

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol XIII



Fas. 2

MAYO-AGOSTO
1978

SUMARIO

ARTICULOS

	Págs.
C. MATEOS, <i>Los relatos evangélicos de la pasión de Jesús</i>	195
E. ELORDUY, <i>La teología negativa. Nuevas teorías</i>	251
L. CILLERUELO, <i>Teología espiritual</i>	281
A. RODRÍGUEZ MERINO, <i>Hacia una experiencia agustiniana de la fe</i>	315

TEXTOS Y GLOSAS

J.L. CALVO BUEZAS, <i>San Agustín, Unamuno y Nietzsche, tres caminos divergentes</i>	337
A. NATAL.- D. NATAL, <i>Crónica de Congresos</i>	351

LIBROS	391
---------------	-----

COLECCION "ESTUDIO AGUSTINIANO"

- H. ANDRES, *La reforma tridentina en la Orden Agustiniiana*. Valladolid, 1965.
- H. ANDRES, *Ejercicio de la autoridad en la vida religiosa*. Valladolid, 1968.
- T. APARICIO, *Misioneros y colonizadores agustinos en Filipinas*. Valladolid, 1965.
- T. APARICIO, *La persecución religiosa y la Orden de S. Agustín en la independencia de Filipinas*. Valladolid, 1973.
- T. APARICIO, *Padre Gregorio Suárez*. Valladolid, 1975.
- I. ARAMBURU, *Fr. Diego de Zúñiga, OSA (1536-1599)*. Valladolid, 1961.
- I. ARAMBURU, *Fr. Juan Quijano, OSA (1572-1635) y sus Memorias para la historia de la Provincia de Castilla*. Madrid, 1963.
- ARAMBURU, *La Provincia de Castilla en los años (1505-1525)*. Valladolid, 1965.
- ARAMBURU, *Las primitivas Constituciones de los agustinos*. Valladolid, 1966.
- F. CALLE, *Yo en Cristo y Cristo en mí*. Madrid, 1964.
- F. CAMPO, *Filosofía del derecho según S. Agustín*. Valladolid, 1966.
- F. CASADO, *La teoría de la "Memoria Dei" en la tradición escolástica agustiniana*. Valladolid, 1967.
- L. CILLERUELO, *Fr. Eustasio Esteban, Prior General de la Orden Agustiniiana (1860-1945)*. Valladolid, 1957.
- L. CILLERUELO, *La espina en la frente* (novela sobre la vida de S. Rita). Valladolid, 1960.
- L. CILLERUELO, *Las funciones de Cristo según San Agustín*. Valladolid 1966.
- L. CILLERUELO, *El monacato en S. Agustín*, 2.^a ed. Valladolid, 1966.
- L. CILLERUELO, *La prueba agustiniana de la existencia de Dios*. Valladolid, 1969.
- V. DEL FUELLO, *Los agustinos en la revolución y en la cruzada*. Bilbao, 1947.
- M. DE LA PINTA, *La inquisición española*. Madrid, 1948.
- M. DE LA PINTA, *Las cárceles inquisitoriales españolas*. Madrid, 1949.
- M. DE LA PINTA, *Estudios de cultura española*. Madrid, 1964.
- M. DE LA PINTA, *Crítica y humanismo*. Madrid, 1966.
- M. DE LA PINTA, *Los caballeros de Azcoitia*. Madrid, 1973.
- J. DIAZ DE LA TUESTA, *El sistema esencial de la materia*. Valladolid, 1968.
- V. DIAZ DE LA TUESTA, *El programa de S. Agustín*. Valladolid, 1971.
- (Sigue en la segunda contraportada).

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol XIII



Fas. 2

MAYO-AGOSTO
1978

SUMARIO

ARTICULOS

	<u>Págs.</u>
C. MATEOS, <i>Los relatos evangélicos de la pasión de Jesús</i>	195
E. ELORDUY, <i>La teología negativa. Nuevas teorías</i>	251
L. CILLERUELO, <i>Teología espiritual</i>	281
A. RODRÍGUEZ MERINO, <i>Hacia una experiencia agustiniana de la fe</i>	315

TEXTOS Y GLOSAS

J.L. CALVO BUEZAS, <i>San Agustín, Unamuno y Nietzsche, tres caminos divergentes</i>	337
A. NATAL.- D. NATAL, <i>Crónica de Congresos</i>	351
LIBROS	391

DIRECTOR: Constantino Mielgo
SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: Domingo Natal
ADMINISTRADOR: Ciriaco Mateos
CONSEJO DE REDACCION: Heliodoro Andrés
Antonio Espada

REDACCION - ADMINISTRACION

Estudio Teológico Agustiniano
Paseo de Filipinos, 7
Teléfonos 22 76 78 y 22 76 79
Valladolid (ESPAÑA)

SUBSCRIPCION:

España: 600 ptas.
Extranjero: 9 dólares USA.
Números sueltos: 250 ptas.

CON LICENCIA ECLESIASTICA

Dep. legal: VA. 423 - 1966
Ediciones Monte Casino - Zamora
Imprime: Benedictinas - San Blas 3, Zamora

Los relatos evangélicos de la pasión de Jesús*

Orientación teológico-pastoral

IV

Jesús condenado por el Sanedrín¹⁶³

(Mc 14,53-64; Mt 26,57-66; Lc 22, 66-71)

(Cfr Jn 18,28.30-32; 19,7; 10,24-25.30-36?)

El proceso jurídico de Jesús ante las autoridades judías es relatado por los tres sinópticos, aunque con divergencias notables, especialmente en cuanto a la secuencia temporal de los hechos y a la doble sesión del Sanedrín, como se indicó anteriormente. En Mc-Mt el relato forma una inclusión literaria, al repetir al inicio y al final la idea de "darle muerte - reo es de muerte" (Cfr. además Mt 27, 1).

En el cuarto evangelio no se habla del juicio y, menos aún, de una condena de Jesús, ya que en su perspectiva, durante la pasión-

* Cfr. ESTUDIO AGUSTINIANO, 13 (1978) 3-53.

163. Sobre el tema cfr. P. BENOIT, "Jésus devant le Sanhédrin", en *Angelicum* 20 (1943) 143-165; J. BLINZLER, *Il processo di Gesù* (Brescia 1966) 111-214; T. A. BURKILL, "The Trial of Jesus", en *Vigil Christ* 12 (1958) 1-18; P. WINTER, *On the Trial of Jesus* (Berlin 1961) 20-30; *The Trial of Jesus*, Leiden 1971; X. LEON DUFOUR, *Passion*, 1461-1466; D. H. CATCHPOLE, *The Trial of Jesus. A Study in the Gospels and Jews Historiography from 1770 to the Present Day*, Leiden 1971; E. LINNEMANN, *Studien*, 109-135; J. GNILKA, "Die Verhandlungen vor dem Synhedrion und vor Pilatus nach Markus 14,53-15,5", en *Evangelisch-katholisch Kommentar zum Neuen Testament*, Heft 2, 1970, 5-21; F. HAHN, "Der Prozess Jesu nach dem Johannesevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung", en *Ib.*, 23-96; S. LEGASSE, "Jésus devant le Sanhédrin", en *Rev Theol Louv* 5 (1974) 170-197; J. R. DONAHUE, *Are you the Christ? The Trial Narrative in the Gospel of Mark*, Missoula, MT, 1973; "Tempel, Trial and Royal Christology", en *The Passion in Mark. Studies on Mark 14-16*. Edit by W. H. Kelber (Philadelphia 1976) 61-79; F. BOVON, *Les derniers jours de Jésus*, Neuchâtel 1974.

glorificante, no es Jesús, presentado como rey triunfador, quien está sometido a juicio, sino el mundo, que al rechazar a Jesús se condena a sí mismo¹⁶⁴. Sin embargo, Jn conoce el juicio y condenación de Jesús por parte del Sanedrín, como aparece en la conducción de Jesús a Pilato (18,28) y en los cargos que le imputan (18,30-32; 19,7)¹⁶⁵.

Del conjunto de los tres sinópticos pueden distinguirse en el proceso judío de Jesús las siguientes escenas:

Intención de condenar a Jesús e intervención de los testigos

(Mc 14,55-59; Mt 26,59-61):

Solamente es transmitida esta escena por Mc-Mt, que de modo crudo explicitan una vez más¹⁶⁶ la intención de las autoridades judías de *dar muerte a Jesús*. Ya durante su vida pública y especialmente después de su entrada triunfal en Jerusalén (Mc 11,18 y par.) los judíos habían determinado matar a Jesús. Ahora que le tenían prisionero, sólo buscaban el procedimiento y prueba legal, que pudiera hacerles obtener de Pilato la ejecución de la condena a muerte, a la que anticipadamente ya le habían condenado. De ahí su interés en *buscar un testimonio contra Jesús* (Mc), que Mt califica reiteradamente de *falso*, tal vez para destacar más la inocencia de Jesús y la imposibilidad de encontrar un testigo verdadero, que pueda testificar algo contra Jesús, o para resaltar la mala fe de los jueces.

Se discute entre los críticos las circunstancias, formalidades y condiciones, que regían la ordenación procesal en la época de Jesús y si se aplicó en su caso el derecho en vigor, esto es, el riguroso código penal saduceo, o el particular descrito en el *Sanedrín* de la *Miśná*, de tendencia farisaico-humanitaria¹⁶⁷. Por ello resulta imposible ofrecer un cuadro exacto y fidedigno del procedimiento judicial seguido contra Jesús. Por otra parte, el relato de los evangelistas dista mucho de ser un protocolo de juicio, pues ofrece solamente una imagen fragmentaria e incompleta, una breve síntesis teológica... No parece, sin embargo, que haya razones suficientes para calificar este proceso como simple simulacro de justicia ni a la

164. Cfr. Jn 3,19; 12,31.38; 9,34-41.

165. Cfr. además Jn 10,24-25.30-36 donde aparece idéntico tema al contenido en esta perícopa sinóptica.

166. Cfr. Mc 14,1; Mt 26,4.

167. Cfr. J. BLINZLER, o. c., 182-198.

sentencia como un asesinato judicial. Pues los jueces de Jesús, que no creían en su doctrina, ni en el testimonio sobre sí mismo ni en sus milagros, veían en él con plena convicción un peligroso seductor del pueblo, que debía ser neutralizado.

Ante el Sanedrín, reunido en sesión oficial y presidido por el Sumo Sacerdote Caifás, se *presentaron muchos testigos* (Mt) a deponer, *pero su testimonio* —nada se dice del contenido de sus declaraciones— se desvirtuaba y anulaba mutuamente, ya que *no coincidía* (Mc), dejando en claro la inocencia de Jesús. La prescripción de que, al menos dos testigos, tenían que coincidir en sus cargos contra el acusado es muy antigua¹⁶⁸ e incluso la casuística e interpretación rabínica exigía un minucioso acuerdo entre ellos¹⁶⁹.

Después de comprobada la inutilidad de todos estos testigos, *finalmente* (Mt), presentándose o *levantándose algunos* (Mt precisa que eran *dos*), alegaron haberle oído blasfemar contra el templo. La transcripción de esta acusación, en forma quiásmica, es ligeramente diferente en los sinópticos. Mt escribe: *éste dijo: "yo puedo destruir el santuario de Dios y reedificarlo en tres días"*. Se sugiere aquí principalmente la relación de Jesús con Dios, o mejor, su divinidad, y se insiste no en la predicación de un hecho concreto, sino en el poder de Jesús sobre el templo y el culto¹⁷⁰. Nótese, además, que ahora Mt no afirma que este testimonio sea falso, sino más bien válido, pues es presentado por dos testigos¹⁷¹.

En el texto de Mc se intuye la teología dialéctica o la índole kerigmático-paradójica de su evangelio. La afirmación de los testigos es más doctrinal que la de Mt, especialmente por sus adiciones redaccionales *hecho por manos de hombre... no hecho por manos humanas*, por hablar de otro santuario y determinar mejor la cualidad del antiguo y del nuevo¹⁷². Pero es tildado de falso testimonio, sin dar más explicación que *tampoco en este caso coincidía su tes-*

168. Cfr. Dt 17,6; 19,15; Num 35,30; Dan 13,48-64.

169. Cfr. STRACK-BILLERECK, I, 1001-1002; J. BLINZLER, *l. c.*

170. Cfr. E. LOHMEYER, *Matthäus*, 368; A. H. MC'NEILLE, *Matthew*, 399; J. SCHNIEWIND, *Matthäus*, 265; N. A. DAHL, "Die Passionsgeschichte bei Matthäus", en *New Test Stud* 2 (1955-56) 25; S. SCHULZ, *Die Stunde der Botschaft* (Hamburg 1967) 202; S. LEGASSE, *l. c.*, 180.

171. Cfr. R. U. HOFFMANN, "Das Wort Jesu von der Zerstörung und dem Wiederaufbau des Tempels", en *Neutestamentliche Studien für Georg Heinrici* (Leipzig 1914) 130-139; E. KLOSTERMANN, *Matthäus*, 215; R. HUMMEL, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium* (München 1963) 92.

172. Cfr. E. LOHMEYER, *Markus*, 327; R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptische Tradition*, 126; V. TAYLOR, *Mark*, 566; L. GASTON, *No Stone on Another* (Leiden 1970) 69.

timonio. No especifica en qué no coincidían ni en qué sentido era falso.

Sin embargo, la frase en cierto modo es histórica, ha sido pronunciada por Jesús. Palabras análogas, aunque ligeramente diversas, son atestiguadas por Jn 2,19 en la purificación del templo y se encuentran de nuevo en las burlas dirigidas al Crucificado (cfr. Mc 15,29; Mt 27,40) y en las acusaciones que se hacen contra Esteban ante el Sanedrín (Act 6,14). En Mc mismo (13,1) se refiere una profecía de Jesús sobre la futura destrucción del templo y en 11,17-18 aparece la conexión inmediata entre la expulsión de los mercaderes del templo por parte de Jesús y la intención de las autoridades judías de darle muerte¹⁷³. Resulta, pues, sorprendente que Mc insista en que *testimoniaban en falso*.

Evidentemente quiere decir que estaban citando las palabras de Jesús en forma amañada, contraria al espíritu y al sentido en que fueron pronunciadas (cfr. Jn 2,21), como si el templo no tuviese otra importancia que la de servir a una prueba vulgar de poder mágico. Sobre todo le interesa destacar que tampoco esta declaración contra Jesús fue decisiva para la conclusión del proceso¹⁷⁴. Por eso, para él son dos acusaciones diferentes la supuesta blasfemia de Jesús contra el templo y la reivindicación de su mesianidad, que seguirá a continuación, mientras en Mt la pregunta del Sumo Sacerdote sobre la mesianidad de Jesús parece enlazar con esta acusación de los testigos.

La sentencia marciana presagia el cumplimiento perfecto de la profecía de Jeremías sobre la destrucción del templo¹⁷⁵, en el que los judíos supersticiosamente cifraban su confianza, y del oráculo de Ezequiel sobre su posterior reedificación¹⁷⁶. Es cierto que había sido anteriormente destruido¹⁷⁷ y posteriormente reedificado por orden de Ciro¹⁷⁸, dando cumplimiento parcial a dichos oráculos. Sin embargo, esta destrucción y reconstrucción no eran más que una prefiguración del perfecto cumplimiento de dichas profecías, puesto que era nuevo en el tiempo, pero materialmente de la misma calidad. La reconstrucción perfecta del nuevo templo debería caracte-

173. Cfr. J. DUPONT, "Il n'en sera pas laissé pierre sur pierre" (Marc 13,2; Luc 19,44)", en *Bibl* 52 (1971) 301-320; J. R. DONAHUE, "...Are you the Christ?", 103-127.

174. Cfr. E. LINNEMANN, o. c., 119; J. R. DONAHUE, o. c., 71-75 La explicación de J. A. KLEIST ("The Two false Witnesses: Mc 14,15ff", en *Cath Bibl Quart* 9, 1947, 321-323) parece demasiado simple: el desacuerdo estaba en que uno decía que podía destruir el templo y el otro que podía reconstruirle.

175. Cfr. Jer 7,14; 26,6.

176. Cfr. Ez 40,1-44,4; 46,19-47,2.

177. Cfr. 2 Re 25,9; 2 Cron 36,19; Jer 52,13.

178. Cfr. Esd 1,1-11; 3...

rizarse por su completa perfección, tal como se expresa en el texto marciano, que anuncia la edificación de *otro no hecho por manos de hombres*, esto es, espiritual, divino. Cuando una figura o tipo veterotestamentario "se cumple" en el Nuevo, su cumplimiento lleva consigo tres relaciones: cierta semejanza, cierta diferencia y cierta preexcelencia. Mc insiste aquí en las dos últimas, mientras Mt expresa más bien su continuidad¹⁷⁹.

Esta renovación del templo en la perspectiva marciana dice relación a un culto nuevo, a una nueva era religiosa de salvación de la casa de Dios de la nueva comunidad escatológica de salvación, esto es, la Iglesia, cuyo jefe es Jesús mismo (cfr. 11,17). Y es muy verosímil que Jesús enseñara algo en este sentido, ya que ciertas corrientes ideológicas del cristianismo primitivo, especialmente heleenistas, proclamaron la transitoriedad, superación y sustitución del régimen cultural judío¹⁸⁰. Incluso entre los mismos judíos contemporáneos de Jesús puede recogerse el eco de esta ideología. Ciertos ambientes judaicos más espiritualizados soñaban con un porvenir religioso mejor y esperaban ansiosos el día en que el templo y su grosería actual desapareciesen para dar paso a la era escatológica, a un templo nuevo, espiritual y celeste. Los qumranianos en particular, rebelándose contra el escándalo y falta de espíritu de las grandes familias sacerdotales, que dirigían el culto sin pertenecer a la estirpe aarónica, consideraban el templo material como maldito y proclamaban que su comunidad era el verdadero santuario, el "santo de los santos", un templo viviente y espiritual¹⁸¹.

En el testimonio presentado contra Jesús reviste, además, capital importancia la expresión *en tres días (o después de tres días)*. La brevedad del tiempo confirma el origen divino de la nueva restauración¹⁸². La expresión alude evidentemente a la resurrección de Jesús. Y no parece que existan razones suficientes para denegar o no hacer remontar a Jesús la paternidad de tales palabras. Si la formulación de este logion hubiera tenido lugar después de tal aconte-

179. Cfr. A. VANHOYE, *De narrationibus passionis*, 77.

180. Cfr. Act 6,14; 7, especialmente v. 48; Jn 4,21-24; 1 Cor 3,16; 2 Cor 6,16; Ef 2,21-22; Heb 9,11.24.

181. Cfr. B. GAERTNER, *The Temple and the Community in Qumram and the New Testament* (Cambridge 1965) 22-42; G. KLING, *Die Unbedeutung des Kultus in der Qumramgemeinde und im Neuen Testament*, Göttingen 1971; G. THIESSEN, "Die Tempelweissung Jesu", en *Theol Zeit* 32 (1976) 144-158; O. CULLMANN, "L'opposition contre le temple de Jerusalem, motif commun de la théologie johannique et du monde ambiant", en *New Test Stud* 5 (1958-59) 157-173; L. GASTON, o. c., 65-243; R.R. J. MCKELVIE, *The New Temple* (Oxford 1969) 50-70.

182. Cfr. J. JEREMIAS, "Die Drei-Tage-Worte des Evangeliums", en *Tradition und Glaube. Festschrift für K. G. Kuhn* (Göttingen 1971) 221-229.

cimiento, hubiera sido más exacta la expresión “al tercer día”, frecuentemente usada en la terminología de la cronología pascual¹⁸³. La aplicación de este dicho al templo de su cuerpo resucitado es exclusiva del cuarto evangelio (Jn 2,19-22). De él es también la formulación —sin duda más originaria— según la cual la destrucción está provocada por los mismos judíos, sin que Jesús la quiera, si bien en la reedificación sólo intervendrá El.

De todos modos, la expresión, aun con las adiciones redaccionales de Mc, contenía un motivo de escándalo para los oídos judíos. La intención de destruir el templo de Dios era un crimen contra Dios y el pueblo elegido. La afirmación de su reconstrucción en tres días sugiere y reivindica la posesión de poderes semejantes o superiores a los de Dios. Ya antiguamente quisieron hacer morir al profeta Jeremías (Jer 26) sólo por haber anunciado de parte de Dios la destrucción del templo. Así pues, esta acusación contra Jesús era muy grave¹⁸⁴.

Lc omite el desfile infructuoso de los testigos (sólo queda un rastro alusorio en el v. 71) y su acusación sobre la blasfemia de Jesús en torno a la destrucción del templo, si bien la recoge en Act 6,14. Centra más su atención en la revelación de la persona de Jesús¹⁸⁵. Además, prefiere no insistir en la destrucción futura del templo (lo recuerda en 21,5-6), que juega gran importancia en su obra literaria durante este período de la historia de Jesús y de la Iglesia de Jerusalén.

Interrogatorio del Sumo Sacerdote y respuesta de Jesús (Mc 14,60-62; Mt 26,62-64; Lc 22,66-70):

El interrogatorio del Sumo Sacerdote en Mc y Mt consta de dos partes: sobre la acusación de los testigos y sobre la persona de Jesús. En Lc consta también de dos partes, pero ambas referidas a la persona de Jesús y puestas en boca de todo el Sanedrín.

Como los testigos estaban en desacuerdo, el Pontífice, como presidente del tribunal, da ocasión a Jesús a que tome posición ante las declaraciones de los testigos. Ante el silencio asombroso de Jesús, *se levanta y, poniéndose en medio, interroga al reo: no respondes nada? ¿Qué es lo que éstos atestiguan contra ti? Jesús, sin embargo, seguía callado (Mc-Mt) y no respondía nada (Mc)*. Tal

183. Cfr. 1 Cor 15,4; Act 10,40; Lc 24,46.

184. En la purificación del templo, en el discurso escatológico y en este proceso ante el Sanedrín Jesús aparece como nuevo Jeremías (cfr Mt 16,14), con la misión de destruir y reconstruir (Jer 2,10).

185. Cfr. G. Voss, *Die Christologie der lukanischen Schriften in ihren Grundzügen* (Paris-Bruges 1965) 114.

silencio evoca probablemente a Is 53,7 y Sab 2,12-20¹⁸⁶. En Mc se sugiere, además, el profundo misterio que se contiene en el falso testimonio¹⁸⁷.

Al eludir todo diálogo e interrogatorio sobre el tema, Jesús boicotea todas las posibilidades de Caifás y del Sanedrín en torno a dichas acusaciones. Por eso, apelando a todo su teatro sacerdotal, le interroga con toda la solemnidad del cargo que desempeñaba, forzándole a dar una respuesta en nombre de Dios. Los tres sinópticos transcriben con ligeras variantes tanto la pregunta crucial que se hace a Jesús como la respuesta de éste, sobre la que el Sanedrín dictará su veredicto. Mc separa claramente esta pregunta de la anterior (=le pregunta de nuevo).

La formulación de la pregunta en Mc tiene un sabor marcadamente semita y, por tanto, más arcaico o primitivo: *¿eres tú el Cristo o Mesías, el Hijo del Bendito?* En Mt es mucho más clara, larga y solemne, subrayando la importancia del tema y de su contenido: *te conjuro por el Dios vivo a que nos digas si tú eres el Cristo, el Hijo de Dios*. La expresión "Dios vivo" para introducir el tema de Cristo, Hijo de Dios, es típicamente mateana. Aparece en la confesión mesiánica de Pedro (16,16), lo que indica la relación entre ambos pasajes y la importancia de los mismos en el aspecto cristológico. Lc evita poner a Jesús en condiciones de inferioridad ante el Sumo Sacerdote, dando a la pregunta de éste una formulación colectiva (=los sumos sacerdotes y los escribas le...) y desdoblado la pregunta.

Se discute mucho entre los exegetas sobre el nexo de los títulos "Cristo" e "Hijo de Dios" y su valor o contenido en boca del Pontífice, así como sobre si este diálogo entre el Sumo Sacerdote y Jesús es realmente histórico o solamente es producto de la reflexión cristiana primitiva sobre la pasión de Jesús¹⁸⁸. Probablemente ambos títulos tienen un sentido mesiánico no transcendente. El ju-

186. Cfr. C. MAURER, "Knecht Gottes und Sohn Gottes im Passionsbericht des Markusevangelium", en *Zeit Theol Kirche* 50 (1953) 1,38; P. BONARD, *Mateo*, 581; L. RUPPERT, *Jesus als der leidende Gerechte*, Stuttgart 1972; J. R. DONAHUE, "Tempel, Trial...", 65-66.

187. Véase a este propósito J. SCHREIBER, "Das Schweigen Jesu während seiner Passion", en *Theologie und Unterricht*. Festg. H. Stock (Gütersloh 1969) 79-87.

188. Cfr. N. PERRIN, "Mark XIV. 62: The End Product of a Christian peshet Tradition?", en *New Test Stud* 12 (1965-66) 150-155; A. SUHL, *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen in Mattäusevangelium* (Gütersloh 1965) 55; S. LEGASSE, l. c., 174-179; R. J. DONAHUE, "Temple, Trial...", 71: la crítica literaria pone de relieve que toda la interrogación cristológica de Mc 14, 61 y la respuesta de Jesús en 14,62 son obra de Mc. En la pregunta "¿eres tú el Cristo, el Hijo del Bendito?" Mc irónicamente pone en boca del Sumo Sacerdote el mayor de los títulos que el Evangelio atribuye a Jesús.

daísmo precristiano conocía y aplicaba el título "Hijo de Dios" al Mesías¹⁸⁹. Pero tal expresión indicaba más bien de forma metafórica las relaciones de intimidad con Dios, la proximidad de predilección o afectos hacia un hombre o colectividad (cfr. Os 11,1), particularmente unido a Dios por su piedad¹⁹⁰.

Es muy inverosímil, pues, que los evangelistas den a la expresión "Hijo de Dios", puesta en labios del Pontífice, la dimensión trascendente (= filiación esencial divina) que la fe cristiana ha dado a dicho título¹⁹¹. Tal vez, pensando en las discusiones de Jesús en el templo, donde ha hablado de Dios como su Padre, el Sumo Sacerdote añade a la idea de "mesías" la precisión de una proximidad especial "vis-a-vis" de Dios. Los sanedritas y contemporáneos de Jesús no parece hayan conocido el contenido pleno, cristiano, de la expresión y, por tanto, no parece que hayan querido verdaderamente dar muerte a Dios. Esto no es declarar inocentes a los judíos, que ciertamente cometieron una gran falta. Sin embargo, muchas expresiones evangélicas, que son o pueden ser verdaderas teológicamente, no siempre lo son psicológicamente.

