer signo» y manifestando en él «su potencia salvífica», por lo que «creyeron en Él sus discípulos» (Jn 2,11). Esta fe, por tanto, fue suscitada por el signo mesiánico de Jesús y, a la vez, provocada por la mediación de «su Madre» ²¹⁹, quien devino por ello intercesora del signo salvador del Hijo y mediadora de la fe salvífica de los hijos. Esa *mediación* desempeñó también María en los albores de la Iglesia, con cuyos miembros «perseveraba en la oración» por el prometido don del «Espíritu Santo» (Act 1,4-8.13-14), para, con Él «fortificados», iniciar su evangelizador testimonio cristológico «hasta los confines de la tierra» (Act 1,8). Así «presidió ella con su oración el comienzo de la evangelización» ²²⁰ misionera de la Iglesia. Y, «asunta a los cielos...», con su múltiple *intercesión* continúa obteniéndonos los dones de la salvación eterna», siendo por ello «invocada en la Iglesia» como «*Mediadora*», por la que nos unimos «con mayor intimidad al [único] Mediador y Salvador» ²²¹, durante nuestra peregrinación hacia la patria del Reino. Como Madre de la Iglesia y Mediadora de sus miembros, en efecto, es también María protectora o guía del peregrinante Pueblo de Dios: Como Israel no podía caminar por el desierto sin la compañía de la hermana de Moisés y «su piadosa profetisa» María ²²², «distinguida entre todas las mujeres de aquella generación por sus buenas obras» ²²³ y recompensadas éstas por Dios con el «don del pozo que proveía de *agua* en el desierto a Israel» ²²⁴, tampoco es posible al nuevo Israel caminar sin María: ¡La «Familia de Dios» (Cf. Ef 2,19) no puede caminar sin su Madre! Pues por el desierto de este mundo no se puede peregrinar sin «*el agua viva*» del «*Espíritu Santo*» ²²⁵, cuyo «don» fue otorgado a la Comunidad

II and Our Lady's Mediation, IrTQ 37 (1970) 24-55; J.M. Alonso, *Mediación de María, mediación de la Iglesia*: EstMar 25 (1975) 23-50; 26 (1976) 125-46; J. Galot, *María*, 375-77. ²¹⁷ Jn 2,1-11; Cf.: M.J. Grunthaner, o.c., («Mariología»), 103s; M. Thurian, o.c., 174-207; 193ss; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, I 328-44; (trad. españ., 365-80 (bibliogr.); R.E. Brown, *St. John*, I 97-111: 107-9 (trad. españ., 283-300: 295-98); R. Laurentin, *María*, 35-39; C. Pozo, o.c., 233-36; J. McHugh, o.c., 468-84; A. Feuillet, o.c., 130-34; J. Galot, o.c., 229-30.262-65. ²¹⁸ Cf. Am 9,13; Os 2,24; Jl 4,18; Is 29,17; Jer 31,5; *1Hen* 10,19; *2Bar* 29,5. ²¹⁹ Así con: M. Thurian, o.c., 206; R.E. Brown, o.c., 102 (trad. españ., 290); A. Feuillet, o.c., 132. ²²⁰ Pablo VI, *Exh. apost.* EN 81. ²²¹ Conc. Vat. II, *Const.* LG 62. ²²² *Sifre-Num.* 106; una tradición pre-cristiana, como lo refleja la paráfrasis de *TgPI* [= «Neophyti I»] *Num* 12,16. ²²³ *TgPINum* 12,1. ²²⁴ *TbTaan* 9a: Str.-Bill., II 482; III 407. ²²⁵ Jn 4,11 + 7,37-39.

primitiva «por las oraciones de María»²²⁶ y, sin duda, por su maternal intercesión es regalado sin cesar a la Iglesia. Nada de extaño, pues, si ésta veneró siempre y venera a la Madre de Dios y Madre suya con «un culto especial»²²⁷; Celebrando en su honor *fiestas litúrgicas* —Inmaculada Concepción, Maternidad divina y eclesial, Asunción...—, invocando con *oraciones* —particularmente el santo Rosario²²⁸— a la «Madre de misericordia» y «dulce Virgen María, saludando con júbilo a la reconocida como «Estrella del mar» y «Puerta del cielo», como «Reina de los cielos» y «Señora de los ángeles», no sin suplicar a la vez la «protección» de la «santa Madre de Dios»²²⁹. Piedad y devoción mariana, maravillosamente sintetizada en los inspirados y cálidos versos de un ilustre vate agustino:

Virgen que el sol más pura,
 gloria de los mortales, luz del cielo,
 en quien es la piedad como la alteza;
 los ojos vuelve al suelo,
 y mira un miserable en cárcel dura,
 cercado de tinieblas y tristeza;
 y si mayor bajeza
 no conoce ni igual juicio humano
 que el estado en que estoy por culpa ajena,
 con poderosa mano
 quiebra, Reina del cielo, esta cadena.
 Virgen, en cuyo seno
 halló la Deidad digno reposo,
 do fue el rigor en dulce amor trocado,
 si blando al riguroso
 volviste, bien podrás volver sereno
 un corazón de nubes rodeado;
 descubre el deseado
 rostro, que admira el cielo, el suelo adora,
 las nubes huirán, lucirá el día;
 tu luz alta, Señora,
 venza esta ciega y triste noche mía.

Virgen y Madre junto,
 de tu Hacedor dichosa engendradora,
 a cuyos pechos floreció la vida;
 mira cómo empeora
 y crece mi dolor más cada punto;
 el odio cunde, la amistad se olvida;
 si no es de ti válida
 la justicia y verdad que tú engendraste,
 ¿adónde hallará seguro amparo?
 Y pues Madre eres, baste
 para contigo el ver mi desamparo.
 Virgen del sol vestida,
 de luces eternas coronada,
 que huellas con divinos pies la luna;
 envidia emponzoñada,
 engaño agudo, lengua fementida,
 odio cruel, poder sin ley ninguna
 me hacen guerra a una;
 pues contra un tal ejército maldito,
 ¿cuál pobre y desarmado será parte,
 si tu nombre bendito,
 María, no se muestra por mi parte?

226. Conc. Vat. II, *Const.* LG 59. 227. Conc. Vat. II, *Const.*, LG 66-67. Esas directrices conciliares sobre el culto a María han sido magistralmente explicitadas luego por Pablo VI, Exh. apost. *Marialis cultus*: AAS 66(1974) 113-188 (texto y trad. españ. en C. Pozo, o.c., 329-408); a este respecto, Cf. AA.VV., *Culto y piedad mariana hoy. La exhortación «Marialis cultus»* (EstMar 43), Madrid 1978; A. Rivera, *La tradición patristica en la «Marialis cultus»*: EphMar 38 (1978) 239-51. Sobre el culto a María, Cf. también: R. Laurentin, *María*, 158-80; M. Schmaus, *María, culto a*: SM IV 440-48 (bibliogr.); J. Ratzinger-H. Urs von Balthasar, *María, primera Iglesia*, Madrid 1982, 45-50.77-90; AA.VV., *Fundamentos teológicos de la piedad mariana* (EstMar 48), Madrid 1983. 228. Oración de individual y comunitaria devoción mariana, reiteradamente recomendada por los Sumos Pontífices y, con particular insistencia, por Juan Pablo II, tras haberlo hecho —con vasta y profunda exposición teológica— su predecesor Pablo VI, o.c., 42-55 (= C. Pozo, o.c., 387-400). 229. Oraciones *Salve Regina, Alma Redemptoris Mater, Ave Regina coelorum* y *Sub tuum praesidium*.

Virgen, por quien vencida
 llora su perdición la sierpe fiera,
 su daño eterno, su burlado intento;
 miran de la ribera
 seguras muchas gentes mi caída,
 el agua violenta, el flaco aliento;
 los unos con contento,
 los otros con espanto; el más piadoso
 con lástima la inútil voz fatiga.
 Yo, puesto en ti el lloroso
 rostro, cortando voy onda enemiga.

Virgen, del Padre Esposa,
 dulce Madre del Hijo, templo santo
 del inmortal Amor, del hombre escudo,
 no veo sino espanto.
 Si miro la morada, es peligrosa;
 si la salida, incierta, el favor mudo,
 el enemigo crudo,
 desnuda la verdad, muy proveída
 de armas y valedores la mentira:
 la miserable vida
 sólo cuando me vuelvo a ti respira.

Virgen, que al alto ruego
 no más humilde sí diste que honesto,
 en quien los cielos contemplar desean;
 como terreno puesto,
 los brazos presos, de los ojos ciego,
 a cien flechas estoy que me rodean,
 que en herirme se emplean.
 Siento el dolor, mas no veo la mano,
 ni me es dado el huir ni el escudarme:
 quiera tu soberano
 Hijo, Madre de amor, por ti librarne.

Virgen, lucero amado
 en mar tempestuoso clara guía,
 a cuyo santo rayo calla el viento;
 mil olas a porfia
 hunden en el abismo un desarmado
 leño de vela y remo, que sin tiento
 el húmedo elemento
 corre; la noche carga, el aite truena;
 ya por el ciclo va, ya el suelo toca,
 gime la rota antena;
 socorre, antes que embista en dura roca.

Virgen no inficionada
 de la común manilla y mal primero,
 que al humano linaje contamina;
 bien sabes que en ti espero
 dende mi tierna edad; y si malvada
 fuerza que me venció ha hecho indina
 de tu guarda divina
 mi vida pecadora, tu clemencia
 tanto mostrará más su bien crecido,
 cuanto es más la dolencia,
 y yo merezco menos ser valido.

Virgen, el dolor fiero
 afuda ya la lengua, y no consiente
 que publique la voz cuanto desea;
 mas oye tú al doliente
 ánimo que contino a ti vocea ²³⁰.

230. F. García, *Obras completas castellanas de Fray Luis de León*, Madrid ²1951, 1472-74.

Este canto poético del exegeta y vate salmantino es sin duda fruto del mencionado *culto especial* a María, el cual, si honra con filial piedad y amor a la Madre, glorifica en último término también —y sobre todo— a Dios: Por alabar o ensalzar la omnipotencia salvífica y el amor del Padre que la eligió, del Hijo que la redimió, y del Espíritu Santo que la santificó.

II. «CRISTO MURIÓ POR NUESTROS PECADOS... Y FUE SEPULTADO» *

Así comienza una de las más antiguas confesiones cristianas (1Cor 15,3-5). Y con razón. Pues la finalidad redentora de la Encarnación muestra, que ésta se orientó hacia la pasión y muerte salvíficas de Jesús ¹. Éstas, completadas por el culmen de la resurrección, constituyen por tanto el *evento salvífico central* de la «historia salutis» y, en particular, de la soteriología neotestamentaria, para la que la resurrección es la victoria del Crucificado sobre la muerte. Así lo reflejan no sólo alguno de los más antiguos himnos y confesiones cristianas ² sino también la prístina predicación apostólica ³ y, con particular énfasis, el kerygma de Pablo centrado en «Cristo crucificado» ⁴; por lo demás, si los cuatro Evangelios coinciden en describir el ministerio público de Jesús amenazado reiteradamente por la muerte ⁵, para luego relatar ampliamente su drama final ⁶, es porque en este relato —completado por el de la resurrección— culmina la historia de Jesús, siendo aquéllos, por tanto, «relatos de la pasión con prolija introducción» (M. Kähler).

1. «¡VERDADERAMENTE SUFRIÓ Y MURIÓ!»

Cf.: X. LÉON-DUFOUR, *Passion*: DBS VII 1419-92: 1479-88; M.-J. LAGRANGE, *L'Évangile de Jésus-Christ*, Paris 1936, 492-580; P. BENOIT, *Passion et Résurrection du Seigneur*, Paris 1966, 9-262; J. BLINZLER, *Der Prozess Jesu*, Regensburg ⁴1969; *Pasión de Cristo*: SM V 258-64: 262s; Ch. H. DODD, *Historical tra-*

* Cf.: C. Blume, o.c., 162-67; Th. Zahn, o.c., 68-74. S. Bäumer, o.c., 199-201; F. Kattenbusch, o.c., II 625-41.900-15; I. Ortiz de Urbina, o.c., 245-51; AA.VV., *Il Simbolo*, VII-IX, Assisi ²1959.1952; J. Ratzinger, o.c., 230-49 (trad. españ., 244-63); H. Urs von Balthasar, *El misterio pascual*: MS III.2,143-265; Id., *Il Nuovo Patro* (Gloria 7), Milano 1977, 185-213; W. Beinert, o.c., 95-100; K. Lehmann, «Ich glaube» (Hrsg. W. Sandfuchs), Würzburg ³1975, 51-64; G. Huyghe, «La foi de l'Église», Paris 1978, 213-36; M.M. González Gil, o.c., II 3-276; Ph. Schäfer, o.c., 53-63 (trad. españ., 75-89); AA.VV., *Crucificado por nuestra causa*: Com 2 (1980) 7-66.

1. Cf. supra, 411-13; H. Urs von Balthasar, o.c. [MS], 143-52; M.M. González Gil, o.c., 87-89. Eso mismo subraya la ilación o secuencia entre el 3.º y 4.º artículo del Símbolo, indicando con ello que «el misterio de la Cruz no es otro que el de la Encarnación en su plenitud»: K. Barth, *Dogmatik*, IV, 2(Zürich ²1964), 325. 2. Cf. Fil 2,6-11; 1Pe 2,22-25; 3,18; 1Cor 15,3-5; Rm 4,25. 3. Cf. Act 2,22-24; 3,13-15; 4,10; 5,30; 8,30-35; 10,39-40; 13,27-31; 17,2-3; 26,23. 4. Cf. Gál 3,1.13; 6,14; 1Cor 1,17-25; 2,1-8; Ef 2,13-18; Efl 2,5-11; Col 1,20-22; 2,13-14 etc. 5. Cf. Mac 3,6par; Lc 4,29; 13,31; Jn 5,16; 7,1.19.30; 8,37.59; 10,31.33.39; 11,47-53. 6. Mc 14-15par; Jn 18-19.

dition in the Fourth Gospel, Cambridge 1963, 21-136 (trad. españ., 33-144); *El Fundador del Cristianismo*, Barcelona 1975, 176-89; J. JEREMIAS, *Abba*, Göttingen 1966, 191-229; *Theologie NT*, Gütersloh 1971, 263-84 (trad. españ., 321-46); J. GNILKA, *Wie urteilte Jesu über seinen Tod?: «Der Tod Jesu»* (QD 74), Freiburg 1976, 13-50; A. VÖGTLE, *Todesankündigungen und Todesverständnis Jesu*: Ib., 51-113; R. PESCH, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis*: Ib., 137-87; *Das Markusevangelium II* (HerdersThKNT, II. 2), Freiburg 1977, 318-419; J. LOSADA, *¿Cómo ha interpretado Jesús su muerte?: Com 2* (1980) 30-43.

La soteriología bíblica y, en particular, neotestamentaria es esencialmente histórica. En la historia, por tanto, se enmarca su epicentro: La pasión y muerte de Jesús. Esto subraya precisamente el Símbolo con la mención del Procurador romano, «bajo cuyo» gobierno en Judea tuvo lugar aquélla ⁷, por Jesús mismo prevista y reiteradamente preanunciada:

1) *Previsión y anuncio* ⁸

El trágico final no cogió a Jesús de sorpresa. ¡Al contrario! Él lo previó claramente, como necesaria consecuencia de sus gestos y palabras: La insistente acusación de practicar la magia ⁹, transgredir el sábado ¹⁰ y «blasfemar» contra Dios ¹¹ era castigada por la ley judía con la pena capital ¹²; y si Él se consideró «un profeta» ¹³, previó también el trágico destino reservado por el Judaísmo a los profetas ¹⁴. Todos esos y otros eventos muestran, por tanto, que Jesús previó su muerte y contó con ella ¹⁵. No sólo eso. También anunció reiteradamente su pasión y muerte. Así lo atestiguan unánimemente los cuatro evangelistas ¹⁶, tras cuya redacción pospascual pueden detectarse críticamente algunas predicciones genuinas del Jesús histórico ¹⁷, consciente de ser «el Pas-

7. Cf. supra, 146 (n. 268). 439; así lo subrayan varios comentaristas del Símbolo: Rufino, San Agustín, San Pedro Cris., Cat. Romano (Cf. supra). 8. Cf. K.H. Scheikle, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des NT*, Heidelberg 1949, 60-78; A. George, *Le Christ, envoyé de Dieu*, Paris 1961, 404-10; *Comment Jésus a-t-il perçu sa propre mort?: LumVie* 101 (1971) 34-59; J. Blinzler, o.c., 423-31; A. Feuillet, *Les trois grandes prophéties de la passion et de la résurrection des évangiles synoptiques*: RThom 67 (1967) 533-60; 68 (1968) 41-74; H. Urs von Balthasar, o.c. [MS], 197-200; J. Jeremias, *Abba*, 210-16; *Theologie NT*, 264-72 (trad. españ., 321-31); H. Schürmann, *Jesu Ureigener Tod*, Freiburg ²1976, 26-56; M.M. González Gil, o.c., 14-20; L. Oberliner, *Todeserwartung und Todesgewissheit Jesu* (SBB 10), Stuttgart 1980. 9. Mc 3, 22par (Cf. Str.-Bill., I 631); Jn 8,48. 10. Mc 2,23-3,6par; Lc 13,10-17; 14,1-6; Jn 5,5-11.18; 9,1-7.13-14; Cf. E. Lohse, *Sabbaton*, ThWNT VII 21-29. 11. Mc 2,7par; Jn 10,30-33; Cf. 5,18. 12. *M. Sanh.* VII 4.7.11; Cf. Mc 3,6par; Jn 5,18; 8,59; 10,31-33; 19,7. 13. Mc 6,4par; Lc 13,33-34 (=Mt 23,37); Cf. F. Gils, *Jésus Prophète d'après les Évangiles synoptiques*, Louvain 1957, 9-20.28. 14. Mt 23,30-37par; Cf. 21,34-36par; 22,6. 15. Así con: J. Jeremias, *Abba*, 211s; *Theologie NT*, 265-67 (trad. españ., 323-25); H. Schürmann, o.c., 26-53. 16. Cf. Mc 2,20par; 8,31par; 9,12b (=Mt 17,12b). 31par; 10,32-34par. 45 (=Mt 20,28); Lc 13,33; 17,25; Mc 12,6-7par; 14,21-25par. 27 (=Mt 26,31); Jn 2,19; 3,14; 6,50-58; 10,11-18; 12,23-32; 13,21.38; 16,32. 17. Mc 8,31par; 9,31par; 10,32-34par; Cf. F. Gils, o.c., 424-29; X. Léon-Dufour, *Les Évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris 1963, 433-35 (trad. españ., 380-82); J. Blinzler, o.c., 424-29; A. Feuillet, o.c., 538-51; A. George, o.c., 35-41; J. Jeremias, *Abba*, 213-16; *Theologie NT*, 267-72 (trad. españ., 325-31); H. Schürmann, o.c., 55-63.

tor» mesiánico que «da su vida por las ovejas» y cumplir la misión asignada por Dios a su mesiánico Siervo, «venido a dar la vida en rescate por todos»¹⁸. Con esa clarividencia preanunció y afrontó Jesús:

2) El hecho de la Pasión

Los cuatro evangelistas, en efecto, **introducen** sus relatos sobre ésta precisando que, cercana ya la fiesta de «la Pascua y de los Ázimos», las autoridades judaicas decidieron «matar» a Jesús¹⁹, a cuyo propósito criminal colaboró por soborno «Judas Iscariote, uno de los doce» discípulos²⁰. Y el Maestro lo «sabía» (Jn 13,11). Así lo preanunció en el diálogo introductorio²¹ a la **Cena pascual**²², por Jesús *celebrada* «con gran deseo» (Lc 22,15) y, con toda probabilidad, *según el rito de la Pascua hebraica* o memorial del paso de la esclavitud en Egipto a la libertad en la Tierra prometida²³. Aquel ritual prescribe que, inmolado el cordero pascual y «*preparado todo*» lo necesario en «una sala grande, amueblada y adornada»²⁴, tras el *rito inicial* [= «hámes»] de arrojar «toda sustancia de levadura» como eficaz signo purificador «de la levadura vieja» o del pecado²⁵, el presidente de la asamblea —Jesús— pronunciaba sobre la 1.^a copa la bendición y, tras «*dar gracias*» por la fiesta, bebía de ella y la «repartía entre» los comensales²⁶, para lavarse luego todos las manos y servirse las «hierbas amargas» (mojadas con agua salada), en signo de

18. Jn 10,11.15; Mc 10,45par. 19. Mc 14,1-2par; Cf. Jn 11,47-53. 20. Cf. Mc 14,10-11par; Jn 13,2. 21. Cf. Mc 14,17-21par; Jn 13,21-26. 22. Lc 22,15-20par; 1Cor 11,23-25. A este respecto, Cf.: H. Schürmann, *Der Einsetzungsbericht. Lk 22,19-20* (NA XX.4), Münster 1955; AA.VV., *L'Eucharistie dans le NT: Lum.Vie 31* (1957) 9-119; P. Benoit, *Exégèse et théologie*, I, Paris 1961, 163-203.210-39; J. Jeremias, *Die Abendmahls Worte Jesu*, Göttingen 1967 (trad. españ., Madrid 1980); *Theologie NT*, 274-77 (trad. españ., 334-38); L. Maldonado, *La Plegaria eucarística*, Madrid 1967, 152-270; H. Patsch, *Abendmahl und historischer Jesus*, Stuttgart 1972, 34-36.59-105; J. Betz, *Fundamentos bíblico-teológicos de la Eucaristía: MS IV. 2*, 186-207; R. Pesch, *a.c.*, 145-79; I.H. Marshall, *Last Supper and Lord's Supper*, Exeter 1980, 21-23.30-113; X. Léon-Dufour, *Le partage du Pain eucharistique selon le NT*, Paris 1982, 93-284 (trad. españ., Madrid 1983, 105-232). En nuestro análisis seguimos el relato de Lucas, quien elaboró el texto paulino y marciano para presentar la Pascua cristiana como *cumplimiento* de la Pascua judía (P. Benoit, *o.c.*, 164-200; Cf. J. Jeremias, *o.c.*, 133-52; trad. españ., 149-79), conservando sin embargo los datos históricos sustanciales de Mc, de quien depende: Cf. J. Jeremias, *o.c.*, 153-83; R. Pesch, *Markus*, II 364-73; de otro modo H. Schürmann, *o.c.*, 15-132. 23. *M. Peshaim*, I-X: Cf. Str.-Bill., IV 40-76. El actual «Seder [= ritual] de la Pascua» (Cf. P. Link, *Haggad. Manual de Pesaj*, Tel-Aviv 1978; A.S. Toaff, *Haggad di Pascua*, Roma 1981) se remonta sustancialmente al tiempo de Jesús, quien lo usó sin duda alguna en la celebración de la Cena pascual: Cf. G. Dalman, *Jesus-Jeschua*, Leipzig 1922, 98-121; Str.-Bill., IV 74-76. Tras estos dos pioneros, son decisivos los brillantes análisis de J. Jeremias (*Abendmahls Worte Jesu*, 35-82; trad. españ., 42-92), seguido por: P. Benoit, *Exégèse...*, I 192-95.213-16; J. Maldonado, *o.c.*, 161-270; J. Betz, *o.c.*, 192s; N. Füllister, *Il valore salvifico della Pascua*, Brescia 1976, 123-69; V. Serrano, *La Pascua de Jesús en su tiempo y en el nuestro*, Madrid 1978, 14-89; I.H. Marshall, *o.c.*, 58-80. 24. Mc 14,12-16: Cf. G. Dalman, *o.c.*, 99-106; Str.-Bill., IV 41-54. 25. *M. Pes. I* 1-3; 1Cor 5,7-8; Cf. Jn 13,10; Str.-Bill., III 359s; J. Jeremias, *o.c.*, 53s (trad. españ., 61s). 26. Lc 22,17-18; Cf. *M. Pes. X* 2; *M. Ber. VIII* 1; Str.-Bill., IV 61s.

comuni3n con «la vida amarga de nuestros padres en Egipto»²⁷. Luego se escanciaba la 2.^a copa, y el presidente de la asamblea —Jesús— *respondía homiléticamente* a las preguntas formuladas por los niños o alguno de los presentes sobre las diferencias «entre esta noche y todas las otras noches»²⁸, homilía seguida con el canto del «hallel»²⁹ y la com3n participaci3n en la 2.^a copa. Seguidamente, y como purificadora preparaci3n al rito del pan 3zimo, todos por segunda vez *se lavaban las manos*, servicio prestado por uno de los sirvientes o —en su falta— el m3s peque1o de los comensales³⁰; como ninguno de los discipulos se consideraba tal³¹ ni, por tanto, se levantaba para prestar tal servicio, lo hizo Jes3s, lav3ndoles no ya las manos sino —¡gesto reservado a un esclavo pagano!— los pies³². ¡Se comprende la reacci3n de Pedro (Jn 13,6.8)! Pero ya era tarde: Debían aceptar la lecci3n de humilde servicio prestada por el «Se1or y Ma3stro» e imitar su simb3lico «ejemplo», lav3ndose «los pies unos a otros»³³. As3 purificados, realizaban ahora el *rito sobre el pan 3zimo*: Quien presidía lo tomaba, daba gracias al Dios que «saca el pan de la tierra» y, con inspirado tono, pronunciaba seguidamente una amplia bendici3n al «Se1or nuestro Dios», evocando —desde la creaci3n hasta el exilio babil3nico— las principales etapas de la historia salvífica; tras lo cual presentaba el pan 3zimo a los comensales como «el pan de la aflicci3n» comido por los «antepasados en Egipto» y, partiéndolo, lo distribuía entre aqu3llos, para comulgar todos con la pasada esclavitud egipcia; Jes3s, que as3 lo hizo en otras ocasiones, innov3 esta vez el ritual judaico cuando, «tomando [el pan] y tras pronunciar la bendici3n» mencionada, «lo parti3 y sustituy3 aquellas palabras significativas por otras: ESTE [PAN] ES MI CUERPO, QUE SE DA POR VOSO-

27. *M. Pes.* X 3.5 (= Éx 1,14); *Str.-Bill.*, IV 63.66. 28. *M. Pes.* X 4-5; *Str.-Bill.*, IV 67-69. 29. *Sal* 113-114; *Cf. M. Pes.* X 5-6; *Str.-Bill.*, IV 68-70. 30. *Cf. G. Dalman, o.c.*, 108s. 31. Es posible que, al menos interiormente, discuti3sen todav3a «sobre qui3n era el mayor» (*Lc* 22,24-27; *Cf. Jn* 13,12-15). Sobre la relaci3n entre estos dos textos y su enraizamiento en la prelacana tradici3n de la Cena pascual, *Cf.*: H. Schürmann, *Jesu Abschiedsrede (Lk 22,21-38)*, Münster 1957, 63-99; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, III, Freiburg 1975, 46s (trad. espa1., 68-70). 32. *Jn* 13,5-12a. En ese contexto hist3rico se enmarca este gesto de Jes3s: *Cf. G. Dalman, o.c.*, 107-9; J. Jeremías, *o.c.*, 43.76 (trad. espa1., 50.86); V. Serrano, *o.c.*, 78; J.L. Espinel, *La Eucaristía del Nuevo Testamento*, Salamanca 1980, 38-42; S. Sabugal, *Abbá. La Oraci3n del Se1or*, Madrid 1985,362s. Aunque lavar los pies no formaba parte del ritual, sí ten3a lugar cuando alg3n comensal —como los discipulos— entraba en la sala «con pies sucios o cansados» (*G. Dalman, o.c.*, 108), gesto entonces realizado no ciertamente por un rabbi ni siquiera permitido a un siervo judío, s3lo reservado a un esclavo pagano (*Cf. Str.-Bill.*, II 557; J. Jeremías, *o.c.*, 197; trad. espa1., 224). En todo caso, ese gesto de Jes3s tiene lugar «durante la cena» pascual (*Jn* 13,1-2a) y, por tanto, se encuadra perfectamente en el rito judaico del 2.º lavatorio de las manos, evocado en ese antiguo y semitizante relato joanneo: *Cf. R. Bultmann, Das Johannesevangelium*, Göttingen 1964, 351s; J. Jeremías, *o.c.*, 94 (trad. espa1., 104). 33. As3 lo interpretan varios Padres de la Iglesia y muchos exegetas modernos: *Cf. G. Richter, Die Fusswaschung im Johannesevangelium*, Regensburg 1967, 11-35.249-51; P.F. Beatrice, *La lavanda dei piedi*, Roma 1983, 129-221. Un detallado an3lisis del relato joanneo (con bibliograf3a especializada) ofrecen: R.E. Brown, *The Gospel acc. to St. John*, II, Garden City 1970, 548-72 (trad. espa1., 782-819); R. Schnackenburg, *o.c.*, III 6-53 (trad. espa1., 29-75).

TROS. HACED ESTO EN MEMORIA MÍA»³⁴. El «pan» por Él partido cesó de significar la esclavitud egipcia, deviniendo signo sacramental de su Cuerpo sacrificado por quienes, comiéndolo, comulgan en la [anticipada] muerte expiatoria de Jesús: Así eran liberados de lo que —el pecado— radicalmente esclaviza al hombre y es raíz o causa de toda tiranía, recibiendo asimismo del «partido» Cuerpo de Jesús la fuerza para dejarse «partir» por los demás. A ese rito, cuya innovación debió impresionar profundamente a los discípulos³⁵, seguía una *gran cena*, en la que entre otras cosas se comía el cordero pascual y se bebía abundante vino³⁶; finalizada la cual, y lavadas nuevamente las manos, se escanciaba la 3.^a copa ritual o «la copa de bendición» (1Cor 10,16), así designada por introducir una nueva y amplia bendición a Dios por sus gestas salvíficas y por la «alianza», con que se comprometió a hacer libre y feliz a Israel en «la Tierra» prometida, en cuya libertad y felicidad comulgan cuantos de esa copa beben. También Jesús «después de comer» la cena «tomó la [tercera] copa» y, tras pronunciar la mencionada bendición o «dando gracias»³⁷, la repartió entre «todos» con estas innovadoras palabras: «ESTA COPA [ES] LA NUEVA ALIANZA EN MI SANGRE, QUE POR TODOS SE DERRAMA. HACED ESTO EN MEMORIA MÍA»³⁸. Bebiendo de ella, comulgaron todos en la vida [= sangre] de Jesús, recibiendo así el característico don divino —el «perdón de los pecados» y «el Espíritu de Dios»— de la «nueva alianza»³⁹, sellada con su expiatoria Sangre. Al prescribir, pues, Jesús celebrar el signo sacramental de su Cuerpo y de su Sangre «en memoria mía», les ordenó renovar el banquete sacrificial de su Pascua como «memorial perpetuo» no ya de la pasada esclavitud y libertad, sino de su muerte y resurrección. Así fue sustituida la Pascua judaica por la Pascua de Jesús, *el nuevo Cordero pascual* sacrificado⁴⁰ expiatoriamente por los pecados de todos como *sufriente «Siervo de Dios»*⁴¹, quien

34. Lc 22,19par. «Cuerpo» [= *soma*] es probable versión griega de arameo «carne» [= *Bisrā*]: Cf. J. Jeremias, *o.c.*, 191-94 (trad. españ., 216-19). 35. Así lo refleja el hecho de que al Resucitado lo reconocieron «en la Fracción del Pan» (Lc 24,30-31.35), designación de la Eucaristía en las primeras Comunidades cristianas: Cf. Act 2,42.46.20,11; 1Cor 10,15. 36. Un antiguo midrash judaico precisa que, «si un israelita se excede un poco esa noche, Jahveh cierra un ojo». Ignoramos —¿quién puede saberlo?— si aquella noche lo cerró, pero si sabemos que los discípulos se excedieron: Luego, en Getsemani, no pudieron «velar con» Jesús ni resistir al sueño, «pues sus ojos estaban cargados» (Mc 14,40 = Mt 26,43). ¡Se supone por qué! 37. Lc 22,20a (= 1Cor 11,25a); Mc 14,23a = Mt 26,27a. 38. Lc 22,20b (= 1Cor 11,25b); Cf. Mc 14,24 (= Mt 26,28); Is 53,11-12. 39. Jcr 31,31-34; Ez 16,60-63; 36,25-29: Cf. G. Dalman, *o.c.*, 150.157; P. Benoit, *o.c.*, 217-19; J. Jeremias, *o.c.*, 216-18 (trad. españ., 247s); J. Betz, *o.c.*, 198. 40. Cf. J. Jeremias, *o.c.*, 211-16 (trad. españ., 241-46): «Cuando usa las expresiones «esto es mi carne (sacrificial)» y «esto es mi sangre (sacrificial)», se autoconsidera probablemente Jesús «el Cordero pascual» (214: trad. españ., 245), como lo entendió rectamente Pablo al escribir poco antes de «la fiesta» de la Pascua: «Nuestro Cordero pascual, Cristo, fue inmolido» (1Cor 5,7-8). Así también: F.-J. Leenhardt, *Le sacrement de la sainte Cène*, Neuchâtel-Paris 1948, 31.37; Id., *Ceci est mon Corps*, Neuchâtel-Paris 1955,24; G. Walter, *Jesus, das Paschalamm des Neuen Bundes. Der Zentralgedanke des Herrenmahles*, Gütersloh 1950; A.J.B. Higgins, *The Lord's Supper in the New Testament* (StBTh 6), London 1952, 49-51. 41. Así con: G. Dalman, *o.c.*, 155s; P. Benoit, *o.c.*, 216-17.219; J. Jeremias, *o.c.*, 218-23 (trad. españ., 247-54); *Theologie NT*, 277 (trad. españ., 337s); R. Pesch, *Markus*, II 358-60.

en esa ocasión *se donó* a los suyos en alimento y bebida, para introducirlos en la comunión de su anticipada muerte y «vida» nueva o resurrección ⁴². Ese memorial de la muerte expiatoria y resurrección vivificante del Señor celebra sacramentalmente la Iglesia, siendo su Cuerpo y Sangre diario alimento de quienes anhelan configurarse con el Siervo de Jahveh y con el Señor resucitado; y por ello suplican:

Memorial de la muerte y triunfo del Señor,
sacramento que al hombre el amor de Dios revela:
¡Sacia con tu Guerpo, Jesús, nuestra hambre eterna,
y con tu Sangre apaga nuestra sed de amor!
Aúnanos con tu Pan, Señor, en comunión,
para que testigos tuyos seamos en la tierra:
¡Luz que ilumina y levadura que fermenta,
sal que a todos sala con tu amor!

Tras este rito, se escanciaba la 4.^a copa y se concluía la fiesta con el canto del gran «hallel», como lo hicieron Jesús y sus discípulos, quienes, «cantados los himnos, salieron hacia el Monte de los Olivos» ⁴³, preanunciándoles el Maestro la próxima defección o «escándalo» de «todos» ellos ⁴⁴ al llegar «la hora» de su pasión. Ésta se inició con el «pavor y angustias» mortales, por Él sufridas durante su *agonía getsemaniaca* ⁴⁵ o interior lucha oracional del *Servo sufriente* por someterse a la voluntad de su «Padre» y aceptar ser «entregado en manos de los pecadores» ⁴⁶. Por aquella oración insistente «confortado», fue Jesús tranquilo y resuelto —«¡vamos!»— hacia la muerte, afrontando con serenidad señorial su *prendimiento* ⁴⁷ por «gente» armada y capitaneada por quien —Judas— «le entregó» hipócritamente «con un beso», no resistiendo Jesús a los que «le echaron mano y sujetaron» e impidiendo ser defendido con «la espada» por sus discípulos, «para que se cumplieran las Escrituras» referentes sin duda al *Servo sufriente*, que «no se resistió ni se retiró» sino «se dejó llevar como un cordero al matadero» e, indefenso, «por nuestras rebeldías fue entregado a la muerte» ⁴⁸, siendo asimismo —como éste— abandonado Jesús por sus discípulos, quienes «dejándole huyeron todos» ⁴⁹. Solo,

42. Cf. P. Benoit, *o.c.*, 220s; J. Jeremias, *o.c.*, 223-29 (trad. españ., 254-61). 43. Sal 114-118 (*M. Pes.* X 7); Mc 14,26par; Jn 18,1; Cf. J. Jeremias, *o.c.*, 246-52 (trad. españ., 281-87). 44. Mc 14,26-31par; Cf. Jn 13,36-38. 45. Mc 14,36-42par; Jn 12,23-28; Cf. P. Benoit, *Passion...*, 9-32; X. Léon-Dufour, *a.c.*, 1458s; M. Galizi, *Gesù nel Getsemani*, Zürich 1972; R. Pesch, *Markus*, II 285-96; A. Feuillet, *L'agonie de Gethsémani*, Paris 1977; S. Sabugal, *Abbá...*, 721. 46. Mc 14,35.41 (= Mt 26,39.41); Is 53,8-12. Así con M. Galizi, *o.c.*, 76-77.291; A. Feuillet, *o.c.*, 200-6. 47. Mc 14,43-52par; Jn 18,2-11; Cf. P. Benoit, *Passion*, 33-59; X. Léon-Dufour, *a.c.*, 1459s; J. Blinzler, *o.c.*, 73-101; R. Pesch, *o.c.*, 397-404. 48. Mc 14,44-49par; Is 50,5 + 53,7.8. Esa referencia de «las Escrituras» a la profecía sobre el Siervo sufriente se impone irresistiblemente por la previa y clara alusión de Jesús a la misión de Siervo (Mc 10,45 [= Is 53,10-12]; 14,24par = Is 53,12); Cf. J. Jeremias, *Abba*, 209s. 227s; *Theologie NT*, 277-79 (trad. españ., 337-39); R. Pesch, *o.c.*, 163s. 359. 49. Mc 14,50 (= Mt 26,56b). Ese abandono de Jesús por «todos» sus discípulos evoca el preanunciado del *Servo sufriente* por «todos nosotros», pues «cada uno se marchó por su camino» (Is 53,6).

por tanto, afrontó seguidamente un **proceso ante el Sanedrín** o tribunal judaico, durante el cual, como *Siervo sufriente* no fue defendido por nadie —«de su causa, ¿quién se ocupa?»— ni «respondió» a las acusaciones (Cf. Is 53, 7.8), hasta que, por falta de testigos concordés contra Él, fue invitado por «el sumo Sacerdote» a identificarse o no con «el Mesías, el Hijo del Bendito», juzgando «todos» su afirmativa respuesta —«¡Lo soy!»— como una «blasfemia» digna «de muerte»⁵⁰. Nada de extrañío, pues, si seguidamente fue objeto de burla y escarnio por quienes le «escupieron» y «abofetearon» como a un falso profeta, cumpliendo sin embargo lo predicho sobre el *Siervo sufriente*, por ello devenido «sin apariencia ni presencia» o «de aspecto despreciable y desecho de los hombres»⁵¹. Desechado asimismo por la triple **negación** del versátil Pedro, quien con su reiterado «no lo conozco» devino paradigma de todo discípulo apóstata, pero reconoció «al canto del gallo» su pecado y —¡también en esto es modelo!— «rompió a llorar»⁵². Lo que naturalmente no frenó la marcha de los eventos. Pues el tribunal judaico decidió aplicar su previa sentencia contra Jesús y, a este fin, «lo entregaron a Pilato» para ser **por él procesado** y condenado no sólo como un pseudo-Mesías revolucionario del «pueblo», sino también como adversario del debido «tributo al César»: ¡La previa condena por el delito de lesa majestad divina fue trastocada en acusación de lesa majestad romana! Jesús, sin embargo, calló: Como el *Siervo sufriente* «no abrió la boca» (Is 53,7), tampoco Él «respondió algo» a las acusaciones, de modo que «admirado» por ello el procurador y convencido de no ser un peligro para el estado, decidió desembarazarse del caso, remitiéndolo primero a la «jurisdicción de Herodes» y, tras fallar este intento, proponiendo su canjeo por el sedicioso y «encarcelado Barrabás»: ¿Éste o Jesús? Estaban ante una alternativa. Y fallaron a favor del jefe zelota, fanatizando al pueblo —¡la masa es fanatizable!— para exigir de Pilato la «crucifixión» de Quien, «según nuestra ley, debe morir, porque se hizo hijo de Dios». Un requerimiento reforzado seguidamente por la amaneza de acusarle —en caso contrario— a Tiberio, pudiendo perder así el honorífico título «amicus Caesaris» y, con ello, su misma carrera o puesto: ¡Habían tocado el punto débil del cobarde procurador! Quien, naturalmente, conservó su honor y puesto, al precio del

50. Mc 14,53-64par; Cf. P. Benoit, *Jésus devant le Sanhedrin: «Exégèse et théologie»*, 1290-311; o.c., 109-132; X. Léon-Dufour, o.c., 1461-67; J. Blinzler, o.c., 101-244; S. Sabugal, *Christós*, Barcelona 1972, 101-110; R. Pesch, o.c., II 424-46; A. Strobel, *Die Stunde der Wahrheit* (WUNT 21), Tübingen 1980, 5-94. La sentencia del Sanedrín recayó no sobre la dignidad mesiánica de Jesús, pretensión no castigada por el derecho judaico (contra J. Blinzler, o.c., 151s y otros autores), sino sobre su presunta *filialidad divina* o pretensión de «llamar a Dios su Padre» [= Abbá] natural (Jn 5,18; Cf. Mc 12,6par; 14,36par), incurriendo con ello en una egolatría (Cf. Jn 5,18; 10,33) y blasfemia (Jn 10,33) condenada por la ley (*M. Sanh.* VII 4; Cf. Jn 19,7); Cf. S. Sabugal, *Christós*, 109s. P. Benoit, *Exégèse...*, I 288; Ch.H. Dodd, *El Fundador...*, 185s. 51. Mc 14,65par; Is 50,6-7 + 53,2-3; Cf. P. Benoit, *Les outrages à Jésus Prophète* (Mc 14,65par): «Neotestamentica et Patristica» (Fs. O. Cullmann), Leiden 1962, 92-110; 96.105s; S. Sabugal, *Christós*, 111, n. 139. 52. Mc 14,66-72par; Jn 18,25-27; Cf. P. Benoit, *Passion...*, 61-86; Ch. H. Dodd, *Historical tradition...*, 83-88 (trad. españ., 94-99); R. Pesch, *Markus*, II 446-53.

«Rey de los judíos»: Satisfizo la petición criminal de los acusadores, librando «a Barrabás» y, «tras flagelarle» bárbaramente, entregándoles «a Jesús para que fuera crucificado»⁵³: El *Siervo sufriente*, que «ofreció sus espaldas a quienes le golpeaban» y «fue contado entre los delincuentes», no soslayando «su rostro a los insultos y salvazos» y golpes, con que le **escarnecieron** seguidamente «los soldados» romanos⁵⁴. ¡A la mentira y la calumnia de los acusadores judíos se sumó la sucia cobardía del juez romano en la sentencia pronunciada, durante el proceso más ilustre y vergonzoso de la historia, contra «el Justo» por excelencia! Así fue condenado Jesús a la **crucifixión**⁵⁵, es decir, al «suplicio más cruel y terrible» (Cicerón), propio de «un esclavo» (Tácito) y ciertamente «el más miserable» (Fl. Josefo), pues «nada había entonces más ignominioso que la muerte en la cruz» (S. Agustín), reservada efectivamente por los romanos a los esclavos sediciosos así como a los más peligrosos bandidos, a los traidores de la patria y a los reconocidos revolucionarios⁵⁶, siendo asimismo el crucificado considerado por el judaísmo un maldito de Dios⁵⁷. Como *vil Siervo* y revolucionario contumaz y maldito de Dios pasó, pues, Jesús al «ser sacado para crucificarle» y, «cargando con [el transversal de] la cruz, salió hacia el Calvario», llevando sin duda colgado «un letrero» (= Jn) con el motivo de su condena: «el Rey de los judíos»⁵⁸. Su extrema debilidad indujo sin duda a los soldados a obligar al labrador «Simón Cireneo... para que cargase con su cruz», acompañándole —precisa Lucas— «mucha gente del pueblo y mujeres», que piadosamente «le condolían»⁵⁹. Es del todo probable que, entre aquéllas, se encontrase María, silenciada por los Evangelistas como una mención innecesaria: El condenado tenía derecho a hablar con sus familiares y, por lo demás, quien le siguió de cerca durante su ministerio, para luego acompañarle «junto a la cruz» (Jn), difícilmente podía faltar en el «via-crucis» de su Hijo⁶⁰. En todo caso, llegado Jesús «al lugar del Gólgota» del todo extenuado⁶¹; «le daban vino mirrado» con el fin de amorfinar-

53. Mc 15,1-15par; Jn 18,28-19,16a: Cf. P. Benoît, *Passion...*, 133-73; X. Léon-Dufour, *a.c.*, 1467-69; J. Blinzler, *o.c.*, 276-356; Ch. H. Dodd, *Historical tradition...*, 96-120 (trad. españ., 106-129); R. Pesch, *Markus*, II 454-68. 54. Mc 15,16-20a par; Jn 19,2-3 (= Is 50,6 + 53,12): Cf. J. Blinzler, *o.c.*, 321-36; R. Pesch, 468-74; A. Strobel, *o.c.*, 95-137. 55. Mc 15,20b-32par; Jn 19,17-27: Cf. P. Benoît, *Passion*, 175-206; Ch. H. Dodd, *Historical tradition*, 121-29 (trad. españ., 130-38); *El Fundador...*, 186-89; X. Léon-Dufour, *a.c.*, 1469s; J. Blinzler, *o.c.*, 357-71; R. Pesch, *o.c.*, II 474-91. 56. Cicerón, *In Verrem*, II 5,64; Tácito, *Hist.* IV 11; Fl. Josefo, *Bell. Jud.* VII 203; San Agustín, *Serm.* 88, VIII 7. (Es, pues, exacto que «Jesús soportó la cruz sin temor a la ignominia»: Hebr 12,2): Cf. J. Blinzler, *o.c.*, 357s; J. Schneider, *Staurós: ThWNT* VII 573s; H.R. Weber, *Kreuz*, Stuttgart-Berlin 1976, 13-25; E. Brandenburger, *Cruz: DTNT* I 358-68: Vasta información, al respecto, ofrece M. Hengel, *Mors turpissima crucis: «Rechtfertigung»* (Fs. E. Käsemann), Tübingen-Göttingen 1976, 125-84; Id., *La crucifixión* (LD 105), Paris 1981, 11-113. 57. A raíz de Dt 21,23 (LXX): Cf. J. Blinzler, *o.c.*, 358-59.389; M. Hengel, *o.c.*, 106-8. 58. La «causa penae»: Cf. J. Blinzler, *o.c.*, 362.367s. 59. Mc 15,21par; Lc 23,27-32. 60. Así también P. Benoît, *Passion*, 191. 61. Es lo que sugiere Marcos, al decir que «le llevan» (Mc 15,22a), verbo por él usado para «llevar» a Jesús «enfermos» (Mc 1,32) que no se valen por sí mismos y necesitan «ser llevados» (Cf. Mc 1,32; 2,3; 7,32; 8,22; 9,17) por otros: Cf. P. Benoît, *o.c.*, 194s; J. Blinzler, *o.c.*, 364s. También es probable que,

le un poco y atenuar sus próximos tormentos ⁶²; «pero él no lo tomó»: ¡Quería apurar con plena lucidez «el cáliz que le daba el Padre! Plenamente consciente, por tanto, «le crucificaron» hacia mediodía ⁶³, no atándole manos y pies con cuerdas sino taladrando ambos con «clavos» ⁶⁴ en un puesto algo «elevado» de la cruz ⁶⁵ y entre «dos bandidos», como del *Siervo sufriente* fue predicho ⁶⁶, atestiguando por otra parte la inscripción —«el Rey de los judíos»— trilingüe sobre la cruz, que los relatos sobre la crucifixión y muerte mesiánica de Jesús no son producto de la fe cristiana, sino redacción literaria y teológica de «un hecho histórico» ⁶⁷. Como sustancialmente lo es asimismo la repartición de «sus vestidos» —manto, cinturón, sandalias...— por «los soldados» así como el sorteo de su interior «túnica inconsútil», posiblemente confeccionada por su Madre ⁶⁸. Despojado así de todo, afrontó Jesús los *terribles sufrimientos* corporales —desangre, sofocamiento, espasmos...— de su larga permanencia en la cruz, —entre los cuales la «sed» devoradora, que alguien, benévolamente «se apresuró» a mitigar con «una esponja llena de vinagre»—, agudizados aquellos por la vista de «su Madre» dolorida, —que con filial providencia y amor confió al «discípulo amado»—, los «insultos» y «la burla» de los presentes así como la «injuria» de los con Él crucificados ⁶⁹. A todo lo cual respondió Jesús —como el *Siervo sufriente*— con una intercesora súplica por el perdón del «Padre, pues no saben lo que hacen» ⁷⁰; una súplica, por lo demás, acompañada por la salmódica oración del *Justo probado y confiado en Dios* [= Sal 22], cuyo «abandono» experimentó ante «enemigos», que le «acosan como toros» o le «rodean como perros» y le «acometen como banda de malvados», confiando sin embargo en Quien «no desdendió la miseria del pobre» y sí «escuchó cuando le invocaba», seguro por ello de «vivir para Él»: Así oró Jesús ⁷¹ y, constatando el «total cumplimiento» de la salvífica mi-

antes de cargar a Simón con la cruz y tener que «llevar» luego a Jesús, éste *cayese* reiteradamente bajo el peso de aquella: Así con P. Benoit, *o.c.*, 191. 62. Una sólidamente atestiguada praxis romana y judaica: Cf. J. Blinzler, *o.c.*, 365; R. Pesch, *o.c.*, II 478. 63. A esa conclusión, tras analizar los datos de Mc 15,25 (= «a las nueve») y Jn 19,14 (= «a las doce»), llega J. Blinzler, *o.c.*, 416-22. 64. Cf. Lc 24,40; Jn 20,20.25-27; *Ev. Petri*, 6,21; San Ignacio A., *Esm.* 1,2. Así con: P. Benoit, *Passion*, 195s; J. Blinzler, *o.c.*, 361. 65. Lo suficiente para ser invitado a «descender» de ella (Mc 15,32), tener que darle de beber «vinagre» no con la mano sino «mediante una caña» (Mc 15,36par) y ser «perforado su costado» no con la espada sino «con una lanza» (Jn 19,34), siendo por tanto «elevado» (Jn 3,14; 8,28; 12,32-34): Cf. J. Blinzler, *o.c.*, 360s. 66. Mc 15,27par; Is 53,9 (¡La var. de Mc 15,28=Lc 22,37 interpretó acertadamente el significado teológico del evento histórico!). 67. Mc 15,26par; Jn 19,19-22. Así con N.A. Dahl, *Der gekreuzigte Messias: «Der historische Jesus und der kerygmatische Christus»* (Hrsg. H. Ristow-K. Matthiae), Berlin ²1962, 149-69; 163; Cf. también R. Pesch, *o.c.*, II 484. 68. Mc 15,24par; Jn 19,23s; Cf. J. Blinzler, *o.c.*, 369; P. Benoit, *o.c.*, 199s; Ch. H. Dodd, *Historical tradition*, 122s (trad. españ., 131s); R. Schnackenburg, *o.c.*, III 317 (trad. españ., 336s); R. Pesch, *o.c.*, II 480. Detallado análisis, al respecto, en J. Repond, *Le costume de Jésus: Bibl 3* (1922) 3-14. 69. Mc 15,29-32par: Cf. P. Benoit *o.c.*, 203-5; R. Pesch, *o.c.*, II 486-91. 70. Lc 23,34; Is 53,12. La autenticidad jesuana de esa súplica es indiscutible: Cf. S. Sabugal, *Abbá...*, 669, n. 465. 71. Mc 15,46par (=Sal 22,2ss). Jesús rezó sin duda —probablemente en arameo— todo el Sal 22, siendo por tanto la suya una oración de inquebrantable fe o confianza en

sión a Él asignada, tras «gritar con gran voz» al «Padre» el salmo vespertino [= Sal 31] con el que todo hebreo piadoso al anochecer «confía su espíritu» a Dios ⁷², «**expiró**» ⁷³, rasgándose «el velo del Templo» a la muerte de Quien fue reconocido por «el centurión» romano como «un justo» inocente o «hijo de Dios» ⁷⁴. ¡Lo era realmente! Y porque murió, dando «su vida en rescate por todos» (Mc 10, 45par) los pecadores, *desveló al Dios hasta entonces oculto tras el velo del Santuario, manifestando definitivamente y por completo su salvífico y universal amor*. Esa eficacia redentora y epifánica tuvo la muerte de Jesús, cuyo cadáver «contemplaban (*sic!*) desde lejos unas mujeres», testigos valientes —con María y el «discípulo amado»— de su pasión y muerte ⁷⁵. De la cual no quedó ninguna duda. Pues, realizada la praxis del «crucifragium» o quebradura de «las piernas» por «los soldados» romanos a los dos crucificados con Jesús ⁷⁶, no fue necesario hacerlo con Quien «había ya muerto» y al que, para despejar toda duda, «uno de los soldados le atravesó con su lanza el costado» [izquierdò], del que «al instante salió sangre y agua» ⁷⁷: *¡La redención universal [= «sangre»] y el bautismo cristiano [= agua] brotaron así de la más sagrada llaga de Cristo crucificado!* Cuyo sagrado cadáver no fue abandonado —como era frecuente— a la presa de las aves o bestias salvajes, sino recibió «al atardecer» honrosa y digna **sepultura** ⁷⁸ por iniciativa de «José

Dios salvador, su Padre. Así con: G. Dalman, *Jesus-Jeschua*, 185-87; P. Benoit, *o.c.*, 220-23; J. Jeremias, *Theologie NT*, 184 (trad. españ., 223). R. Pesch, *o.c.*, 494-96; Cf. también J. Scheffler, *El Salmo 22 y la crucifixión del Señor*; EstB 42 (1965) 5-83; 50-53. No goza de probabilidad la interpretación, que limita la oración de Jesús al Sal 22,2 y la considera sólo como una experiencia de la lejanía de Dios. Así últimamente: E. Manicardi, *Gesù e la sua morte secondo Mc 15,33-37*; «Gesù e la sua morte», Brescia 1984, 9-28; 25s; G. Danieli, «*Èlì, Èlì, lemá sabactáni?*»... (*Mt 27,46*): *Ib.*, 29-49; 35.45. ⁷². Lc 23,46; Cf. G. Dalman, *o.c.*, 189s; P. Benoit, *o.c.*, 224-26. ⁷³. Hacia las tres de la tarde (Cf. J. Blinzler, *o.c.*, 372.421s) y, probablemente, a causa de un «colapso», según recientes estudios médicos: Cf. *Id.*, *o.c.*, 373.381-84. ⁷⁴. Mc 15,38-39par; Lc 23,47; Cf. P. Benoit, *o.c.*, 229s; J. Blinzler, *o.c.*, 347; R. Pesch, *o.c.*, II 499-502. Esa inocencia de Jesús evoca irresistiblemente la del *Siervo sufriente*, quien «no hizo atropello ni en su boca hubo engaño» (Is 53,9). ⁷⁵. Mc 15,40-41par; Cf. Jn 19,25; P. Benoit, *o.c.*, 215-20; Ch. H. Dodd, *Historical tradition*, 126 (trad. españ., 135s); R. Pesch, *o.c.*, II 503-9. ⁷⁶. Jn 19,31-32; Cf. J. Blinzler, *o.c.*, 362.391. ⁷⁷. Jn 19,33-34. La historicidad de este evento, atestiguado por el «válido testimonio» de «quien lo vio» (Jn 19,35) personalmente (Cf. D. Daube, *Evangelisten und Rabbinen*; ZNW 48 [1957] 119-26; 122s; Ch. H. Dodd, *o.c.*, 131-35; trad. españ., 140-43; J. Blinzler, *o.c.*, 391; R.E. Brown, *o.c.*, II 948; trad. españ., 1249; C.K. Barrett, *The Gospel acc. to St. John*, London ²1978, 556) puede y es avalada por los resultados de la medicina: Cf. Ch. H. Dodd, *o.c.*, 136 (trad. españ., 144); J. Blinzler, *o.c.*, 382-84; R.E. Brown, *o.c.*, II 946s (trad. españ., 1247s). ⁷⁸. Mc 15,42-47par; Jn 19,38-42; Act 13,29; 1Cor 15,4; Cf. F.-M. Braun, *La sépulture de Jésus*; RB 45 (1936) 34-52.184-200.346-63; P. Gaechter, *Zur Begräbnis Jesu*; ZKTh 75 (1953) 220-25; J. Duplacy, *L'ensevelissement de Jésus*; Cath IV 259-62; P. Benoit, *o.c.*, 235-62; J. Blinzler, *o.c.*, 385-422; *Id.*, *Die Grablegung Jesu in historischer Sicht*; «Resurrexit» (ed. E. Dhanis), Roma 1974, 56-107; R.E. Brown, *o.c.*, II 956-60 (trad. españ., 1258-64); R. Schnackenburg, *o.c.*, III 346-52 (trad. españ., 363-69).

de Arimatca, miembro del Sanedrín» judaico y simpatizante de Jesús o «discipulo» suyo, cuyo cuerpo «osó pedir a Pilato»⁷⁹; el cual, cerciorado por «el centurión» de que Jesús «había ya muerto», cedió a la solicitud y «concedió gratuitamente el cuerpo a José», quien, tras haberlo probablemente lavado y «ungido, como es costumbre enterrar entre los judíos»⁸⁰, «lo envolvió en la sábana»⁸¹ por él previamente comprada y «lo depositó en un sepulcro» pétreo, cerrando su entrada con «la piedra»⁸². Así concluyó valientemente José el piadoso sepelio de Jesús, a la vista de algunas «mujeres» (Mc 15,47par), a quienes el judaísmo negaba la capacidad de ser testigos y cuya presencia, por tanto, no es creación literaria de los evangelistas y sí refuerza el valor histórico del evento⁸³, sólidamente atestiguado asimismo por el pristino kérygma apostólico y confesión cristiana: «Bajaron del madero y pusieron en el sepulcro» a Jesús, quien tras morir «fue sepultado»⁸⁴.

De análoga **historicidad sustancial** gozan asimismo los mencionados hechos sobre la pasión y muerte de Jesús⁸⁵, por él afrontada en la autoconciencia no sólo de ser *el Hijo de Dios* sino también de tener que cumplir la salvífica misión expiatoria de su *mesiánico Siervo sufriente*, «venido a dar su vida en rescate por todos»⁸⁶. Sobre el sólido fundamento de aquellos salvíficos eventos históricos se apoya, por tanto, nuestra profesión de fe «en Jesucristo...