Tampoco esto significa que la respuesta de Jesús deba situarse totalmente a la misma altura y en el mismo sentido que la pregunta. Debe ser examinada en sí misma. Entre pregunta y respuesta suele darse una relación dialéctica, pues el interrogado, al responder, suele manifestar en qué sentido ha entendido la pregunta y cómo debe entenderse su respuesta, lo que origina una progresión en el diálogo. Lo mismo acontece aquí¹⁹². De hecho Lc, mostrando palpablemente esta relación dialéctica entre pregunta y respuesta y pensando en sus lectores pagano-cristianos, desdobra voluntariamente la pregunta y marca mejor la gradación entre estos dos títulos asociados¹⁹³, que en Mc-Mt se presentan como sinónimos¹⁹⁴. La redacción de Mc-Mt en este caso respeta mejor la mentalidad judía, en la que "Cristo" e "Hijo de Dios" eran prácticamente equivalentes (cfr. Lc 4,41).

En la respuesta de Jesús ante esta solemne interrogación de-

189. Cfr. 2 Sam 7,14; Sal 2,7; 89,27; 4 Esd 13...

190. Cfr. E. LOEVSTAM, "Die Frage des Hohenpriesters (Mark 14,61 par Matth 26,63)", en *Svensk Exegetisk Arsbok* 26 (1961) 93-107.

191. Cfr. F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel* (Göttingen 1966) 285-287; B. M. F. VAN IERSEL, *Der Sohn in der synoptischen Evangelien* (Leiden 1964) 189-190; G. DALMAN, *Die Worte Jesu* (Leipzig 1930) 225; J. GNILKA, *l. c.*, 15.

192. Cfr. A. VANHOYE, *o. c.*, 81.

193. Cfr. G. SCHNEIDER, *Verleugnung...*, 123ss; P. WINTER, "Luce XXII, 66b-71", en *Stud Theol* 8 (1955) 112-115; S. LEGASSE, *l. c.*, 185s.

194. Cfr. también Lc 1,31-33 y luego 1,35: diálogo de la anunciación.

ben distinguirse dos partes: su contestación directa a la pregunta del Pontífice y la afirmación profética, que añade espontáneamente.

La respuesta propiamente dicha en Mc es categórica e inequívoca, aunque brusca: *yo soy*. Resulta, además, un tanto paradójica, a tenor de las circunstancias, y causa admiración por su preocupación anterior en celar el secreto mesiánico, tema vital de su evangelio¹⁹⁵. Pero la insistencia de Mc en el secreto mesiánico no tiene razón suficiente en sí misma, sino como preparación a esta revelación paradójica. La distinción entre el tiempo del secreto y el gran momento de su manifestación muestra a los lectores que la persona y la misión de Jesús no se revela plenamente sino en el acontecimiento de la pasión. De ahí su afirmación rotunda: *yo soy el Cristo, el Hijo del Bendito*.

En Mt se observa ya una mutación en el vocabulario griego (=decir), que puede sugerir lo transitorio de las palabras del Pontífice y el valor permanente de las de Jesús. Además, la respuesta no es tan simple y clara como en Mc, sino ambigua, prestándose a diversas interpretaciones: *tú lo has dicho*. Aunque puede expresar adhesión, consentimiento y respuesta positiva (cfr. Mt 26,25), en este caso denota cierta reticencia u oposición-distinción, como se observa por la partícula siguiente (=plēn: sin embargo...), que introduce su afirmación profética. No se da una oposición completa entre la sustancia de la pregunta y de la respuesta, ya que Jesús no rechaza la dignidad mesiánica (lo contrario sería contradecir su evangelio: cfr. 16,16-17). Pero se sugiere una diferente concepción de esta mesianidad, que Jesús pone de relieve en su afirmación profética¹⁹⁶.

Esta reticencia aparece más clara en el texto de Lc, que tiene grandes semejanzas con Jn 10,24-25. La respuesta de Jesús es obviamente una evasiva (=si os lo digo...), ya que interrogado sobre sí mismo y sobre el presente (=eres tú...), responde enigmáticamente en tercera persona y con relación al futuro (=...estará...). Sólo cuando le presionan, responde: *vosotros lo decís: yo soy*. Es evidente por el contexto que la respuesta tiene sentido afirmativo, pero denota una cierta repugnancia de Jesús para glorificarse a sí mismo, pone de relieve la moderación de Jesús, que no quiere pro-

195. Cfr. 1,24-25.34; 8,29-30; 9,9, etc.

196. Cfr. T. ZAHN, *Das Evangelium des Matthäus* (Leipzig 1922 706; A. VANHOYE, "Les recits de la passion", 144; R. WALKER, *Die Heilgeschichte im ersten Evangelium* (Göttingen 1967) 70; D. R. CATCHPOLE, "The Answer of Jesus to Caiphas (Matt XXVI. 64)", en *New Test Stud* 17 (1970-71) 213-226.

vocar a las autoridades judías, y sugiere sagazmente que ellos mismos proclaman la dignidad mesiánica de Jesús¹⁹⁷.

La afirmación profética de Jesús constituye la parte principal de su respuesta. En ella corrige la idea mesiánica del Pontífice y del Sanedrín mediante una enseñanza, que constituye una confesión descriptiva de lo que El es, expresada en el lenguaje bíblico de Dan 7,13 y del Salmo 110,1: *veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del Poder* (circunlocución para designar a Dios) y *venir entre (con) las nubes del cielo* (Mc y Mt).

Predice, pues, una señal divina, futura (=veréis) por la que su dignidad mesiánica se pondrá de manifiesto¹⁹⁸. Visión que debe entenderse, al estilo bíblico¹⁹⁹, en sentido amplio, comportando una experiencia vital, fácilmente inteligible como una revelación escatológica en la que los hombres experimentarán la intervención decisiva de Dios con relación a la salvación o al juicio. Y aunque la frase resulte un tanto enigmática²⁰⁰, especialmente por el significado y aplicación del título "Hijo del Hombre", es claro que se refiere —el contexto y la conclusión de la perícopa lo prueban— a la persona de Jesús, aunque esté referida a una tercera persona, la del Hijo del Hombre. De lo contrario, si se refiriera a otra persona, toda la perícopa sería absurda y carecería de sentido. Ahora bien, el uso de la tercera persona no es gratuito, ya que en ese preciso momento Jesús no posee la forma del Hijo del Hombre glorioso, sino que solamente predice la intervención de Dios, que exaltará al Hijo del Hombre. Cuando tenga esta exaltación, en el misterio de la pasión glorificante, Jesús no dudará en apropiarse las cualidades de tal título en primera persona (cfr. Mt 28,18).

Según Mc-Mt tal declaración es estimada como blasfemia en sentido estricto, merecedora de la pena de muerte (cfr. Lev 24,16). De ella debe deducirse que no es una simple afirmación de su mesianidad, lo que no constituiría una blasfemia, puesto que otros muchos se proclamaron "mesías" y nunca fueron acusados de blasfemos²⁰¹. Jesús, pues, aunque podía haber dado una respuesta afirmativa, que no hubiera sido juzgada como blasfema, declaró que era

197. Cfr. F. SCHUETZ, *Der leidende Christus* (Stuttgart 1969) 37-38; S. LEGASSE, l. c., 182ss.

198. Algunos autores sugieren, sin mayor fundamento, que es a los lectores a quienes particularmente va dirigida esta afirmación profética. Cfr. N. PERRIN, "The High Priest's Question and Jesus' Answer", en *The Passion in Mark. Studies on Mark 14-16*, 92.

199. Cfr. Is 40,5; 52,10; 66,18; Jn 11,40, etc.

200. Cfr. T. F. GLASSON, "The Reply to Caiaphas (Mark XIV. 62)", en *New Test Stud* 7 (1960-61) 88-93.

201. Cfr. T. A. BURKILL, "The Trial of Jesus", 9.

el Mesías e Hijo de Dios en un sentido que fue estimado como blasfemia. Esto mismo sugiere en Lc la distinción de ambos títulos y se confirma por Jn 19,7 (=según la ley debe morir, porque se ha hecho Hijo de Dios; cfr. 5,18). Importa, pues, sobremanera captar en su plenitud el contenido de la afirmación profética de Jesús.

El matiz diferencial que aporta Jesús a la interrogación del Pontífice es capital. Combinando el Salmo 110 y el oráculo de Dan 7,13-14, fusiona en su persona los títulos de "Hijo de David" e "Hijo del Hombre", expresiones hasta entonces independientes entre sí, que hacen relación a la entronización real del Mesías y al personaje misterioso y celeste que hace realidad el reinado de los santos. Sin embargo, la predicción de la "sesión a la diestra de Dios", en base al Salmo 110, no constituía de por sí la acusación de blasfemia. En el Antiguo Testamento se interpretaba frecuentemente así, entendido a veces en sentido terrestre, como participación de la potestad divina por parte del rey²⁰², y a veces en sentido mesiánico, concibiendo al Mesías como el sucesor privilegiado de David, el rey ideal por quien todas las promesas divinas llegarían a su feliz cumplimiento²⁰³, el personaje en relación íntima con Dios²⁰⁴. Sin embargo, nunca se concibió al Mesías como igual a Dios, ni se interpretó en sentido mesiánico trascendente el contenido del Salmo 110²⁰⁵.

Algo similar acontecía con la figura o personaje "el Hijo del Hombre" de la visión de Dan 7,2-14, que puede incluirse en la serie de teofanías bíblicas. Pues no es del "Hijo del Hombre", sino del "Anciano de los días", de quien se afirma que se *sentó en un trono...* y a quien se rinden honores divinos (vv. 9-10; cfr. Is 6,1-3). Del "Hijo del Hombre" se afirma que *entre las nubes del cielo venía... y se dirigió al Anciano... a él se dió el imperio, honor, y reino...* (vv. 13-14). Así pues, el texto de Daniel, tomado separadamente, no contiene afirmación alguna sobre la transcendencia del "Hijo del Hombre". Por tanto, su aplicación a Jesús no podía ser considerada como blasfema. Por otra parte, aunque algunos rasgos pudieran caracterizarle como ser suprahumano, su significado fue siempre muy ambiguo (=¿ser individual o símbolo del pueblo elegido?; cfr. 7,18. 27), cifrándose en él el cumplimiento de la esperanza escatológica de Israel, que era al mismo tiempo el cumplimiento de la vocación primitiva del hombre al dominio universal. Si esto se verifica mediante un individuo, fácilmente se capta su conexión con la prome-

202. Cfr. 1 Cron 28,5; 29,23; 2 Cron 9,8.

203. Cfr. Sab 9,2-3,7.

204. Cfr. Is 7,14; 9,5-6; 11,2; Jer 23,5; Zac 12,8.

205. Cfr. O. LINTON, "The Trial of Jesus and the Interpretation of Psalm CX", en *New Test Stud* 7 (1960-61) 285-262.

sa mesiánica. Pero tampoco en esto el texto de Daniel es claro, pues carece de alusiones a la familia davídica y, por tanto, no puede ser llamado mesiánico en sentido propio ²⁰⁶.

La unión de ambos textos, sin embargo, da a los mismos un sentido nuevo ²⁰⁷. Por fusión con el Salmo 110, mesiánico, el "Hijo del Hombre" de Daniel deja de ser una figura mítica y deviene un descendiente de la familia de David, que no sólo se acerca al trono de Dios, sino que se sienta con Dios. Recíprocamente, por fusión de la profecía daniélica, el oráculo del Salmo 110 adquiere un sentido trascendente. La "sesión a la diestra de Dios" no es solamente expresión de una dignidad real o participación terrestre del poder divino, sino que es situada en un plano celeste y expresa la potestad trascendente. La fusión de ambos textos supera la concepción meramente mesiánica y revela un nuevo concepto de filiación, a saber, la trascendente, que se manifiesta en la participación de la misma potestad divina ²⁰⁸.

Según esto, Jesús reconoce que es el Mesías, pero no como la mayor parte de los judíos lo esperan, sino un Mesías de rango divino, trascendente, que sobrepasa las esperanzas normales de los judíos. Es el Mesías sentado a la derecha de Dios, el Señor y el "Hijo del Hombre" coronado de poder y de gloria, el jefe escatológico del pueblo elegido, persona trascendente, que recibe el dominio por una intervención soberana y directa de Dios ²⁰⁹.

Esta interpretación permite comprender la acusación de blasfemia por parte de los sanedritas. En la misma Escritura se encuentra semejante acusación y condena contra el rey de Babilonia ²¹⁰. No es, pues, extraño que el Sanedrín dé a las palabras de Jesús el mismo sentido y le juzgue digno de semejante condenación. Ciertamente en el caso del rey de Babilonia se trata de un contexto de orgullo y ambición, satisfechos por todos los medios posibles, mientras Jesús habla en un contexto de humillación y nada hace directamente

206. Cfr. W. GRUNDMANN, *Markus*, 302; J. GNILKA, "Die Verhandlungen...", 14.

207. En la exposición de su contenido seguimos preferentemente y de cerca a A. VANHOYE, *De narrationibus passionis*, 90-98.

208. Cfr. P. LAMARCHE, "Le 'blasphème' de Jésus devant le Sanhédryn", en *Rech Scien Relig* 50 (1962) 74,85; A. FEUILLET, "Le Fils de l'Homme de Daniel et la tradition biblique", en *Rev Bibl* 60 (1953) 170-202, 321-346; J. GUILLET, *Jésus devant sa vie et sa mort* (Paris 1971) 232-234.

209. Cfr. H. E. TOEDT, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, Gütersloh 1959; A. B. HIGGINS, *Jesus and the Son of Man*, London 1964; M. D. HOOKER, *The Son of Man in Mark*, London 1967.

210. Cfr. Is 14,13-14: "al cielo voy a subir..., alzaré mi trono y me sentaré... me asemejaré al Altísimo".

para manifestar su dignidad afirmada. Al contrario, su predicción le atraerá más humillaciones, dolores y hasta la muerte.

Esta contradicción aparente es destacada preferentemente por Mc. Este contexto de humillación parece contradecir la declaración de Jesús, pues no conviene ni a la dignidad del Hijo del Hombre, que recibe la potestad y el imperio de Dios, ni con la dignidad del Mesías, Hijo de David, que conforme a la Escritura, debía reportar la victoria sobre los enemigos del pueblo elegido²¹¹. Pero es sólo aparente, pues Jesús funda y espera el cumplimiento de su predicción en una acción auténticamente divina.

Esta declaración de Jesús, como predicción que es, no constituye por sí sola la revelación completa, sino la parte verbal, que prepara la real. Pero está expresada en un contexto de abnegación, que favorece su autenticidad, ya que el contexto de abnegación responde a las condiciones de la revelación divina. En lo que se advierte la continuidad y el cumplimiento de la tradición bíblica sobre la abnegación y la tribulación de los siervos de Dios, cuyo representante por excelencia es el Siervo de Yahvé²¹². Tradición que tiene grandes semejanzas con la mesiánica (antes de la victoria del Mesías se presuponía una lucha difícil) y con la tradición daniélica (la visión citada está enmarcada en un contexto de persecución: cfr. 7,21). Así pues, la historia evangélica constituye la síntesis nueva y maravillosamente plena o perfecta de varias tradiciones bíblicas (mesiánica, apocalíptica, tribulaciones de los siervos de Dios), una síntesis existencial y no solamente verbal.

Nótese que Mc nada dice sobre el tiempo de esta manifestación decisiva de Jesús, mientras Mt (= *a partir de ahora*) y Lc (= *de ahora en adelante*) precisan que comenzará inmediatamente. Sin embargo, las semejanzas que esta afirmación profética de Jesús tiene con la predicción de la parusía o última venida del Hijo del Hombre como juez supremo (cfr. Mt 24,30 y par) son tales que muchos críticos —infundadamente— la han aplicado al advenimiento glorioso del Hijo del Hombre al final de los tiempos²¹³. Lo que supondría un error en la conciencia psicológico-mesiánica de Jesús, al anunciar como inminente su parusía o venida final, ya que declara que los sanedritas *verán al Hijo del Hombre venir entre las nubes del cielo*.

Sin embargo, la declaración de Jesús, considerada en sí misma, no se refiere necesariamente a la venida final en la parusía.

211. Cfr. S. LEGASSE, *l. c.*, 174.

212. Is 52,13-53,12.

213. Cfr. S. LEGASSE, *l. c.*, 199, nota 28.

Aunque la expresión "venir entre (con) la nubes del cielo" tenga analogías con ciertos textos neotestamentarios en los que la imagen de las nubes es utilizada para describir la venida final de Cristo y la ascensión hacia él de los muertos resucitados²¹⁴, en el sentido original del texto daniélico (7,13-14) no se trata del descenso del Hijo del Hombre hacia los hombres, sino de su ascensión hasta el trono de Dios para recibir el imperio eterno del reinado de los santos²¹⁵. Jesús, pues, anuncia aquí su entronización como Mesías glorioso, como personaje misterioso y celestial, más que como juez escatológico. De hecho la predicción de Jesús en Mt-Lc no se refiere al futuro, sino al momento presente en el que Jesús no es juez glorioso, sino reo humillado. Pero no afirman que esta manifestación decisiva de Jesús se realiza ya ahora, sino que comienza a realizarse. Esto acontece ya en toda su realidad profunda en la pasión de Jesús, en la que comienza a ejercerse la intervención y el juicio de Dios (cfr Mt 27,50-54), a la que seguirán otros diversos modos de manifestación: la resurrección de Jesús (Mt 28,2-4 y par.), la destrucción del templo (Mt 24,2 y par.) y, como manifestación suprema, la parusía o triunfo mesiánico en toda su amplitud (Mt 24,29-30 y par.; 25,31-46)²¹⁶. La misma concepción se desarrolla también en Jn 12,31.

La redacción lucana, más breve y sencilla, confirma esta interpretación de la declaración de Jesús. Lc sustituye *veréis* por *estaré* y omite la problemática expresión "viniendo entre las nubes del cielo", soslayando intencionadamente la dificultad anterior²¹⁷. Posiblemente en los círculos cristianos, después de más de una treintena de años de predicación apostólica, la "venida sobre las nubes del cielo" se empleaba para designar la parusía o venida final de Jesús. Y para evitar un malentendido en sus lectores, que podían pensar que Jesús había anunciado ante el Sanedrín su inmediato retorno como juez glorioso, cosa desmentida por los hechos, prefirió suprimir esta expresión ambigua. Por lo demás, Lc no quiere ofrecer imágenes escatológicas, tratando de la pasión y resurrección. Según él, Jesús por su pasión-resurrección obtiene la "sesión celeste a la

214. Cfr. 1 Tes 4,16-17; cfr. además Mc 13,26 y par.

215. Cfr. BENOIT, *Pasión y resurrección*, 126.

216. Cfr. M. DIBELIUS, *Formgeschichte*, 119; M. J. LAGRANGE, *Matthieu*, 508; A. SCHLATTER, *Der Evangelist Matthäus* (Stuttgart 1948) 760; E. FLESSEMAN-VAN LEER, "Die Interpretation der Passionsgeschichte von Alteren Testament aus", en *Zur Bedeutung des Todes Jesu*. Edit. F. Vierung (Gütersloh 1967) 90; D. P. SENIOR o. c., 178-183.

217. Cfr. G. SCHNEIDER, *Verleugnung*, 118-122, 172-174; W. THUESING, "Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie", en *Bibl Zeit N F* 11 (1967) 95-108; W. J. HARRINGTON, *Lucas*, 317; S. LEGASSE, l. c., 183-185.

diestra de Dios"; al final de los tiempos vendrá entre las nubes como juez glorioso²¹⁸.

La omisión lucana oscurece un tanto la relación de las palabras de Jesús con el texto de Daniel, del que sólo se da el título de Hijo del Hombre. Pero al añadir *de Dios* a la circunlocución *diestra del Poder*, destaca el triunfo y entronización celeste de Jesús y afirma que no sólo es Mesías, sino Hijo de Dios en sentido propio²¹⁹.

En suma, se trata de una afirmación profética de Jesús ante el Sanedrín, en la que preferentemente se identifica no con el esperado Mesías judío, sino con el Hijo del Hombre glorificado, proclamando un mesianismo espiritual, trascendente, divino. Esta es la conclusión que exige el contexto, ya que como tal será condenado.

Jesús es acusado de blasfemo y condenado como reo de muerte

(Mc 14,63-64; Mt 26,65-66; Lc 22,71):

La declaración de Jesús provoca en los sanedritas la acusación de blasfemia contra Dios. Mc y Mt dramatizan tal convicción con el gesto y las palabras del Pontífice: *rasga sus vestiduras* y proclama que *ha blasfemado*. Y, dirigiéndose a los presentes, reclama su parecer. La sentencia del tribunal es unánime: *es reo de muerte*.

La ruptura de las vestiduras, que puede expresar una conmoción violenta o ser signo de tristeza, desesperación, etc.²²⁰, aquí representa un gesto ritual para expresar su indignación ante la blasfemia contra Dios²²¹. El vocabulario de Mc sugiere que se trata de los vestidos interiores, lo que parece impropio de la situación. Mt corrige la expresión, refiriéndola a los vestidos externos, y destaca más la ruptura de los vestidos y su relación con la blasfemia. Además, Mt resalta más en boca del Pontífice la declaración de blasfemia (= *qué necesidad tenemos de testigos; vosotros mismos habéis oído la blasfemia*), lo que conviene mejor con la interrogación solemne y estilísticamente favorece la importancia doctrinal del pasaje.

Tanto en Mc como en Mt los testigos —alusión a la primera parte del proceso— son superfluos, ya que el reo ha cometido el crimen ante los mismos jueces. Pero mientras Mt introduce en estilo di-

218. Cfr. Lc 21,27; Act 1,9-11. Sobre la escatología lucana cfr. H. CONZELMANN, *Mitte der Zeit*, Tübingen 1957; E. E. ELLIS, "Present and Future Eschatology in Luke", en *New Test Stud* 12 (1965-66) 27-41

219. Cfr. J. ERNST, *Lukas*, 619s.

220. Cfr. E. HAULOTTE, *Symbolique du vêtement*, (Lyon 1966) 114-118.

221. Cfr. 2 Re 18, 37; 19, 1.

recto y de forma indeterminada la sentencia del Sanedrín, Mc lo hace indirectamente y refiriéndola a *todos* los miembros²²², con un vocablo ambiguo (= *sentenciaron*), que puede expresar “opinaron” o “dieron sentencia” formal y jurídica.

Una vez más Lc difiere notablemente de Mc-Mt, en conformidad con su orientación teológico-parenética. Nada dice de la blasfemia ni de la condenación, ya que no se da sentencia alguna²²³. Por el conjunto de la perícopa parece haberse reunido el Sanedrín sólo para oír a Jesús. Ninguna acusación, ningún testigo. La pregunta se propone por todos en términos modestos. Jesús responde con autoridad. Quien presenta el testimonio es el mismo Jesús y él solo (= *lo hemos oído de su boca*). Este testimonio es suficiente, decisivo. Toda estimación negativa de la declaración de Jesús queda suprimida. La declaración de Jesús ofrece una vez más a los hombres “palabras de gracia” (cfr. 4,22), aunque los adversarios busquen en ellas ocasión para entregarle a la muerte (cfr. 11,54).

Conclusión

La forma general del proceso judío contra Jesús es ciertamente jurídica: deposición de testigos, interrogación del acusado, declaración de sentencia. Por el contexto siguiente se pone de relieve su carácter particular: esta acción jurídica era solamente preámbulo para el proceso romano ante Pilato. De ahí que la sentencia emitida careciera manifiestamente de pleno valor y fuerza jurídicas.

Sobre la historicidad de la respuesta de Jesús se discute mucho. J. Wellhausen opina que es una interpolación en la historia de la pasión, ya que la verdadera causa de la condena fue el logión sobre la destrucción del templo²²⁴. Bultmann y muchos de sus seguidores afirman que toda la perícopa supone una redacción secundaria, que amplifica la breve indicación de Mc 15,1, en conformidad con la doctrina de la iglesia primitiva, puesto que la respuesta de Jesús está expresada en términos que difieren muy poco del kerigma post-pascual²²⁵. Otros opinan que es un “doble” del proceso romano ante

222. Expresión hiperbólica, usual en la literatura oriental y evangélica, que permite excepciones.

223. Cfr. P. LAMARCHE, *l. c.*, 83, S. LEGASSE, *l. c.*, 188.

224. *Das Evangelium Marci* (Berlin 1903) 132-133.

225. Cfr. R. BULTMANN, *Geschichte der synoptische Tradition*, 307 N. PERRIN, “The Creative Use of the Son of Man Traditions by Mark”, en *Un Sem Quart Rev* 23 (1968) 357-365; “The High Priest’s Question...”, 80, 95; P. WINTER, “Markus 14,53b. 55-64. Ein Gebilde des Evangelisten”, en *Zeit Neut Wiss* 53 (1962) 260-263; E. LOHSE, “Der Prozess Jesu Christi”, en *Die Einheit des Neuen Testaments* (Göttingen 1973) 101; etc. Cfr. J. R. DONAHUE, *Are you the Christ?*, 18-25, 89-95, 140ss, 177-180.

Pilato²²⁶. Sin embargo, muchos exégetas modernos la aceptan como verdaderamente histórica, al menos en su esencia, y especialmente la declaración de Jesús según la fórmula mateana, que tiene más visos de haber sido pronunciada en un ambiente judío y, por tanto, de ser auténtica. Incluso el cuarto evangelio, que omite el proceso judío de Jesús, favorece la historicidad del logion, ya que especialmente en 10,22-38 tiene como tema la escena capital de este proceso. En cuanto a la evasiva de Jesús, referente a su mesianidad, parece inverosímil que la primitiva comunidad haya puesto en boca de Jesús estas palabras, si no derivasen directamente de él.

En favor de la historicidad de la afirmación profética de Jesús debe notarse también que, si hubiera sido inventada por la comunidad cristiana primitiva, sin duda hubiera sido formulada de tal modo que expresase más claramente la fe en la resurrección de Jesús y en sus consecuencias (cfr Mt 27,63). Lo difícil de su interpretación es indicio de su autenticidad y pone de relieve el "genio" de Jesús, al fusionar de forma inesperada los dos pasajes de la Escritura, que adquieren así un nuevo sentido²²⁷.

Apéndice: El precio de la sangre

(Mt 27,3-10):

Al iniciarse la narración del proceso romano de Jesús, en un pasaje exclusivo, Mt inserta por motivos de composición la pericopa denominada comúnmente "la muerte de Judas", aunque su tema principal es "el precio de la sangre" inocente de Jesús²²⁸.

La tradición cristiana se ocupó muy pronto del destino del apóstol traidor, como lo prueban, además de este relato, el de Act 1,16-20 y su continuación en Papías de Hierápolis²²⁹ con el consiguiente

226. Así E. WENDLING, *Die Entstehung des Markus-Evangeliums*, Tübingen 1908; G. BRAUMANN, "Markus 15, 2-5 und Markus 14, 55-64", en *Zeit Neut Wiss* 52 (1961) 273-278; etc.

227. Somos conscientes de que son muchos los críticos que rechazan la "autenticidad" de la expresión en boca de Jesús. La discusión en torno al tema sigue abierta. Cfr. A.J.B. HIGGINS, "Is the Son of Man Problem insoluble?", en *Neotestamentica et Semitica. Studies in honour of P. M. Black* (Edinburgh 1969) 70-87; V. TAYLOR, "The 'Son of Man' Sayings relating to the Parousia", en *New Testament Essays* (London 1970) 119-126.

228. Cfr. A. VANHOYE, "Structure et théologie...", 144; E. LOHMEYER, *Matthäus*, 375s, D. SENIOR sugiere el título de "el destino del traidor" ("The Fate of the Betrayer. A redactional Study of Matthew XXVII, 3-10", en *Ephem Theol Lov* 48, 1972, 380s nota 15).

229. *Fragm. 3*. Relato conocido por medio de Apolinar de Laodicea. Cfr. K. LAKE, "The Dead of Judas", en *The Beginnings of Christianity V* (London 1933) 23s.

incremento de los rasgos horripilantes y repulsivos. En todos ellos se trata de tradiciones populares, que los evangelistas han sido probablemente los primeros en poner por escrito ²³⁰.

Mt encuentra en su observación de que el Sanedrín declaró a Jesús reo de muerte y que le entregó al gobernador romano (27,1-2) la ocasión para intercalar esta perícopa (la fórmula *entonces* es meramente redaccional). Judas, enterándose o viendo que Jesús había sido condenado a muerte, reflexiona sobre el hecho al que había prestado su colaboración y, lleno de pesar por la acción cometida, se arrepiente o cambia de ánimo, este pesar —por el contexto— no supone en absoluto una actitud de penitencia, sino un cambio de actitud con matices de remordimiento por su traición. Es un fenómeno psicológico frecuentemente notado. Los grandes criminales no suelen comprender todo el horror y las consecuencias de sus delitos, sino después de consumarlos. Y de la misma manera que el asesino tratará en ocasiones de destruir o de ocultar hasta de sí mismo el arma mortífera, así la primera decisión de Judas es *des-hacerse de las treinta monedas de plata* acusadoras, cantidad sólo mencionada antes por Mt 26,15 ²³¹.

Judas devuelve el dinero al Sanedrín, seguramente gritando, al modo oriental, al expresar su culpa: *pequé entregando al inocente*. Esta declaración tiene gran sabor veterotestamentario ²³², y su contenido abarca el sentimiento de pecado, impureza, maldición y, finalmente, destrucción, como si Judas aceptase con ella y previese el triste fin que le aguarda por su acción ²³³. Su actitud, sin embargo, no encuentra en aquellos sanedritas más que el desprecio y el sarcasmo. Brutalmente le responden: *a nosotros, ¿qué?; tú verás*. La escena es de una sobriedad y precisión crueles. El fino desprecio y la ironía con que le tratan acaban de colmar su desesperación: *arrojando las monedas de plata hacia el santuario, se retiró y, marchándose, se ahorcó*. El texto bíblico no dice que lo hiciera inmediatamente.

Aunque Judas devolvió las treinta monedas de plata al Sane-

230. Cfr. M. PLATT, "Warum hat die urchristliche Gemeinde auf die Überlieferung der Judaserzählungen Wert gelegt?", en *Zeit Neut Wiss* 17 (1916) 178-188; G. BUCHHEIT, *Judas Iskarioth*, Gütersloh 1954; R. B. HALAS, *Judas Iscariot*, Washington 1946; K. LUETHI, *Judas, Ischariot in der Geschichte der Auslegung*, Berlin 1955; J. JERWELL, "Jesu blods aker, Mt 27, 3-10", en *Norsk Teol Tids* 69 (1968) 158-162; W. C. VAN UNNIK, "The Dead of Judas in Saint Matthew's Gospel", en *Angl Theol Rev Suppl Series*, n.º 3 (1974) 44-57.

231. Cfr. W. C. VAN UNNIK, *l. c.*, 47-48.

232. Cfr. Jer 33,15; Dt 27,25; Sal 105,38; 1 Sam 19,5; 25,31.

233. En opinión de W. C. VAN UNNIK (*l. c.*, 51-57) Judas acepta el decreto de Dt 27,25: dado que la condena y muerte de Jesús no puede evitarse ya, se hace consciente de su propia maldición, conforme a la ley, y de lo que le espera.

drín, fueron los *principes de los sacerdotes* quienes recogieron el dinero tirado sobre el pavimento. *Deliberando sobre su destino, decidieron no reponerlo en el tesoro del templo* ya que, por ser *precio de sangre*, no era puro, sino invertirlo en utilidad pública. La hipocresía leguleya rabínica queda una vez más de relieve: tienen escrúpulo en traspasar la ley con un precio de sangre y no tienen escrúpulo en utilizar ese dinero y ese precio para derramar esa misma sangre inocente.

Resolvieron, pues, utilizarlo para *comprar* un trozo de terreno ya conocido como "*el campo del alfarero*", con la finalidad de convertirlo en *lugar de enterramiento* o sepultura para los forasteros o extraños²³⁴. Por eso *hasta hoy* (=espacio considerable de tiempo entre la compra del campo y la época en se consigna la noticia) "*el campo del alfarero*" es conocido con el nombre de *Haceldama* o *el Campo de sangre*²³⁵, esto es, de la de Jesús.

En Act 1,18-19 Lc registra una tradición supletoria, tanto en lo que se refiere al origen del nombre del campo como a las circunstancias de la muerte de Judas. *Este, con el precio de la traición* o de la iniquidad *compró un campo*, donde se *precipitó de cabeza*, se *reventó violentamente por medio* de tal forma que se le *salieron las entrañas*. Este espantoso final de Judas, *conocido por todos los habitantes de Jerusalén*, les *sugirió la idea de dar a aquella propiedad el nombre de "campo de sangre"*, porque había sido regado con la sangre de su dueño.

Los dos relatos sobre el fin desastroso de Judas no pueden armonizarse completamente, a menos que se quiera inventar una pequeña novela. Son independientes uno de otro y ambos remontan a tradiciones jerosolimitanas, que tenían por fin explicar el nombre de aquel lugar y circulaban también oralmente en la primitiva comunidad cristiana. En algunos aspectos básicos (=muerte violenta de Judas, relación de esta muerte con un terreno bien conocido en Jerusalén, compra del campo con el dinero recibido por la traición para con Jesús...) están de acuerdo, pero se apartan en pormenores secundarios. Tal como se presentan ambos dependen de modelos bíblicos, que describen la muerte espantosa de notables malhechores e impíos. El relato de Mt tiene un buen paralelo en la muerte de Ahitofel, el traidor que se ahorcó una vez fracasada la rebelión de Absalón contra David, atizada por él (2 Sam 17,23). Como fuente del relato de Act puede considerarse el pasaje de Sab 4,18-19,

234. Sin duda para los judíos de la Diáspora o venidos de fuera de Jerusalén, que muriesen allí.

235. Está situado al sudeste de Jerusalén en la confluencia del valle del Cedrón y del Ge-Hinnon.

que explicaría mejor la oscura expresión “se precipitó de cabeza”. Este texto describe la muerte horripilante de los ateos, que no han querido comprender al justo, sino que le persiguen y condenan a muerte ignominiosa. Sin duda los primeros cristianos han vislumbrado en este justo la figura de Jesús ²³⁶.

Estando, pues, compuestos sobre motivos veterotestamentarios, no es el caso de considerarlos históricos hasta en los últimos pormenores. Se debe centrar más bien la atención sobre la enseñanza que nos ofrecen, en pleno acuerdo entre sí y con sus respectivos modelos bíblicos. Y la enseñanza es ésta: los traidores y ateos no escapan al castigo divino, que, por espantoso que sea, es además justo. La presentación del hecho tal como se encuentra en Mt es más verosímil que la de Act. El ahorcarse tal como se encuentra en Mt es más verosímil que la de Act. El ahorcarse como forma de suicidio, era bastante frecuente en la antigüedad. Reventar y derramarse las entrañas recuerda demasiado de cerca motivos tradicionales bíblicos ²³⁷ para pretender tomarlos al pie de la letra.

Mt, siempre atento al cumplimiento de las profecías, ve en la compra del “campo del alfarero” por parte de los sacerdotes una analogía con un pasaje bíblico ²³⁸. Este descubrimiento mateano de un precedente profético es particularmente interesante, ya que la cita es extraordinariamente libre. Mt se refiere a Jeremías, pero literalmente su cita comienza con una reminiscencia de Zac 11,12-13, retocado e interpretado con la ayuda de otros pasajes de Jeremías (18,2-10; 19,1-2; 32,6-15). Esta amalgama de distintos elementos de palabras e ideas escriturísticas combinadas se asemeja muchísimo a la interpretación midráshica de las escuelas rabínicas ²³⁹.

Probablemente con esta perícopa Mt pretende trazar un cierto contraste con el arrepentimiento de Simón Pedro, después de su cobarde negativa. Sin embargo, conviene notar que, además de es-

236. Cfr. P. BENOIT, “La mort de Judas”, en *Exégèse et Théologie*, I (Paris 1961) 340-359; G. BAUMBACH, “Judas Jünger und Verräter Jesu”, en *Zeichen der Zeiten* 17 (1963) 91-98; E. LOHMEYER, o. c., 375; W. C. VAN UNNIK, l. c., 49-51; P. BONNARD, *Mateo*, 588; I. GOMA, *Mateo*, 642. Hace ya tiempo W. WREDE afirmaba que el relato es una adaptación de textos veterotestamentarios (“Judas Ischariot in der urchristlichen Überlieferung”, en *Vorträge und Studien*, Tübingen 1907, 127ss).

237. Cfr. 2 Mac 9, 7-12: la muerte de Antíoco; Act 12,23: la de Herodes Agripa, etc..

238. J. JEREMÍAS (*Jerusalem zur Zeit Jesu*, II, Göttingen 1958, 55-57) reconoce que, a pesar de su condicionamiento al pasaje bíblico, el relato mateano contiene varios datos históricos que concuerdan con las costumbres de la época y fundan su historicidad en líneas generales.

239. Cfr. W. ROTHFUCHS, *Die Erfüllungszitate des Matthäusevangelium* (Stuttgart 1969) 84-88; P. BENOIT l. c., 349-352; D. SENIOR, l. c., 381-398.

te motivo discipular, la presente información adicional mateana en el proceso de la pasión de Jesús responde también a motivaciones cristológicas y polémicas²⁴⁰. Su inserción en este lugar cambia profundamente las perspectivas del proceso judío, al reunir en esta perícopa a todos los responsables de la muerte de Jesús: Judas, los sumos sacerdotes y los ancianos. El tema principal, como se indicó, no es la muerte de Judas, sino las monedas de plata, "precio de sangre"²⁴¹. La muerte de Judas es brevemente relatada, mientras que las monedas de plata son mencionadas siete veces y la sangre tres. Con ello Mt nos da la clave de la paradoja que Mc no aclaraba del todo: el proceso contra Jesús es inicuo y las monedas de plata lo confirman inexorablemente. Judas dice: "pequé entregando sangre inocente". Y arroja violentamente el precio de su traición. Los sumos sacerdotes están de acuerdo en que son "precio de sangre".

Por otra parte, aparece claro que, a través del complot de Judas con las autoridades judías, se cumple el plan de Dios, predicho en la Escritura: las monedas de plata fueron mencionadas por los profetas. Muestran, además, que se ejerce el juicio de Dios, ya que Judas no se aprovecha de su ganancia y los jefes judíos rubrican su crimen, estigmatizado "hasta hoy" con "el campo de sangre"²⁴². Las posiciones del antiguo Israel y de la Iglesia de Cristo van quedando de esta manera poco a poco más perfectamente definidas.

240. Cfr. I. GOMA, o. c., 641.

241. Cfr. A. VANHOYE, l. c.; D. SENIOR, l. c., 421; J. RADERMAKERS, *Au fil de l'Évangile selon Saint Matthieu*, 2 (Heverlee-Louvain 1972) 341; A. DESCAMPS, "Rédaction et christologie dans le récit matthéen de la Passion", en *L'Évangile selon Matthieu. Rédaction et Théologie*. Edit. M. Didier (Gembloux 1972) 389.

242. Cfr. J. F. QUINN, "The Pilate Sequence in the Gospel of Matthew", en *The Dunwoodie Review* 10 (1970) 165-171.

V

El proceso romano: Jesús ante Pilato

(Mc 15,1b-19; Mt 27,2.11-30; Lc 23,1-25; Jn 18,28-19,16a)

Después de haber comparecido ante el Sanedrín y haber sido condenado por éste como blasfemo, Jesús es llevado ante el procurador romano, Poncio Pilato, ante quien tiene lugar un segundo proceso. De él tratan los cuatro evangelistas. Pero tampoco aquí presentan una exposición detallada del desarrollo de dicho proceso, limitándose a transmitirnos lo esencial, esto es, un relato sumario en el que mencionan los momentos principales y hacen sentir las diversas etapas del drama: Jesús es entregado por el Sanedrín a Pilato, acusado por los judíos y jurídicamente interrogado por el procurador romano, pospuesto a Barrabás, flagelado, coronado de espinas y ultrajado, condenado a muerte y entregado para ser crucificado.

Como de ordinario, se dan entre los evangelistas notables divergencias por motivos apologéticos e interpretativos, destacando sobre todo la serie de detalles con que Jn matiza los relatos sinópticos. Por ello estudiaremos sucesivamente los cuatro relatos por separado para mejor captar el mensaje y contenido de cada uno, si bien se imponen por razones pedagógicas el estudio previo de algunas cuestiones generales.

1. Entrega de Jesús por el Sanedrín al procurador romano

La presentación sinóptica presupone y el cuarto evangelio explicita (18,31) que los judíos no tenían autoridad para matar a nadie. Aunque es muy difícil poder probarlo y se ha discutido mucho bajo este aspecto en los últimos años²⁴³, el dato parece concordar

243. Cfr. J. JEREMÍAS. "Zur Geschichtlichkeit des Verhörs Jesu von dem

con las circunstancias históricas y las condiciones sociales de la Palestina de entonces.

Después del destronamiento de Arquelao, hijo de Herodes el Grande, hacia el año 6 d. C., Judea quedó convertida en provincia romana imperial, instaurándose en ella el régimen de procuradores, dependientes del legado imperial de Siria. Así pues, ni Jerusalén ni Judea eran consideradas jurídicamente como "ciudad o comunidad libre", sino sometida. Esto significaba que la autoridad romana podía intervenir en cualquier momento en los asuntos legales, judiciales y administrativos del territorio dominado. Y si bien en ocasiones la autoridad judía tenía cierta independencia en asuntos de su competencia, v. gr., la potestad del Sanedrín de juzgar y sentenciar incluso a muerte, el "ius gladii" o ejecución de tal sentencia estaba reservada a las autoridades romanas, como signo de supremacía y medida prudencial contra posibles excesos. El procurador romano, como representante del imperio, tenía que comprobar de nuevo la culpa del acusado y dictar sentencia según el derecho romano.

Los procuradores romanos de Judea residían habitualmente en Cesarea, junto al mar. Especialmente con motivo de las grandes fiestas judías, para vigilar de cerca las posibles reyertas y agitaciones que pudieran surgir contra el dominio de Roma, subían a Jerusalén acompañados de fuerte escolta. Solían hospedarse en el antiguo palacio de Herodes el Grande, en la parte noroeste de la ciudad, formidablemente fortificado y fastuosamente acomodado. Según otros críticos, se hospedaban en la fortaleza Antonia, próxima al templo. Aprovechaban estas subidas para ejercer justicia y celebrar los juicios importantes que se les presentasen, soliendo comenzar inmediatamente después de salir el sol. De ahí tal vez la urgencia del proceso judío contra Jesús.

Estas circunstancias motivaron la necesidad de que los dirigentes judíos llevaran a Jesús ante el procurador romano y tuviera lugar el encuentro de importancia histórica mundial entre Jesús y Poncio Pilato, que gobernó la Judea del 26-36 d. C. Los evangelistas llaman "pretorio" al lugar donde se desarrolló este encuentro y proceso contra Jesús, pero no ofrecen noticias particulares sobre

Hohen Rat", en *Zeit Neut Wiss* 43 (1950-51) 145-150; J. JUSTER, *Les Juifs dans l'empire romain* (Paris 1914) 133; X. LEÓN-DUFOUR, "Passion", 1487; T. A. BURKILL, "The Competence of the Sanhedrin", en *Vigil Christ* 10 (1961) 80-96; P. WINTER, *On the Trial of Jesus*, 63-74; T. HORVATH, "Why was Jesus brought to Pilate?", en *Nov Test* 11 (1969) 174-184; J. E. ALLEN, "Why Pilate?", en *The Trial of Jesus...*, in honour of C.F.D. Moule (London 1976) 78-83.

su situación. El vocablo designa en general la residencia oficial del procurador y en particular el lugar donde el procurador administraba justicia. Los comentaristas y críticos lo identifican ya con el palacio de Herodes el Grande²⁴⁴, ya con la fortaleza Antonia²⁴⁵.

Sobre la persona y figura de Pilato los datos de la historia profana y los relatos evangélicos están de acuerdo. F. Josefo y Filón destacan su desprecio y odio a toda prueba hacia los judíos, retratándole con el peor "dossier". Lo mismo acontece en los evangelios. Además de rencoroso, le presentan como egoísta, contemporizador injusto y cruel, por temor a perder su cargo²⁴⁶.

2. Liberación de un prisionero con motivo de la Pascua

En el relato del juicio de Jesús ante el procurador romano, cuya historicidad básica nadie discute, se han señalado una serie de incongruencias, a las que se dan multitud de explicaciones. Un episodio, que ha sufrido serios ataques por parte de la crítica histórica, es el de la liberación de Barrabás. El motivo de esta actitud radica en que la "costumbre", que le sirve de base, a saber, la liberación de un prisionero por el procurador, a petición del pueblo con motivo de la Pascua, no está documentada fuera de los evangelios. Las fuentes judías que nos informan sobre la vida e historia de Palestina en esta época, no la mencionan²⁴⁷. De ahí las distintas posturas más o menos radicalmente escépticas ante el relato evangélico (así C. Guignebert, S.G.F. Brandon, Ch. Masson, etc.) y las diversas hipótesis sobre el origen del relato y la realidad histórica que se esconde tras él (así E. Haenchen, E. Schweitzer, A.E.J. Rawlinson, P. Winter, H.A. Rigg, etc.)²⁴⁸.

Naturalmente se puede argumentar que los documentos extra-

244. Cfr. P. BENOIT, "Prétoire, Lithostroton et Gabbatha", en *Rev Bibl* 59 (1952) 531-550 (repetido en *Exegèse et théologie*, I, 316-339).

245. Cfr. L. H. VINCENT, "Le Lithostrotos évangélique", en *Rev Bibl* 59 (1952) 513-530.

246. Cfr. J. BLINZLER, *Il processo di Gesu*, 215-241; M. DE TUYA, *Del Cenáculo al Calvario* 415-428.

247. Cfr. J. MERKEL, "Die Begnadigung am Passafesten", en *Zeit Neut Wiss* 6 (1905) 293-306; Ch. B. CHAVEL, "The Releasing of a Prisoner on the Eve of Passover in Ancient Jerusalem", en *Jour Bibl Lit* 50 (1941) 272-278; P. WINTER, *o. c.*, 91-99.

248. Una exposición más amplia de estas posiciones puede verse en H. Z. MACCOBY, "Jesus and Barrabas", en *New Test Stud* 16 (1969-70) 45-60; M. HERRANZ MARCO, "Un problema de crítica histórica en el relato de la Pasión: la liberación de Barrabás", en *Estud Bibl* 30 (1971) 137-143.

bíblicos judíos o paganos no tienen por qué registrar todas las afirmaciones bíblicas y viceversa y que la conclusión que se saca es anticientífica. Sin embargo, no se puede negar que nos hallamos ante una "costumbre" mal atestiguada, aunque se den casos particulares que pudieran hacer pensar en algo similar²⁴⁹.

M. Herranz Marco, en un estudio detallado del tema, observa que "conviene notar que los pasajes evangélicos que hablan de la amnistía pascual como de una institución permanente no son tan claros como suele pensarse. En primer lugar quizá tengamos aquí uno de esos casos en que estamos acostumbrados a leer en un evangelista lo que dice otro. Una referencia explícita a la "costumbre" de liberar un preso con ocasión de la Pascua sólo aparece en Jn 18,39. A primera vista parece que aquí se afirma la existencia de una costumbre de los judíos, que obligaba al procurador a liberar un preso en la Pascua. Pero estas palabras, que Jn pone en boca de Pilato, son las mismas, aunque presentadas en una nueva redacción, que en Mt 27,15 dice directamente el evangelista. Estamos, por tanto, ante uno de esos casos en que Jn hace pronunciar a uno de sus personajes palabras que en los sinópticos dice el narrador²⁵⁰. Algo semejante encontramos a veces en Mt con relación a Mc. No es preciso, pues, suponer que Jn ofrece aquí mejor información que Mt.

En el extremo opuesto se encuentra Lc: su relato del episodio no menciona en absoluto la "costumbre" (su existencia en algunos manuscritos es considerada como adición del copista). Este hecho es más significativo si, como afirman no pocos autores, su relato de la pasión utiliza una fuente distinta de Mc y, según algunos, más primitiva"²⁵¹.

Después de un estudio detenido del texto griego de Mc y la actuación política de los procuradores romanos, y en concreto de Pilato, concluye que el texto griego de Mc 15,6 no habla necesariamente de una amnistía general, institucionalizada, con motivo de la fiesta, ni siquiera alude a una costumbre de Pilato en tal sentido. Debe leerse: *con ocasión de la fiesta* (y no "cada fiesta") *iba a soltarles un preso, el que pedían*. Y Mc 15,8: *y subiendo la multitud, comenzó a pedir como era su costumbre*, aludiendo solamente a que la multitud en la fiesta tenía la costumbre de reunirse ante el pala-

249. Se recogen, a este propósito, un testimonio contenido en el tratado *Pesahin*, de la *Mishná*, y otro transmitido en un papiro egipcio, documento oficial de un proceso, en el que C. Septimio Vegeto, prefecto de Egipto, perdona la vida al acusado "en gracia del pueblo". Cfr. M. HERRANZ MARCO, *l. c.*, 143-146:

250. Cfr. además Mt 3,3 = Jn 1,23.

251. *L. c.*, 146-147.

cio-pretorio y reclamar *algo*, pero no necesariamente la liberación de un preso. De esta costumbre sí hay testimonios y abundantes en F. Josefo en la época de los procuradores romanos.

De este modo, el dato que brotó espontáneamente de la pluma de Mc, sin intención teológica ni apologética, como fruto de retoques redaccionales posteriores originó en Mt 27,15 y Jn 18,39 esta "costumbre", que tanto ha hecho discurrir a los estudiosos. Este proceso literario no es pura hipótesis: en la literatura judía de tipo haggádico, contemporánea de los evangelios o posterior, tenemos múltiples paralelos de desarrollo de relatos mediante retoques a veces minuciosos²⁵².

"Ahora bien —añade— si la liberación de Barrabás no se realizó en el marco de una costumbre, ya no es difícil encontrar en las fuentes judías casos semejantes de amnistía, especialmente de presos políticos, a los que sin duda pertenecía Barrabás. Estas amnistías o excarcelamientos tienen lugar con ocasión o en cercanía de cambios políticos y están siempre condicionados por el interés político"²⁵³. Se encuentran incluso en el Nuevo Testamento, ofreciendo los motivos que movían a los procuradores en el trato con los encarcelados y su política de captación judía²⁵⁴.

Por tanto, nada tiene de particular que Pilato, para congraciarse con los judíos, recurriera al expediente de liberar algunos presos a petición del pueblo, especialmente después de la conspiración de Seyano (31 d. C.) y la intransigente actitud anterior de Pilato para con los judíos. El proceso y la muerte de Jesús, según los datos precarios de que disponemos para reconstruir la cronología del relato evangélico, debe situarse hacia el año 33, fecha en que la carrera política de Pilato está marcada por el signo de la incertidumbre.

De esta forma quedarían explicadas a la vez la verosimilitud de la liberación de Barrabás y la extrañeza de la "costumbre". Ya M. Dibelius admitía que lo extraño de esta amnistía estaba en su carácter de "costumbre". No obstante su valoración del relato evangélico es altamente positiva: "aunque no sabemos nada de semejante amnistía como costumbre, no hay motivos para dudar del episodio; suponer que se trata sin más de una invención sería atribuir a los primeros narradores una voluntad creadora y una habilidad poética de que no dan muestra en ninguna otra ocasión"²⁵⁵.

252. *Ib.*, 147-155.

253. *Ib.*, 156. Cfr. También C. B. CHAVEL, *l. c.*, 277-278.

254. Cfr. Act. 12, 1-3; 24,23,27; 25,9.

255. *Jesus* (Berlín 1949) 122.

3. El relato de Marcos

(15, 1b-20):

Es el más simple y arcaico, narrado en forma muy poco satisfactoria históricamente, aunque sea el más verosímil en ciertos detalles, a pesar de sus torpezas literarias en la presentación. La perícopa puede dividirse en cinco partes: introducción, interrogación jurídica, liberación de un preso con motivo de la pascua, condenación de Jesús ante la presión popular, ultrajes de los soldados a Jesús. La unidad de la perícopa aparece mediante la repetición del título "Rey de los judíos" (vv. 2.9.12.18).