79. Una osadia, en efecto, era tal petición, por implicar pública *simpatía* para con el Ajusticiado y *no ser* normalmente aquélla concedida, pues en Palestina se otorgaba entonces a los *familiares* el cadáver sólo si se trataba de un ajusticiado *normal*, siendo rechazado en caso de ser «un criminal de lesa majestad» y —con más razón aún— ser solicitado por «extraños»: Cf. J. Blinzler, *o.c.*, 387.393s; *Id.*, *a.c.*, 86. 80. In 19,39-41: Cf. J. Blinzler, *o.c.*, 398-400; *Id.*, *a.c.*, 80-83. 81. Sobre la reciente discusión en torno a «la Santa Sábana de Turín», Cf.: G. Ghiberti, *La sepultura di Gesù*, Roma 1982 (bibliogr.: 18 [n. 5], 35, n. 41); L. Coppini-F. Cavazzuti (dir.), *La Sindone. Scienza e fede*, Bologna 1983. 82. Su identificación con el tradicional «Santo Sepulcro» de Jerusalén es reconocida generalmente hoy por los especialistas: Cf. J. Blinzler, *o.c.*, 363.401s (bibliogr.); *Id.*, *a.c.*, 83-85; J. Finegan, *The Archeology of the New Testament*, Princeton (N.J.) 1978, 164-69. 83. Así con P. Benoit, *o.c.*, 262; J. Blinzler, *o.c.*, 403s. Sobre la valoración de la mujer en el judaísmo, como incapaz de testimoniar, Cf. Str.-Bill., III 217.251.559. 84. Act 13,29; 1Cor 15,4a: Cf. J. Kremer, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi* (SBS 17), Stuttgart 1966,36s. La expresión «murió y fue sepultado» (1Cor 15,3b-4a), usada como fórmula fija en el AT para designar la muerte y sepultura de célebres personajes históricos (Cf. Gén 35,19.29; Núm 20,1; Dt 10,6; Jces 8,32; 1Re 2,10; 11,43; 2Crón 35,24 etc.), con eventual mención de *su sepultura* (Cf. Gén 23,2-19; 25,8-10; 35,19-20; Jces 8,32; 1Re 2,10 + Act 2,29), subraya la *realidad* de la muerte de Jesús (J. Kremer, *o.c.*, 37), *cuyo sepulcro podían constatar* los miembros de la comunidad cristiana palestinese, de la que proviene la confesión cristológica de 1Cor 15,3-5: Cf. J. Jeremias, *Die Abendmahls Worte Jesu*, 95-98 (trad. españ., 106-8). 85. Cf. X. Léon-Dufour, *a.c.*, 1479-88; J. Blinzler, *a.c.*, [SM V], 262s. 86. Así con: F. Büchsel, *Lytron*: ThWNT IV 341-51: 343-45; W. Wolff, *Jesaja 53 im Urchristentum*, Berlin 1950, 55-71; O. Cullmann, *Christologie du NT*, Neuchâtel-Paris 1957, 55-62; J. Giblet, *Jésus, le Serviteur de Dieu*: LumVie 7 (1958) 5-34: 15-29; V. Taylor, *Jesus and his sacrifice*, London 1955, 46-48.255s. 261s; J. Jeremias, *Abba*, 209-16, 227s; *Theologie NT*, 272-84 (trad. españ., 332-46); X. Léon-Dufour, *a.c.*, 1482s; P. Benoit, *Jésus et le Serviteur de Dieu*: «Jésus aux origines de la Christologie» (ed. J. Dupont), Gembloux 1975, 111-40: 125-31; G. Gnllka, *a.c.*, 24ss; S. Sabugal, *Abba...*, 571 (n. 229; bibl.). 637s.

quien padeció bajo Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado», derivando asimismo esta profesión de la prístina confesión cristiana (1Cor 15,3-4) en Jesús, «el Mesías» que:

2. «MURIÓ POR NUESTROS PECADOS,
SEGÚN LAS ESCRITURAS, Y FUE SEPULTADO»

Cf.: K.H. SCHEKLE, *Die Passion Jesu*, 81ss; ID., *Passion Christi*: LThK VIII 144-46 (bibliogr.); ID., *Teología del NT*, II, Barcelona 1977, 142-81; L. CERFAUX, *Le Christ*, 85-125; W. MICHAELIS, *Pascho*: ThWNT V 911-16; O. KUSS, *Auslegung und Verkündigung*, I, Regensburg 1963, 281-328; M. MEINERTZ, *Teología del NT*, Madrid ²1966, 145-53.367-92; X. LÉON-DUFOUR, *a.c.* [DBS], 1427-79; H. URS VON BALTHASAR, *e.c.* [MS], 194-236; H. KESSLER, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*, Düsseldorf 1970; G. DELLING, *Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung*, Berlin 1971; M.M. GONZÁLEZ GIL, *o.c.*, II 61-230; H. URS VON BALTHASAR, *Crucifixus etiam pro nobis*: Com 2 (1980) 7-16; G. FRIEDRICH, *Die Verkündigung des Todes Jesu im NT*, Neukirchen 1982; AA.VV., *Gesù e la sua morte*, Brescia 1984, 9-251. (Más bibliografía en las notas siguientes).

Las cuatro amplias narraciones evangélicas sobre la pasión y muerte de Jesús no son relatos biográficos sino *interpretaciones teológicas* de su significado mesiánico y salvífico, redactadas por los Evangelistas o *teólogos creyentes* en el kerygma sobre Cristo «muerto por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación», para *solidificar la fe* de sus Comunidades en lo que «les fue transmitido» y ellos mismos «recibieron: Que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras, y fue sepultado, y que resucitó al tercer día según las Escrituras, apareciéndose a Cefas y luego a los Doce»⁸⁷. La luz de Pascua iluminó, pues, la redacción literaria de aquellos relatos. De ahí que su misma composición y estructura literaria refleje no la tragedia de un héroe con su desenlace final, —¡se acabó!—, sino *el drama* del Justo ultrajado y vilmente ajusticiado, pero Vencedor sobre la muerte con el singular triunfo de la resurrección⁸⁸.

87. Rm 4,25; 1Cor 15,3-5. Sobre la interpretación de la pasión y muerte de Jesús por los Evangelistas, Cf.: W. Hillmann, *Aufbau und Deutung der synoptischen Leidensberichte*, Freiburg 1941; J. Schmid, *Die Darstellung der Passion Jesu in der Evangelien*: GuL 27 (1954) 6-15; M. Meinertz, *o.c.*, 145-53; X. Léon-Dufour, *a.c.*, 1428-79: 1473ss; W. Trilling, *Die Passion Jesu in der Darstellung der synoptischen Evangelien*: «Lebendiges Zeugnis» 1 (1966) 28-46; A. Vanhoye, *Structure et théologie des récits de la Passion dans les Évangiles synoptiques*: NRTh 99 (1967) 153-63; J. Riedi, *Die evangelische Leidensgeschichte und ihre theologische Aussage*: BiLi 41 (1968) 70-114; G. Dellling, *o.c.*, 57-82.98-109; G. Schneider, *Die Passion Jesu nach den drei älteren Evangelien*, München 1973, espec., 155ss; A. Vanhoye-I. de la Potterie-Ch. Duquoc, *La Passion selon les quatre Évangiles*, Paris 1981; M. Limbeck (Hrsg.), *Redaktion und Theologie des Passionsberichtes nach den Synoptikern*, Darmstadt 1981. 88. La composición dramática se refleja ya en los relatos de Mc y Lc (Cf. X. Léon-Dufour, *a.c.*, 1473.1476), con mayor patetismo en el de Jn (Cf. R. Schnackenburg, *o.c.*, III 246.275; trad. españ., 269.299; R.E. Brown, *o.c.*, II .802.858s; trad. españ., 1079.1143s). Se comprende, pues, la frecuente *escenificación dramática*

1. *El drama de la Pasión*

Getsemaní, Jerusalén y el Gólgota: Tres escenarios de aquel drama escrito por los cuatro Evangelistas o primeros dramaturgos cristianos, para catequizar a sus lectores —¡también a nosotros!— sobre el significado salvífico de la pasión y muerte de Jesús. Junto con Él, —verdadero *protagonista* de la acción dramática—, actúan una serie de personajes o *actores* representativos de la humanidad (Cf. infra), «por cuyos pecados» sufrió y murió. Pero, ¿quién es exactamente Aquél?

1) *El Protagonista*

A ese interrogante responden ante todo los cuatro dramas evangélicos, reflejando sus autores rasgos a) peculiares y b) comunes del único Protagonista:

a) Lo hizo por vez primera **Marcos**⁸⁹. Sus lectores saben que, tras ser Jesús confesado «el Mesías» por Pedro, emprendió «el camino» hacia Jerusalén y jalonó esa ruta con el triple anuncio de su pasión, muerte y resurrección, consciente de ser el mesiánico *Siervo sufriente* «venido ... a dar su vida en rescate por todos»⁹⁰. Meta final de aquel viaje hacia la victoria de su pasión y muerte fue Jerusalén, donde humilde y triunfalmente ingresó como *mesiánico Descendiente de David*, asegurando luego ser también «el Hijo amado» de Dios —que «los viñadores matarán»— y, en cuanto tal, «Señor» del gran monarca⁹¹. A Él precisamente «buscaban» las autoridades judías «dos días» antes de la Pascua «cómo matarle» o eliminarle, aceptando y sobornando para ello la traidora iniciativa de «Judas Iscariote, uno de los Doce» discípulos con quienes Jesús, consciente no sólo de su dignidad mesiánica y filiación divina sino también de su futura muerte redentora (Cf. supra), celebró la Cena pascual, anticipando aquélla en el banquete sacrificial de su «Cuerpo partido» y de su «Sangre derramada por todos»⁹²; ¡El *Siervo sufriente* adelantó su ho-

tanto antigua —¡autos sacramentales!— como moderna de la Pasión del Señor (Cf. Anónimo, *Pasión*: EUI 42,518s), en la que insistentemente se inspiró asimismo el arte cristiano: Cf. F. Zoepfl, *Passion Christi. IV: Ikonographie*: LThK VIII 147-51; J. Camón Aznar, *La Pasión de Cristo en el arte español*, Madrid 1959. 89. Cf.: C. Maurer, *Knecht Gottes und Sohn Gottes im Passionsbericht des Markusevangeliums*: ZThK 50 (1953) 1-38; V. Taylor, o.c., 82-163; X. Léon-Dufour, o.c., 1473s; T.A. Burkill, *St. Mark's philosophy of the Passion*: NT 2 (1958) 245-71; J. Blinzler, o.c. [SM], 260s; J. Schreiber, *Die Markuspasion*, Hamburg 1969; G. Dellling, o.c., 57-73; G. Schneider, o.c., 27-31.155-59; W. Schenk, *Der Passionsbericht nach Markus*, Gütersloh 1974; W.H. Kelber (Hrsg.), *The Passion in Mark*, Philadelphia 1976; D. Dormeyer, *Der Sinn des Leidens Jesu* (SBS 96), Stuttgart 1979 (además de los comentarios a Mc 14-15). 90. Mc 8,29.31; 9,30-31.33; 10,17.32-34.45. Sobre Mc 10,45 (=Is 53,12), Cf.: R. Pesch, *Markus*, II 162-64; J. Gnllka, *Markus*, II 103s; M. Adinolfi, *Il Servo di Jhwh nel loggion del servizio e del riscatto (Mc 10,45)*: BibOr 21 (1979) 43-61. 91. Cf. Mc 11,1-11; 12,6-8.35-37. A este respecto, Cf. S. Sabugal, *Christós*, 94-96. 92. Cf. Mc 14,1-2.10-11.22-24.

ra! En realidad sonó ésta en Getsemaní, cuando, entristecido mortalmente por el «pavor y angustias», rogó insistentemente a su «Padre» natural [= «Ab-bá»] hiciese «pasar de Él la hora» de apurar «el cáliz» de la pasión y muerte, sometiéndose sin embargo a su «querer» al «llegar la hora» de aceptar el traidor beso hipócrita de Judas y entregarse inerme a su armada comitiva, «para que se cumplieran las Escrituras» referentes al *Siervo sufriente*, que «no se resistió ni se retiró» sino se dejó «llevar como un cordero al matadero»⁹³. Su muerte, en efecto, había sido ya sentenciada. Lo fue formalmente, sin embargo, cuando después afirmó sin ambages —«¡lo soy!»— la pregunta del sumo Sacerdote por su dignidad mesiánica y, sobre todo, por su natural *filiación divina*, respuesta calificada por aquél de «blasfemia» y por «todos» sentenciada como digna «de muerte»⁹⁴; *¡El mesiánico Hijo natural de Dios es declarado blasfemo y condenado por declarar ser lo que era!* Y para aplicar esa sentencia «lo llevaron a Pilato», cambiando la causa religiosa de su previa sentencia por una motivación política. Es lo que supone la inicial pregunta del procurador romano: *¿«Eres tú el Rey de los judíos?»*; la evasiva respuesta —«tú lo dices»— de Jesús no lo niega ni lo afirma, consciente de ser el mesiánico descendiente de David (Cf. supra), pero no el supuesto revolucionario y rival del César. Así lo entendió Pilato, pues «admirado» de su persistente silencio ante las «muchas acusaciones» de aquellos, intentó conmutarle por el sedicioso y homicida «Barrabás»: *¡El Hijo de Dios canjeado por un criminal!* Ni siquiera esto logró el procurador romano. Pues tanto aquellos como «el pueblo» piden la liberación de aquél y, ante su insistencia por crucificar al inocente —«¿qué mal ha hecho?»— reconocido «*Rey de los judíos*», cedió cobardemente Pilato: «Queriendo satisfacer (sic!) al pueblo», ordenó flagelar y crucificar a Jesús, al «*Rey de los judíos*» seguidamente burlado y vilmente ultrajado por «toda la cohorte» romana⁹⁵. Es claro: ¡Judíos y romanos —todos los hombres— colaboraron a la crucifixión del mesiánico Hijo de Dios! Pues como tal muere Jesús en la cruz. Es lo que confirma tanto «la inscripción de su causa» como la valiente confesión del «centurión» romano: *El mesiánico «Rey de los judíos» es «verdaderamente el Hijo de Dios», muerto como Siervo sufriente, derramando su «Sangre por todos» y a «todos» rescatando con el don de «su vida»*⁹⁶. Así describió Marcos al Protagonista de este drama redentor. Sus rasgos fundamentales fueron re-asumidos cuidadosamente por Mateo⁹⁷, no sin completar el cuadro con originales interpretaciones cristoló-

93. Mc 14,32-49; Is 50,5 + 53,7. Esta referencia de «las Escrituras» a la profecía isaiana sobre «el Siervo» se impone, dadas las dos previas alusiones de Mc a la misión expiatoria y vicaria del *Siervo Jesús* (Mc 10,45 [=Is 53,10-12]; 14,24=Is 53,12): Cf. R. Pesch, o.c., II 163-64.359. 94. Mc 14,61-64: Cf. supra, n. 50. 95. Mc 15,1-20. 96. Mc 15,26.39; 14,24; 10,45. 97. Cf. (además de los comentarios): N.A. Dahl, *Die Passionsgeschichte bei Matthäus*: NTS 2 (1955-56) 17-32; X. Léor-Dufour, o.c., 1474-76; W. Trilling, *Der Passionsbericht nach Matthäus*: «Am Tisch des Wortes», Stuttgart 1966, 33-44; J. Blinzler, o.c., [SM], 261s; G. Schneider, o.c., 32.159-64; G. Dellin, o.c., 74-76; B. Gerhardsson, *Jésus livré et abandonné d'après*

gicas. Pues dramatiza más tanto el *cumplimiento del designio divino* en «las Escrituras» como la *responsabilidad de «todo el pueblo»* en la definitiva condena del —subraya el evangelista— «Inocente» y «Mesías» Jesús ⁹⁸, befado asimismo por aquel como presunto y falso *Justo* e «Hijo de Dios», que los paganos —«el centurión y los que con él hacían guardia», representantes de la comunidad mateana— sin embargo reconocen y confiesan ⁹⁹. Nada de extraño, pues, si a su muerte «se rasga en dos el velo del Templo y tiembla la tierra y se parten las piedras y se abren los sepulcros y resucitan muertos», signos de haber sido hecho pedazos el viejo «eón» y haber irrumpido el nuevo con la manifestación del «día de Jahveh» en las evidentes muestras de «duelo», que la creación entera hace por el «Hijo único» ¹⁰⁰. Un duelo de las creaturas por su Creador: «¡Dios ha sido asesinado!» ¹⁰¹. Pero Quien fue sepultado y su sepulcro cuidadosamente vigilado, para no ser robado su cadáver por «los discípulos» con la impostura de «haber resucitado de entre los muertos», burló aquella custodia resucitando «como lo había dicho» ¹⁰². También el dramaturgo Lucas siguió de cerca a Mc con la descripción de su Protagonista, no sin enriquecer su relato con rasgos cristológicos propios ¹⁰³ de «un drama vivido» y comprometedor para sus lectores ¹⁰⁴. Tras el telón del escenario está «Satanás», verdadero autor de la traición de Judas, de la defección de Pedro y los demás discípulos así como del prendimiento de Jesús ¹⁰⁵, quien, consciente de su misión servicial y «tener que cumplirse en» Él lo predicho del *Siervo sufriente*, —«contado entre malhechores»—, fue como tal insultado y golpeado por las autoridades judaicas, despreciado y burlado por «Herodes y sus soldados», siendo asimismo befado por aquéllos como «el Mesías de Dios» o su Siervo «elegido» y, en calidad de tal, «intercedió» en la cruz por sus enemigos ¹⁰⁶: Por los que ante Pilato le acusaron ser «*el regio Mesías*» revolucionaria

la Passion selon saint Matthieu: RB 76 (1969) 206-27; D. Senior, *The Passion narrative in the Gospel of Matthew*: «L'Évangile selon Matthieu» (ed. M. Didier), Gembloux 1972, 243-57; A. Descamps, *Rédaction et christologie dans le récit matthéen de la Passion*: Ib., 359-415; A. Vanhoye, o.c., 54-57. 98. Cf. Mt 26,54,56; 27,17.19.22-25; X. Léon-Dufour, o.c., 1475; G. Schneider, o.c., 160-64; A. Descamps, o.c., 402-4. 99. Mt 27,40,43 [= Sab 2,18-20 + Sal 22,9]. 54; Cf. 16,16; A. Descamps, o.c., 405; A. Vanhoye, o.c., 55s. 100. Mt 27,51-53 (= Os 8,9-10). Así con: P. Benoit, *Passion*, 226-28; H. Urs von Balthasar, o.c., [MS], 225. 101. Meliton S., *Sobre la pascua*, 96. 102. Cf. Mt 27,57-28,6. 103. Además de los comentarios, Cf.: H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, Tübingen ⁵1964, 66-86.168-88 (trad. españ., 110-36.277-80); S. Léon-Dufour, o.c., 1476-78; J. Blinzler, o.c., [SM], 262; G. Schneider, *Verleugnung. Verspottung und Verhör Jesu nach Lk 22, 54-71* (StANT 22), München 1969; Id., o.c., 32-33.164-68; F. Schütz, *Der leidende Christus* (BWANT 89), Stuttgart 1969; G. Dellinger, o.c., 76-82; A. Vanhoye, o.c., 57-61; V. Fusco, *La morte del Messia* (Lc 23,26-49): «Gesù e la sua morte», 50-73; B. Prete, *Le preghiere di Gesù al monte de gli olivi e sulla croce nel racconto lucano della passione*: Ib., 75-96. 104. X. Léon-Dufour, o.c., 1476. 105. Lc 22,3.31.53; Cf. X. Léon-Dufour, o.c., 1477; G. Schneider, *Verleugnung*, 182s; o.c., 165. 106. Lc 22,27.37 [= Is 53,12]. 63-65; 23.11.34 [= Is 53,12]. 35. «El Mesías de Dios, el Elegido» (Lc 23,35) es «el Siervo de Dios»: Cf. S. Sabugal, *Christós*, 111. La cristología del «Siervo de Dios» *recorre y caracteriza* la doble obra lucana (Cf. S. Sabugal, o.c., 133s; Id., *Abbá...*, 213) y, por tanto, su relato sobre la Pasión, característica no resaltada lamentablemente por los mencionados estudios especializados.

rio y enemigo del César romano, exigiendo «todos» ser crucificado ¹⁰⁷. ¡Una acusación falsa! Pues el tribunal judaico lo había sentenciado previamente por confesar ser «el Hijo de Dios», muriendo efectivamente tras orar al «Padre» y entregarle confiadamente su «espíritu» ¹⁰⁸. Su muerte no fue, pues, la de un fracasado sino la del Vencedor que intercede y la del Hijo que se entrega al Padre, suscitando por ello en «el centurión» —¡en los paganos!— la glorificación «a Dios» y la conversión ¹⁰⁹. Ese triunfo regio de Jesús es subrayado más dramáticamente por Juan ¹¹⁰, quien interpretó la pasión y muerte de Jesús como «la [finalmente llegada] hora» ¹¹¹ de su regio-mesiánica «exaltación» ¹¹² y «glorificación» ¹¹³ salvífica, cumpliéndose así en Él la profecía del *Siervo sufriente*, que «sería exaltado y glorificado sobremanera» por devenir, mediante sus sufrimientos y muerte expiatorio-vicaria, grande y poderoso autor de «justificación» o salvación universal ¹¹⁴. El Jesús joanneo, en efecto, aseguró que, como «la serpiente exaltada por Moisés en el desierto» fue instrumento de «vida» y «salvación» para el Israel pecador, a sí su «exaltación» —en la cruz— es fuente de «vida eterna» y «salvación» para «todo el que crea en» Él, pues revelando en aquélla el gratuito amor con que «tanto amó Dios al mundo» pecador, inauguró la derrota del «príncipe de este mundo» así como la «atracción de todos hacia» Él ¹¹⁵; ¡Nadie —ningún pecador— puede resistirse a ese amor de Dios, manifestado por su Hijo Jesús en el trono regio de la cruz! Un trono regio y, además, glorioso. Pues como a lo largo de la historia

107. Lc 23,2.5.14.18.21.23. 108. Lc 22,70-71; 23,34.36. 109. Lc 23,47-48. 110. Además de los comentarios, Cf.: F.-M. Braun, *La passion de N.S. Jésus-Christ d'après saint Jean*: NRTTh 60 (1933) 298-302.385-400.481-99; V. Taylor, *o.c.*, 218-49; J.C. Fenton, *The Passion acc. to John*, London 1961; Ch. H. Dodd, *Historical tradition*, 21-139 (trad. españ., 33-147); *The interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1963,423-43 (trad. españ., 423-42); A. Janssens, *La structure des scènes du récit de la passion en Joh XVIII-XIX*: ETL 38 (1962) 504-22; E. Haenchen, *Historie und Geschichte in den johanneischen Passionsberichte: Zur bedeutung des Todes Jesu*, Göttingen 1967; J. Blinzler, *a.c.* [SM], 262; X. Léon-Dufour, *a.c.*, 1478s; G. Schneider, *o.c.* [«Die Passion...»], 35-39; G. Dellling, *o.c.*, 98-109; A. Dauer, *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium* (StANT 30), München 1972, espec., 229ss; R.E. Brown, *o.c.*, II 787-962 (trad. españ., 1061-1265); R. Schnackenburg, *o.c.*, III 246-352 (trad. españ., 268-369); I. de la Potterie, *o.c.*, 65-87; M. Laconi, *La morte di Gesù nel quarto Vangelo* (Gv. 19,17-37): «Gesù e la sua morte», 97-127. 111. Jn 12,23; 13,1; 17,1; Cf. 2,4; 7,30; 8,20. Sobre este tema joanneo, Cf.: G. Ferraro, *L'ora de Cristo nel Quarto Vangelo*, Roma 1974, espec., 178-282 (bibliogr.); I. de la Potterie, *o.c.*, 69-71. 112. Jn 12,32; Cf. 3,14; 8,28. A este respecto, Cf.: A. Vergotte, *L'exaltation du Christ en croix dans le IV^e Évangile*: ETL 28 (1952) 5-33; I. de la Potterie, *L'exaltation du Fils de l'homme* (Jn 12,31-36): Gr 49 (1968) 460-78; Id., *o.c.*, 72-74; W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium* (NA. XXI 1-2), Münster ²1970, 1-37; S. Sabugal, *Christós*, 354-62; R. Schnackenburg, *o.c.*, II 498-512: 499-502 (trad. españ., 490-505: 492-95). 113. Jn 12,28.33; Cf. 13,3; 17,1.5. Sobre esta temática, Cf.: J. Riaud, *La gloire et la royauté de Jésus dans la passion selon saint Jean*: BVC 56 (1964) 28-44; W. Thüsing, *o.c.*, 39-249: 75-107.206-21; R. Schnackenburg, *o.c.*, 502-10 (trad. españ., 495-503); M. Laconi, *a.c.*, 104-8. 114. Is 52,13 + 53, 4-12 + 53, 11-12a. Sobre este transfondo deuteroseaiano del tema joanneo, Cf. W. Thüsing, *o.c.*, 36; R. Schnackenburg, *o.c.*, 506 (trad. españ., 499). 115. Núm 21,4-9; Jn 3,14-18; 19,39; 1Jn 4,8-10; Jn 12,31-32.

santa «se glorificó» Dios o «glorificó su nombre» y reveló la potencia salvífica de su «gloria» salvando a su Pueblo ¹¹⁶, prometiendo asimismo «ser glorificado en su Siervo» mesiánico al constituirle instrumento de su «salvación» para «Israel» y para «los confines de la tierra» ¹¹⁷, con la exaltación de Jesús o su crucifixión y muerte sonó «la hora» de su inicial *glorificación* por el Padre: Su muerte —como la del «grano de trigo»— es el necesario «paso de este mundo al Padre», es decir, hacia la fecundidad de «la vida eterna» ¹¹⁸ o de la resurrección, en la que el Padre —como lo hizo en la resurrección de Lázaro— «glorificará su Nombre» o manifestará su potencia salvífica destruyendo el señorío de la muerte ¹¹⁹, «condenando» con ello a «este mundo» incrédulo y derrotando a su diabólico «príncipe» o «padre de la mentira» y «homicida desde el principio» ¹²⁰. Esta condena y aquel triunfo de Jesús se inició ya en la cruz, cuando de su corazón traspasado «salió sangre y agua»: Prueba de su verdadera muerte (Cf. supra) y también signo de los principales sacramentos —bautismo y eucaristía— de la Iglesia ¹²¹: ¡*Del costado del «nuevo Adán» nació la nueva Eva!* El drama joanneo de la pasión y muerte de Jesús es, por tanto, la exposición teológica de su exaltación y glorificación en el *glorioso trono regio de la cruz*, cuyo ignominioso instrumento de tortura y muerte (Cf. supra) devino —por la potencia salvífica de Dios— fuente de «vida» y salvación para cuantos, «envenenados» por «las serpientes» o pecados, «miran» o creen en el Crucificado y, «atraídos a Él» por el amor en aquélla manifestado, escapan de la tiranía del diabólico «príncipe de este mundo», por ello definitivamente «condenado» en la **Cruz gloriosa** de Jesús. Ese triunfo canta precisamente la Iglesia:

—«¡Oh Cruz, árbol único en nobleza!
Jamás el bosque dio mejor tributo
en hoja, en flor y en fruto.
¡Dulces clavos! ¡Árbol dulce, en que la Vida
empieza con tan dulce Peso en su corteza!
—Cantemos la nobleza de esta guerra,
el triunfo de la Sangre y del Madero;
y un Redentor, que en trance de Cordero,
sacrificado en la Cruz salvó la tierra...» ¹²².

Estos inspirados versos son sin duda fruto de la cálida meditación sobre la eficacia salvífica de la Cruz, en la que triunfó ya sobre «el maligno» Quien

¹¹⁶. Cf. Éx 15,1-6-7-11.24; Is 33,10; 60,1-2.21; 62,1-2; 63,14; 66,18-19; Ez 39,13; etc. ¹¹⁷. Is 49,3-6. ¹¹⁸. Cf. Jn 12,23-25; 13,1: Cf. M. Laconi, *a.c.*, 113-17. ¹¹⁹. Cf. Jn 12,28; 11,4.40-44. ¹²⁰. Jn 12,30-31; 8,44. ¹²¹. Jn 19,34. Es la interpretación de muchos Padres de la Iglesia —Cirilo J., Juan Cr., Cirilo A., Agustín, etc.— y varios autores modernos: M.-J. Lagrange, *Jean* 499; J. Herr, *Der Durchbort*, Roma 1966 (bibliogr.); H. van den Bussche, *Jean*, Bruges 1967,532; H. Urs von Balthasar, *e.c.*, [MS], 227-31; R.E. Brown, *o.c.*, II 951s (trad. españ., 1253); I. de la Potterie, *o.c.*, 86; y otros. ¹²². *Himno de las «laudes»* en el Viernes Santo.

con su resurrección vencerá luego a la muerte. De ahí que el teólogo Juan interprete la muerte de Jesús como su «pasar —¡pascua!— de este mundo al Padre» así como el supremo testimonio del «Rey» mesiánico sobre «la verdad» personificada o revelación total del «Dios-es-amor» y del gratuito amor con que «nos amó»¹²³. Pues fue crucificado y murió «como propiciación por nuestros pecados» y por «los de todo el mundo» pecador: «¡EN ESTO SE HA MANIFESTADO EL AMOR...!»¹²⁴.

b) Esta caracterización del Protagonista dramático, peculiar a cada evangelista, refleja también rasgos comunes a todos ellos así como a los restantes teólogos neotestamentarios. El Jesús que sufre y muere es, en efecto, el Mesías o el prometido Salvador regio-mesiánico¹²⁵. Así lo subrayó el primitivo kérigma apostólico al afirmar que, con su muerte, «cumplió Dios lo preanunciado por los profetas sobre los padecimientos del Mesías» sufriente, identificado éste «con Jesús» de Nazaret, confesando por ello la comunidad cristiana «que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras...»¹²⁶. Tanto el testimonio de éstas como la mencionada función expiatoria —«por nuestros pecados»— de su muerte se refieren sin duda a los sufrimientos y muerte expiatoria y vicaria del mesiánico Siervo sufriente¹²⁷, a la luz de los cuales interpretaron la pasión y muerte de Jesús los cuatro Evangelistas¹²⁸ y, con ellos, casi todos los demás autores neotestamentarios¹²⁹ así como

123. Jn 13,1; 18,37; 14,6; 1Jn 3,16; 4,8-10; Jn 3,16. 124. 1Jn 2,2; 4,9-10. 125. Cf. Mc 14,61-62par; 15,2.26.32par; Lc 23,39; 24,26.46; Jn 18,33-37. Bien subrayado por K.H. Schelkle, *Teología del NT*, II 147s. 126. Act 3,18; 17,3-4; 1Cor 15,3-4a. Sobre estos textos, Cf. S. Sabugal, *Christós*, 118-21.141-44; también: W. Wolff, *o.c.*, 97s; P. Benoit, *a.c.* (supra, n. 85), 113s. 127. Así la generalidad de los autores: W. Wolff, *o.c.*, 97s; O. Cullmann, *o.c.*, 69; J. Jeremias, *Abba*, 199s.; P. Benoit, *a.c.*, 113. 128. Cf. supra, 510ss. A este respecto, Cf. también: W. Wolff, *o.c.*, 75-78. Por lo demás, a esos relatos evangélicos sobre la pasión y muerte así como a los pre-anuncios de la misma por Jesús (Cf. supra), se suman otros (Mt 8,17; 20,28 [= Mc 10,45]; Jn 1,29; 12,38): Cf. W. Wolff, *o.c.* 71-75.79-84; J. Jeremias, *Abba*, 199.201.203s; P. Benoit, *a.c.*, 119-21.127s. 129. Así principalmente: Act 3,13-14.26; 4,27; 8,32-35; 17,2-3; 1Cor 15,3; 2Cor 5,21; Rm 4,25; Fil 2,6-11; Hebr 9,28; 1Pe 2,21-25; etc. A este respecto, Cf.: W. Wolff, *o.c.*, 71-107; O. Cullmann, *o.c.*, 63-70; J. Jeremias, *Abba*, 199-209; P.E. Bonnard, *Le Second Isaïe*, Paris 1972, 280-83; P. Benoit, *a.c.*, 112-21. A estos estudios se suman los de otros muchos autores sobre la interpretación de Is 53 en el NT: C. Maurer, *a.c.* (supra, n. 89); L. Cerfaux, *Saint Paul et le «Serviteur de Dieu» d'Isaïe*: «Recueil L. Cerfaux», II, Gembloux 1954, 439-54; D. Stanley, *The theme of the Servant of Jahweh in primitive soteriology and its transposition by St. Paul*: CBQ 16 (1954) 385-425; J. Road, *Some NT references to Is 53*: ExpT 68 (1956-57) 254-55; J. Jeremias, *Polloi*: ThWNT VI 536-45: 544s; *Abba*, 199-216.227-29; *Die Abendmahlsworte Jesu*, 218-23 (trad. españ., 249-54); *Theologie NT*, 272-84 (trad. españ., 332-46); C. Charlier, *Der verherrlichte Gottesknecht*: BILit 23 (1955-56) 1904-1207; A. Nygren, *Jes. 53 als Schlüssel zum Verständnis der Taufe*: «Fs. R. Herrmann», Berlin 1957, 210-13; O. Cullmann, *o.c.*, 48-73; L. Kriniczki, *Der Einfluss von Jes. 53 auf Phil 2,6-11*: ThQ 139 (1959) 153-93.291-336; L. Sabourin, *Rédemption sacrificielle*, Bruges 1961, 223-55; E. Lohse, *Martyrer und Gottesknecht* (FRLANT 64), Göttingen 1963, 220-24; M. Fischer, *Vom leidenden Gottesknecht nach Jes 53*: «Abraham unser Vater» (Fs. O. Michel), Leiden-Köln 1963, 116-26; X. Léon-Dufour, *a.c.* [DBS VI], 1429.1483s; M. Miguens, *Is 53 ed il NT*: «Studi G. Rinaldi», Genova 1967, 337-47; H. Cazelles, *La destinée du Serviteur* (Is 52,13-53,12): AS 21 (1969) 6-14; B. Gerhardsson, *a.c.* (supra, n. 97); P. Grelot, *Les poèmes du Serviteur*, Paris 1981, 129-83; D.J. Moo, *The OT in the Gospel Passion narratives*,

—posteriormente— los Padres de la Iglesia ¹³⁰, unánimes aquéllos y éstos en interpretar los sufrimientos y muerte del mesiánico «Siervo de Jahveh» en función de Jesús: El Hijo de Dios que «tomó la forma de Siervo... y se humilló en *obediencia hasta la muerte...* de cruz, por lo cual Dios le exaltó...» ¹³¹ tras «sufrir por nosotros» y «llevar sobre el madero [de la cruz] nuestros pecados» ¹³², para *rescatarnos* a «todos» ¹³³ o *librarnos* de la tiranía impuesta por «los ídolos» y la nomocracia, por «el pecado» y «el temor a la muerte» ¹³⁴, *reconciliándonos* asimismo con Dios ¹³⁵ mediante la *redención* universal realizada con su sacrificio expiatorio y vicario ¹³⁶, en cumplimiento del salvífico *designio divino* pre-anunciado en «las Escrituras» ¹³⁷. A ese designio divino res-

Sheffield 1983, 79-172; E. Franco, *La morte del Servo Sofferente in Is 53*: «Gesù e la sua morte», 219-36: 235s. 130. San Clemente R., *1Cor* 16,2-14; San Justino, *1Apol.* 50,1-51; *Diál.* 13; San Ireneo, *Exposición*, 68-70; etc.: Cf. W. Wolff, *o.c.*, 108-42; A. Penna, *Isaia*, Roma 1964, 538. De ahí que algunos Padres designen a Isaías «más evangelista que profeta»: San Jerónimo, *Ep.* 53,8; *Praef. in Is*: PL 28, 825; San Agustín, *De civ. Dei*, XVIII 19,1. 131. Fil 2,7-9: Cf. J. Jeremias, *Abba*, 200.207-9 (bibliogr., 207, n. 444); L. Kriniezki, *a.c.* (supra, n. 129); P. Benoit, *a.c.*, 114; J. Heriban, *Retto «fronein» e «kenosis»*. *Studio esegetico su Fil 2,1-5. 6-11*, Roma 1983, 145-62 (bibliogr.: 134). 132. 1Pe 2,21-25: Cf. W. Wolff, *o.c.*, 100s; M.-E. Boismard, *Quatre hymnes baptismales dans la première Épître de Pierre* (LD 30), Paris 1961, 111-19; J. Jeremias, *Abba*, 202s; K.H. Schelkle, *Die Petrusbriefe* (HerdersThKNT XIII. 2), Freiburg ⁴1976, 81-86.112s; P. Benoit, *a.c.*, 115s. 133. Mc 10,45 (= Mt 20,28); 1Tim 2,6; Hebr 9,12: Cf. K.H. Schelkle, *Die Passion*, 135-42; F. Büchsel, *Lytron*: ThWNT IV 343-52; J. Jeremias, *Polloi*: Ib., 540-45; L. Cerfaux, *Le Christ*, 107s; F. Prat, *La théologie de saint Paul*, II, Paris 1961, 227-33; G. Friedrich, *o.c.*, 82-86. 134. Gál 5,1.13; 1Tes 1,9; Rm 6,14-15; 7,4-6; 8,2-3.15; Gál 3,10-14; 4,4-5; Rm 6,5-7.11-22; Tit 2,14; Hebr 2,14-15: Cf. S. Sabugal, *Liberación y secularización*, Barcelona 1978, 226-66; K.H. Schelkle, *o.c.*, 150-66; L. Cerfaux, *o.c.*, 106s; F. Prat, *o.c.*, 266-77; AA.VV., *Liberté du chrétien*: LumVie 61 (1963) 5-169; F. Amiot, *L'enseignement de saint Paul*, Paris ²1968, 174-78. 135. Rm 5,10; 2Cor 5,18-19; Ef 2,13-18; Col 1,20: Cf. L. Cerfaux, *o.c.*, 110-12; F. Prat, *o.c.*, 257-66; F. Amiot, *o.c.*, 178-81; G. Friedrich, *o.c.*, 95-118. 136. Is 53,5.8-12 = Mc 10,45 + 14,24par; Jn 10,15; 11,50-51; 13,37-38; 15,13; 17,19; 1Tes 5,10; Gál 1,4; 2,20; 3,13; 1Cor 1,13.30; 5,7; 11,22.24; 15,3; 2Cor 5,14-15.21; Rm 3,25; 4,25; 8,32; 14,15; Ef 1,7; 5,2.25; Col 1,14; 1Tim 2,6; Tit 2,14; 1Pe 1,19; 2,21; 3,18; Hebr 2,9; 7,27; 9,12-15; 10,12-14.18; 1Jn 2,2; 3,16; 4,10: Cf. A. Medebaille, *Expiation*: DBS III 112-262; K.H. Schelkle, *Die Passion*, 131-35.142ss; *Teología NT*, II 169-81; L. Cerfaux, *o.c.*, 112-16; C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, I, Paris 1952, 302-10; II, Paris 1953, 199-203; St. Lyonnet, *Conception paulinienne de la rédemption*: LumVie 7 (1958) 35-66: 39-52; Id., *De notione expiationis*: VD 38 (1960) 65-75.241-61; C. Bourgin, *Le Christ et la purification des péchés selon l'Épître aux Hébreux*: LumVie 7 (1958) 67-90; F. Prat, *o.c.*, II 214-24; L. Sabourin, *o.c.*, 302-63; D.M. Stanley, *Christ's resurrection in pauline soteriology* (AB 13), Rome 1961 (*passim*); F. Amiot, *o.c.*, 157-61.166-73. 184-90.459-67; W.E. Brooks, *The perpetuity of Christ's sacrifice in the Ep. to the Hebrews*: JBL 89 (1970) 205-14; G. Dellling, *o.c.*, 17-35; K. Kertelge, *Das Verständnis des Todes Jesu bei Paulus*: «Der Tod Jesu» (QD 74), Freiburg 1976, 114-36; P. Benoit, *a.c.*, 112-14; P. Neuzet, *Expiation*: CFT I 551-61: 555-58 (bibliogr.); J. Gnillka, *Redención*: Ib., II 484-89: 486ss. (bibliogr.); G. Friedrich, *o.c.*, 68-81; M. Hengel, *Crucifixión*, 156-203; R. Fabris, *La morte di Gesù nella Lettera agli Ebrei*: «Gesù e la sua morte», 177-89: 186-88. 137. Mc 8,31par; 14,21par. 49; Lc 24,25-27.46; Jn 15,25; 19,37; Act 3,18; 8,32-35; 17,2-3; 1Cor 15,3, etc.: Cf. K.H. Schelkle, *Die Passion*, 81-112; *Teología NT*, II 148-51; V. Taylor, *o.c.*, 255s; X. Léon-Dufour, *a.c.*, 1433; J. Blinzler, *o.c.*, 425-31; Ch. H. Dodd, *Conformément aux Écritures*, Paris 1968, 89-105; J.M. van Gaugh, *Mort pour nos péchés*

ponde, por tanto, el condicionar la salvífica liberación y redención de la humanidad a la expiatoria pasión y muerte del Siervo de Dios, a la caída «en tierra» y «muerte» del «Grano de trigo» para «dar mucho» fruto de redención (Jn 12,24): *Al fracaso humano del Crucificado*. ¡Por el fracaso de la cruz debió pasar Jesús, para redimir al hombre y ser luego resucitado o exaltado como Señor! ¡Por el fracaso de la propia cruz deben pasar también sus «servidores» o discípulos, cayendo «en tierra» —como «el grano de trigo»— y «muriendo» para «dar mucho fruto», odiando «la propia vida en este mundo para» recuperarla transformada en «una vida eterna» (Jn 12,25s) y dar la vida al mundo, pues mientras ellos mueren el mundo recibe «la vida» (2Cor 4,12)!. *El cristianismo es la religión del fracaso de la cruz y del triunfo de la Resurrección*, fundada por Quien efectivamente «murió por nuestros pecados... y resucitó... según las Escrituras» (1Cor 15,3-4). También conforme a éstas fue crucificado y «murió una sola vez por los pecados el Justo por los injustos» como «Víctima de propiciación por nuestros pecados y... los de todo el mundo»¹³⁸; pues al *Inocente por excelencia* o «a Quien no conoció pecado le hizo Dios pecado por nosotros» o le imputó nuestros pecados, «para que en Él deviniésemos justicia de Dios» o en Él se manifestase la fidelidad de Dios a su promesa de salvación gratuita¹³⁹; ¡El Justo por los injustos y el Santo por los pecadores! Por éstos fue asimismo «inmolado» Jesús como «nuestro **Cordero pascual**», con cuya «preciosa sangre» inocente —«¡a caro precio!»— hemos «sido rescatados» de la opresión impuesta por el nuevo faraón o el diabólico «enemigo del Reino»¹⁴⁰: ¡Un precio realmente caro pagó Dios por nuestro

selon les Écritures (1Cor 15,3b): RThL 1 (1970) 191-99. 138. 1Pe 3,18 + 1Jn 2,1-2; Cf. Act 3,14; Mt 27,39par (= Sal 22,8; 68,10). 43 (= Sal 22,9 + Sab 2,18-20). 46par (= Sal 22,2). 48par (= Sal 68,22); Lc 23,46 (= Sal 31,6a); Jn 15,25 (= Sal 68,5); 19,23-24 (= Sal 22,19). 28 (= Sal 22,16a). A este respecto, Cf.: X. Léon-Dufour, *a.c.*, 1429s; K.H. Scheikle, *Teología NT*, II 154-56; J.R. Scheifler, *El Salmo 22 y la crucifixión del Señor*: EstB 23 (1965) 5-83; 50-53; H. Gese, *Psalm 22 and the NT*: ZThK 65 (1968) 1-22; J.H. Reumann, *Psalm 22, and the Cross*: Interpr 28 (1974) 39-58; L. Jacquet, *Les Psaumes*, I, Gembloux 1975, 518-23. Si Sab 2,18-20 fue interpretada cristológicamente por los Padres de la Iglesia y por la liturgia en función del «Hijo de Dios» y del «Justo» por excelencia (Cf. J. Weber, *Le Livre de la Sagesse* [SB VI], Paris 1946, 411-15; M. Adinolfi, *Il messianismo di Sap 2,12-20*: «Il Messianismo», Brescia 1966, 205-17; 212s; A. la Bonnardière, *Le «juste» déifié par les impies (Sap 2,12-21) dans la tradition patristique africaine*: «La Bible et les Pères», [ed. A. Benoit], Paris 1971, 161-86), no excluyendo el análisis literario del texto su posible significado mesiánico (Cf. M. Adinolfi, *a.c.*; C. Larcher, *Le Livre de la Sagesse*, I, Paris 1983, 239-52; 250s), la tradición patristica y litúrgica de la Iglesia interpretó también —y con más frecuencia— cristológicamente el Sal 22, por «contener toda la pasión de Cristo» (Tertuliano, *Adv. Jud.* X 13; *Adv. Marc.* III 19,5; Cf. también: San Justino, *Diál.* 79,3; San Ireneo, *Adv. Haer.* III 19,2; IV 20,8; 33,12; *Exposición*, 79-80; etc.): Cf. J. Daniélou, *Le Psaume 21 [22] dans la catéchèse patristique*: MD 19 (1957) 17-34; J.-C. Basset, *Le Psaume 22 (LXX: 21) et la Croix chez les Pères*: RHPPhR 54 (1974) 383-89; L. Jacquet, *o.c.*, I 519. 139. 2Cor 5,21; Cf. Jn 8,46; 1Jn 3,5; Hebr 7,26. 140. 1Cor 5,7; 1Pe 1,18-19 (= 1Cor 6,20); Cf. Jn 19,14.36; Apoc 5,6.12; 7,14; 12,11; 13,8. A este respecto, Cf.: J. Jeremias, *Amnós-Arnión*: ThWNT I 342-45; M.-E. Boismard, *Le Christ-Agneau rédempteur des hommes*: LumVie 7 (1958) 91-104; N. Fuglister, *Il valore salvifico de la Pascua*, Brescia 1976, 51-85; F. Friedrich, *o.c.*, 47-52. La cristolo-

rescate! Pues el Mesías y el Siervo y el Justo y el Cordero, que por nosotros sufrió y murió, es ni más ni menos que el natural **Hijo de Dios** ¹⁴¹: «Su propio Hijo», a Quien «no perdonó sino *lo entregó* por todos nosotros» y, «por su muerte, nos reconcilió con Él cuando éramos enemigos» suyos, manifestándonos precisamente su indecible amor al enviarlo «como propiciación por nuestros pecados», pues «tanto amó Dios al mundo» pecador, —¡a todos los pecadores!—, «que *le entregó* a su Hijo único» ¹⁴². ¡Por mí sufrió y murió el Hijo de Dios! Esta lección fundamental debe asimilar principalmente todo espectador del drama de la Pasión, para sacar las consecuencias: ¡El amor obliga! Pues, por lo demás, aquel drama es esencialmente comprometedor. Así lo muestra una fugaz pero atenta observación de sus principales y representativos personajes:

2) *Los actores*

Junto con el Protagonista de la acción dramática, actúan también en ésta una serie de personajes o actores representativos de «todos» los hombres, «por cuyos pecados» Él sufrió y murió. Todos, por tanto, pueden y deben saber «quién es quién», para situarse con acierto en ese drama y valorar sinceramente su actitud personal ante Jesús.

a) Entre aquéllos ocupa un destacado puesto **Judas** ¹⁴³, «uno de los Doce» discípulos elegidos por Jesús «para estar con Él y enviarlos a predicar» ¹⁴⁴. Formaba, pues, parte de «la pequeña grey» del Reino (Lc 12,32), solícita y cuidadosamente «instruida» por el Maestro y devenido asimismo uno de sus «hermanos» o verdaderos familiares así como uno de los por Él «enviados» al anuncio del Reino ¹⁴⁵. Los evangelistas le asignan el —¡merecido!— último

gía del Cordero pascual inmolado late asimismo en los relatos sobre la institución de la Eucaristía (Mc 14,22-24par: Cf. *supra*, 502) y, probablemente, en Jn 19,34: La observación del Evangelista, según la cual del «traspasado costado» de Jesús «salio sangre y agua», reasume una probablemente antigua prescripción judaica, que ordena «abrir al Cordero degollado el corazón y déjese correr la sangre» (*TbPes.* 74b). Así con: N. Fuglister, *o.c.*, 69; H. Urs von Balthasar, *e.c.*, [MS], 227. **141.** Cf. Mt 26,63-64par; 27,40.43.54 (= Mc 15,39); Jn 19,7. **142.** Rm 8,32; 5,10; 1Jn 3,9-10; Jn 3,16. Sobre la pasión y muerte de Jesús como *donación* o *entrega* «por nosotros», Cf. W. Popkes, *Christus traditus* (AThANT 49), Zürich 1967, 153-239 (bibliogr.); H. Urs von Balthasar, *e.c.*, (MS), 209-13; U. Vanni, *Gesù di fronte alla morte secondo Paolo*: «Gesù e la sua morte», 155-75: 167-72. R. Blázquez, *Dios entregó a Jesús a la muerte*: Com 2 (1980) 18-29. **143.** A este respecto, Cf.: F.-M. Abel, *Amour et trahison (tradendus... se tradidit)*: VS 59 (1939) 26-32; A. Goodier, *The passion and death of our Lord Jesus Christ*, New York 1944, 40-51; M. Dibelius, *Judas und der Judaskuss*: «Botschaft und Geschichte», 1, Tübingen 1956, 272-77; K. Lüthi, *Das Problem des Judas Iskariot —neu untersucht*: EvTh 16 (1956) 98-114; P. Benoit, *Exégèse et théologie*, I 340-59; J. Blinzler, *Judas Iskariot*: LThK V 1152-54 (bibliogr.); W. Popkes, *o.c.*, 174-81; S. Brown, *Apostasy and perseverance in the theology of Luke*, Roma 1969, 82-97; Ch. H. Dodd, *El Fundador del Cristianismo*, Barcelona 1975, 178s; H.L. Goldschmidt-M. Limbeck, *Heilvol!erverrat? Judas im NT*, Stuttgart 1976; R. Pesch, *Markus*, II 337-40 (bibliogr.) **144.** Mc 3,19par; 6,7par; 14,10.43par; Jn 6,71; 12,4; Mc 3,14. **145.** Mc 4,10-11.34par; 7,17-23 (= Mt 15,15-20); 6,7-13par.

puesto en la lista de «los Doce», designándolo asimismo «el traidor» por excelencia o «quien entregó» a Jesús ¹⁴⁶. ¿Por qué? ¿Cómo fue posible al Iscariote dar el abismal paso del «hermano» al adversario, del discípulo al traidor? ¿Qué le movió a realizar ese monstruoso gesto? A estos interrogantes se suele responder con *supuestas* motivaciones de trastorno psíquico, mesianismo frustrado o idealismo político. Pero los evangelistas no narran supuestos sino hechos. Y a éstos debemos atenernos. Uno de ellos es la particular confianza mostrada por Jesús para con Judas, como lo refleja el hecho de confiarle «la bolsa» o administración del dinerillo «echado en ella» por personas generosas, para «comprar lo que les hacía falta» y proveer «a los pobres» ¹⁴⁷. De su provisora iniciativa quiso, pues, depender materialmente Jesús mismo: Confiándole «la bolsa», ponía en manos del «amigo» Judas (Mt 26,50) su misma vida. ¡Pero *el dinero, precisamente, corrompió al ecónomo de la comunidad apostólica!* Comenzó por traicionar la confianza en él puesta por el Maestro, «robando» solapadamente las provisiones comunes a expensas, naturalmente, de los otros Doce y de «los pobres», quienes «no le preocupaban» ¹⁴⁸. Era el primer paso. Pues, «¡siempre necesita el avaro!» (Horacio). Y porque la idólatra e insaciable avaricia, —«raíz de todos los males»—, termina por «hundir a los hombres en la perdición» e inducirles incluso a «matar» a quien estorba ¹⁴⁹, —«la avaricia es un tirano crudelísimo» (Plutarco)—, el avaro Judas devino «el hijo de la perdición» al tomar la iniciativa de «contratar» (sic!) por «dinero» con las autoridades judaicas la traidora «entrega» del Maestro ¹⁵⁰. No le impidió perpetrar su monstruoso y homicida gesto la reiterada insinuación de Jesús durante el lavatorio de los pies, ni sus proféticas y severas palabras contra «el hombre» que le entregaría, ni «el bocado» de honor por Él dado finalmente «a Judas» ¹⁵¹. Tras haber tomado éste, finalizó el «kairós» o tiempo de su conversión: ¡Entonces «entró en él Satanás» o el «homicida desde el principio» ¹⁵², a quien eligió al optar contra Jesús! Cuando, en efecto, le abandonó y «salió» de la sala, «era de noche» afuera y, sobre todo, dentro de él: ¡*Había rechazado «la Luz»!* ¹⁵³. Y corroboró ese rechazo «con un beso» hipócrita, —el más hipócrita de la historia—, que le condujo finalmente al suicidio o fatal desenlace, común generalmente a todo traidor y

146. Mc 3,19par; Mt 27,3; Lc 6,16; Cf. Jn 6,71; 12,4; 13,2; 18,2.5. 147. Jn 12,6; 13,19; Cf. Lc 8,2-3. 148. Cf. Jn 12,1-6par. Esta caracterización del *avaro* Judas coincide con su iniciativa de «tratar» con las autoridades judaicas (Lc 22,4) *por dinero* (Mt 26,15a) la entrega de Jesús, siendo por tanto «posible que Juan nos transmita una noticia *histórica*, no conservada en los restantes Evangelios»: R.E. Brown, *St. John*, I 453 (trad. españ., 712). 149. Col 3,5; 1Tim 6,9-10; Sant 4,2. 150. Jn 17,12; Mc 14,10-11par: La *iniciativa* de Judas es subrayada por los tres Evangelistas (Mc 14,10par), precisando Lucas tanto el diabólico autor [—«entró Satanás en» él—] como la motivación [—«a tratar»—] de aquélla (Lc 22,3a.4a), y subrayando Mateo la *pecuniaria* condición —«¿qué me queréis dar?»— de aquel contrato (Mt 26,15a): Esta unánime atestación de los tres Evangelistas reproduce sin duda un *hecho histórico*. 151. Cf. Jn 13,10-11.18; Mc 14,17-21par; Jn 13,26. 152. Jn 13,27; 8,44. 153. Jn 13,30; Cf. 3,19; 11,10; 12,35.

avaro ¹⁵⁴. Ya lo dijo el Sabio: «¡La avaricia acaba por matar a quien la tiene!» (Prov 1,19). Así devino Judas «el traidor» por excelencia o paradigma de todos los traidores de Jesús y de su Iglesia, de cuantos por la «mammona» de este mundo venden —como Esaú— «la primogenitura» de su filiación divina y traicionan su fe: «¿Soy acaso yo, Señor?» (Mt 26,22). A esta pregunta deberíamos responder sinceramente, convencidos de que Judas no está lejos de cada uno de nosotros y sí personificó «quien entregó» a Jesús a todos los pecadores, «por cuyos pecados fue entregado» ¹⁵⁵. Por lo demás, Jesús y su comunidad apostólica es y será siempre acabado modelo de todo discípulo y de toda comunidad cristiana, siendo por tanto Judas una figura siempre actual: Quien «robó» las provisiones de aquella y contradijo al Maestro, —«¡no se debería hacer eso!»—, traicionando a Quien le trató como «amigo» y le lavó los pies en el intento de convertirle a su amor, es paradigma de quien —en el ámbito de la comunidad cristiana— nos roba de algún modo —el honor o el dinero, el trabajo o el tiempo...— y nos contradice y nos traiciona, poniendo incesantemente a prueba nuestro amor al enemigo y nuestra capacidad de lavarle los pies: ¿Quién es mi Judas?

b) Análoga pregunta nos plantea insoslayablemente la figura de Pedro ¹⁵⁶. En vano aseguró «no escandalizarse» de Jesús al ser «herido el Pastor y dispersarse las ovejas», declarándose dispuesto a «morir» con Él ¹⁵⁷. Luego en Getsemaní «no fue capaz de velar una hora» con el Maestro en «oración, para no entrar en la tentación» perpetrada por quien —Satanás— «había reclamado zarandearles como el trigo» ¹⁵⁸. Por eso —«¡la carne es débil!»— le abandonó poco después con «todos» los discípulos y, durante el proceso ante el Sanedrín judaico, «le siguió desde lejos» solamente, —«¡la lejanía de la incredulidad!»—, para luego negarle cobardemente ante «una criada» primero y, por tercera vez, corroborar con «juramento» su formal apostasía: «¡No conozco a ese fulano!» ¹⁵⁹. Así devino Pedro —la «roca» fundamental de la Iglesia— paradigma de todo discípulo apóstata, de cuantos por conservar la propia vida —profesión o trabajo, honor o cultura, riqueza...— negamos ante «una criada» o quienes sirven a los ídolos de este mundo nues-

¹⁵⁴. Mc 14,45par; Mt 27,3-5; Act 1,18s. ¹⁵⁵. Mc 3,19par+Mt 27,3; Rm 4,25+8,32. ¹⁵⁶. Sobre la triple negación de Jesús por Pedro (Mc 14,66-72par; Jn 18,25-27), además de los comentarios y la citada bibliografía sobre la Pasión en general (*supra*, 498s-509) y su interpretación por los cuatro Evangelistas (*supra*, nn. 89.97.103.110), Cf.: G. Klein, *Die Verleugnung des Petrus*: ZThK 58 (1961) 285-328; E. Linnemann, *Die Verleugnung des Petrus*: Ib., 63 (1966) 1-32; M. Wilcox, *The Denial sequence in Mark 14,26-31.66-72*: NTS 17 (1971-72) 426-37; G. Schneider, *o.c.*, 75-76; J. Ernst, *Noch einmal: Die Verleugnung Jesu durch Petrus (Mk 14,54.66-72): «Petrus und Papst»* (Hrsg. von A. Brandenburg-H.J. Urban), Münster 1977, 43-62:50-55. El relato evangélico no ocupa lamentablemente puesto alguno en la monografía de R.E. Brown-K.P. Donfried-J. Reumann, *Pedro en el Nuevo Testamento*, Santander 1976. ¹⁵⁷. Mc 14,27-31par. ¹⁵⁸. Mc 14,37-38par; Lc 22,31. ¹⁵⁹. Mc 14,50.54.66-71par. Una *apostasía formal* fue la negación de Pedro, pues el verbo «arnéomai» (Mc 14,68.70par) significa «renegar de»: Cf. H. Schlier, *Arnéomai*: ThWNT I 469s; S. Sabugal, *Christós*, 185.

tra fe y compromiso cristiano: ¡Entonces imitamos al apóstata Pedro! Pero —también en esto fue modelo— *reconoció* «al canto del gallo» *su pecado y lo «lloró amargamente»*, borrando por fin su triple apostasia con la triple *confesión de amor* al «Señor» resucitado, sellada luego con el martirio ¹⁶⁰. Pedro apóstata primero, luego penitente y finalmente confesor: *¿Con cuál me identifico sinceramente hoy?*

c) También las **autoridades judías** jugaron un destacado papel en el drama de Jesús. Los que trascuraban «el precepto de Dios» y «lo esencial de la Ley» —¡la misericordia!— por aferrarse «a tradiciones de hombres», y por su paradosislatría o culto a la tradición sobre «el sábado» tramaron «*matar*» a Quien en sábado curaba o «hacía el bien» ¹⁶¹, representan a todos los ultra-conservadores de la Iglesia que, aferrados a tradiciones meramente eclesiológicas o colgados del «ayer» humano, *matan* o «ahogan el espíritu» (1Tes 5,19) del dinamismo evangélico y obstaculizan la marcha del Pueblo de Dios en su necesario compromiso con «el hoy» de nuestro mundo neopaganizado ¹⁶². Asimismo, quienes por confesar ser «el Hijo de Dios» le declararon blasfemo y condenaron «rasgándose sus vestidos», entregándole luego a Pilato «por envidia» y acusándole con engaño como «revolucionario», para optar finalmente por el «homicida» Barrabás contra el inocente Jesús ¹⁶³, fueron y son paradigma no sólo de quienes por el «odio» o la envidia «*matan*» —como Caín a Abel— *a Cristo en «su hermano»* (Cf. 1Jn 3,12-15), sino también de cuantos —teólogos y exegetas— *se escandalizan* de la natural filiación divina de Jesús, de cuantos en su vida ordinaria o en su compromiso político y social se inspiran más en «el Capital» que en «el Sermón de la Montaña», prefiriendo la justicia a la misericordia, la violencia al diálogo, la pistola al olivo, la guerra a la paz: El Mesías revolucionario o el Siervo de Jahveh, Barrabás o Jesús: *¿Por quién de los dos opto yo hoy?*

d) Precisamente ante esta alternativa nos sitúa **Pilato** ¹⁶⁴, responsable de-

160. Mt 26,75par; Jn 21,15-19. 161. Mt 15,2-6 (= Mc 7,2-8); 23,23 (= Lc 24,42); Mc 3,4-6par; Jn 5,5-10.18: Cf. J. Jeremias, *Theologie NT*, 201-4 (trad. españ., 245-48); S. Sabugal, *Liberación y secularización*, 157. 162. Cf. S. Sabugal, *o.c.*, 160-63. No menor grave pecado cometen naturalmente los ultra-progresistas, que ahogan o *matan* «el depósito de la fe» o la Tradición de la Iglesia por un egolátrico afán de «moda nueva»: Cf. *Id.*, *o.c.*, 162. 163. Mc 14,61-64par; Lc 23,2.5; Jn 18,30; 19,12; Mc 15,7-13par = Jn 18,39-40. 164. Las fuentes judaicas (Cf. Filón A., *In Flaccum*, 298-305; Fl. Josefo, *Bell. Jud.*, II 169-75; *Ant. Jud.*, XVIII 55-62. 64; también el pagano Tácito, *Anales*, XV 44) y neotestamentarias (Lc 3,1; Mc 15,1-20.43-44par; Jn 18,28-19,22.38; Act 3,13; 4,27s; 13,28; 1Tim 6,13) sobre el Procurador romano de Judea se complementan y armonizan: Cf. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, I, Leipzig 1901, 488-92; L. Fillon, *Pilate*: DB V 429-34; J. Gonzales, *Pilate*: EncBibl V 1110-17 (bibliogr.); J. Blinzler, *o.c.*, 245-356: 260-73; J.P. Lemonon, *Pilate et le gouvernement de la Judée*, Paris 1981, 23-203 (bibliogr.). Sobre el Proceso de Jesús ante Pilato, además de estos estudios, los comentarios a los mencionados textos evangélicos así como la citada bibliografía sobre la Pasión, Cf.: H. Schlier, *Die Zeit der Kirche*, Freiburg 1956, 56-74; J. Blank, *Die Verhandlung vor Pilatus*: BZ 3 (1959) 60-81; E. Haenchen, *Jesus vor Pilatus*; ThLZ 85 (1960) 93-102.

cisivo de la muerte de Jesús. Pues el «crescendo» de los relatos evangélicos por suavizar su responsabilidad ¹⁶⁵ no logró borrar su bajeza y cobardía, su hipocresía y consciente crimen. Supo, en efecto, que el ilustre Reo era «inocente» y «se lo habían entregado por envidia», intentando canjearlo por un criminal; pero, ante el temor de enemistarse con el César y perder así su puesto, —¡esta motivación fue decisiva! (Cf. supra)—, se lavó hipócritamente las manos y, por «satisfacer» (sic!) a los acusadores, condenó a Jesús al suplicio de revolucionarios y traidores ¹⁶⁶. Pilato no es sólo una figura del pasado sino también del presente, —¿no lo está en nuestro Credo?—, encarnándola cuantos ante inocentemente perseguidos y acusados nos desentendemos o lavamos las manos, cuantos por satisfacer a la gente o a un placer deponemos la cruz de cada día o rechazamos el amor al enemigo y negamos así al Siervo de Jahveh, cuantos por mantener nuestra posición social o retener el poder «crucificamos de nuevo al Hijo de Dios» (Hebr 6,6) en nuestro hermano...: *¿Quién se reconoce en el cobarde e hipócrita Pilato?*

e) Junto a esos «oscuros» actores, sin embargo, no faltaron «luces» en el drama de Jesús. Lo fue **Simón Cireneo**, cargando con «la cruz» y llevándola «detrás de Jesús», como acabado paradigma del discípulo que «toma su cruz de cada día y le sigue» ¹⁶⁷ hasta el Gólgota de la muerte, dispuesto a sacrificar el propio e idolatrado «Isaac» sobre el «Moria» de su historia. Modelo fueron también las **piadosas «mujeres»**, que valientemente «acompañaron» a Jesús en su vía crucis y le «contemplaron» (sic!) luego en la cruz ¹⁶⁸, siendo asimismo cualificados testigos de su sepelio y, más tarde, de su resurrección, para devenir —por expreso encargo del Resucitado— las primeras portavoces de su triunfo sobre la muerte ante los cobardes «discípulos» ¹⁶⁹: Son y serán aquéllas elevado *paradigma* de quienes acompañan a Jesús en el vía crucis de los hermanos sufrientes, así como de todos los contemplativos del Crucificado y, también, de cuantos tras experimentar Su triunfo sobre toda realidad de sufrimiento y de muerte, lo anuncian incluso a los cobardes cristianos, que con su antitestimonio «han ocultado al Señor» resucitado ante un mundo desorientado y aterrizado por el temor a la muerte, porque «ignoran dónde le han puesto» aquéllos (Jn 20,13). Sobre todos esos actores luminosos del drama de Jesús resalta —¡qué duda cabe!— la figura de **María**, la creyente «Madre» del Crucificado, pues no se escandalizó de la cruz de su Hijo y sí *se mantuvo «en pie»* junto a ella cuando la «espada» del dolor «le atravesaba el alma», asociándose así activamente a su sacrificio redentor y deviniendo entonces plena-

¹⁶⁵. Cf. Mc 15,6-10par; Mt 27,19,24; Lc 23,6-7.13-16,20,22; Jn 18,31.38; 19,4-6.12,15. Ese «crescendo» culminó (s. V-VI) en los legendarios relatos sobre la *conversión* (Cf. *Actos de Pilato*, 13 [29]; *Ev. Gamaliel*, 7-11) y *martirio* (Cf. *Ev. Gamaliel*, 11,44-45; *Martirio de Pilato*, 7) de Pilato, venerado por la Iglesia copta como un *santo* mártir cristiano: Cf. J. Michl, *Pilatus, II*: LThK VIII 505a. ¹⁶⁶. Cf. *supra*, 505s. ¹⁶⁷. Lc 23,26; 9,23par. Así con X. Léon-Dufour, *a.c.*, 1476; I.H. Marshall, *Luke*, Exeter 1978, 863. Sobre el personaje, Cf. J. Blinzler, *Simon v. Kyrene*: LThK IX 768 (bibliogr.). ¹⁶⁸. Lc 23,27; Mc 15,40par; Jn 19,25. ¹⁶⁹. Mc 15,47par; 16,1-7par: Cf. S. Sabugal, *Liberación*, 185.

mente «Madre» de toda la Iglesia, representada en «el discípulo amado» que —por don del Maestro agonizante— «la acogió como propiedad (sic!) suya»¹⁷⁰: Ella es y será *modelo incomparable* de cuantos creyentes siguen a Jesús hasta el final y, firmes o «de pie» junto a la propia cruz, conservan la inestimable «propiedad» de la Madre y la aman como hijos que, bajo su maternal amparo y mediación, colaboran a la redención universal realizada sobre todo por la pasión y muerte del Hijo, demostrando así no vanalizar su amor. Pues el drama de Jesús es esencialmente la cósmica representación del amor de Dios y de su Hijo al mundo pecador. En su pasión y muerte redentoras, en efecto, brilló fulgurantemente «la luz» divina sobre «las tinieblas» del odio:

2. «¡Se manifestó el Amor!»