En la *introducción* (v.1b) se advierte el estilo pleonástico y descuidado de Mc. Se nombra dos veces a *todo el Sanedrín*, ya que constaba de *los sumos sacerdotes, ancianos y escribas*, y se nombra a Pilato sin explicar quién era, ni darle título alguno, probablemente por dirigirse a lectores que están informados de los acontecimientos²⁵⁶.

En la *interrogación jurídica* (vv.2-5), torpemente descrita pero espontánea, Pilato comienza preguntando sin haber dicho nada de lo que Jesús es acusado y luego menciona las acusaciones sanedritas, de cuyo contenido nada se dice. Se antepone, pues, a las acusaciones la cuestión sobre la persona de Jesús y esto sin preparación alguna. Desde el principio aparece claro el matiz en que se plantea el proceso romano y dónde terminará. El proceso romano para Mc es el proceso del "Rey de los judíos"²⁵⁷, transponiendo al plano profano-político la afirmación religiosa y la dignidad mesiánica de Jesús, como conviene a una acción jurídica ante los romanos, más política que religiosa.

Esta transposición, si bien es una grosera deformación comparada con la declaración de Jesús ante el Sanedrín, conserva un reflejo de la realidad: el título "Cristo" o "Mesías", nacional y profanamente interpretado, equivalía a "Rey de los judíos" (sobre ello se extenderá Jn 18, 33-38). Se da, pues, una relación entre la declaración de Jesús ante el Sanedrín y la proposición de Pilato, aunque Mc no la explique²⁵⁸.

256. Cfr. V. TAYLOR, *The Gospel according to Mark* (London 1959) 571.

257. El título aparece varias veces en boca de Pilato, de los soldados y finalmente en la cruz.

258. Cfr. A. VANHOYE, *De narrationibus passionis*, 104; "Structure et Théologie", 147; J. L. CHORDAT, *Jesus devant sa mort*, 98; R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según S. Marcos*, 2 (Barcelona 1973) 301.

La respuesta de Jesús es ambigua: *tú lo dices*. Parece ser afirmativa, pero reticente²⁵⁹. El curso siguiente del proceso y de los acontecimientos muestra que el procurador vio en Jesús un hombre políticamente inofensivo... y no lo tomó en serio. El interés de Mc indudablemente es evidenciar la culpabilidad de los judíos en la pasión y muerte de Jesús y destacar lo paradójico de éstas: el Rey de los judíos es entregado y encarnizadamente acusado por los mismos jefes de su pueblo ante el representante de una nación dominadora. Este, sin mayor interés por la persona del acusado, le interroga, pero no obtiene respuesta ni puede convencerse de su culpabilidad. La conclusión de que *Pilato se quedó extrañado* pone de relieve que la investigación jurídica fue vana. El silencio de Jesús evoca teológicamente la actitud del Siervo de Yahvé (Is 53, 7).

La escena de *la liberación de un prisionero con motivo de la Pascua* (vv. 6-14) va colocada junto a la anterior, pero de manera independiente. Ya no se trata de la acción judicial propiamente dicha. Es más bien una estratagema o maquinación política de Pilato, más injusta que misericordiosa para con Jesús, pues para no complacer a los representantes judíos toma un camino en el que abandona el terreno del derecho, entregando a Jesús a la veleidad de las masas.

Curioso e interesante el dato de la subida de la gente al pretorio con motivo de la fiesta de la Pascua a pedir algo como de costumbre (v. 8). Con frecuencia nos representamos a Jesús llevado de madrugada al pretorio por toda la turba y los jefes de los judíos. Y no es exacto. En ese momento las gentes estaban en sus negocios y no pensaban en Jesús. Más tarde suben al pretorio a reclamar algo, pero sin pensar en Jesús y tal vez ni en Barrabás. Quizá alguna fracción de la plebe o del Sanedrín podía tener interés en pedir la liberación de Barrabás, posiblemente del partido de los zelotas, que por haber cometido algún asesinato político podía ser para ellos una figura popular, un héroe político. De hecho la anotación de Mc sugiere que aquel año el preso político que más destacaba era el *llamado Barrabás* (en tono despectivo) *que estaba encarcelado con aquellos sediciosos o terroristas, que en el motín habían cometido un asesinato*. Mc, despreocupado supone que sus lectores están al corriente de dicha revuelta. Hoy, sin embargo, es difícil precisar de qué motín se trataba.

259. Cfr. E. LOHMEYER, *Markus*, 335; J. IRMSCHER, "Sy légeis (Mark XV.2 - Matt XXVII.11 - Luke XXIII.3)", en *Studia Class* 2 (1960) 151-158.

Mc no dice que Pilato tuviera la intención de dar al pueblo a elegir entre Barrabás y Jesús, pues entonces hubiera hecho problemática desde el principio su intención de resistir a los planes de los jefes judíos y de liberar a Jesús. Su idea era más bien mantener encarcelado a Barrabás, distraer la atención de la gente en torno a él y proponer sólo el indulto de Jesús, cuya importancia e interés político-religioso destaca presentándole como "el Rey de los judíos" para excitar a los nacionalistas a preferir la liberación de Jesús. Habiendo comprendido que Jesús era sólo una víctima del odio del círculo dirigente judío y teniendo en cuenta que Jesús era apreciado por el pueblo²⁶⁰, espera poner en juego al pueblo de Jerusalén en favor de Jesús. Y esto no porque le preocupara mayormente la suerte de Jesús, sino para salir victorioso en su continua guerra fría contra las pretensiones y demandas de los dirigentes judíos. La pintura que a veces se hace de Pilato, describiéndole como un semicristiano, impresionado por Jesús, emocionado por su grandeza y casi convertido, es demasiado poética y bastante irreal. Tampoco es —claro está— el mayor criminal del mundo, sino un simple procurador romano, lleno de desprecio hacia los judíos, que una vez más intenta aprovechar las circunstancias para llevar el agua a su molino, aunque sea injusta y sacrílegamente²⁶¹.

Esta maquinación de Pilato era completamente injusta, ya que Jesús, aun no juzgado, implícitamente es considerado ya como un condenado. Aunque la muchedumbre asintiese a la proposición de Pilato, se daría igualmente una injusticia contra Jesús, que de este modo era presentado como reo de culpa. Y si la idea de Pilato era rechazada, la injusticia sería mucho mayor: debería ser condenado y ajusticiado prácticamente sin juicio previo. Otra consideración injusta de esta maquinación es que la suerte de Jesús ya no depende de la sentencia del juez romano, sino de la voluntad de la masa, con lo que se acrecienta también la culpa del juez²⁶².

Después de la proposición de Pilato. Mc anota la intervención hostil de los representantes judíos. Saben muy bien que el momento es de importancia decisiva y ponen todo su esfuerzo para conquistarse a las masas, cuyo entusiasmo por Jesús tanto temían²⁶³, y excitarles a pedir la liberación de Barrabás y la muerte de Jesús. Astutamente, pues, presentarían la persona y obra de Barrabás como más provechosa y benéfica para los intereses nacionales judíos, tal vez sin hablar directamente contra Jesús. Sugiere con

260. Cfr. Mc 11,18; 12,12.37; 14,2.

261. Cfr. P. BENOIT, *Passion y resurrección*, 160.

262. Cfr. A. VANHOYE, *De narrationibus passionis*, 106.

263. Cfr. Mc 12,12; 14,2.

ello el evangelista que la muchedumbre más bien era favorable a pedir la liberación de Jesús, pero se dejó convencer y de pronto pidió a grandes gritos a Pilato que dejara libre a Barrabás y que condenara a Jesús.

El proceso romano de Jesús se convierte así en asamblea popular y los siguientes esfuerzos de Pilato para oponerse a la voz del pueblo, que se ha pronunciado contra su Rey, resultan absolutamente inútiles. No hay ya administración de justicia. Es la pasión la que habla, desentendiéndose de la persona e inocencia de Jesús y pidiendo vociferante el suplicio de la cruz, aunque sin detenerse a pensar por qué. El acento teológico de Mc en esta exposición se concentra nuevamente en la oposición paradójica: mientras el procurador romano habla y actúa en favor de Jesús, el pueblo judío, y no sólo sus dirigentes, recibe en sus manos la decisión sobre el destino de su Mesías-Rey y pide para él la muerte de cruz: ¡*crucifícale!*

La *conclusión del proceso* (v. 15) es la capitulación de Pilato, tan inflexible y brutal en otras ocasiones, ante la voluntad de la masa para apaciguarla. Barrabás es puesto en libertad y *Jesús es entregado, después de azotarlo, para ser crucificado*. Repugna a la pluma de Mc (también de los otros evangelistas) hacer mención de un dictamen formal de culpabilidad en el caso de Jesús, aunque hay que suponer que Pilato, a pesar de haber reconocido hasta el último momento la inocencia de Jesús, no sólo sentenció la ejecución de Jesús por condescendencia con los judíos, sino que decretó también una sentencia formal de muerte, cuyo contenido está expresado en el título puesto sobre la cruz (15,26), compuesto por él mismo según Jn 19,22²⁶⁴. Implícitamente está contenida en la expresión *entregó para ser crucificado*, aunque no está claro en Mc si Pilato entregó a Jesús para ser crucificado a los judíos o a los verdugos. De todos modos se trata realmente de un verdadero asesinato jurídico.

En *la escena de los ultrajes de los soldados a Jesús* (vv. 16-20), que consideraremos más adelante con mayor amplitud, Mc ilustra el veredicto "Rey de los judíos", destacando su aspecto paradójico: la dignidad de Jesús es evocada mediante las afrentas. El "mundo" no comprende en absoluto la realeza puramente espiritual de Jesús y reacciona ante ella con burla. La expresión *toda la cohorte* debe entenderse hiperbólicamente.

264. Cfr. J. SCHMID, *El Evangelio según S. Marcos* (Barcelona 1967) 417.

4. El relato de Mateo

(27,2.11-31):

Es también breve y sigue un paralelismo descriptivo semejante al de Mc, aunque omite algunas precisiones útiles de éste, de manera que a veces la marcha de los acontecimientos se hace menos clara²⁶⁵. Por otra parte, sin embargo, además de algunos retoques estilísticos, tiene interesantes aportaciones particulares. Como Mc, puede dividirse el relato en cinco partes.

La introducción (vv. 2. 11a) está cortada por el relato del precio de la sangre o muerte de Judas (27,3-10) por su interés en presentar conjuntamente todos los responsables de la muerte de Jesús. Como en Mc la expresión *le entregaron a...* en 27,2.26 sirve de motivo literario de inclusión. Otorga a Pilato el título de "procurador" ya que no está allí por propia voluntad, sino preso, atado y conducido por otros.

En la *investigación jurídica* (vv. 11b-14) sigue fielmente a Mc. Solamente corrige y perfecciona el estilo marciano (cfr. vv. 12-13) y utiliza su partículas de transición preferidas (= *entonces...*, *mientras...*).

En la *escena de la liberación de un preso* (vv.15-26) se observan numerosas diferencias con relación a Mc, presentando una especie de composición nueva, en la que se observa un orden concéntrico²⁶⁶. Explicita más aún el privilegio de la amnistía pascual (= *solía conceder...*: v. 15) y llama a Barrabás *un preso famoso* (v. 16), lo que hace comprender mejor por qué la muchedumbre tomó tan pronto partido por él. Sin embargo, omite el valioso detalle de que la gente subiese al pretorio para pedir la gracia por la Pascua, dando a entender que estaba allí desde el principio: *a los que estaban allí reunidos* (v. 17). No es propiamente la gente quien pide, sino que Pilato torpemente comete el error de pronunciar el nombre de Barrabás y de ponerlo en parangón con Jesús, proponiendo el dilema: *¿a quién queréis que os suelte, a Barrabás* (algunos manuscritos escriben *a Jesús Barrabás*, para resaltar más la contraposi-

265. Un análisis estructural de esta perícopa mateana puede verse en L. MARÍN, "Jésus devant Pilate. Essai d'analyse structurale", en *Langages* 22 (1971) 51-74.

266. Cfr. A. VANHOYE, "Structure et théologie", 147-148.

ción)²⁶⁷ o a Jesús, el llamado Cristo? (v. 18). Cosa que no parece fuera su intención desde el principio.

De este modo la escena de Barrabás en Mt es mucho más breve y menos inteligible que en Mc. Mt no tiene tanto interés como Mc en mostrar cómo fracasa el intento de Pilato de arrancar a Jesús de mano de sus enemigos con ayuda del pueblo. Para él es mucho más importante la contraposición entre ambas figuras, Jesús y Barrabás, y la elección de los judíos, que escogen la libertad del terrorista sedicioso con preferencia a su Mesías o verdadero liberador. De ahí el uso del título "el llamado Cristo", más religioso y judaico que "el Rey de los judíos". Por otra parte, al omitir el sujeto expreso de *le habían entregado por envidia* (que en Mc eran *los pontífices*), extiende la frase a todos los allí reunidos, lo que es más general y conviene menos a la situación psicológica y real del episodio, perdiéndose el detalle de que la muchedumbre al principio era favorable a Jesús, aunque acrecienta el valor teológico del acto, pues la oposición y rechazo de Jesús es más general²⁶⁸.

Después de la proposición de Pilato y antes de ofrecer la respuesta de los judíos, Mt expone más elegantemente que Mc la presión de los dirigentes judíos sobre la muchedumbre (=persuadieron, en lugar de *incitaron* de Mc) para pedir la liberación de Barrabás y la muerte de Jesús. Pero añade el dato peculiar del aviso insistente de la mujer de Pilato, que se inmiscuye en el proceso ante su marido en favor de Jesús (v. 19). La razón que da no es puramente abstracta, sino muy apropiada a la psicología y temperamento femenino: un sueño o intuición misteriosa en que percibe que Jesús es inocente, justo, incluso divinamente protegido, con las posibles consecuencias en el caso de que Pilato fuese cómplice y consintiese en su condena. Nótese que los sueños son un motivo literario frecuente y peculiar de Mt en el Nuevo Testamento²⁶⁹.

Este detalle que Mt con discreción aporta (los apócrifos la denominan Claudia Prócula... y hasta la hacen cristiana) no está absolutamente garantizado en el aspecto histórico²⁷⁰, si bien no era

267. Cfr. R. DUNKERLEY, "Was Barabbas also called Jesus?", en *Exp Times* 74 (1962-63) 126-127; D. P. SENIOR, *The Passion Narrative according to Matthew. A Redactional Study* (Leuven 1975) 238-240.

268. Cfr. E. LOHMEYER, *Matthäus*, 383; W. TRILLING, *Das wahre Israel* (München 1964) 73-74; N. A. DAHL, "Die Passionsgeschichte bei Matthäus", en *New Test Stud* 11 (1955-56) 26; G. SCHNEIDER, *Die Passion Jesu in drei älteren Evangelien* (München 1973) 99-100.

269. Cfr. Mt 1,18.22; 2,12. Cfr. P. BONNARD, *Mateo*, 594.

270. Diversos críticos lo enumeran entre los "apoteogmas biográficos". Cfr. W. TRILLING, o. c., 66.

raro el influjo de mujeres en los asuntos públicos, a veces de modo eficaz, ya que también había magistrados supersticiosos. Quizá pertenece a una tradición tardía, que se ha podido introducir en la tradición evangélica por alguna influencia extranjera, puesto que este rasgo de la mujer que interviene para que su marido no condene a un preso pertenece al folklore semítico y se encuentra en otras partes (v. gr., en el *Talmud* de Babilonia)²⁷¹. Más interesante que el detalle histórico y su autenticidad es la intención didáctica de Mt: mientras la muchedumbre judía es convencida por su jefes para pedir la muerte de Jesús, el mundo pagano, hasta ahora indiferente, le proclama "justo" e intercede por su liberación²⁷².

Después de estas intervenciones favorables y contrarias a Jesús, Mt establece metódicamente el diálogo entre Pilato y la multitud (vv. 21-23). Primero propone la cuestión en general, omitiendo los nombres de los interesados. Los judíos responden con el nombre de Barrabás y Pilato propone el de Jesús, *el llamado Cristo*, cuya inocencia proclama implícitamente al interrogarles sobre los motivos para condenarle o el crimen cometido. La multitud pide enfurecida la crucifixión de Jesús, pero no responde al último interrogante del procurador²⁷³. Esta actitud intransigente de la turba provoca en Pilato el paroxismo del desengaño y accede a cumplimentar sus deseos. Pero al mismo tiempo quiere dejar constancia de que sólo actúa así cediendo a la presión de los judíos, sin asumir la responsabilidad de las posibles consecuencias de su determinación. De ahí su acción simbólica de lavarse las manos²⁷⁴, proclamando su inocencia: *inocente soy yo de la sangre de este justo* (v. 24). La respuesta del pueblo, de singular energía, empeña la plena responsabilidad del pueblo judío en la muerte de Jesús: *¡su san-*

271. Cfr. E. FASCHER, *Das Weib von Pilatus*, Halle 1951; A. OEPKE, "Noch einmal das Weib von Pilatus", en *Theolog Literaturz* 73 (1948) 743-746.

272. Cfr. J. E. QUINN, *l. c.*, 154-177, espec. 172-173; G. STRECKER, *Der Weg der Gerechtigkeit*, 116; W. HILLMANN, *Aufbau und Deutung der synoptischen Leidensgeschichte* (Freiburg 1941) 92; W. GRUNDMANN, *Matthäus*, 554.

273. Cfr. C. I. FOULON-PIGAMONL, "Le rôle du peuple dans le procès de Jésus. Une hypothèse juridique et théologique", en *Nouv Rev Théol* 98 (1976) 627-637.

274. Diversos exégetas juzgan la escena de Mt 27, 19-25 como "creación legendaria posterior". Así M. DIBELIUS, *Formgeschichte*, 197; R. BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 305; E. KLOSTERMANN, *Matthäus*, 221; W. TRILLING (*o. c.*, 72) la califica de un "teologumenon dogmático en forma de un pequeño episodio". Cfr. K. H. SCHELKLE, "Die 'Selbstverfluchung' Israels nach Matthäus 27, 23-25", en *Antijudaismus in Neuen Testament?* (München 1967) 148-156. Defienden su historicidad E. LOHMEYER, 285; M. J. LAGRANGE, *L'Evangile selon S. Matthieu* 523; J. BLINZLER, *o. c.*, 284-287; L. GOPPELT, "Ydör", en *Theol Wört* VIII, 313ss; últimamente, con decisión y amplitud contra K. H. SCHELKLE, es defendida por H. KOSMALA, "His Blood on us and our Children (The Background of Mat 27, 24-25)", en *Annual of the Swedish Theological Institute* VII, 1968-69 (Leiden 1970) 94-126.

gre (caiga) sobre nosotros y sobre nuestros hijos! Nosotros y nuestros hijos nos hacemos plenamente responsables de la condenación de Jesús ²⁷⁵.

La escena es peculiar de Mt y está cargada de enseñanzas. Primeramente está en paralelismo con los vv. 19-20. El gesto simbólico de lavarse las manos, harto conocido en la Biblia ²⁷⁶ y entre los romanos, y la afirmación consiguiente expresan la ausencia de relación en la causa de Jesús, como le pedía su mujer. Sin embargo, el gesto y las palabras de Pilato no le eximen de culpa, ya que él era quien tenía que decidir como juez. Por otra parte, la postura y la respuesta enérgica del pueblo, mediante otra fórmula bíblica clásica ²⁷⁷, ponen de relieve que éste último carga con toda la responsabilidad, incluso con repercusiones en el futuro. De este modo, mientras el mundo pagano pregona la inocencia de Jesús e intercede por el "justo", la Hija de Sión, "todo el pueblo de la antigua alianza", exige a gritos la muerte de su Mesías y toma sobre sí y su descendencia la responsabilidad de esta acción criminal.

Que la intención de Mt es más doctrinal que histórica, aparece especialmente por la expresión *todo el pueblo* de Israel ²⁷⁸. Antes hablaba de "dirigentes" y de "gente". Históricamente es evidente que no todo el pueblo estaba ante Pilato y con seguridad no todos los que estaban pronunciaron esta frase. La expresión de Mt es más bien el esquema del significado de una realidad. Se percibe en ella esta doctrina general neotestamentaria: la turba de Jerusalén, persuadida por su jefes religiosos, entregó a la muerte a Jesús ²⁷⁹; el pueblo judío en cuanto tal no aceptaba la fe cristiana, cuando se escribió el Evangelio de Mt ²⁸⁰. Mt expresa en la sentencia del pueblo la conexión entre ambos aspectos.

Su intención doctrinal aparece clara: se da una ruptura completa entre el pueblo de Israel y su Mesías, pues se decreta su muerte definitiva, incluso para la posteridad. El Israel terrestre deja de ser el pueblo mesiánico, la comunidad de salvación, con lo que la adhesión al pueblo de Israel sociológicamente considerado no es ya

275. Según P. BONNARD (*Mateo*, 595), la idea mateana contenida en esta expresión es que "el pueblo cegado por sus jefes cree obrar bien reclamando la muerte de Jesús".

276. Cfr. Dt 21, 6-8; Sal 26,6; 73,13.

277. Cfr. Jer 28,35; Ez 18,13; Lev 20,9; 2 Sam 1,16; 3, 28-29.

278. "Laós" es el título oficial con que los LXX designan a Israel. Cfr. E. LOHMEYER, o. c., 386; E. KLOSTERMANN, o. c., 221; G. STRECKER, o. c., 115s; G. BAUM, *The Jews and the Gospel* (London 1961) 71; W. TRILLING, o. c., 72-73; D. P. SENOR, o. c., 258s.

279. Cfr. Mc 15, 12-15; Lc 23,13.18.21; Act 2,23; 4,10; Jn 18,31.36.38; 1 Tes 2,15.

280. Cfr. Act 8,3; 9, 1-2; 13, 45-50; Flp 3, 5-6; Rom 9, 30-10,4; 10,21, etc.

necesaria ni suficiente para obtener la salvación (cfr. Mt 21,43; 8, 11). Incluso su mesianismo terrestre se hace imposible y más que la felicidad terrestre mesiánica lo que les espera son grandes calamidades (Mt 22,7; 23,35.38; 24,2). En adelante, para entrar en el Reino de Dios, cada israelita deberá, como los demás hombres, convertirse y agregarse a la nueva alianza, a la nueva comunidad de creyentes, que es la Iglesia, fundada en la sangre (Mt 26,28) y en la resurrección de Jesús (Mt 28,18-20) ²⁸¹.

Este texto de Mt ha sido uno de los más explotados para acusar a la Iglesia, y especialmente a Mt, de antisemitismo ²⁸². Hay que admitir que Mt afirma la oposición y ruptura entre el pueblo judío y Jesús y la Iglesia. Pero esto no es antisemitismo, sino una constatación de los acontecimientos de la historia de la salvación. Se daría antisemitismo si dijera o dedujera que había que perseguir a los judíos y despreciarlos, lo que va contra el espíritu del Evangelio, incluso contra el de Mt, que en plena persecución judía contra la Iglesia recomienda el amor a los enemigos (5,44). Se da, además, una tendencia en el Nuevo Testamento a disculparles, si no absolutamente, sí para no fomentar un ambiente de odio, que estorbase toda mutua comprensión (cfr. Act 3,17; 13,27). Siguiendo este ejemplo, la Iglesia pide hoy a los cristianos que no se pongan de relieve los elementos de oposición sino que se fomente el señorio de la buena voluntad y de la mutua comprensión y respeto ²⁸³.

En *la conclusión del proceso* (v. 26) sigue a Mc, si bien una lección variante afirma que Pilato entregó a Jesús a *los judíos*, lo que se acomoda muy bien a la perspectiva doctrinal de Mt.

En *la escena de las afrentas a Jesús* (vv. 27-31) sigue también a Mc. Añade que *desnudaron a Jesús* (v. 28), lo que se supone implícitamente en Mc, si estas afrentas tuvieron lugar después de la flagelación. Además, ordena las afrentas (vv. 29b-03) mejor que Mc.

281. Cfr. J. E. QUINN, *l. c.*; A. VANHOYE, *De narrationibus passionis*, 110-112; D. P. SENIOR, *o. c.*, 260; G. SCHNEIDER, *o. c.*, 101-102; D.R.A. HARE, *The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel according to St. Matthew*, Cambridge 1967; S. LEGASSE, "L'antijudaïsme" dans l'Évangile selon Matthieu", en *L'Évangile selon Matthieu. Rédaction et théologie*. Ed. M. Didier (Gembloux 1972) 417-428.

282. Cfr. C. G. MONTEFIORE, *The Synoptic Gospel*, II (London 1927) 346; W. E. BUNDY, *Jesus and the first three Gospels*, (Cambridge, Mass., 1955) n.º 433.

283. Como ha comprobado E. MASSAUX (*L'influence de l'Évangile de St Matthieu sur la littérature chrétienne avant St Irénée*, Gembloux 1950), sólo a partir del siglo IV se recurre a este texto de Mt para presentar la opresión y desprecio que sufren los judíos como castigo por su propio anatema. Cfr. G. BAUM, *o. c.*, 66-73; K. H. SCHEKLE, *l. c.*, 155; H. KOSMALA, *l. c.*, 117s; J. A. FITZMYER, "Antisemitism and the Cry of 'All the People' (Mt 27,25)", en *Theol Stud* 26 (1965) 667-671; P. BENOIT, *Pasión y resurrección*, 163-164.

5. El relato de Lucas

(23,1-25):

La composición lucana difiere bastante de Mc-Mt, dando otra perspectiva al proceso romano contra Jesús, completando sus lagunas y ofreciendo, como dato peculiar, el episodio del envío de Jesús ante Herodes-Antipas. Se advierte en Lc una preocupación apologético-parenética por dejar establecida la inocencia de Jesús por boca del procurador romano y del rey judío, así como un marcado interés por suprimir las escenas denigrantes para con Jesús. En la narración pueden distinguirse cinco partes: introducción, investigación jurídica ante Pilato, Jesús ante Herodes, convocación general del pueblo ante Pilato, condenación de Jesús ante la presión de los judíos.

Tras la *introducción* (v. 1), Lc procede a una reelaboración histórica más satisfactoria de la *acción jurídica ante Pilato* (vv. 2-7) que la presentada por Mc, aunque a veces resulta un tanto desconcertante. Coloca en primer lugar, de acuerdo con el desarrollo de los hechos, la acusación de los miembros del Sanedrín contra Jesús y hace seguir la pregunta de Pilato, si pretende ser el "Rey de los judíos".