Una epifanía del amor divino fue la Encarnación del Hijo de Dios¹⁷¹, culminando aquel desvelamiento sin embargo en su pasión y muerte, mediante las cuales tanto el Padre como el Hijo dieron al «mundo» pecador la irrefutable prueba de su gratuito y universal amor¹⁷²:

a) La revelación del **amor de Dios** a los hombres, en efecto, alcanzó su cénit o insuperable cima en la pasión y muerte de su Hijo. Si tras ésta «se rasgó el velo del Templo», —que hasta entonces ocultaba la salvadora presencia y gloria de Dios [= «shekiná»] en el mundo—, fue porque con la muerte redentora de su Hijo *se manifestó definitiva y plenamente el amor*, con que «tanto amó Dios al mundo» pecador¹⁷³: ¡No hay velo que oculte más tiempo ese Amor! Pues «por nuestros pecados» o por amor al hombre pecador «fue entregado» Cristo por Dios, quien «no perdonó a su propio Hijo sino lo entregó por nosotros» y por todo «el mundo» sumido en el pecado¹⁷⁴: ¡Incomparable amor! Humanamente del todo incomprensible es, en efecto, que al Hijo «sin pecado le haya hecho Dios pecado por nosotros», imputándole nuestra infidelidad o injusticia para que, a su presencia, «deviniésemos en Él justicia

170. Jn 19,25-27; Lc 2,35; Conc. Vat. II, *Const.* LG 58. A este respecto, además de los comentarios a estos textos, Cf.: M.J. Grunthaner, *María en el NT: «Mariología»* (ed. J.B. Carol), Madrid 1964, 106s; J.B. Carol, *Corredención de nuestra Señora: Ib.*, 760-804: 772-74; C. Pozo, *María en la obra de la salvación*, Madrid 1974, 236-38; J. Galot, *María, la donna nell'opera di salvezza*, Roma 1984, 236-38; supra, 137.435s. (bibliogr.). 171. Cf. supra, 410s. 172. Cf.: L. Cerfaux, *Le Christ*, 99-104; C. Spicq, *Agapè*, II, Paris²1966, 275-81; III, Paris 1959, 17-24; AA.VV., *L'amour de Dieu aux hommes: LumVie* 44 (1959) 9-96; K. Romaniuk, *L'amour du Père et du Fils dans la soteriologie de saint Paul* (AB 15A), Roma 1961 (¡bella monografía!); D.M. Stanley, o.c. (supra, n. 134), 174-76, 222-24, 228-30; R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe* (HerdersThKNT XIII 3), Freiburg³1965, 231-34 (trad. españ., 256-58); F. Amiot, o.c. (supra, n. 134), 149-53; C. Spicq, *L'amour de Dieu révélé aux hommes dans les écrits de saint Jean*, Paris 1978; A. Feuillet, *Le mystère de l'amour divine dans la théologie johannique*, Paris 1972, 15-38.179-233. 173. Mc 14,38; Jn 3,16; 1Jn 4,8.16. 174. Rm 4,25; 8,32; Jn 3,16; Cf. K. Romaniuk, o.c., 5-17. 216-25; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, II 424s (trad.

de Dios» o inocentes y justos: «¡El Justo por los injustos!»¹⁷⁵. Y el Hijo santo por los impíos o pecadores: Con el irrefutable argumento de este hecho salvífico, —la expiatoria y vicaria muerte de su Hijo—, nos demostró el Padre su amor. Ésa es, en efecto, «la prueba de que Dios nos ama: Que Cristo, siendo aún nosotros pecadores, murió por nosotros» y, «cuando éramos enemigos» suyos, «fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo», pues nos «perdonó todos nuestros delitos» y «canceló nuestra desfavorable sentencia» de muerte, «clavándola en la cruz»¹⁷⁶: *¡En la cruz de Cristo fulguró el amor de Dios!* Y en ella culminó también la autorrevelación de Dios a lo largo de la historia salvífica. Pues quien se autodefinió a Moisés como el «Dios misericordioso y clemente», revelándose luego a su Pueblo como el «Dios bueno, leal y paciente, que con su misericordia lo gobierna todo» y tiene «por estandarte el amor»¹⁷⁷, enviando «a su Hijo al mundo... como propiciación por nuestros pecados» e irrefutable prueba de su gratuito amor a los pecadores «aún antes de haberle amado», nos «manifestó el amor que nos tiene» y despejó toda duda de lo que esencialmente le caracteriza o define: *¡Dios es Amor!*¹⁷⁸. Y ese amor compromete a todos los por Él amados. Es lo que traduce la reiterada parénesis neotestamentaria, exhortándonos a «perdonarnos como Dios nos perdonó en Cristo» y «amarnos gratuitamente como así Dios nos amó»¹⁷⁹: *¡Obliga el amor de Dios!*

b) También «nos apremia el amor de Cristo», muerto «por todos» en «expiación de nuestros pecados»¹⁸⁰ o *por puro amor* a los pecadores, pues murió para «librarnos» de la maldad y «rescatarnos de toda iniquidad»¹⁸¹ así como «de la maldición de la Ley, haciéndose maldición por nosotros» al sufrir la crucifixión o ignominiosa muerte de los maldecidos de Dios, «a fin de que» heredásemos «la bendición» del «Espíritu» prometido¹⁸²: *¡Para bendecir a los siervos, se hizo maldito el Hijo!* Por amor también «el buen Pastor» mesiánico, que ama o «conoce a sus ovejas», dio «su vida por» ellas y «se entregó» no sólo «por su Iglesia» sino también por cada uno de nosotros, pudiendo por tanto apropiarse cada uno la exclamación de quien experimentó ese amor:

español, 462s). 175. 2Cor 5,21; 1Pe 3,18; Cf. K. Romaniuk, *o.c.*, 225-28. Sobre 2Cor 5,21 Cf. también: K. Kertelge, *Rechtfertigung bei Paulus* (NA 3), Münster 1971, 99-107. 176. Rm 5,8-10; Col 2,13-14; Cf. 1,21-22; 2Cor 5,21. A este respecto, Cf.: D.M. Stanley, *o.c.*, 74-76; K. Romaniuk, *o.c.*, 207-12,261-66. 177. Éx 34,6-7; Sab 15,1; Cant 2,4. Sobre el amor y misericordia de Dios en el AT, Cf. S. Sabugal, *Abbá...*, 627s (bibliogr.) 178. 1Jn 4,8-10.16; Cf. R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, 322 (trad. español, 257); R. Prenter, *Der Gott, der Liebe ist*: ThLZ 96(1971) 401-13; A. Feuillet, «*Dieu est amour*»: EV 81 (1971) 537-48; Id., *o.c.*, 179-233; E. Jünger, *Gott ist Liebe. Zur Unterscheidung von Glaube und Liebe*: «Fs. E. Fuchs» (Tübingen 1973), 193-202; D. Dideberg, *Esprit Saint et charité. L'exégèse augustinienne de 1Jn 4,8 et 16*: NRTh 97 (1975) 97-109,229-50; C. Spicq, *Agapè*, III 270-78; Id., *L'amour de Dieu...*, 126-32. 179. Ef 4,32; Col 3,13; 1Jn 4,11. 180. 2Cor 5,14; 1Cor 15,3; 1Tes 5,10; Gál 1,4; Ef 5,2; 1Pe 3,18. 181. Gál 1,4; Tit 2,16; Cf. 2Tim 2,16; Mc 10,45par. A este respecto, Cf.: K. Romaniuk, *o.c.*, 54-71. 182. Gál 3,13 (= Dt 21,23: LXX)-14. Sobre la crucifixión como «maldición de Dios» en el Judaísmo antiguo, Cf. *supra*, n. 57.

«¡Me amó y se entregó por mí!»¹⁸³. Lo hizo, por lo demás, en la gratuidad total. Esto, precisamente, caracteriza también al amor de Cristo. Pues «murió por los impíos» o cuando «éramos todavía pecadores», habiendo por tanto «experimentado lo que es el amor en el [gratuito] don de su vida por nosotros»¹⁸⁴, como prueba de amarnos en nuestro pecado o allí donde jamás nadie nos amó ni por sus solas fuerzas puede amarnos: ¡*La expiatoria muerte de Cristo es la plena revelación del Dios-es-Amor!* Ese amor, sin embargo, compromete también a los por Él amados: Si «nos apremia» o urge a despojarnos de todo egoísmo y a «vivir para Quien por nosotros murió y resucitó», nos espolea también a «vivir en el amor como Cristo nos amó», a «dar la vida por los hermanos» como «Él dio la suya por nosotros», y a «amarnos unos a otros como Él nos amó»¹⁸⁵. Sólo en este gratuito amor mutuo se revela o brilla «la luz» del amor de Dios y de su Hijo a los pecadores: ¡Sólo amando en la dimensión de la cruz, —al malvado en su maldad, al injusto en su injusticia, al impío en su impiedad, al pecador en su pecado—, se patentizan los verdaderos «discípulos» de Jesús —«¡en esto lo conocerán!»— y cumplen su misión de ser «la luz del mundo» pecador o signo epifánico del amor, con que «tanto le amó [y ama] Dios»¹⁸⁶. De ese amor participan ya los bautismal y existencialmente asociados a Cristo:

3. «Configurados» a su pasión y muerte

La pasión y muerte de Jesús no fue sólo un histórico evento salvífico del pasado: Se prolonga en los miembros de su Cuerpo místico, ya bautismal y luego existencialmente asociados a la Cabeza en sus sufrimientos y crucifixión, en su muerte y sepultura¹⁸⁷.

183. Jn 10,11.14-15; Ef 5,25; Gál 2,20; Cf. Ef 5,2; Gál 1,4. A este respecto, Cf.: D.M. Stanley, *o.c.*, 228-30; K. Romaniuk, *o.c.*, 36-52. 184. Rm 5,6-8; 1Jn 3,16a. 185. 2Cor 2,14-15; Ef 5,2; 1Jn 3,16; Jn 13,34; Cf. 15,12-14. La agradecida alabanza al amor de Dios por todos los hombres, manifestado en su Hijo encarnado, muerto y resucitado, compendia y traduce fielmente la devoción y culto al *Sagrado Corazón de Jesús*, estimulada por San Juan Eudes (a. 1601-1680) y por Sta. Margarita María Alacoque (a. 1647-1690), recomendada por los Papas (León XIII, Enc. *Annum Sacrum*: AAS 31 [1899] 646-51; Pío XI, Enc. *Miserentissimus Redemptor*: AAS 20 [1928] 165-78; Id., Enc. *Caritate Christi*: AAS 24 [1932] 177-94; Pío XII, Enc. *Haurietis aquas*: AAS 48 [1956] 309-53) como «summa religionis» (Pío XI y Pío XII), siendo asimismo objeto de reflexión teológica y mística por los teólogos de la Iglesia. Además de los artículos generales sobre el Corazón de Jesús y su devoción (J.-V. Baniel, *DThC* III 271-351; J. Stierli-A. van Rijen, *LThK* V 289-94 [bibliogr.]; A. Tessarolo, *DE* 492-99: bibliogr.), Cf.: J. V. Baniel, *La dévotion au Sacré-Coeur de Jésus*, Paris 1906 (trad.españ., Barcelona 1922); F. Alcañiz, *Devoción al Corazón de Jesús*, Granada 1929; J. Galot, *Le Coeur du Christ*, Bruges 1953 (trad.españ., Bilbao 1963); AA.VV., *La encíclica «Haurietis aquas»*. *Comentarios teológicos*, Madrid 1958; AA.VV., *Cor Jesu*, I-II, Roma 1959; K. Rahner, *ET* III 357-92; VII 517-46; H. Urs von Balthasar, *El corazón del mundo*, Barcelona 1968. 186. Cf. 1Jn 1,7+4,8.16+ Jn 8,12; Jn 13,34-35; Mt 5,14-16. 187. Rm 6,2-11; 8,17 [= «consufrir»]; 6,6 + Gál 2,19 [= «concrucificado»]; 2Tim 2,11 [= «conmorir»]; Rm 6,4 + Col 2,12 [= «consepultado»]. A este respecto, Cf.: L. Cerfaux, *Le Chrétien dans la théologie de saint Paul* (LD 33), Paris 1962, 309-14; F. Amiot, *o.c.*, 391-94. Para el análisis de Rm 6,1-11: Cf. M.-J. Lagrange, *Épître aux Romains*, Paris 1950, 142-49; R.

1) «*Si sufrimos con Él...*»

La existencia del cristiano está marcada —más que la de cualquier hombre— por la realidad del dolor o «los sufrimientos del tiempo presente»¹⁸⁸. Pues al común e insoslayable dolor humano debe soportar aquél la tribulación, injuria y persecución «por causa de la Palabra» o «de la justicia», por «causa de Cristo» o «del Reino»¹⁸⁹. ¿Qué sentido tiene el dolor cristiano?

a) El mal y, en particular, el sufrimiento forman parte de la condición histórica del hombre: Es una realidad existencial. Su misterioso por qué ha sido y es uno de los interrogantes más angustiosos del pensamiento humano¹⁹⁰. La *antigüedad pagana* lo consideró efecto de la ignorancia [= Pitagóricos, Aristóteles] o una realidad dualísticamente opuesta al bien [= Platón, Estoa, Religiones orientales] y, como éste, eterna¹⁹¹. Diversa es la respuesta de la *revelación bíblica*, según la cual todos los seres creados por «el Dios bueno» son «muy buenos»¹⁹², entrando en el mundo a consecuencia del pecado y como castigo divino por éste el mal o esa fuerza positiva, que aflige y esclaviza al hombre, envenena las relaciones sociales y corrompe incluso el universo¹⁹³, siendo aquél causado asimismo por «el maligno» diabólico¹⁹⁴. Una respuesta prolongada por los *Padres de la Iglesia*, quienes, en contraposición al dualismo gnóstico y maniqueo, subrayan la bondad de Dios y de su creación, valorando el mal como efecto del pecado cometido por la «mala voluntad» del

Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus*, München 1950, 48-49. 57-62. 149-76; K. Kertelge, *o.c.*, (supra, n. 175), 231-36. 263-65; R. Tannehill, *Dying and rising with Christ* (BZNW 32), Berlin 1966; F. Mussner, *Praesentia salutis*, Düsseldorf 1967, 189-96 (más bibliografía, al respecto, en las notas siguientes). 188. Rm 8,18c + Act 14,22; 1Tes 3,3; Rm 8,35-36; Jn 16,33, etc.

189. Mt 4,17par; 2Tim 1,8; Mt 5,10 + 1Pe 3,14; Mt 5,11 + Fil 1,29; 2Tes 1,5. 190. Sobre la problemática del mal, Cf.: E. Masson, *Le mal*: DThC IX 1679-1704; W. Grundmann, *Kakós*: ThWNT III 470-82; T. Demand, *Le mal et Dieu*, Paris 1943; N.F.S. Ferré, *Evil and christian faith*, London 1946; A.D. Sertillanges, *Le problème du mal*, I-II, Paris 1948. 1951; L. Bouyer, *Das Böse als christliches Problem*: Documente 8.1 (1952) 20-53; J. Hellin, *Dios y la razón del mal en el mundo*: Pens 9 (1953) 5-27. 147-75; J. Nahert, *Essai sur le mal*, Paris 1955; B. Welte, *Über das Böse. Eine thomistische Untersuchung*, Freiburg 1959; E. Born, *Le problème du mal*, Paris 1960; K. Lüthi, *Gott und das Böse*, Zürich 1961; Ch. Journet, *Le mal. Essai théologique*, Fribourg² 1962; O.A. Piper, *Suffering and evil*: IDB IV 450-53; J. Maritain, *Dieu et la permission du mal*, Paris 1963; H. Häfner (Hrsg.), *Realität und Wirksamkeit des Bösen*, Würzburg 1965; S. Portmann, *Das Böse - Die Ohnmacht der Vernunft*, Meinheim 1966; L. Jerphagnon, *El mal y la existencia*, Barcelona 1966; K. Hemmerle-J. Splet, *El mal*: SM IV 398-406 (bibliogr.); J. de Vaulx, *Bien y mal*: VTB 128-31; J. Bernhardt, *Mal*: CFT 1957-70 (bibliogr.). 191. Cf. E. Masson, *o.c.*, 1681-88; W. Grundmann, *o.c.*, 471-77; A.D. Sertillanges, *o.c.*, I 19-152. 192. Mc 10,18par; Gén 3,31; Cf. Sal 33,5; Eclo 39,33.35; Sab 11,24; 1Tim 4,4. 193. Cf. Gén 3,16-19; 4,8-12.23-24; 8,5.11-13; Lev 26,14-39; Dt 28,15-46; Mc 7,21-23 (=Mt 15,19-20); Rm 1,28-32; 8,21-22; etc: W. Grundmann, *o.c.*, 477s; O.A. Piper, *o.c.*, 451; J. de Vaulx, *o.c.*, 129s; S. Sabugal, *Abbá...*, 584s. 194. Cf. Mt 5,37; 13,19.38; Ef 6,16; 1Pe 5,8-9; 1Jn 5,18-19; Apoc 2,9-10. etc: O.A. Piper, *o.c.*, 451.

hombre a instigación del «maligno»¹⁹⁵. Análoga valoración ofrece la revelación divina al **por qué del sufrimiento**. La moderna antropología científica y filosófica responden a este interrogante, afirmando que el dolor es *natural* efecto de la finitud existencial del ser humano, quien —como el animal— sufre por ser limitado: Es todo lo que *la razón* puede y debe afirmar. No es, sin embargo, la única ni última respuesta. Pues la razón del *creyente*, que busque en la revelación bíblica una respuesta a aquel interrogante¹⁹⁶, se revela justamente ante esa presunta natural condición sufriente del hombre, creado por el Dios que «con sabiduría» y «por amor» hizo todas las cosas incluido el hombre y, por cierto, lo hizo todo «muy bueno»¹⁹⁷: ¿Es acaso el dolor efecto de su sabiduría y amor? ¿Está incluido aquél en la superbondad de la creación divina? Evidentemente, no. Y *la fe* nos lo asegura: ¡Dios no creó el dolor! ¡No es éste natural al hombre, creado «a imagen y semejanza» del Dios¹⁹⁸ que no sufre y sí es feliz! ¡No es aquél condición natural de quien fue hecho por Dios «con el polvo de la tierra», pero seguidamente situado por Él en un estado de *felicidad* paradisiaca!¹⁹⁹. Por eso, en vano se busca el vocablo «dolor» y sinónimos en los relatos genésicos sobre la creación y situación paradisiaca del hombre (Gén 1,26-27; 2,7-17): ¡No existen! Aquél, sin embargo, aparece *después* de la «caída» o libre rebelión del hombre contra Dios y pérdida de su comunión con Él²⁰⁰: Sólo entonces el ser humano comienza a «temer» y, por castigo de Dios, experimenta en lo más profundo de su feminidad y masculinidad la maldición divina de los «sufrimientos» y el «dolor», la «fatiga» y el «sudor»²⁰¹, manifestando por tanto el dolor espiritual [= «miedo»] y corporal [= «sufrimientos» y «fatiga»] el desequilibrio existencial del hombre, que

195. Así San Justino, *2Apol.* 7,3; Taciano, *Discurso*, 11.19; Atenágoras, *Legación*, 24; San Ireneo, *Adv. Haer.*, IV 37,1-6; Orígenes, *Contra Celso*, IV 40.62-66; San Agustín, *De natura boni*, 1.3.7.12-18; *Conf.*, VII 7.11.18-22; *De libero arbitrio*, II 51-54; III 1-11.47-49; *De civ. Dei*, XII 6-8; *Enchir.*, 11-15.23-24: Cf. E. Masson, *a.c.*, 1689-96; A.D. Sertillanges, *o.c.*, I 170-99; C.F. Bernhardt, *a.c.*, 964-66. La filosofía escolástica y, en particular, Sto. Tomás prolonga sustancialmente esa respuesta agustiniana sobre el origen del mal (Cf. E. Masson, *a.c.*, 1696-1703; A.D. Sertillanges, *o.c.*, I 195-202), fundamentalmente condivida por los teólogos católicos modernos: Cf. A.D. Sertillanges, *o.c.*, II 5ss; Ch. Journet, *o.c.*, 27-199; y otros. 196. Cf.: A.S. Peake, *The problem of the suffering in the OT*, London 1904; J.Y. Batley, *The problem of suffering in the OT*, Oxford 1916; H. Schmidt, *Gott und das Leid im AT*, Münster 1926; W. Wichmann, *Die Leidenstheologie* (BWANT 53), Stuttgart 1930, 1-32; A.P. Shepherd, *Sin, suffering and God*, London 1931; E.S. Jones, *Christ and human suffering*, London 1933; W. Grundmann, *a.c.* 477-82; H.W. Robinson, *The cross in the OT*, London 21956; P. van Imschoot, *Théologie de l'AT*, II, Tournai 1956, 303-14; E.F. Sutcliffe, *Providence and suffering in the Old and New Testament*, Edinburgh 1956, 39-158; O.A. Piper, *a.c.*, 451-53; J. Giblet-P. Grelot, *Enfermedad*: VTB 276-79. Del todo instructivas son, a este respecto, las luminosas directrices ofrecidas recientemente por el Magisterio de la Iglesia: Juan Pablo II, *Carta apost.* SD (Ciudad del Vaticano 1984). 197. Sal 104, 24; 136,4-9; Sab 9,2; Gén 1,1-31 (supra, n. 192). Sobre la bondad de la creación, hecha por la sabiduría y el amor de Dios, Cf. supra, 246. 198. Gén 1,26-27; Cf. supra 246. 199. Gén 2,7-17: Cf. S. Sabugal, *Abbá...*, 582 (bibliogr.). 200. Gén 3,1-7: Cf. S. Sabugal, *Abbá...*, 582-83.703s. (bibliogr.). 201. Gén 3,10.16-19: Cf. S. Sabugal, *Abbá...*, 583s (bibliogr.).

orgullosamente rechazó su condición de creatura y dijo no a Dios, perdiendo por ello el don de su felicidad paradisíaca. La respuesta del divinamente inspirado y más antiguo teólogo —el Jahvista— de Israel al por qué del sufrimiento es, pues, clara: Entró en la historia humana como *castigo divino* por el pecado ²⁰², siendo por tanto aquél *efecto* del desequilibrio existencial introducido en el hombre separado de Dios. No es por tanto del todo incomprensible, que de algún modo comulguen en la maldición divina del dolor cuantos —«todos» los hombres— en aquel pecado participan (Cf. Rm 5,12) y a él añaden pecados personales. Aquel nexo entre pecado y sufrimiento es, por lo demás, concepción comúnmente atestiguada por casi todos los restantes teólogos veterotestamentarios ²⁰³, siendo asimismo una opinión común del pensamiento judaico ²⁰⁴ y condividida, generalmente, por Jesús ²⁰⁵ así como por los Autores neotestamentarios ²⁰⁶. Una concepción no del todo extraña, por cierto, a la medicina científica, cuya psicoterapia muestra que determinadas enfermedades corporales *pueden* ser —de hecho lo son— consecuencia de un previo desequilibrio espiritual. Por lo demás, la revelación divina nos asegura también que, una vez introducido el sufrimiento en la historia humana, de aquél se sirve también Dios para *probar* la libre fidelidad del hombre a Él ²⁰⁷, preanunciando por vez primera Isaías II la *vicaria expiación* de los sufrimientos [y muerte] del mesiánico Siervo de Dios «por las rebeliones» o «culpas» de su Pueblo y de «todos» ²⁰⁸. Un preanuncio colmadamente cumplido en la *vicaria expiación de la pasión y muerte de Jesús* ²⁰⁹: Él realmente «llevó nuestros sufrimientos y soportó nuestros dolores», Él «fue herido por nuestras rebeliones y molido por nuestras culpas», siendo «entregado a la muerte por nuestras rebeliones» y ofreciendo «su vida en sacrificio por el pecado», entregán-

202. Así con: P. van Imschoot, *o.c.*, 303; E.F. Sutcliffe, *o.c.*, 46s; J. Gibley-P. Grelot, *a.c.*, 276; S. Sabugal, *Abbá...*, 583. 203. Cf. Núm 12,1-10; 21,1-7; Dt 28,15-22-44; Jces 2,11-15; 3,7-8.12-14; 4,1-2; 6,1-6; 10,1-16; 13,1; 2Sam 24,10-15; 1Re 16,30-17,1; 21,25-29; 2Re 17,5-26; 18,11-12; 21,10-15; 23,26-27; 24,1-4; 2Crón 12,5-9; 24,17-24; 26,16-20; 33,1-11; 36,14-21; Eclo 38,15; Jer 6,19; 11,10-11; 16,10-13; 26,4-6; Ez 4,1-11,12; 12,1-20; 20,7-33; 21,1-22; 22,1-23,49; Sab 11,15-17; 12,23-27; etc. Cf. W. Grundmann, *a.c.*, 477s; P. van Imschoot, *o.c.*, 303ss; E.F. Sutcliffe, *o.c.*, 87-96; J. Gibley-P. Grelot, *a.c.*, 276s. 204. Cf. S. Sabugal, *Abbá...*, 594s (bibliogr.). 205. Cf. Mc 2,1-12par (v. 5par); Lc 13,10-17 (v. 16); Jn 5,1-14 (v. 14); no siempre, sin embargo, compartió Jesús aquella concepción (Cf. Jn 9,2-3; 11,4; Lc 13,1-3). A este respecto, Cf.: J. Gibley-P. Grelot, *a.c.*, 277; S. Sabugal, *Abbá...*, 601s. 206. Además de los citados textos evangélicos (*supra*, n. 205), Cf. Lc 1,6.20; Act 12,22-23; 13,8-11; 1Cor 11,29-30. 207. Paradigmáticas, a este respecto, fueron las «pruebas» sufridas por *Abraham* (Gén 12,1-9; 22,1-19) y los demás *Patriarcas* (Cf. Jdt 8,25-27), por el *pueblo de Israel* (Cf. Dt 8,2-3; Jces 2,21-22; 3,1-4; Sab 11,9 etc.) y sus *justos*, especialmente *Tobías* y *Job* (Cf. W. Wichmann, *o.c.*, 6; E.F. Sutcliffe, *o.c.*, 110-19; S. Sabugal, *Abbá...*, 695-703; bibliogr.), así como por los fieles de las primeras *Comunidades cristianas*: Cf. S. Sabugal, *Abbá...*, 711-16. 208. Is 53,1-12: Cf. S. Sabugal, *Abbá...*, 624s (bibliogr.). 209. Así lo previó y preanunció Jesús (Cf. *supra*, 500s, reflejándolo claramente los relatos evangélicos de su pasión (Cf. *supra*, 500-9), interpretación común de los Evangelistas (Cf. *supra*, 510-13) y demás teólogos neotestamentarios (Cf. *supra*, 515s, nn. 127-131), recientemente subrayada con energía por Juan Pablo II, *o.c.* (*supra*, n. 196), n.ºs 17-19.

dose «indefenso a la muerte» y llevando «el pecado de todos» para «justificar a todos», antes de ser por Dios «exaltado y glorificado» al resucitarle «de entre los muertos» como «Espíritu vivificante» y constituirle único «Señor y Mesías» ²¹⁰. En Cristo sufriente, muerto y resucitado «se ilumina el enigma del dolor..., que fuera del Evangelio nos envuelve en absoluta oscuridad» ²¹¹, pues el sufrimiento corporal y espiritual del hombre fue asumido, redimido y transformado por Quien «se hizo maldición en favor nuestro» (Gál 3,13) y así cambió la prístina *maldición divina* del sufrimiento (Gén 3,16-19) en bendición: Ése fue no sólo *redimido* por la expiación vicaria de su pasión y muerte, sino también convertido en *medio redentor* así como en *camino de glorificación*.

b) De esa cualidad redentora y glorificadora participa también el **dolor cristiano** o de los incorporados a Quien, por lo demás, con su pasión «nos dejó ejemplo para seguir sus huellas» ²¹². El sufrimiento corporal y espiritual del cristiano *fiel* a su bautismal incorporación a Cristo, y por ello partícipe de su redención y glorificación, no es ya maldición divina por el pecado sino *sufrimiento redimido* por la vicaria pasión expiatoria del Hijo de Dios, quien asumió el dolor humano para sufrirlo «en vez del hombre y por el hombre» ²¹³ pecador, no sin *transformarlo y dignificarlo* con el amor que lo sufrió: ¡Por «amor» a cada hombre «se entregó» Cristo a su pasión! (Gál 2,20). El sufrimiento de los a Él bautismalmente asociados es, pues, un dolor redimido y dignificado: *Amado de Dios*. Se comprende así la otra característica del dolor cristiano: Es *un don divino*, pues a los fieles «fue concedida [¡por Dios!] la gracia (sic!) no sólo de creer en Cristo, sino también de sufrir por Él» ²¹⁴. Lo que originalmente fue castigo y maldición divina para Adán y cuantos en su pecado participan (Cf. supra), devino ahora don y bendición para el «nuevo Adán» y cuantos en su redentora pasión comulgan. El dolor cristiano, en efecto, es esencialmente «*comunió en los sufrimientos de Cristo*» mismo, «con quien sufrimos» ²¹⁵. No sufre, pues, sólo el creyente en Cristo, sino unido a Quien «le amó» y, «por cuyo amor» fortificado, no duda «salir victorioso en toda clase de tribulación y dolor» ²¹⁶. Aceptados éstos, por lo demás, en la corredentora misión de «completar en su carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo, en favor de su Cuerpo la Iglesia» ²¹⁷: Los sufrimientos de los miembros completan los sufridos por la Cabeza, y a éstos se aúnan en la consumada redención del Cuerpo eclesial. Ese *valor corredentor* del sufrimiento cristiano

210. Is 53,5-12+52,13; Act 3,13-15; 1Cor 15,45; Act 2,36. 211. Conc. Vat. II, *Const.* GS 22. 212. 1Pe 2,21-23. Para su análisis, Cf.: M.-E. Boismard, *Quatre hymnes baptismales...*, 111-19; A. Sisti, *Sulle orme di Cristo sofferente*: BibOr 10 (1968) 59-68; K.H. Schelkle, *Die Petrusbriefe* (HerdersThKNT XIII.2), Freiburg ⁴1976, 81-86.112s. 213. Juan Pablo II, o.c., n.º 19. 214. Fil 1,29; Cf. Act 5,41. 215. Fil 3,10; 1Cor 1,5; Rm 8,17: «Los cristianos llevan con Cristo sus sufrimientos de muerte» (H. Urs von Balthasar, e.c., [MS III. 2], 233). 216. Rm 8,35-37; Cf. 2Cor 12,7-10; 4,7-12. 217. Col 1,24. Para su análisis, Cf. J. Kremer, *Was an den Leiden Christi noch mangelt* (BBB 12), Bonn 1956; J. Gnllka, *Der Kolosserbrief* (HerdersThKNT X. 1), Freiburg 1980, 94-98 (bibliogr.).

hace precisamente, que el discípulo del Redentor incluso «*se alegre por*» aquél y «sobreabunde de gozo en las tribulaciones» sufridas por Cristo, considerándolas «un gan gozo» en fidelidad al makarismo y exhortación del Maestro: «...;Alegraos y regocijaos!»²¹⁸. Pues sabe además que, como «era necesario que Cristo padeciera y así entrara en su gloria»²¹⁹, también sus propios sufrimientos son garantía segura o *senda de glorificación*: A las injurias y persecuciones sufridas «por causa de» Cristo les está reservada por el Padre «la gran recompensa» del «Reino de los cielos» o «un pesado caudal de gloria eterna», pues «sufrimos con Él para ser también por Él glorificados»²²⁰. La gloria de la resurrección fue, es y será meta final de la «*vía dolorosa*». La cual, por lo demás, conduce a la cruz:

2) «Crucificados con Cristo»

a) La bautismal y existencial asociación del cristiano a los sufrimientos de Cristo incluye la **participación en su cruz**: Haber sido y estar con Él crucificados²²¹. Ya en el bautismo, en efecto, «nuestro hombre viejo fue crucificado con» Cristo o eliminada la esclavitud «del pecado», al ser clavadas —digámoslo así— las «malas pasiones» o las tres «concupiscencias» con los clavos de la triple renuncia y confesión bautismal²²². Pero aquella concrucifixión bautismal fue sólo un comienzo: El inicio de una *existencia crucificada* o permanentemente desligada del pecado y clavada con el amor del Crucificado. Viviendo «según el Espíritu» de Jesús, en efecto, «los que son de Cristo [= cristianos] crucificaron de una vez para siempre la carne con sus malas pasiones y perversos deseos», de modo que «con Cristo han sido y están crucificados»²²³. Lo que significa: La cruz caracteriza esencialmente a la existencia del discípulo, que realmente sigue al Maestro. Así lo aseguró ya Jesús y lo subrayan los evangelistas: Tras haber sido confesado Aquél como «el Mesías» o único Salvador por «sus discípulos» en boca de «Pedro», Jesús les predijo por vez primera su pasión, muerte y resurrección, condicionando luego «a la multitud junto con sus discípulos» el seguirle al «autonegarse» y «llevar la propia cruz [cada día: Lc], pues —añadió— quien quiera salvar su vida la perderá, pero la salvará quien por mí [y el evangelio: Mc] la pierda»²²⁴. *¿Qué significa*

218. Col 1,24; 2Cor 7,4; Sant 1,2; Mt 5,11-12. Los santos entendieron muy bien esta *alegría* del sufrimiento cristiano, pudiendo afirmar uno de ellos «haber llegado a un punto en que ya no puedo sufrir, porque *me es dulce* todo padecimiento»: Sta. Teresita del Niño Jesús, *Obras completas*, Burgos³ 1969, 385. 219. Lc 24,26; Cf. 24,46; Act 17,3; Mc 8,31par. 220. Mt 5,10-12; 2Cor 4,17; Rm 8,17-18. 221. Rm 6,6; Gál 2,19; 5,24. A este respecto, además de la bibliografía citada (*supra*, n. 187), Cf.: J. Leal, «*Christo crucifixus sum crucis*» (*Gal 2,19*): VD 19 (1939) 76-80.98-105; R. Tannehill, *o.c.*, 21-29.55-62; F.J. Ortkemper, *Das Kreuz in der Verkündigung des Apostels Paulus* (SBS 24), Stuttgart² 1968, 81-87; H. Urs von Balthasar, *e.c.*, 231-33; J. Schneider, *Stauróo*: ThWNT VII 581-84: 583; F. Mussner, *Der Galaterbrief* (HerdersThKNT IX), Freiburg 1974, 180s; E. Brandenburger, *Cruz*: DTNT I 358-68: 366. 222. Rm 6,6; Gál 5,24; Cf. 1Jn 2,16. 223. Gál 5,24-25; 2,19. 224. Mc 8,29.34-35par; Cf. Lc 14,27 (=Mt 10,38); 23,26.

«llevar la propia cruz»? El mencionado contexto inmediato así como la interpretación de la «cruz» por el evangelista Lucas [= «la cruz *diaria*»] no deja lugar a dudas: Quien quiera seguir a Jesús, confesándole como el único Salvador de la propia historia, debe ante todo «autonegarse» o renunciar a confesarse salvador de la propia vida, —¡«la perderá»!—, para confesar en verdad que sólo Jesús lo es; una renuncia o autonegación prácticamente demostrada en la positiva «aceptación de la propia cruz» o de cuanto «cada día» nos hace sufrir y nos destruye, —¡eso es «la cruz diaria»!—, convencidos que de todo eso únicamente el mesiánico Salvador puede salvar ²²⁵. ¡Sólo quienes, en diarias situaciones de cruz, se autorreniegan ser salvadores y la abrazan, confesando así al Salvador, son sus verdaderos seguidores! ¡Le siguen realmente sólo quienes «diariamente» llevan la propia cruz y, unidos a Jesús o «fijos los ojos en» Quien la «soportó sin miedo a la ignominia», peregrinan por este mundo hacia la futura «ciudad» de Dios, «cargando con su oprobio»! ²²⁶. El oprobio de creer que «todo lo hecho por Dios es bueno» y que cuanto nos suceda no escapa de su providencia y amor, pues «en todas las cosas interviene Dios para el bien de los que le aman» ²²⁷; el oprobio del Sermón de la Montaña, que nos exige «no resistir al malvado» y sí «amar a nuestros enemigos», venciendo «al mal con el bien» ²²⁸; pues ésc fue principalmente el oprobio sufrido por el mesiánico Siervo de Dios, Cristo, quien «al ser insultado no respondía con insultos» y, «al padecer, no amenazaba sino se ponía en manos de Quien juzga con justicia», dejándonos así «ejemplo para seguir sus huellas» ²²⁹. ¡Sólo quienes éstas siguen, con el espíritu del Siervo de Jahveh y

225. De otro modo: R. Koolmeister, *Selbstverleugnung, Kreuzaufnahme und Nachfolge. Eine historische Studie über Mt 16,24*: «Charisteria I. Kopp», Stockolm 1954, 64-94; D.R. Flechter, *Condemned to die. The logion on Cross-bearing: What does it mean?*: Interpr 18 (1964) 156-64; E. Dinkler, *Signum crucis*, Tübingen 1967, 77-98; J.G. Griffiths, *The disciples's cross*: NTSt 16 (1969-70) 358-64: 360ss; J. Schneider, *Staurós*: ThWNT VII 577-79; R. Pesch, *Markus*, II 59s; E. Brandenburger, *a.c.*, 368. Más afín a nuestra interpretación es la ofrecida por J. Jeremias, *Theologie NT*, 232 (trad. españ., 281s). Esa sentencia de Jesús, sin paralelo en la literatura judaica (Cf. Str.-Bill., I 587) ni en la específica literatura cristiana del NT, pero de clara resonancia semítica (Cf. M. Black, *An aramaic approach to the Gospels and Acts*. Oxford ³1967, 195s; K. Beyer, *Semitische Syntax im NT*, Göttingen ²1968, 227s) y en sintonía con «el imperiosamente exigente lenguaje de Jesús», especialmente con su «imperiosa llamada al seguimiento» (H. Schürmann, *Die Sprache des Christus*: BZ 2 [1958] 54-84: 80s), tiene toda garantía de autenticidad (Así con R. Pesch, *o.c.*, I 61). Instructivas sobre la interpretación de ese «logion» (cuya historia delineó imperfectamente R. Koolmeister: Cf. *supra*) son las reflexiones de K. Rahner, *Selbstverwirklichung und Aufnahme des Kreuzes*: StTh VIII, Einsiedeln 1967, 322-26; *Id.*, *Nachfolge des Gekreuzigten*: *Ib.*, XIII, Einsiedeln 1978, 188-203; Cf. también K. Barth, *Dogmatik*, IV. 2. Zúrich ¹1964, 676-94. 226. Hebr 12,1-2: 13,13-14. 227. 1Tim 4,4; Rm 8,28. 228. Mt 5,38-48 (= Lc 6,29-36); Rm 12,14-21; Cf. S. Sabugal, *Abba...*, 675-90 (bibliogr.). 229. 1Pe 2,21-24; Sobre este texto, Cf. la bibliografía citada (*supra*, n. 212).

por el sendero de la propia cruz, son verdaderos discípulos del Crucificado! Pues han entendido que:

«Vivir de amor no es plantar el peregrino
de la vida su tienda en la cima del Tabor,
es subir con Jesús hacia el Calvario y
valorar la cruz como precioso don»²³⁰.

Es, pues, transcendental para el cristiano individual y conocer bien cuál es la propia cruz —¡no las cruces!— «de cada día», para medir con acierto su cualidad cristiana en el diario seguimiento del Crucificado, en la propia actitud frente a la cruz: ¡*El termómetro de la existencia cristiana es la cruz!* En la personal postura frente a ella se discierne efectivamente no sólo quién es verdadero discípulo de Cristo, sino también la talla misma de la existencia cristiana, cuya espiritualidad y «ética es cruciforme»²³¹. Y aquella postura o reacción puede ser cuádruple²³².

—**De rechazo**, por considerarla gnóstica o maniqueicamente un mal que debe ser combatido con todos los medios posibles, perteneciendo éstos en realidad al número de quienes «se avergüenzan del Evangelio» (Rm 1,16), por considerar «la cruz de Cristo» insoportable «escándalo» o «locura» total (1Cor 1,23): ¡*No son discípulos del Crucificado!*

—**De soslayo** o hipócrita rechazo, actitud propia de los cobardes que pretenden vivir en el constante compromiso de ser fecundo «grano de trigo» sin dejarse cubrir por «la tierra» de la prueba ni —menos aún— morir en «el surco» de la misma (Cf. Jn 12,24), de querer «salvar la propia vida» sin «odiarla en este mundo» ni —menos aún— «perderla por causa de Jesús», de ser sus testigos «en el mundo» y a la vez «ser del mundo» (Cf. Jn 17,11.14), de «poseer el pensamiento de Cristo» (1Cor 2,16) y a la vez «conformarse a la mentalidad de este mundo» (Cf. Rm 12,2): ¡*No son discípulos del Crucificado!*

—**De tolerancia** o pasiva y estoica resignación ante la prueba, como necesario medio de superar su pésimo influjo y dominarla, acudiendo [si es preciso] para ello a la intercesión de los santos y evocando —¡cómo no!— el ejemplo del Crucificado: ¡*No son discípulos suyos!*

—**De aceptación** positiva y animada por la fe en la victoria del Crucificado sobre toda realidad de cruz, abrazando por ello «la cruz de cada día» y demostrando así «gloriarse en la cruz de nuestro Señor Jesucristo» (Gál 6,14), convencido de que el Señor resucitado hará gloriosa esa cruz diaria como el Padre glorificó la suya: ¡*Sólo éstos son adultos discípulos del Crucificado!*

Y es que sólo en aceptadas situaciones de prueba o de cruz es posible encontrar al Resucitado: En la «vía dolorosa» de la prueba o en eventos de cruz

230. Sta. Teresita del Niño Jesús, *o.c.*, 959. 231. H. Urs von Balthasar, *Neun Sätze zur kristlichen Ethik: «Prinzipien christlicher Moral»* (Hrsg. J. Ratzinger), Einsiedeln²1975, 67-93: 77. 232. Cf. S. Sabugal, *Abbá...*, 713s; sobre la «prueba» o cruz del cristiano, Cf. *Ib.*, 711-16.

le encontraron efectivamente los grandes convertidos y le «experimentaron» los santos, quienes por ello la abrazaron con amor y fielmente la llevaron «cada día»; convencidos, por lo demás, que:

«En la cruz está la vida
y el consuelo,
y ella sola es el camino
para el cielo.

.....
Al alma que a Dios está
toda rendida,
y muy de veras del mundo
desasida,
la cruz es árbol de vida
y de consuelo,
y un camino deleitoso
para el cielo
.....»²³³.

¡Por la cruz a la gloria! Esa fue la vía de Cristo. Y ésa es también la única senda del verdadero cristiano, invitado por ello a interrogarse: ¿Cuál es hoy mi cruz y mi actitud o postura frente a ella? Esta pregunta debería formularse con sinceridad y frecuencia todo discípulo de Cristo.

b) Análogo interrogante, por tanto, deberían plantearse también no sólo el pastor y el catequista, —para determinar el puesto que «la palabra de la Cruz» (1Cor 1,18) ocupa en su acción pastoral y en su instrucción catequética—, sino también el exegeta y el teólogo, siempre invitados a examinar su específico carisma eclesial y a valorar tanto la cualidad como la talla de su ministerio docente frente a la teología de la cruz o **estaurología cristiana**²³⁴. Pues ésta constituye un capítulo central de la teología neotestamentaria. «La Cruz» de Cristo, en efecto, compendia toda la obra redentora de Jesús, cuya «historia es en último término historia de la pasión», siendo su «resurrección la resurrección del Crucificado»²³⁵. Así lo entendió ya un antiguo **himno cristiano**, al interpretar toda la existencia de Cristo a la luz de la humillación y exaltación del Siervo sufriendo de Dios: Como una gradual «kénosis» o des-

233. Sta. Teresa de Jesús, *Obras completas*, II, Madrid 1954, 961. 234. A este respecto, además de los artículos generales sobre «la Cruz» (J. Blinzler, LThK VI 607s; J. Audusseau-X. Léon-Dufour, VTB 202s; J. Schneider, ThWNT VII 575-77; E. Brandenburger, DTNT I 363-67), Cf.: L. Cerfaux, *Le Christ...*, 120-24; F.J. Ort Kemper, *o.c.*, 9-64.88ss; AA.VV., *Das Kreuz Christi als Grund des Heils*, Gütersloh³ 1969; E. Brandenburger, «Staurós». *Kreuzigung Jesu und Kreuzestheologie*: WuD 10 (1969) 17-43: 35ss; J. Ratzinger, *Einführung...*, 230-42 (trad. español., 244-56); G. Klein, «Ärgernisse», München 1970, 115-31; H.-H. Kuhn, *Jesus als Gekreuzigter in der frühchristlichen Verkündigung bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts*: ZThK 72 (1975) 1-46: 26-41; J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, München⁴ 1981, 34-77.105-267. 235. K. Barth, *o.c.*, IV, 2, 336.376; Cf. supra, 498.

censo en la servicial autohumillación, que tocó su fondo en «la muerte de cruz» y, «por eso, Dios lo exaltó» como «Señor»²³⁶; Por la cruz a la exaltación. Análogo mensaje ofrece el **evangelista Juan**: La cruz fue el trono regio del Jesús exaltado y glorificado, por devenir en ella no sólo fuente de «vida eterna» y salvación para los en Él creyentes, así como epifánico centelleo del amor de Dios al «mundo» pecador, que por ello condena a su diabólico «príncipe» y «atrae a todos a él», sino también el lugar sagrado desde donde nos legó por Madre a su Madre y de donde —por su costado abierto— nació la Iglesia²³⁷. El máximo predicador y teólogo de la cruz, sin embargo, es **Pablo**, quien con la expresión «la cruz de Cristo» o «Cristo crucificado»²³⁸ sintetizó todo el evento salvífico —redención gratuita mediante la muerte y resurrección de Jesús— por él predicado²³⁹, siendo aquellas fórmulas como el ideograma de la soteriología paulina. Pues su predicación de «Cristo crucificado» a los Gálatas equivale al anuncio de la justificación del pecador «no por las obras de la Ley sino por la fe en Jesucristo» crucificado²⁴⁰, como «la palabra de la cruz o el anuncio de «Cristo crucificado» a los Corintios traduce su kerygma —«¡esto predicamos!»— sobre la mesiánica muerte expiatoria y resurrección gloriosa del Siervo de Dios «Cristo»²⁴¹, mediante cuya expiatoria crucifixión quiso Dios «cancelar» gratuitamente los pecados del hombre y «reconciliarlo» con Él²⁴². Así fulguró salvíficamente «la sabiduría de Dios» en la crucifixión de Cristo: Muerte ignominiosa y, por tanto, «locura para los paganos»²⁴³. También en «la debilidad» de la cruz se reveló salvíficamente «la fuerza de Dios» que, con el gratuito don de la justificación «mediante la fe en Cristo crucificado y sin las obras de la Ley» mosaica, excluyó toda cooperación humana y todo motivo de autogloriación, deviniendo por ello «Cristo crucificado escándalo para los judíos»²⁴⁴ así como para todos los pelagianos antiguos y modernos, que confían en sus obras y alimentan una piedad auto-suficiente. Que Dios haya manifestado su amor al mundo pecador y lo haya redimido mediante la ignominiosa muerte de su Hijo, —devenido hombre y hecho siervo, para morir finalmente como un criminal—, no podía menos de

236. Fil 2,6-11 (= Is 52,13-53,12): Cf. supra, 516, n. 131 (bibliogr.) 237. Jn 3,14-17; 12,28-32; 19,25-27.34: Cf. supra, 513-15. 238. 1Cor 1,17-18.23; 2,2; Gal 3,1; 5,11; 6,12; Fil 3,18. 239. Cf. 1Cor 1,23; 15,3-11; Ef 2,1-18, etc. 240. Gal 2,16.21; 3,1-2. 241. 1Cor 1,18.23; 15,3-8.11. 242. Col 2,14; 1,20; Ef 2,14-16. 243. 1Cor 1,18.23. Por ser la crucifixión una *muerte ignominiosa* (Cf. supra, 505), los creyentes en el Crucificado eran considerados por los paganos contagiados de «locura» (*famentia*: Plinio el Joven, *Ep.* X 96,4-8) o miembros de «una superstición vana y demente» (*demens*: Minucio Félix, *Octavio*, IX 2): Cf. M. Hengel, *Crucifixión*, 13-23. Pero ya 400 años a.C. describió el pagano y máximo pensador griego «al *hombre justo*», como quien «va inmutable hacia la muerte con la inmerecida fama de hombre injusto» y, tras ser «fustigado, torturado» así como haber «sufrido toda clase de males, será crucificado...» (Platón, *República*, II 361e-362a: Cf. E. Benz, *Der Gekreuzigte bei Plato, im NT und in der alten Kirche* [Abh. Mainzer Akademie, 12], Mainz 1950), mostrando así aquel pagano que en el dejarse crucificar se revela la justicia del hombre justo: Cf. J. Ratzinger, *o.c.*, 240s (trad. españ., 254s). 244. 1Cor 1,23.30-31; Rm 3,27; Cf. Gal 2,16.

sonar a «locura» para oídos paganos y «escándalo» para oídos judaicos, pues esa «sabiduría» y «fuerza de Dios» manifestada en la Cruz es misterio insondable, sólo por la fe inteligible y sin duda amable. La Cruz, en efecto, «es el misterio más profundo del cristianismo»²⁴⁵. También fue y debe ser, por tanto, el *nervio central* de la evangelización y catequesis, de la pastoral y teología cristiana, cuyos ministros —evangelizadores y catequistas, pastores, teólogos y exegetas— jamás deben soslayar su «escándalo» y «locura» ni limar o acaramelar su mensaje, «con el fin de evitar la persecución por la cruz de Cristo» o para ganar a «los que viven... como enemigos» de ella y atraerse su aplauso, al precio de «acomodarse a la mentalidad de este mundo»²⁴⁶. Aquéllos, por el contrario, deben delimitar valientemente la *radical contraposición* entre la violencia y la misericordia, la lucha de clases y el amor al enemigo, el mensaje del «Capital» y del «Sermón de la Montaña», el mesías revolucionario y el Siervo de Jahveh, Barrabás y Jesús: ¡*Ante esa alternativa nos sitúa la Cruz!* Pues ella fue y es «el signo de la cristiandad»²⁴⁷ y la bandera de la Iglesia, cuyas comunidades no pueden ser edificadas sobre «otro cimiento que el de Jesucristo» crucificado (1Cor 2,11). De ahí que por el puesto asignado y la importancia dada a la cruz de Cristo se puede valorar con acierto la solidez de toda acción pastoral, la envergadura de toda instrucción catequética, la talla de toda reflexión teológica, la medida de toda santidad cristiana: Los grandes pastores y catequistas de la Iglesia, sus grandes teólogos y santos fueron sin excepción amantes de la cruz y del Crucificado. Así lo atestigua su cálido y místico elogio por un anónimo cristiano antiguo:

- «¡Árbol de salud eterna, del que me nutro y deleito,
en cuyas raíces me enraizo y en cuyas ramas me extiendo!
Alcé a su sombra mi tienda, y en ella refugio fresco
encontré, al amparo del sofocante calor y viento.
- Son sus hojas mi follaje, y mis delicias sus frutos,
con los que —mi reserva eterna— me regocijo y me nutro;
pues ella mi hambre sacia y mi sed con su agua apaga,
¡cubre ella mi desnudez con las hojas de su Espíritu!
- En el temor a Dios me protege y en el tropiezo es mi apoyo,
es mi precio en el combate y, en el triunfo, mi trofeo;
ella es mi camino angosto y, también, mi estrecha senda,
¡es la escala de Jacob, en cuya cima el Señor se sienta!
- Ella es el árbol celeste, que se alza de la tierra al cielo,
sostén de todas las cosas y apoyo del universo;
es de la tierra el soporte y del mundo la juntura,
su Espíritu enlaza a los hombres, que por Él en Dios se aúnan!
- La cumbre de los cielos toca la señera cruz con su cima,

245. R. Guardini, *El Señor*, I, Madrid 1963, 519. 246. Gál 6,12; Rm 12,2. 247. E. Brunner, *Dogmatik*, II, Zürich 1960, 351.

y con sus pies la tierra sólidamente reafirma;
¡pues con sus inmensos brazos, que amar y ser amado gritan,
estrecha en la cruz el Señor cuanto en cielo y tierra exista!»²⁴⁸.

Este inspirado panegírico a la cruz del Señor es condividido sin ambages por cuantos en ella «se glorían», por haber sido instruidos con «la sabiduría de Dios» revelada en «la locura» de la cruz, fortalecidos con «la fuerza de Dios» desplegada «en la debilidad» de la misma, por haber experimentado sobre todo el amor gratuito de Dios manifestado en la ignominiosa muerte de su Hijo, con quien por ello «están crucificados» y, más aún, participan de su muerte:

3) «Muertos con Cristo»

La bautismal y existencial asociación del cristiano a los sufrimientos y crucifixión de Cristo culmina en la configuración con su muerte, en la que anhelan participar «comunicando en sus padecimientos»²⁴⁹.

3.1) Una configuración **ya inaugurada** mediante los sacramentos del Bautismo y de la Eucaristía. Pues como la total inmersión en el agua simboliza la muerte²⁵⁰, quienes en las aguas bautismales fueron sumergidos o «bautizados para unirse a Cristo», han sido por ello «*bautizados para asociarse a su muerte*» o unirse sacramentalmente a Él «por una muerte semejante a la suya», habiendo por tanto aquéllos «muerto con Cristo» al pecado, ya que como «su muerte fue un morir al pecado para siempre» y ahora «vive para Dios», también los bautismalmente asociados a su muerte deben «considerarse muertos al pecado y —unidos a Cristo Jesús— vivos para Dios»²⁵¹. La bautismal configuración a la muerte de Cristo realizó, pues, en los bautizados una «muerte» a lo que —el pecado— en Adán y en todo pecador «mató» y «mata» la comunión con Dios, pues «el salario del pecado es la muerte»²⁵². Por el bautismo, por tanto, aquéllos «han muerto» y, más exactamente, «han muerto con Cristo»²⁵³ a toda realidad de pecado, siendo con ello «liberados» de la radical esclavitud y tiranía impuesta por aquél así como por el «temor a la muerte» cau-

248. Anónimo, *Homélies Pascales* (SC 27), Paris 1950, 176-79 (Hemos retocado ligeramente el texto —;no su contenido!—, para versificar en lengua hispana su ciertamente poética prosa griega). 249. Fil 3,10. A este respecto, además de la bibliografía citada (*supra*, n. 187), Cf.: P. Bonnard, *Mourir et vivre avec Jésus-Christ d'après saint Paul*: RHPH 36 (1956) 101-112; A. Feuillet, *Mort du Christ et mort du chrétien d'après les épîtres pauliniennes*: RB 66 (1959) 481-513. 250. Gén 6,17; 7,17-23; Éx 14,27-29, etc: Cf. M.-E. Boismard, *Agua*: VTB 52-56: 53s; J. de Fraine-P. Grelot, *Mar*: Ib., 507s. 251. Rm 6,1-11. Para su análisis, además de la bibliografía citada (*supra*, n. 187), Cf.: R. Tannehill, *o.c.*, 21-39; H. Frankemölle, *Das Taufverständnis des Paulus. Taufe, Tod und Auferstehung nach Röm 6* (SBS 47), Stuttgart 1970, 31-107; R. Schnackenburg, *Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus. Neue Studien zu Röm 6, 1-11*: «Schriften zum NT», München 1971, 361-91 (bibliogr.); B.N. Baye, «*Baptizein eis*» with special reference to Rm 6: StEv 6 (1973) 281-86; H. Schlier, *Der Römerbrief* (HerdersThKNT VI), Freiburg 1977, 190-201. 252. Rm 6,23a; Cf. 5,12.21; Gál 6,8a; 1Tim 5,6; Sant 1,15; Lc 9,60 (=Mt 8,22); 15,24.32; Prov 8,36; Sab 1,16. A este respecto, Cf. S. Sabugal, *Abbá...*, 603-4.653. 253. Rm 6,8; Col 3,2; 2Tim 2,11.

sado por él ²⁵⁴. Esa muerte bautismal, por lo demás, se prolonga en la eucarística participación al «memorial» de la muerte de Cristo, que los fieles sacramentalmente «anuncian» y actualizan «cada vez que comen el Pan» del Cuerpo del Señor y «beben el cáliz» de su Sangre, entregado aquél como «sacrificio expiatorio» y derramada ésta «para el perdón de los pecados» ²⁵⁵: ¡En la «cotidiana fracción del Pan» eucarístico (Act 2,42.46) sellan aquéllos su bautismalmente iniciada «muerte con Cristo» al pecado! Ya no tiene, pues, éste poder sobre quienes, en su vida, permanecen fieles a esa muerte bautismal y eucarística, viviendo en el mundo como signos personales de «muerte al pecado» y «vida para Dios», como cadáveres frente a la seducción del pecado: No se deleitan en su fruto prohibido, ni aceptan la seductora caricia de sus concupiscencias, ni reaccionan ante su «aguijón»; pues «se consideran muertos al pecado» para siempre o como quienes «han muerto» y tienen «escondida con Cristo en Dios su vida»: ¡Esa «vida nueva», que ahora ofrecen «a Dios como vivos [retornados] de entre los muertos» y anclados en la segura esperanza de «vivir con» Cristo o participar de su gloria, «cuando Él se manifieste»! ²⁵⁶.

3.2) Como prolongación de la «muerte» y «vida nueva» con Cristo o inaugurada en el Bautismo y en la Eucaristía, la existencia del cristiano se caracteriza esencialmente por ser una **vida mortal y muerte vital**: Vive «murriendo» y, en esta muerte, no sólo experimenta la «nueva vida» sino también la comunica o trasmite a los aún «muertos» por el pecado.

a) Como la de Jesús, en efecto, también la existencia del cristiano está regulada por un misterioso pero real designio divino, —¡a la resurrección por la muerte!—, que la misma naturaleza ilustra: Sólo tras la muerte otoñal e invernal llegan las plantas a la floración primaveral y a la fructificación estival; só-

254. Rm 6,12-22; Hebr 2,14-15. 255. 1Cor 11,23-26; Mt 26,26-28par. Cf. supra, 502. 256. Rm 6,11; Col 3,3; Rm 6,4.13; Col 3,4. Estos análisis prececentes muestran claramente, que la existencia del cristiano o seguidor de Cristo sufre y Mártir del Padre está marcada profundamente por el sello de una **espiritualidad martirial**, diariamente sostenida y fortificada por la eucarística participación del Cuerpo y Sangre del Señor: Decimos «amén» al Cuerpo partido de Cristo y lo comemos, para poder luego dejarnos partir por los demás; decimos «amén» a la Sangre derramada [= Vida] de Cristo y la bebemos, para poder luego dar la vida por Cristo en favor de todos. Esa comunión con la muerte o martirio de Cristo rearma, pues, al cristiano para ser el confesor de su amor a los pecadores y llevar «cada día su propia cruz» (1c 9,23), actuando así ya ese «martirio incruento» (Cf. San Cipriano, *A Fortunato*, 13; *De los celos y la envidia*, 16; Orígenes, *In Num. Hom.*, X 2), cuya fiel vivencia es la mejor preparación para el eventual **martirio cruento** o divino «don eximio» de asemejarse plenamente con Cristo mediante «la efusión de la propia sangre» y el «supremo testimonio de amor ante todos» (Conc. Vat. II, *Const.* LG V42). Esa espiritualidad martirial caracterizó efectivamente la vida cristiana de los primeros siglos (Cf. K. Baus, *Manual de Historia de la Iglesia* [dir. H. Jedin], I Barcelona 1966, 429-32) así como —y por ello— la espiritualidad de las antiguas vírgenes cristianas y, en general, del monacato primitivo: Cf. F. de Vizmanos, *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, Madrid 1949, 225-27; G.M. Colombás, *El monacato primitivo*, II, Madrid 1975, 172-74. Sobre la teología y espiritualidad del martirio, Cf. O. Semmelroth, *Martirio*: SM IV 455-60 (bibliogr.); Th. Baumeister, *Die Anfänge der Theologia des Martyriums* (MüBTh 45), Münster 1980, 66-306.

lo —ejemplificó Jesús— si «el grano de trigo cae en tierra y... muere, da mucho fruto»; y explicó seguidamente a sus discípulos el significado de esta semejanza: ¡«Pierde su vida quien la ama» o desea él sólo salvarla, «pero la conserva para la vida eterna quien la odia en este mundo» por Él y con Él, la pierda!²⁵⁷. Esta experiencia de muerte para la vida sella profundamente la existencia de los discípulos de Cristo, convencidos de que «llevamos siempre y por doquier en nuestro cuerpo el morir de Jesús, a fin de que también la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo» (2Cor 4,10). Pues sólo en la muerte fulgura la resurrección, sólo tras la personal experiencia del Viernes Santo se puede experimentar personalmente la Pascua, sólo en aceptadas situaciones de muerte e «invocando el nombre del Señor» es posible encontrar al Resucitado o experimentar su poder y señorío sobre toda realidad de muerte, pues «no quedará confundido quien en Él crea» y si «experimentará la salvación el que invoque su nombre»: ¡El único «nombre dado [por Dios] a los hombres, para ser salvados»!²⁵⁸. Se comprende, pues, el anhelo de los verdaderos cristianos por configurarse del todo —incluso corporalmente— a la muerte de Jesús. Así lo deseó uno de los primeros mártires cristianos, considerándose «trigo de Dios que, por los dientes de las fieras, ha de ser molido para ser presentado como limpio pan de Cristo», y por ello rogó a los fieles romanos «no impedirle vivir» (sic!), obstaculizando de algún modo su martirio²⁵⁹. Análogo anhelo expresó también una enamorada del Crucificado y místicamente configurada con su muerte:

«Vivo sin vivir en mí,
y tan alta vida espero,
que muero porque no muero»²⁶⁰.

¡Es una muerte no asemejarse aún corporalmente a la muerte de Cristo y, con Él, participar de «tan alta vida»!. Así lo había expresado el más grande testigo antiguo de santidad cristiana, Pablo, anhelando «comunicar en los padecimientos» de Cristo «hasta asemejarse a Él en su muerte» y así experimentar ya «la resurrección de entre los muertos», pues «para mí la vida es Cristo y la muerte una ganancia», deseando por ello «partir y estar con Cristo» o «salir de este cuerpo, para vivir con el Señor»²⁶¹. Y es que en la muerte corporal del cristiano alcanza su plenitud la bautismal y eucarística configuración a la «muerte» y «vida nueva» o resurrección con Cristo, por ser en realidad aquella —como fue la de Jesús— un «pasar de este mundo al Padre» (Jn 13,1): ¡Una pascua!

b) La «muerte vital» del cristiano tiene a la vez la corredentora misión de vivificar a los muertos por el pecado: No sólo a quienes aún no han sido bautismalmente regenerados a la «vida nueva» y, por ello, participan aún de la

²⁵⁷. Jn 12,24-25; Mc 8,35par. ²⁵⁸. Rm 10,11-13; Act 2,21; 4,12. ²⁵⁹. San Ignacio A., *Rom.* IV 1; VI 2. ²⁶⁰. Sta. Teresa de Jesús, *Obras completas*, II 955-57. ²⁶¹. Fil 3,10-11; 1,21.23; 2Cor 5,8.

«muerte» introducida «en el mundo por el pecado» de Adán, sino también a cuantos con sus pecados personales «llaman a la muerte» y, alejados de «la casa» del Padre, «están muertos»²⁶². Los discípulos de Jesús, en efecto, son llamados y enviados a «perder su vida por Él y por el Evangelio», pues en su necesaria condición de «siervos» tienen que «seguir las huellas» del Siervo de Dios y vivir «como» Él, que «vino... a dar su vida en rescate por todos»²⁶³. ¡Morir, para dar la vida al mundo! Esta misión salvífica de Jesús prolongan en la tierra quienes Él «eligió y envió para dar fruto» duradero y por cierto «abundante, que glorifique al Padre», cuya fecundidad sin embargo —como la del «grano de trigo»— está condicionada por el dejarse «caer en la tierra» y «morir» u «odiar la propia vida en este mundo» y «perderla» —salud y tiempo, trabajo y dinero...— por las exigencias de la evangelización: ¡«Por Jesús y por el Evangelio!»²⁶⁴. Eso, exactamente, sugieren con claridad las tres metáforas, con que el Maestro ejemplificó a los discípulos su misión salvadora. «Vosotros sois *la sal de la tierra*» (Mt 5,13): como la sal sólo puede salar, si se diluye o desaparece —¡muere!— entre los alimentos, también aquéllos «salan la tierra» o sazonan con el amor de Cristo a sus moradores, únicamente si se diluyen entre ellos o por ellos dan su vida. «Vosotros sois *la luz del mundo*» o la «antorcha» que con la «luz» de las «buenas obras» ilumina «a los hombres, para que glorifiquen al Padre celeste» (Mt 5,14-16): Como la antorcha o candelabra únicamente puede iluminar, si poco a poco se consume —¡muere!— o se agota, también aquéllos sólo pueden «brillar como antorchas en el mundo» e iluminarlo con la «luz» de las «buenas obras» o práctica del Sermón de la Montaña así como de la evangelización²⁶⁵, si al precio de aquéllas y ésta se consumen o mueren. Los discípulos o comunidad mesiánica son también como «*la levadura*», que «fermenta toda la masa» humana (Mt 13,33par), debiendo por tanto —como aquélla— perderse entre ésta o morir, para poder fermentarla con el anuncio de la salvación y así convertirla en pan sabroso de Cristo, en alimento agradable a Dios.

Sal que se diluye, para salar la tierra; lámpara que se consume, para iluminar al mundo; levadura que desaparece, para fermentar la masa de los hombres: ¡*Con su muerte vivifica la Iglesia al mundo!* Así continúa ella la vivificante misión de Cristo, convencida de que «lo que el alma es en el cuerpo, eso son los cristianos en el mundo»²⁶⁶: Mueren para vivificarlo, lo vivifican muriendo. Pues experimentan la debilidad o «llevan en vasos de barro el tesoro» de la evangelización, «para que la extraordinaria grandeza» del fruto conseguido por aquélla revele «el poder de Dios» sobre las tribulaciones y perple-

262. Rm 5,12; Sab 1,16; Lc 15,24-32. 263. Mc 8,35b; 1Pe 2,21-24; Mt 20,26-28 = Mc 10,43-45. 264. Jn 15,8.16; 12,24-25; Mc 8,35b. 265. Fil 2,15; Mt 5,16 + Mc 4,21-22: La interpretación de «la lámpara» por Mt y Mc se complementa, pues si aquél la refiere a la praxis cristiana del Sermón de la Montaña (Mt 5,21ss) en este mundo, éste «la relaciona directamente con el evangelio» (J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1965, 120: trad. españ., 149). 266. Anónimo, *Discurso a Diogneto*, VI 1.

jidades, las persecuciones y fracasos, sobre «la muerte por causa de Jesús», aceptada ésta en la convicción arraigada de que «LA MUERTE ACTÚA EN NOSOTROS, PERO CON ELLA OS DAMOS LA VIDA» (2Cor 4,7-12).

S. SABUGAL

La difícil lectura del Antiguo Testamento hecha por el Concilio Vaticano II

Es un hecho el embarazo que produce en los cristianos la lectura del A.T. La mayoría no sabría responder por qué la Iglesia lo considera como sagrado y normativo. Es verdad que la Iglesia ha usado ampliamente el A.T.; aún hoy, la oración litúrgica en gran parte está formada por los salmos. Pero, precisamente es en este campo donde más se deja sentir el desafecto por el A.T. Y no es ciertamente de época reciente la costumbre de sustituir los salmos por otras oraciones en gran número de grupos o comunidades religiosas. Sería una ligereza pensar que este uso se hace por seguir una moda o por falta de conocimiento teológico. Sencillamente en muchos casos, el grupo religioso no se siente identificado con las preocupaciones de los salmistas. Pretender que el grupo se identifique con la espiritualidad de los salmos, sería una postura no lejana de aquellos fariseos del tiempo de Jesús que sometían el hombre al sábado.

Por otra parte, en las lecturas de la liturgia dominical se escoge una del A.T.; pero es evidente el carácter secundario que se le da. Esta lectura del A.T. siempre está en relación con el Evangelio del mismo día; así los predicadores no se sentirán atraídos a explicar el texto del A.T., cuando las mismas ideas se presentan en el N.T. de una manera más accesible y clara. Bajo este uso está la concepción de una historia de la salvación, que se extiende por el A.T., cuya culminación se quiere encontrar en el N.T., de tal manera que lo que se propone es una lectura cristiana del A.T., o, dicho de otro modo, que se encuentre a Cristo en el A.T. Tal pretensión, sin embargo, difícilmente se conjuga con el sentido crítico e histórico de hoy día, que evidentemente exige que los textos sean leídos e interpretados en la significación que el autor quiso plasmar con sus palabras. En todo texto hay una subjetividad depositada por el autor, y, al menos, por respeto a él, hay que intentar escuchar lo que él quiere decir.

Cómo leer cristianamente el A.T. y, al mismo tiempo respetar el texto en su sentido histórico, he aquí un problema no resuelto.

A lo largo de la historia de la exégesis, las posiciones han girado en torno a estos dos polos: o bien la Iglesia se apropiaba el A.T., no respetando su alteridad, o bien acentuaba su carácter heterogéneo y en este caso no se sabía qué hacer con él. Es decir, o bien se afirmaba la continuidad entre el A.T. y el Nuevo, o bien se insistía en la ruptura. Éstas, evidentemente, son posturas extremas; caben posiciones intermedias. Incluso cabe la posibilidad de sostener la continuidad entre el A.T. y el Nuevo en algunos temas y afirmar la ruptura en otros al mismo tiempo.

El problema nace ya en los orígenes del cristianismo. El acontecimiento de Jesús impone una nueva lectura del A.T., que se elabora por diversos motivos. No faltan, desde luego, los motivos apologéticos: había que hacer creíble a Jesús en base a la Escritura admitida por los judíos. Pero había también otros motivos como los propiamente teológicos y pastorales: el A.T. ofrecía las únicas categorías posibles para entender la obra y la persona de Jesús. Precisamente la cristología se convierte en la clave de lectura que los cristianos hacen del A.T. De hecho todas las citas que el N.T. hace del Antiguo tienen un carácter más o menos cristológico ¹.

Una línea de pensamiento hablará del cumplimiento de las Escrituras del A.T. en el Nuevo. Se acentuará la continuidad entre ambos, recabando el cumplimiento para el Nuevo Testamento. Bajo este punto de vista se aprecia el A.T., pero sólo en la medida en que sirva para exponer el N.T. Es indudable que se observa en el Nuevo Testamento una especie de caza de tipo verbal en el amplio campo del A.T. con el fin de sorprender términos, palabras, tipos que convengan al Nuevo Testamento. Con ello se ve claro que el A.T. pierde su autonomía. Los textos son privados de su contexto original; su significación propia no es advertida ni valorada. No se ve en ellos más que la finalidad de anunciar, prefigurar la nueva economía. Es curioso observar que esta mentalidad, que comienza valorizando el A.T., termina en una desvalorización progresiva del mismo A.T.; ya que tenemos el cumplimiento, para qué se quiere la promesa; si tenemos la realidad, para qué se quiere la figura.

De otra parte, una diferente tendencia acentuará la superación de la antigua economía, la ruptura que representa la novedad del cristianismo. En esta mentalidad el A.T. se verá con aspectos negativos. Se insistirá en su aspecto caduco e imperfecto. Al final no se sabrá efectivamente para qué sirve.

Esta bipolaridad continúa a lo largo de la historia de la Iglesia. Hubo mo-

1. F. VOUGA, «Jésus et l'Ancien Testament»: *Lumière et Vie*, n. 144 (1979), 55-71.

mentos de crisis en que el frágil equilibrio pudo romperse. Así, por ejemplo, Marción acentuó tanto la ruptura que excluyó totalmente el A.T. de las Escrituras Sagradas. La gran Iglesia no le siguió porque consideró que Marción destruía uno de los rasgos auténticos de su naturaleza: su origen judío.

De otra parte, tampoco se puede decir que los Padres de la Iglesia hicieran justicia al A.T. Principio básico de su lectura será la interpretación cristológica del A.T., siguiendo en ello la mentalidad predominante en el N.T. Los textos del A.T. serán arrancados de su contexto y privados de su espesor propio². Como muchas veces conforme a su mentalidad, esto no será posible, se recurrirá a la alegoría y a la tipología. Puede decirse que la alegoría fue el método exegético de que se valieron para poder salvar el A.T. para el cristianismo. Esta misma postura persiste en la Edad Media con sus famosos cuatro sentidos³, influencia del platonismo.

Pero es curioso observar que en otros temas se mantiene una postura diametralmente opuesta. Si en los textos citados referentes a la cristología, el A.T. es privado de su valor propio, en la eclesiología se hará todo lo contrario. La Iglesia en la Edad Media se considera la heredera de la antigua monarquía de Israel, depositaria, por tanto, de los dos poderes, el espiritual y el temporal. Estos poderes los ejecutará nombrando y deponiendo reyes, proclamando las cruzadas, manteniendo la inquisición, etc.

En esta posición es bien visible una rejudaización del cristianismo. Se valora al A.T. e incluso se le reconoce carácter normativo para el presente. Esto es chocante, cuando al mismo tiempo en la cristología no se quiere oír hablar de un sentido propio de los textos del A.T.⁴

La época moderna introdujo en el estudio de la Biblia el método histórico-crítico, cuyo principio fundamental es la búsqueda del sentido literal, es decir, lo que el autor intentó decir con las palabras que emplea. Este método exige entender el texto en su entorno cultural e histórico. Naturalmente así entendido el A.T., la interpretación cristiana del A.T., común hasta entonces, se cuartea. Se ve claro además que el mismo N.T. cuando lee e interpreta el A.T. no se basa en criterios científicos, aceptables hoy. El método histórico-crítico consigue indudablemente darle autonomía al A.T., espesor y riqueza. Y no se ve claro cómo y de qué manera el estudio de la Biblia deba abandonar el método histórico-crítico. Precisamente por ello, se ve difícil jus-

2. Baste aludir, por ejemplo, a la «cristologización desde arriba o desde abajo» de los Salmos hecha por los Padres de la Iglesia. Véase F. VANDENBROUCKE, *Los salmos y Cristo*, Salamanca 1965.

3. H. de LUBAC, *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*. Paris, 1959-60.

4. Hablando de J.B. Bossuet hace notar este contrasentido J.L' HOUR, «L'Église face à l'ancien Testament»: *Lumière et Vie*, n. 144 (1979) 90-93.

Articular racionalmente la legitimidad de la interpretación cristiana del A.T. Se intenta, es verdad, articular racionalmente el sentido histórico-crítico y el sentido cristiano; pero la empresa se ve difícil, por no decir imposible, como se verá.

Nuestro intento no es analizar en general las relaciones entre el A.T. y el Nuevo. Nos limitaremos a exponer lo que el concilio Vaticano II, teórica y prácticamente, afirma sobre este delicado tema. Qué lectura del A.T. debe hacerse según el concilio, he aquí nuestra intención.

1. *Doctrina sobre el sentido literal*

La Constitución «*Dei Verbum*», tratando de la interpretación de la Biblia, señala el siguiente principio fundamental: «Puesto que Dios habló en la Escritura por medio de hombres y en lenguaje humano, el intérprete de la S. Escritura, para conocer lo que Dios quiso comunicarnos, debe estudiar con atención lo que los autores querían decir y Dios quería dar a conocer con las palabras de ellos» (*Dei Verbum*, 12).

Se adopta aquí claramente el principio de la crítica racional, el llamado sentido literal, que es el sentido de las palabras de la Escritura intentado por el autor humano. Ya Pío XII había señalado como cometido de la exégesis: «descubrir y determinar el sentido de las palabras bíblicas que llaman literal... para que aparezca la mente del autor»⁵. El concilio impone, pues, una lectura crítica de la Biblia, método, por otra parte, normal hoy para investigar cualquier clase de documento perteneciente al pasado.

El concilio prosigue recomendando entre otras cosas los géneros literarios, hacia los cuales adopta una posición claramente positiva. En efecto, no se recomienda la teoría de los géneros literarios con el fin de resolver dificultades contra la inerrancia como se hacía en el pasado, sino con el fin de investigar «el sentido que el hagiógrafo... quiso expresar y expresó». Se mencionan los géneros literarios y los modos de decir, porque en el pasado hubo discusión sobre su existencia y extensión, pero hay que incluir todos los demás medios que la crítica ofrece como la crítica textual, literaria, de fuentes, formal y redaccional. Es decir, se recomienda la exégesis tal como hoy se practica.

El último inciso citado de la «*Dei Verbum*» puede, no obstante, crear dificultades: «y Dios quería dar a conocer con palabras de ellos». Veamos el origen de este inciso. En el segundo esquema no aparecía; se limitaba a decir lo

5. «*Divino Afflante Spiritu*»: EB 550.

siguiente: «quid reapse hagiographus significare intenderit». El esquema, pues, se limitaba a indicar la intención del autor ⁶.

En el tercer esquema ya aparece la frase y el relator justifica así la adición: «Iure desiderabatur... ut praeter Hermeneuticam mere rationalem, locutio fiat etiam de principiis theologicis hermeneuticae (sensus a Deo intentus, analogia fidei, traditio). Quod factum est, in fine paragraphi. Abstrahitur autem a solvenda quaestione de sensu pleniore» ⁷. La adición es, pues, consciente y por tanto debe significar algo que no se ha dicho en lo precedente. El relator indica que con esta frase se quiere sugerir que la interpretación tiene una finalidad teológica, es decir, escuchar la palabra de Dios. Por otra parte, se insiste en que el concilio ni está a favor ni en contra del sentido «plenior». En las siguientes sesiones la comisión mantendrá su criterio y no permitirá variar la expresión con el fin de permanecer neutral frente a las discusiones sobre el sentido «plenior» ⁸.

Da la impresión de que el concilio buscaba la ambigüedad y ciertamente lo ha conseguido ⁹. Dado que el concilio afirma que Dios habla por medio de hombres y en lenguaje humano, lo más lógico será pensar que sólo hay un sentido, precisamente el sentido intentado por el autor; además, el pronombre «quid» (en singular) como complemento único de las dos frases («qué quisieron los hagiógrafos significar y quiso Dios manifestar con las palabras de ellos») obliga a pensar que Dios manifiesta lo que el hombre quiere significar. Hay que insistir, pues, en el hecho de que el concilio afirma la existencia de un sentido solo; no pone fractura alguna entre dos pretendidos sentidos. La palabra divina se halla encarnada en la palabra humana (Dei Verbum, n. 13) y lo que Dios intenta comunicar se expresa en lo que intentan comunicar los autores. No existe solución de continuidad entre la intención de Dios y la de los autores sagrados.

Entonces, ¿por qué se añadió el inciso? El relator, como hemos visto, decía que con ello se quería añadir un principio teológico de interpretación y añadía entre paréntesis: sentido intentado por Dios, Tradición y analogía de la fe. Precisamente de estos principios de interpretación teológica se habla en el último párrafo del n. 12 de la Dei Verbum. En primer lugar sienta un principio: «La S. Escritura debe leerse con el mismo Espíritu con que fue escrita». Parece que se quiere decir lo siguiente: Como la Escritura es fruto de la acción

6. *Acta synodalia sancrosancti concilii Oecumenici Vaticani II*. Romae, 1970-80. Vol. III, Pars III, 92.

7. *Ib.*

8. *Acta Synodalia*, Vol. IV, pars I, 359; Vol. IV, pars V, 710.

9. La ambigüedad y oscuridad de la frase es reconocida por L. ALONSO-SCHÖKEL, *Comentarios a la Constitución Dei Verbum sobre la divina Revelación*. Madrid, 1969, 423.

del Espíritu, como lo es también el origen de la Iglesia y demás ministerios que se ejercen en ella, el exégeta no debe olvidarse de que en su tarea no está solo, sino que su labor es también un ministerio, precisamente un servicio a la «Palabra». No con ello se abre la puerta a una exégesis salvaje o espiritual. En este caso sobrarían las recomendaciones sobre el sentido del autor humano. Lo que se pide no es abandonar la exégesis racional, o al lado de ésta añadir un «plus» de significación, sino sencillamente una docilidad al Espíritu o una simpatía o congenialidad con esa labor del Espíritu que anima a la Iglesia y de la cual él forma parte. Porque también es evidente por experiencia que la S. Escritura puede ser leída e interpretada sin percibir la palabra de Dios. La hermenéutica moderna pide también esta congenialidad para llegar a un auténtico comprender.

Como consecuencia de este principio, el concilio hace tres recomendaciones: «El exégeta debe atender al contenido y unidad de toda la Escritura, teniendo en cuenta la Tradición viva de la Iglesia y la analogía de la fe». Quizá en teoría sea fácil entender lo que el concilio quiere decir, pero en la labor práctica de la exégesis no se ve bien cómo estas recomendaciones se pueden llevar a cabo. No obstante, puede decirse lo siguiente: La unidad de la Escritura proviene del Espíritu, bajo cuya acción escribieron los autores como ministros de la palabra. Esta unidad proviene también de la finalidad de esta acción del Espíritu que no es otra que la revelación del misterio de Dios. Esta visión global del objeto permite percibir mejor el conjunto orgánico de la manifestación de Dios por la Escritura. Un matiz diferente se sorprende en la siguiente recomendación: «hay que atender a la Tradición». Se trata de la Tradición con letra mayúscula, en cuyo seno surgió la Escritura: es la Tradición de origen apostólico, que se expresa de modo especial en los libros inspirados (Dei Verbum, n. 8). El exégeta tiene en cuenta esta Tradición, cuando acepta la interpretación apostólica del acontecimiento de Cristo. Finalmente la analogía de la fe no parece ser otra cosa que la coherencia íntima de las diversas expresiones de la Revelación y de la fe. La analogía de la fe ayuda al exégeta a comprender y articular mejor las diferentes expresiones de las vivencias religiosas, presentes en la Escritura.

Estas reglas de interpretación teológica están ordenadas en última instancia a averiguar lo que los autores sagrados pretendieron expresar, pues el concilio no habla de dos sentidos, sino de uno solo: el del autor humano, que es concebido como una realidad objetiva, contenida en el texto y preexistente a su lectura. Pero, para llegar a esta auténtica comprensión del texto, hay que atender al ambiente eclesial de la lectura, que ciertamente es un elemento subjetivo de la interpretación. Teóricamente el concilio no percibe que pueda haber tensión entre las dos instancias que recomienda: intención del autor y

atención al ambiente eclesial. ¿Podrá conservarse este equilibrio en la práctica? ¿Lo mantiene el concilio en la lectura que él hace del A.T.?

2. Doctrina sobre el Antiguo Testamento

La Constitución «Dei Verbum» contiene un capítulo entero —el cuarto— dedicado al A.T. A priori, es legítimo pensar que aquí se encuentre lo que *teóricamente* el concilio piensa sobre el A.T., sobre su teología y sobre la relación con el N.T. Será, pues, una lectura *teórica*.

Tres puntos en concreto señala. En primer lugar, habla de la economía de la salvación presente ya en el A.T. Esta economía se refería a Israel, pero tenía ya en germen una proyección universal, pues en ella Dios preparaba la salvación del género humano. Se recuerdan las grandes etapas de esta historia: Abraham, Moisés, Profetas. Esta economía de la salvación se encuentra convertida en libro. Ésta es una razón para afirmar el valor perenne del A.T. Este párrafo podría considerarse como un buen resumen de la teología del A.T., en el que destaca con acierto la importancia dada a la Palabra de Dios.

Seguidamente pasa a la afirmación más importante que es la siguiente: «La economía del A.T. estaba principalmente ordenada a preparar la venida de Cristo, redentor universal y del reino mesiánico, anunciarlo proféticamente y significarlo con diversas imágenes». Si en el párrafo anterior, se admitía la autonomía del A.T., en éste esa autonomía se encuentra reducida, ya que el A.T. tenía como finalidad *principal* anunciar el N. T. Evidentemente lo que aquí se propone es una lectura cristiana del A.T.

A continuación el concilio señala valores positivos y negativos del A.T. en una doble frase, con conceptos e ideas que se corresponden y se repiten:

Valores positivos

Ponen a todos de manifiesto el conocimiento de Dios y de los hombres.	expresan un vivo sentido de Dios.
y los modos como Dios Justo y misericordioso trata con ellos.	en los que se esconden sublimes enseñanzas sobre Dios.
Demuestran la verdadera pedagogía divina.	en los que está oculto el misterio de nuestra salud.

Valores negativos

Contienen cosas imperfectas y perezosas.	(manifiestan el conocimiento) según la condición del género humano antes de la salud instaurada por Cristo.
--	---

Que este párrafo es reiterativo, apoloético y no muy feliz ha sido notado repetidas veces ¹⁰.

Finalmente el concilio trata de las relaciones entre uno y otro Testamento (notar el singular) y lo hace citando a S. Agustín: el N. Testamento está oculto en el Viejo y el Viejo manifiesto en el Nuevo. Los libros del A.T. alcanzan su plenitud de sentido en el N.T. y, a su vez el N.T. ilumina y explica el A.T.

Leyendo el capítulo cuarto dedicado al A.T. se tiene la impresión de que el concilio quiere decir muchas cosas buenas. A nosotros nos interesan especialmente dos afirmaciones. La primera es esta: en el A.T. hay una auténtica economía de la salvación referente a Israel. En este punto no se menciona para nada a Cristo. Aquí se le reconoce autonomía al A.T. Esto corresponde efectivamente al sentido literal y es corriente en la práctica de la exégesis.

La segunda afirmación es más problemática: «el fin principalísimo de la antigua economía era preparar, anunciar y significar con varios tipos e imágenes la venida de Cristo y de su reino mesiánico». Lo que pide aquí el concilio es una lectura cristiana del A.T., lectura propagada por autores franceses ¹¹, que tanta influencia tuvieron en el concilio. Nadie niega que esta lectura cristiana es tradicional en la Iglesia desde el mismo N.T. Es común admitir que este papel asignado al A.T. por el Nuevo, y seguido luego por los Padres de la Iglesia se basa en una exégesis muy libre, en un trastorno del sentido original de los textos, inaceptable hoy día, al menos para quienes estén convencidos del método histórico-crítico. Es bien sabido que la exégesis neotestamentaria del A.T. usa muy ampliamente del sentido pleno, de alegorías, de tipologías y acomodaciones. A la mentalidad moderna le resultan caprichosas en muchos casos. Que la elevación de la serpiente en el desierto sea un símbolo de Cristo en la cruz parece tan arbitrario como ver en la matanza de los inocentes el cumplimiento de la profecía en que Jeremías presenta a Raquel llorando por los desterrados. Las citas del A.T. hechas por el Nuevo poco o nada ayudan a entender el sentido que las palabras del A.T. tuvieron para los oyentes a quienes iban dirigidos. Las referencias, pues, puntuales (relación de un texto determinado con otro del A.T.) valen muy poco y en la exégesis actual no son admitidos.

Es bastante general pensar que si la correspondencia puntual o verbal, como fue practicada por la patristica, es caduca, hoy dicha correspondencia de-

10. *Ib.*, 522: L. ALONSO-SCHÖKEL; B.D. DUPUY, *La revelación divina. Constitución dogmática «Dei Verbum»*. Madrid, 1970, t. II, 76.

11. C. LARCHER, *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament*, Paris 1962; P. GRELOT, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, Tournai 1962. Trad. españ.: *Sentido cristiano del A.T.* Bilbao 1967.

biera buscarse en los grandes contextos o en una relación tipológica de los acontecimientos del A.T. y los del N.T., o en el plano de promesa-cumplimiento ¹². Pero también esta relación es problemática. Evidentemente la antigua economía, al igual que la nueva, se manifiesta a través de los libros, en definitiva a través del lenguaje. Ahora bien, si se admite que los textos no tienen relación a nivel del lenguaje, difícilmente se puede encontrar otra relación. Por otra parte, es indudable que cualquier relación que se establezca entre el A. y el N.T. ha de echar mano de elementos que todo el mundo critica cuando lo han hecho los Padres de la Iglesia, como por ejemplo la tipología o la alegoría.

Pero, dado el caso que la relación entre el A.T. y el Nuevo pueda hacerse (intentos hay muchos y eso prueba la debilidad de todos ellos), lo cierto es que al afirmar el concilio que el fin principalísimo del A.T. es anunciar y prefigurar el Nuevo, está apoyándose no ya en el sentido literal o histórico del A.T., sino en otro sentido que no puede ser otro que el procedente de la Tradición o del ambiente eclesial; en definitiva de un sentido que procede del lector.

El equilibrio que el concilio intentaba guardar, cuando habla del sentido de la Biblia entre la parte objetiva y subjetiva en el proceso de interpretación, aquí se rompe en favor de esta última. Se reconoce el sentido objetivo del texto del A.T., ya que se afirma que la antigua economía se refería a Israel, pero se prima el aspecto subjetivo del lector cristiano, cuando se afirma que el fin principalísimo del A.T. es anunciar a Cristo.

Esta lectura tradicional cristiana del A.T. ¿puede mantenerse? Honestamente debe uno hacerse esta pregunta. No se ve cómo la atención al texto y a la intención del autor pueda conciliarse con la interpretación cristológica del A.T. El concilio, desde luego, no se preocupó de articular estos dos sentidos. Es cosa sabida que ninguno de los textos pretendidamente cristológicos del A.T., interpretados según el sentido literal, se refieren a Cristo. Por lo mismo, una lectura cristiana necesariamente tendrá que recurrir a la tipología, alegoría, etc., elementos, que en teoría es probable que se admitan (baste citar a los teóricos del «sensus plenior»), pero que en la práctica exegética nadie ejerce. Lo que uno se pregunta, en definitiva, es si puede mantenerse este «teologoumenon» (relación entre el A.T. y N.T.), si al mismo tiempo se rechazan las técnicas de interpretación que dieron vida a ese sistema de pensamiento.

12. C. WESTERMANN, *El Antiguo Testamento y Jesucristo*, Madrid 1972, 63-70; L. ALONSO-SCHOKEL, *Comentarios a la Constitución Dei Verbum sobre la divina Revelación*, Madrid 1969, 513. Pueden verse diversos modos de resolver esta relación en el volumen colectivo de C. WESTERMANN, *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik. Aufsätze zum Verstehen des Alten Testaments*, München 1963.

Otra pregunta conviene señalar: ¿contribuye la interpretación cristiana a una mayor inteligencia del A.T.? Es dudoso responder afirmativamente. Lo que está claro es que se priva al A.T. de espesor y autonomía. Un cristiano tenderá necesariamente a apreciarlo solamente como anunciador del Nuevo. Con lo que se expone a no valorizarlo debidamente. ¿Para qué quiere la figura si ya posee la realidad? Por otra parte se expone a reducir drásticamente los valores del A.T., porque, ¿qué papel anunciador puede sorprenderse en los diez mandamientos o en los libros sapienciales? Debido a este peligro potencial, ¿no será por lo que el concilio se sintió obligado a añadir un punto sobre los valores del A.T. en un párrafo, por lo demás, reiterativo?

3. *Uso que hace el concilio del A.T.*

En el uso práctico que hace el concilio del A.T., hay que resaltar, ante todo, la sobriedad. Únicamente se cita el A.T. 87 veces, de las cuales 18 son citas explícitas. El resto son referencias en el texto o a pie de página. Si se tiene en cuenta que el N.T. es citado unas 1300 veces, no se puede por menos de notar lo comedido que ha sido el concilio respecto del A.T.

Más concretamente, debemos decir que el concilio usa bien el A.T. cuando habla del hombre en general, es decir, cuando toca temas de antropología religiosa. Algunas veces, incluso resulta moderno. Así expone el concilio que, según la revelación, el hombre creado a imagen de Dios, fue constituido señor para gobernar y usar del mundo (Const. sobre la Iglesia en el mundo actual, 12,34, que cita a Gén 1 y Sab 2,23; 9,3); el estado social del hombre se fundamenta en la creación del hombre y de la mujer (Const. sobre la Iglesia en el mundo actual, 12,50, que cita a Gén 1,27 y 2,18); el carácter fecundo del hombre encuentra su confirmación en el mandato «creced y multiplicaos» (Const. sobre la Iglesia en el mundo actual, 50 = Gén 1,28). El hombre es libre (Const. sobre la Iglesia en el mundo actual, 17 = Eccli 15,14), dueño de toda la creación (Const. sobre la Iglesia en el mundo actual, 12,34 = Sal 8,5-7). Cuando el hombre trabaja sigue el plan divino de la creación, según el cual el hombre debe someter la tierra (Const. sobre la Iglesia en el mundo actual, 57 = Gén 1,28); el hombre por la fe puede contemplar y saborear el misterio del plan divino sobre el mundo (Const. sobre la Iglesia en el mundo actual, 15 = Eccli 17,7-8). Que el hombre aspire a la paz no es algo exclusivamente moderno. Y le resulta fácil al concilio encontrar textos en el A.T. (Const. sobre la Iglesia en el mundo actual, 78 = Is 2,4).

Cuando el concilio hace afirmaciones genéricas acerca de Dios y el mundo también recurre al A.T. y su uso es correcto. Así habla de la presencia de Dios y su providencia que abarca a todos (Const. sobre la Iglesia en el mundo

actual, 57; Decr. sobre las religiones no cristianas, 1 que citan a Prov 8,30-31; Sab 8,1); tan presente está Dios en el mundo que penetra en lo más íntimo del hombre (Const. sobre la Iglesia en el mundo actual, 14 = 1Re 16,7¹³; Jer 17,10). Dios es bueno; no quiere la muerte. La muerte corporal entró en la historia a consecuencia del pecado (Const. sobre la Iglesia en el mundo actual, 18 = Sab 1,13; 2,23-24¹⁴). Esta bondad es extensiva al mundo. Las cosas naturales están bien hechas (Decr. sobre el apostolado de los seglares, 7; Const. sobre la Iglesia en el mundo actual 12 = Gén 1,31¹⁵).

Más interesante aún resulta que el concilio se dirija a los casados y a los novios con estas palabras: «Muchas veces a los novios y a los casados les invita la palabra divina a que alimenten y fomenten el noviazgo con un casto afecto y el matrimonio con un amor único» (Const. sobre la Iglesia en el mundo actual, 49). Y en apoyo de tal doctrina se cita a Gén 2,22-24; Prov. 5,15-20; 31,10-31; Tob 8,4-8; Cant 1,2-3.16; 4,16-5,11; 7,8-14. Es notable que se cite en este contexto el Cantar de los Cantares, pues es tradicional entenderlo del amor de Yahvé a su pueblo o aplicarlo a Cristo y a su Iglesia o incluso al alma humana. Que el concilio los cite hablando del amor humano resulta moderno.

Todas estas citas que hemos recorrido tienen un alcance universal. De ahí que no sea necesaria ninguna transposición ni recurrir a la tipología o alegoría para aplicarlos al hombre de hoy.

Más dificultades ofrece la lectura que hace el concilio en contextos cristológicos o eclesiológicos.

Sintomático es ya el uso que hace de Jer 31,31-34. Después de mencionar el pacto que Dios hizo con Israel, prosigue: «Pero todo esto lo realizó como preparación y símbolo del pacto, nuevo y perfecto, que había de efectuarse en Cristo, y de la plena revelación que había de hacer por el mismo Verbo de Dios hecho carne». Copia el concilio el texto de Jer 31,31-34. Seguidamente

13. Es curioso que se cite este texto como 1 Re 16,7, dando a entender que se ha usado la Vulgata. Es más usual 1 Sam 16,7, nomenclatura que el concilio en otras partes emplea.

14. Aquí hubiese sido necesario más rigor. El libro de la Sabiduría habla de la muerte escatológica, y no simplemente de la muerte física o corporal.

15. En el Decr. sobre el Apostolado de los seglares hay un párrafo un tanto extraño: «Todo lo que constituye el orden temporal: bienes de la vida y de la familia, la cultura, la economía, las artes y las profesiones, las instituciones de la comunidad política, las relaciones internacionales y otras realidades semejantes, así como su evolución y progreso, no son solamente medios para el fin último del hombre, sino que tienen, además, un valor propio puesto por Dios en ellos, ya se les considere en sí mismos, ya como parte de todo el orden temporal: Y vio Dios todo lo que había hecho y era muy bueno (Gén 1,31)» (n. 7). No sé si todas las cosas que el concilio enumera en esta lista pueden ser consideradas muy buenas, pero ciertamente la afirmación de Gén 1,31 no recubre ni ampara la lista anterior.

añade: «El tal pacto nuevo lo estableció Cristo, a saber el N.T. en su sangre» (Luz de las gentes, 9).

Es verdad que se admite distinción entre la antigua y nueva alianza. Pero las palabras de Jeremías son aplicadas directamente a Cristo, como si el profeta se estuviera refiriendo a la alianza concluida por Jesús en el N.T. La recomendación hecha en la «Dei Verbum» de investigar lo que el autor quería decir, no parece preocupar mucho en este momento.

La misma actitud mental aparece en temas cristológicos y mariológicos. Así tranquilamente afirma el concilio: «Estos primeros documentos (los libros del A.T.), tal como son leídos en la Iglesia y son entendidos bajo la luz de una ulterior y más plena revelación, iluminan cada vez con mayor claridad la figura de la mujer, Madre del Redentor; ella misma, bajo esta luz, aparece delineada proféticamente en la promesa de victoria sobre la serpiente, dada a nuestros primeros padres caídos en pecado (Gén 3,15). Así también, ella es la Virgen que concebirá y dará a luz un Hijo, cuyo nombre será Emmanuel (Cfr. Is 7,14; Míq 5,2-3; Mt 1,22-23)» (Luz de las gentes, 55).

En esta cita se ve bien la ambigüedad en la que se mueve el concilio respecto del A.T. Se nota en el inciso que se intercala: «Estos textos, tal como son leídos en la Iglesia y son entendidos bajo la luz de una ulterior y más plena revelación». Esto parece dar a entender que el concilio es consciente de que los textos indicados leídos en sí mismos, no soportarían tal interpretación. Es preciso notar que el relator de la comisión que preparaba el esquema se ve obligado a decir: «sed expresse notatur quod libri inspirati in Ecclesia Catholica, sicut oportet, sub lumine plenae revelationis leguntur et secundum mentem Traditionis intelliguntur»¹⁶. La verdad es que estas palabras del relator no son muy felices. Porque, ¿para qué insistir en la «Dei Verbum» sobre el sentido intentado por el autor, si al final lo que prima es el sentido que la Iglesia le da? Lo que extraña es que teóricamente se predique una cosa y en la práctica, por seguir la tradición, se haga otra cosa. La advertencia del cardenal Bea de que no se citase Gén 3,15, por ser un texto discutido, no sirvió para nada¹⁷. Al texto de Gén 3,15 vuelve a hacer el Concilio otra referencia: «Y después de su caída (la de los primeros padres) los levantó a la esperanza de salvación por la promesa de la redención (Dei Verbum, 3). Incluso esta interpretación, que puede llamarse tradicional, bajo el punto de vista exegético, deja mucho que desear. Porque en el texto no se habla de victoria alguna, sino en todo caso de lucha continua.

16. *Acta Synodalia*, Vol. III, pars I,367.

17. *Acta Synodalia*, Vol., III, pars I,455.

Dadas estas lecturas, no es extraño que el concilio aplique a Cristo textos que según el sentido literal, no se pueden hacer. «Las naciones —afirma— han sido dadas a Cristo en herencia» (Luz de las gentes, 13 = Sal 2,8); como si Cristo se identificara con el Rey de Israel. Lo sorprendente es que no se perciba ni siquiera la distancia. A la ciudad de este gran rey, identificado con Cristo «llevan (las naciones) dones y presentes» (Luz de las gentes, 13 = Sal 72,10; Is 60,4-7). Esta aplicación resulta ciertamente chocante.

Sucede lo mismo, si pasamos a otro tema: la Iglesia. Así se afirma de ella que «es una grey, cuyo pastor es el mismo Dios, según las profecías (Is 40,11; Ez 34,11ss)», (Luz de las gentes, 6). Debe notarse el carácter profético que se le concede a estos textos. Parece que la única finalidad reconocida es anunciar la naturaleza de la Iglesia. «La Iglesia es también la viña del Señor (Is 5,1ss) plantada por el celestial agricultor (Luz de las gentes,6)». A la Iglesia «pueblo de Dios se dijo de manera profética: ‘amplía el lugar de tu tienda y extiende las pieles que te cubren. No te cohibas’ (Is 54,2)» (Luz de las gentes, 9). Como se ve, no se percibe alteridad alguna. Si en los textos anteriores se aplicaban a la Iglesia frases dichas del pueblo de Israel, no es extraño que se aplique a ella lo que en el A.T. se atribuye a la dinastía de David. La Iglesia es «signo levantado ante las naciones (Is 11,12)». Texto que parece gozar de cierta predilección por el concilio, pues es citado tres veces: Const. sobre Sagrada liturgia, 2; Decr. sobre Ecumenismo, 2; Decr. sobre la actividad misionera de la Iglesia, 36.

Siguiendo esta misma mentalidad, el concilio no tiene reparo alguno en citar el texto de Mal 1,11, cuando habla de la Eucaristía. El sacerdote «realiza (adimplet) las palabras de Dios dichas por el profeta: desde la salida del sol hasta su ocaso es grande mi nombre entre las gentes y en todo lugar se ofrece a mi nombre una oblación pura» (Luz de las gentes, 17). Que la Eucaristía sea el cumplimiento de las palabras de Malaquías, nadie hoy puede mantenerlo si se quiere atender al sentido literal y a la intención del autor, como el mismo concilio en teoría exige.

Más curioso es que se aplique a los sacerdotes de hoy palabras dirigidas a los sacerdotes del A.T., no explicando qué relación puede haber entre ambas instituciones, si es que puede haber alguna. Así se dice a los sacerdotes que «su parte y herencia es el Señor (Núm 18,20)» (Decr. sobre los presbíteros, 17). Esta frase puede ser muy bonita, pero ciertamente no es el sentido que el autor sacerdotal del A.T. quería indicar con estas palabras. No se percibe ruptura entre el sacerdote del A.T. y del Nuevo. Y es por ello por lo que el concilio dice que «es lícito de todo punto requerir la palabra de Dios de la boca de los sacerdotes». Aquí cita indistintamente Mal 2,7; 1 Tim 4,11-13; 2 Tim 4,5; Tit 1,9. Ve también a los sacerdotes poseídos por el Espíritu como los setenta va-

rones sobre quienes vino el espíritu de Moisés (Núm 11,16-25; Decr. sobre los presbíteros, 7). Si lo que se quiere decir es que los presbíteros tienen o deben tener una dimensión profética, peor ejemplo en el A.T. no se puede encontrar, porque no parece que los sacerdotes tengan trances proféticos, como es el profetismo de los setenta varones citados. De igual manera procede el concilio cuando deduce de Ez 34,14 que es deber de la Jerarquía «apacentar al pueblo de Dios y conducirlo a pastos mejores» (Luz de las gentes 45).

En muchos casos citados se trata de acomodaciones o de ejemplos típicos o textos ejemplares que se eligen con el fin de ilustrar una verdad. Es decir, se trata de un uso tan libre de la Escritura que el Concilio no está lejos de la Carta a los Hebreos; y, a propósito, hay un ejemplo que confirma esta impresión. Hablando del sacerdocio de Cristo, afirma: «El sacerdocio de Cristo, del que los presbíteros han sido hechos partícipes se dirige necesariamente a todos los pueblos y a todos los tiempos, como misteriosamente se representa ya en la figura de Melquisedec» (Decr. sobre los presbíteros, 10). Y naturalmente se cita a Hebr 7,3. Tan misteriosamente está representado el sacerdocio cristiano por la figura de Melquisedec, que no puede saberse qué relación puede haber entre ambos, por más tradicional que sea esta comparación. No puede considerarse muy moderno el concilio usando esta tipología.

En el uso práctico del A.T. el concilio Vaticano II es menos moderno de lo que a primera vista pudiera parecer. Desde luego, resulta extraño que, mientras en la «Dei Verbum», es decir, en teoría, se acentúe el carácter objetivo del sentido, en la práctica se olvida de la teoría y se recurre a una subjetividad tan tradicional como cuando no se había aún descubierto lo que es el sentido literal. Hay una marcada apropiación del A.T. sin respeto alguno al texto, que en teoría se había recomendado. La hermenéutica tiene, no cabe duda, una dimensión objetiva y subjetiva. En la «Dei Verbum» se había intentado guardar el equilibrio. En la práctica, en cambio, la lectura subjetiva suplanta cualquier otra consideración.

Tampoco el concilio se preocupó de articular el sentido cristiano que en la práctica usa con el sentido intentado por el autor que en teoría exige. El concilio, pues, no resuelve las dificultades que la lectura del A.T. ha ocasionado a lo largo de la historia de la Iglesia.

Nuestro intento ha sido sencillamente exponer la contradicción existente en el concilio entre la teoría y la práctica en la interpretación del A.T. No hemos querido tocar el tema de la relación entre el A.T. y el Nuevo, tema por lo demás complicado y que el concilio no resuelve. Nos parece, no obstante, que la lectura cristiana del A.T. encontrará siempre dificultades imposibles de superar. Esta lectura recurrirá siempre a métodos que todo el mundo reprocha cuando los ejercitan los Padres de la Iglesia.

Por otra parte, la lectura cristiana del A.T. no consigue revalorizar el A.T. de una manera adecuada. Es curioso, por ejemplo, el caso del libro del profeta Amós. La crítica social, que es el mensaje casi único del libro, no jugó ningún papel en la historia de la interpretación cristiana. En cambio sí es comentado muchas veces el texto de Am 9,11-15 sobre la restauración de la dinastía de David, y solamente porque se veía su cumplimiento en Jesucristo¹⁸. Este texto en el libro de Amós es un apéndice y, según el parecer común, una adición. Éste es un caso claro en que la interpretación crítica consigue revalorizar mejor un libro del A.T. que la lectura cristiana. Estos ejemplos podrían multiplicarse. Con el libro de Miqueas, sucede lo mismo. El texto de Miq 5,1-5 sobre el nacimiento en Belén del futuro dominador de Israel ha tenido más importancia que la crítica social que hace.

Creemos que el mejor modo de valorizar el A.T. sería, no la lectura cristiana, sino la crítica. En la primitiva comunidad cristiana, el A.T. fue la única Escritura que existía. Más tarde a la Escritura del A.T. se le sumó el N.T. Pero, mientras tanto, el A.T. era tenido por norma de vida en aquellas cosas en que su autoridad no había sido suplantada por la del Kyrios. Hoy también sería mejor leer el A.T. apreciando los valores que tiene, reconociendo su valor normativo, en aquellas cosas en que su autoridad no ha sido descalificada por el N.T. ¿No es así, como la teología de la liberación o de la esperanza (Moltmann) ha conseguido percibir el valor de muchos textos del A.T., que antes no eran apreciados?

C. MIELGO

18. L. MARKERT, «Amós»: *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin-New York 1978, 2, 484-485.

Heidegger y el pensamiento universal

1. Heidegger y los grandes clásicos

Martin Heidegger (1889-1976) es sin duda el filósofo más original que ha dado Alemania en el siglo XX, y por su vinculación a la «Existenzphilosophie» también uno de los teóricos más representativos de nuestro tiempo, pero su sistema de ideas es inseparable de las corrientes centrales del pensamiento universal, desde los presocráticos y la filosofía medieval al subjetivismo moderno y a las corrientes irracionales del siglo XIX.

Esta estrecha vinculación a la «philosophia perennis» es también visible allí donde Heidegger disiente de los grandes maestros del pensamiento universal —que es la regla— y opone a ellos sus propias tesis. Aunque él subrayará (con razón) la independencia de su concepción del mundo y el carácter personal y solitario de su filosofía (lo que también es cierto) es innegable que sus posiciones fundamentales son replanteamientos, reinterpretaciones o reconstrucciones de actitudes ideativas anteriores a él, lo que explica que Jaspers haya podido decir que Heidegger «expresa viejas verdades en un lenguaje original», añadiendo de todos modos que lo hace «de manera insuficiente y torcida»¹.

En su famoso diálogo con el profesor japonés Tezuka (1953-1954), el propio Heidegger dirá: «Para nosotros, hombres de hoy, puede convertirse en necesidad que preparemos tales diálogos, con el objeto de interpretar de modo propio a los pensadores antiguos»². Éste es, en efecto, el punto de partida de su obra.

Como ocurre con todos los grandes sistemas de filosofía, el de Heidegger no es sólo la exposición de las propias ideas, sino, a la vez, la verificación de toda la herencia filosófica de la humanidad, sea en sentido crítico o afirmati-

1. Karl JASPERS, *Notizen zu Martin Heidegger*, p. 101, Munich 1978.

2. Martin HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, p. 124, Pfullingen 1959.

vo. Por eso Heidegger dirá: «En la primera página de «Ser y tiempo» se habla expresamente de «repetir» (Widerholen). Esto no significa el despliegue uniforme de lo eternamente idéntico (immer Gleichen) sino: coger, recolectar, recoger lo que se oculta en lo viejo»³.

Heidegger parte casi siempre —explícita o implícitamente— de los viejos filósofos, no para asumir miméticamente sus enseñanzas, sino para interpretarlas bajo una nueva luz y sacar sus propias conclusiones. La característica central de la filosofía heideggeriana es precisamente ésta: la de constituir una síntesis más o menos lograda entre el pensamiento clásico y el pensamiento moderno, entre lo arcaico y lo nuevo.

Ahora bien, esta síntesis no debe ser entendida como una progresión o culminación de los grandes sistemas de filosofía, es decir, como una aportación complementaria a ellos, sino más bien como una ruptura cualitativa con lo aparentemente último y definitivo. De ahí que Heidegger caracterice su filosofía no como un paso hacia adelante, sino como un «paso atrás»: «Para nosotros, el carácter del diálogo con la historia del pensamiento no es la superación (Aufhebung), sino el paso atrás»⁴.

Con esta afirmación —aparentemente paradójica— Heidegger no hace más que expresar que toda la metafísica occidental —desde Platón a Husserl— no es más que un tremendo proceso de desviación, y que, por tanto, la labor propia de la filosofía —o del «pensar», como él especifica—⁵ es la de regresar a los orígenes del pensamiento griego, no para copiarlo, sino para replantearse de nuevo el problema del ser, un problema que, lejos de haber sido esclarecido por la filosofía clásica, sigue siendo una incógnita. De ahí esa tremenda afirmación: «La misión del pensamiento actual es pensar lo que pensaron los griegos de manera todavía más griega para comprender a los griegos mejor de lo que ellos se comprendieron a sí mismos»⁶. A diferencia de Hegel, dirá Heidegger, «nosotros buscamos la fuerza no en lo ya pensado (Gedachten), sino en algo impensado (Ungedachten), de lo cual lo pensado recibe su espacio esencial»⁷.

Su labor investigacional es una confrontación continua con los grandes representantes del pensamiento universal, hasta tal punto que sobre todo tras la publicación de «Ser y tiempo», su filosofía se convierte en hermenéutica crítica de la filosofía tradicional. La originalidad de Heidegger y lo que de hecho

3. *Ibid.*, p. 131.

4. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, p. 45, Pfullingen 1957.

5. Véase *Zur Sache des Denkens*, Tübinga 1969.

6. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, l.c., p. 134.

7. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, l.c., p. 44.

le diferencia de los demás representantes del pensamiento existencial radica en gran parte en haber sabido redescubrir los elementos genéticos y a la vez olvidados de la filosofía antigua, frente a la que adopta muy pronto una actitud crítica y, a veces, demoledora.