La acusación está hábilmente formulada, expresando tres motivos capaces de consternar a un procurador romano: Jesús es un agitador y revolucionario (= *alborota a nuestro pueblo...*: v. 2; *so-livianta al pueblo, enseñando...*: vv. 5.14), Jesús rechaza el pago de los impuestos al emperador (= *prohibiendo pagar tributos al César*), Jesús es un rebelde contra la dominación romana, pues se hace rey (= *diciendo que él es Cristo Rey*). De estos tres puntos, el segundo es una calumnia o total inversión de los hechos²⁸⁴. Los otros dos suponen un falseamiento del mesianismo puramente religioso y de la actividad doctrinal de Jesús, transformándoles en motivos políticos para meter en danza contra Jesús al poder romano²⁸⁵.

La acusación prepara la pregunta de Pilato: *¿eres tú el Rey de los judíos?* Lc suprime la afirmación marciana de que Jesús calla ante la acusación de los judíos y rehúsa dar contestación alguna al procurador. Por eso resulta desconcertante la declaración de Pilato (= *ningún delito encuentro en este hombre*) tras las palabras

284. Cfr. Lc 20,25 y par.; se advierte ya en 20,20 la conexión redaccional de ambos episodios.

285. Cfr. P. BENOIT, *o. c.*, 165; J. ERNST, *Lukas*, 622.

de Jesús: *sí, tú lo dices*, palabras que Pilato debería entender como reconocimiento propio de la culpa imputada. Sin embargo, la expresión lucana —los textos evangélicos están muy resumidos— supone que Pilato, después de conversar con Jesús y plantear averiguaciones e interrogatorios (cfr. v. 14), no consideró su respuesta como una concesión real de la culpa que se le achacaba. Además, su tema principal es la inocencia de Jesús, proclamada de varios modos por boca de Pilato (vv. 4.14-16.20.22) y base de su veneración por el Cristo sufriente. Esta actitud del procurador romano hacia Jesús refleja, sin duda, la lealtad del evangelista hacia Roma y sus preocupaciones apologéticas. Su Evangelio y los Actos están redactados en cierto modo como una apología para mostrar al mundo y poder greco-romano que nada tenían que temer del cristianismo, ni de Pablo, ni de Jesús ²⁸⁶.

Después de la declaración del procurador, Lc pone en boca de los dirigentes judíos —transposición literaria para pasar a otra cosa, ya que lo habrían dicho anteriormente— la acusación de la predicación ambulante y revolucionaria de Jesús en *toda Judea* ²⁸⁷ *desde Galilea, donde comenzó, hasta aquí*, es decir, Jerusalén (v. 5). La expresión encierra el esquema geográfico-teológico de la primera parte de la obra lucana, entendiendo la dirección seguida por los acontecimientos de la vida de Jesús como una línea o movimiento desde Galilea a Jerusalén ²⁸⁸. Pero la mención de Galilea, traída con toda naturalidad, sirve también a Lc para dar otra perspectiva al proceso: enviar a Jesús a la jurisprudencia de Herodes-Antipas. Al conocer Pilato que Jesús procedía de Galilea, dado que ocasionalmente Herodes se encontraba en Jerusalén, sin duda por motivos religiosos y políticos por ser la fiesta de la Pascua, decide remitirlo a su jurisdicción (vv. 6-7).

No son del todo claros los motivos verdaderos por los que Pilato envió a Jesús a su soberano. Quizás abrigaba la esperanza de zafarse de tan espinoso asunto, ya que como soberano de Jesús, Herodes-Antipas era también su juez competente, aunque estuviera fuera de su territorio. Es también posible que Pilato pretendiera que su decisión fuera interpretada por Herodes como un gesto de deferencia o diplomacia hacia él, ya que estaban enemistados ²⁸⁹.

286. Cfr. A. VANHOYE, "Structure et théologie", 149.

287. El término "Judea" en Lc tiene un sentido amplio, equivaliendo a toda la Palestina o todo el país de Israel, que étnica y religiosamente debe considerarse como judío (cfr. Lc 4,44; 7,17; Act 10,37; 23,31).

288. Cfr. nota 13.

289. Cfr. H. W. HOEHNER, "Why did Pilatus hand Jesus over to Antipas?", en *The Trial of Jesus...*, in honour of C.F.D. Moule (London 1970) 84-90.

Jesús, pues, fue conducido desde el pretorio hasta el antiguo palacio de los asmoneos, donde se hospedaba Herodes-Antipas.

En el episodio de Jesús ante Herodes (vv. 8-12), procedente de una fuente independiente²⁹⁰, Lc muestra su interés y dotes de historiador, exponiendo ante los lectores la conexión existente entre episodios alejados entre sí en el tiempo. La introducción (v. 8) conecta especialmente con 9,7-9 (cfr. también 13,31-33) y describe la satisfacción de Herodes al tener ocasión de saciar su curiosidad de conocer personalmente a Jesús y hacerle realizar en su presencia algún prodigio espectacular. De ahí sus numerosas preguntas (= *mucha palabrería*), encaminadas a tal fin, conforme al contexto, más que a un interrogatorio judicial. Pero Jesús le niega toda respuesta. No ha venido a divertir con sus milagros, sino a salvar²⁹¹. Todos los miembros del Sanedrín están presentes con sus insistentes acusaciones, recordándole, sin duda, lo movimientos de masas en torno a Jesús, la invitación para que se alejase de Galilea y la dura respuesta y apelativo de Jesús al tetrarca (Lc 13,31-33), las pretensiones reales de Jesús, etc.

Antipas no parece tomar en serio aquellas acusaciones. Herido, sin embargo, por el reto de silencio y dignidad de Jesús a su frivolidad e intereses bufónicos y tomando pie de las acusaciones de los sanedritas, reacciona con un acceso de desprecio. En venganza por su decepción se burla de Jesús y con palabras insultantes e irónicas da la señal para que sus soldados (=su guardia), haciéndose eco de sus mofas, ultrajen también a Jesús. La escena concluye con una caricatura de las pretensiones reales de Jesús: Herodes manda poner a Jesús un vestido pomposo (¿blanco o rosa?)²⁹² y, ataviado como rey de irrisión, lo devuelve a Pilato. Este gesto simbólico es un reconocimiento práctico de su inocencia política. Esto mismo dedujo Pilato del atuendo (cfr. v. 15): Jesús es quizás un político iluso, pero inofensivo para Roma. Lc, atento siempre a resaltar las relaciones personales, encuentra digno de mención el hecho de que Antipas y Pilato se hicieron amigos con tal ocasión. Posiblemente la enemistad había sido causada o agravada por la matanza de los galileos ordenada por Pilato (Lc 13,1). Desde ahora cada uno se sintió lisonjeado por deferencia del otro.

Se ha discutido mucho sobre la historicidad de esta escena

290. Cfr. J. B. TYSON, "The Lukan Version of the Trial of Jesus", en *Nov Test* 3 (1959) 249-258, espec. 252; P. WINTER, *The Trial of Jesus*, 136s; G. SCHNEIDER, *Die Passion Jesu*, 91.

291. Cfr. W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas* (Berlin 1966) 425; J. ERNST, o. c., 625.

292. Cfr. P. JOÛON, "Lc 23,11", en *Rech Scien Relig* 26 (1936) 80-85.

hasta afirmar que representa un doble del proceso romano de Mc o que ha sido inventada por Lc, basándose en el Salmo 2,1, en el que la comunidad primitiva captó el anuncio profético de la unión de Herodes y Pilato contra Jesús (cfr. Act 4,27)²⁹³. Sin embargo, tales hipótesis no son justificables. El texto del Salmo es demasiado vago como para que pueda bastar por sí solo para la invención de este episodio. Más bien por ser real la comparecencia ante Antipas, se pensó a partir del hecho en la aplicación del Salmo. Parece, además, que Lc estaba bien informado de las tradiciones concernientes a Herodes²⁹⁴.

Por lo demás, este envío de Jesús a casa de Herodes es muy verosímil, pues se dan casos análogos en la jurisprudencia y en la caracterización personal y las relaciones entre Herodes y Pilato ofrecidas por Lc se acomodan a las noticias extrabíblicas. Aun en el caso de que Lc no conociera este relato con detalles, no parece haya razones suficientes para dudar de su historicidad²⁹⁵. Nótese, además, la semejanza de esta escena de burla con las afrentas recibidas por Jesús de parte de los soldados del procurador al final del proceso romano en Mc-Mt, que Lc omite y que Jn propone también a mitad del proceso, como si ambas se hubiesen atraído mutuamente.

Pero Lc no relata este episodio simplemente para que no se perdiese. Con él estigmatiza y fustiga una falsa manera de interesarse por Jesús —tan sólo por curiosidad y diversión— sin la más mínima disposición hacia un compromiso personal del discípulo hacia el Maestro. Asimismo destaca la completa inocencia de Jesús como criminal político ante los representantes romanos en Palestina: ante el procurador romano de la región y ante el cliente rey Herodes. Sólo los representantes judíos de Jerusalén y sus habitantes han exigido su muerte. Se advierte, pues, su intención de minimizar la intervención de Roma en la crucifixión de Jesús y echar directamente la culpa a los judíos²⁹⁶.

293. Cfr. M. DIBELIUS, "Herodes und Pilatus", en *Zeit Neut Wiss* 16 (1915) 113-126; J. B. TYSON, l. c.; "Jesus and Herodes Antipas", en *Jour Bibl Lit* 79 (1960) 239-246; A. W. VERRAL, "Christ before Herod", en *Jour Theol Stud* 10 (1909) 321-353.

294. Conocidas tal vez por Manahén, amigo de infancia del tetrarca: Act 13,1; cfr. también Lc 8,3.

295. Cf. K. H. RENGSTORF, *Das Evangelium nach Lukas* (Göttingen 1965) 264; P. BENOIT, o. c., 167; J. ERNST, o. c., 624.

296. Cfr. K. H. SCHELKLE, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments* (Heidelberg 1949) 24-37; F. SCHUETZ, *Der leidende Christus* (Stuttgart 1969) 126-138; G. SCHNEIDER, *Verleugnung...*, 193-196; *Die Passion Jesu*, 93-94; A. GEORGE, "Le sens de la mort de Jésus pour Luc", en *Rev Bibl* 80 (1972) 198-204.

En *la convocación general*, que sigue a continuación (vv. 13-23), Pilato, forzado a hacerse nuevamente cargo del juicio, vuelve a exponer su convicción de que Jesús es inocente, añadiendo que Herodes comparte la misma opinión (vv. 13-15). Incluso propone soltarlo, después de haberlo castigado, como sugerencia de compromiso (v. 16). Ya que no ha podido obtener que la turba reclame su libertad con motivo de la gracia de la Pascua, ensaya el castigo de la flagelación. Lc alude a ella, pero no afirma que le fuera infligida, pues repugna a su delicadeza espiritual y literaria la narración directa del castigo. Pero los designios de Pilato no se logran y la multitud insiste: ¡fuera ese y suéltanos a Barrabás! (v. 18).

Nótese la brusquedad con que inesperadamente presenta a Barrabás, aunque a continuación caracterice mejor que Mc-Mt su persona y crimen (v. 19). Y es que a Lc le repugna insistir en la equiparación de Jesús con un asesino, cosa que ofende su dignidad. Sin embargo, resalta sobremanera (v. 25) la monstruosidad que supone que los judíos den preferencia a un verdadero revolucionario y terrorista con relación a su verdadero Mesías, al que han acusado falsamente de revolucionario.

Pilato se resiste ante la turba vociferante, que reclama la crucifixión de Jesús, y proclama por tercera vez su inocencia y su intención de liberarle. Lc destaca más que Mc la resistencia de Pilato a la condenación de Jesús, aunque se trate también de una maquinación política más que justicia. Sin embargo, ante el odio implacable de los judíos acaba por ceder y *dicta que se cumpla su demanda* (vv. 24-25).

Las palabras con que Lc *concluye el relato* (v. 25b) están escogidas intencionalmente: *y a Jesús se lo entregó a su voluntad*. En ellas se destaca de manera expresa la culpa de los judíos, atenuando en lo posible la de Pilato. No es él quien ha querido la muerte de Jesús, sino los judíos, que la han reclamado y obtenido. Sin embargo, en los relatos siguientes no aparecerá claro si son los judíos o los romanos que llevan a crucificar a Jesús y lo llevan a cabo.

6. El relato de Juan

(18,28-19,16):

Jn presenta en cierto modo una secuencia distinta de los acontecimientos y transmite numerosos diálogos bien contruidos entre Pilato y Jesús, resaltando el profundo sentido teológico de los mis-

mos, especialmente el sentido espiritual de la realeza mesiánica de Jesús, así como su naturaleza divina ²⁹⁷. La importancia del relato queda patente en la amplitud con que lo trata.

Consta de siete escenas, precedidas de una introducción, construidas en paralelismo concéntrico en cuanto al lugar y al tema y separadas entre sí explícita o implícitamente por los verbos "entrar/salir". O como dicen otros, construidas literariamente en torno a "en el pretorio/fuera del pretorio". Los judíos están afuera; Jesús dentro; Pilato va de uno a otro ²⁹⁸. Es un relato de gran belleza y dramatismo.

En la *introducción* (19, 28) Juan presenta el tiempo, el lugar y los actores del episodio: de madrugada, en el pretorio, Pilato, Jesús, los judíos. Aporta, además, una noticia preciosa: *los judíos no entraron en el pretorio para no contaminarse y poder así comer el cordero de la Pascua* ²⁹⁹, que comenzaba aquella misma tarde, ya que el proceso romano de Jesús tiene lugar el día de la Parasceve o preparación de la Pascua (19,14).

Estos datos plantean el grave problema de la cronología de la pasión, diferente en Jn y en los sinópticos. Normalmente hoy día se prefiere la cronología juanista, según la cual la Pascua judía (=15 de Nisán) cayó en sábado y no en viernes, como suponen los sinópticos. Estos implícitamente apoyan también la cronología de Jn, ya que en el día de la muerte de Jesús, Simón de Cirene venía del campo (Mc 15,21 y par.), José de Arimatea compró una sábana (Mc 15,46 y par.) y las mujeres aromas (Lc 23,56), lo que difícilmente hubieran podido hacer si la muerte de Jesús hubiera ocurrido el día de la Pascua. Por consiguiente, los sinópticos siguen otro calendario o la cena pascual de Jesús por ellos narrada fue una anticipación litúrgica de la Pascua judía, celebrando una cena teológicamente pascual, durante la cual Jesús instituyó la Pascua cristiana de la Eucaristía. Pero la Pascua en el sentido propio de la

297. Cfr. C. K. BARRETT, *The Gospel according to John* (London 1962) 443; B. SCHWANK, "Pilatus begegnet dem Christus (Joh 18, 28-38a)", en *Sein und Sendung* 29 (1964) 100-112; M. E. BOISMARD, "La royauté universelle du Christ", en *Assambl du Seign* 88 (Bruges 1966) 33-45; A. DAUER, *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium* (München 1972) 249s.

298. Cfr. B. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Johannis* (Berlin 1908) 84; J. BLANK, "Die Verhandlung vor Pilatus: Joh 18, 28-19,16 im Lichte johanneischer Theologie", en *Bibl Zeit N. F.* 3 (1959) 60-81; H. SCHLIER, "Jesus und Pilatus nach Johannesevangelium", en *Die Zeit der Kirche* (Freiburg 1956) 56-74; E. HAENCHEN, "Jesus vor Pilatus (Joh 18, 28-19,15)", en *Theol Literaturz* 85 (1960) 93-102 (repetido en *Gott und Mensch*, Tübingen 1965, 144-156); A. JANSSENS DE VAREBEKE, "La structure des scènes du récit de la Passion en Joh XVIII-XIX", en *Ephem Theol Lov* 38 (1962) 506-509; A. DAUER, o. c., 100-104.

299. La entrada en casa pagana reportaba impureza legal durante siete días: Act 10,28.

palabra, la celebró Jesús en la cruz y sobre la cruz. El mismo fue el Cordero ³⁰⁰.

Primera escena (18,29-32) Pilato sale fuera; los judíos acusan a Jesús de "malhechor" y piden su muerte (de cruz)

Pilato interroga a los judíos qué acusación traen contra Jesús (=este hombre). Debería saberlo ya, puesto que también la cohorte romana está presente en el prendimiento de Jesús, y de seguro lo sabía en líneas generales. Pero como eso no era suficiente para condenar a uno a la pena capital y, por otra parte, la pregunta tiene su función literaria en la narración, de ahí su interrogación.

Los judíos responden también de modo extraño, pues no acusan a Jesús de ningún crimen concreto, sino simplemente de *ser un malhechor*. El motivo de esta reticencia puede ser la indignación que provoca en ellos la interrogación de Pilato ³⁰¹ o puede buscarse en la pluma del evangelista, interesado en continuar progresivamente la narración y explicar por qué Jesús fue crucificado. De ahí la respuesta sagaz e irónica de Pilato: *tomadle vosotros y juzgadle según vuestra ley*.

Los judíos molestos responden humillados: *nosotros no podemos matar a nadie*. Y aquí viene la consideración reveladora de Jn, que ve en esa realidad histórica de la privación del "ius gladii" algo providencial, la expresión de la voluntad divina de que Jesús muera crucificado y no lapidado solamente como blasfemo: *así se cumpliría lo que había dicho Jesús cuando indicó de qué muerte iba a morir* ³⁰². Así pues, indirectamente manifiesta Jn que la petición inicial de los judíos a Pilato sobre la suerte de Jesús es idéntica a la expresa y terminante de las escenas finales: la crucifixión ³⁰³.

Segunda escena (18,33-38a) Pilato entra e interroga a Jesús, que se declara "Rey de la verdad"

Después del diálogo con los judíos, Pilato entra en el pretorio,

300. Cfr. H. VAN DEN BUSSCHE, *El Evangelio según San Juan* (Madrid 1972) 617s.

301. Confiaban sería suficiente motivo el hacerse rey, cosa que Pilato debía saber, ya que según 18,33 de eso le habían acusado.

302. Cfr. Jn 12,33; 3,14; 8,28.

303. Cfr. J. H. BERNARD, *John*, II, 608; A. SCHLIER, *l. c.*, 59; C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (London 1960) 426s.

hace llamar a Jesús y le interroga. Entre los dos establece el evangelista un diálogo bien construido, que no es una repetición magnetofónica o taquigráfica de su conversación, sino una exposición teológica, que explica la respuesta afirmativa de Jesús a la pregunta de Pilato en los sinópticos y la proclamación de la inocencia de Jesús por parte de Pilato. De hecho Jn —aquí y en otras escenas— pone en boca de Pilato palabras que éste no pronunció exactamente y, sobre todo, hace decir a Jesús cosas que Pilato no podía comprender, ya que el Cristo juánico se dirige a los lectores cristianos³⁰⁴.

Como en los sinópticos, el interrogatorio de Pilato se centra en la pregunta *¿eres tú el Rey de los judíos?*, fuertemente radicada en la tradición cristiana y seguramente palabras auténticas del procurador romano. Tal expresión podía tener un sentido político o religioso. Nótese que el título “Rey de los judíos” suele tener en los evangelios un matiz político, en conexión con la realeza mesiánica terrestre, que Jesús siempre rechazó. Sólo aparece en las narraciones de la pasión y en la adoración de los Magos (Mt 2,2), con relación al poder político de Pilato o de Herodes. Otro título similar, pero distinto, es el “Rey de Israel” (Jn 1,49; 12,13), que expresa también realeza mesiánica, pero en un aspecto más religioso o espiritual.

Jn, pues, teniendo en cuenta esta equivocidad de la expresión “Rey de los judíos”, pone en boca de Jesús una pregunta, breve y densa, que precisa muy bien el verdadero sentido de la interrogación de Pilato: *¿dices esto por tu cuenta, es decir, como romano, en sentido político (y entonces la respuesta será no) o es que otros (=los judíos) te lo han dicho de mí?* Entonces la pregunta puede tener doble sentido y la respuesta deberá ser afirmativa en el terreno religioso, pero negativa en el político. Pilato responde un tanto incómodo (*=¿soy yo acaso judío?*), pero sus palabras indican que excluye claramente la primera alternativa de la pregunta de Jesús. La acusación y la cuestión propuesta proceden de los judíos. Indica, pues, que Jesús debe explicarse en ese sentido durante el proceso (v. 35)³⁰⁵.

Jesús responde aclarando el verdadero carácter de su realeza. Su respuesta está expresada en estilo netamente juánico: inclusión,

304. Cfr. P. BENOIT, *Passion y resurrección* 169-170; A. DAUER, o. c., 103, 105, 110-111; R. E. BROWN, o. c., 860 y 868 escribe: “Las respuestas de Jesús al gobernador romano reflejan respuestas posteriores de la comunidad cristiana a las autoridades romanas”.

305. Cfr. H. VAN DEN BUSSCHE, o. c., 623-624; A. DAUER, o. c., 252; H. SCHLIER, l. c., 60s.

concatenación, vocabulario, la primera parte en negativa: *mi reino no es de este mundo*, ni en cuanto al origen, ni en cuanto a la naturaleza, ni en cuanto a la pertenencia. Luego confirma cómo no es de este mundo mediante una (prueba) proposición en sentido irreal: no tiene soldados, está prisionero sin que nadie le defienda ni luche por él. Finalmente resumiendo toda la respuesta, afirma claramente: *mi reino no es de aquí* (v. 36).

Dado que Jesús no ha negado ser rey, la sucesiva pregunta de Pilato (=luego ¿tú eres rey?) ofrece ocasión a Jn, salvando el contenido histórico de la respuesta de Jesús ya recogido en los sinópticos (=tú lo dices, soy Rey)³⁰⁶, para reafirmar que el reinado de Jesús es espiritual, no político o terreno: *yo* (inicial, con énfasis, destacando la persona de Jesús) *para esto* (indicando su misión a realizar) *he nacido y para esto he venido* (en perfecto, designando el momento de la encarnación con proyección a su presencia en el mundo como revelador) *al mundo: para dar testimonio de la verdad* (expresión juánica, que designa la revelación definitiva de Dios, que Jesús aporta y que se identifica con El mismo). *Todo el que es de la verdad*³⁰⁷ *escucha mi voz atenta y dócilmente* (v. 27).

Así, pues, la realeza de Jesús no se puede entender en términos de soberanía humana. La realeza de Jesús consiste formalmente en que los hombres acepten la verdad testificada por Jesús, que se ha encarnado para dar testimonio de la verdad, que es la misma Verdad, el Revelador, y para que los hombres le acepten (cfr. 14,6). Los hombres que conforman su vida moral con esta Verdad, aceptándola, se someten a El y de este modo Jesús reina sobre ellos³⁰⁸. El reino de Cristo es reino de la verdad y los que entran en él son "discípulos" mejor que "súbditos". Y aunque más adelante Jn presente a Jesús como Rey por su pasión y su cruz, no hay oposición entre ambas ideas, pues se trata de dos aspectos de una misma realidad³⁰⁹. El culmen de toda la revelación de Jesús o su testimonio de la verdad consiste en la cruz, en la que se da la plena manifestación del amor del Padre (cfr. 3,16) y de su voluntad salvífica (3, 17)³¹⁰.

306. El vocablo "Rey" en los relatos evangélicos de la pasión aparece cuatro veces en Mt, seis en Mc, cuatro en Lc y doce en Jn.

307. Es otra fórmula juánica (cfr. 1 Jn 3,19), que expresa una disposición estable o un estado a dejarse conducir moralmente con docilidad por la verdad de Cristo.

308. Cfr. A. DESCAMPS, "Le messianisme royal dans le Nouveau Testament", en *L'attente du Messias* (Bruges 1954) 78-82.

309. Cfr. A. DAUER, o. c., 116; J. BLANK, l. c., 62.

310. Cfr. H. VAN DEN BUSSCHE, o. c., 625-628; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, III, 285.

Después de esta manifestación de Jesús sobre el carácter de su realeza, Pilato pregunta: *¿qué es la verdad?* (sin artículo en griego) a modo de interrogación retórica para cerrar el diálogo, como a quien no le interesa el tema y está desbordado por él, pues no lo entiende. Esta incomprensión denota y hace patente su falta de fe. Tampoco él pertenece a los que "son de la Verdad"³¹¹.

Tercera escena (18,38b-40) Pilato sale y declara a Jesús inocente: los judíos prefieren a Barrabás

Esta escena es más breve que en los sinópticos. Jn ofrece sólo los elementos esenciales para comprenderla. Después de la declaración de Jesús, Pilato comprende que el asunto y el acusado no representan peligro político alguno y sale para declarar a los judíos que Jesús es inocente. La inocencia de Jesús y la negación de su mesianismo político por boca del procurador son también un tema preferido de Jn (18,36b; 19, 4.6)³¹².

Expresada su opinión, Pilato sugiere inmediatamente dejar libre a Jesús con motivo de la Pascua (v. 39; téngase en cuenta lo dicho anteriormente al respecto): *¿queréis que os ponga en libertad al Rey de los judíos?* La concisión del relato juanista sobre las discusiones y pormenores que se siguieron es intencional. Jn conoce las insistentes apelaciones de los judíos (= *gritaron de nuevo a su vez*), pero quiere reducir la escena a la confrontación entre Jesús y Barrabás y destacar la paradójica obstinación de los judíos, que acusan de mesianismo político al verdadero Mesías, mientras absuelven al real pseudomesías político, Barrabás, a quien califica de *bandolero*³¹³, y desean a toda costa hacer morir a Jesús, pues tampoco son de la Verdad.

La escena es paralela a la que se desarrollará en el Lithostrotos (19,13-15): aquí Jesús es pospuesto a Barrabás, allí al César³¹⁴. La misma expresión abreviada de Pilato, presentando públicamente a Jesús como "el Rey de los judíos" (y no "que se dice...", "al que llamáis...") tiene un contenido teológico: aunque un tanto veladamente, Jesús es presentado aquí al pueblo como Rey.