Porque otro de los rasgos constitutivos de la filosofía heideggeriana es su dimensión polémica, su tendencia (abierta o solapada) a menospreciar las filosofías ajenas a la suya, a situarse en un plano de superioridad frente a los demás pensadores, un rasgo que Jaspers lamentará una y otra vez, hablando del carácter «coactivo, polémico, dominante y pretencioso» de la filosofía de Heidegger y comparando su conducta a la cólera de Júpiter: «Heidegger lanza sus pretensiones de poder como Júpiter sus rayos desde las nubes. Pero son sólo humo y juegos artificiales»⁸.

Sorprende, en efecto, ver cómo ya el joven Heidegger, en sus primeras disertaciones académicas, pone en entredicho la obra de los grandes padres de la filosofía —empezando por Platón y Aristóteles— y adopta una actitud de clara superioridad frente a ellos, como si se tratara de aprendices de brujo y él fuera el espíritu destinado a resolver todos los misterios de la filosofía, actitud que mantendrá hasta el fin de sus días, a pesar del tono formalmente humilde que a veces adopta. ¡Qué contraste con la modestia de un Kant! Cuando todavía está en los pañales de la fenomenología husserliana, cuando todavía se nutre de su mentor filosófico número uno, Heidegger se presenta ya como una especie de mesías intelectual cuya misión es la de salvar la tradición filosófica universal del error a la que la han conducido sus predecesores.

Detrás de los interminables ejercicios de lógica formal a que se entrega el joven profesor, asoma no sólo su poderosa fuerza mental, sino también la soberbia del pensador que cree que él y únicamente él representa la nueva filosofía, el comienzo de una nueva era filosófica, cuando en realidad su sistema se revelará al final como una variante —todo lo original y profunda que se quiera— del pesimismo nihilista que encontramos ya en los comienzos del pensamiento universal, aunque uno de sus numerosos admiradores haya hablado nada menos que de su «optimismo ontológico»⁹.

Esta tendencia a la autoglorificación se reviste, en su fase madura de creación —la fase posterior a «Ser y tiempo» y a su identificación con el nacionalsocialismo hitleriano—, de humildad, pero de una humildad más formal que substancial, porque incluso cuando Heidegger parta del supuesto de

8. Karl JASPERS, l.c., p. 47 y 92.

9. «Puesto que ya el término «Da-sein» significa la afortunada y bienhechora llegada del ser, aunque sea finito e insuficiente» (Max MÜLLER, *Existenzphilosophie*, p. 57).

que la filosofía no está en condiciones de penetrar en el misterio último del ser —tampoco la suya— no renunciará a su idea fija de considerar que toda la filosofía anterior a él es un puro error.

2. *Kant, Hegel, Dilthey y el pensamiento místico*

Dentro de su actitud crítica global, sus ataques principales los destina a Hegel, a quien tacha de sofisticado. Kant es también objeto constante de sus críticas, pero el tono que adopta frente a él es más respetuoso y matizado, quizá porque sabe lo que en el fondo le debe, que es mucho. Aunque reprochará al maestro de Königsberg no haber superado la tradición del cogito cartesiano, admite por lo menos que intentó seriamente encontrar la verdad, pero quedándose a medio camino. En cambio trata con absoluto desprecio a los neokantianos.

La filosofía heideggeriana representa, tanto por su punto de partida como por sus consecuencias finales, la negación más crasa de la filosofía kantiana, pero a pesar del antagonismo de ambos sistemas, Heidegger se mueve en la órbita del pensamiento de Kant, permanece atado al dualismo establecido por el filósofo de las «Críticas» entre fenómeno y númeno, entre apariencia y cosa en sí. La ontología fundamental de Heidegger lleva la impronta inequívoca de la «Crítica de la Razón Pura» de Kant, una influencia que el filósofo de los Bosques Negros recibe por partida doble: por medio del estudio directo de Kant y a través de la fenomenología husserliana, ella misma penetrada de kantianismo.

La filosofía kantiana parte del supuesto de que la cosa en sí o verdad última no puede ser aprehendida por el sujeto y que, por tanto, entre la conciencia y la verdad existe siempre un hiato insuperable. En el fondo, ésta es también la posición de Heidegger, con la sola diferencia de que el autor de «Ser y tiempo» transforma la dicotomía kantiana entre sujeto y objeto en el dualismo entre ser (Sein) y ser ahí o existencia (Dasein), un paso que Kierkegaard había dado ya frente a la filosofía hegeliana.

Los mismos esfuerzos que Kant lleva a cabo para demostrar que «das Ding an sich» (cosa en sí) es ininteligible para el cogito, los realiza Heidegger para convencernos de que su Dasein no está en condiciones de desentrañar su fundamento último. Ahora bien: mientras Kant, fiel a la filosofía humanista de la ilustración superará dialécticamente la aporía entre conocimiento objetivo y subjetividad recurriendo a la noción de praxis —es decir, a la ética y a la razón práctica—, Heidegger, prisionero de la perspectiva pesimista de su tiempo, transforma la desorientación del Dasein en una categoría absoluta e irreversible.

Heidegger no se liberará nunca del dualismo kantiano, y su intento de superar el «impasse» entre empirismo y trascendencia eligiendo la muerte como fin supremo del hombre, como su verdad más profunda y auténtica, no es más que un salto irracional en el vacío, un salto dado ya antes por Kierkegaard, aunque no eligiendo la nada, como Heidegger, sino la fe religiosa.

Recordemos aquí que el fin de la existencia humana no consistía para Kant en la teoría, puesto que ésta no puede satisfacer plenamente el afán cognoscitivo del sujeto, y por tanto, no puede darle la certidumbre epistemológica que éste necesitaría para poseer una visión segura e incuestionable del universo. Precisamente porque el hombre no está en condiciones de penetrar en los últimos arcanos de la creación a causa de los límites intrínsecos de la razón pura, no le queda otra opción que la de liberarse de este callejón sin salida eligiendo el camino de la conducta moral. Con esta actitud Kant se identifica con la gran tradición cristiano-humanista de Occidente, y es aquí donde Heidegger —insensible a los valores éticos— se separa de él para elegir la vía del irracionalismo.

Heidegger es también deudor profundo de Hegel, uno de los grandes filósofos clásicos a los que más encarnizadamente combatirá, siguiendo aquí también el ejemplo de Kierkegaard. Toda la estrategia heideggeriana de interpretar el Dasein como temporalidad o ser-en-el-tiempo es de origen hegeliano, aunque el concepto de historicidad lo asumirá Heidegger sobre todo a través de la mediación de Dilthey.

Ahora bien, mientras el concepto de «werden» o devenir juega en Hegel un papel ascendente, Heidegger lo convierte en regresión y descenso, en nihilismo y muerte. Es decir, entre ambos se produce una inversión axiológica: si Hegel ve en el futuro la culminación de la historia universal o realización del «Weltgeist» a través del espacio y el tiempo, Heidegger lo interpretará sobre todo como el despliegue del no-ser, como una manifestación de la «Unwahrheit» o error, como caída del ser o «Seinsverfall». Para decirlo con las palabras del italiano Chiodi: «Hegel concibe la historia como el orden necesario de la revelación del ser, Heidegger como el orden necesario de la no-revelación del ser»¹⁰.

Dilthey intenta superar la «razón pura» de Kant a través de la «razón histórica» y parte del concepto de historicidad como módulo fundamental para comprender el significado de cada respectiva época, que él interpreta como la expresión de un determinado «Lebensgefühl» o sentimiento vital, una posición que está ya perfectamente preconfigurada en el historicismo de Herder y

10. Pietro CHIODI, *L'Ultimo Heidegger*, p. 42, Torino 1969.

Hegel. Para Dilthey, la historia sólo puede ser comprendida por medio de una intuición subjetiva de cada respectiva fase histórica, nunca a través de las ciencias naturales. Esta visión historicista influenciará poderosamente a Heidegger, con la diferencia de que mientras Dilthey concibe el significado de los diversos estadios históricos como una manifestación objetiva, Heidegger parte de una perspectiva totalmente subjetivista y solipsista. Pero estas y otras divergencias no merman la afinidad que en aspectos fundamentales existe entre ambos pensadores, como De Waelhens subraya: «Dilthey fue el primero en anticipar la tesis de que las diversas impresiones (Erlebnisse) no son una serie de acontecimientos discontinuos y separables, sino un flujo, una unidad esencial. De todo esto va a surgir pronto esta idea típicamente heideggeriana: no comprendemos más que lo que somos, y somos lo que comprendemos. Comprensión del ser y ser son integrados en un mismo círculo, y entre ellos existe un intercambio continuo. Y por él mismo vemos justificada la tesis de que el conocimiento del hombre no es una facultad independiente de su existencia, sino que es una función de ésta»¹¹.

A pesar de su ateísmo fundamental, la obra de Heidegger está profundamente vinculada a la teología, la mística y la filosofía medievales, en las que se mueve con toda familiaridad, como demuestra su tesis doctoral sobre Duns Scoto, y de las que recibe poderosos impulsos no solamente formales. Antes de pasar al estudio de la filosofía «sensu stricto», Heidegger siguió cuatro cursos de teología y fue alumno de Carl Braig, profesor extraordinario de filosofía en la facultad de teología de Freiburg, cuyo libro «Vom Sein. Abriss der Ontologie» (1896), le familiarizó con el pensamiento de Aquino, Suárez y la teología especulativa en general, también con el papel que dentro de esa disciplina jugó la filosofía de Hegel y de Schelling.

En este contexto debe señalarse la influencia ejercida sobre Heidegger por el maestro Eckhart, de quien por ejemplo asumiría el concepto clave de «Abgeschiedenheit» (separarse de los demás) como fuente de la verdad. No menos visible es el cordón umbilical que une la filosofía heideggeriana con la tradición de san Agustín y Pascal, ambos precursores del existencialismo cristiano de Kierkegaard y sus discípulos. San Agustín anticipa ya la filosofía existencial de los siglos XIX y XX al convertir la fe en vivencia personal, en biografía íntima, en vida interior, en «confessio». Lo mismo Pascal, cuyo tono sombrío reencontraremos, con otra terminología y en un contexto distinto, tanto en Kierkegaard como en el propio Heidegger. Las connotaciones pseudo-religiosas y sobre todo místicas y gnoseológicas de Heidegger explican entre

11. A. de WAELHENS, *La philosophie de Martin Heidegger*, p. 326, cuarta edición, Lovaina 1955.

otras cosas que a pesar de su ateísmo —más implícito que explícito—, su sistema de pensamiento será acogido con gran respeto y hasta veneración por importantes sectores creyentes, tanto católicos como protestantes, aunque no faltarán tampoco los pensadores religiosos que rechazarán su «Weltanschauung» como anticristiana, o aceptarán su metodología sin identificarse con sus tesis de fondo.

3. *Kierkegaard y Nietzsche*

Existe una tendencia muy extendida a considerar la «Existenzphilosophie» de Heidegger como una simple versión atea del existencialismo de Kierkegaard, interpretación que, a nuestro juicio, es demasiado sumaria para corresponder a la verdad. Si hubiera que mencionar a algún maestro de Heidegger, habría que citarse en primer lugar a Nietzsche, y no al pensador danés. Mientras Heidegger consideraba a Nietzsche como a uno de los grandes filósofos de la humanidad —de ahí la atención que dedica a su obra— negó a Kierkegaard la categoría de pensador, calificándole simplemente de «escritor religioso», epíteto que en Heidegger tenía siempre una connotación más bien peyorativa ¹². En «Ser y tiempo», Heidegger acusará a Kierkegaard de haber estado ontológicamente bajo la influencia de Hegel y de la filosofía antigua desde la perspectiva hegeliana ¹³, lo que también es una afirmación claramente negativa.

Pero a pesar de la actitud distanciada que Heidegger adopta frente a Kierkegaard y de sus preferencias por Nietzsche, es a él a quien debe el planteamiento de la existencia como radical subjetividad, una subjetividad que en nombre de la verdad personal e interior se coloca frente al universalismo cristiano-humanista y abre la puerta al hiperindividualismo irracionalista de los últimos ciento cincuenta años. De Waelhens: «Nuestra tesis es, pues, la de que, con las reservas expuestas anteriormente, la concepción kierkegaardiana de la existencia es también la que sirve de base a la filosofía existencial de Heidegger» ¹⁴. Común a ambos es la creencia de que el primer estadio del hombre es siempre el del error, y que es sólo a través de un proceso dialéctico de purificación (religiosa en Kierkegaard, noética en Heidegger) que el hombre supera su condición primaria de extravío para encontrarse a sí mismo. Más adelante

12. HEIDEGGER, *Holzwege*, p. 230, Francfort 1950.

13. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 235, undécima edición, Tubinga 1967.

14. De Waelhens, l.c., p. 331.

tendremos ocasión de comprobar el papel que el concepto de pecado y culpa juega en esta interpretación de lo real-inmediato como lo malo o erróneo.

Las afinidades de principio entre Kierkegaard y Heidegger no significan que la subjetividad de ambos sea una y la misma. Muy al contrario. Mientras Kierkegaard parte de la existencia concreta en su acepción más profunda y radical, Heidegger, a pesar de que temática y formalmente se ocupe también del *Dasein* o ser ahí, separa estrictamente su discurso filosófico de su vida personal, un rasgo objetivista que corresponde a la influencia ejercida sobre él por la «ciencia pura» de Husserl. De ahí que a pesar de su indudable originalidad y de sus ataques constantes al pensamiento científico, Heidegger permanezca adicto a la tradición de la filosofía profesoral y académica de su país, mientras que si algo caracteriza a Kierkegaard —como también a Nietzsche— será su desprecio por los filósofos de escuela. De Waelhens señala con razón: «El principal esfuerzo de Heidegger será ante todo el de elevar la doctrina de Kierkegaard al rango de una filosofía técnica»¹⁵.

Más allá de sus diferencias formales y metodológicas, existe entre Kierkegaard y Heidegger el abismo de sus respectivas posiciones con respecto al problema de Dios. Mientras que el pensador danés ve en la fe religiosa la única actitud coherente frente al problema de la existencia humana o finita, Heidegger es en este punto discípulo de Nietzsche, de quien asume su «Dios ha muerto», aunque él, por razones convencionales y por su inclinación a la ambigüedad, intentará a menudo relativizar o poner en suspenso su ateísmo fundamental. De ahí que Martin Buber, en su profunda exégesis sobre Kierkegaard y Heidegger, ponga el dedo en la llaga al decir: «Pero el hombre Heidegger, aunque parta de Kierkegaard, significa un gran paso decisivo hacia el abismo donde comienza la nada»¹⁶.

A pesar de este antagonismo esencial entre religiosidad y ateísmo, entre fe y nihilismo, Heidegger comparte plenamente la hostilidad de Kierkegaard por el puro conocimiento teórico, por el idealismo; asimismo, comparte el desprecio de Kierkegaard por la vida colectiva y por las tradiciones democráticas, y su «Man» o ser-en-el-mundo recuerda claramente el concepto kierkegaardiano de «muchedumbre», «Menge» o «Plebs». Ambos buscan la salvación en el interior de su alma, en la radical soledad del yo, con la diferencia —una diferencia básica— de que mientras Kierkegaard superará este solipsismo a través de su afirmación de Dios, Heidegger no lo trascenderá nunca, permaneciendo prisionero perpetuo de su concepción nihilista de la existencia, buscando en su

15. Ibid., p. 330.

16. Martin BUBER, *Das Problem des Menschen*, p. 126, Heidelberg 1982.

soledad de los Bosques Negros una iluminación ontológica que no se le revelará nunca.

La influencia que Kierkegaard y Nietzsche ejercieron sobre Heidegger es perfectamente localizable y delimitable: el primero juega un papel importante en la gestación de «Ser y tiempo»¹⁷, mientras que el segundo adquirirá prioridad tras la publicación de este libro, a partir de 1930. Pero al margen de esta periodización de la influencia de ambos, el pensamiento heideggeriano es inseparable de las enseñanzas de Kierkegaard y Nietzsche, y como ha dicho Leo Gabriel «en la filosofía de Heidegger se entrecruzan de manera única el pensamiento existencial de Kierkegaard y el de Nietzsche»¹⁸. Que al final, la filosofía heideggeriana diferirá totalmente de la de ambos, no anula la deuda contraída con ellos.

La transición de Kierkegaard a Nietzsche marca cronológicamente el paso del ambiente desintegrado y caótico de la República de Weimar y del período de entreguerras en general al ascenso del fascismo europeo y del nacional-socialismo en particular; es decir, constituye el paso de la desesperación y del ser-para-la-muerte a la voluntad de poder y al superhombre nietzschiano¹⁹. Pero a pesar de su veneración por Nietzsche, Heidegger no aceptará como definitivo su pensamiento, del que finalmente se distanciará.

Heidegger permanece en la tradición del ateísmo germano, pero en vez de elegir el ateísmo humanista de Feuerbach o el ateísmo revolucionario de Marx, sigue las huellas del ateísmo pesimista de Schopenhauer e irracionalista de Nietzsche, nombres a los que habría de añadirse el de Max Stirner, otro de los primeros grandes exponentes del ateísmo alemán.

Heidegger comparte la nostalgia del ateísmo irracionalista por la afirmación de un yo liberado de toda regla de conducta moral o religiosa, actitud que vemos reflejada sobre todo en el «Einziger» (Único) de Stirner y en el «Übermensch» (superhombre) nietzschiano. Sólo los planteamientos y la terminología son distintos, así como el contexto de la época; pero las consecuencias son muy parecidas: la vida carece de sentido, y por eso hay que superar este hecho fundamental inventando una tabla de valores que rompa con toda la tradición

17. Sobre todo a través de Karl Jaspers, que fue el primero en ocuparse a fondo del pensador danés en Alemania, tanto en sus libros como en su cátedra, y que, por ello, debe ser considerado como el verdadero fundador de la «Existenzphilosophie» germánica.

18. Leo GABRIEL, *Existenzphilosophie*, p. 212, Viena 1968.

19. Señalemos aquí de todos modos que Nietzsche tiene muy poco que ver con la bestialidad nazi y que si Hitler y demás líderes nacionalsocialistas utilizaron su nombre para sus campañas de propaganda, fue falsificando esencialmente su doctrina, en la que no se encuentra ninguna afirmación que pueda justificar el racismo teutónico. Su opinión sobre los alemanes era, al contrario, abiertamente peyorativa.

espiritual, moral e intelectual de la humanidad. Nietzsche resumirá esta actitud en la fórmula descarnada de «freie Mächte, ohne Ethik!» (¡Libres poderes, sin ética!). Heidegger, menos ingenuo y más ligado a la filosofía profesional, negará la metafísica a partir de Platón y se pronunciará al final por un oscurantismo quietista basado en la adoración arcaizante del «Sein» original de los presocráticos. Pero ambos parten del supuesto de que Dios ha muerto y de que la única salida es una «transmutación de todos los valores».

Más tarde, ya en pleno III Reich, y, sobre todo, tras el hundimiento del hitlerismo, la influencia de Nietzsche dejará paso otra vez a la dimensión mística, pero no ligada ya necesariamente a la experiencia religiosa de Kierkegaard, sino originada por otros motivos.

4. Husserl y la fenomenología

Técnicamente, el punto de partida de Heidegger es Husserl, su maestro en Freiburg, a quien en 1929 sustituirá como rector de la Facultad de filosofía. Heidegger entró en contacto con el pensamiento de su futuro maestro mucho antes de conocerle personalmente, concretamente a través de la lectura de las «Investigaciones lógicas», que leyó siendo estudiante. Pero fue sobre todo a partir de 1916, cuando Husserl llegó a Freiburg como sucesor de Rickert que Heidegger tuvo ocasión de familiarizarse a fondo con la filosofía de su maestro, de quien a partir de 1919 fue asistente de cátedra.

Heidegger es inconcebible sin la labor preparatoria de la fenomenología husserliana, que él transformará en ontología fundamental. Lo que Heidegger llama el «pensamiento esencial» está en la línea intuitiva de la «Wesensschau» o visión esencial de Husserl. Como éste, rechaza el pensamiento científico como algo subalterno y parte de la puesta en duda de todo lo existente como principio del verdadero conocimiento. La «epoche» husserliana es también la actitud fundamental de Heidegger. Pero mientras Husserl se mueve todavía en la tradición filosófica clásica, en el neokantianismo y el humanismo liberal, en Descartes y Platón, Heidegger representa el irracionalismo abierto, sin ningún contrapeso racional-humanista. Como dice Adorno, «su discurso sobre el ser presupone la doctrina husserliana de la intuición categorial o visión de la esencia... Pero Heidegger rechaza el momento racional que Husserl preservó, y acercándose más bien a Bergson, practica implícitamente un procedimiento que sacrifica la relación con el concepto discursivo»²⁰.

20. Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, en «Gesammelte Schriften», tomo 6, p. 77, Francfort 1973.

La influencia de Husserl es muy acusada en la primera fase creadora de Heidegger, en la que éste se mueve casi enteramente en el ámbito terminológico e investigacional de su maestro y está todavía muy lejos de los juegos de palabras y del misticismo semántico posterior. Julius Kraft: «Husserl utilizó con frecuencia nuevas construcciones semánticas, pero con la intención de alcanzar la máxima claridad..., mientras el estilo típico de Heidegger se caracteriza precisamente por la desaparición de todos los contornos precisos»²¹.

Pero incluso en su fase husserliana, Heidegger fue todo lo contrario de un epígono de su maestro, como demuestran los reparos críticos que opuso a las «Investigaciones lógicas» mientras explicaba esta obra de Husserl a sus alumnos de Marburgo, en el invierno de 1925-1926. Ya antes de publicar «Ser y tiempo», el tono de Heidegger con respecto a Husserl no es siempre el del alumno con relación al maestro, sino que a ratos parece más bien que sea Heidegger el maestro y Husserl el alumno.

5. *El trasfondo histórico-ideológico*

El tema de Heidegger es la muerte, aunque la apología de la nada sea hecha en nombre de la autenticidad ontológica y pretenda superar precisamente el supuesto nihilismo de la filosofía clásica a partir de Platón y Aristóteles. Es justo, pues, lo que Emmanuel Mounier dice: «El caballero de la muerte de Durero, símbolo preferido de Nietzsche, es la imagen central de la antropología heideggeriana»²².

El pensamiento de Heidegger representa, en sus concavidades más profundas, un hipersubjetivismo radical y sombrío que ha roto con todas las ilusiones del mito burgués del progreso y del individuo libre y que concibe al hombre como absurdo, como nada y ser-para-la-muerte. De ahí sus ataques a Descartes, en el que ve «el comienzo de la culminación de la metafísica occidental»²³, lo que en el lenguaje heideggeriano significa la culminación del nihilismo y de la alienación ontológica.

Husserl —y con él todo el subjetivismo liberal-burgués anterior a 1914— teoriza todavía en un mundo externo intacto, en el que las estructuras morales y económico-sociales conservan su plena vigencia, en el que el capitalismo se encuentra en una fase de expansión y desarrollo, mientras que Heidegger filo-

-21. Julius KRAFT, *Von Husserl zu Heidegger*, p. 84, Francfort 1957.

22. Emmanuel MOUNIER, *Introduction aux Existencialismes*, p. 61, Paris 1965.

23. HEIDEGGER, *Holzwege*, I.C., p. 91.

sofa en un momento histórico en el que la estabilidad y el esplendor burgueses han sufrido la tremenda conmoción de la primera guerra mundial.

Heidegger no acepta el mundo agonizante de la burguesía de postguerra no sólo por la vulgaridad de sus valores, sino también porque en el epicentro de este mundo está Alemania derrotada y humillada por el Tratado de Versalles. Los dictionarios demagógicos de Hitler contra la democracia liberal de la República de Weimar tienen el mismo origen emocional que los lamentos metafísicos de Heidegger sobre el dominio del «Man» y su mundo impersonal e inauténtico. En este sentido no es exagerado decir que la filosofía de Heidegger es, en una de sus motivaciones primarias, una filosofía del resentimiento, rasgo que si primero aparece como resignación y miedo (en «Ser y tiempo», en «¿Qué es metafísica?»), se transformará luego, a partir del tercer Reich (con el que Heidegger se identifica un tiempo), en revanchismo y hostilidad contra las dos fuerzas históricas que amenazan a Alemania: el capitalismo yanqui y el comunismo ruso.

Derrotada Alemania de nuevo en los campos de batalla, Heidegger volverá a la resignación y al quietismo místico, pero sin abandonar nunca su hostilidad de fondo contra el mundo burgués-democrático y su antípoda el mundo comunista, en los que ve dos versiones distintas de la caída del ser o «Seinsverfall». En este sentido, es significativa su carta a Ernst Jünger, escrita en 1955, en la que, sabiendo que se dirige a un intelectual originariamente criptofascista como él mismo, puede entonar sin reservas de ninguna clase un responso filosófico sobre el triunfo planetario del nihilismo, detrás del cual no existe más que el luto por la desaparición del nacionalsocialismo y por la hegemonía mundial de los viejos enemigos los americanos y los rusos, aunque, por supuesto, el precavido Heidegger se cuide de pronunciar claramente estos nombres y recurra a los sobreentendidos ²⁴.

HELENO SAÑA

24. La carta a Ernst Jünger está incluida en «Zur Seinsfrage», «Gesamtausgabe», tomo 9, pp. 385-426, Francfort 1976.

TEXTOS Y GLOSAS

Origen, universalidad y futuro de la familia

(Una reflexión antropológica)

1. Origen y universalidad

Como nos recuerda E. Chinoy, «La familia, (...) es la unidad social básica. Lo inmediato de nuestra participación en la vida familiar, la intensidad de las emociones que esto genera, las satisfacciones sexuales y de otra índole que ella proporciona, las exigencias que supone con respecto a nuestros esfuerzos y a nuestra lealtad y las funciones que ello implica en lo que toca a la educación y al cuidado del niño, parecen ofrecer amplia evidencia de su prioridad como grupo social fundamental»¹. Ello ha llevado también, más allá de sus posibles formas, a afirmar la universalidad de la familia: «Prácticamente en todas las sociedades humanas se encuentra alguna forma de familia, aunque su posición dentro del sistema mayor de parentesco varía grandemente: desde una posición central y predominante, como en la sociedad de clase media norteamericana, hasta la importancia mínima que tiene entre muchos pueblos primitivos en los cuales se acentúa más el grupo de parentesco que la unidad del esposo, la esposa y los hijos»².

No obstante esta defensa de la universalidad de la familia debe ser mati-

1. E. CHINOY, *La sociedad*, F.C.E. México, 1972, 139.

2. E. CHINOY, *o.c.*, 141. En la misma línea asienten otros autores... «La familia nuclear es una agrupación social y humana de carácter universal. Ya sea como la forma única o como la unidad básica de la que se componen otras formas, existe como grupo funcional diferenciado y sólido en toda sociedad conocida». G. Peter MURDOCK, *Social Structure*, Macmillan. Nueva York, 1949, 2. «...todo induce a pensar que la familia es la más antigua de las instituciones sociales humanas, una institución que sobrevivirá, en una forma u otra, mientras exista nuestra especie». R. LINTON, *La historia natural de la familia*. En E. FROMM y otros, *La familia*. Península. Barcelona, 1970, 5.

zada a la luz de las modernas investigaciones. Los elementos básicos institucionales de la familia son el matrimonio y la filiación. El primero, más allá de la ceremonia, dice relación a las reglas que definen las expectativas (deberes y derechos) de los cónyuges. Ahora bien, si el matrimonio, la mayoría de las veces, implica relaciones sexuales legítimas, lo que sobre todo legitima es la paternidad. El matrimonio es el contexto institucional adecuado para tener hijos. Y la filiación determina la línea de descendencia, las personas que tienen derechos y responsabilidades sobre los hijos y el contenido de esta normativa.

Como nos recuerda René König, «El rol de los numerosos tabúes sexuales y de las prescripciones de casamiento muestra claramente la importancia que la humanidad ha concedido desde siempre a las relaciones sexuales»³. Pero dichas relaciones no están necesariamente restringidas al ámbito matrimonial. Las relaciones sexuales, ciertamente están reguladas, pero en muchos contextos socioculturales se contempla la posibilidad de relaciones sexuales pre y extramatrimoniales⁴. Y es esta variedad de posibilidades lo que le hace afirmar a Lévi-Strauss que, «entre la mayor parte de los pueblos, el matrimonio tiene poco que ver con la satisfacción del impulso sexual, dado que el ordenamiento social proporciona numerosas oportunidades para ello; dichas oportunidades no son sólo externas al matrimonio, sino incluso en ocasiones en contradicción a él»⁵.

Parece, pues, que la base de la universalidad de la familia no puede estar, sin más, en el sexo. Robert Briffault pensó más bien en el lazo natural biológico que une a la madre con el niño. Para ello, Briffault se apoyó, especialmente, en la ignorancia de la paternidad física que se da en algunas culturas primitivas y en el sistema matrilineal de parentesco que observan. Pero estos datos

3 R. KÖNIG, *La familia en nuestro tiempo*. Siglo XXI, Madrid, 1981, 61.

4. «Las mismas relaciones prematrimoniales «libres» no excluyen una fidelidad matrimonial posterior; en casi todas las culturas están permitidas las relaciones sexuales extramatrimoniales de ambos cónyuges; finalmente existen formas jurídicamente reguladas de participación de determinadas personas en la vida sexual de los cónyuges (por ejemplo, prestación de la esposa al huésped amigo, derechos de los hermanos más jóvenes o del cuñado sobre la mujer propia, etc.). Aquí pertenece también la institución del «ayudante en la procreación», cuando un matrimonio no consigue tener hijos. Existen incluso casos en los que con ocasión de ciertas festividades se suspenden todos los tabúes sexuales (también el del incesto). Por lo demás no hay que entender tampoco esto como «promiscuidad», pues las ocasiones para ello están en la mayoría de los casos severamente reguladas». R. KÖNIG, *o.c.*, 62. Cfr. también: E.E. EVANS-PRITCHARD, *La mujer en las sociedades primitivas*. Península, Barcelona, 1971, 77ss.

5. C. LÉVI-STRAUSS, *La familia*, en VARIOS, *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*. Anagrama, Barcelona, 1982, 30. Como ejemplo, Lévi-Strauss cita el caso de los Muria de Bastar, en la India Central, donde a la llegada de la pubertad, los jóvenes viven en chozas comunales donde disfrutan de libertad sexual; y, tras vivir así durante unos años, contraen matrimonio con la condición de no hacerlo con alguno de sus antiguos amantes.

no son suficientes, pues también hay sociedades antiguas que observan sistemas patrilineales.

También se ha pensado como explicación de la universalidad de la familia en los efectos del embarazo sobre la mujer (la cual durante unos meses aparece como un ser débil y necesitado de ayuda), y en las características de la infancia humana (que también necesita de una gran atención, si la comparamos con la del mundo animal). Pero estas necesidades parece que pueden ser resueltas sin necesidad de la familia conyugal; simplemente con el parentesco consanguíneo de la madre. Un caso típico es el de los Nayar de la costa Malabar de la India, donde nuestra familia es sustituida por hermanos y hermanas (sin relaciones sexuales) y los hijos de las mujeres. La mujer nayar tenía que celebrar un rito matrimonial con un varón (rito «tali»). Con dicho varón no tenía, necesariamente, que tener relaciones sexuales posteriores, pero el rito era una condición necesaria para poder posteriormente recibir una serie de amantes con los que desarrollar su maternidad. Pero aquí no había promiscuidad, pues los amantes no podían ser varones indiscriminados, sino los que determinaban las complejas reglas del sistema de castas. Entre los Nayar cabe, pues, hablar de matrimonio paternidad-maternidad legítima. Si la mujer daba a luz antes de celebrar el rito «tali», el niño no podía llegar a ser miembro de una casta, y la mujer y su hijo eran expulsados de la aldea o podían sufrir la muerte. Por otro lado, el gasto del parto y los regalos de los «marido-visitantes» indicaban que el niño tenía padre biológico. Si así no ocurría, también madre e hijo podían ser expulsados del linaje y de la casta. «Es claro, por lo tanto, que aunque la familia elemental consistente en un padre, una madre y sus hijos (as) no estaba institucionalizada como unidad legal, residencial o económica, y aunque los hombres como individuos no tenían derechos significantes sobre sus mujeres e hijos en particular, los nayar institucionalizaron los conceptos de matrimonio y de paternidad, y dieron reconocimiento ritual y legal a ambos»⁶. De este modo, la definición de matrimonio que sostiene K. Gough es la

6. K. GOUGH, *Los Nayar y la definición de matrimonio*, en VARIOS, *Polémica... o.c.*, 99-100. Para nuestra autora, el ejemplo de los Nayar es un caso especial de «matrimonio de grupo»: «El rito tali, a mi modo de ver, iniciaba a cada muchacha nayar individualmente al estado de matrimonio con una colectividad de hombres de la casta apropiada. En primer lugar, dotaba ceremonialmente a la muchacha con las funciones sexuales y procreativas (...). En segundo lugar, los parientes por nacimiento de la mujer rendían los derechos recién adquiridos sobre su sexualidad, aunque no sobre sus funciones procreativas, a un representante varón que no fuera de su linaje. Esto se manifiesta en que las reglas de etiqueta asociadas con la prohibición del incesto empiezan a ser vigentes a partir de este momento. En tercer lugar, los derechos sobre la sexualidad de la mujer eran bien recibidos por su enangar, (el «enangar», del que formaban parte los maridos-visitantes, estaba constituido por lo linajes que estaban ligados al linaje de la mujer para cooperaciones ceremoniales), en calidad de representante de los hombres de su subcasta en general. Esto

siguiente: «El matrimonio es la relación establecida entre una mujer y una o más personas, que asegura que el hijo nacido de la mujer en circunstancias que no están prohibidas por las reglas de la relación, obtenga los plenos derechos del status por nacimiento que sean comunes a los miembros normales de su sociedad o de su status social»⁷. Como relación significativa este matrimonio es universal a la luz de la información etnográfica. (Integraría desde el caso Nayar, a las variedades de «poliandria fraterna» y de matrimonio de «mujer con mujer») ⁸.

Los resultados de estas investigaciones antropológicas nos llevan a reafirmar la cuasi-universalidad del matrimonio y la paternidad legítima, y que la necesidad de cuidados de la madre y del hijo son un factor coadyuvante, pero no razón suficiente de la existencia de la familia en su gran variedad. Pensamos que la explicación suficiente no se encuentra en el plano biológico-instintivo, aunque los factores de esta naturaleza jueguen su baza. La explicación de la organización y universalidad de la familia hay que buscarla no tanto en una exigencia de tipo biológico, como en la misma naturaleza de la sociedad; en la capacidad que ésta tiene para adoptar medidas de cara a su propio ajuste adaptativo y supervivencia. Dos principios básicos de la organización familiar son la división sexual del trabajo y el tabú del incesto.

Lévi-Strauss recuerda la tradición de Durkheim y de Mauss de ver a la familia como un resultado de la propia organización social. Él nos recuerda, creo que acertadamente, que la organización familiar no sólo implica deberes y derechos, sino también *prohibiciones*. Creo que vale la pena citar el siguiente texto, un tanto extenso: «...la estructura de la familia siempre y en todas

se manifiesta en que el enamorado individual, en su calidad de compañero sexual especial, era despedido al final de la ceremonia y sólo podía volverse a acercarse a la mujer como uno más entre la serie de los demás maridos. (...) En cuarto lugar, el rito tali, al proveer a la mujer con un marido ritual quien (a mi modo de ver) simbolizaba a todos los hombres de su subcasta con quienes la mujer podía, más tarde, tener relaciones, proveía además a los hijos de la mujer de un padre ritual que simbolizaba la corrección de su paternidad. Los hijos reconocían su deuda hacia él cuando le lloraban al morir». K. GOUGH, *Los nayar y la definición de matrimonio*, en VARIOS, *Polémica...* o.c., 103-104. Y los deberes de los maridos-visitantes «eran proveer a la mujer y a su linaje con hijos(as) y reconocer su potencial paternidad biológica a través del pago del parto, lo cual legitimaba al hijo(a) de la mujer». K. GOUGH, o.c., 105.

7. K. GOUGH, o.c., 105-106.

8. «Entre los pueblos africanos se dan varios casos —el mejor conocido es el de los Dahomey— en que las mujeres se «casan» con «maridos» femeninos. Esto es posible porque una mujer, que por lo general ya está casada con un hombre, paga el precio de la novia. La mujer que paga el precio de la novia se convierte así en un marido femenino. Funda una familia propia permitiendo que sus «esposas» queden embarazadas mediante relaciones con varones designados. La prole de estas uniones está bajo el control del «padre femenino» en lugar del de los genitores biológicos». M. HARRIS, *Introducción a la antropología general*. Alianza Universidad Textos, Madrid, 1982, 269.

partes, hace que cierto tipo de relaciones sexuales no sean posibles o por lo menos sean equivocadas. Es cierto que las limitaciones pueden variar enormemente de un lugar a otro, según el tipo de cultura considerado (...) Lo único cierto es que cada sociedad conocida, del presente o del pasado, proclama que si la relación marido-esposa (...) implica derechos sexuales, existen otras relaciones igualmente derivadas de la estructura familiar, que son inconcebibles, pecaminosas o legalmente punibles como uniones sexuales. La prohibición del incesto especifica, como regla general, que las personas consideradas como padres e hijos(as), o hermano y hermana, incluso nominalmente, no pueden tener relaciones sexuales y mucho menos pueden casarse uno con otro. Existen algunas instancias como los antiguos egipcios, el Perú precolombino y algunos reinos de África, del sudeste asiático y de Polinesia, en los que el incesto era definido de una manera menos estricta que en otras partes. Aún en estos casos la regla existía, pues el incesto se limitaba a un grupo minoritario, la clase dirigente (con excepción de Egipto, donde al parecer la costumbre estaba más extendida); por otra parte no todos los parientes cercanos podían convertirse en cónyuges. Por ejemplo, en ocasiones era sólo la hermanastra, pero no la hermana, o hermana mayor pero no la menor»⁹.

Algunos piensan que el tabú del incesto tiene su origen en una aversión natural o instintiva, cuya raíz estaría en la selección natural. El incesto tendría como consecuencia la degradación biológica de la descendencia¹⁰. Pero la genética moderna no da su asentimiento, sin más, a esta tesis. El propio Lévi-Strauss nos recuerda que «los especialistas en genética han mostrado que si bien los matrimonios consanguíneos pueden provocar efectos nocivos en una sociedad que los ha evitado de forma coherente en el pasado, el peligro sería mucho menos si la prohibición nunca hubiera existido, por cuanto esto hubiera dado amplia oportunidad a que los caracteres hereditarios dañinos desaparecieran y fueran eliminados por selección (...) Por tanto, el peligro de los matrimonios entre consanguíneos no es tanto la razón como la consecuencia de la prohibición del incesto»¹¹. La teoría de la aversión también se debilita ante

9. C. LÉVI-STRAUSS, *La familia*, en VARIOS, *Polémica... o.c.*, 33-34.

10. «La existencia de esta aversión se ha atribuido a la selección natural. Se afirma que los individuos que carecían de tal aversión, y por ende se apareaban incestuosamente, tendían a tener menos prole. La razón de ello consistía en que los apareamientos incestuosos aumentaban la probabilidad de que los alelos recesivos de carácter perjudicial aparezcan en el estado homocigótico. De ahí que el instinto de aversión al incesto se propagara por toda la especie», M. HARRIS, *o.c.*, 275.

11. C. LÉVI-STRAUSS, *La familia*, en *o.c.*, 34-35. En la misma línea escribe M. HARRIS: «La teoría instintiva plantea dificultades adicionales cuando se consideran los datos relativos a los efectos perjudiciales de la homocigosis en pequeñas poblaciones. Es verdad que, en las grandes poblaciones modernas, el incesto provoca una alta proporción tanto de niños muertos como de

los hallazgos del psicoanálisis (complejo de Edipo y de Electra), y si se tiene en cuenta que el tabú del incesto, que se extiende más allá de la familia nuclear, no sigue ningún orden fijo, y a veces se aplica a parientes más lejanos y no a otros más cercanos biológicamente hablando ¹².

Estos datos nos llevan pues, a pensar que una explicación suficiente sobre el origen del tabú del incesto (y de la familia) no puede reducirse al ámbito de lo biológico o natural, sino que, como ya hemos sugerido, tiene que abrirse al ámbito de lo social y cultural. Y más si tenemos en cuenta, como ha señalado Lévi-Strauss, que hay pueblos que mantienen el tabú sin creer en la peligrosidad biológica de la unión incestuosa. El tabú del incesto es sobre todo un principio de organización social intra y extrafamiliar... En primer lugar, la familia parece exigir una determinación no ambigua de papeles y relaciones institucionalizadas. Y las relaciones incestuosas debilitarían la efectividad de la estructura familiar. Los hijos de la relación incestuosa ocuparían «posiciones ambiguas» que coadyuvarían a la desintegración del sistema familiar. No parece fácil compaginar la intimidad sexual con relaciones o actitudes de autoridad y obediencia. (Así, ¿cuál sería la relación de un hijo resultante de la unión entre padre e hija y su madre medio-hermana?) ¹³. Pero el tabú no es sólo funcional

enfermedades y lesiones congénitas. Pero no está claro que esto mismo sea aplicable a pequeñas poblaciones organizadas en bandas y aldeas. Como Frank Livingstone (1965) ha señalado, las uniones consanguíneas pueden producir la eliminación gradual de genes recesivos deletéreos. Si un pequeño grupo consanguíneo es capaz de superar el índice más alto con que inicialmente aparecen los homocigotos perjudiciales, finalmente alcanzará un equilibrio genético que implica un porcentaje más bajo de genes deletéreos». M. HARRIS, *o.c.*, 275. Por tanto el argumento genético presenta sus reservas...

12. «Puede ocurrir que el incesto comprenda individuos que biológicamente no se hallen muy estrechamente relacionados, mientras que a otros de parentesco tan cercano como el de los primos carnales no sólo se les permita ser consortes, sino que se les considere los más indicados. Esto último basta para demostrar que no existe un «reconocimiento instintivo de que la unión entre consanguíneos cercanos sea biológicamente indeseable, como solía suponerse antaño». L. MAIR, *Introducción a la antropología social*. Alianza Universidad, Madrid, 1973, 89. Cfr. también M. HARRIS, *o.c.*, 276.

13. El reconocimiento por parte de los hijos de una cierta autoridad, respeto y credibilidad hacia los padres, es funcionalmente necesaria para la socialización de aquéllos. Esto no es incompatible con el reconocimiento de la conveniencia, de cara a la socialización, de una estructura familiar democrática y tolerante. La necesidad del diálogo será necesaria a medida que los hijos crezcan.

Este argumento sobre la funcionalidad de cohesión intrafamiliar del tabú del incesto es reconocido por muchos autores, como Malinowsky, Parsons, Johnson, Salvador Giner, René König, etc. «En general las relaciones incestuosas suelen aparecer en familias desorganizadas en las que la madre proporciona eventualmente la hija al padre.

Esto último abre una nueva posibilidad de interpretación, en cuanto que se muestra que el tabú del incesto tiene la función de evitar relaciones disruptivas socialmente que disgregarían a la familia, en tanto unidad de cooperación, en grupos de venganza y contiendas sangrientas». R. KÖNIG, *o.c.*, 37-38.

de cara a la organización intrafamiliar, sino que es también un principio de organización extrafamiliar. Favorece los intereses económicos y materiales y la supervivencia del todo social: «exactamente de la misma forma el principio de la división sexual del trabajo ¹⁴ establece una dependencia mutua entre los sexos, obligándoles a perpetuarse y a fundar una familia, la prohibición del incesto establece una mutua dependencia entre las familias, obligándolas con el fin de perpetuarse a sí mismas, a la creación de nuevas familias ¹⁵. E insiste un poco más abajo: «Lo cierto es que nunca se insistirá lo suficiente en el hecho de que si la organización social tuvo un principio, éste sólo pudo haber consistido en la prohibición del incesto; esto se explica por el hecho de que, como hemos mostrado, la prohibición del incesto no es más que una suerte de remodelamiento de las condiciones biológicas del apareamiento y de la procreación (que no conocen reglas, como puede verse observando la vida animal) que las compele a perpetuarse únicamente en un marco artificial de tabúes y obligaciones. Es allí, y sólo allí, que hallamos un pasaje de la naturaleza a la cultura, de la vida animal a la vida humana y que podemos comprender la verdadera esencia de su articulación» ¹⁶. Con esta última afirmación Lévi-Strauss repite el pensamiento de Malinowski. Y coincidiendo con la opinión de Tylor, Lévi-Strauss afirma que el hombre pronto comprendió que estaba abocado a un dilema del que no podía zafarse: «o casarse fuera del grupo o ser matado fuera del grupo»; o mantener un grupo cerrado sobre el que pesarían peligros e inseguridades o establecer, por medio del tabú, lazos entre las diversas familias. Esto último resultó mucho más adaptativo de cara a la supervivencia. Con es-

14. La división sexual del trabajo sufrió un proceso de formalización y complejificación en el grupo humano, y vino a ser, en sus orígenes, un importante principio de organización social de valor adaptativo. Como dice Lévi-Strauss, «la división sexual del trabajo no es más que un dispositivo para instituir un estado recíproco de dependencia entre los sexos», C. LÉVI-STRAUSS, *La familia*, en VARIOS, *Polémica... o.c.*, 38. El desarrollo de la caza trajo consigo una reestructuración de la sociedad de los primates: «Esta sociedad mantenía en el mismo espacio a machos y hembras, mientras que los jóvenes sólo se alejaban ligeramente del grupo. La sociedad del homínido separa ecológica, económica y culturalmente los sexos, que a partir de este momento se convierten en dos cuasi-sociedades en una (...).

Mientras que la caza empuja a los hombres cada día más lejos, la maternidad confina a las mujeres en los refugios, a diferencia de lo que ocurre en los grupos de beduinos en los que las hembras se trasladan con el grueso de la cuadrilla transportando a sus hijos sobre las espaldas. Los niños bimanos no pueden, a diferencia de los cuadrumanos, colgarse de las espaldas de su madre, y la prolongación de la infancia obligará a las hembras a ocuparse, de una forma cada vez más absorbente, de los cuidados maternos. Las hembras, convertidas en sedentarias, se consagran a la búsqueda de forraje y a la recolección de frutos para satisfacer las necesidades vegetales del grupo. A partir de este momento toma cuerpo una dualidad ecológica y económica entre hombres y mujeres». Edgar MORIN, *El paradigma perdido: el paraíso olvidado*. Ensayo de bioantropología. Kairós, Barcelona, 1978, 77.

15. C. LÉVI-STRAUSS, *La familia*, en VARIOS, *Polémica... o.c.*, 35.

16. C. LÉVI-STRAUSS, *La familia*, en VARIOS, *Polémica... o.c.*, 36-37.

ta organización la naturaleza se superaba a sí misma y amanecía la cultura. La prohibición del incesto fue una regla que canalizó los intercambios sociales. La división de la sociedad en dos clases de grupos (la de los que podían proporcionar al individuo cónyuges y la de los que le estaban prohibidos) fue el primer ensayo de organización social. El no poder acceder sexualmente a las hijas o a las hermanas, no dejaba otra salida que darlas en matrimonio a otros hombres, y, reciprocamente, creaba un derecho sobre las hijas y hermanas de éstos. Se creaba así un intercambio social entre grupos, gracias al tabú del incesto que, como principio de organización, cumplió una función «a la vez diversificadora —al evitar la endogamia extrema— e integradora —al crear puentes entre linajes, familias y grupos»¹⁷.

Germaine Tillion¹⁸ ha completado la investigación de Lévi-Strauss, teniendo en cuenta la tesis de Morgan y Engels de que las estructuras del parentesco están en relación con condiciones socioeconómicas y demográficas... La conclusión a la que llega es que las estructuras primarias exogámicas son propias de las sociedades primitivas (paleolítico superior) que no vivían más que de la caza, la pesca y la recolección, y a las que les interesaba, por ello, relaciones de alianza con los vecinos que coadyuvasen a la seguridad e integridad de sus territorios. Las estructuras secundarias endogámicas sólo aparecen en el neolítico, cuando se modifica la economía, apareciendo la ganadería y la agricultura. Entonces interesará una prole y una familia numerosas y bien integradas para defender y cultivar la tierra.

17. Salvador GINER, *Sociología*. Península, Barcelona, 1973, 123. Cfr. también K. GOUGH, *El origen de la familia*, en VARIOS, *Polémica... o.c.*, 129. Para el antropólogo italiano Umberto Melotti la tesis de Lévi-Strauss sobre el tabú del incesto no es del todo convincente, pues «...confunde el tabú del incesto, que concierne a las relaciones sexuales, con la exogamia que concierne a las relaciones matrimoniales». U. MELOTTI, *El hombre entre la naturaleza y la historia*. Península, Barcelona, 1981, 250. Además insiste en que desde el punto de vista filogenético hay primates infrahumanos que ya practican la prohibición del incesto expulsando a los jóvenes del grupo, sin preocuparse de recibir recompensa alguna. Para U. Melotti, «en realidad, la función biológica de evitar un prolongado cruzamiento entre consanguíneos y la sociobiológica de prevenir conflictos disgregantes en el seno de los grupos afectados por la prohibición, son lógica y cronológicamente anteriores a la función social de afianzar las relaciones entre las diferentes unidades elementales». U. MELOTTI, *o.c.*, 250. Con relación al argumento genético que sostiene Melotti, es suficiente con lo que ya hemos dicho en este trabajo. Y con relación a la funcionalidad de cohesión intragrupal del tabú, nosotros también la hemos destacado. Pero ello no creemos que invalide la funcionalidad intergrupala del tabú que destaca Lévi-Strauss. Creemos desde luego que en el origen de la prohibición puede haber más de un factor o la utilidad de más de una función, pero evaluar la prioridad de los mismos y su peso específico es harto difícil. Los resultados de las investigaciones pluridisciplinarias lo que parecen poner de manifiesto es la incidencia de una pluralidad factorial...

18. G. TILLION, *Le Harem et les cousins*. Le Sue, Paris, 1966.

2. Evolución de la familia

Aunque hoy se reconoce a la familia como una de las instituciones más antiguas de la sociedad humana, lo que no está nada claro es la evolución y cambios que la misma ha podido experimentar a lo largo del tiempo. La enorme variedad de organizaciones familiares de que da testimonio la moderna antropología, nos revela que las posibilidades son muchas, y que no es fácil determinar una línea de evolución. Sólo cabe la formulación de unas ciertas suposiciones con más o menos probabilidad. Lévi-Strauss resume así la cuestión: «Poco sabemos del tipo de organización social que prevaleció en las primeras etapas de la humanidad, ya que los restos humanos que poseemos del paleolítico superior, es decir, de hace unos 50.000 años, consisten fundamentalmente en fragmentos de esqueletos y utensilios de piedra que no proporcionan más que una información muy insuficiente sobre las leyes y costumbres sociales. Por otra parte, cuando consideramos la amplia diversidad de sociedades humanas que han sido observadas, digamos, desde Herodoto hasta nuestros días, lo único que podemos decir es lo siguiente: la familia conyugal y monógama es muy frecuente. Dondequiera que parece ser invalidada por diferentes tipos de organizaciones, esto sucede, por lo común, en sociedades muy especializadas y complejas y no, como acostumbraba a creerse, en los tipos más simples y primitivos de sociedad»¹⁹.

Según Umberto Melotti²⁰, entre los mamíferos se pueden observar seis tipos de organización social: el grupo materno compuesto por una hembra adulta y sus hijos necesitados de cuidados. Viene a ser la unidad más elemental para la supervivencia de la especie; el grupo plurimaterno, compuesto por la asociación de varios núcleos maternos (caso de los ciervos); el grupo biparental, compuesto por dos adultos heterosexuales, unidos temporal o permanentemente y los hijos de la hembra (caso de los lobos, aunque no es muy frecuente); el grupo múltiple monomasculino, compuesto por un macho adulto, varias hembras unidas a él de modo estable y las crías; el grupo promiscuo simple, compuesto por varios adultos de distinto sexo y sus crías; el grupo promiscuo complejo, «análogo al anterior pero con una mayor división de los roles sociales que desempeñan sus miembros»²¹. De muchas de estas formas de organización dan testimonio los monos y simios. Incluso algunos primates no humanos mantienen lazos sexuales permanentes. Así, «entre los gibones un macho y una hembra conviven con sus hijos (...) Cuando un cachorro accede

19. C. LÉVI-STRAUSS, *La familia*, en VARIOS, *Polémica...* o.c., 16.

20. U. MELOTTI, o.c., 147ss.

21. U. MELOTTI, o.c., 148.

a la pubertad deja el grupo o es expulsado de él (...); el joven acaba por encontrar en otro lugar alguien con quien aparearse. Igualmente, la prohibición del incesto, aparentemente innata, podría verse como algo genéticamente heredado por los humanos de sus antepasados prehumanos, sino fuera porque el gorila y el chimpancé, que son parientes más cercanos del hombre que el gibón, carecen al parecer de dicha prohibición»²².

En general, podemos decir que la relación estable entre los primates es la de madre-hijo, y las relaciones sexuales están más o menos jerarquizadas o son promiscuas, apareciendo a veces la pareja más o menos estable²³. Por ello, en una perspectiva filogenética, no podemos descartar, como totalmente absurda, la posibilidad de que hayamos pasado por una etapa de promiscuidad «antes de convertirnos en completamente humanos», como afirma K. Gough. Sin embargo, la mayoría de los estudiosos descartan la hipótesis de la «promiscuidad primitiva», y piensan que los primeros humanos mantuvieron relaciones monógamas o polígamas.

Evidentemente, el proceso de evolución «hominizante» se ubica entre dos polos: las sociedades de los primates más próximos al hombre y las sociedades «primitivas» de cazadores y recolectores. Y esta gran distancia debe ser «rellenada» gracias a los hallazgos y datos que nos proporcionan los fósiles y la arqueología, por desgracia, siempre escasos para tamaña empresa. Por ello, sólo se pueden construir hipótesis-sugerencias aproximativas, más o menos probables... Y no deberemos ser, como nos dice Melotti, ni «trivialmente naturalistas», ni «trivialmente culturalistas». La investigación interdisciplinar intenta establecer un puente entre la organización social de los primates infrahumanos más avanzados evolutivamente hablando y las poblaciones humanas primitivas. Así, para Melotti, es probable que los primeros grupos humanos estuvieran integrados «por varios machos adultos, varias hembras, algunos individuos jóvenes de ambos sexos y cierta cantidad de niños. Este tipo de agrupación es característica, en concreto, de todos los primates infrahumanos que viven en un medio similar al de los australopitecos, y todavía se observa en todas las poblaciones actuales de cazadores-recolectores. Esto induce a pensar que este tipo de agrupación de haberse conservado, junto con otras características sociobiológicas fundamentales (territorialismo, jerarquía, predominio masculino, etc.), durante el larguísimo arco de tiempo en que se desarrollaron las grandes transformaciones evolutivas que llevaron, primero, a la diferenciación (...) entre póngidos y homínidos, y, después, a la afirmación,

22. K. GOUGH, *El origen de la familia*, en VARIOS, *Polémica... o.c.*, 121.

23. Cfr. E.O. WILSON, *Sociobiología*, Omega, Barcelona, 1980, 530-563.

entre estos últimos, de las formas ancestrales del hombre moderno»²⁴. Naturalmente esta «organización social heredada» quedaría sobredeterminada por el aparato cultural propio de las organizaciones humanas. Ello favoreció, frente a los primates infrahumanos, el desarrollo de la caza y luego de la economía de producción (ganadería y agricultura).

Una nota diferenciadora es también, la creación entre los cazadores-recolectores de una «base» a la que se regresaba tras las expediciones. (De ello dan testimonio los restos fósiles de los australopitecos). Ello, unido a las necesidades de la maternidad, propició la división sexual del trabajo, como ya indicamos anteriormente. El macho se ocupó especialmente de la caza, y la hembra de la recolección, del hogar y del cuidado de los pequeños. A ello debemos añadir que las bandas humanas se significaban por su capacidad de subdividirse en familias e integrarse en unidades sociales más complejas, gracias a la mediación de las leyes matrimoniales y alianzas ceremoniales²⁵. En ello hace especial hincapié René König cuando resalta que la diferencia entre el mundo animal y el humano aparece especialmente en los niveles de parentesco. En la «familia animal» las emociones de la comunidad «...no van más allá del estrecho círculo de la familia de procreación, en tanto que el hombre distingue junto a las relaciones inmediatas de descendencia otros niveles diferentes de parentesco y elabora a este propósito terminologías específicas. (...) Es de notar que el establecimiento de distintos grados de parentesco, se expresa, entre otras cosas, en símbolos lingüísticos, de tal suerte que se puede caracterizar este paso a otra dimensión como simultáneo al nacimiento del lenguaje»²⁶.

Hacia mediados del pleistoceno es posible que tuviera lugar una acentuación de la división sexual del trabajo con el desarrollo de la caza mayor... Por esta razón, es posible que la familia apareciera con el pitecántropo, mientras el australopiteco haya vivido en promiscuidad sexual (salvando la prohibición del incesto madre-hijo, que ya se observa en algunos primates). El establecimiento de la poligamia o la monogamia, probablemente habrá estado condicionado a factores económicos y de supervivencia; a criterios, pues, de adap-

24. U. MFLOTTI, *o.c.*, 237.

25. Ya hemos indicado que, generalmente, la pareja no viene a ser la unidad fundamental entre los primates: «No encontramos aún la familia en las sociedades de monos y antropoides, y allí donde aquella aparece lo que se haya ausente es la sociedad. Vemos, pues, que la familia no se articula con la sociedad y que ésta no es lo bastante compleja como para integrarla». E. MORIN, *o.c.*, 181. Además el proceso de hominización ha sido, entre otras cosas, un proceso de personalización personalizante: «El acrecentamiento de la individualización y el desarrollo de las relaciones afectivas interindividuales, así como el mantenimiento entre los adultos de la capacidad infantil para amar, ha repercutido sobre las relaciones entre hombre y mujer, acentuadas y fortificadas por la incidencia de la erotización generalizada y de la sexualización permanente». E. MORIN, *o.c.*, 181.

26. R. KÖNIG, *o.c.*, 5.

tación al medio. Incluso, algunos son partidarios de que, como unidad funcional, la familia conyugal fuese la primera, al ser una unidad que biológicamente no difiere de la observada en otros mamíferos, y porque el establecimiento de relaciones consanguíneas requiere un complejo proceso de formalización que sólo es posible en un cierto grado de desarrollo de la cultura. (De este último detalle da cuenta la investigación de Lévi-Strauss) ²⁷.

En fin, a la luz de las investigaciones antropológicas, nos parece bastante operativo el modelo ideal de familia que nos ofrece Lévi-Strauss (aunque siempre pueda haber la excepción que confirme la regla...): «...dicha palabra sirva para designar un grupo social que posee por lo menos las tres características siguientes: 1) Tiene su origen en el matrimonio. 2) Está formado por el marido, la esposa y los hijos(as) nacidos del matrimonio, aunque es concebible que otros parientes encuentren su lugar cerca del grupo nuclear. 3) Los miembros de la familia están unidos por: a) lazos legales, b) derechos y obligaciones económicas, religiosas y de otro tipo, y c) una red precisa de derechos

27. «La mayor parte de las sociedades de cazadores y recolectores estudiadas durante los siglos que van del XVIII al XIX son de tecnologías similares a las de aquellas sociedades que vivieron su máxima difusión en el mesolítico. Esto ocurrió hace unos 15.000 a 10.000 años, una vez finalizados los períodos glaciares pero antes de la invención de la agricultura y la domesticación de los animales.