311. Cfr. R. E. BROWN, o. c., 869; A. DAUER, o. c., 261.

312. Cfr. J. BLANK, l. c., 63; A. DAUER, o. c., 308-311.

313. Cfr. A. BAJŠIĆ, "Pilatus, Jesus and Barabbas", en *Bibl* 48 (1967) 7-28; R. SCHNACKENBURG, o. c., 290.

314. H. VAN DEN BUSSCHE, o. c., 6,30.

Cuarta escena (19,1-3): Primera realización de la realeza de Jesús

Es la escena central de este relato del proceso romano, aunque tal vez no lo fuera en el orden histórico de los acontecimientos. Jn relata brevemente la flagelación y los ultrajes, pero con ello destaca que Jesús recibe su primera entronización y presentación como Rey, por medio de la pasión y en su pasión, al aparecer ataviado con los símbolos externos de la realeza universal y ser saludado como rey³¹⁵. Para Jn, pues, esta escena tiene una finalidad eminentemente doctrinal y teológica. Los soldados, al coronar a Jesús, revestirle con el manto de púrpura y honrarle como rey, realizan inconscientemente la profecía. Poco importa que ese homenaje sea una caricatura o una farsa.

Quinta escena (19,4-7): el “ecce homo”:

Pilato sale una vez más al exterior y comienza un nuevo ciclo en el relato, una especie de segundo interrogatorio o sesión judicial. Se ha limitado a infligir a Jesús un castigo a modo de advertencia (=la flagelación) para dejarle luego libre. Vuelve a proclamar su veredicto de inculpabilidad (v. 4), pero eso es precisamente lo que se convierte en el comienzo de un nuevo enjuiciamiento. La escena tiene gran conexión con la anterior (=salió entonces Jesús fuera, llevando la corona de espinas y el manto de púrpura), creando en el lector la idea de que Jesús llevó estas insignias durante toda la pasión (Mc-Mt afirman que le despojaron de ellas y le pusieron sus vestidos). Pilato presenta a Jesús, azotado y ultrajado, a los judíos, diciendo: *¡aquí tenéis al hombre!*

Si las palabras son históricas, posiblemente Pilato intentaba provocar en la muchedumbre un sentimiento de compasión y de indulto o quizá un cierto desprecio hacia los judíos, mostrando la falta de peligrosidad del presunto pretendiente al trono y como tomando a risa sus acusaciones contra “este hombre” (cfr. 18,29). Para el evangelista, sin embargo, tienen un sentido más profundo. Pueden expresar la humillación suprema de Jesús, consecuencia última de la encarnación (así Bultmann)³¹⁶ o evocar implícitamente la figura daniélica del “Hijo del Hombre” (Dan 7,13), haciendo refe-

315. Cfr. J. BLANK, *l. c.*, 61-63, 73-74; W. A. MEEKS, *The Prophet-King* (London 1967) 69; A. DAUER, *o. c.*, 262s.

316. *Das Evangelium des Johannes* (Göttingen 1964) 510.

rencia a la humanidad de Jesús, dentro del contexto del poder trascendente de Jesús y de su juicio sobre el mundo (así Loisy, Blank, Lagrange, De la Potterie, etc.)³¹⁷. Apoya esta última opinión el contexto: Jesús llevando la corona de espinas y el manto de púrpura, el título inmediato de "Hijo de Dios", el paralelismo con la escena séptima, que tratan estos mismos temas.

La reacción de los príncipes de los sacerdotes y sus ministros fue pedir embravecidamente para Jesús la crucifixión (v. 6a). Aparece aquí directamente por primera vez la mención de la cruz en el proceso. Pilato, reaccionando violentamente con impaciencia e ira, rehúsa hacer lo que los judíos piden, respondiendo con ironía y énfasis como al principio: *tomadlo vosotros y crucificadle, porque yo ningún delito encuentro en él*. Pero los judíos insisten y presentan, como segundo motivo, el motivo fundamental y decisivo de la muerte de Jesús: el motivo religioso. Jesús es acusado de blasfemo y digno de muerte, como transgresor de la Ley: *nosotros tenemos una Ley*³¹⁸ *y según esa Ley debe morir, porque se hizo Hijo de Dios* (v. 7)³¹⁹. Esta acusación de blasfemia aparece clara en los sinópticos en el proceso judío; a ella puede aludir Jn al referirse al pasado (cfr. además Jn 5,18; 10,33-36, etc.).

Como se indicó, Jesús fue acusado de blasfemo no porque se declaró Mesías, sino porque afirmó serlo en sentido trascendente, esto es, igual a Dios. Por tanto, el cargo de "Rey de los judíos" era una invención falaz, un pretexto. El motivo fundamental era que Jesús se tenía y decía ser Hijo de Dios. Jn, pues, analiza las líneas maestras del proceso romano: el falso motivo político y el verdadero motivo religioso. Y como en otros pasajes juánicos (cfr. 1,35-51), se da en la intención del evangelísta (quizá también en la realidad) una gradación ascendente en los títulos aplicados a Jesús: este hombre, Rey de los judíos o Mesías en sentido político, el Hombre (evocando su transcendencia), Hijo de Dios³²⁰.

Sexta escena (19,8-12): segundo interrogatorio en el interior; la potestad de Pilato:

La escena es propia de Jn, sin paralelos en los sinópticos. La última acusación debió resonar en la mente de Pilato como un true-

317. Cfr. J. BLANK, l. c., 75; F. HANG, "Der Prozess Jesu nach den Johannesevangelium", en *Evangelisch-katholischer Kommentar*, 2 (1970) 40s; R. E. BROWN, o. c., 876.

318. Cfr. Lev 24,16.

319. Cfr. D. W. WEAD, "We have a Law", en *Nov Test* 11 (1969) 185-189 (trad. en *Rassegna de Theologia* 11, 1970, suppl 2, 34-36).

320. Cfr. R. E. BROWN, o. c., 891; A. DAUER, o. c., 108-110.

no en un cielo sin nubes. Y comienza a alarmarse más aún. No consta si se trata de un temor supersticioso, político o de haber despreciado una reivindicación absoluta de los judíos. De todos modos este temor produce en él un efecto contrario al deseado por los judíos: desear liberar a Jesús. Resuelve, pues, reiterar el proceso e interrogar a Jesús con serenidad y a su gusto ³²¹.

La pregunta *¿de dónde eres tú?*, equivalente a la frase habitual en todo proceso para invitar al acusado a identificarse, tiene para Jn un sentido más profundo. Después del "se atemorizó más aún", se refiere al origen o proveniencia (misteriosa) de Jesús, cuestión central en el cuarto evangelio ³²², aunque no deje de tener un matiz especial al proponerlo en boca de Pilato. Pero Jesús guarda silencio. Jamás en el cuarto evangelio se responde directamente de palabra a una pregunta sobre el origen divino de Jesús. No son las palabras las que manifiestan de dónde viene; es algo que se ve y se palpa en la vida y obra de Jesús, sobre todo en su muerte, que es elevación. Además, ese silencio, que en los sinópticos generalmente evoca la figura del Siervo de Yahvé, en Jn forma un todo con la pregunta anterior y con la que sigue, capital también para el evangelista ³²³.

El silencio de Jesús exaspera el despotismo romano de Pilato. Extrañado de tal modo de proceder e impaciente, le advierte en tono elevado que está en sus manos concederle la vida o enviarle a la muerte (v. 10). La respuesta de Jesús explica que en la perspectiva de la economía de la salvación nadie tiene plenos poderes, sino Dios y el Hijo del Hombre. Pilato, a quien ese poder le ha sido concedido de arriba, no es más que un instrumento de Dios en este acontecimiento de la historia de la salvación (v. 11a), a saber, que Jesús muera con la pena de los romanos (=crucifixión-exaltación) y no con la de los judíos (=lapidación). Aparentemente Pilato está implicado en este proceso por la casualidad de una situación jurídica, pero de hecho se encuentra asumido por Dios en su plan salvífico. Nuestro texto no trata de la confrontación entre la autoridad religiosa y la civil, como algunos comentadores o críticos pretenden, sino de un caso concreto: de la potestad que Pilato hic et nunc tiene y ejerce sobre Jesús y sus motivaciones ³²⁴.

321. El "temor" es también un motivo literario frecuentemente usado para mantener la narración. Cfr. G. P. WETTER, *Der Sohn Gottes*, 90s; R. SCHNACKENBURG, o. c., 300.

322. Cfr. 2,9; 4, 11-12; 7,27; 8,14; 9, 29-30, etc.

323. Cfr. C. K. BARRETT, o. c., 451; H. VAN DEN BUSSCHE, o. c., 636; R. E. BROWN, o. c., 892.

324. Cfr. H. F. VON CAMPENHAUSEN, "Zum Verständnis von Joh 19,11", en *Aus der Frühzeit des Christentums* (Tübingen 1963) 125-134.

La segunda parte de la respuesta de Jesús (v. 11b) expresa la causa humana de la muerte de Jesús, a saber, indirectamente Judas y directamente Caifás y los judíos, que inmediatamente *entregaron* a Jesús al procurador (*el que me ha entregado* es un singular colectivo), cerrando los ojos a la luz. Los judíos, metidos ya de lleno en la historia de la salvación cuando condenan a Jesús, al entregar a su Mesías *cometen un pecado mayor* y de hecho son, en cierto modo, los únicos que cometen pecado, pues en la concepción juánica el pecado se define en función de la historia de la salvación: es la obcecación, la falta de fe³²⁵. Los judíos, pues, son presentados por Jn como los verdaderos responsables de la muerte de Jesús. A Pilato, ejecutor de la sentencia, se le puede acusar de débil, injusto, pero no de pecador en sentido juánico. Sin embargo, tampoco queda absolutamente absuelto (*pecado mayor*). Así, pues, el problema de la responsabilidad de la muerte de Jesús en Jn se sitúa claramente a la luz de la historia de la salvación³²⁶.

Desde entonces Pilato, de nuevo acosado por un temor in crescendo hacia Jesús, buscaba un medio para absolverlo. Los dirigentes judíos perciben esta persistencia del procurador en su determinación de soltar a Jesús. La narración es esquemática, pues no aparece cómo o por quién se enteran los judíos de las intenciones de Pilato. Por eso le amenazan veladamente de acusarle ante Tiberio de no impedir, como "amigo del César"³²⁷, que se levante en su jurisdicción un rey competidor del emperador y, por tanto, que se oponga a la autoridad del César (v. 12). Esta acusación y el temor al César mueven a Pilato a usar "su poder" contra Jesús.

El César no aparece aquí como un superior aparente de Pilato frente a Dios, que le concedía efectivamente ese poder, sino como emperador frente al Rey Jesús. La realeza de Jesús es presentada por los judíos como una rebeldía contra el emperador. A los ojos del procurador esto será motivo de condenación y será mencionado en el veredicto y en la ejecución (cfr. 19,19). Con esto nos explica Jn que Pilato cedió únicamente por intimidación, por miedo a los judíos. Aunque el interés juánico se centra en la motivación teológica, esta acusación y el temor de delación ante el emperador están encuadrados en un ambiente histórico riguroso y tienen su confirmación en los escritores extrabíblicos³²⁸.

325. Cfr. Jn 8, 21-24; 9,41; 15,22, etc.

326. Cfr. H. VAN DEN BUSSCHE, o. c., 636-638.

327. Cfr. R. E. BROWN, o. c., 879s.

328. Cfr. R. SCHNACKENBURG, o. c., 303.

Séptima escena (19,13-16a); Pilato proclama Rey a Jesús, pero consiente en su crucifixión:

Representa el culmen de todo el proceso contra Jesús y es presentada con gran precisión y solemnidad, pues se trata del momento transcendental de la condenación de Jesús. Pilato hace salir a Jesús, se *sienta él* en el tribunal, en el lugar llamado Lithostrotos (=pavimento de grandes y hermosas piedras), en hebreo Gabbata (=altura, elevación), y ante los judíos proclama a Jesús como Rey: *he aquí a vuestro Rey*. Los judíos piden obstinadamente su crucifixión y Pilato se lo entrega para ser crucificado. Tal es la traducción y explicación más obvia y sencilla de la escena.

Sin embargo, varios autores (Harnack, Loisy, Dibelius, Hänchen, De la Potterie, Boismard, etc.)³²⁹ opinan que el centro y la importancia de esta escena no es la condena de Jesús, ya que el procurador no pronuncia expresamente la sentencia, sino la proclamación de la realeza de Jesús por boca de Pilato (v. 14). Según ellos, *Pilato hace salir a Jesús y (le) sienta* (dando al verbo "ekáthisen", normalmente intransitivo, un sentido transitivo) *en su propio tribunal* o sede de juez y *le presenta a los judíos: "he aquí a vuestro Rey"*. Así lo entendió una tradición antigua (Evangelio de Pedro, Justino). Ello, sin duda, confiere mayor dramatismo a la escena y conviene a la pluma de Jn, teólogo por excelencia y amante de las palabras o expresiones pletóricas de sentido, aunque un tanto ambiguas³³⁰. Sería el gran cuadro evangélico de Cristo Rey: siendo reo, Jesús está sentado en el tribunal y es Rey de los que acusan.

No obstante, parece difícil que en la realidad se hayan invertido de este modo los papeles y que Jesús fuese colocado en el tribunal de Pilato, cosa que el evangelista hubiera anotado expresa y claramente, añadiendo el pronombre (=le), ya que favorecía plenamente sus intenciones doctrinales³³¹.

De todos modos, en ambos casos tenemos a Jesús presentado de una manera oficial como Rey "*he aquí a vuestro Rey*". La expresi-

329. Cfr. LOISY, *Johannes*, 480; E. HAENCHEN, *Der Weg Jesu*, 523s; "Jesus vor Pilatus", 153; "Historie und Geschichte in den johanneischen "Passionsgeschichte", 74-75; M. E. BOISMARD, *l. c.*; I. DE LA POTTERIE, "Jésus Roi et Juge d'après Jo 19,13", en *Bibl* 41 (1960) 217-247.

330. Cfr. 2,19; 4,14; 4,10; 11,11; 12,32, etc.

331. Cfr. R. E. BROWN, *o. c.*, 880s; H. VAN DEN BUSSCHE, *o. c.*, 639; M. BALAGUÉ, "Y lo sentó en el tribunal (Jn 19,13). Reparos a la nueva tradición litúrgica", en *Est Bibl* 33 (1974) 63-67. Una lista amplia de los autores favorables y contrarios a dicha tradición y explicación con sus razonamientos puede verse en A. DAUER, *o. c.*, 269ss.

sión no parece encerrar burla alguna hacia Jesús o los judíos, sino más bien determinar lo injustificado de la inculpación. Para el evangelista, sin embargo, tiene un profundo contenido simbólico y teológico: representa el culmen del tema de la realeza de Jesús y es como una profecía inconsciente, una proclamación oficial de la realeza mesiánica de Jesús.

Jn anota también cuidadosamente el día y la hora: *el día de la Preparación de la Pascua, hacia la hora sexta*, es decir, hacia el mediodía. Es la hora del día de la Paresceve en que entre los judíos se comenzaban los preparativos para la gran fiesta de la Pascua: se retiraban de las casas los panes fermentados y se comenzaba la matanza de los corderos destinados a la cena pascual. Es difícil precisar si con estos datos Jn quiere solamente señalar concretamente el lugar y el momento en que oficialmente fue proclamada la realeza de Jesús y se sentenció su crucifixión o si el evangelista teológicamente destaca que la Pascua que en ese momento iba a comenzar era la gran Pascua de la salvación del género humano y en ese momento Jesús era proclamado Rey (y Juez) y verdadero Cordero pascual, cuya inmolación comenzaba a realizarse. De hecho en Jn las escenas de la crucifixión, como realización efectiva de esta realeza, y de la lanzada están también orientadas en este sentido³³².

La reacción de los judíos tiene también gran interés teológico en el dramatismo de esta escena y en la estructura total del cuarto evangelio. Definitiva y absolutamente rechazan la realeza de Jesús: *¡fuera!, ¡fuera!*. Después de afirmar Jesús que el fundamento de su realeza espiritual consistía en la aceptación plena y dócil de la verdad, en el momento en que Pilato solemne y oficialmente proclama la realeza de Jesús, en ese mismo momento los judíos rechazan solemnemente a Jesús como Rey-Mesías, con lo que se juzgan y condenan a sí mismos³³³, eligiendo las tinieblas y la muerte antes que la luz y la vida. Al gritar así, quedan definitivamente privados de su calidad de pueblo de Dios, con lo que la condenación y muerte de Jesús significa para Jn el fin (trágico) del judaísmo. Persisten en su obcecación, se convierten en "este mundo", sometidos al príncipe de este mundo³³⁴.

Esta realidad es dolorosamente confirmada por su siguiente declaración, que intenta parar el golpe intencionado e irónico de Pila-

332. Cfr. W. A. MEEKS, o. c., 77; I. DE LA POTTERIE, l. c., 224.

333. El juicio es otro tema predilecto de Jn.

334. Cfr. E. HOSKYNS, *The Fourth Gospel* (London 1961) 525; J. BLANK, l. c., 81; A. DAUER, o. c., 268s.

to: *no tenemos más rey que al César*. Y para colmo son los sumos sacerdotes quienes hablan así. El pueblo teocrático, que odiaba a Roma, porque les impedía el ejercicio de la soberanía teocrática de Yahvé, por odio a Jesús-Mesías, reniega a su razón de ser, de pueblo de Dios, quedando reducido e identificado con una parte del imperio romano. Como en Mt 27,25, representa el momento cumbre de la apostasía de Israel³³⁵.

El evangelista ya no tiene necesidad de referir detalladamente la condena de Jesús. Es superfluo, después de presentar a los judíos como responsables de la crucifixión (= *se lo entregó a ellos*), aunque no ejecuten materialmente la sentencia. Jn nada dice de la libertad de Barrabás. No le interesa; cae fuera de su perspectiva.

7. La Flagelación de Jesús

Todos los evangelistas³³⁶ atentiguan que Jesús fue flagelado, pero no describen este suplicio, tal vez por estar aún vigente en su tiempo y ser muy conocido por los lectores contemporáneos.

Según los datos de la antigüedad, la flagelación romana era infligida de forma cruel y feroz. Consistía en el azotamiento con el "flagelo", un látigo de correas de cuero o de cadenillas de hierro, rematado en las puntas con piedrecitas o con bolitas de hierro. La víctima era desnudada, al menos en su mayor parte, y atada fuertemente a una columna. Solía practicarse en el foro o públicamente ante el juez que dictaba la sentencia. Los ministros o sayones que la ejecutaban eran los lictores y en su defecto (como parece ocurrió en el caso de Jesús) los soldados. Sus efectos eran terribles: herían, cortaban, desgarraban, machacaban y agujereaban los músculos de la víctima, hasta el punto de vérsese las venas y arterias interiores o los huesos. En ocasiones, incluso, les causaba la muerte. Tenía varias finalidades: como tortura inquisitiva, como castigo independiente, como pena de muerte y como preludeo de la crucifixión, después de ser sentenciados a morir³³⁷.

Sobre estos breves datos históricos y teniendo en cuenta el contenido de los evangelios, puede afirmarse que Jesús fue flagelado "dentro" del pretorio, posiblemente en el atrio, ya que según Jn

335. Cfr. R. SCHNACKENBURG, o. c., 308; H. VAN DEN BUSSCHE, o. c., 641; R. E. BROWN, o. c., 895.

336. Cfr. Mc 15,15; Mt 27,26; Jn 19,1. Lc lo supone en 23,16,22, aunque no lo diga expresamente.

337. Cfr. J. BLINZLER, *Il processo di Gesù*, 293-297; M. DE TUYA, *Del Cenáculo al Calvario*, 446-452.

19,1.4 después de la flagelación y afrentas, Pilato salió fuera para presentar de nuevo a Jesús ante la gente. Lo mismo suponen Mt (27,26-27) y sobre todo Mc (15,15-16). Sin duda fue ejecutada por los soldados de Pilato, posiblemente por tropas sirias y samaritanas, de fidelidad clásica a Roma y de odio feroz a los judíos. Incluso es posible que asistiera Pilato a la escena, ya que a él correspondía dar la orden de flagelarlo y el número de golpes, conforme a la finalidad que se proponía. Desconocemos el número de azotes que recibió Jesús. La jurisprudencia judía señalaba un tope de 40, mientras la romana lo dejaba a discreción del juez. De todos modos parece inverosímil e imposible el número aproximado o superior a 5.000, que aseguran algunas "revelaciones" particulares.

Sobre la finalidad y el momento preciso en que Jesús fue flagelado no están de acuerdo los evangelistas. Lc y Jn la colocan antes de la condenación y dentro del proceso romano, como castigo provisorio que Pilato ordena por concesión a los judíos, para después liberar a Jesús. Mc y Mt parecen situarla después de la condenación de Jesús y antes de la crucifixión, como preparación a la misma y como acto de clemencia hacia Jesús, a fin de debilitarle y hacer más breve su estancia en la cruz y su muerte.

Teniendo en cuenta estas variantes evangélicas, varios críticos modernos (Lagrange, Blinzler, Leon-Dufour, etc.)³³⁸ son favorables al orden de Lc-Jn y explican la expresión de Mc-Mt *después de flagelarlo* como acción pasada, realizada antes de la condenación. Pero como esta razón no es plenamente convincente, otros prefieren el orden de Mc-Mt, por acomodarse más al uso de entonces³³⁹.

8. La coronación de espinas y las afrentas de los soldados a Jesús:

Este episodio de las afrentas de los soldados, relatado por Mc-Mt-Jn³⁴⁰ con pequeñas diferencias, pero omitido por Lc, está en paralelismo con las recibidas después del proceso judío por parte del Sanedrín y sus servidores, si bien es más ampliamente descrito. No está provocado por el odio al "profeta", ni representa un simple "doble" del anterior³⁴¹. Se trata más bien de una improvisa-

338. Cfr. J. BLINZLER, o. c., 305-308; X. LEÓN-DUFOUR, "Passion", 1467.

339. Cfr. P. BENOIT, *Pasión y resurrección*, 172; W. GRUNDMANN, *Markus*, 309; R. SCHNACKENBURG, o. c., 292; P. BONNARD, *Mateo*, 596.

340. Cfr. Mc 15, 16-19; Mt 27, 27-30; Jn 19, 2-3.

341. Cfr. P. Benoit, "Les outrages à Jésus prophète (Mc XIV 65 par.)", en *Neotestamentica et Patristica*. Hommage à O. Cullmann (Leiden 1962) 107-110.

da escena de burla, derivada del humor brutal de los soldados, que se divierten a costa del pretendiente al trono, como ilustrando el veredicto y título "Rey de los judíos", escarneciendo conjuntamente al presunto rey y a los despreciados judíos.

Para burlarse, los soldados imitan las ceremonias en honor de un rey o del emperador: *se le despoja de sus vestidos* (Mt); *se le impone un vestido real, una clámide o vestido de color púrpura*, tal vez la capa de un soldado; *se le impone también en la cabeza una corona de espinas* (= ¿zarzas resinosas que servían para el fuego?), con la que directamente no buscaban la tortura, aunque fuera muy molesta; *le ponen en las manos* (en la mano derecha, dice Mt) *una caña*, como cetro real. Probablemente le obligaron a sentarse en un trono de burla, ante el que pasaban *doblando las rodillas* (= genuflexión), como parte de la ceremonia de prestación de homenaje, y por último le saludaban a imitación de lo que hacían en la ceremonia militar del saludo al emperador: *¡salve, Rey de los judíos!* Mistificados con estos ultrajes, le atormentaban físicamente *cogiendo la caña y golpeándole en la cabeza*, hendiendo cada vez más la corona de espinas en ella, y *le injuriaban escupiéndole* (Mt), como acción repugnante y soez, o *abofeteándole* (Jn). Con ello Jesús experimenta en su pasión la caricatura de un rey y reino de este mundo.

Como en el caso de la flagelación, no están de acuerdo los evangelistas sobre el momento preciso de esta escena. Sin duda tuvo lugar en el pretorio. Pero mientras Mc-Mt la colocan después de la condenación, Jn la evoca a mitad del proceso romano después de la flagelación. De ahí también la diversidad de opiniones entre los críticos y comentaristas³⁴².

Estas diferencias no enturbian para nada la historicidad de la misma. Son como el tributo necesario de toda tradición oral y de las técnicas narrativas de cada evangelista. Quizá Jn la anteponga por el sentido profundo que encierra para sus escenas de la "realización de la realeza de Jesús" y del "ecce homo". Sólo después de la condena podían atreverse unos soldados romanos o mercenarios de Roma a practicar una conducta tan burlesca con un preso. La escena es históricamente digna de crédito y pone de relieve cómo la Iglesia conservaba un recuerdo doloroso y vivo de las humillaciones del Señor. Es difícil que los primitivos cristianos inventasen una escena tan denigrante y repugnante, aunque sólo fuera para hacer realidad las profecías de Jesús sobre su pasión.

342. Cfr. notas 338-339. Anotemos también la hipótesis que sitúa estos ultrajes en casa de Herodes, intervención sólo mencionada por Lc.

También es cierto que en la antigüedad se conocen varias parodias similares, de casos aislados (historia de Carabás, en Filón de Alejandría) y de usos regulares (ritos en las fiestas saturnales), pero tampoco pueden aducirse como motivo suficiente para explicar los escarnios de los soldados hacia Jesús³⁴³. Suele ser un error de investigación histórica el empeñarse en ver por todas partes razones míticas o supersticiosas para explicar los relatos evangélicos y negar su historicidad.

La escena, como todo el relato del proceso de Jesús ante Pilato, especialmente en los sinópticos, evoca el destino del Siervo paciente de Yahvé (Is 53) y el eco teológico más profundo de que "el Hijo del Hombre será entregado a manos de los pecadores"³⁴⁴. El Señor Jesús se alza con extrema dignidad por encima de los ultrajes que sufre, la corona de espinas, la flagelación, la condena..., que acepta sin decir palabra³⁴⁵.

(Continuará)

C. MATEOS

Estudio Teológico Agustiniano. Valladolid

343. Cfr. H. VOLLMER, "Der König mit der Dornenkrone" en *Zeit Neut Wiss* 6 (1905) 194-198; K. KASTNER, "Christi Dornenkrönung und Verspottung durch die römische Soldateska", en *Bibl Zeit* 6 (1908) 378-392; R. DELBRUECK, "Antiquarische zu den Verspottung Jesu", en *Zeit Neut Wiss* 41 (1942) 124-145; J. RADERMAKERS, *La bonne nouvelle de Jésus selon saint Marc* (Bruxelles 1974) 382s.

344. Cfr. Mc 9,31; 10,33; 14,41 y par.

345. Cfr. P. BENOIT, *Pasión y resurrección*, 173s.

La teología negativa. Nuevas teorías

Un tema ambiguo planteado por san Agustín y Suárez.

La obra de Josef Hochstaffl¹ alude a un aspecto del tema de la existencia de Dios que resulta pavoroso para el descreído y abrumador para los creyentes distraídos, que no toman en serio la religión. En ambos casos produce consternación el pensamiento de Dios, por lo mucho que de él sabemos y por lo mucho que ignoramos de su naturaleza y de sus atributos. Es infinito lo que de Dios sabemos e infinito lo que ignoramos todos. Es obvio que la mente desprovista de las vivencias de la fe, colocada al borde de ese doble abismo insondable, sienta pavor y consternación. No tiene más alternativa que entregarse a los designios divinos o rechazarlos con la fuga de Dios, mediante la negación de su existencia. Es una situación dramática que recuerda la escena del paraíso, cuando Adán, acostumbrado antes a la suave y luminosa conversación divina, al verse en pecado huye a la oscuridad de la selva, junto con Eva, aterrados ambos de la presencia divina.

No siempre el alejamiento de Dios produce un sentimiento tan trágico de consternación. Ni la *Teología negativa*² adquiere los rasgos de alienación religiosa alocada o un ateísmo sistemático. Sin volver a Dios la espalda en forma descarada, puede disimularse el misterio con motivos multiformes, doctrinales unos y prácticos otros, con distracciones más o menos justificables o con discusiones filosóficas o teológicas de críticos eminentes que en formas variadísimas plantean el problema, hoy muy estudiado, de la TN como lo hace Hochstaffl en la obra a que nos referimos antes.

El título escueto de la obra no es sin embargo una novedad extraordinaria. El tema resulta inquietante o atractivo en su subti-

1. Josef Hochstaffl, *Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs* (München, Kösel Verlag, 1976) 272 pp.

2. En adelante empleamos las siglas TN para indicar la Teología negativa.

tulo: *Teología negativa: un intento de conciliación del concepto patristico*. Pero, conciliación ¿con quiénes? El índice bibliográfico enumera más de mil títulos de libros y artículos relativos a la afirmación y negación de Dios. El autor ha descrito la espesa frondosidad conceptual de ambos términos a lo largo de la historia; y al final de la obra dedica importantes capítulos a los prolegómenos lingüísticos y hermenéuticos necesarios para llegar a una conciliación que —con criterios de especialista en Teología pastoral, en la Facultad teológica de Paderborn, y conforme al espíritu del Vaticano II—, cree suficiente para dar a la *TN* una figuración o precisión especial aceptable para el hombre moderno³.

En la exposición del tema se aduce un material denso y amplísimo de elementos históricos de filosofía y teología conceptual, con el fin de hacer consciente al lector acerca de la evolución de los elementos afirmativos y negativos de la terminología relativa a Dios, en las diversas religiones y escuelas que han tratado sobre el tema. Es obvio que en la exposición de un tema amplio haya lagunas de más o menos importancia. Entre ellas nos es preciso señalar omisiones que creemos esenciales, como son las doctrinas del estoicismo precristiano heredadas por el cristianismo, y las posiciones últimas de la época postridentina en el concepto del Verbo o de la Palabra con aplicaciones filosófico-teológicas, especialmente en Suárez. La omisión de la doctrina estoica sobre el Verbo la consideramos importante, porque la filosofía cristiana de los Padres, y entre ellos el Ps. Dionisio en su teoría sobre la *Teología apophática*, depende más del estoicismo que de la filosofía de Aristóteles y Platón.

La omisión del pensamiento escolástico postridentino —especialmente el de Suárez— es particularmente sensible, una vez que el autor ha dado importancia tan decisiva al pensamiento alemán que sigue una orientación diversa a la de Suárez, a pesar del conocimiento que los grandes filósofos germanos han tenido del filósofo y teólogo español, cuya doctrina lingüística ha precedido a los trabajos más logrados de los teólogos actuales posteriores al Vaticano II.

En el pensamiento suareciano hay que distinguir varios esquemas lingüísticos:

a) El lenguaje sistemático humano y racional, utilizable tanto por los hombres como por seres superiores y por el mismo Dios;

3. Cf. p. 235. De no precisar otra cosa, nos referimos siempre a la obra de Hochstaffl, que hemos indicado en la nota 1.

b) Lenguaje no sistemático que sirve para comunicarse entre sí los hombres y seres racionales superiores, e incluso el mismo Dios, en forma no sistemática ni propiamente racional.

c) Lenguaje propiamente divino, natural o sobrenatural, utilizable sólo por Dios.

El tema de la inefabilidad divina y el de la *TN* se pueden presentar en los tres esquemas lingüísticos que denominaremos: *ahumano*, *suprahumano* o *no-sistemático* y *divino*. La mente humana no puede saber en los dos últimos esquemas si una propiedad divina es o no inefable, pues desconoce las posibilidades lingüísticas o comunicativas de estos esquemas. Por eso Suárez lo plantea en el primero, diciendo:

“Ante todo, se debe decir que Dios es y se dice inefable verdadera y propiamente. La dificultad está en el modo de entender este atributo, pues no podemos decir de modo absoluto que Dios es inefable, ya que no hay nada más frecuente en nuestra conversación. Tampoco le podemos llamar índenominable, ya que le designamos con tantas denominaciones. De ahí que con su agudeza habitual, Agustín no parece consentirnos llamar a Dios inefable para evitar las contradicciones de este término⁴. Pues habiendo dicho algunas cosas de Dios, pregunta: ¿Hemos dicho algo? ¿Resonó en nosotros algo digno de Dios? Si dije algo de la Trinidad, no es eso lo que quise decir. ¿Cómo lo sé, sino porque es inefable? Ahora bien, lo que dije, si es inefable, no lo habría dicho. Y añade: “Y según eso, ni siquiera se ha de llamar inefable a Dios, porque al decir esto se dice y resulta no sé qué altercado de palabras, porque si es inefable (= cosa que no es decible) no es inefable, haciendo lo inefable algo que se puede decir. Este altercado de palabras, dice Agustín a continuación, se debe aplacar más con el silencio que con voces. Sin embargo, nos tenemos que esforzar con todos los teólogos para explicar cómo se llama a Dios inefable”⁵.

Si bien se observa, Suárez no plantea el problema del mismo modo que en la cita agustiniana. Agustín ha hablado en el capítulo precedente del *De doctrina christiana*, de la Trinidad y unidad de Dios, dogma sólo conocido por la revelación divina, que ha de ser aceptado por el creyente como enunciado por Dios en el esquema lingüístico divino, que hemos explicado más arriba. El hombre se limita a repetir lo que Dios dice empleando sonidos de lenguaje humano vulgar, cuya significación última contiene una verdad aceptada por el creyente, pero no inteligible por su razón, en cuanto al

4. *De doctr. christ.* I 6 PL 34, 21.

5. *De Deo uno* I 31, 3: vol. I 182.

contenido profundo y real del dogma, *entendiendo* las palabras pero sin *comprender* su cohesión interna. En cambio, Suárez dice que el atributo de la inefabilidad expresado en el lenguaje sistemáticamente racional humano no es contradictorio por tratarse de planos lingüísticos diversos. Es lo que ocurre, por ejemplo, cuando decimos que no podemos expresar con palabras algo que estamos comunicando con la risa o con el gesto. El altercado de las palabras sólo se produce cuando éstas se sitúan en el mismo plano afirmando y negando una misma cosa.

Suárez expone así su pensamiento: "Hay que suponer en primer lugar que Dios se dice inefable con voz humana, en conversación y palabras o nombres pronunciados con la boca, porque en orden a los conceptos o palabras mentales, Dios se dice incomprendible o invisible, como veremos. Por tanto, nada hablaremos aquí del modo con que los ángeles pueden tratar de Dios, pues según creemos no hablan signos convencionales significativos, correspondientes a nuestros conceptos o voces, sino manifestando sus conceptos. Por lo cual lo mismo vale de su lenguaje y concepción o conocimiento, porque el lenguaje sólo añade la voluntad de presentar a otro objetivamente el concepto propio, para que él lo vea. Por la misma razón no tratamos de los que poseen la visión de Dios. Pues si ellos pueden hablar de Dios en cuanto visto por ellos, no hablarán al modo humano, sino al modo angélico o mejor al modo divino, manifestando los conceptos en ellos mismos. Según lo cual, se trata de voces humanas, que tienen su fuerza en la significación porque sólo en virtud de ella sirven para el lenguaje, en cuanto las voces son signos de los conceptos, como dijo Aristóteles. Ahora bien, esta significación de las voces y de los nombres no es natural sino de cada uno que tenga autoridad para dársela con imposición divina o humana"⁶.

Con su habitual perspicacia insiste Suárez en la descripción del lenguaje racional humano, descubriendo en él las características siguientes: 1) el sujeto emisor de la palabra y su destinatario o interlocutor; 2) la función expresiva de conocimientos o sentimientos y la recepción de los mismos en el destinatario; 3) el objeto conocido por el sujeto emisor, que ha de ser también conocido por el interlocutor o destinatario; 4) los signos convencionales o palabras, como puente de unión que conecta a los interlocutores; 5) referencia unívoca o igual en ambos interlocutores al objeto del diálogo; 6) contacto comunicativo interpersonal de los interlocutores; 7) mensa-

6. *Ibid.* I 31, 5.

je *poético* elaborado por el emisor con creación estética, destinada a influir en el destinatario.

En la terminología metalingüística moderna se habla de códigos de signos y de la función fática del lenguaje, como puede verse en B. Quelquejeu⁷ que se inspira en R. Jakobson⁸. Con terminología menos elaborada y más usual se pueden ver en Suárez esas mismas categorías en los pasajes citados y en este otro:

“De lo cual se puede entender que todo nombre procede de conocimiento y tiende al conocimiento. Porque significando por convención supone el que lo impone el conocimiento de aquello que se trata de significar al imponer el nombre, pues es imposible hablar de cosas desconocidas, y es mucho más imposible que uno ponga nombre a lo que desconoce del todo. Por eso nos dice el libro del Génesis 2,19 que trajo Dios los animales a Adán *para que viera cómo los habría de nombrar* pues sin previo conocimiento no les podía poner nombres. El hombre se ordena a producir el conocimiento de la cosa por él significada en la mente del oyente, pues todos los signos sensibles se ordenan a ese fin, ya que es propio del signo sensible que, además de la especie introducida en los sentidos, haga que otra cosa venga a ser conocida, como dice Agustín⁹, y es común entre los escolásticos. Consecuentemente las voces humanas tienen la propiedad de ser instrumentos, con los cuales pueden manifestar sus conceptos y sentimientos, como dijo Aristóteles¹⁰, y directamente mueven al conocimiento de las cosas significadas inmediatamente. Estas cosas a veces pueden ser cosas externas, como un *hombre* o un *león*, y a veces los conocimientos mismos, si los hombres le han puesto para significarlos, como es esta misma palabra *conocimiento*, o el verbo *pienso*, o el nombre *intelección* u otros semejantes. Con todo, los nombres no significan las cosas más que en cuanto se presentan a los conceptos de los interlocutores, y poniéndolas a las mentes de los interlocutores. Y así sirven para manifestar y expresar los propios conceptos, ya que al no poder manifestar a otro nuestros conceptos en sí mismos, nos serviremos de palabras para manifestarlos. De donde se puede entender una cosa muy necesaria, es decir que los nombres de las cosas por su virtud no engendran en nosotros un conocimiento intuitivo de la cosa significada, sino sólo un conocimiento abstractivo. Por eso aunque el que habla o pone el nombre significativo tenga conocimiento intuitivo de la cosa significada o que debe significar, con todo, el nombre en virtud de su misma imposición no puede re-

7. “El problema *escribir*. Algunas preguntas a los que *escriben* teología”, *Concilium* 1976, pp. 219-232.

8. *Essais de linguistique générale* (Paris 1963) cap. 11.

9. *De doctr. christ.* II al comienzo.

10. *De interpretatione*.

presentar intuitivamente la cosa significada. Por lo cual la visión del que pone el signo o lo utiliza al hablar es cosa accidental, pues el nombre no significa para el que habla o pone, en cuanto tales, sino para los oyentes en cuanto tales. Y este es el fin intrínseco y conatural de tales signos”¹¹.

Estableciendo los principios lingüísticos relativos al esquema humano y racional de la teología, en contraposición a los otros dos esquemas, resulta evidente la posibilidad y aún la necesidad de hablar del atributo de la inefabilidad divina. Suárez lo prueba partiendo del supuesto de nuestra posibilidad de hablar de muchas de las propiedades de cosas inadecuadamente conocidas por desconocer su naturaleza *quidditativa* o esencial envuelta en otras manifestaciones de la misma. Es decir, sabemos y decimos muchas cosas de Dios, aun cuando su esencia íntima sea incomprensible e invisible a la mente humana. He aquí el raciocinio de Suárez:

“Suponiendo esto, digo en segundo lugar: No hay nombre de Dios que le signifique o represente quidditativamente o esencialmente. Por esto, se le llama con razón inefable, y en ese mismo sentido se le puede llamar inenominable, o indenominable, aunque esta palabra no sea usual. Así lo dice santo Tomás¹², con él otros teólogos que citaré a continuación. Lo mismo sienten Dionisio, Cirilo, el Nacianceno y Agustín, a quien cité al principio”¹³.

El atributo de la inefabilidad lingüística puede proceder no sólo de la incomprensibilidad de la esencia divina, sino también de otras causas. Hay conocimientos más o menos perfectos que no acertamos a formular con nuestro código lingüístico. Por eso nuestra incapacidad de hablar de Dios no lleva consigo la incapacidad de conocerle en sus propiedades inefables. Puede haber sujetos que viven una religiosidad profunda que desborda las facultades expresivas de sus vivencias y conocimientos. Esto ocurre normalmente con los místicos, como san Pablo, san Juan, san Ignacio, santa Teresa, y otros muchos. Incluso teólogos, que no figuran como místicos, experimentan vivencias luminosas difícilmente enunciables o sencillamente inexplicables en exposiciones doctrinales. Es lo que actualmente se llama “teología como biografía”, según puede verse en un artículo de J. B. Metz, hablando del P. Rahner¹⁴.

Este conocimiento supralingüístico de los misterios inefables de Dios es una posibilidad que Suárez describe profusamente como

11. Suárez, *De Deo uno* I 5-8.

12. *Ibid.*

13. Suárez añade otros pasajes del Damasceno, Gregorio Magno, Justino, Orígenes, y *Eph.* 1, 20, *Prov.* 30, 4 y *Gn* 32, 29.

14. Cfr. “Teología como biografía. Una tesis y un paradigma”, *Concilium* 1976, pp. 209-218.

realizable, no sólo en Dios, sino en los ángeles y en los hombres, lo mismo en la visión escatológica del cielo como en diversas hipótesis de situaciones humanas en este mundo. De este modo responde a las objeciones escolásticas formuladas contra el dogma de la inefabilidad, partiendo del principio de que nuestro código humano de signos lingüísticos nos remite, por la misma naturaleza convencional de la lengua entendida dentro del ancho campo de la evolución lingüística, a la objetivación idéntica concreta y fija en cada caso para interlocutores, quienes quiera que sean, sin excluir el diálogo de Dios con los hombres. Siempre resultará que los interlocutores, para hablar, se habrán de referir a una cosa idéntica igualmente representada en su objetividad en la mente, aunque las vivencias subjetivas de los interlocutores sean de una variedad infinita.

La inefabilidad divina es, según esto, una parte o aspecto de la fe corporativa obligatoria e idéntica reflejada igualmente por todos los creyentes, sin perjuicio de las diversidades vivenciales pluralistas, más o menos perfectas, que acompañan a la fe común en cada uno de los fieles. Esta objetividad unívoca y real se verifica en el proceso de la objetivación cognoscitiva, base del lenguaje comunicativo de ideas idénticas, sin cuya absoluta identidad carecería de sentido el tema de la conversación y el intercambio social de la vida y de la cultura. Es un tema profundamente estudiado por Suárez, al margen de todo subjetivismo idealista, antes de Kant, como puede verse en un trabajo que publicamos hace años¹⁵.

Conviene, pues, dejar bien claro que sólo en esa franja de la comunicación lingüística objetiva tiene sentido el atributo de inefabilidad divina. El propio san Agustín reduce a este campo el "altercado" de la inefabilidad: "Porque en verdad no se conoce a Dios en el ruido —*strepitu*— de las sílabas. Sin embargo, a todos los conocedores de la lengua latina, cuando llega a sus oídos este sonido, les mueve a pensar en una naturaleza excelentísima y universal"¹⁶.

La contraposición entre el *estrépito de las sílabas* y el conocimiento del ser excelentísimo pertenece a la filosofía estoica del Verbo, no al lenguaje convencional humano de la filosofía aristotélica, donde se produce el altercado sobre la inefabilidad. Para el Verbo estoico o para el Verbo del prólogo de san Juan no tiene sentido la inefabilidad, como puede verse en el pasaje conocido de

15. "El concepto objetivo en Suárez", *Pensamiento* 1948, pp. 334-423, completado por "La acción de resultancia en Suárez", *Anales Francisco Suárez*, Universidad de Granada, 1943, pp. 45-96.

16. *De doctr. christ.* I, 7 PL 34, 21.

Séneca acerca de Júpiter: "cuando sin los otros dioses y evaporado el mundo, se halla solo con sus pensamientos" ¹⁷. En este lenguaje o metalenguaje no tiene sentido la inefabilidad ni para Séneca, ni para san Agustín, ni para Suárez ni para cualquier otro pensador. La *TN* queda excluida de este campo superior. La franja de la inefabilidad, según Suárez, presupone otra zona inferior y previa al lenguaje teológico normal de la *TN*, propia de la fe responsable del hombre social y adulto. Suárez describe esa zona preliminar cuando escribe, distinguiendo dos capítulos por los que se origina el conocimiento de Dios en nuestra mente:

"Así, pues, de dos capítulos pudo brotar esta noticia de la existencia de Dios. Primero, por la máxima proporción que esta verdad tiene con la naturaleza humana, pues enunciada esta verdad y explicados los términos, aunque no aparece como del todo evidente, sin embargo, aparece tan acomodado por sí mismo a la razón, que fácilmente se persuade de ella el hombre que no está completamente depravado" ¹⁸.

Hay, según esto, un metalenguaje correspondiente al Verbo creador de la naturaleza cósmica y humana, que desborda el lenguaje humano convencional, tanto en su fase incoativa explicada por Suárez ¹⁹ como en la transformación progresiva de la imagen de Dios en el hombre hasta llegar a la visión intuitiva de la esencia divina en la gloria. Son zonas en las cuales el Verbo creador de san Juan, filosóficamente preelaborado en la cultura aramea, sistematizado por el estoicismo y elevado al orden sobrenatural en la Revelación, resulta ajeno al convencionalismo lingüístico griego y aristotélico, dentro del cual tiene sentido la *TN* y la inefabilidad.

Suárez, comentando a san Juan, defiende que Cristo es con toda verdad y propiedad la Palabra o el Verbo del Padre, observando agudamente, contra la traducción erasmiana de *sermo* en vez de *Verbum*, que el *sermo* es la oración compuesta de partes, mientras que el *Verbum* es algo simple. Por eso deduce que es más correcto llamar Verbo al Hijo de Dios, en cuanto tal, y *Sermo* a Cristo, Dios y hombre, es decir *persona composita*, como también le llama santo Tomás, por las relaciones teándricas que le ponen en diálogo con la humanidad ²⁰. Las propiedades de este lenguaje o metalenguaje, propio de la Escritura, de la tradición patrística y de los teólogos, ha sido objeto de un estudio profundo ²¹.

17. Séneca, *Epist.* 9, 16.

18. Suárez, *DM* 29, 3, 36; 26, 60.

19. *Ibid.*

20. Suárez, *De Trinitate* IX 2, 6, 7, vol. I 724.

21. "Las leyes de la Palabra y sus aplicaciones exegéticas, según Suárez", *Miscelánea Comillas* 41 (1964) separata pp. 34.

En el problema de la *TN*, esbozado ya en san Agustín y en Suárez, hay acuerdo fundamental, sin divergencias notables entre los autores escolásticos, incluido santo Tomás. Si nos hemos fijado en san Agustín y Suárez es por la importancia dada por ellos al aspecto lingüístico, lo mismo que en las teorías recientes sobre la *TN*, y por la atención prestada a la doctrina estoico-aramea sobre el Verbo en un sentido sobrenaturalizado por la Escritura y especialmente por san Juan. De este aspecto dinámico —eficiente del Verbo— desconocido para Platón y Aristóteles, no se puede prescindir en la teoría sobre la *TN*. Sólo a su luz podemos contrastar las novedades introducidas en la dirección evolutiva de la *TN*, que debemos exponer con la mayor objetividad posible en un sumario, que ofrecemos sin intercalar juicios críticos nuestros. Nuestras observaciones irán en notas marginales. Recurriremos en pasajes más importantes al entrecomillado, con el procedimiento de hablar en nombre del autor.

Conato conciliador del concepto patrístico

Vamos a exponer, con el criterio pastoralista del Vaticano II, la doctrina de la *TN* dándole un giro acomodado a la mentalidad del hombre moderno. “De Dios no conocemos lo que es, sino lo que no es, como puede verse en santo Tomás”²². ¿Cómo pasar de esta negación básica al conocimiento positivo de Dios? Hay diversos conceptos de *TN* que permiten soslayar estas dificultades y evitar el peligro de la idolatría, aunque tales conceptos tienen el riesgo del subjetivismo. Es preciso pensar cómo la *TN* puede posibilitar la promoción de una libertad en la historia, considerando la historia como algo que acabará de plenificarse en sí. Demostraremos que esto es posible a base de un postulado de la dialéctica negativa, haciendo ver cómo la *TN* y la dialéctica negativa se esclarecen mutuamente en una crisis práctica, utilizando las estructuras teológicas de la *TN* para las creencias dogmáticas²³.

La *TN* es noción introducida a finales del siglo V por el Areopagita, con el nombre de *apophasis* o negación, contrapuesto a *kataphasis* o afirmación. Sinónimos de *apophasis* son *stéresis* (privación), *aphairesis* (abstracción), *apagoreuo* (prohibir) y *arêomai* (negar). Dionisio llama con frecuencia *theologias*, en plural, y *thesis*, a las afirmaciones. “En este concepto aparece la distinción de tres momentos, uno positivo, otro negativo y la afirmación. Sin duda Dionisio no ha distinguido entre teología negativa, en cuanto forma bá-

²² Santo Tomás, *S. Th.* I 3.

²³ Cfr. pp. 11-12.

sica teórica para toda teología y la *TN*, o proposiciones negativas sobre Dios, como aplicaciones metódicas”²⁴. En los padres la distinción areopagítica no es tan clara, pero inducen a una investigación histórica más profunda.

Los orígenes de *TN* están en la oposición de la Biblia a toda soteriología natural. El tema de la inconformidad —*Unverfügbarkeit*, indisponibilidad— divina se ha tratado con frecuencia en la teología bíblica como un antropomorfismo del A. Testamento²⁵. El —pascha— es para los israelitas un pasar por alto en el castigo. Es la *hyperbasia*, señal de la prohibición de los cultos de otros dioses y exclusión de ellos según las palabras del *Exodo*²⁶: “Yo soy el Dios que te saqué de Egipto. No tendrás otros dioses ante mi rostro”²⁷. La misma intolerancia de otros dioses implica la prohibición de lugares de culto fuera del Arca y la prohibición de ídolos. Es la *TN* junto a la afirmación del culto incondicionado del Dios del *Exodo*: “No usarás el nombre de tu Dios”, y el sabatismo, recuerdo de la obra divina creadora²⁸.

En el mundo helénico, Jenófanes vio que en los mitos “no hay nada digno, aunque sea noble acordarse siempre de los dioses”. En contraste con Homero y Hesíodo, Jenófanes “descubre que los hombres se imaginan los dioses semejantes a los hombres: “Si los bueyes y los leones tuvieran manos y con ella pintaran y trabajaran como los hombres —los caballos iguales a los caballos, y los bueyes iguales a los bueyes— pintarían también las formas de los dioses y les darían cuerpos como los que ellos tienen”²⁹. A pesar de todo su mitología y crítica admite esta unidad divina pasando de la negación a la afirmación definitiva de la objetividad inicial de su religiosidad. El énfasis de la crítica de Jenófanes está a la altura del Decálogo, aunque no llega a la intolerancia afirmativa del AT³⁰. Es el esbozo gráfico de la *TN*.

“El *daimon*, al que se adhiere Sócrates, le dice algo positivo. En religión como en política, la crítica socrática se apoya en algo que no piensa poder valorar en forma positiva”³¹. Según el *Cratilo*, no conocemos nada de los dioses, ni a ellos ni los nombres con que son llamados. Es de creer que entre sí se nombren bien³². La tran-

24. Cfr. pp. 14-15.

25. Cfr. p. 16.

26. *Ex* 20, 3.

27. *Ex* 20, 7.

28. Cfr. pp. 18-24.

29. *Frag.* 15.

30. Cfr. pp. 24-25.

31. Cfr. p. 27.

32. *Cratilo* 400d - 401a.

sición socrática de la negación fundamental a la afirmación estructural se parece a la *TN* y tiene en Platón un sentido filosófico con una tendencia a la dialéctica negativa³³. Platón comienza por lo no-presumible y llega a esta meta final³⁴ por la analogía con el sol, fuente de la luz comparable a la idea de Bien³⁵. En los escritos posteriores explica su aporía primera³⁶, describiendo en el comienzo al Padre de todo como más allá del ser³⁷.

La demostración, según Aristóteles, supone unos primeros principios conocidos, no sabemos si científicamente. El conocimiento fundamental es el *nous*, que será intención de intención³⁸, que es como una *arché* separable, impasible y pura. Pero desconocemos si hay otros conocimientos. El lenguaje no basta para el conocimiento lógico de los principios. El conocimiento es más bien un signo de la intuición precedente del uno³⁹. Las frases empleadas en la *Metafísica* son bien paradójicas⁴⁰.

Según el judío platónico, Filón de Alejandría, "el principio metafísico-gnoseológico, de que mediante la reducción negativa de un conocimiento positivo debe pasarse a la afirmación de un principio sin comienzo, parece estructuralmente comparable a la tesis fundamental de la *TN* donde la negación crítica de la idolatría sirve para pasar a la afirmación exclusiva y religiosa de Yahvé"⁴¹. "Filón considera salvífica la actualización empírica de Israel más que como paso de los vicios a la virtud. *Pascua* significa paso. La explicación del AT debe ser *allegoría*"⁴².