Los cazadores de nuestros días viven en selvas marginales y en medios montañosos, árticos o desérticos donde la agricultura resulta impracticable. Aunque no se les puede tachar en modo alguno de «primigenios», lo cierto es que nos proporcionan una serie de claves sobre los tipos de familia que existieron en el 99% de la historia humana, es decir en todo el periodo anterior a la revolución agrícola. Entre otros pueblos cazadores están los esquimales, muchos grupos de indios (canadienses y sudamericanos), los bambuti selváticos (pigmeos), los bosquimanos del desierto de Sudáfrica, los kador del sur de la India, los veddah de Ceilán y los pobladores de las islas Andamán (...).

A pesar de habitar en medios tan variados, los pueblos cazadores muestran ciertos rasgos comunes de vida social. Viven en bandas de unos 20 a 200 individuos, si bien la mayor parte de las bandas están constituidas por menos de 50 individuos. Las bandas se dividen en familias, que en algunas estaciones del año, se autoabastecen. (...) Alrededor de la mitad de las sociedades cazadoras que conocemos están compuestas por familias nucleares (padre, madre e hijos(as) con algunas variantes ocasionales de corte poligínico. Evidentemente las familias nucleares son las más comunes entre los cazadores, si bien éstos poseen una proporción ligeramente superior de familias poligínicas que las sociedades no cazadoras». K. GOUGH, *El origen de la familia*, en VARIOS, o.c., 131-134. A la luz de estos datos, la tesis de Engels sobre la promiscuidad primitiva no es fácilmente válida: «Todos los pueblos cazadores y recolectores conocidos viven en familias, y no en ordenamientos sexuales comunitarios. El apareamiento está individualizado, si bien un hombre puede ocasionalmente disponer de dos mujeres o (muy raramente) una mujer de dos maridos. (...) Los hogares cavernas y demás vestigios que nos quedan de los cazadores del paeolítico superior, sugieren que este tipo de ordenamiento se remonta a los primeros tiempos. No podemos decir que las secuencias de Engels no se apliquen a los primeros homínidos, sólo que carecemos de las pruebas para demostrarlo». K. GOUGH, o.c., 137-138. Cfr. también C. LÉVI-STRAUSS, *La familia*, en VARIOS, o.c., 17ss.

y prohibiciones sexuales, más una cantidad variable y diversificada de sentimientos psicológicos tales como amor, afecto, respeto, temor, etc.»²⁸.

Ciertamente, con la sociedad industrial decayó definitivamente la familia consanguínea como unidad funcional, y comenzó a predominar la familia conyugal, mejor adaptada a las nuevas exigencias del trabajo asalariado, y de la movilidad social y espacial. La familia perdió, además, gran parte de las funciones tradicionales, como consecuencia del proceso de especialización y diferenciación de la sociedad moderna²⁹. Las dos funciones que fundamentalmente subsisten son la socialización primaria del niño y la estabilidad emocional de los adultos. Además, hoy, para ambas funciones, se experimenta como positivo —más allá de ciertos desajustes— la superación de la especialización de los roles paternos en función del sexo. Poco a poco, con la incorporación de la mujer al mundo del trabajo fuera del hogar (gracias a un superior nivel cultural), el hombre va dejando de detentar la hegemonía del rol instrumental-racional, y la mujer la del rol expresivo-afectivo³⁰. La participación de ambos cónyuges en ambos roles favorece el alumbramiento de un espíritu democrático en la familia, la superación del autoritarismo masculino, y de la marginación social de la mujer. Y éstas son características del grupo familiar que, unidas a un ambiente de afecto y comprensión, son idóneas para una adecuada socialización del niño³¹.

28. C. LÉVI-STRAUSS, *o.c.*, 17.

29. Cfr. U. CERRONI, *La relación hombre-mujer en la sociedad burguesa*. Akal, Barcelona, 1976, 64-87.

30. Era la contraposición que caracterizaba al modelo familiar de T. Parsons. Cfr. T. PARSONS y R. BALES, *Family, socialization and interaction process*. Free Press, Glencoe, 1960.

31. Además, la moderna antropología pone de manifiesto el relativismo cultural existente en la configuración de la personalidad de los sexos. El freudismo defiende que «...las características anatómicas y los roles de reproducción del macho y de la hembra predestinan a hombres y mujeres a tener diferentes personalidades: los hombres a ser «masculinos», esto es, más activos, agresivos y violentos; las mujeres más «femeninas», o sea, más pasivas, dóciles y pacíficas». M. HARRIS, *o.c.*, 500. Para Freud «la anatomía era el destino». La envidia por la carencia del pene rebaja a la mujer a la categoría de segundo sexo. Pero hoy se sospecha que el complejo de Edipo «imponía al mundo una definición de masculinidad y feminidad apropiada a la clase media de la Viena decimonónica en que Freud practicó y desarrolló sus teorías». M. HARRIS, *o.c.*, 501. La antropología parece demostrar que los temperamentos ideales masculinos y femeninos de Freud no pueden ser considerados, sin más, como universales. M. MEAD, en su obra *Sexo y temperamento en las sociedades primitivas*, (Laiá, Barcelona), 1978, estudia a tres tribus de Nueva Guinea, ofreciendo un aspecto de definiciones culturales de las personalidades masculinas y femeninas ideales. Así, entre los Arapesh había la expectativa de que hombres y mujeres actuaran de un modo bondadoso y cooperador. Entre los Mundugumor, había la expectativa de que hombres y mujeres fuesen igualmente agresivos. Y entre los Tchambuli, las mujeres son eficientes, solidarias y proveedoras de alimentos; en cambio los hombres son amantes del arte, y del arreglo personal. Más allá de posibles exageraciones, las investigaciones de Mead ponen de manifiesto el contraste y el relativismo cultural en la determinación de los roles y personalidad sexuales. Con ello no quere-

La creciente especialización funcional de la sociedad moderna, ya hemos dicho, que liberó a la familia tradicional de parte de sus funciones. Pero esta especialización y el desarrollo del sector servicio, unido a ciertos presupuestos ideológicos, ha llegado hoy a cuestionar el futuro de la familia. Un caso típico, al que vamos a hacer referencia, es la experiencia israelí del kibbutz.

«El kibbutz (...) es una colectividad agrícola de Israel cuyas características principales incluyen vida en comunidad, propiedad colectiva de todos los bienes (y por lo tanto la ausencia de la iniciativa privada y del incentivo de los beneficios) y el cuidado y educación comunal de los niños. La cultura del kibbutz está imbuida por el principio explícito y director: «dé cada uno según su capacidad, a cada uno según sus necesidades»³². La familia conyugal parece desaparecer en esta experiencia: «el grupo social del kibbutz que incluye adultos de ambos sexos y a sus hijos, aunque está caracterizado por la función de reproducción, no tiene como rasgo la residencia en común ni la cooperación económica»³³. Esto último porque los alojamientos, vestidos y alimento son comunes, y los ingresos de los trabajadores y trabajadoras van a un fondo común del kibbutz.

Las relaciones premaritales no están prohibidas, pero sí desaprobadas antes de que los jóvenes obtengan el diploma de la escuela superior y de ser elegidos como miembros del kibbutz. Las personas solteras viven en cuartos privados en los que pueden tener encuentros sexuales. Los enamorados pueden solicitar compartir un cuarto, que se les concede, lo que les convierte en una «pareja» («zug»). Tal unión no necesita de una ceremonia ritual, sino que la mera concesión de la habitación común es ya señal de aprobación social. «Hay que señalar, no obstante, que todas las parejas del kibbutz acaban «casándose» de acuerdo con las leyes matrimoniales del Estado —normalmente antes, o poco después, de que nazca el primer hijo— porque los hijos que nacen fuera del estado matrimonial, según la ley estatal, no tienen derechos legales»³⁴. Al no haber ventajas económicas ni sexuales, lo que parece que lleva a los jóvenes a formar «pareja» son ciertas necesidades de intimidad personalizadora. El se-

mos, desde luego, eliminar totalmente la influencia de la biología en la configuración del temperamento y la personalidad de hombre y mujer. Como nos recuerda Harris, en un gran porcentaje de sociedades el varón es más agresivo que la mujer. Y aunque el complejo de Edipo no sea universal (recordemos las investigaciones de Malinowski sobre la familia avunculocal trobriandesa)... «la hostilidad sexual entre la generación de los mayores y sus hijos o sobrinos, si ocurre con gran frecuencia». M. HARRIS, *o.c.*, 503.

32. M.E. SPIRO, *¿Es universal la familia?*, en VARIOS, *Polémica... o.c.*, 52.

33. M.E. SPIRO, *o.c.*, 53. Cfr. también P. BAUM, *La comuna, una alternativa a la familia*. Guadarrama, Madrid, 1975, 128-148.

34. M.E. SPIRO, *o.c.*, 56-57.

no debe ser, al fin y al cabo, una vía para la intimación y el hallazgo del amor...

Las funciones del cuidado y socialización de los niños aparecen coparticipadas y «comunalizadas». Ello no significa que los padres no se preocupen del bienestar de sus hijos; lo que ocurre es que el fruto del trabajo «...no va a parar directamente a los niños(as), sino que es entregado a la comunidad, la cual, a su vez, provee para todos los niños(as). Una persona soltera o una pareja sin hijos(as) contribuye tanto al cuidado físico de los niños(as), como una pareja con hijos(as) propios»³⁵.

El niño cuando nace va a la «casa de los recién nacidos», donde la madre lo ve cuando lo alimenta y el padre cuando sale del trabajo. Cuando cumple seis meses el niño es llevado una hora diaria a la habitación de sus padres. A medida que el niño crece, aumenta el tiempo de permanencia con sus padres, y puede ir a la habitación de los mismos cuando lo desee durante el día. El sábado también puede permanecer con los padres todo el día. Por todo ello, los padres también son agentes de la socialización del niño, aunque el mayor peso de la misma recae sobre niñeras y profesores. No obstante los padres le proporcionan al infante una seguridad y cariño especial, y son un importante punto de referencia para sus identificaciones.

Ahora bien, si tenemos en cuenta todo esto, podemos decir que, aunque con notas novedosas, el matrimonio y la familia no desaparecen realmente del kibbutz. Cabe hablarse de matrimonio en la medida en que no se practica, sin más, la promiscuidad sexual: cada sujeto procurará, antes o después, encontrar una pareja con cierta estabilidad, y esta unión queda sancionada socialmente con la concesión de la habitación común. La pareja es «matrimonio» en la medida que presenta unas características especiales, tanto desde el punto de vista estructural como psicológico: «1) Es la única que comporta domicilio común entre personas de sexo opuesto. 2) Comporta una proporción de interacción mayor que en cualquier otra relación bisexual entre adultos. 3) Comporta un grado de intimidad emocional mayor que en cualquier otra relación. 4) Establece (idealmente) una relación sexual exclusiva. 5) Conduce a la decisión deliberada de tener hijos(as)»³⁶. Y lo mismo podemos decir de la familia, aunque no haya cooperación económica directa y residencia común: «1) Los hijos no sólo son deseados por los padres del kibbutz, sino que, en su mayoría, son resultado de habérselo propuesto. 2) Estos hijos(as) —y no los otros— son llamados por sus padres «hijos» e «hijas», y viceversa, ellos llaman a sus padres —y no a los otros adultos— «padre» y «madre». 3) Los padres y los hi-

35. M.E. SPIRO, *o.c.*, 60.

36. M.E. SPIRO, *o.c.*, 68.

jos(as) constituyen un grupo social tanto en el sentido de interacción, como en el emocional, aunque no en el sentido espacial. 4) La indole de su interacción es diferente de la que resulta entre los hijos(as) y cualquier otro grupo de adultos. 4) La proporción de interacción entre los padres y sus hijos(as) es mayor que la de entre los hijos(as) y cualquier otro grupo de adultos de ambos sexos. 6) Los vínculos psicológicos que los unen son más intensos que los existentes entre los hijos(as) y cualquier otro grupo de adultos de ambos sexos»³⁷.

No parece, pues, que la experiencia israelí del kibbutz ponga en peligro el futuro de la familia y el matrimonio. Añadamos a ello que el matrimonio va siendo cada vez más ceremonioso, y que las parejas parecen manifestar un deseo de más intimidad que la que le proporciona la vida de comunidad, y un deseo de permanecer más tiempo con sus hijos³⁸.

3. *El ataque frontal a la familia*

La familia como grupo primario es, desde luego, un importante agente de socialización. En términos generales, la socialización la podemos entender como el proceso a través del cual el individuo aprende los elementos socioculturales de su ambiente. La socialización se puede entender como un proceso adquisitivo de las maneras de pensar, obrar y sentir del medio social en que le ha tocado vivir al sujeto. Estos elementos culturales pasan a ser parte integrante de la estructura de su personalidad, de tal modo, que acaban alumbrando reglas de conciencia, obligaciones morales y maneras habituales de comportarse³⁹. En la medida en que este proceso de integración es, en parte subconsciente, y viene a ser un proceso continuo desde el nacimiento hasta la muerte, el sujeto apenas advierte la coacción y el control social del medio. El proceso de socialización proporciona la adaptación de la persona al entorno social. Una adaptación que afecta a su nivel mental, afectivo e incluso psicomotriz⁴⁰.

37. M.E. SPIRO, *o.c.*, 70-71.

38. Curiosamente la necesidad del grupo familiar y de sus importantes funciones afectivas, se ha puesto también de manifiesto en las experiencias rusa y china. Cfr. I. ALONSO HINOJAL, *Sociología de la familia*. Guadiana, Madrid, 1973, 90ss. Cfr. también P. BAUM, *La comuna, alternativa a la familia*. Guadarrama, Madrid, 1975, 108-127.

39. Cf. P. BERGER y Th. LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*. Amorrortu, Buenos Aires, 1972, 164ss.

40. El antropólogo M. Mauss nos recuerda que las manifestaciones corporales tienen una base psicofisiológica, pero hay un ámbito de indeterminación que es concretado por las técnicas corporales de las diversas culturas. Algo que pone de relieve la etnología descriptiva es que en el arte de utilizar el cuerpo se impone la educación. Así por ejemplo «la posición de los brazos y manos mientas se anda constituye una idiosincrasia social y no es sólo el resultado de no sé qué movimientos y mecanismos puramente individuales, casi enteramente físicos». M. MAUSS, *Antropología y sociología*. Tecnos, Madrid, 1971, 339.

Las diversas teorías psicológicas han evaluado de modo distinto la herencia y el medio en la dinámica del aprendizaje. Hoy se afirma, sobre todo, la interacción dialéctica de ambos factores. Pero al margen de esta polémica, no se puede tener una visión global y suficiente del aprendizaje, sin tener en cuenta la «significación» que para el sujeto tienen los agentes activos de su socialización. Con ello queremos hacer referencia a un importante mecanismo psíquico de la socialización, que es «la interiorización del otro». Pioneros de la psicología social ⁴¹ han puesto de manifiesto la importancia de este mecanismo. Gracias a ellos, hoy se sabe de la importancia que tiene, en el proceso socializador, la pertenencia a determinados grupos primarios como la familia y «el grupo de iguales». En ellos tienen lugar la experiencia de unos sentimientos y la adquisición de una serie de características que van a modular básicamente la personalidad del niño. La propia conciencia de sí mismo se desarrolla en la experiencia social que tiene lugar en estos grupos (en la comunicación con los otros, y a través de la imagen y concepción que de uno tienen los otros). Además el niño se socializa y madura mentalmente a medida que «juega» los papeles de los demás (padres, hermanos mayores, compañeros, «héroes infantiles», etc.) y adopta sus actitudes. Poco a poco, el niño, a través de esta psicodinámica social, aprende las reglas del juego social y se autopercebe como miembro concreto del grupo por los papeles que asume. Así va construyendo su «sí mismo» (Self). En todo ello juega un papel importantísimo el lenguaje portador de símbolos colectivos.

De todos es sabido que las primeras experiencias de la persona, profundamente formativas, tienen lugar en el grupo primario familiar. Es en su seno donde se ponen las bases de la futura personalidad, al recibir duraderas y eficaces lecciones de socialización. Como nos recuerda Karl Llewellyn: «El destete, los primeros movimientos de locomoción, los primeros sonidos articulados, el aprendizaje de los rudimentos culturales, el autocontrol, son actividades básicamente familiares, lo mismo que la adquisición de un sentido común, de un sentimiento de seguridad y de una capacidad de apreciación lo bastante desarrollados como para adquirir estabilidad y gozar de oportunidades decentes de autointegración» ⁴². En este sentido, la familia aparece como un formidable aparato legitimador y de control social. Actitudes y valores como autoridad y obediencia, esfuerzo y competitividad, fidelidad y pertenencia, sentimiento de culpa y arrepentimiento, favorecen la integración del sujeto en el

41. W.I. Thomas, Ch. H. Cooley, y G.H. Mead...

42. Karl N. LLEWELLYN, *La educación y la familia*. en E. FROOM y otros, *La familia*. Península. Barcelona, 1970, 128.

sistema social imperante. En nuestro caso el propio de la sociedad-burguesa capitalista occidental.

La conciencia crítica de las contradicciones y disfunciones de esta sociedad, ha llegado a cebarse en la familia como instrumento alienante y mantenedor del «orden» cultural establecido. Para David Cooper, por ejemplo, la forma de la familia (entendida como un microsistema social donde se cultivan los valores y actitudes anteriormente citados) se encuentra «replicada» tanto en las estructuras fabriles, como en los partidos políticos y el gobierno, pasando por la escuela y la Iglesia ⁴³.

En vez de poner las bases para la libre asunción de la propia identidad, la familia «adoctrina a los niños en el deseo (...) de convertirse en cierto tipo de hijo o hija (después marido, mujer, padre, madre) dotándolos de una libertad totalmente impuesta, minuciosamente prescripta, desplazarse por los estrechos intersticios de una rígida trama de relaciones» ⁴⁴. A lo primero que se le enseña al niño es a someterse a la sociedad y no a sobrevivir fomentando la creatividad y el despliegue de la fantasía. Y la familia instala en el niño una serie de tabúes mediante la implantación de complejos de culpa por la transgresión de las opciones socialmente establecidas.

Para Cooper, además, el auténtico amor es aniquilado por la mediatización de los intereses económicos en las relaciones humanas. En la línea de la crítica engelsiana, insiste en que el matrimonio legal ha constituido un aparato jurídico al servicio de la propiedad privada. Lo que predomina es el matrimonio como «inversión», donde imperan las relaciones posesivas ⁴⁵. Frente a esta situación, Cooper plantea la posibilidad de desestructurar la familia, y hace referencia a la «comuna» como una alternativa potencial de organización microsociedad: Comuna que significa superación del individualismo, la competitividad y las relaciones posesivas. Es ahí donde puede brotar el amor y la búsqueda libre de la propia identidad: «El amor sólo puede ser reinventado mediante una desestructuración de la falsa estructura resultante, mediante un cambio en las relaciones de propiedad. Este cambio sólo puede producirse a

43. Cfr. D. COOPER, *La muerte de la familia*. Paidós. Buenos Aires, 1972, 10-11. «Es fundamental aquí el papel que la familia asume al inducir la base del conformismo, es decir la normalidad mediante la socialización primaria del niño... «criar a un niño» (...) es en la práctica equivalente a «hundir» (...) a una persona. Del mismo modo, educar a alguien es conducirlo fuera y lejos de sí mismo». D. COOPER, *o.c.*, 17.

44. D. COOPER, *La muerte de la familia...*, 31.

45. «La familia nuclear burguesa sólo es una expresión contemporánea de la familia. La familia original es la familia apropiadora —muy anterior a la familia burguesa— en la que las mujeres se convierten en propiedad de los hombres, los hijos en propiedad de las mujeres y de los hombres, y todos en propiedad de los amos de esclavos, de los barones feudales y clérigos, y luego de los complejos capitalistas militares-industriales». D. COOPER, *La gramática de la vida*. Ariel, Barcelona, 1978, 28.

través del desarrollo comunitario, o de pasos cuantitativos hacia la revolución cualitativa de toda la sociedad»⁴⁶. En la comuna el sexo no deberá ser considerado como propiedad privada: «Compartir el sexo, aunque únicamente cuando es vía de escape del trabajo de una relación central entre dos personas, y también en ocasiones hacer el amor grupalmente, entre personas que se conocen y se aman entre sí sin la impersonalidad de la orgía, muestra el camino hacia un amor no celoso, no posesivo, no orientado hacia la propiedad; aunque compartir el sexo no es, en modo alguno, esencial para la comuna»⁴⁷. Y es en ese contexto donde se puede construir el «matrimonio sacramental», por oposición al «legal», como empresa no institucional, ni exclusiva, libremente asumida por dos o más personas⁴⁸.

El pensamiento de Cooper se emparenta, por así decirlo, con la «conciencia desmodernizante» de la contracultura⁴⁹. Contracultura que se nos presenta como una contradefinición del mundo moderno: antirracionalista y oposición a la mentalidad ingenierística y planificadora⁵⁰; frente a ella, predominio de la sensación y la espontaneidad de la vida, naturalismo estético y neomisticismo exaltador de la superación de la individualidad en la comunión con la naturaleza. Desinhibición del individuo y superación de los controles racionales. Organización espontánea y filoanarquizante de la comunidad. Contracultura supone, significa, concepción a-estructural de la existencia, en la que tiene cabida tendencias místicas, demonológicas y creencias desinstitucionalizadas.

No cabe duda de que el mérito del pensamiento y las praxis contraculturales, como ya he afirmado en más de una ocasión, está en su función o denuncia utópica de los disvalores de la sociedad moderna. Otra cuestión es si, realmente, ha supuesto una alternativa real y práctica a la realidad actual. Y sobre todo, ¿la práctica comunal es realmente una alternativa a la familia?

Como nos recuerda Keit Melville: «En la práctica, el matrimonio grupal como medio para exaltar la unidad colectiva no ha fructificado en la contracultura (...) Los hábitos del sistema individual se resisten a morir, pero ninguno patatea tan enérgicamente como la noción de que dos personas, al formar pareja, se pertenecen mutuamente. A pesar de la plataforma liberadora y se-

46. D. COOPER, *La gramática... o.c.*, 149.

47. D. COOPER, *La gramática de la vida... o.c.*, 147.

48. Más allá de monogamia o poligamia, con estas expresiones de «matrimonio legal» y «matrimonio sacramental», Cooper nos recuerda lo que Engels denominaba respectivamente «matrimonio en sentido histórico» y «monogamia en sentido etimológico».

49. Cfr. P. BERGER y Th. LUCKMANN, *Un mundo sin hogar*. Sal Terrae, Santander, 1979, 191ss.

50. La hegemonía de esta mentalidad significa la hegemonía de la racionalidad con arreglo a fines, como diría M. Weber.

xualmente anti-represiva de la contracultura, gran parte de los grupos practican una variedad de monogamia»⁵¹. En verdad, «la idea de que la vida comunal es una mezcla sexual corresponde a un mito creado y alimentado por los medios»⁵². Y en fin, «a juzgar por la experiencia de los grupos que han experimentado con el matrimonio de grupo, incluyendo a los más entusiastas, el funcionamiento concreto de este ideal plantea serios problemas»⁵³. No es fácil compatibilizar intimidad, franqueza, y evitación de celos y conflictos. En verdad la comuna no ha supuesto, hasta ahora, una alternativa real a la familia conyugal en la sociedad contemporánea⁵⁴. Es cierto que ha sido un intento positivo de cara a la reivindicación de valores anti-burgueses, como el aumento de la solidaridad, la participación y de la comunicación libre y sincera. También ha demostrado la posibilidad de que la familia conyugal pueda ser ayudada y complementada por otros marcos institucionales en determinadas funciones, sobre todo en la socialización primaria del niño (como también lo ha demostrado el kibbutz israelí). Pero desde una antropología personalista, a la que me adhiero, que concibe el progreso humano, en todos sus niveles, como un progreso de personalización creciente, no se ve fácilmente cómo poder

51. K. MELVILLE, *Las comunas en la contracultura*. Kairós, Barcelona, 1975, 193.

52. K. MELVILLE, *o.c.*, 194.

53. K. MELVILLE, *o.c.*, 195-196.

54. Todos sabemos cómo las famosas comunas berlinesas de los años sesenta, la K-1 y la K-2, acabaron disolviéndose. En la K-1 se intentó destruir la vida privada: «Toda intimidad quedaba prohibida por ser en el calor de ésta donde se incuban los miedos y desconfianzas característicos del carácter burgués ante la acción». J.M.^º CARANDELL, *Las comunas: alternativa a la familia*. Tusquets, Barcelona, 1972, 67-68. Cada comunero debía además abrir su interioridad a los demás por medio de una terapia de grupo psicoanalítica. Y, por último, se prohibió las relaciones sexuales por parejas, «para evitar el amor y la fidelidad burgueses, así como la descomposición del grupo en células familiares». J.M.^º CARANDELL, *o.c.*, 68. Pero en verdad, estas pretensiones «suponían un radicalismo voluntarista y una violentación autoritaria de los individuos aún más fuerte que la impuesta por la moral burguesa. De ahí que degenerara rápidamente en una situación de terror que convirtió a la K-1 en la K-Horror». J.M.^º CARANDELL, *o.c.*, 68. Caracteriológicamente los miembros de la K-1 no estaban preparados para esta experiencia. La K-1 pretendió resolver los problemas individuales antes de comprometerse en la acción política. La K-2, por el contrario, quiso implicar lo personal en la praxis política. Pero en la práctica ocurrió todo lo contrario. Para no caer en los errores de la K-1, la K-2 fue «experimentalista y antiautoritaria, consistiendo esto en clarificar y concienciar las inhibiciones y escrúpulos por medio del análisis del grupo, fervientemente deseado por todos y cada uno de los componentes». J.M.^º CARANDELL, *o.c.*, 93-94. Es decir, se tomó en cuenta la idiosincrasia y peculiaridades de cada miembro, para su progresiva corrección. Y «así fue como se impuso de manera espontánea, como estructura sexual de la comuna, la relación duradera por parejas». J.M.^º CARANDELL, *o.c.*, 94. Esto no era desde luego, una opción irreversible por la monogamia. Sin embargo «que las tendencias a la promiscuidad parecían por el momento muy alejadas, lo demuestra el hecho de que cuando en dos o tres ocasiones conocidas una persona de la comuna se acostó con otra de la misma que mantenía una relación fija, el asunto terminó en la clásica «escena» de celos, llanto y temor de ser abandonado». J.M.^º CARANDELL, *o.c.*, 94.

legitimar unas relaciones sexuales «libres». Ello no parece fácilmente compatible con una concepción de la sexualidad como una potencia-ingrediente en el proceso de intimación y conocimiento interpersonal, que requiere una dedicación y atención exquisita a las peculiaridades únicas y singulares del otro. La sexualidad es uno de los lenguajes humanos del amor. Y como dice Miguel Benzo, más valioso que la expresión es el mensaje que comunica. Esto exige una educación de la dinámica biológica del instinto sexual para elevarlo a la condición de lenguaje. Pues es así como la sexualidad alcanza sus más altas cotas de humanización. Si el hombre es una unidad con dos dimensiones, la biológica y la espiritual, la unión íntima en el plano físico no puede ser sino un medio para la comunión integral de ambos protagonistas. Si no es así, se produce una división artificial y violentadora del modo de ser humano. La sexualidad como donación es símbolo del amor. Y a través de la sexualidad, más allá de un amor de goce y posesión (deseo del otro por el placer que proporciona y posesión del otro en cuanto ser libre), se puede transmitir un «amor de identidad». Este último tiene como finalidad la solidaridad. Una solidaridad donde descubrimos al otro como persona, y donde todas sus exigencias, deseos, necesidades y esperanzas las experimentamos como nuestras. La sexualidad que expresa este amor busca la intimidad psico-física, la comunión y participación con el otro, en una donación recíproca. Esto significa una tarea de comunicación personalizante que puede exigir la dedicación de toda una vida, habiendo etapas de la biografía del sujeto, donde la sexualidad tendrá un mayor protagonismo que en otras. Teniendo en cuenta la riqueza y singularidad del mundo personal, resulta realmente difícil realizar este proyecto con más de una persona. Además la mutua donación no hay por qué estigmatizarla con la retórica del individualismo y exclusivismo burgueses, porque es donación y compromiso generoso que se abre a los otros: en los hijos y en un proyecto de incardinación en los diversos círculos sociales (familia, comunidad de vecinos, ámbito laboral, y grupos políticos y religiosos). Añadamos a esto que la burocratización y anonimato de la sociedad moderna, ha reforzado la necesidad de la pareja, como experiencia personalizadora.

Por otro lado, si la familia como institución ha podido jugar —y sigue jugando— una importante función ideológica, en el sentido de inculcar y legitimar los valores básicos de la sociedad burguesa-capitalista, ello no es un destino trágico y fatal que dimana, sin más, de su propia naturaleza.

Evidentemente toda realidad sociocultural y la socialización que conlleva, implican la opción por unas determinadas alternativas. Y toda opción significa renuncia y conquista. Esto es una exigencia de nuestra propia condición humana. Si comparamos al hombre con el animal, vemos que aquél adolece de una cierta indeterminación constitutiva, debido al «subdesarrollo» de su

aparato instintual, de tal modo, que tiene que crear sus propias especializaciones. Por ello, el hombre es el animal cultural por antonomasia, que tiene que optar necesariamente⁵⁵. Pretender negar esto, sería ir en contra de nuestra propia condición y engañarnos con un discurso retórico sobre la creatividad y la libertad, en el fondo hueco y vacío de contenido...

Otra cosa desde luego, es que el mundo de vida social en que vivamos sea autoritario, monolítico e impositivo, no dejando un margen para la autonomía de la propia intimidad personal. Ciertamente en la socialización primaria, que tiene lugar en el seno de la familia, son los adultos quienes disponen las reglas de juego, y además el niño carece de la posibilidad de poder elegir entre varios agentes socializadores: inevitablemente son sus padres. Todo ello favorece el que el niño, aunque no sea un ser meramente pasivo, se identifique casi automáticamente con el mundo de sus padres, no como uno de los posibles, sino como el único real. Además, en la medida en que esta primera socialización implica no sólo aprendizaje cognoscitivo, sino profundas experiencias afectivas en los mecanismos de identificación con los otros significantes (padres), sus roles y actitudes, tiene una enorme trascendencia y pone las bases de la futura personalidad del infante.

Debido a la situación indefensa del niño, esta socialización primaria, debe realizarse en un clima de afecto y comprensión, de no autoritarismo y respeto a las peculiaridades del sujeto que es socializado. Como nos recuerda Isidoro Alonso Hinojal: «Un enorme volumen de investigaciones han perseguido las repercusiones de las relaciones familiares, especialmente de padres-hijos, sobre ciertos rasgos personales de éstos, así como en ciertos trastornos de su personalidad y en su capacidad para el éxito en la vida. (...):

- Un tipo de interacción padres-hijos de naturaleza permisiva y democrática suele ir asociada con mayor autoconfianza en el hijo, así como con mayor iniciativa, creatividad y disposición a la cooperación.
- Una interacción, por el contrario, de tipo restrictiva o sobreprotectora se relaciona con hijos dependientes y sumisos.
- Padres castigadores conllevan hijos agresivos y con baja estima, o rechazo de sí mismos.
- Como acentuación de la anterior, permisividad extrema se traduce en dificultades de organización y desarrollo de la personalidad, así como la extrema sobreprotección dificulta el desarrollo del sí mismo»⁵⁶.

55. Cfr. E. MORIN, *El hombre y la muerte*. Kairós, Barcelona, 1974, 85ss. E. MORIN, *El paradigma perdido: el paraíso olvidado*. Kairós, Barcelona, 1978. Segunda y tercera parte, W.U. THORPE, *Naturaleza animal y naturaleza humana*. Alianza, Madrid, 1980, caps. 8, 9 y 10.

56. I. ALONSO HINOJAL, *Sociología de la familia*. Guadiana, Madrid, 1973, 15.

Naturalmente, la iniciativa subjetiva del individuo puede ir en aumento a medida que la socialización cubra etapas, debido a que la maduración afectiva y mental del sujeto irá posibilitando la asunción crítica y personalizada de las opciones socioculturales. De tal modo, que cabe la posibilidad de que la asunción del mundo en que ya vivían otros, acabe teniendo algo de original, sea modificado o incluso re-creado. Esta posibilidad se verá potenciada por un sistema social que encarne los valores democráticos de la libertad, igualdad y respeto mutuo en todos sus órdenes institucionales (el político, el educativo, el familiar, etc...). Sólo una sociedad así, alumbrará jurídica y prácticamente el derecho al contraste de pareceres, a la crítica discrepante, al reconocimiento de las minorías, y en fin, a la posibilidad del cambio y de la creatividad enriquecedora ⁵⁷. Y una familia de estas características creo que puede superar la muerte que para ella postula David Cooper.

4. *El futuro de la familia*

Ya hemos indicado que las exigencias de la sociedad industrial moderna impuso la familia conyugal como la más adaptada. Además, ésta sufrió un despojamiento de funciones como consecuencia de la complejización de la división social del trabajo. La crisis económica y factores ideológicos han llevado, también, a la disminución drástica de la natalidad. Por todo ello, la familia no sólo se reduce funcionalmente sino también de tamaño. No obstante, sigue cooperando, en alguna medida, a la crianza y socialización primaria del niño, y procurando la estabilidad afectivo-emotiva de los adultos; por lo que parece que, hoy por hoy, sigue teniendo un destacado protagonismo social ⁵⁸.

El desarrollo y la expansión de los nuevos métodos de control de la natalidad, han supuesto una profunda revolución en las relaciones sexuales, que ya no se ven como un mero medio para la procreación, sino como lenguaje para la comunicación. La crisis del ideal burgués de la «buena inversión» (en el que

57. Reconozco que la reivindicación de estos valores democráticos tal como se plantea aquí, no deja de ser un discurso un tanto formal, que exige ser completado con un análisis de los condicionamientos objetivos (materiales, económicos) que los posibiliten realmente. Pero esto lo dejo para otra reflexión, aunque de alguna manera ya he aludido a ello. Cfr. M. FERNÁNDEZ DEL RIESGO, *Razón técnica y alienación en la sociedad post-industrial*. Cuadernos de Realidades Sociales, Madrid. Enero 1982, n. 20/21, 87-112.

58. «Si la familia constituye un patrimonio originario de la humanidad social, que le viene incluso como herencia del reino animal superior, habrá que deducir la extraordinaria capacidad de resistencia de la familia en los avatares de la historia. Esta afirmación general basta para expresar ya aquí una fundada desconfianza frente a aquellas teorías que de tiempo en tiempo predicen un inminente ocaso de la familia y del matrimonio o que creen poder situar esta época de la disolución en nuestro tiempo». R. KÖNIG, *o.c.*, 7.

entraba también el casarse bien), hace que el amor vuelva a ser el gran fundamento del matrimonio. Matrimonio asumido por una pareja protagonista de una sexualidad cada vez más lúdica, plástica, y comunicativa. Esta valoración-interpretación del sexo lleva a una mayor madurez y libertad en las relaciones prematrimoniales. Por otro lado, la progresiva incardinación laboral de la mujer y su correspondiente rehabilitación, alumbrará, cada vez más, una pareja más simétrica, más igualitaria, y una estructura familiar más democrática. Todo ello redundará en beneficio de la estabilidad conyugal y de la calidad de sus funciones. Se dibujan, pues, condiciones para una mayor humanización de la familia.

En las sociedades más avanzadas (como EE.UU.)⁵⁹, es cierto que se está dando una disminución numérica de la familia. Este fenómeno viene causado por la disminución de la natalidad, lo que reduce las necesidades sistemáticas de reproducción. De tal manera que para mantener un volumen determinado de población se puede o bien reducir la frecuencia de la reproducción, o bien el número de familias. En la realidad lo que ocurre es una mezcla de ambas medidas: se están dando menos familias con menos hijos.

Añadamos a esto que la baja rotunda de la mortalidad infantil hace que en la tarea de la crianza y socialización de los hijos, la pareja dedique cada vez menos tiempo de su ciclo vital⁶⁰. Así, el alargamiento de la vida humana y el drástico descenso de la mortalidad infantil ha disminuido la necesidad social de la reproducción y el número de hogares familiares. En cambio aumenta el número de hogares no familiares⁶¹, y el número de matrimonios sin hijos. Parece darse —como afirma el profesor Emilio Lamo— una dinámica de «desfamiliarización de la sociedad».

Los datos que arroja la sociedad norteamericana de 1980 son realmente significativos:

- De 1970 a 1980, la tasa de matrimonios decreció en un 20,5% (matrimonios anuales por cada 1000 mujeres solteras mayores de 15 años).
- De los 15,7 millones de nuevos hogares, el 55,6% son «no familiares», del resto, la mitad sólo tenía un cabeza de familia. Es decir, sólo el 22,2% de los nuevos hogares eran familias completas.

59. Las consideraciones que vienen a continuación se basan en la información y datos recogidos del trabajo de E. LAMÓ DE ESPINOSA, *¿Tiene futuro la familia?* El País, 13-11-1983.

60. En 1900, la etapa fecunda abarcaba casi la mitad de la vida media de la familia española; hoy esta etapa se ha reducido casi a la mitad. Cfr. S. del CAMPO, *La evolución de la familia española en el s. XX*. Alianza, Textos, Madrid, 1982, 69ss.

61. Compuestos por: hombre y mujer no casados, separados o divorciados; viudo y viuda; hombres; mujeres, y combinación de ambos.

Naturalmente los componentes de estos hogares «no familiares» no tienen que asumir las expectativas (responsabilidades y obligaciones) de la familia como institución reproductiva, ni los costes materiales, psicológicos y de tiempo que ello conlleva. Su «libertad» sexual puede ser mayor, y tienen más tiempo para el desarrollo de otras facetas de la personalidad (estudios, actividades culturales, deportes, viajes, etc.).

No obstante, pienso que esto no pone en peligro ni «desluce» el futuro de la familia, como cree el profesor Emilio Lamo. Sólo significa que las posibilidades de organización de la vida privada (grupos primarios) va a ser, y de hecho ya lo es, más rica y variada. Yo diría que decrece el protagonismo social «cuantitativo» de la familia, pero subsiste su protagonismo «cualitativo»⁶². Por otro lado, el hecho de que la etapa de «nido vacío» se inicie antes y se dilate cada vez más (como consecuencia de la disminución de la natalidad y el aumento de la longevidad), ofrece más posibilidades de desarrollo y cultivo de la personalidad también para los casados.

Manuel FERNÁNDEZ DEL RIESGO

Profesor titular de Ética y Sociología

Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación

Universidad Complutense

62. Me da la impresión de que en el informe del profesor E. LAMO hay una implícita minusvaloración ideológica de la experiencia humana de la paternidad... Pero es posible que una paternidad cada vez más planificada y ayudada por otros contextos institucionales se presente sin el «lado negro» que muchas veces hoy le aqueja. La renuncia forzada a la paternidad, incluso por causas legítimas, también puede ser frustrante. Sería interesante al respecto una encuesta sobre el tema en países donde se haya practicado una esterilización colectiva...

Las ciencias del lenguaje y el lenguaje de las ciencias

La Sociedad Asturiana de Filosofía, que ya organizara con éxito los dos primeros congresos en los años 1982 y 1983, comprendió pronto que la intensidad de los trabajos, la altura intelectual de las reuniones, y la abundancia de medios precisos para su celebración, requerían espaciarlas un poco más. Acordó, por ello, que los congresos de teoría y metodología de las ciencias tuvieran lugar bienalmente; correspondió así al año 1985 la organización del tercero, habido entre los días 23 y 28 de septiembre con la asistencia de cerca de quinientos congresistas.

Un gran «leitmotiv» se propuso para esta edición: «Las ciencias del lenguaje y el lenguaje de las ciencias». Es indudable que, como punto de partida, resulta muy sugerente este lema; pero no lo es menos que su generalidad entraña un serio riesgo de imprecisión en el tratamiento. Sin prejuzgar la calidad de las intervenciones que más adelante reseñaremos, puede asegurarse que este tercer congreso adoleció de una mayor inconcreción que los precedentes y, en consecuencia, de una menor vivacidad en los debates.

Acudieron a la convocatoria de esta reunión varios notables especialistas extranjeros, como Kenneth Pike, Abraham Moles, Janos Kelemen, René Thom, o Karl Otto Apel. El desconocimiento por casi todos ellos del idioma español hizo necesario el uso de traductores simultáneos. Cierta falta de costumbre de la mayoría asistente de participar en convenciones internacionales, la dificultad que la traducción simultánea acarrea a la controversia, y la discutible calidad de esa traducción, contribuyeron también a obstaculizar la fluidez de los coloquios.

De forma paralela a la celebración del congreso, tuvo lugar el primer encuentro de estudiantes de filosofía, al que acudieron alumnos de distintas universidades españolas. En él, integrado como una sección del congreso, se debatieron cuestiones relacionadas con la filosofía de la ciencia en sus nuevas

perspectivas, así como sus implicaciones en la enseñanza media y universitaria. Se espera que en los comienzos del año 1986 se publiquen las actas de este encuentro estudiantil (no habiéndose anunciado, en cambio, la edición de actas del congreso «grande», a diferencia de lo ocurrido con los dos anteriores).

Terminamos estas referencias previas, dedicadas a los aspectos organizativos y sociales del congreso, señalando que sus sesiones tuvieron lugar esta vez en Gijón —y no en Oviedo— en las magníficas instalaciones del Centro de Enseñanzas Integradas (lo que fuera sede de la Universidad Laboral de Gijón). El acto inaugural, celebrado en la mañana del 23 de septiembre, contó con representaciones oficiales diversas, destacando la máxima autoridad municipal, y el Consejero de Educación y Cultura del Principado de Asturias, que viene colaborando con la Sociedad Asturiana de Filosofía en muchas de sus actividades. En este acto se resaltó la importancia de estas reuniones interdisciplinarias de filósofos y científicos, aunque sean promovidas por filósofos (a quienes, según Gustavo Bueno, corresponde esta función de crítica epistemológica).

A excepción de la última jornada, en cuyo mediodía se cerró el congreso, las sesiones se produjeron por la mañana y por la tarde. Las matinales fueron ocupadas por las ponencias y coloquios subsiguientes, ocupando las vespertinas las comunicaciones y mesas redondas.

Aclaremos, antes de seguir adelante, que bajo el lema de ciencias y lenguaje mencionado antes, se concedió especial atención a dos disciplinas —matemáticas y lingüística— siguiendo la costumbre implantada en los anteriores congresos. Es cierto, sin embargo, que la representación de matemáticos y filósofos de la matemática fue más numerosa que la de lingüistas y filósofos del lenguaje, como podrá apreciarse en el resumen que sigue.

* * *

1. La primera ponencia corrió a cargo del matemático francés René Thom. La obra de éste ha causado, en los últimos años, un gran impacto en la comunidad científica por su enunciación de la llamada teoría de las catástrofes; se trata (en «Estabilidad estructural y morfogénesis») de una aplicación del formalismo matemático a la explicación de las rupturas que la ontología describe.

En su intervención, el profesor Thom abordó la pertinencia de la noción de causa en las ciencias. Las corrientes positivistas, que en tantos aspectos han reclamado su entronque en la tradición empirista, criticaron —por considerarla un residuo metafísico científicamente inadmisibile— la presencia de causas en las verdaderas ciencias; de acuerdo con esta posición, las ciencias deberían poner leyes allí donde antes se hablaba de causas.

Desde la perspectiva de su disciplina, entiende que hay un campo de formas en el espacio, destacadas sobre el fondo, cuyas connotaciones deben ser descritas. Aun cuando Hume y sus partidarios atribuyen al mero hábito la fijación de tales conexiones, Thom entiende que para la ciencia contemporánea es muy útil la noción de causa siquiera por motivos pragmáticos, pues el reemplazo de las causas por leyes exigiría una compleja labor, ante el elevado número de leyes que serían precisas.

El concepto aristotélico de causa puede, pues, ser re-introducido. Y puede serlo en sus cuatro acepciones originales, formal, material, eficiente y final. El ponente sostuvo, para justificar su propuesta, que hay una ontología causalista implícita en los lenguajes naturales, que también han resultado ser ineliminables del panorama de las ciencias: los nombres y los verbos, en efecto, designan en esos lenguajes entidades que hacen alguna cosa, que llevan algo a efecto.

El recurso a la causa formal brinda la posibilidad de suministrar un modelo matemático a determinados procesos puramente fenoménicos; citando a Laplace, se sostiene como posible la descripción de trayectorias en un espacio. Junto a ella, la causalidad material es ineludible, pues incluso en la ciencia considerada formal por excelencia, la matemática, hace falta un principio del cual partir. La causalidad eficiente carece de modelos matemáticos, aunque podría encontrarse en el esquematismo cibernético (a la manera de « $A \rightarrow B$ », por ejemplo, es decir «A funciona sobre B»...). Por último, tampoco la causalidad final es prescindible, a pesar de sus connotaciones metafísicas: en tal sentido es llamativa la observación hecha por Thom declarando, como uno de los dos más grandes problemas de la ciencia actual, el de la emergencia de la finalidad biológica.

La tesis del ponente, una vez sentada la conveniencia de recuperar para el lenguaje científico el empleo de causas, es que la causa eficiente y la formal deben ser reunidas; el control de los fenómenos requiere el paso de la causa eficiente a la formal. Para ejemplificar esto se hizo una representación gráfica —al modo de las funciones lógico-matemáticas— de un caso posible de causalidad eficiente: «el calor funde el hielo». Admitiendo que, cuando hay dos entidades, un agente produce transformaciones sobre otro, el propuesto fenómeno de fusión sería formalizable paralelamente al incremento de la temperatura.

En el coloquio posterior a su intervención, precisaría el orador que la causalidad general no es necesariamente binaria, sino que lo normal es que —a pesar de que los científicos se expresen habitualmente en términos diádicos como si cada efecto tuviera una sola causa— en la realidad se dé un alto número de concatenaciones.

Para René Thom, toda ontología que pretenda ser inteligible ha de contemplar entidades resaltantes en las que puedan hallarse propiedades pregnantes. Su concepto de pregnancia, que podría situarse para el plano del lenguaje en la función predicativa, es una adaptación del que a principios de siglo popularizase la psicología de la «Gestalt». Su importancia teórica es grande por cuanto permite salvar la más tradicional dificultad de la causalidad (la invisibilidad del hecho causal mismo), mediante la creación de un campo de interacción entre causa y efecto.

Como puede imaginarse por lo dicho hasta aquí, la exposición de Thom constituyó un original principio, especialmente por venir la reivindicación de la causalidad aristotélica de un matemático tan prestigioso.

Entre las comunicaciones del día destacaremos la de Julián Velarde, «el lenguaje de la lógica», en la que analizó las teorías del significado de algunas importantes construcciones lógicas: Aristóteles, los estoicos, la escolástica, Peirce, y Frege. El comunicante sostuvo que la significación es una función, es decir el conjunto de transformaciones operadas sobre el lenguaje, entendiendo que la estructura del significado no es dual, como acostumbra a pensarse, sino triádica. Agrupando los elementos en tres clases —al decir, por ejemplo, de Peirce: la de los objetos, la de los signos, y la de los interpretantes— se concebirían los de la última clase como resultado de las operaciones entre los elementos de las dos primeras.

M.^a Victoria Carreras Arch presentó una comunicación, junto con Ángel Blanco, sobre «Ética de la investigación y de la ciencia en psicología». En ella se trataron los problemas que plantea la experimentación psicológica y sobre los que, a pesar de los diversos códigos deontológicos promulgados en los últimos cuarenta años, se mantiene la duda acerca de la moralidad o inmoralidad del engaño en los experimentos. Los psicólogos defendieron, desde el rechazo del engaño como algo no-ético, el respeto de la dignidad y la libertad de los individuos como imprescindible actitud en las investigaciones de psicología. Por más obvio que esto pueda parecer, resulta necesaria la insistencia ante la proliferación de prácticas experimentales con humanos.

* * *

2. El filósofo alemán Karl Otto Apel abrió la segunda jornada con una disertación titulada «Linguistic meaning and intentionality». Desde una posición doctrinal muy próxima a los presupuestos frankfurtianos y a la hermenéutica alemana del lenguaje, Apel analizó los tres grandes giros obrados en el terreno del lenguaje de este siglo. Se habría dado, en primer lugar, un giro lingüístico impulsado por el «Tractatus logico-philosophicus» de Wittgenstein,

caracterizado por la falacia abstractiva que él atribuye al semanticismo transcendental. Tras ése, un segundo giro —identificable acaso con la llamada filosofía del lenguaje ordinario— habría sido el pragmático de la teoría general del significado; su rasgo más destacado, el intento de superación de la aludida falacia abstractiva. Por último, un giro al que cabe denominar psicologístico (por haber sido propugnado por una cierta filosofía psicologista, con John Searle a la cabeza), habría pretendido la reducción del significado al plano de las intenciones prelingüísticas.

Apel, partidario de una recuperación de una nueva filosofía en la creación de un campo ético-comunicativo común —lo que él llama comunidad de comunicación—, afirma que ante el giro psicologístico, que parece excluir el profundo ámbito de la racionalidad, debe defenderse un giro lingüístico que pase por la aceptación de un principio: el de no transcendentabilidad de la forma sintáctico-semántica del lenguaje.

La comunicación efectiva, como un hecho real entre los individuos, debe recuperar su papel como gran función del lenguaje, una vez desarticulado el presunto isomorfismo lenguaje-realidad apuntado en el «Tractatus».

A continuación intervino Abraham Moles, pensador original y difícilmente encuadrable por sus siempre sugerentes reflexiones sobre la percepción, la psicología de masas, la epistemología, o la sociología de la vida cotidiana. Por esa su familiaridad con las ciencias humanas resultó más atractiva su exposición sobre «Le langage des sciences sociales: un traitement rigoureux des phénomènes imprécis». En ella trató de la metodología de esas ciencias de lo impreciso, lo borroso, o lo vago.

Moles, al tiempo que deja constancia de la extendida creencia de que la matemática no puede aplicarse a las ciencias humanas (por ocuparse éstas de fenómenos vagos), advierte que no hay motivo para sostener esa creencia: el que los hechos sociales objeto de esas ciencias sean vagos o imprecisos no justifica que su tratamiento haya de ser igualmente borroso o carente de precisión. El error que subyace a esa extrapolación procede, al entender del ponente, de la frecuente confusión que en los matemáticos se da entre formalizar y cuantificar, como si esto último fuese el único objetivo de las ciencias.

Para salvar ese obstáculo, Moles cree que hay que introducir en epistemología un concepto a menudo olvidado: el de fidelidad. Marcar como objeto científico la fidelidad a la experiencia, es decir el reconocimiento de una cierta regularidad en los hechos de la naturaleza, es algo mucho más importante y productivo que ceñirse al logro de la precisión.

Moles expuso algunas consideraciones sobre las ciencias humanas en la actualidad, antes de formular sus propias propuestas metodológicas. A su parecer, cualquier epistemología de las ciencias sociales debe reconocer que éstas

se ocupan de fenómenos por esencia imprecisos. Ello no justifica la arbitrariedad, pues «el pensamiento de lo vago no es igual que la vaguedad en el pensamiento»: en las ciencias sociales se da un principio de incertidumbre pragmático, que evita la frecuente confusión entre el rigor y la precisión, y que permite que esas ciencias se construyan sobre las nociones de regularidad y predictividad como conceptos epistemológicos primordiales. Por último, advirtió que, si es verdad que la lógica científica ha perseguido definir los objetos en tanto se presentan como fenómenos, no es menos cierto que éstos, los fenómenos, son creados por la escala que se les aplica.

Sentadas estas apreciaciones en torno a las ciencias de lo vago o impreciso, Abraham Moles detalló los grandes principios que podrían vertebrar una metodología de lo «vago», de entre los que recogemos los más señalados. 1) Preeminencia del ordinal sobre el cardinal, pues es más significativo analizar los factores latentes en las matrices ordinales que ocuparse de acumular meras cifras. 2) Jerarquización de los objetos, que permita segregar lo principal de lo accesorio, en línea con la oposición dialéctica que la «Gestalt» descubrió entre forma y fondo. 3) Prioridad de la evaluación sobre la medida, lo que exige crear escalas diferenciadas por grupos. 4) La fidelidad de una medida crece en razón inversa a su precisión. Esto se complementaría con el establecimiento de ecuaciones simbólicas, concediendo una mayor importancia a las relaciones entre medidas que a las medidas mismas, (aplicando matrices de similaridad e interacción). 5) Finalmente, constitución de modelos explicativos («pensar es esquematizar»), y crítica repetitiva de su funcionamiento.

La intervención de Moles fue particularmente importante por la originalidad de sus trabajos como psicólogo y sociólogo: hacer uso de la cibernética, y de los métodos estadísticos y matemáticos, no puede constituir nunca el objetivo terminal de las ciencias sociales o ciencias de los fenómenos imprecisos. Es más rentable en estas ciencias ser fiel a los hechos que expresarlos con exactitud.

José A. Díez Calzada, en su comunicación sobre la noción de progreso científico en los epistemólogos estructuralistas (Sneed, Stegmuller, Moulines), destacó la distancia que la concepción estructuralista de las teorías marca entre teorías científicas, irrefutables, y aserciones empíricas, refutables por poder ser declaradas verdaderas o falsas. El estructuralismo entiende el progreso de la ciencia como derivado del dinamismo de las propias teorías, y no en relación a un paulatino acercamiento a la verdad. Queremos dejar constancia aquí de que el estructuralismo, poco representado en este congreso, sigue resultando asunto polémico —ténganse presentes las disputas entre los sneedianos y sus críticos— por lo que las epistemologías realistas califican de excesivo conceptualismo, de teoreticismo puro.

Julián Garrido, físico que ya evidenció en anteriores congresos su interés por la teoría de su ciencia, presentó una comunicación sobre «Posibilidad física y posibilidad técnica» que contribuyó, a nuestro parecer, al esclarecimiento de algunos conceptos confusamente empleados a menudo. Según Garrido, la posibilidad física pertenece al campo material, factual; la posibilidad técnica, por el contrario, está referida al campo objetual, y ha de pensarse siempre en orden a fines determinados. La clave del asunto —ejemplificado con un teorema de la termodinámica, el de Carnot— estriba en que la física se opera con leyes, que no tienen carácter normativo sino meramente factual, en tanto en la técnica se opera con reglas. Las leyes físicas obedecen a fines teóricos, y no a fines pragmáticos: no deben ser confundidas, por tanto, con las leyes del derecho como hacen, por ejemplo, quienes asocian el problema de la libertad humana al del determinismo o indeterminismo físicos.

Alberto Cardín presentó una comunicación sobre la elaboración de teorías antropológicas bajo el llamativo título de «El efecto Rashomon en etnología». Para Cardín, pretendiendo criticar la antropología de Marvin Harris, el caso Rashomon (novela llevada al cine por Kurosawa, en la que cinco testigos ofrecen una versión distinta de un mismo suceso) es metafórico de lo que ocurre en etnología: en ésta los datos no son contrastables empíricamente, sino sólo textualmente, por lo que están sometidos al «efecto Rashomon», es decir a la pluralidad y disimilitud de testimonios e interpretaciones. Ante la perplejidad que tal efecto produce, Harris defiende la perspectiva «etic», instalada en la cultura propia del investigador y no en la cultura investigada. Frente a ello, Cardín propone un «status» dialéctico de la etnología o antropología, entendiendo aristotélicamente lo dialéctico como discurso de lo probable —ante las distintas versiones textuales—, y respetuoso con otras culturas. En el fondo, la crítica de la perspectiva «etic» adoptada por Harris encierra el rechazo del totalitarismo uniformador que oculta el punto de vista etnocéntrico de la única cultura que hace antropología: la cultura occidental.

* * *

3. La figura de Kenneth L. Pike escapa a cualquier clasificación convencional. Si bien representa una de las dos más importantes líneas en la lingüística contemporánea —la que pudiera llamarse sociolingüística, para contradistinguir la de la generativo-transformacional encabezada por Noam Chomsky—, sus investigaciones han generado interesantes sugerencias para la filosofía del lenguaje; además, los estudios realizados por él en multitud de culturas idiomáticas distintas han suscitado relevantes observaciones antropológicas. La personalidad de Pike se ha convertido, así, en un paladín del diálo-

go igualitario entre las culturas, a partir curiosamente del análisis de las formas del diálogo, hasta el punto de haber sido nominado en alguna ocasión como candidato al premio Nóbel de la paz.

Su conferencia, «The relation of language to world view» (Philosophy), fue un alegato en favor de una ciencia del lenguaje incardinada en las tramas sociales y culturales en que los idiomas se desenvuelven. Conviene recordar que Pike se mueve en la estela teórica de Edward Sapir y Leonard Bloomfield, y de todos los que han sostenido que el lenguaje y el pensamiento tienen una raíz fundamentalmente socio-cultural. De su trabajo como lingüista surgió la distinción «emic»/«etic», distinción que casi se ha convertido en canónica entre antropólogos y filósofos del lenguaje; aunque originariamente esos clichés servían como abreviaturas del par filológico fonemic/fonetic, su desarrollo ha llevado a su consolidación como nociones teóricas complejas. Se entiende así que es «emic» aquella estructura que se sitúa dentro de un sistema (como pudiera ocurrir con la gramática), mientras se considera «etic» —en el mismo sentido en que lo utilizábamos antes al reseñar la crítica de Alberto Cardín a Marvin Harris— a toda estructura emplazada fuera de ese mismo sistema, (p.ej. los sonidos que se emiten).

K.L. Pike entiende que la investigación científica de las lenguas exige una suerte de aceptación previa, y dice perseguir una actitud filosófica integradora a partir de su pluriforme experiencia lingüística, de conocedor de lenguas. Se trata, pues, de desenmascarar las verdaderas consecuencias de la obra chomskyana: Chomsky habría desencadenado una revolución más filosófica que lingüística, puesto que ha reemplazado el interés en la diversidad de las lenguas por el interés en los universales presuntamente innatos.

Dado que en las lenguas hay aspectos o sonidos «emic» conectados muy directamente con un ambiente cultural concreto, con ciertas características humanas innatas o, simplemente, con el entorno inmediato de las gentes, el observador que se relaciona con los datos lingüísticos termina por ser parte de los datos cognoscibles mismos. En este sentido, Pike piensa con Kant que, frente a los noumenos, los fenómenos suponen una determinada manera de conocer el objeto por parte del sujeto. Por este motivo, critica a quienes, como Jerrold J. Katz, sostienen desde una perspectiva platónica que el lenguaje es una entidad abstracta, independiente de la sociedad, e inmutable.

La aceptación del lenguaje como jerarquía entraña consecuencias filosóficas. Debe tenerse en cuenta que no existen sonidos aislados y que, por tanto, las unidades lingüísticas ocurren en unidades «émicas» más amplias, enclavándose en tres tipos diferentes de jerarquía: referencial o léxica, gramatical, y fonológica. Pero hay otro nivel más que excede en complejidad al fonético, y es la interacción social. Según Pike, el entendimiento de cualquier conversa-

ción exige profundizar en esa interacción social, por lo que resulta inaceptable el reduccionismo chomskyano que pretende poder descifrar los discursos sin intercalarse en el tejido de la sociedad que los maneja.

Naturalmente, aquí se está defendiendo un cierto relativismo o perspectivismo lingüístico-cultural. Por una parte, dado que las palabras son, como la vida, multidimensionales; es decir, no son lógicas ni lineales, pues sabemos imposible el viejo ideal del matemático y lógico Alonzo Church de que a cada palabra corresponda un solo significado. Por otro lado, puesto que los observadores crean en alguna forma su propio mundo («émico»), del mismo modo que la cosmovisión de cada cultura encierra sus propios aspectos émicos.

El profesor K.L. Pike completó su exposición mostrando su modelo «tagmémico», paradigma que, mediante cuatro grandes categorías, posibilita una plantilla normalizada de análisis de sentencias lingüísticas (aceptada, por ejemplo, en la tarea de traducir la Biblia que está realizando la institución de lingüistas que el propio Pike preside).

La filosofía de los países de la órbita soviética tuvo en el húngaro Jano Kelemen a su único representante en este congreso. Su intervención, titulada «György Lukács y la problemática de la lengua», fue dedicada a la filosofía del lenguaje del impulsor de la escuela de Budapest en el primer centenario de su nacimiento. Fiel a ese propósito, la ponencia de Kelemen fue menos una visión original del lenguaje desde la óptica marxista que una revisión del tratamiento lukacsiano.

Marx y Engels, en «La ideología alemana», analizaron la significación de las palabras en un doble plano, personal y mercantil. Para ellos, las relaciones de clase y las ideologías —particularmente la de la burguesía— están enclavadas en el lenguaje y en el uso que de él se hace. Una eventual modificación de las circunstancias sociales, entre el tiempo de Marx y el nuestro, no elimina la problemática de la naturaleza social del lenguaje, pues en todo caso el lenguaje surge de una necesidad humana de intercomunicación...

El objetivo de Lukács fue investigar las relaciones que se producen entre el lenguaje y la ideología de la clase dominante. En opinión de Kelemen, ésa sigue siendo una tarea crucial para el marxismo de nuestro tiempo.

La historia del marxismo, por lo que a este asunto respecta, estuvo durante muchos años dominada por la doctrina fisiológica de Pavlov. De acuerdo con éste, y en expresión ya consagrada, el lenguaje sería un segundo sistema de señales, construido por encima de un primer sistema, el sensorial. Una de las más extensas e influyentes obras de Lukács, la «Estética», vino a modificar esa postura de tinte pavloviano: Lukács introduce allí una especie de sistema intermedio de señales, entre el primario y secundario, que atiende más hondamente a las relaciones entre signos y pensamiento y, sobre todo, entre

trabajo y habla. A diferencia de Pavlov, Lukács concede una gran importancia a la indagación histórico-genética para el conocimiento de los fenómenos (y también, como es obvio, de los fenómenos lingüísticos).

Para el ponente, la génesis del lenguaje tiene como gran elemento impulsor al trabajo, a la mano de obra. La misma estructura del lenguaje —sin ser isomórfica con las relaciones de producción, pues la lengua tiende a individualizarse, a autonomizarse— surge del trabajo como actividad. Si se considera esto, y se rectifican (como pareció apuntar el propio Lukács en su «Ontología») las simplistas identificaciones, entre palabras y objetos, que había en su obra primera, los planteamientos de éste son aún aceptables. Entre la complejidad social, el lenguaje constituye para Kelemen un muy importante complejo.

En la tarde de este día 25 se celebró una mesa redonda sobre el tema genérico «Comunicación y lenguaje», de la que formaron parte los profesores Apel, González Escribano, Pike, Kelemen, Cardín, y Moles. Ejerció como moderador el conocido periodista asturiano Juan Cueto Alas, personaje para quien resulta singularmente propicio el reciente calificativo de «comunicólogo», en atención a su interés por los modernos medios de comunicación de masas y por el aparato tecnológico que los sustenta e inspira. Aunque en otras ocasiones hemos dejado constancia de la escasa fertilidad de las mal llamadas «mesas redondas» —incluso cuando quienes las forman acrediten una talla intelectual tan infrecuente como la de los mencionados— vamos a anotar la idea central recogida en la intervención de cada uno de ellos.

Para K.O. Apel el lenguaje es, recordando a Humboldt, un vehículo para todo. La comunicacional es, pues, la más importante de todas sus funciones, dado que el pensamiento humano tiene una estructura interna dialógica. Cuando se piensa, incluso aislada o silenciosamente, se celebra una especie de diálogo con uno mismo. Comunicar es, así, algo inseparable de la articulación del lenguaje. Y la comunidad de comunicación a que más arriba aludimos se convierte en un importante fundamento de la ética, de la ética del discurso social.

El profesor González Escribano, especialista en filología inglesa de la Universidad de Oviedo, matizó algunas de las anteriores afirmaciones. A su entender, el lenguaje no tiene una función meramente comunicativa; y ello por un doble motivo. Primero, porque el concepto de comunicación es tan amplio y heterogéneo que no es científicamente abarcable. Segundo, porque, si se atendiese solamente a las exigencias que la comunicación plantea, quedarían sin explicar muchas transformaciones en el lenguaje, así como muchos aspectos de su estructura profunda.

K.L. Pike insistió en la importancia que la interacción social tiene: tanta

que la vida y el pensamiento normales serían imposibles sin ella, y hasta pensar en uno mismo resultaría inviable. El mecanismo que esa interacción social exige necesariamente es el lenguaje, el lenguaje como medio de comunicación inherente a la vida social. La lógica formal y las matemáticas, aun cuando pueden ser utilizadas por la lingüística, constituyen formas muy posteriores al lenguaje en sociedad. Como observó Pike, todos los pueblos se comunican, pero no todos ellos hacen lógica o matemáticas.

J. Kelemen, conectando con su exposición matinal, acudió también al que muchos consideran primer filósofo del lenguaje, Guillermo Humboldt. Aunque éste relegase la comunicación como función lingüística primordial, reconoció el lenguaje como relacionado con el trabajo, trabajo duradero del espíritu. Si se recupera la noción de trabajo, en línea con las preocupaciones de Marx y Engels por el lenguaje, habrá de reconocerse que la comunicación forma parte de la historia de las ideas y de la historia real. Y una ojeada a esa historia muestra que, al menos en la tradición europea, el lenguaje se señala como medio principal de comunicación: desde Descartes hasta la filosofía trascendental y a la filosofía germánica más reciente.

Disintiendo de sus compañeros de mesa, A. Cardín sostuvo que el reconocimiento del hecho del lenguaje, y de que se produce la interacción social, no implica admitir que haya comunicación. Para apoyar su tesis, acudió a la teoría de la sexualidad de Jacques Lacan: para éste, entre las personas no se establecen relaciones sexuales, aunque sí se celebran actos y gestos sexuales que mediante equívocos transmiten significados. Cardín cree que hay que perseguir una comunicación efectiva, directa y no elíptica; pero afirma que nos desenvolvemos en un gran simulacro, en una cadena de equívocos a través de los que se significa algo. Como anécdota ejemplar de su pensamiento, refirió cómo en la conquista española de las Indias la toma de una nueva plaza iba seguida de la lectura de una compleja requisitoria jurídica redactada en castellano (evidentemente, la única comunicación no derivaba de la comprensión —imposible— de aquel texto, sino del estado de violencia circundante).

A. Moles, que cerró las intervenciones, tampoco se mostró optimista sobre las posibilidades de comunicación en la sociedad de nuestro tiempo. A los muchos tipos de comunicación existentes pertenece un rasgo común: se trata de procesos que exigen una cierta complicidad de un término a otro mediante canales comunicadores. Lo que en esta época ocurre es que la importancia de lo que va a comunicarse ha quedado rebasada por la del canal a través del que se comunica. En la sociedad de comunicación de masas tiene más importancia el continente que el contenido, el canal que el mensaje.

El presidente de la Sociedad Asturiana de Filosofía, Alberto Hidalgo, presentó una comunicación sobre los contextos determinantes de la teoría de

la ciencia. El concepto de contexto determinante, tomado del pensamiento de Gustavo Bueno, tiene el interés de permitir la comprensión del desarrollo de las teorías de la ciencia. La historia de la teoría de la ciencia, disciplina ésta que constituiría la última «capa geológica» de la filosofía, muestra que es el mismo desarrollo científico quien vitaliza las epistemologías (lo que explica, acaso, el máximo auge alcanzado por ellas en el segundo tercio del siglo XIX). Para Hidalgo, a menos que incurran en la irresponsabilidad de independizarse totalmente de la filosofía, las ciencias deberán vertebrarse en una teoría de la ciencia, incorporándose así a la modificación de las condiciones reales de la existencia humana.

* * *

4. El jesuita Alberto Dou, interesado en complementar sus investigaciones como matemático con el estudio de la fundamentación y la historia de la matemática, disertó sobre «Los lenguajes de la matemática y la mecánica teórica clásica» con el rigor y amenidad didáctica que ya evidenciara en el primero de estos congresos. En su opinión, la conexión que el congreso propone entre el lenguaje de las ciencias y las ciencias del lenguaje es muy remota, y parece difícil de establecer.

Comenzó presentando una clasificación de los lenguajes en tres grandes tipos: el de las matemáticas formales, el de las matemáticas clásicas, y el de la física clásica. El primero de estos lenguajes incluiría como subtipos el de la lógica, el de la metalógica o metalenguaje de los lógicos, y otros varios posibles a partir de distintos axiomas. El segundo englobaría como primer lenguaje el de los matemáticos intuicionistas y, también, otros desde varios axiomas. Finalmente, el lenguaje de la física se presentaría en tres modalidades diferentes, el de la física clásica, el de la mecánica física, y el de la ingeniería mecánica.

Para Dou, en la matemática actual se ha superado la moda logicista impulsada por Russell, se ha aplacado el furor formalista desencadenado por Hilbert, y se ha comprobado también la inviabilidad del intuicionismo —que, de seguirse, obligaría a abandonar la mayor parte de lo hecho hasta ahora por las matemáticas—. Ante esta situación, en la que la famosa crisis de fundamentos parece haberse abandonado sin encontrar una solución definitiva, los matemáticos de nuestro tiempo asumen hallarse como en las matemáticas clásicas: en una ciencia que tiene que ver con la realidad aun cuando sean ideales las entidades con las que opera. Por este motivo, el matemático de hoy puede desenvolverse tanto en un lenguaje del primer tipo reseñado como en uno del segundo.

A modo de ejemplo de ese lenguaje, intermedio entre el de las matemáticas clásicas y el de las formales, Dou propone el sistema «NBS» (tomado de

los nombres de los matemáticos von Neumann, Bernays y Gödel); es ése un sistema equivalente al de Zermelo-Fraenkel, que implica la reducción de la matemática a la teoría de conjuntos, y que consta de siete axiomas formados a partir del predicado de pertenencia (...es elemento de...).

Ocurre que lo dicho no es aplicable en exclusiva a las matemáticas, puesto que también la física trata de la realidad de una forma idealizada. Con ello, los objetos de la matemática clásica y los de la física teórica vienen a coincidir, situándose todos ellos en el platónico mundo de las ideas o en el tercer mundo de Popper. Para ejemplificarlo, el conferenciante presentó un sistema de la mecánica de partículas que se formaría con seis axiomas, tres cinemáticos y tres dinámicos: el modo de operar en ese sistema es muy similar al del sistema matemático «NBG» citado.

Esto no quiere decir que matemáticas y física deban ser confundidas, sino que pueden manejar lenguajes muy próximos. Hay una diferencia importante entre ambas disciplinas, que radica en su diferente resistencia a las revoluciones: mientras la física experimenta grandes revoluciones al acudir a la realidad con sus descubrimientos teóricos, las matemáticas no están sometidas a revoluciones, pues asumen todos los hallazgos teóricos sin mayor complicación. Buen ejemplo de esto es la geometría hiperbólica: la matemática no encuentra problemas en admitir, sin contradicción tan siquiera, la geometría de Euclides y la de Riemann (mientras que en la realidad física sí se produce un choque al aceptar más de una paralela por un punto dado).

El profesor Dou expuso, a continuación, algunos casos de formación de conceptos y postulados como producto de la dinámica de los lenguajes científicos: así, la larga génesis del concepto matemático de función, o los tratamientos históricos distintos dados al viejo problema físico del movimiento local.

Por último observó la escasa influencia que la teoría de las revoluciones científicas, de T.S. Kuhn, ha ejercido en las matemáticas, a diferencia de la física. Para Dou, la aportación kuhniana de la problemática social a la fundamentación de las teorías científicas puede ser positiva si se aprovecha —como K.O. Apel ha sugerido en su pragmática trascendental— para buscar un fundamento trascendental, una base transcendente, a la matemática.

Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, recién incorporado a su cátedra de filosofía en la Universidad de Valladolid, presentó en este congreso un complejo análisis epistemológico-histórico-filológico, titulado «algunos aspectos del lenguaje de la matemática griega: los 'porismas'». La exposición se centró, con la reconstrucción de la historia de la teoría de la ciencia como objetivo, en el concepto de «porisma». Este término, cuyo origen etimológico le vincula con «riqueza», por un lado, y con «paso» o «vía hacia algo», por otro, fue

frecuentemente utilizado en la matemática griega para significar «corolario»; si éste fuera su único significado, no merecería mayor atención, pues el sentido de recapitular lo anterior (no aportando nada nuevo) es irrelevante para la epistemología.

Hay, sin embargo, una significación distinta, de lo que son los «porismas» («porismata»), presente en Euclides y Diofanto: se trata, para ellos, de teoremas insuficientes, mucho más próximos al rigor material —que Urbina vincula con la sensación táctil— que al rigor formal —visual—. La cuestión que en el fondo se ventila es la del rigor matemático, y presumiblemente la del rigor científico en general: pues se sabe que, por lo común, el salto de las barreras y la ruptura de restricciones redundan en beneficio de la creatividad del investigador.

En la geometría griega se reconocían tres métodos: planos, sólidos y lineales. Los planos, que son los más teóricos y los más claros, presentan el inconveniente de ser más restrictivos, pues en ellos se construye con regla y compás. Según el ponente, esto es lo que define las exigencias metodológicas antiguas. Para él, el rigor antiguo se centra en la geometría, y está inspirado en una filosofía del realismo de la expresión (de ahí el empleo instrumental del compás y la regla); en cambio, el rigor moderno concierne a la aritmética, inspirándose en una filosofía del operacionalismo de la deducción (como la historia de la matemática moderna y contemporánea parece atestiguar).

La distinción entre problemas y teoremas es de interés porque aquéllos son cuestiones totalmente abiertas, una vez satisfechas sus necesarias condiciones de posibilidad, mientras los teoremas alcanzan un nivel demostrativo concluyente. Es ahí donde los porismas tienen un lugar, en tanto se distinguen de los problemas pero no alcanzan aún la calidad de teoremas. De esa forma, el estilo porismático da paso a una perspectiva científica singular, constituyéndose en un motor valiosísimo del progreso en la historia de las matemáticas por su status intermedio, ni problemático ni teoremático. En ese sentido, es interesante recordar que Euclides escribió un libro de porismas que, si bien se ha perdido, puede ser reconstruido mediante técnicas filológicas que prueban su carácter de obra euclidiana más fecunda y creadora para la geometría.

Sostuvo por último el ponente que la necesaria oscuridad de los porismas faculta para, desde una visión histórica retrospectiva, conectar en una misma saga matemática a Euclides con Fermat, Gauss o Riemann.

El trabajo del profesor Sánchez O. de Urbina será uno de los más beneficiados por una eventual publicación de las actas del congreso, ya que ésta permitiría captar en toda su dimensión los múltiples matices filosóficos y filológicos acumulados en su intervención oral.

Entre las comunicaciones de la tarde merecen citarse dos. La del helenista

Santiago González Escudero, «Semántica e inferencia en la controversia estoicos-epicúreos», fue un escueto pero brillante análisis filológico de la disputa entre el estoicismo y el epicureísmo, pugna en la que al logicismo terminologista de los miembros de la Stoa se vino a oponer el sensismo del Jardín. José V. Peña Calvo abordó, en la suya, la utilidad heurística que el concepto de fracaso escolar pueda tener en la investigación pedagógica; rechazando las connotaciones psicológicas de tal concepto, reivindicó la validez de algunos conceptos alternativos, teñidos de preocupaciones sociales más intensas, como el de mortalidad escolar.

* * *

5. La sesión matinal del 27 de septiembre, dedicada también monográficamente a las matemáticas, se abrió con la ponencia de Javier de Lorenzo, matemático y filósofo de la matemática, bien conocido en España por sus ensayos sobre la lógica y sobre el método matemático. El propio título, «La matemática, ¿mero lenguaje?», denota la problematicidad de su planteamiento, al tiempo que pone al descubierto una de las más antiguas cuestiones acerca de la matemática: la de si ésta es una ciencia con objeto propio o si, por el contrario, se trata tan sólo de un instrumento formal para el desenvolvimiento de otras ciencias con un objeto material definido.

En la tradición moderna de la filosofía de la ciencia, arraigada en la figura de Galileo, la matemática ha venido considerándose como el lenguaje fundamental de las ciencias. Se ha forjado, en torno a esto, un extendidísimo lugar común consistente en tomar a la matemática como un lenguaje imprescindible y de aplicación general a todas las demás ciencias. El mismo Poincaré, caracterizando a las matemáticas como el arte de conceder un mismo nombre a las cosas distintas, ha sido destacado impulsor de ese enfoque —estrictamente lingüístico, que desatiende todo contenido conceptual— que se ha consagrado a elaborar un lenguaje semejante, en el que los aspectos sintácticos tienen una presencia omnímoda.

Sin embargo, Javier de Lorenzo cree que la matemática no es solamente un lenguaje. En primer término porque los conceptos van ligados a las expresiones, a las fórmulas, y de ese modo determinan las operaciones, el cálculo. En segundo término porque la matemática está ejerciendo diversas influencias: determinando una cierta manera de percibir la realidad, condicionando una forma específica de hacer ciencia y, en fin, proporcionando una implícita concepción del mundo que excede con mucho el simple marco de la actividad científica. Como ejemplo, se aduce el espacio métrico euclideo, que lleva a aceptar algunas propiedades (homogeneidad, ilimitación, etc.) que modifican, al no coincidir con ella, nuestra percepción limitada del espacio...

De las dos concepciones que hasta ahora se han examinado, la de la ciencia matemática como algoritmo, y la de las matemáticas como raíz de una cosmovisión, ninguna muestra que se trate de un simple lenguaje, ni siquiera la primera de ellas. Pues existen, en efecto, unos contextos de descubrimiento que no se explicitan lingüísticamente (no siempre los datos lingüísticamente expresados son suficientes para alcanzar la solución de un problema). Además, la ejecución de operaciones matemáticas comporta no sólo procedimientos de cálculo sino, especialmente, una cierta forma de razonar; y, como señaló el ponente citando la dialéctica del «Menón» platónico, de la forma de razonar que se emplee dependerán las conclusiones.

Dicho de otro modo, el tipo de geometría que se adopte determinará la clase de ciencia física que se haga. De Lorenzo denominó, a esas cosmovisiones en cuya creación tiene tanta importancia la matemática, «burbujas conceptuales». Tales burbujas orientan nuestra concepción de la naturaleza de forma peculiar, y en ocasiones incluso contra lo que nuestra percepción de lo real nos suministra: piénsese en el espacio natural, por un lado, y en la diversa representación de las figuras de la pintura bizantina (plana) y la renacentista (perspectiva, en punto de fuga).

En suma, la matemática es un modo de conceptualizar, y no algo verdadero o falso. No se trata de pensar que la naturaleza esté matemáticamente articulada, sino de comprender que la matemática sirve para aprehender algunas articulaciones de la naturaleza. No puede, por tanto, admitirse la ingenua reducción de las matemáticas al plano de lo meramente lingüístico.

El vicepresidente de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias, Mariano Hormigón Blánquez, leyó una ponencia dedicada al fenómeno histórico del bourbakismo: «Las matemáticas: un forzoso matrimonio de contenidos y notaciones».

La tesis del ponente viene contenida en el título, pues entiende que el matemático es un lenguaje que no puede quedar reducido a lo puramente signico. Creemos que también él habría de contestar negativamente a la pregunta, hecha por Javier de Lorenzo, sobre si la matemática es meramente un lenguaje. Ya que, a su parecer, en ninguna ciencia tanto como en las matemáticas los aspectos formales, lingüísticos, han ejercido influencias tan señaladas sobre los contenidos.

Esta tesis, no obstante, difiere de los grandes principios que han servido de base a la difusión de un formalismo a ultranza durante este siglo. En el año 1940 se editaron los «Elementos de matemáticas» con la firma de Nicolás Bourbaki. Éste, como es sabido, no es sino el pseudónimo (misterioso en sus indicios) de un colectivo de matemáticos. Por si este rasgo no fuera ya de sobra excepcional en la historia de la ciencia pueden añadirse otros: haber esta-

do compuesto por matemáticos muy importantes, renovarse continuamente (sus miembros raramente han pasado en él de los cincuenta años de edad), y tener un carácter abierto para promover la discusión crítica de todas las publicaciones que desde esa fecha han ido preparando. Los dos rasgos más significativos del bourbakismo son el axiomatismo formalista, y el rechazo de todo empirismo.

Para el historiador de la ciencia, el surgimiento del grupo Bourbaki tiene una doble raíz. Una, de índole teórica, está en la necesidad de reivindicar la función científica de la teoría, de potenciar el papel de los matemáticos en el panorama de la ciencia. Otra, inmersa en lo socio-político, prende en el deseo de recuperar el prestigio de la ciencia francesa en la posguerra; no debe olvidarse que el nacimiento del colectivo coincide en el tiempo con la transferencia, desde Alemania hacia Francia, de la problemática axiomatizadora de D. Hilbert.

Por lo que a la fundamentación de la matemática respecta, basta a Bourbaki con admitir —véase la opinión de Alberto Dou reseñada antes— que puede fundarse en una reformulación de la lógica clásica y en la teoría de conjuntos. La aparición del grupo tuvo pronto el respaldo de la utilidad práctica del formalismo, aun cuando su creatividad fuese escasa (René Thom, a quien Hormigón cataloga como platónico, critica a Bourbaki por no haber producido ni un solo teorema original).

Para Bourbaki, lo que distingue a un texto matemático es su formalización, y la tarea del formalista deberá ser exclusivamente la construcción de un método axiomático. Decimos que en exclusiva porque se pretende construir una matemática que no esté contaminada por factores políticos o reales externos. Los matemáticos deben aplicarse a sus fórmulas y desentenderse de cualquier utilidad, de toda posible aplicación externa —ni siquiera a las ciencias físicas— de los hallazgos de la matemática. En suma, se trata de evitar, como ya pretendiera Hilbert, cualquier contacto con la realidad empírica (fenómeno muy similar, pues, al de los estructuralismos lingüístico y antropológico).

Concluyendo: el bourbakismo, con su proyecto axiomático y antiempírico, ha extendido sus influencias por todas partes, incluso en los primeros niveles de enseñanza: la geometría clásica ha sido reemplazada por un axiomatismo casi dogmático, y las matemáticas se han encerrado en su propio lenguaje. No obstante, y sin que ello suponga recuperar las posiciones del platonismo o las del intuicionismo, debe reconocerse que hay muchos problemas que son irreductibles a estructuras meramente formales.

Para la tarde se programó una mesa redonda sobre «Psicología de la inteligencia verbal: problemas y métodos», mesa que presidió José Muñoz Fernández —próximo a Mariano Yela, probablemente el psicólogo español más

conocido fuera de nuestras fronteras— y en la que tomaron parte varios jóvenes investigadores españoles. No es nuestro propósito aquí la descalificación, pues es innegable el interés que encierran los experimentos que, sobre inteligencia verbal, refirieron los componentes de la mesa; pero es preciso aclarar que las intervenciones producidas apenas tenían lugar oportuno en un congreso, como el que reseñamos, consagrado a la teoría de las ciencias.

Es de celebrar, no obstante, la inquietud que acreditaron los comunicantes por buscar alternativas metodológicas a una psicología demasiado aferrada —hasta el presente— a la estadística. Acaso una reunión de psicólogos hubiera sido mejor marco para hacer públicos los trabajos que se están realizando en inteligencia verbal; pero no deja de ser encomiable el esfuerzo de nuevas generaciones de psicólogos por responder a cuestiones profundas (como, por ejemplo, qué se entiende por inteligencia verbal, o por qué unos individuos la poseen en mayor medida que otros), en vez de contentarse con la acumulación de datos inanes que el análisis factorial y la psicometría han venido aportando hasta hace unos veinte años.

De las comunicaciones, últimas de este congreso, cabe destacar un análisis, hecho por Ildefonso Murillo, de la epistemología de Hans Albert; y un serio —pero difícilmente demostrable— nexa entre la concepción de la teoría de la ciencia de Ortega y Gasset, y la de Popper, propuesto por Antonio Revilla.

Rosa Rodríguez Ladreda, en una comunicación sobre la epistemología y su método apuntó muy certeramente a las grandezas (?) y miserias de esa disciplina en tanto que sustituta de la filosofía. La corriente filosófica que más hizo para generalizar las reflexiones sobre la ciencia, el positivismo lógico, ha sido engullido también por la historia: a pesar de la intachable coherencia y rigor crítico de los miembros del Círculo de Viena, debe reconocerse hoy que la crisis de la racionalidad científica, denunciada por los positivistas, ha sido al propio tiempo una crisis de la pretendida analiticidad de la filosofía. La filosofía ha perdido, acaso, el supuesto poder de decretar la racionalidad o irracionalidad de las ciencias.

* * *

6. Gustavo Bueno, que como se sabe es el gran animador de esta original revivificación de la teoría de la ciencia en nuestro país, tuvo a su cargo la última ponencia de este congreso, dedicada al «Lenguaje geométrico y física en Newton», a la que siguió el acto de clausura de una convención tan atractiva como prolongada y agotadora.

Un curioso bucle hizo que el congreso, que se había inaugurado con la invocación de R. Thom a la causalidad de Aristóteles, se cerrase con la reivindi-

cación de otro de los pilares del sistema aristotélico: el hilemorfismo. Al entender de Gustavo Bueno, hacer gnoseología es tomar como punto de partida —antes que el hiato sujeto/objeto— la distinción entre forma y materia.

Atendiendo al tema general del congreso, Bueno hizo una clasificación de las teorías científicas —desde su conocida doctrina del cierre categorial— con arreglo a los tres grandes ejes que la división de funciones lingüísticas de Ch. W. Morris contempla: sintáctico (términos, operaciones y relaciones), semántico (fenómenos, procesos y estructuras), y pragmático (ontologismos, dialogismos y normas).

De acuerdo, pues, con esto, y puesto que el lenguaje es una forma de las ciencias, si bien no exclusivamente, se precisa esa clasificación de teorías. El descripcionismo prima la dimensión semántico-pragmática del lenguaje, minusvalorando la forma en favor de la materia. El teoreticismo se centra en las funciones sintáctica y pragmática, marginando los hechos (p. ej. Popper). El adecuacionismo atiende a la dimensión sintáctico-semántica (v. gr. Tarski), conectando materia y forma. El materialismo gnoseológico adoptado por Bueno funde, finalmente, las tres dimensiones lingüísticas.

Desde estos presupuestos conceptuales, se abordó un conocido caso histórico: la deducción geométrica que Newton hizo de la ley de las áreas. El ejemplo, tan famoso y repetido, sirvió para un brillante análisis gnoseológico del ponente. Según éste, la labor realizada por Newton no sería fruto de una genialidad intuitiva, como se ha glosado abundantemente, sino una minuciosa actividad constructiva para enlazar un descubrimiento geométrico de Euclides con el hallazgo kepleriano de las regularidades orbitales.

Para Bueno, cada tipo de teorías citado explicaría de un modo propio el caso histórico propuesto. Los descripcionistas entenderían a Newton como mero repetidor de los hechos desvelados por Kepler. Para los teoreticistas, la expresión geométrica newtoniana es independiente de la realidad empírica que el teorema explica. Los adecuacionistas, en último término, conciben como correspondientes el orden real y el ideal, es decir, la forma geométrica del teorema se entendería como paralela a la realidad física material.

Frente a todas esas posibles interpretaciones, que considera insuficientes, el materialismo gnoseológico recoge tan sólo parcialmente ese conjunto de teorías. Negado cualquier posible isomorfismo entre el plano geométrico y el plano físico, hay que proclamar la peculiaridad de la figura geométrica: el lenguaje, la forma, encierran algo diferente de la realidad física o materia. Para Gustavo Bueno, la verdad (objeto central de cualquier gnoseología) no consiste en la correspondencia entre la forma y el fenómeno físico (como el adecuacionismo quiere), ni en hallar la cosa misma (según el descripcionismo interpreta), ni tampoco la pura formalidad (que el teoreticismo ensalza): la verdad,

interpretando la reformulación newtoniana de Kepler, debe entenderse como una unidad sintética. Es decir, se formaría con las relaciones de identidad que hay entre los planetas, descritos por Kepler-Newton, y sus fases, en la medida en que se coordinan aspectos sintácticos, semánticos y pragmáticos.

En definitiva, la formulación geométrica de Newton (tomada de Euclides) no es un mero canal lingüístico para encauzar una teoría física moderna desde un teorema geométrico antiguo. En palabras de Bueno, las áreas barridas por los planetas keplerianos en sus órbitas son algo así como las sombras platónicas de las relaciones geométricas euclidianas.

La más profunda cuestión, acaso, de la filosofía del lenguaje —el presunto isomorfismo lenguaje/realidad— viene a ser reemplazada por otra distinta: puede que se dé un isomorfismo entre varios lenguajes de etapas distintas de la física (el euclidiano, el kepleriano, el newtoniano, etc.).

* * *

Antes de completar esta reseña del tercer congreso de teoría y metodología de las ciencias, que esperamos tenga continuidad en otros posteriores —se perfila ya uno para el año 1987, con sociología como gran tema posible—, hemos de aclarar que han quedado sin consignar buena parte de las comunicaciones presentadas; mencionamos por ello, al menos, la presencia de Camilo Cela Conde, Antonio González Carlomán, Jaime Arnau, Juan Bautista Fuentes, José M^a García Prada, y tantos otros que en número próximo al centenar contribuyeron a mantener el magnífico tono del congreso.

Juan A. CANAL
Oviedo, 1986

LIBROS

Sagrada Escritura

HOFRICHTER, P., *In Anfang war der «Johannesprolog»*. *Das urchristliche Logosbekenntnis—die Basis neutestamentlicher und gnostischer Theologie*. *Biblische Untersuchungen*, 17. Friedrich Pustet, Regensburg 1986, 14 x 22, 481 p.

Se trata éste de un libro que podría decirse revolucionario. En él el autor ofrece una respuesta original a cuestiones muy distintas, como el problema de los escritos juánicos, el origen de la gnosis, la intención de los relatos de la infancia en Mateo y Lucas y los fundamentos de la teología paulina. La clave para ello está en lo que ya el título del libro afirma: la confesión de fe contenida en el prólogo de Juan es el texto cristiano más antiguo, que ha sido reinterpretado posteriormente en el círculo juánico, en la tradición sinóptica y en la teología paulina; la misma doctrina de la gnosis habría que hacerla remontar a una exégesis midrásica de la confesión de fe en el Logos del prólogo de Juan, con lo que la cristiandad ortodoxa y la gnóstica tendrían una raíz común y se habrían ido diversificando en un desarrollo paralelo. Cuando un autor dice tantas y tan sorprendentes cosas, apoyándose en un estudio serio y con argumentos de peso, es que nos hallamos ante una obra que dará mucha materia para la polémica y la reflexión en el futuro.— A. RODRÍGUEZ.

AGUA PÉREZ, A. del, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*. Biblioteca midrásica, 4. Institución S. Jerónimo para la investigación bíblica, Valencia 1985, 16 x 24, 337 p.

A. Díez Macho, tristemente desaparecido en 1984, con sus descubrimientos, estudios y labor docente, ha sido el padre de una generación de targumistas y midrasistas que han puesto a España en la vanguardia de la investigación en este campo. El presente volumen de A. del Agua es también un trabajo realizado bajo la dirección del gran maestro.

El método midrásico, que era el modo en que los judíos y por tanto también los primeros cristianos interpretaban el AT, se presenta como la posibilidad de llenar ciertas lagunas dejadas por los métodos histórico-críticos en la exégesis neotestamentaria.

Nos encontramos aquí con una obra de síntesis (que no existía en la actualidad) y al mismo tiempo con una investigación original que aporta nuevos datos comparativos entre el método midrásico en diversas fuentes judías y los escritos del judeocristianismo. El autor sistematiza también los principios, procedimientos, reglas de interpretación y modelos de aplicación del método midrásico en el NT. Labor, pues, altamente meritoria, que pone a disposición de los estudiosos la consideración de aspectos necesarios para entender cómo escribían los primeros cristianos.— A. RODRÍGUEZ.

GILLES, J., *I «fratelli e sorelle» di Gesù*. Claudiana, Torino 1985, 14 x 21, 112 p.

Los evangelios mencionan en distintas ocasiones a los hermanos y hermanas de Jesús. De forma que espontáneamente se plantea la pregunta sobre si Jesús fue el hijo único de María o no,

pregunta que afecta, por otra parte, a la virginidad perpetua de la madre de Jesús. J. Gilles parte de este interrogante y llega a la conclusión de que entender «hermanos y hermanas» de Jesús en su sentido semítico más amplio de «parientes», «primos», crea dificultades evidentes. Por el contrario, si son verdaderos hermanos y hermanas se explican bien los textos a todos los niveles. Todos los indicios convergen en esta dirección. A esto se añade que las afirmaciones de la Iglesia antigua sobre la virginidad perpetua de María son tardías. Es la investigación de un católico sereno y desapasionado que no quiere polemizar. La argumentación está hecha con todo el rigor que se puede pedir y los resultados no contradicen de ningún modo la fe cristológica. Libro interesante para cualquier lector del N.T.— A. RODRÍGUEZ.

Teología

SAN AGUSTÍN, *Obras Completas*, vol. XXXVI. *Réplica a Juliano (obra inacabada)* (Libros I-III). Traducción, introducción y notas de Luis Arias. Biblioteca de Autores Cristianos, n.º 462, Madrid 1985, 20 x 13, 653 p.

El presente volumen de las *Obras completas de san Agustín* constituye el 4.º y penúltimo de los dedicados a los escritos antipelagianos del obispo de Hipona. Recoge la también 4.ª obra del santo contra Juliano, que es réplica a la que el obispo de Eclana había escrito rebatiendo el segundo libro de la obra agustiniana *El matrimonio y la concupiscencia (Obras completas de San Agustín)*, vol. XXXV, pp. 245-388). Dadas las dimensiones del escrito, el presente volumen sólo contiene los libros I-III, quedando los tres restantes de este *opus imperfectum* para el vol. XXXVII, que en el momento de escribir estas páginas ya ha visto la luz pública. El volumen se conforma en todo a los demás de la serie. Como en el vol. XXXV apareció ya una introducción general a todos los escritos antipelagianos, el presente se abre con una breve introducción particular, síntesis de los temas más importantes tratados, que no son otros que los habituales en la controversia pelagiana: pecado original, bautismo de los niños, matrimonio, concupiscencia, libertad y libre albedrío, gracia, etc., y del pensamiento, tanto de Agustín como de Julián de Eclana. El texto latino es el de la PL 42. La traducción castellana, la primera que se hace a una lengua moderna (Cf. J. QUASTEN, *Patrología* III, BAC 422, p. 465, que no menciona ninguna), está hecha con el estilo vivo y expresivo del P. Arias.— P. de LUIS.

MILANO, A., *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*. Edizioni Dehoniane, Napoli 1984, 14 x 21, 444 p.

«Persona es un término clave en la antropología cultural y en la psicología, en la jurisprudencia y en la sociología, en la filosofía y en la teología» (p. 13), sin el cual difícilmente se comprendería la historia de occidente. Por otra parte, es una de esas «palabras sintéticas» tan características de la época patristica, que se convierten en una especie de carnet de la ortodoxia (cap. 1). A ella dedica A. Milano este estudio de doce amplios capítulos. Cronológicamente comienza con el cristianismo mismo y con Severino Boecio, en la primera mitad del siglo sexto, aunque las consideraciones se alarguen hasta la edad media. Dichos capítulos son precedidos por otro en el que muestra cómo, en sus raíces, el hombre moderno está ligado al concepto de persona. Concepto que, a su vez, es fruto del cristianismo, particularmente de la nueva visión del mundo que introdujo: el paso de una visión cosmocéntrica sacral a otra antropocéntrica sacral. En la base del antropocentrismo que domina el horizonte hermenéutico moderno está el mensaje cristiano. El autor no deja de resaltar la importancia específica de Agustín al respecto: «questo e avvenuto per merito d'Agostino» (p. 318).

El estudio transcurre en tres planos simultáneos: el lingüístico al que dedica el capítulo primero en su generalidad, el tercero al término «prosopon», y luego en los demás el autor centra su atención en cada término concreto y en cada escritor concreto. Un segundo lo constituye el doctri-

nal: los significados que se le asocian y los representantes de los mismos. En su estructura externa la obra aparece fundamentalmente como un estudio de los distintos autores que tuvieron algo que decir y dijeron al respecto: Tertuliano (c. 4), Orígenes y Atanasio (c. 5), los PP. Capadocios (c. 6), Nestorio y Cirilo (c. 7), Leoncio de Bizancio, Leoncio de Jerusalén, Justiniano, Máximo Confesor y Juan Damasceno. (c. 9), Novaciano, Jerónimo, Mario, Victorino e Hilario de Poitiers (c. 10), Agustín (c. 11) y Boecio (c. 12). Por supuesto, sin dejar de lado la obra de los concilios, de especial importancia al respecto, y que fueron el contexto en que se desarrolló la labor especulativa de no pocos de los autores mencionados. Un tercer plano lo constituye el esfuerzo por dejar ver que todo ello no es pura especulación teórica, sino que afecta realmente a la comprensión del hombre. *Res nostra est*.

El libro, abundante en páginas, está además muy concentrado. Por otra parte, es amplísima la documentación con que trabaja, sin que aparezca como simple ostentación de erudición. Aunque se refiere al estudio de un solo término y concepto, la lectura de la obra es ampliamente enriquecedora en otros aspectos, por los numerosos campos del pensamiento teológico que están relacionados con la «persona», entre los que destacan, como es fácil de comprender, la doctrina trinitaria y la cristología. Cuatro índices (bíblico, de términos griegos y latinos, de textos citados y de nombres) concluyen la obra.

El autor ha emprendido el estudio con la conciencia de que «puede constituir un reclamo y una protesta, una invitación y un apoyo al esfuerzo de promover la persona humana frente a algunos filones del pensamiento contemporáneo que se alinea en el sostener la insignificancia del individuo humano y proclamar la muerte de la persona» (p. 22). Causa digna para el esfuerzo que exige la composición de un libro de estas características.— P. de LUIS.

CLÉMENT, O., *Orient-Occident. Deux passeurs: Vladimir Lossky et Paul Evdokimov*. Labor et Fides (Perspective Orthodoxe n° 6). Ginebra 1985, 21 x 14,5, 210 p.

Olivier Clément es uno de los más célebres teólogos ortodoxos en la actualidad. Y es él quien, a título de gratitud, en cuanto alumno y amigo de ambos, escribe sobre otros dos célebres teólogos de la Iglesia ortodoxa, hoy ya desaparecidos, Vladimir Lossky y Paul Evdokimov. Uno y otro fueron teólogos laicos, que vivieron sus primeros años en Rusia y que luego se establecieron en Francia, pero que dentro de la fidelidad y amor a la ortodoxia siguieron caminos un tanto divergentes lo mismo en el aspecto canónico que en las posturas teológicas y particularmente ecuménicas. Uno y otro son puente entre dos mundos, el de la ortodoxia rusa y el cristianismo occidental, y en este aspecto los considera el autor del libro. Pocos han hecho tanto por el conocimiento en occidente del cristianismo ortodoxo. Su misma presencia física por una parte y, por otra, sus numerosas publicaciones han obligado a conocerse más a dos modos diversos de comprender la fe cristiana y, en ese sentido, su función ecuménica ha sido de valor incalculable.

O. Clément nos presenta una «biografía» de ambos. Pero una biografía que, sin olvidar los datos externos, indicadores notables, se centra sobre todo en su mundo espiritual como vivencia y como pensamiento. La lectura del presente libro es como un repaso a toda la amplia producción literaria de ambos autores, pero completada con numerosos apuntes de conversaciones privadas, de los cursos dictados, sobre todo en el caso de V. Lossky, y en el caso de P. Evdokimov, con cartas a diversas personas, textos inéditos, testimonios de terceras personas, conferencias, etc. Desde una perfecta sintonía, el autor expone los puntos principales del pensamiento de ambos, sin que falte de vez en cuando la nota crítica. El lector encontrará también un elenco de todas las publicaciones de uno y otro autor.

El libro concluye con un texto elaborado en conjunto entre el autor y P. Evdokimov en 1970, aunque no pudo lograr la redacción final definitiva por parte de los dos, debido a la muerte del segundo. El título es *Vers le concile? Appel a l'Église*. En sus pocas páginas marca las pautas por donde tendría que moverse un posible concilio de la ortodoxia y, en última instancia, la vida misma de la ortodoxia.— P. de LUIS.

CORCORAN, G., *Saint Augustin on Slavery*. Studia Ephemeridis «Augustinianum» n.º 22. Roma 1985, 24 x 17, 102 p.

En el año 1978 defendió en el Instituto Patrístico «Augustinianum» de Roma la tesis *San Agustín y la tradición cristiana sobre la esclavitud* para la obtención del doctorado en teología y ciencias patrísticas. Respecto a la tesis la presente obra se presenta como un extracto y como un complemento. Un extracto en cuanto que le faltan los primeros capítulos que versaban sobre la esclavitud en el Nuevo Testamento y en los primeros siglos del cristianismo; un complemento en cuanto que ha introducido los datos que aportan las nuevas cartas de san Agustín publicadas en 1981 por el CSEL 88 y enjuiciado nuevos estudios sobre la sociedad de la época de san Agustín, en concreto de C. Lepelley. El estudio lo componen dos únicos capítulos que versan respectivamente sobre la realidad de la esclavitud (I) y sobre el origen y naturaleza de la misma según san Agustín (II). El primero se subdivide en los siguientes apartados: la esclavitud en el norte de África en tiempos de san Agustín; autoridad y obediencia; el castigo como limosna y el paso a la libertad; el segundo igualmente en éstos: las relaciones humanas antes de la caída, el origen de la esclavitud, el mal de la misma y, finalmente, su utilidad.— P. de LUIS.

RENTDORFF, T. (hrg.), *Charisma und Institution*. Gütersloher Verlagshaus Mohn, Gütersloh 1985, 22,5 x 15, 351 p.

Se trata de un amplio trabajo de colaboración que analiza las realidades carismáticas e institucionales presentes en todo hecho religioso, así como su mutua y necesaria interrelación, insistiendo sobre todo en el hecho cristiano, pero sin olvidar aspectos de otras religiones, así como aspectos generales de la historia de las religiones. La necesidad que tiene toda religión de institucionalizarse, para responder al impulso comunitario del hombre, y, al mismo tiempo, de renovarse espiritualmente, para permanecer viva y con poder de transformación en cada persona, no puede saldarse sin choques y tensiones. El esfuerzo por la integración de lo carismático y lo institucional en la religión cristiana, sin que uno suprima al otro, debe ser, por todo ello, constante. A ello responde el presente libro, con apartados particulares dedicados a la profecía y piedad, como movimientos de estímulo espiritual en lo establecido; análisis bíblicos de las relaciones entre inspiración e institución, oficio y carisma, desde el punto de vista católico y protestante; estudios de algunos movimientos de la Reforma protestante. Tal temática, como puede observarse, posee un indudable interés.— T. MARCOS.

AUER, J., *La Iglesia. Sacramento universal de salvación*. Herder, Barcelona 1986, 14,1 x 21,6, 496 p.

El presente libro constituye el tomo VIII de los nueve que forman el «Curso de teología dogmática» emprendido por J. Auer, sobre todo, y J. Ratzinger. La importancia de esta colección es evidente, en cuanto presenta las cuestiones de la teología dogmática de modo unitario y sintético, lo que se echaba en falta últimamente, ya que las colecciones aparecidas se basaban en diferentes colaboraciones, no pudiendo evitar cierta fragmentariedad y extensión; así, ambos tipos de «manual» pueden complementarse. El libro que nos ocupa intenta una elaboración sistemática sobre la Iglesia analizando sus temas fundamentales: Jesús y la Iglesia, concepto teológico de Iglesia (pueblo de Dios, sacramento, comunidad), organización eclesial (la jerarquía y su estructuración interna, relación entre el laicado y la jerarquía), tareas de la Iglesia (unidad, ecumenismo, misión, salvación, etc.). En suma, un buen tratado sistemático, aprovechable para estudiantes e interesados en la realidad eclesial.— T. MARCOS.

AUER, J., *Jesus Christus, Gottes und Maria «Sohn»*. Kleine Katholische Dogmatik, IV/1. Friedrich Pustet, Regensburg 1986, 19 x 11,5, 443 p.

Se trata de la edición original del manual de dogmática católica en varios tomos, que en castellano lleva el título de «Curso de teología dogmática». El tomo IV está dedicado a la Cristología. Sin duda alguna, el misterio de Cristo, su persona y su obra, es el punto central de la dogmática cristiana. El tratado cristológico queda subdividido en dos volúmenes, el primero referido a la persona de Cristo y el segundo a la obra de Cristo, la redención. Una justa apreciación del autor aclara la razón y el orden de esta división: Preocupación constante de la teología ha sido la cuestión de si la obra de Cristo (Redención: soteriología) es la que explica su persona, o si es la persona de Cristo (Cristología) la que nos hace entender su obra. Auer defiende la 2.^a postura, ciertamente más acorde con la teología actual, que parte de Jesús mismo para entender su misión, su muerte, su revelación. Dentro del esquema básico de fundamentación bíblica, historia dogmática y sistematización global teológica del NT, su desarrollo en el dogma calcedoniano, y las diferentes aproximaciones para la comprensión teológica de la doble realidad humano-divina de Jesucristo.— T. MARCOS.

BIBLIOTECA FE CRISTIANA Y SOCIEDAD MODERNA, N.º 6.

BOSS, Medard: *Mundo pulsional y personalización*; CONDRAU, Gion: *Desarrollo y maduración*; CONDRAU, Gion: *Fases y crisis de la vida. Ayudas para vivir*; BÖCKLE, Franz: *Relación entre los sexos y capacidad para el amor*; Ed. S.M., Madrid, 1985, 14 x 21, 183 p.

Este sexto número de la Biblioteca «Fe cristiana y sociedad moderna», contiene cuatro interesantes artículos de Medard Boss, Gion Condrau y Franz Böckle. Los dos primeros son psicoterapeutas pertenecientes al llamado «Círculo de Zurich» que quiere enriquecer la práctica analítica con un análisis existencial, de tal manera que entienden no poder restablecer un equilibrio psicológico sino a través de la dimensión existencial —vía Heidegger—.

De este modo se escriben los tres primeros artículos. Franz Böckle, autor del último artículo, fue profesor de teología moral en Chur (Alemania Federal), y entiende encontrar el sentido humano de la relación sexual en el amor, reasumiendo la tradición moral cristiana, ofreciendo orientaciones para integrar la sexualidad en una conducta con sentido, de tal manera que su lenguaje moral converge con la filosofía, la psicoterapia y psicología, convirtiéndose en un intento de acabar con exclusivismos e ignorancias mutuas entre concepciones religiosas, filosóficas o psicoanalistas.— F. GIMENO.

RATZINGER, J., *La célébration de la foi. Essai sur la théologie du culte divin*. Téqui, Paris 1985, 21,9 x 14,7, 150 p.

La importancia del culto y de la forma de establecerse éste es evidente en toda religión, que pretende con ello el acercamiento del hombre a Dios, a pesar del abandono e indiferencia a que se ha visto sometido en nuestros días, como si fuera una cosa tan accesoria que es inútil ocuparse de ella. El reconocido prestigio teológico del cardenal Ratzinger acomete aquí la cuestión de la liturgia y la oración, consciente de que no es algo banal en medio de las crisis sociales y religiosas de la actualidad, sino que más bien guardan estrecha relación. Preocuparse de la justa forma de adoración, dice, es preocuparse del hombre y dar respuesta a sus aspiraciones vitales. Así, ha reunido en este pequeño libro una serie de artículos referidos a la liturgia cristiana, con los que quiere indicar, desde los presupuestos teológicos más recientes, cómo podemos rezar y reunirnos en la alabanza divina, en las circunstancias actuales. La estructura de la oración cristiana, la forma y contenido de la celebración eucarística, la música sagrada, son algunos de los temas analizados, considerando también sus aplicaciones prácticas.— T. MARCOS.

LALLEMENT, D.-J., *Les sacrements*. Têqui, París 1985, 21,8 x 14,6, 266 p.

El libro recoge por escrito las lecciones de un curso sobre los sacramentos, que tuvieron lugar en 1949-50. Se trata de una exposición clásica sobre los sacramentos, la primera parte dedicada a los sacramentos en general y la segunda a cada sacramento en particular, a excepción del matrimonio, al que el autor dedicó un curso aparte. Destacan en el libro la claridad de la exposición y la intención meditativa de sus lecciones. El punto de partida es la consideración de los sacramentos como los grandes medios queridos por Cristo para comunicarnos su vida divina, porque están adaptados para la salvación de la humanidad pecadora, siendo una vía de humildad en la línea de la Encarnación redentora. Continúa con la esencia de los sacramentos, sus efectos, y el estudio de cada sacramento, con especial atención a la Eucaristía.— T. MARCOS.

QUACQUARELLI, A., *Reazione pagana e trasformazione della cultura (fine IV secolo d.C.)*. Quaderni di «*Vetera Christianorum*» n.º 19. Edipuglia, Bari 1986, 24 x 17, 248 p.

El siglo IV, que se inicia con la «revolución cristiana» efectuada por el emperador Constantino, termina con la reacción y resistencia pagana a las leyes de Teodosio. Ahora bien, todos los fenómenos del espíritu tienen su traducción concreta en las formas culturales. Estas no pudieron no dejarse influenciar por esos movimientos: tanto por el cristianismo que entraba pujante en esa parcela, como en otras, de la vida humana, como por la reacción pagana. El autor, cuyos vastísimos conocimientos de la antigüedad pagana y cristiana, sobre todo en los aspectos literarios nadie ignora, se coloca justamente a finales del siglo IV. En ese momento histórico analiza las distintas manifestaciones culturales en lo que tienen de continuidad, el aspecto formal del género literario, y lo que tienen de novedad, que procede mayormente del espíritu que anima la cultura y de los nuevos contenidos que aporta. Así, a lo largo de ocho capítulos pasa revista a diversos aspectos culturales de la época: los presupuestos julianos en la reacción pagana contra los mártires anauinienses; el desarrollo de la historiografía cristiana y sus nuevas formas (la carta, la autobiografía, la biografía y el panegírico); la cultura científica; el trabajo estudiado en las fuentes literarias y en la iconografía, y la mujer; la pneumatología en la cultura de la tradición; el lenguaje de los catequetas; la Iglesia como ciudad celeste y la iconografía del s. IV y, por último, la poesía en sus diversas manifestaciones.— P. de LUIS.

ESPEJA, J., *La experiencia de Jesús*, Editorial San Esteban, Salamanca 1984, 19 x 13, 190 p.

La experiencia de Jesús nace de tres notas que definen su conducta: a) El compromiso en la llegada del reino que creará la nueva humanidad solidaria y fraterna. b) La opción y el amor preferencial por los pobres de la tierra. c) El compromiso por el reino supone la gratuidad del Padre que nos ama, todo bajo el impulso del Espíritu. La experiencia de los cristianos tiene su origen en la superación del escándalo de la muerte de Jesús mediante la resurrección, lo que nos lleva a proclamar con fe que Dios ha resucitado a Jesús de entre los muertos para liberar a los hombres. La Iglesia lo formulará a través de la historia con fundamento en la revelación evangélica y acorde con los signos de los tiempos. Su opción ha de ser la misma de Jesús y no la opción del dinero, el poder y el prestigio.— A. DAVID.

LORENZO, G., *Una Iglesia democrática*. Tomo I: *Prologomenos*, Tomo II: *Itinerario*. Desclée de Brouwer, Bilbao 1985, 21 x 13, 5, 204 y 207 p.

La Iglesia a partir del Vaticano II se entiende como «Pueblo de Dios» y en adelante ése va a ser el punto de partida y de referencia básicos para comprender la Iglesia. El presente libro, dividido en dos tomos, trata de mostrar cómo la democracia eclesial es más evangélica que las actuales estructuras eclesiales. No hay que copiar de la sociedad la democracia «formal» sino que el es-

piritu evangélico pide aún más y mejor una democracia acabada y pulida, más humana y fraterna. Nos habla de la condición humana e histórica de la Iglesia, de aquí su carácter cambiante y contingente. La Iglesia se funda más bien en la obra y causa de Jesús, siendo ella, por tanto su natural resultado histórico y estando, como cualquier creación histórica, sujeta a leyes históricas. La Iglesia no es fin en sí misma, hay que entenderla a partir de Jesús. Su tarea consiste en actualizar a Jesús, sus doctrinas, sus propósitos. La Iglesia está al servicio de algo absoluto, trascendente, definitivo, el Reino de Dios escatológico. Es el sacramento y el signo vivo del Reino en este mundo. A veces da la sensación de encontrarnos con una Iglesia que nos pide más fe en la institución que en Dios o en Cristo. Así nacen los «cristianos paganos» que no saben lo que creen.

Hoy día es preciso constatar el espíritu del Nuevo Testamento con las formas institucionales e históricas de la Iglesia, que por ser históricas son fundamentalmente cambiantes. Sólo el espíritu es constante, permanente e imperecedero, es decir, debe serlo, y por eso mismo hemos de tratar en cada época, en cada lapso de tiempo mayor o menor, de dar con las formas más fieles y más adecuadas a ese espíritu.

La misma Iglesia está llamada a respetar y a garantizar la libertad. Perder la libertad sería para el cristiano, dejar de serlo, porque en el fondo equivaldría a no creer ya en el Evangelio y en la salvación-liberación de Jesucristo.

El ministerio es y solamente es servicio, sin diakonía no existe el cargo, el ministerio no está legitimado si no sirve y mientras no sirve.

El libro termina analizando las comunidades de base como el nuevo amanecer de la Iglesia. «Desde abajo», desde la «base» en contraposición a la «cumbre» y siendo como es un concepto sociológico y vital quiere decir que las comunidades actúan y piensan a partir de sus propias y primarias experiencias de la realidad que les circunda y en que andan envueltos. Y ésta es, precisamente, la gran aportación de la teología de la liberación, llevar a la práctica la eclesiología del Vaticano II, la eclesiología «desde abajo», «desde la base», la eclesiología del «Pueblo de Dios». — J. ANTOLÍN.

Moral-Derecho

BERLENDIS, A., *La gioia sessuale: Frutto proibito? La risposta della Bibbia, delle Chiese e della società*, Ed. Claudiana, Città di Castello, 1985, 19,5 x 12, 279 p.

Rita Gay ya nos advierte, en su presentación, que este estudio no pretende dar soluciones consolidadas, sino suscitar el debate y la confrontación sobre la ética sexual. Y a la verdad que lo consigue con un estudio interdisciplinar en el que trata de precisar cómo encarnar los valores, indicados en la Biblia, en la situación actual tal como nos la describen las ciencias humanas.

Renuncia al método habitual de dar una visión global de la sexualidad. Estudia sucesivamente las áreas problemáticas, privilegiando la cercanía con los problemas y situaciones reales —prostitución, violencia en la sexualidad, convivencia prematrimonial, masturbación, homosexualidad— en las que el lector puede verse envuelto.

Desde las áreas problemáticas relee los datos y afirmaciones bíblicas. Es una relectura cuidadosa que parte del recuerdo de las diversas interpretaciones que se han dado a los textos a lo largo de la historia para finalizar proponiendo su propia interpretación.

Naturalmente, desde sus posiciones, examina la que considera posición oficial del magisterio católico para terminar precisando las relaciones entre eros, agapé y placer.

Se trata de un estudio con aportaciones positivas, al lado de algunas afirmaciones que efectivamente suscitarán un debate de profundización. Discernir lo positivo de lo discutible requiere una lectura muy reposada y tiempo. Lo cierto es que habrá de tomarse en consideración este estudio. — Z. HERRERO.

CICCONI, L., *Salute e malattia. Questioni di morale della vita fisica II*, Ed. Ares, Milano 1986, 21 x 15, 543 p.

L. Ciccone viene ofreciéndonos, en los últimos años, el fruto sazonado de sus largos años de reflexión. Ahora reflexiona, en un amplio volumen, sobre las situaciones en que el ser humano se ve llamado a comprometerse en el servicio y cultivo tanto de su propia salud como de la de los demás. Complementa así su anterior volumen *Non uccidere*.

Aunque el autor lo clasifica entre los estudios de divulgación, bien puede servir de texto sobre los temas estudiados. Sistemáticamente es muy acertada su división en una primera parte de carácter general, seguida del estudio de los temas concretos que preocupan al hombre de nuestro día: Lucha contra la enfermedad, contra la muerte, contra el dolor; intervenciones que ocasionan consecuencias irreversibles; principio de totalidad; trasplante de órganos; experimentación clínica sobre el hombre; la droga; alcoholismo y tabaco.

Se esfuerza, resumida pero cuidadosamente, en situar la reflexión teológica en el ámbito de la situación cultural de nuestros días. Señala con precisión las diversas etapas de la evolución cultural referente a los conceptos de salud y enfermedad. Informa convenientemente y facilita el conocimiento de las intervenciones del magisterio. Expone las diversas corrientes sostenidas por los moralistas, sin excluir sus atinadas apreciaciones personales.— Z. HERRERO.

VALLI, A.M., *La verità di carta. I giornali e l'aborto*, Ed. Ares, Milano 1986, 18 x 11, 158 p.

Hay un hecho preocupante que se repite en las diversas naciones que han liberalizado, o al menos despenalizado el aborto en determinadas situaciones: una literatura abundante impulsaba a la aprobación de tales leyes presentándolas como un avance de las libertades democráticas, signos de una cultura progresista, etc....; conseguida la aprobación de tales leyes se establece un silencio, como confabulado, sobre los resultados y la aplicación de las mismas.

A.M. Valli rompe este silencio. Somete a examen los resultados y forma de aplicación de la ley en Italia. Constata, con datos concretos, que el número de abortos ha aumentado, que se hace una aplicación de la ley que no cumple con su pretendida y prometida función preventiva, que el aborto está convirtiéndose en uno de los métodos de regulación más difundido, que se oponen muy graves impedimentos al ejercicio de la afirmada objeción de conciencia de manera que llega a sostenerse que el ejercicio del derecho a la objeción de conciencia no debe lesionar el derecho constitucional de la mujer a gozar de la tutela de la propia salud, a veces el objetor de conciencia es presentado como un saboteador de la ley.

Los efectos de este silencio encubridor de toda acción programada en contra de la vida, solamente pueden ser contrarrestados por la acción valiente de los centros de servicio a la vida que en Italia son actualmente ciento cuarenta y nueve.

Merece todo aplauso este examen detallado de los efectos causados por una aplicación incorrecta de la ley italiana. Señala con precisión los puntos de ambigüedad interpretativa.— Z. HERRERO.

MULLADY, B.T., O.P., *The meaning of the term «Moral» in St. Thomas Aquinas*. Editr. Vat. Città del Vaticano 1986, 24 x 17, 142 p.

¿Cuál es el significado del término «moral» en Sto. Tomás de Aquino? Teólogos católicos modernos se han preocupado en los últimos años por el tema, relacionándolo naturalmente con el significado de las normas y leyes morales. Hay una frase repetida con frecuencia por Sto. Tomás que dice así: *Finis dat speciem in moralibus*, es decir, que el fin del agente especifica moralmente las acciones humanas. Por otra parte tenemos el hecho de que la *Humanae vitae* enseña que el uso del matrimonio debe estar abierto a la transmisión de la vida, así como también hay que tener en cuenta lo de los actos humanos malos *ex genere suo*. ¿Puede estar de acuerdo todo esto? ¿No parece haber una especie de contradicción? Varios teólogos europeos y americanos, no deseando ne-

gar las acciones moralmente destructoras del agente, han intentado clarificar las relaciones entre estos aparentes extremos. Y así, intentan distinguir entre «normas virtualmente excepcionales», «normas formales existenciales» y «normas teológicas». Piensan que hay que tener en cuenta las situaciones históricas y existenciales de la vida moderna que ya no contemplarían sin más las acciones morales como simplemente medidas por la práctica de normas universales. Ya Karl Rahner se había planteado el interrogante pensando que en Sto. Tomás ya se podía encontrar una no contradicción entre esas expresiones que parecen contradictorias. El autor de este libro ha investigado el problema en Sto. Tomás. Cree que hay que distinguir entre el fin del acto exterior de la voluntad y el fin del acto interior; una cosa sería el papel de la voluntad como agente, y otro la relación de los actos en su aspecto de conformidad o menos con la razón. Por otra parte, habrá que pensar en la moralidad de una voluntad considerada como *vis apprehensiva* con una capacidad de control que implique una mayor o menor libertad en el agente... No insistiremos más: el autor continúa señalando otros considerando que aparecen expuestos a lo largo de toda la obra y que muestran la armonía de las distintas expresiones del de Aquino. El autor piensa que ha podido haber, por parte de ciertos teólogos, una falta de profundización en los aspectos metafísicos del pensamiento de Sto. Tomás acerca de los términos «agente», «objeto» y «fin» en los escritos del Angélico.— F. CASADO.

VIANA TOME, A., *Los acuerdos con las confesiones religiosas y el principio de igualdad* (Sistema español). EUNSA, Pamplona 1985, 21,5 x 14,5, 234 p.

El principio de igualdad, en su aspecto religioso y dentro del sistema español, es tratado jurídicamente en este libro a la luz de la Constitución de 1978, Acuerdos de 1976 y 1979, y leyes posteriores, como la Ley Orgánica de Libertad Religiosa del 5 de julio de 1980, Real Decreto del 9 de enero de 1981 sobre organización y funcionamiento del Registro de Entidades religiosas y Resolución del Ministerio de Justicia del 11 de marzo de 1982 sobre este mismo tema. La materia está bien desarrollada. Primero se expone la igualdad jurídica y su evolución en general y en la Constitución española. La parte especial y práctica de este trabajo se encuentra en los capítulos 3.º y 4.º como observa el mismo autor en la introducción: en el primero se desarrolla la igualdad de las confesiones religiosas ante la ley y en la ley con los principios informadores del Derecho Español-Eclesiástico, y en el segundo, el régimen de los acuerdos de cooperación, con especial referencia a la Iglesia Católica y a sus Acuerdos dentro del principio de igualdad y a la luz de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa. Se acude a estos Acuerdos para dar pautas de solución a los problemas existentes y a otros posibles. Además de amplia bibliografía, se dan tres anexos con las fuentes documentales antes mencionadas. Está bien presentado y desarrollado metodológicamente.— F. CAMPO.

Filosofía

COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. I-La filosofía trascendental de Kant. Herder. Barcelona 1986, 22 x 14, 327 p.

Presentamos un magnífico volumen, primero antes de otros dos que aparecerán sucesivamente, en los que se nos expondrá el camino seguido por el pensamiento filosófico occidental desde Kant a Heidegger. En este primer volumen contiene la filosofía trascendental de Kant. No cabe duda que Kant fue un filósofo de altura que recibió una herencia filosófica (racionalismo wolffiano y empirismo) que no podía aceptar, pero que le inspiró una crítica que, según él, habla de poner en su lugar el conocimiento científico y, por otra parte, dar razón del problema de la metafísica. Sabemos cuáles fueron las consecuencias del análisis crítico kantiano. Los seguidores de su pensamiento, siendo lógicos y consecuentes con los principios del maestro, terminaron con un problema que, si fue para la Razón pura una X, para la Razón práctica fue ¿qué? ¿un Dios identi-

ficado con un imperativo categórico ante el que toda razón se inclina? Pero ¿en qué sentido? Suya es la frase famosa: «he tenido que anular el saber para hacer un sitio a la fe». Por eso es interesante el «opus postumum» para entender quizás mejor todo el influjo más positivo de Kant en el monismo panteísta alemán que le sucedió y en el existencialismo de Heidegger que quiere desentenderse de la acusación de ateísmo. Los dos volúmenes siguientes, cuya aparición deseamos no se haga esperar, sobre *El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel (II)* y *La filosofía existencial*. El camino hacia Heidegger (III) será el complemento necesario para llegar a conocer toda la importancia del filósofo de Königsberg.— F. CASADO.

SCHMIDINGER, H.M., *Nachidealistische Philosophie und christliches Denken —Zur Frage nach Denkbarkeit des Unvordenklichen—*. Verlag Karl ALBER. Freiburg/München 1985, 22 x 14, 430 p.

Todo sistema filosófico pretende abarcar la totalidad del ser cognoscible cuando trata de dar una explicación del mismo; y no cabe la menor duda que el *Idealismo* alemán ha pretendido ser una exposición exhaustiva de toda la realidad, concibiendo, con Hegel, esa gran exposición doctrinal que se concluye en lo que se ha llamado el *Dios dialéctico* como desarrollo de toda la potencia original del espíritu objetivo; y no ha sido ajeno al idealismo el englobar a la misma Trinidad cristiana en su concepción monístico-trinitaria también. Ya entonces no nos extraña que el cristianismo haya merecido, por parte de Hegel, ser reconocido como la religión más perfecta que él ve reflejada en la dialéctica de la *Idea*.

La *Fenomenología*, por su parte, con su reducción eidética y trascendental ha insinuado una conexión con el idealismo hegeliano de tal manera que se pretende encontrar en Hegel y en Husserl una posibilidad de reducir la experiencia fenomenológica a una experiencia perceptiva originaria como fundamental a toda transformación.

En cuanto al existencialismo, sabido es su origen antiidealista con sabor irracionalista en cuanto más bien realidad existencial que conciencia de la realidad. Pero es evidente que el existencialismo ha querido evitar la «cosificación» de la existencia humana, y Heidegger morirá intentando contactar con aquella «luz» o «Ser» que se «desvela» en los seres...

El libro que presentamos se propone aclarar puntos tales como los que brevisamente hemos insinuado, tratando de encontrar una línea de pensamiento que lograra dar con la difícil conciliación de ese problema que denomina inmanencia-transcendencia.— F. CASADO.

GEYMONAT, L., *Galileo Galilei*. Ed. Península, col. Nexos, Barcelona 1986, 11 x 18, 234 p.

El autor declara en una «advertencia» previa al comienzo de la obra que se propuso un objetivo preciso: «introducir con la mayor rapidez al lector no especialista en cuestiones galileanas en lo más vivo de los problemas hoy discutidos en torno a la vida y a la obra del gran científico» (p. 6). En efecto el libro se puede leer con bastante soltura, pues el autor emplea un lenguaje claro y vivo.

Éste es un estudio realista y objetivo de la rica personalidad científica e intelectual de Galileo, tanto en lo positivo como en lo negativo. Con él, se muestra todo el significado decisivo de la batalla cultural que originó en su tiempo por su revolución metodológica, el famoso «giro copernicano», que tanto influiría en el nacimiento del mundo moderno, en las relaciones entre la ciencia y la religión, entre la fe y la razón. El autor también hace una lectura de algunos textos galileanos en tono iluminista. Para Geymonat, el caso Galileo aporta valiosas enseñanzas para todos aquellos que quieran seguir el camino abierto por el científico del Renacimiento.— F. GIMENO.

MUCK, O., *Doctrina filosófica sobre Dios*. Herder, Barcelona 1986, 12 x 20, 232 p.

El misterio de Dios se enfoca desde nuevos presupuestos en el pensamiento actual. Esta obra viene a recoger las discusiones contemporáneas acerca del tema de Dios tanto desde la crítica kantiana y las vías tomistas tradicionales como desde los problemas que surgen en la ciencia y en la filosofía del lenguaje. Por capítulos el libro discurre de la siguiente forma: El problema de Dios en el pensamiento filosófico, el desafío de Kant, la doctrina filosófica sobre Dios, sus posibilidades desde el punto de vista lingüístico, las cinco vías de Santo Tomás así como las estructuras y presupuestos de las pruebas clásicas. El discurso humano sobre Dios, Dios como fundamento y sentido de la búsqueda y la acción humana. Distintas posiciones actuales sobre el problema de Dios. Una obra completa bien hecha y plenamente actual.— D. NATAL.

JAMES, W., *Las variedades de la experiencia religiosa*. Península, Barcelona 1986, 13 x 20, 395 p.

La desfiguración de los clásicos, acaso sea uno de los hechos más lamentables de la cultura de los últimos tiempos. Por ello las editoriales que reeditan sus obras cumplen una tarea bellísima y que nunca se podrá agradecer de un modo suficiente. Éste es el caso de la obra que presentamos. ¿Quién era W. James para muchos? Pues aquel autor que decía que la religión cumple una misión psicológica de gratificación individual y en ese sentido era positiva. La realidad es bien distinta. W. James es un fenómeno extraordinario en el estudio de la religiosidad, en la profundización de sus misterios y en la revolución de los tópicos insustanciales que constantemente circulan sobre la religión, vgr., relación entre mística y sexualidad. No hay nada de eso, nos dice James. Y así en otros muchos puntos. Se trata, por tanto, de una obra absolutamente seria sobre religión y neurología, la realidad de lo no visible, el alma enferma y la religión sana, la conversión, la santidad y el misticismo, la filosofía y la plegaria. Una obra ésta extraordinaria que es necesario leer para no seguir con los tópicos insustanciales.— D. NATAL.

FREUND, J., *Sociología de Max Weber*. Península, Barcelona 1986, 13 x 20, 260 p.

Max Weber cada día goza de mayor actualidad tanto por la aplicación que sus estudios aún tienen a nuestra sociedad como la independencia de su método frente a la sociología marxista y capitalista tradicional. El escrito que presentamos es un buen resumen del genio sociológico de Max Weber. Primero se exponen las cuestiones de método frente a las sociologías naturalistas. Luego se pasa a recoger los resultados de la investigación de Max Weber en la sociología, la economía, la religión, la política, el arte, el derecho y la técnica. Una obra, pues, completa y clarividente.— D. NATAL.

GRAVE, S.A., *A History of Philosophy in Australia*. University of Queensland Press Scholars' Library. Queensland 1984, 14 x 22, 252 p.

Con frecuencia los estudios filosóficos se reducen a conocimientos cantonales relativos al medio en que cada cual vive constantemente. Así se puede explicar filosofía en Europa o en América sin tener la más ligera idea de la filosofía china o del pensamiento africano. A ir terminando con esta situación viene a contribuir el libro que presentamos y que nos ofrece la filosofía del quinto continente, desde sus orígenes hasta nuestros días. Se expone también el predominio del idealismo en Australia, la filosofía de John Anderson, el materialismo australiano, la investigación filosófica oficial, los grupos de Melbourne y Sydney, el pensamiento moral, social y religioso, el campo de lógica y áreas afines para terminar con los temas de los años 1970 a 1980 relativos a la ética del medio ambiente y la metafísica en sus problemas fundamentales. Una obra interesante y editorialmente muy bien presentada.— D. NATAL.

KORNBLITH, H. y Otros, *Naturalizing Epistemology*. A Bradford Book, The MIT Press. Massachusetts 1985, 15 x 23, 304 p.

¿Son las ideas la realidad? ¿Está la realidad en las ideas? ¿Las teorías científicas son realidades? ¿Son las leyes científicas leyes reales? ¿La teoría física se identifica con la realidad física? Todas estas preguntas plantean cuestiones epistemológicas de fondo que es necesario tratar. Como se sabe, desde el Círculo de Viena la ciencia tendió al fisicalismo; luego se fue hacia la coherencia lógica y después parece que ha vuelto a un mayor realismo. Todas estas cuestiones son afines al planteamiento de la obra que presentamos. En ella se afrontan los siguientes temas entre otros: Qué es la epistemología naturalista y su significado actual; verdad y contrastación; cómo se justifica una creencia; conocimiento exacto e información fluida; hermenéutica y estructuras; teoría regulativa del conocimiento; racionalidad e irracionalidad en el hombre. Todos los autores son especialistas; citemos algunos: Quine, D.T. Campbell, Kornblith; F.I. Dretske; R. Nisbett, A.I. Goldman, etc. Una obra bien hecha, bien presentada y que incide en un problema fundamental.— D. NATAL.

SIMMEL, G., *El individuo y la libertad*. Ensayos de crítica de la cultura. Península, Barcelona 1986, 13 x 20, 285 p.

La figura de Simmel parece que se había difuminado, pero otra vez vienen tiempos en que se nos acerca imponente como fundador de la auténtica sociología, impulsor de la historicidad humana, suscitador de profundas relaciones entre el arte, el hombre y la metafísica. También como descubridor de las dimensiones más definitivas en lo religioso. En esta obra se recogen excelentes ensayos de los más variados temas: desde estudios sobre Kant y Nietzsche hasta una sociología de la comida. En todos ellos se muestra Simmel en su calidad extraordinaria. Hay que hacer un apunte para hispanos. No hace falta ser muy avisado para darse cuenta de la influencia de Simmel en Ortega. Valga como ejemplo de muestra el ensayo «Salvación del alma» (p. 155ss) que tantas nociones religiosas tiene en común con Ortega.— D. NATAL.

ARBIZU, J.M.ª, *Radiografías del hombre*. Edi-6, Salamanca 1983, 12 x 19, 385 p.

Tenemos aquí una colección de sabiduría humana bajo una expresión regocijante de humor. Es el hombre mismo, ser magnánimo, generoso, espontáneo y jocundo. Toda una radiografía completa del hombre hecha a base de tomas instantáneas sorprendentes que el autor ha sorprendido en los más diversos momentos, lugares y posturas. Los más sublimes y los más ridículos que con frecuencia son siempre los mismos. Se ordenan estos pensamientos en torno a una serie de epígrafes que recogen los más diversos temas de los que tomamos algunos: adulto, anciano, amor, artista, bondad, bobadas, crítica, Dios, egoísmo, felicidad, mujer, niño, muerte, paternalismo, trabajo, poder, tiranía, etc., etc. Un escrito estupendo, profundo y sencillo, siempre sugerente. El tono lo da la dedicatoria: «Yo, servidor, a ti, Ud., le saluda y le notifica que ni le es él, ni tú, Ud., ni yo, servidor».— D. NATAL.

Historia

CHEVALIER, J.-GHEERBRANT, A., *Diccionario de los símbolos*. Herder, Barcelona 1986, 24 x 17, 1108 p.

La prestigiosa editorial Herder nos ofrece como novedad bibliográfica esta obra, importante y útil, de un gran provecho en disciplinas como historia de las civilizaciones, historia de las religiones, antropología, sociología y otras.

Mucho se ha escrito y dicho sobre los símbolos. Jung, por ejemplo, decía que «cuando más arcaico y profundo es el símbolo, más llega a ser colectivo y universal». Lévi-Strauss advierte, por su parte, que «allí mismo donde la mente humana parece más libre de abandonarse a su espontaneidad creadora, allí donde elige las imágenes, las asocia, las opone o encadena, no hay ningún desorden ni fantasía alguna».

Los símbolos —escribe el principal responsable de este libro— reciben hoy en día un renovado favor. La imaginación ya no se vilipendia como la loca de la casa. Esta hermana gemela de la razón se ve rehabilitada como inspiradora de los descubrimientos y el progreso. Y J. Olives Puig, que ha sabido adaptar y completar admirablemente la versión castellana, dice que el símbolo, joya poco valorada por los que rechazan todo cuanto no responde a los postulados de un racionalismo estricto, es, sin embargo, paradigma del ser y posibilita en cierto modo que las cosas sean.

Pues bien, en este laberinto de mitos y símbolos que constituye la vida en todos sus aspectos, este diccionario puede servir al lector como de hilo de Ariadna para guiarlo en los tenebrosos recodos del encierro.

Por lo demás, se trata de una obra magníficamente editada por Herder, lo que es ya una garantía de éxito; con numerosos dibujos ilustrativos de la palabra y mito explicados, y en la que, aparte de la dirección llevada a cabo por Jean Chevalier, colaboran en ella plumas de prestigio, especialistas en la materia, que han aportado notables contribuciones a la misma, permitiendo de este modo referirse a todas las tradiciones y áreas culturales del mundo: el África negra, la América precolombina, Eurasia, el Extremo Oriente, el Asia meridional, el Próximo y Medio Oriente, así como también la tradición islámica, la Europa céltica y germánica, la tradición grecorromana, el Egipto antiguo y, finalmente, los símbolos judíos y cristianos.— T. APARICIO LÓPEZ.

CANTIMORI, D., *Los historiadores y la Historia*. Ed. Península, Barcelona 1985, 20 x 13, 363 p.

En un ensayo, aparecido hace ya bastantes años, este maestro e historiador que es Delio Cantimori dejó escrito lo siguiente: «El mayor bien que se obtiene del estudio de la historia es el aguzamiento del espíritu crítico: no el que se agota en las polémicas inmediatas y en la elección de un adversario a quien vapulear, sino el que sabe distinguir la realidad de las cosas y en primer lugar también las propias limitaciones, y sabe cuánta fuerza hay en la conciencia de este hecho».

Esta cita tiene el sabor de un examen y de una toma de conciencia. Delio Cantimori venía meditando mucho tiempo atrás —acaso de los años treinta— sobre la relación entre conciencia crítica y opciones morales y políticas en quien ejerce el *oficio de historiador*, sobre las responsabilidades vinculadas a esta relación y sobre la necesidad de que el historiador sea también ciudadano comprometido y consciente, sabiendo, no obstante, diferenciar bien y estar muy al tanto de los diversos niveles de su compromiso científico y profesional.

Nacido en Russi, en la provincia de Ravena, el año 1904, Cantimori respiró hondo el aire de su región de origen, la Romaña. Con veinte años de edad, superaba las pruebas de admisión a la Escuela Normal Superior de Pisa, crisol privilegiado de los estudios. Se acercó al «fascismo» de «Vita nova», mientras se doctoraba sobre Ulrico de Hutten.

Y empezó a publicar ensayos: *El oficio del historiador, Utopistas y reformadores italianos, Herejes italianos del siglo XVI...* El fin de la guerra y la vuelta de Italia a las instituciones democráticas sumieron a Delio Cantimori en una etapa de entusiasmos que le llevaron al lado de Benedetto Croce y su «dictadura cultural».

Alejado de la política, viviendo en el más profundo sentido que tiene la palabra *pietas*, con un respeto profundo por la verdad y por el hombre, murió el año 1966.

Pues bien, de Delio Cantimori es el presente ensayo que presenta un doble interés: de un lado reúne una colección ejemplar de retratos de algunos de los grandes historiadores, como Burckhardt, Ranke, Lucien Febvre, Huizinga y el citado Benedetto Croce; y de otro, nos ofrece un magnífico estudio sobre la historia del concepto del Renacimiento, junto con unos apuntes sobre el «historicismo» y la polémica sobre el barroco, problema siempre conflictivo e historiográficamente ambiguo.— T. APARICIO LÓPEZ.

GELMI, J., *Los Papas*. Retratos y semblanzas. Ed. Herder, Barcelona 1986, 24 x 17, 272 p.

El propósito del autor de este libro es —como él mismo nos dice— escribir una historia de los papas con un fundamento científico, fácil de leer y bien ilustrada, accesible para todos. Y para hacer justicia a la importancia creciente que el papado ha tenido para la Iglesia en el curso de la historia, ha preferido —a diferencia de otras exposiciones— pasar rápidamente por las semblanzas de los papas más antiguos y dedicar un mayor espacio a los pontífices de las edades modernas y contemporáneas, hasta llegar a Juan Pablo II.

Efectivamente, habrá que convenir con el autor en que el papado —institución típica de la Alta Edad Media, junto con el monacato— es, tal vez, la única que ha pervivido desde los tiempos apostólicos hasta la era atómica; hasta el punto de que solamente ella ha sido testigo del nacimiento, desarrollo, florecimiento, decadencia y muerte de poderosos imperios, naciones influyentes y hasta de enteras civilizaciones.

El libro de Gelmi, sacerdote católico, especializado en historia de la Iglesia, profesor en Brixen e Innsbruck, viene a ser como un breve diccionario, un libro de consulta rápida, un apunte, una nota para un caso urgente de necesidad sobre los sucesores de san Pedro en su cátedra de Roma; pero logrando ofrecer —dentro de la síntesis que exigía el plan de toda la obra— el influjo que cada uno de ellos ha ejercido en la vida interna de la Iglesia, así como las huellas que dejaron en la historia del arte, de la política y de la cultura europea.— T. APARICIO LÓPEZ.

PAZ VELÁZQUEZ, F., *Cuadernos biográficos Pedro Poveda*, n.º 1. *Raíces linarenses*. Narcca, S.A., Madrid 1986, 27 x 19, 190 p.

Éste es el primer libro de una colección que anuncia otros seis más, todos ellos dedicados a la biografía de Pedro Poveda, sacerdote, pedagogo y humanista, innovador de su tiempo, luchador contra la intolerancia y la incultura, un precursor de nuevos caminos de evangelización dentro de una sociedad cada vez más secularizada.

La autora estudia en este primer tomo los primeros años de vida de Poveda, nacido en 1886, así como el ambiente y sociedad que le rodeaban en la pequeña ciudad de Linares, en Andalucía, desentrañando poco a poco las raíces familiares, sociales y culturales, el ambiente político, y tantas cosas que le marcaron profundamente en su vida, como las minas linarenses, o el ambiente anticlerical, el laicismo, o su entrada al seminario. Está muy bien complementado con reproducciones de folletos, periódicos, fotografías de la época, así como trozos de la autobiografía de Poveda, con un estilo, a la vez que riguroso, muy ameno y sugerente.— F. GIMENO.

TORRE, T., de la, *Diario de viaje de Salamanca a Ciudad Real de Chiapa. 1544-1545*. Edición preparada sobre el texto de la *Historia* de fray Francisco Ximénez, O.P., OPE, Caleruega, Burgos 1985, 19 x 14, 164 p.

Se trata de un libro de viaje, como se indica en el título y pone de relieve el P. Cándido Aniz Iriarte en la introducción, con detalles interesantes de cómo se hacía el viaje de Salamanca a Chiapa pasando por diversas poblaciones desde Salamanca a Sevilla en compañía de 14 religiosos y luego con 35 religiosos desde San Lúcar de Barrameda hasta la Gomera y luego desde allí hasta la Española, con un viaje feliz, al que sigue otro accidentado y tormentoso desde la Española a Yucatán, arribando a Campeche el 18 de enero de 1545, con más de un año de peregrinación, pues habían salido de Salamanca el 12 de enero de 1544. Aquí se ven las complicaciones que surgían, dilaciones, incidencias en los hospedajes, etc. Llegan a Ciudad Real, hoy Ciudad de las Casas, el 12 de marzo de 1545. Se hace el relato por un cronista oficioso y ocular, resaltando los valores humanos, históricos y religiosos de su expedición, a los que hay que añadir otros literarios, sociológicos y culturales. Es un buen aporte de la Editorial OPE con motivo del V Centenario del descubrimiento de América. Esta edición es incompleta, ya que se reduce bastante para hacerla más le-

gible con ilustraciones de Fray Berceruelo y algunas notas complementarias. Tiene índice de cosas notables. Hubiese sido mejor de nombres y lugares.— F. CAMPO.

OCHINO, B., *I 'dialogi sette' e altri scritti del tempo della fuga*. Edizione e note a cura di Ugo Rozzo. Claudiana, Torino 1985, 14 x 21, 186 p.

Esta publicación nos ofrece un tratado de espiritualidad escrito por un religioso, general de los capuchinos, que se fugó a Ginebra para abrazar la reforma protestante. Por esa época hay otros personajes que se adhieren a la Reforma como el teólogo agustiniano Pietro Martir Vermigli. Esta obra que presentamos nos habla de enamorarse de Dios, de cómo ser perfecto, de cómo ser feliz, de conocerse a sí mismo, del buen ladrón, de la conversión, del camino al paraíso y del credo cristiano que ocupa todo el diálogo séptimo. Conviene publicar estas obras clásicas de la espiritualidad con el fin de conocer exactamente qué era lo que realmente estaba pasando en las almas de aquellas personas que sintieron la angustia y la necesidad de una profunda reforma del catolicismo.— D. NATAL.

VARIOS, *La maldición de la guerra*. Editorial San Esteban, Salamanca 1984, 13 x 19, 156 p.

«Resulta humanamente imposible pensar que la guerra sea, en nuestra era atómica, el medio adecuado para obtener justicia de una violación de derechos» (Pacem in Terris). Este texto de Juan XXIII recoge la intención fundamental del libro: demostrar que la teoría tradicional de la guerra justa, que encuentra sus antecedentes en S. Agustín y que fue elaborada por Francisco de Vitoria y Sto. Tomás, carece de validez en cuanto se piensa en la moderna guerra nuclear e incluso convencional. La teoría de la guerra justa fue un intento, una vez justificado el uso de la violencia en situaciones extremas, de poner un límite a la guerra y sus crueldades. Sobre esta teoría ha pesado siempre la mala conciencia de no poder apelar a ningún texto del Nuevo Testamento para su fundamentación, teniendo que referirse siempre al A.T., considerado respecto al N.T. como una revelación imperfecta. La que, sin embargo, sí encuentra un fuerte apoyo en los evangelios es la práctica de la no-violencia. «La no-violencia puede apelar siempre a Jesucristo, mientras que la violencia puede apelar en casos límites a la razón» (Hans Küng). Esta práctica es propugnada por Gonzalo Arias en el último artículo del libro. Rechaza este autor toda «privatización» de la moral no-violenta, propugnando su eficacia en la resolución de los conflictos colectivos y llamando a no desvirtuar su carácter revolucionario. Termina su artículo (el libro es una colección de artículos) haciendo la siguiente pregunta: «¿Es cierto, sí o no, que no hay en todo el NT un solo pasaje que justifique la violencia sangrienta u homicida, ni como regla ni como excepción?».— P. MAZA.

VARIOS, *Por una paz sin armas*. Editorial San Esteban, Salamanca 1984, 13 x 21, 206 p.

Decía el famoso polemólogo francés G. Bouthoul que la expresión «si quieres la paz, prepárate para la guerra» debía ser transformada en esta otra «si quieres la paz, conoce la guerra». Con ello hacía un llamamiento al estudio serio del tema. La guerra debía ser tratada del mismo modo que un cáncer, cuya erradicación pasa necesariamente por el conocimiento exhaustivo de sus causas, es decir, por su estudio sistemático. De ahí que haya que saludar con alegría libros como éste, empeñados en la tarea de dotar al «Movimiento por la Paz» de un cuerpo riguroso de pensamiento y reflexión, del cual está, sin duda, necesitado. Al respecto, quizá podríamos comparar la situación actual del «pacifismo» con la que en su tiempo vivió el socialismo en su etapa utópica, de la mano de autores como Saint Simon, Fourier, Owen o Proudhon, en espera de una más rigurosa sistematización que sólo llegaría con Marx. Son muchas las ilusiones y esperanzas que articula el movimiento pacifista, pero urge por ello mismo una amplia elaboración conceptual... Pero no acaba aquí el paralelismo que he establecido. El «pacifismo» se sitúa ante la guerra en actitud pa-

reja a como el marxismo se sitúa ante la propiedad o el anarquismo ante el estado (Cf. N. Fobbio); pidiendo su total erradicación, por considerar la guerra, dadas sus características actuales, un camino bloqueado para la solución de los conflictos.

Buena parte del libro se dedica a denunciar las consecuencias de la teoría de la disuasión nuclear. Detrás de la confianza en el equilibrio del terror existe una concepción optimista de la historia: del mayor de los males (la carrera de armamentos y el peligro nuclear) se sigue el mayor de los bienes (la paz perpetua). Hacemos así buena la postura de Hobbes para quien el común acuerdo se debe a que todos los hombres en un principio eran iguales a la hora de inferirse la muerte. El «Pacifismo» implica, pues, la denuncia de la moral del sacrificio (que no sólo se elige para sí, sino que se impone para todos) expresada en la máxima «antes muertos que rojos».

El libro termina insistiendo en la importancia de la educación para la paz. Implica ella, una tarea importante de desmitologización de los valores tradicionales de los que nuestra escuela se hace vehículo privilegiado: autoritarismo, obediencia, mundo de buenos y malos, patria, honor, bandera, virtudes nacionales etc., y que «arman» la mente del hombre ya desde niño. Frente a ello se propone una educación desde la crítica, la solidaridad, la no-violencia (educar para el conflicto), desde el respeto a la diferencia, para un consumo no depredador etc.— P. MAZA.

ORFEI, R., *Pace tra missili e fame*. Dehoniane, Napoli 1983, 13 x 20, 252 p.

El autor experto en cuestiones sociales y religiosas se coloca ante la gran tarea de la paz. En primer lugar analiza el significado del progreso. Conviene saber si el progreso es algo real o se queda en un fantasma muy importante al que perseguimos con todas nuestras fuerzas. Se dan los datos de la situación económica, del hambre y de la guerra. A partir de aquí se presenta la nueva postura cristiana ante el mundo especialmente desde Juan XXIII hasta Juan Pablo II que ve el actual peligro de la autodestrucción armada del hombre y de la obra de Dios como el ateísmo fundamental de nuestros días. Se trata de buscar un nuevo destino para el hombre más allá del Estado universal armado. Para concluir se hace una propuesta para la paz no militarizada a fin de abrir un futuro nuevo para el hombre más allá de la barbarie armamentista del presente. Ese futuro ya ha comenzado y cada uno es responsable de su llegada a la plenitud.— D. NATAL.

Espiritualidad

SAN BERNARDO, *Obras Completas* (III y IV), *Sermones litúrgicos* (1.º y 2.º). BAC, 1986, 13 x 20, 689 y 717 p.

La benemérita BAC que tan espléndidamente ha presentado tantas obras clásicas de otros tiempos del cristianismo, nos ofrece ahora unos cuantos volúmenes de las obras completas de San Bernardo en edición bilingüe. Los vols. III y IV que reseñamos contienen los sermones del santo de Claraval. La conferencia regional de Abades cistercienses ha sido la promotora de esta obra, y los monjes cistercienses de España los que la han llevado a cabo. Los sermones corresponden a los tiempos litúrgicos comenzando por el tiempo de Adviento, añadiendo los de algunas otras festividades. Evidentemente nada vamos a decir en esta reseña de su contenido, a no ser que en ellos podemos gustar el espíritu del que ha sido llamado el doctor melifluo en su contemplación de los misterios de nuestra fe.— F. CASADO.

PENNINGTON, B., *Oración centrante*. Narcea, Madrid 1986, 13 x 21, 235 p.

No es fácil encontrar buenos manuales de oración, pero todo indica que el autor ha acertado plenamente en este caso. Se trata de renovar la antigua manera de orar. Se recuerdan en primer lugar a los clásicos de la oración en el cristianismo. Se camina después por las sendas propuestas por

Merton y los grandes contemplativos del mundo actual. Se insiste en el cuidado del corazón, de la paz y la comunión, de la reconciliación consigo mismo; se insiste en la necesidad de encontrar a Dios más íntimo y decisivo que las técnicas humanas. Es Dios y la vida, el amor profundo, el tiempo en la eternidad, el Espíritu Santo... el amor. Luego se exponen técnicas actuales de pacificación y reconciliación, del estar con Dios, sobre los tiempos y las horas. Se recuerda la necesidad de no dormirse de miedo, de unir la oración personal y la liturgia, se propone una vez más el ejemplo de María que guardaba todas esas cosas en su corazón. Saber que la oración es, pues, una vivencia y no un sueño. Un libro que ayudará sin duda a todos.— D. NATAL.

FRATERNITÉ DE LA S.V. MARIE, *La Règle d'or de la Doctrine de l'Église*. P. Téqui, Paris 1985, 17 x 24, 150 p.

No cabe duda que en la verdad católica revelada hay una serie de proposiciones que constituyen como los «hitos» que señalan este camino de verdad. La Iglesia lo comprendió luego en los primeros siglos de su expansión, y pronto se vio obligada a señalar estos «hitos» que sintetizaron nuestra fe: tal fue y es el *Credo* de Nicea.

Como en aquellos tiempos, también hoy la doctrina y el mensaje de Jesús han sido contestados o falseados desde fuera y desde dentro de la Iglesia. Ésta ha tenido que defenderse reafirmando el depósito de la fe por ella conservado a través y hasta el final de los tiempos. Pues bien, este librito recoge temas fundamentales relativos a la doctrina, vida cristiana y a la pastoral, basándose en la revelación y en la doctrina conciliar. El libro se ha publicado contemporáneamente en francés, inglés e italiano.— F. CASADO.

BERMEJO, J., *San Antonio María Claret*. Escritos espirituales. BAC, Madrid 1985, 13 x 20, 530 p.

Los clásicos de la espiritualidad reaparecen poco a poco cada vez con más fuerza y provecho espiritual de los creyentes. El volumen que presentamos nos da a conocer los escritos espirituales del P. Claret que se agrupan bajo los epígrafes siguientes: espiritualidad seglar, espiritualidad sacerdotal, espiritualidad misionera y espiritualidad mariana. Todos ellos contienen avisos y enseñanzas de gran valor cristiano y sincera piedad. Una obra que es necesario tener en cuenta, aun cuando algunos elementos antropológicos hayan cambiado, y que debe animar el renacimiento de la espiritualidad laical y sacerdotal.— D. NATAL.

DAUJAT, J., *Thérèse de Lisieux*. La grande amoureuse. Téqui, Paris 1986, 11 x 18, 210 p.

El autor, uno de los grandes intelectuales de Francia ha emprendido la gran tarea de biografíar a santa Teresita. Con ello ha querido acabar con la leyenda negativa creada por la novelación de Van der Meersch. Además nos expone la espiritualidad profundamente sencilla de la santa de nuestro tiempo. Explica la gran sabiduría de la fe, la confianza en Dios y el antipelagianismo de esta espiritualidad tan necesaria en nuestro mundo prometeico y vanidoso sin límites. Es la llamada del espíritu misionero y el compromiso con los pobres y humildes de la tierra proclamada a todo el mundo desde la humilde celda del Carmelo actualizado. Una obra estupenda de reconfortante lectura.— D. NATAL.

ROGER, Hno.- T. de CALCUTA, *Viacrucis*. Herder, Barcelona 1986, 14 x 20, 70 p.

Con frecuencia se había anquilosado en fórmulas excesivamente rituales la celebración piadosa del camino del Calvario y no resultaba fácil encontrar recursos para su revitalización. Por

fin el Hno. Roger y la Madre Teresa de Calcuta han dado en el clavo. Ambos comentan cada una de las estaciones con una experiencia de fe profunda que nos adentra cada vez más en el amor misterioso de Dios y en la vida del hombre rota y difícil, pero en caminos de resurrección desde el eterno viernes santo de Jesús. Un escrito que ayudará de verdad a celebrar de nuevo el Viacrucis con autenticidad y como rigurosa expresión de fe en camino hacia la esperanza.— D. NATAL.

PERINO, R., *Call to holiness*. Alba House, New York 1986, 14 x 21, 157 p.

La vida religiosa está en plena primavera de nuevo. Esta obra tiende a guiarnos en esta nueva floración espiritual. En primer lugar se trata de la santidad en sus modelos tradicionales y su aplicación actual con una dimensión humana más profunda y una lucha decidida por la santidad. La misión y su sentido es un momento clave. Enviados de Dios en comunión con Dios y con la humanidad en las penas y las alegrías. La consagración religiosa y los votos en un mundo secular en otro momento álgido. Es el signo de una vida de pobreza, castidad y obediencia. La oración como don y respuesta su fuente, necesidad, dificultad y condición es también un tema clave. Y como broche de oro la Eucaristía como fuente y culmen de nuestra consagración religiosa en la consagración de Jesús. Una obra sencilla, pero de gran provecho y sabiduría.— D. NATAL.

HERRÁIZ, M., *La oración, pedagogía y proceso*. Narcea, Madrid 1985, 14 x 20, 154 p.

Es posible que aunque en apariencia se muestren contradictorias y opuestas, el presente libro de una teología actual teórica y práctico-vivencial del proceso pedagógico en el campo de la oración cuyo esquema se presenta en torno a los textos base de los grandes maestros del trato con Dios —santa Teresa y san Juan de la Cruz— con una excepcional adaptación, aplicación e interpretación dentro de la espiritualidad contemporánea propia de nuestro tiempo.

Yo pienso que un estudio y meditación práctica de la presente obra puede ayudar a crecer y a caminar en el proceso del trato con Dios evitando que la oración personal sea mediocre.— C. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ.

CUADERNOS DE ORACIÓN, Núms. 32 y 33. Narcea, Madrid 1986, 19 x 27, 30 y 30 p.

En estos cuadernos de oración, se nos propone un método de oración claro e inteligible. Es un sistema sencillo y aplicable a quien desee encontrar momentos de intimidad con el Señor. Asimismo, ofrece una gama variadísima de alternativas para la experiencia personal con Dios; desde la exclamación de Jeremías, hasta la vivencia agustiniana o la experiencia de los pobres. Las expresiones «Me has seducido y me he dejado seducir» y «Bienaventurados los pobres» que encabezan los cuadernos, condensan lo que los autores han querido entregar. El número 32 se refiere a los pobres, predilectos de Dios, a los que ahora más que nunca tiene que liberar. En nuestra oración es fundamental tenerles presentes, así como aprender a vivir a su lado, pues en ellos se encuentra Jesús. A este tema le sigue un comentario al Salmo 25, una reflexión sobre la oración occidental en contraste con la oriental, la vida de san Benito José de Labre, un testimonio de una mujer paralítica y un repaso a la obra de H. Böll.— M.A. P.-J.J. MARCOS.

SERRA ESTELLES, Fr., *Aquí, ahora, 2000 años después. ¿Aceptaría Jesús esta interpretación de Juan?*, 1, Desclée de Brouwer, Bilbao 1985, 13 x 20,5, 191 p.

Este libro, que ha sido escrito con mucha calma y paciencia, debe también ser leído con tranquilidad, reposadamente, (como dice el autor, no más de un capítulo a la semana), para que no se nos indigeste; debe ser meditado, reflexionado.

Es una interpretación que no sólo aceptaría Jesús sino que se pondría muy contento. La Iglesia tiene que facilitar el conocimiento de Jesús y comunicar sus enseñanzas. Los misterios no son un monopolio que hay que aceptar sin más. Dios se acerca al que sinceramente busca la verdad. Por eso es absurdo que el hombre acepte a la ligera esos misterios.

Si Dios creó al hombre y él mismo se hizo hombre es porque lo primero que nos pide es que nos comportemos como tales.

«Este libro es una voz que grita en el desierto del asfalto para invitar a una salvación *aquí y ahora*». — M.A. CADENAS.

Jean Paul II en Afrique. Téqui, Paris 1982, 11 x 18, 237 p.

Recoge este volumen los discursos del Papa en su viaje por diversos países africanos: Nigeria, Lagos, Gabón, Malabo, entre otros. Todos esos discursos contienen un buen tesoro espiritual para los creyentes y no creyentes. El Papa habla a los jóvenes, a los sacerdotes, a los dirigentes de los pueblos de África, a los musulmanes y a las religiosas entre otros. Destaca el sentido directo humano y creyente, sus doctrinas sobre la religiosidad, la eucaristía, el sacerdocio, la devoción mariana y otros muchos aspectos de la vida cristiana a la que ilumina con estas palabras al mundo africano. Un libro para leer y meditar con tranquilidad y profundidad.— D. NATAL.

Psicología-Pedagogía

AMERICAN PSYCHOLOGICAL ASSOCIATION, *Guide to research support.* 2.ª edic. APA, Washington, D.C., 1984, 17,5 x 25,5, 463 p.

Con el propósito de ayudar al desarrollo de la psicología científica, la Asociación Americana de Psicología ha diseminado, durante muchos años, información sobre ayudas que ofrecen distintas instituciones y organismos para la investigación de asuntos relacionados con la ciencia del comportamiento. La presente *Guía* no es solamente un directorio de fuentes de ayuda financiera, sino también un mecanismo para informar a la comunidad científica sobre los factores y las fuerzas que afectan a la ayuda en la investigación.

Guide to research support continúa siendo una fuente especial de información para los científicos de la conducta, una publicación única en su género. La presente edición ha sido ampliada para ocuparse no solamente de las fuentes de ayuda estatal, sino también de «funciones» y otras ayudas privadas. La obra es el resultado de muchos meses de esfuerzo realizado por el personal de la Oficina Central de APA, con el soporte de otros organismos de la Asociación. Los cambios introducidos en el contenido y la presentación de esta segunda edición facilitan a los investigadores en el área de la conducta el recurso a las fuentes de asistencia financiera para llevar adelante sus proyectos de trabajo.— M. MATEOS.

HOROWITZ, F.D. & O'BRIEN, M. (editores), *The gifted and talented. Developmental perspectives.* APA, Washington, D.C. 1985, 16 x 23, 477 p.

La publicación de *The gifted and talented...* ha sido considerada como un evento histórico. El proyecto comenzó en 1981. Su historia, sin embargo, es mucho más larga, remontándose al trabajo de Esther Katz Rosen, una prominente especialista en psicología clínica que a lo largo de 35 años mostró un profundo interés en ayudar a los niños intelectualmente superdotados.

En esta obra psicólogos de prestigio confrontan los desacuerdos existentes entre investigadores, padres, educadores, etc., respecto a la naturaleza misma de la «superdotación». Estudian también el papel de la sociedad en la educación adecuada de los niños con dotes intelectuales extraordinarias.

En la tabla de contenidos puede apreciarse de manera esquemática la especificidad de esta obra. La parte primera se centra en la naturaleza de la superdotación: cómo conocer a los niños superdotados, desarrollo cognoscitivo en los superdotados, tests de creatividad y superdotación, y perspectivas culturales en el desarrollo del talento. La parte segunda considera los siguientes aspectos de la superdotación: desarrollo psicológico en los niños intelectualmente superdotados, programas para los superdotados en el pasado, presente y futuro y en las poblaciones minoritarias, con atención también a las diferencias de sexo. La parte tercera son reflexiones sobre el estudio de la superdotación. A las preguntas ¿por qué apartamos estos niños?, ¿por qué se espera que sus conductas sean diferentes?, ¿por qué su contribución debe ser mayor?... Los autores hacen ver la importancia de la cultura y del ambiente para una educación apropiada de estos niños. Y se hace también una llamada a la responsabilidad moral respecto al uso de sus talentos en beneficio de la humanidad.

Se trata, en definitiva, de una obra innovadora que puede servir de gran ayuda a cuantos se interesan en este aspecto particular de la psicología y la educación.— M. MATEOS.

AMERICAN PSYCHOLOGICAL ASSOCIATION, *Standards for educational and psychological testing*. APA, Washington, D.C. 1985, 17 x 25, 100 p.

El servicio de tests psicológicos ha sido una de las grandes contribuciones de la ciencia de la conducta a nuestra sociedad, en la industria, la educación y el gobierno. Pero como a veces los tests no son bien contruidos, o no son debidamente administrados, de ahí las críticas sucesivas que han conducido a serios debates dentro y fuera del campo profesional. En atención a ese problema, un comité de representantes de la Asociación Americana de Investigación Educativa, de la Asociación Americana de Psicología, y del Consejo Nacional de Medida en la Educación han elaborado los *Standards*, que se revisan periódicamente y de manera concertada desde 1974, y que tienen por objeto proporcionar bases sólidas, para la construcción, administración y evaluación, a cuantos trabajan con tests en psicología y educación.

La novedad más importante en la edición de 1985 son las secciones añadidas sobre el uso de los tests. Se hace énfasis en la preparación técnica y profesional de quienes administran los tests e interpretan los resultados. Pues, si bien es cierto que quienes construyen los tests suelen proporcionar la información necesaria, sin embargo, la responsabilidad última recae sobre quienes los usan. La obra está estructurada de la manera siguiente: Comienza con un prefacio sobre la historia de los *Standards*... Seguidamente hay una introducción donde se muestra la importancia de los tests y las precauciones necesarias para el buen uso de los mismos. El contenido de la obra se desarrolla en cuatro partes; «standards» técnicos para la construcción y evaluación de tests, «standards» profesionales para el uso de los tests, «standards» para aplicaciones especiales de tests, y «standards» para el procedimiento de administración de tests. La obra se cierra con un glosario, bibliografía, e índice.— M. MATEOS.

AMERICAN PSYCHOLOGICAL ASSOCIATION, *Thesaurus of psychological index terms*. 4.ª edic. APA, Washington, D.C. 1985, 21 x 28, 263 p.

Como resultado de las relaciones de la psicología con la filosofía, medicina, sociología, educación, etc., el vocabulario psicológico necesita de una precisión que evite el desarrollo incontrolado de términos que podrían crear dificultades en la literatura e investigación psicológicas. La Asociación Americana de Psicología ha querido afrontar esos problemas mediante la elaboración del *Thesaurus of psychological index terms*, cuya primera edición fue fechada en 1974. Esta obra pretende servir de ayuda en la estructuración de los contenidos psicológicos, en la elaboración de índices, y también en la búsqueda y obtención de datos.

Una consulta al *Thesaurus* puede ser de gran provecho a cuantos trabajan, investigan o escriben sobre psicología, ofreciéndoles perspectivas y ayudándoles a la precisión conceptual.

Una breve introducción al comienzo de la obra explica la historia y el proceso de desarrollo de las varias ediciones del *Thesaurus*, desde 1974. Seguidamente aparece una guía sobre la manera de usar provechosamente esta obra. Indudablemente se trata de un trabajo costoso y meritorio que ha realizado el personal especializado de la unidad de servicio de datos del Departamento de Información Psicológica de la Asociación Americana de Psicología.— M. MATEOS.

WEHNER, E., *Introducción a la psicología empírica*. Herder, Barcelona 1986, 14,1 x 21,6, 220 p.

La presente obra del profesor Ernst G. Wehner está basada en sus experiencias de cátedra. Desde su experiencia como profesor de cursos de introducción a la psicología, piensa que el método más adecuado para el estudiante que se inicia en la psicología consiste en la unión de una exposición histórica y sistemática de la misma.

Como el título del libro indica, la presente introducción se refiere concretamente a la psicología empírica, lo que no impide que se aborden aquí también los problemas que plantea la relación entre la psicología empírica y la psicología especulativa.

Este manual ofrece al estudiante una introducción sistemática a la psicología como disciplina científica. La finalidad de la obra es fundamentalmente didáctica. Su contenido está organizado en tres partes. En la parte primera se precisa el concepto de psicología como ciencia, se describen los temas que estudia la psicología y las partes en que se divide, así como los métodos y objetivos propios. La segunda parte se centra en la historia de la psicología como el mejor medio para la comprensión de la misma. En la tercera parte se tratan detalladamente los problemas básicos de la psicología general, explicando en cada caso los conceptos fundamentales.— M. MATEOS.

BATTEGAY, R., *El hambre como fenómeno patológico*. Herder, Barcelona 1986, 14,1 x 21,6, 176 p.

El hambre como fenómeno patológico advierte de este doble peligro que deben tener muy en cuenta los padres y educadores: Si en su infancia un individuo no recibe suficiente respaldo en forma de calor, estímulo y posibilidades de conocimiento, se sentirá insatisfecho en la esfera de sí mismo quedándose hambriento de amor. Por otra parte, los niños que han recibido demasiados cuidados sufrirán también su vida posterior esa hambre emocional, porque nadie podrá entonces reemplazar los mimos a los que se habituaron en su primera infancia.

El autor trata aquí del hambre en un sentido muy amplio, como cualquier apetencia activa y agresiva de la persona. No trata solamente de la nutrición física, sino de la atención afectiva y la necesidad de comunicación propias de todo ser humano. El hambre no es sólo una apetencia moral, sino también el deseo de fusión narcisista y de autorrefuerzo de quienes en su primera infancia no se vieron rodeados del afecto suficiente, o no recibieron los cuidados adecuados, llegando por ello a sentir, más tarde, como manifestación secundaria un vacío afectivo.

La obra contiene un análisis de las siguientes enfermedades relacionadas con el hambre en este sentido amplio: la anorexia nerviosa, obesidad, hambre de calor, de estimulación y de fusión de los enfermos narcisistas, hambre de los drogadictos y depresivos, hambre de fusión total con un objeto hasta su destrucción, hambre de los diabéticos, hambre emocional, hambre de vivir, y del apetito insaciable en el mundo de la política.

Desde una perspectiva médica y psicológica, el autor analiza en este libro el hambre como fenómeno patológico y sus repercusiones sociológicas y políticas, así como las de la insaciabilidad.— M. MATEOS.

AMELANG, M.- BARTUSSEK, D., *Psicología diferencial e investigación de la personalidad*. Herder, Barcelona 1986, 15,5 x 24,5, 592 p.

Los autores consideran difícil saber, por el momento, si las diferencias interindividuales en talento, temperamento y motivación se reducirían ofreciendo a todos las mismas oportunidades e iguales condiciones educativas. Consideran, por el contrario, poco probable que así sucediera, debido precisamente a las diferencias que acompañan y rodean a cada individuo. La descripción y el análisis de tales diferencias interindividuales, en la medida en que son relevantes para la conducta, constituyen el objeto de la psicología diferencial. El término «psicología diferencial» significa para Amelang y Bartussek esa parte de la psicología que se ocupa de aquellas diferencias entre individuos o entre grupos y de las desviaciones individuales de las leyes de psicología general. Dentro de la psicología diferencial distinguen el doble aspecto que ellos analizan: rendimiento y personalidad.

La obra no se limita a dejar constancia de los resultados de la investigación empírica en la psicología diferencial, sino que realiza un análisis crítico de tales resultados y de sus presupuestos teóricos y metodológicos. Más que un tratamiento exhaustivo de los temas, lo que pretenden los autores es profundizar en determinadas cuestiones para informar al lector sobre el estado actual de la investigación en dichas áreas. Las preguntas concretas que tratan de responder son las siguientes: ¿Cuáles son las diferencias que median entre las personas en el plano de sus vivencias y conducta? ¿Cómo se pueden describir y comprender dichas diferencias? ¿Qué es lo que las condiciona? ¿Cuáles son sus repercusiones? En el nivel del rendimiento tienen prioridad las cuestiones relacionadas con la inteligencia y la creatividad. En el nivel de la personalidad se exponen los planteamientos tipológicos, análisis factorial y los conceptos basados en la psicología del conocimiento. El siguiente extracto del índice resume su contenido de la obra: Fundamentos de la psicología diferencial. Métodos de investigación de la psicología diferencial. Áreas de diferencias interindividuales. Determinantes de diferencias interindividuales. Efectos de las diferencias interindividuales.— M. MATEOS.

MEILI, R., *La estructura de la inteligencia. Análisis factorial y psicología del pensamiento*. Herder, Barcelona 1986, 14,1 x 21,6, 264 p.

Afirma Richard Meili que sus maestros Köhler, Wertheimer y Lewin sentaron las bases de su investigación cuyos objetivos están marcados por el interés en las diferencias individuales en el campo de la inteligencia.

El autor comienza su trabajo usando el método de análisis factorial. Al avanzar en su investigación se da cuenta que el análisis factorial no es suficiente para conocer la estructura de la inteligencia; necesita de la colaboración de la psicología cognoscitiva, como indica el subtítulo de la obra. El objetivo de Meili en *La estructura de la inteligencia* es llegar a definir un sistema simple de factores de la inteligencia. Para ello presenta y analiza resultados empíricos, reflexiones teóricas y un método de investigación diferente del que hasta ahora había sido más común, a saber, la psicología de los factores. Trata de mostrar cómo poco a poco se puede perfeccionar la definición de factor, mediante la combinación de análisis factorial y psicología del pensamiento.

En el «balance» conclusivo de su trabajo dice que los cuatro factores definidos cumplen de un modo satisfactorio el criterio de la invariabilidad exigido por un sistema factorial, y pueden ser interpretados psicológicamente a partir de un esquema de la psicología del pensamiento, ofreciendo esperanzas para poder llegar a un sistema óptimo desde la colaboración entre el análisis factorial y la psicología del pensamiento.

Una visión resumida del libro: La primera parte expone las bases teóricas y define un nuevo concepto de factor. En la segunda parte se presentan las bases de la psicología del pensamiento y algunas hipótesis que de ellas se derivan. La parte tercera informa sobre algunas investigaciones del autor y sus colaboradores, examinando también el papel de los factores en el desarrollo.— M. MATEOS.

LÉVY-LEBOYER, C., *Psicología y medio ambiente*. Morata, Madrid 1985, 21 x 13,5, 198 p.

Esa moda del entorno que tan en boga estuvo hace veinte años en Norteamérica, parece que se está abriendo camino ahora en España. Todos esperamos que esta preocupación por el medio que nos rodea y en el cual vivimos sea nuestra constante inquietud. Y a ello contribuye este libro introductorio, con una presentación clara y global de los problemas de la vida cotidiana en los entornos físicos de la sociedad actual; Lévy-Leboyer consigue así un manual a la vez que teórico tremendamente práctico. La psicología del medio ambiente cobra fuerza en la actualidad por una razón primordial: el «homo faber» no sólo crea e inventa sino que ahora altera y recrea el entorno como un todo. Nuestro entorno cambia y muy deprisa; más aún, lo cambiamos. Y la pregunta clave es esta: ¿Podemos mejorar ese trabajo? ¿Podemos diseñar mejor, no ya el hombre, sino el entorno en que se desarrolla y vive el hombre? La psicología ambiental se hace eco de las investigaciones de hombres como Bandura, Bruner o Mc Luhan: «Cada vez más el entorno humano es un entorno simbólico» y por eso se investiga no el ambiente físico, sino el ambiente percibido.— M.A. LLAMAZARES.

MISHARA, B.L.- RIEDEL, R.G., *El proceso de envejecimiento*. Morata, Madrid 1986, 13 x 21, 282 p.

Los problemas de la ancianidad cada vez despiertan más interés en todas las capas de la población, ya que nadie puede sustrarse a ella. En esta obra, a manera de resumen crítico, se nos ofrecen todas las corrientes más importantes de la investigación y la teoría gerontológica. Se tratan los aspectos biológicos, psicológicos y sociales desde los puntos de vista más variados desde la senilidad y la salud mental hasta la sexualidad o las actitudes ante la muerte, sin olvidar nunca la capacidad del hombre para intervenir en todo ese proceso de envejecimiento de una manera personal y mejorar así su calidad de vida. Una obra, pues, científica que evita los prejuicios corrientes y que por su lectura relativamente fácil ayudará a muchos.— D. NATAL.

STROUD, M., *Il dono dell'amore*. Dehoniane, Napoli 1984, 20 x 25, 65 p.

Se trata de un libro regalo de enamorados o vademécum para amantes. La editorial ha conseguido una mezcla feliz de luz, color, poesía y vitalidad de una calidad suprema. Es el amor. La alegría del encuentro y el conocimiento profundo, la felicidad de amar, la belleza del mundo y la vida compartida, el sueño de la primavera, el verano y el otoño. También el invierno es bello con el amor. La necesidad del don, la entrega, el desprendimiento e incluso el sacrificio para que el otro sea libre y en la libertad que entregue y ame con un amor sin fin, en el claro de luna y en la oscuridad luminosa, en la lealtad, la paz y la alegría. El fin, es el amor eterno, de diamante, el amor de cada día, en cuerpo y alma, infinito, incondicional. Es el amor. ¿Qué más decir? Libro para enamorados, sencillo, luminoso y pleno como el amor... D. NATAL.

DUNN, J., *Relaciones entre hermanos*. Morata, Madrid 1986, 19 x 12,5, 167 p.

¿Por qué algunos hermanos se entienden tan bien mientras que otros se enfrentan y chocan con hostilidad? Muy a menudo los libros sugieren que es el resultado de la forma en que los padres han educado a sus hijos. ¿Es razonable esta opinión? El hecho de que, incluso dentro de una misma familia, los hermanos difieran tanto, es un enigma. ¿Por qué? ¿Es sólo el trato de sus padres o quizás también los hermanos se influyen mutua y directamente? Todo el libro gira en torno a estos dos temas: por una parte la posibilidad de esta influencia y, por otra, las razones que subyacen a esas relaciones tan dispares entre ellos; y un tercer tema, que trata sobre la nueva visión sobre la forma en que emocional, social e intelectualmente se desarrollan los niños.— M.A. LLAMAZARES.

COLECCIÓN «ESTUDIO AGUSTINIANO»

- ALONSO, C., *Los Apócrifos del Sacromonte*. Valladolid 1979.
- ALONSO, C., *Una gloria del Levante español*. Sor Juana Guillén 1971.
- ALONSO, C., *Misioneros Agustinos en Georgia*. Valladolid 1978.
- ALONSO, C., *Buenaventura d'Avalos*. Roma 1980.
- ALONSO, C., *Ángel María Cittadino, OP*. Roma 1970.
- APARICIO T., *Gregorio Suárez*. La esperanza abierta. Valladolid 1975.
- APARICIO, T., *Sebastián Gili Vives*. Valladolid 1976.
- APARICIO, T., *El «Boom» americano*. Valladolid 1980.
- APARICIO, T., *Trece premios Nobel de Literatura*. Valladolid 1982.
- APARICIO, T., *Una mujer mallorquina ejemplar*. Catalina Maura. Valladolid 1983.
- APARICIO, T., *Veinte novelistas españoles contemporáneos*. Valladolid 1979.
- APARICIO, T., *La Orden de San Agustín en la India*. Valladolid 1977.
- CAMPELO, M. M., *Conocer y pensar*. Valladolid 1981.
- CAMPELO, M. M., *Agustín de Tagaste*. Valladolid 1983.
- CAMPO, F., *Filosofía del Derecho en S. Agustín*. Valladolid 1966.
- CAMPO, F., *Los agustinos y las lenguas indígenas en Venezuela*. Caracas 1979.
- CAMPO, F., *Los agustinos en la Evangelización de Venezuela*. Caracas 1979.
- CASADO, F., *La teoría de la memoria Dei en la tradición escolástica agustiniana*. Valladolid 1967.
- CILLERUELO, L., *El caballero de la estrella*. Valladolid 1981.
- CILLERUELO, L., *El monacato de S. Agustín* 2.ª ed. Valladolid 1966.
- DE LUIS VIZCAÍNO, P., *Los hechos de Jesús en la predicación de San Agustín*. Zamora 1983.
- DE LUIS VIZCAÍNO, P., *Caer hacia lo alto. Agustín de Tagaste y su Orden*. Madrid 1981.

(Sigue en la segunda contraportada)

- DE LUIS VIZCAÍNO, P., y Otros, *Sermones de San Agustín*. 6 vols. BAC. Madrid 1984.
- DOMÍNGUEZ, B., *El ministerio y su repercusión en la unidad*. Zamora 1984.
- HERRERO, Z., *La pastoral de la confesión en las conciones de Santo Tomás de Villanueva*. Valladolid 1976.
- HERRERO, Z., *La penitencia y sus formas*. Valladolid 1972.
- MARTÍN, I., *Pensamientos*. Valladolid 1984.
- RUBIO, P., *Recordar. La respuesta agustiniana*. Valladolid 1980.
- RUBIO, P., *A modo de refranero agustiniano*. Valladolid 1983.
- RODRÍGUEZ, I., *Historia de la Provincia agustiniana del Ssmo. Nombre de Jesús de Filipinas*. vols. I, II, III, IV, VII, VIII, IX, X, XI, XII, XIII, XIV, XV, XVI.
- RODRÍGUEZ, I., *Updated checklist of Filipiniana at Valladolid*. Manila 1976.
- RODRÍGUEZ, I., *The augustinian Monastery of Intramuros*. Manila 1976.