Si la *TN* se halla formulada en el AT, ¿por qué no también en el Nuevo? El contenido del *kérigma* es hipotético. ¿Era la esperanza de la *parusía*? ¿Era la fe en la resurrección del Crucificado? También sería hipotética la elevación progresista, como la pascua —paso— del AT⁴³. El mundo real no se completa en la Historia. Es oscuro como el pesimismo del Kohelet —*Eclesiastés*— y de Job. De ahí dos momentos para la Iglesia: 1) La ordenación del presente a la esperanza escatológica o realidad completa de la *parusía*; 2) El paso del recuerdo de Cristo, nuestra Pascua, en la cruz —nega-

33. Cf. p. 27.

34. *Polít.* 511b.

35. *Política* VIII 534bc.

36. *Epist.* VII 341cd; *Timeo* 28c.

37. Cfr. p. 30.

38. *Anal.* 99b 24.

39. *De anima* 430a 17ss.

40. Cfr. pp. 31ss. *Metaph.* 1072a 24 - 1072b 3.

41. Cfr. p. 33.

42. Cfr. p. 35.

43. *1 Cor* 15, 20.

ción— a la afirmación de la *parusía*⁴⁴. La *parusía* es el tercer momento afirmativo⁴⁵. Esta es la hipótesis de la *TN* que tratamos de justificar. Los tres momentos de la *TN* se hallan en san Pablo⁴⁶: La palabra de la cruz, Cristo —recuerdo pascual— que predicamos; tontería y escándalo para la ciencia del mundo histórico, que no se realiza —negación— de los judíos y gentiles; fuerza de Dios para los creyentes que esperan. Asimismo⁴⁷, se critican las profecías judías y la gnosis: “Conocemos en parte, profetizamos en parte (recuerdo). Lo perfecto (afirmación) vendrá al desaparecer lo parcial. La plenitud será personal⁴⁸. El tiempo es *como si no*⁴⁹.”

En los sinópticos hay expresiones posteriores al evangelio de Jesús. Así: “Jesús vino a Galilea anunciando el evangelio”⁵⁰ es recuerdo de la comunidad postpascual (negación). “Y se acerca el reino de Dios” (afirmación) que puede explicar asimismo la *negación*: “arrepentíos”, y la *afirmación*: “ya se acerca el reino de Dios”. En este sentido Marcos 1,15 podría ser una cita originaria neotestamentaria de la *TN*, en su redacción postpascual de la comunidad, “con su llamada permanente, negación autocrítica y afirmación escatológica”, lo mismo que el desconocimiento del último día⁵¹, con las gracias al Padre por la revelación a los humildes, desconocimiento universal (negación) y revelación a quien quiera el Hijo. La *TN* es ya tan hipotética como en Marcos 1,15⁵².

En san Juan⁵³ el amor a Dios es presente, no escatológico, como en san Pablo. Pero los tres momentos de la *TN* se hallan en esta frase: “El Padre es mayor que yo”⁵⁴ como afirmación teológica de Jesús, supuesta una negación crítica. El texto de san Juan 1,18 es una declaración de la absoluta trascendencia de Dios⁵⁵.

En los *Hechos* 17 hay dos conceptos de *TN*. *El agnóstos theós*, según Norden, implica un ataque a la gnosis, aunque el Pablo auténtico de las *Cartas* admite ese atributo gnóstico en Dios. El autor del discurso supera la incognoscibilidad por el método estoico de la religión popular —vv. 24-29— contra el antropomorfismo he-

44. *1 Cor* 5, 7.

45. Cfr. pp. 35-38.

46. *1 Cor* 1-2.

47. *1 Cor* 13, 2

48. *2 Cor* 3, 18.

49. *1 Cor* 7, 29-32, cfr. pp. 38-42.

50. *Mc* 1, 14.

51. *Mc* 13, 22; *Mt* 11, 25ss; *Lc* 10, 21.

52. Cfr. pp. 42-45.

53. *1 Jn* 4, 8-19.

54. *Jn* 14, 28.

55. Cfr. p. 46.

leno. Supone, pues, una fase previa de *TN* con los tres momentos de la *TN* cristiana: la creación, la negación de la cognoscibilidad y la afirmación del hecho críticamente demostrado contra los no creyentes en la resurrección⁵⁶.

La gnosis es conocimiento de Dios bueno acósmico y del espíritu de uno mismo, presa del demonio. Es mística dualista de lo acósmico luminoso, y del demiurgo con los arcontes. De espíritus buenos y malos, de los divinos y del hombre, del mundo psíquico y sociopolítico. Su interpretación histórica admite la *TN*. La gnosis se nos presenta a los modernos revestida de mitos, como dualismo de mito e interpretación, como fábula y afirmación. Los gnósticos iluminados —pneumáticos— se oponen al vulgo de los psíquicos, que viven en la sombra. La gnosis es reencuentro de la salvación perdida con la recuperación de su identidad ideal, no la identidad real. Es característica la frase: “Deja de buscar a Dios, a la creación y cosas semejantes, y entonces te conocerás a ti mismo”. “Yo soy la voz del despertar en la noche”. En la antítesis tiempo/eternidad, la gnosis es comienzo perfectivo del hombre, y su fin es la gnosis en Dios. Esto implica una relación mutua antitética de lo absoluto del tiempo, que produce lo absoluto eterno. Como re-experiencia mística, la gnosis es el momento básico del pensar gnóstico⁵⁷.

El platonismo medio y el neoplatonismo están interesados en la crítica antijudía y anticristiana⁵⁸. Así ocurre en Numenio, Celso y Albino. La gradación triádica es tema filosófico en un pensamiento circular reflexivo, que Proclo llama lo esférico del espíritu⁵⁹. Es ascensión trascendental hacia la unidad pensante y reflexiva, cargada de experiencia divina sin distinción de lo nuestro. La *TN* neoplatónica incluye la connotación del encuentro místico con lo divino.

Numenio hace emanativos los atributos, como *Parménides*⁶⁰ interpretado metafísicamente por los neoplatónicos. El Uno es *arché*. Orígenes critica a Celso por determinar a Dios sólo con atributos negativos y vacíos, partiendo del *Timeo*⁶¹: “Es difícil encontrar al Padre de todo; imposible hablar de él”. Según Celso, interpretado por Dörrie, a Dios hay que pensar: a) dando cohesión al resto del mundo, como base suprema; b) separado totalmente de todo lo inferior, y así aparece trascendente; c) en su avance desde aquí hacia allá. Y así es visible como el sol en el reino de las ideas. Es-

56. Cfr. pp. 47-48.

57. Cfr. pp. 53-64.

58. Cfr. *Vita Plotini*, 16.

59. In *Tim.* 2, 77, 8ss.

60. *Parmen.* 142a 4-6.

61. *Contra Celsum* VII 42; *Timeo* 28c.

tos caminos los describe Albino en diez capítulos, entendiendo la *aphairesis* como negación preparatoria de la *via eminentiae* de Plotino⁶².

Los neoplatónicos no identifican experiencia mística y reflexión trascendental. Lo Uno místico está más allá de todo ser y concepto⁶³. No es el pensar del pensar; está más allá del pensar. "Deja todo si quieres nombrarle", escribió Plotino⁶⁴. Para una perfecta afirmación de lo divino hay que negar toda determinación pensable. Se le llama bueno por necesidad. Así queda sólo la *TN*. No se sube de lo inferior a lo superior. "El Uno, el Espíritu y el Alma son en sí tres esencias originarias". En último término, la *TN* no tiene sentido teórico, sino mistagógico. El alma filosófica desea la unión mística con lo divino⁶⁵. La no-identidad del alma con Dios, base de la *TN*, es también su punto de arranque, para llegar a la unión mística, no por vía científica sino con sentido mistagógico⁶⁶.

Los padres de los siglos primeros admitieron gradual e implícitamente la *TN*. A finales del siglo V, ya explícitamente. En el siglo II, Atenágoras defendió a los cristianos acusados de ateísmo e inmoralidad atribuidas por Frontón de Circa, Luciano y Celso. La *TN* se trasluce en Arístides y en la *Carta a Diogneto*, al llamar a Dios incomprendible y apuntar al argumento positivo de la praxis divina. Arístides afirma conocer a Dios Creador del mundo, mas no su naturaleza, y pasa a examinar las creencias verdaderas o falsas del género humano. Lo mismo proceden Justino, Atenágoras, Teófilo y Clemente Alejandrino, recurriendo a la Escritura. Su actitud conciliadora tiene expresiones alusivas a la gnosis. Así dice Clemente: "El Señor Dios era inefable, pues no se había hecho hombre todavía. En la presencia divina está el *Logos*, por el cual Dios se hace visible y manifiesto"⁶⁷. "Pero una cristología teológica del *Logos* no es soteriológica, sino cristología metafísica"⁶⁸.

La *TN* tenía el riesgo gnóstico-heterodoxo de considerarse como una vivencia privilegiada y no el hecho salvífico de la fe por el Evangelio y la Iglesia. De ahí el ataque de Ireneo⁶⁹ al establecer la diferencia entre la gnosis y la trascendencia de la fe, y censurar la petulancia de los gnósticos y sus mitos, al atribuirse a sí mismos

62. Cfr. pp. 74-76.

63. *En.* VI 8, 19, 3ss.

64. *En.* VI 8, 21, 23-33.

65. Cfr. *En.* VI 7, 31.

66. Cfr. pp. 79-81.

67. *PG* 8, 320A

68. Cfr. pp. 85-90.

69. *Adv. haer.* II.

un conocimiento que niegan al Creador. Los cristianos, en cambio, ven en Cristo al gnóstico verdadero y con él —en posición inferior— la jerarquía angélica y eclesial. Según Ireneo la *TN* está implícitamente en la regla de fe. Explícitamente no aparece aquí por vía racional, sino sólo en la revelación positiva de la escatología⁷⁰. Ortodoxos y herejes se acusaban de idólatras.

Gregorio de Nisa y Basilio atacan la *TN* de Eunomio y de Arrio por llamar incomprendible sólo al Padre, negando la divinidad del Hijo. En cambio, los herejes atacan la *TN* ortodoxa porque niegan la divinidad del Padre al equipararle con el Hijo. Los padres toman la *TN* del neoplatonismo, como algo mistagógico, criticando la superstición platónica y pagana. Así Orígenes⁷¹ y Gregorio de Nisa, en el ideal humano de ser con Cristo imagen de Dios por el alma⁷². El Nacienceno, que une la *TN* a la *praxis*, critica a Platón radicalizando su sentido⁷³, y desfigurando el sentido de Platón. Su pensamiento puede verse en el *carmen* 29⁷⁴.

El Niseno da un enfoque original a la *TN* como empresa infinita del hombre en la búsqueda de Dios, donde cada avance es superado por otro en dirección a Cristo, semejanza perfecta del Padre incomprendible e infinito. En el *Cantar de los cantares*, el amante es la Iglesia que va en pos de Cristo, que es la revelación. En la teofanía de Moisés explica cómo la trascendencia, buscada como absoluto, se queda en la relativa, cuyo complemento es la afirmación escatológica. El Niseno parece ser el primero en ver la *TN* en el *Decálogo*, cuando Moisés entra en la nube para tratar con Dios, y conoce el respeto absoluto que se le debe sin penetrar en su esencia. Del respeto proceden las normas de la relación con Dios y el amor debido al prójimo. En su exposición segunda, lo primero es no aplicar a Dios nada creado, superando así la *TN* neoplatónica. La *TN* cristiana es superior no sólo al pensamiento sino a toda la existencia humana.

Apophasis y *Theologia* aparecen unidas en el Ps. Areopagita⁷⁵.

La *Tn* alude tal vez a *Act* 17, 22-24. *Theologia apophatica* es reflexión centrada en la Trinidad partiendo de la *Theologia symbolica*⁷⁶, aplicando a Dios amorfo figuras sensibles, lo cual es absur-

70. Cfr. pp. 91-98.

71. *Contra Celsum* VII 44.

72. Según *Gn* 1, 26 y *Col* 1, 16.

73. Cfr. *Timeo* 28c y *Orat.* 28, 4 *PG* 36, 29C - 32A.

74. *PG* 37, 507ss, cfr. pp. 105-108.

75. Sobre el anonimato eclesial cfr. J. A. Sint y K. Aland, en los artículos que vamos a citar en la nota 128.

76. *CH* 336A; *DN* 597.

do. Hay símbolos conformes a Dios —*logos, nous, essentia*—, pero hay otros semejantes, como los sensibles⁷⁷. Pero no hay *nous* que le sea semejante, ni término apto. Son preferibles los negativos —infinito, incomprensible, etc.— fundados en la Escritura: en la *via negationis*. Las figuras desemejantes llevan a la oscuridad. El Areopagita depende de la Biblia, pero recibe influencias de la alegoría neoplatónica y filoniana⁷⁸.

La *Theologia mystica* lleva el título: “¿Cuáles son las teologías *Katapháticas* y cuáles las *apopháticas*?”. En el texto se lee: “¿Por qué comenzamos por la negación de lo último y por la afirmación de los primeros? Para establecer la afirmación básica poniendo lo supremo de todo, lo más cercano de él. Mas cuando negamos sobre lo supremo toda negación, debemos negar al principio lo más alejado de él⁷⁹. La negación es necesaria al reflexionar en el principio divino. La afirmación tiende a explicar los efectos de dicho principio. En la negación sigue a Albino y a Celso, inspirándose en Proclo.

Con la *TN* llega de la negación a la afirmación subiendo de lo desemejante a lo semejante mediante negaciones sucesivas en un proceso hierarcológico. Otro título⁸⁰ parecía referirse a principios teóricos, equiparando lo *kataphático* a lo deductivo, y lo *apophático* a la inducción. Mas las *hypotyposeis* —fundamentos— dan la preferencia a lo negativo. La *TN* del Areopagita no es soteriológica, sino un método de reducción al principio superunificado de la Trinidad divina, misterio superior a todo nombre, accesible sólo por negación. La Teología divina, misterio superior a todo nombre, accesible sólo por negación. La Teología positiva es el momento preliminar, es Dios que se presenta y hace reflexionar⁸¹.

En *Theologia mystica* la *kataphasis* responde a manifestación divina de la creación y de la revelación, expresable sólo por simbolismos inadecuados, que han de corregirse. El momento segundo es la *TN*, eliminadora de las desemejanzas. Santo Tomás evita la falsa interpretación o contradicción de ambos momentos unificando las dos fases. El tercer momento es superación y supresión de los dos primeros con una afirmación superior. Algunos autores ven en la *TN* un rasgo discursivo esencialmente diverso de la contemplación. Otros lo creen excesivo: la *TN* sería la preparación de la posesión

77. *CH* 140C; 1105D.

78. Cfr. pp. 121-127.

79. *TM* 1033C.

80. *TM* 1032C.

81. Cfr. pp. 130-135.

mística. Tal es la anticipación de la *apophasis*. La *TN* tiene en Dionisio un sentido mistagógico. La *theologia apophatica* debe ser la ley fundamental en el pensamiento moderno, como principio básico de esta teología⁸².

“La jerarquía en general —según nuestra tradición— es el sistema global de los momentos salvíficos reales”. Es el *Logos* tradicional, un concepto ordenador, una categoría de gradación jerárquica, que comienza en la Trinidad, fuente de la vida. Dionisio concibe la acción jerarquizada salvífica de Dios, sin duda, según el modelo neoplatónico de la emanación a escala trinitaria. Es jerarquía cíclica, como en Proclo, corregida de su emanatismo por Máximo el Confesor. Los teólogos con frecuencia han ignorado este carácter categorial, entendiéndolo como una jerarquía eclesiástica de dignatarios. El Niseno sólo conoció la trascendencia insuperable de lo absoluto y lo relativo. En la escala areopagítica, el grado inferior tiene algo del superior entre hombres y ángeles, con simas insalvables, pero abiertas⁸³. Sólo es inaccesible la sobresustancial y oculta divinidad, a no ser que la *Thearchia* introduzca en el misterio⁸⁴. Por el contrario, en sus manifestaciones Dios puede comunicarse analógicamente. Este es el sistema jerarcológico⁸⁵.

La jerarcología de la *TN* tiende a la unificación de los componentes emanativo y especulativo neoplatónico realizados en cada grado angélico o humano, según su capacidad⁸⁶. En el pensamiento jerarcológico de la *TN* lo salvífico llega por negaciones ascendentes a una afirmación superadora de lo *kataphático* y de lo *apophático* o negativo⁸⁷.

La salvación y la Trinidad son el tema propio de la *TN* de Dionisio. De ahí el peligro de monofisitismo al hablar de la esencia divina de Jesús, al venir de la eternidad al tiempo por amor al hombre⁸⁸. El misterio de Jesús permanece oculto, en forma peligrosa, por no decir más⁸⁹. En su moral se distinguen los purificados, los que purifican y los iluminados⁹⁰. En la *TN* no aprende, se padece. Sorprende la aplicación de la *TN* a la jerarquía sacerdotal eclesiástica, que no sufre imperfección. Con esta bravata justifica su elevación de la *TN*⁹¹.

82. Cfr. pp. 133-140.

83. *DN*. 588B.

84. *CH* 200C.

85. Cfr. pp. 141-144.

86. *DN* 593, tomado de Proclo, según Stiglmayr.

87. Cfr. pp. 145-147.

88. *DN* 589D - 592B.

89. *DN* 648A.

90. *CH* 165B.

91. Cfr. pp. 149-150.

En la tradición posterior destaca Máximo el Confesor que corrige el peligro emanatista de Dionisio al poner en Dios ontológicamente modelos preformados de los seres creados⁹², e introduciendo en la teología la participación platónica. El IV Concilio de Letrán (a. 1215) adopta la interpretación de Máximo el Confesor declarando que los fieles reciben por la gracia la unión y perfección divina y enseña que en los seres creados no hay semejanza divina no contrarrestada por una desemejanza mayor. La *TN* del IV Concilio de Letrán ha sido recibida por la tradición católica⁹³.

En el aspecto semántico —según Wittgenstein— en lo inefable hay que callar. No se debe aceptar nada inefable, como tampoco lo mítico. La *TN* no debiera ser *TN*. No cabe hablar de ella, según Wittgenstein. Bochenski no halla contradicción sino insuficiencia en lo inefable o *TN*. Puede haber *TN*. No es absurdo que *d* sea inefable en un lenguaje y que sea expresable en otro. La inefabilidad será objeto de los metalenguajes. Mas, según Wittgenstein, un metalenguaje ha de ser determinable en el lenguaje común. Ahora bien, la *TN* dice que lo inefable es indecible aún en el lenguaje común. Lo cual es un contrasentido. Por tanto no cabe en el objeto de la religión, y resulta inadecuada la misma observación sobre la insuficiencia de la *TN*. Wittgenstein es más claro que Bochenski: “No se puede adorar, si se acepta que carece de toda propiedad positiva”⁹⁴.

Entonces ¿puede tener la *TN* un sentido funcional religioso? Un mundo secularizado sólo lo admitirá en forma estructural entre interlocutores competentes. No basta la necesidad *a priori* de la lógica trascendental de Kant, como conocimiento que *a priori* determine su origen y su valor objetivo, como pretendió Kant para dar lugar a la fe. Es problema que afecta a la *TN*. Husserl deja a un lado la subjetividad psicológica y exige una subjetividad trascendente extensible a todo sujeto cognoscente. “Este sustrato es para él la subjetividad anterior al ser del mundo, al que constituye en su sentido óntico”⁹⁵. De donde resulta que la afirmación y la negación sólo se relacionan en el límite de la posibilidad del conocer y del obrar, suponiendo primero un sentido apriorístico; segundo, a mutua relación; y tercero, el carácter conjetural *a priori* de la síntesis. Kant en su pura percepción del *Yo pienso*, supone que la propia identidad es la primera unidad trascendental afirmativa. El sentido de la negación radical se experimenta ante el vacío y la nada. Mas

92. PG 91, 1081AB y 1329.

93. Cfr. pp. 149-157.

94. Cfr. pp. 159-164.

95. Cfr. p. 168.

en la negación va la intención y la esperanza impulsora de la acción. En vez de afirmar, se teme: es el polo opuesto.

“La condición *a priori* que posibilita el quehacer moral es la reacción anticipación-retracción de la afirmación incondicional para lograr la identidad del yo y la salvación del mundo”⁹⁶. Así se llega de un modo nuevo a la afirmación combinada con la negación. Desde Kant se llama antinomia a la contradicción de carácter trascendental, que no se prueba pero se entiende en el espacio y en el tiempo por la espontaneidad de estos conceptos regulados por las categorías del puro intelecto.

De las cuatro antinomias, la tercera es ésta. *Tesis*: La causalidad de las leyes físicas no es el origen único del mundo. *Antítesis*: No hay libertad. Todo ocurre según las leyes de la naturaleza. Es posible que el intelecto traspase las fronteras de la experiencia al incurrir en esta antinomia de naturaleza y libertad. A Kant no le preocupa el tema. ¿No estará aquí el origen de *TN*? Kant supone *a priori* que el Sumo Bien es producto de la libertad en la antinomia mental. La *TN* comienza por tener sentido y termina en un contrasentido⁹⁷.

La negación radical del intelecto puro es una llamada a la afirmación postulada por el intelecto práctico en orden al Bien supremo, que postula la inmortalidad, y ésta postula la existencia de Dios. “Yo tenía que suprimir el saber para dejar sitio a la fe”, dirá Kant. La limitación del intelecto respecto a lo suprasensible se llama crítica de la fuerza crítica. La contigüidad lógica trascendental del sentido y contrasentido de la *TN* en lógica formal es una “simultaneidad”. Luego la *TN* en su significado verbal es tanto el concepto básico de la Teología como el conjunto de la negación posible de toda teología. “Con esto la aportación lógica-trascendental termina con una aporía. La *TN* debe formularse como una teoría pragmática universal”⁹⁸.

Hegel transformó la antinomia kantiana en dialéctica especulativa, como método absoluto del saber, inmune al principio de contradicción, y como explicación evolutiva autogeneradora del hombre. Marx no acepta la Dialéctica especulativa, pero sí el antagonismo dialéctico de las fuerzas sociales. Para Adorno la Dialéctica negativa ha de connotar la afirmación. Este fenómeno constituye la trascendencia relativa, lograda en la combinación del lenguaje objetivo matemático y el pensamiento comunicativo de la cortesía, cuan-

96. Cfr. p. 171.

97. Cfr. p. 176.

98. Cfr. p. 180.

do se habla sin decir nada. El conjunto de objetividad y comunicación es verificable en el monólogo y en el diálogo que exige monólogo. En esta dialéctica cabe la trascendencia relativa, donde una negación monologal puede ser superada por el diálogo universal del lenguaje común, determinando nuevas situaciones en que el lenguaje común absorbe y supera las negaciones monologales precedentes⁹⁹.

La dialéctica social, introducida con el lenguaje común, hace que diversas personas se comuniquen sobre objetos idénticos. Su relación con el objeto no puede ser puramente teórica, dada la interferencia de intereses individuales en el diálogo. Teoría y praxis constituyen dos momentos de la Dialéctica con la signatura de la trascendencia relativa. El cambio teórico-social introduce exclusiones y fomenta la libertad. Kant atisbó la dialéctica social. Hegel la enriqueció con el espíritu del pueblo, acumulando reacciones teórico-prácticas. El impulso histórico inicial dado por la libertad no coincide con la necesidad física. Introduce la trascendencia relativa, pero deja atrás múltiples cuestiones insolubles. No se puede reducir la Dialéctica a la Historia.

La Dialéctica, extraña a la Historia, ha fracasado. No cabe una dialéctica entre el dolor y la esperanza. Ante este fracaso ha habido tres reacciones: 1) supresión de la Historia como teoría y praxis. Negar la teoría histórica no es serio: equivale a identificar la ciencia con el poder, y el séquito de crueldades, guerras y muertes de la tecnocracia absolutizada; 2) frente a esto el marxismo recurre a la Historia como praxis orientada a la revolución del proletariado, que desemboca en totalitarismo. Esta segunda teoría de la Historia se completa o plenifica a sí misma en el totalitarismo marxista; 3) hay teóricos, como Teilhard de Chardin, que piensan que la naturaleza se plenifica ella misma y se hace historia. También Marx habla de una resurrección de la naturaleza. La escuela de Frankfurt y J. Habermas promueven esa dialéctica natural entre naturaleza e Historia. Otros, como Bloch, son más cautos. Es un postulado desacreditado por el sufrimiento propio de la Dialéctica negativa, expuesta por Adorno¹⁰¹.

La *TN* podría formular la Dialéctica negativa, situándose al fin de la Historia. Por ahora es un misterio oculto en la Pasión de Cristo y su resurrección. Es misterio realizado, pero oculto, base de esperanza, que no separa la *memoria mortis* de la *memoria resurrec-*

99. Cfr. pp. 189-192.

100. Cfr. pp. 196-197.

101. Cfr. pp. 198-204.

tionis. Esto no es gnosis ni mito. Son hechos. El *mysterium factum paschale*, base de esperanza, Dialéctica misteriosa basada en la Trinidad¹⁰², es un postulado de la teoría óptica reducida a postulado práctico-crítico, reservado por Dios a la escatología cristológica, dependiente de la teología de la historia. La *TN* consiste en que la historia fracasa siempre, pero Dios la concluirá en su providencia escatológica¹⁰³.

Son tres momentos los de la *TN*. El momento básico es el recuerdo de la muerte y resurrección. "El primer momento del concepto de la *TN* ha de ser una negación radical". En el momento segundo se pasa a la afirmación. "Una cristología puramente afirmativa sería inconciliable; quedaría en pura mitología". Sería cristología de arriba; pero debe completarse con la de abajo". En la pasión y muerte de Cristo adquirirá consistencia y visibilidad el empeño siempre fracasado del hombre en la historia". La escatología cristológica fundida en la Historia debe ser disciplina básica de toda teología cristiana. El análisis de la *TN* señala el camino teórico-práctico de toda praxis, esperanza y amor. La *TN* es el modo de pensar de la fe cristiana. La *TN* es el Logos que pasa al *ethos*. No es un modo de pensar psíquico. De la *TN* jerarcológica se podrá decir que no es posible sin una negación universal que connota un objeto inefable. La *TN* lógico-trascendental es la última condición subjetiva de la filosofía religiosa. Para nosotros la *TN*, como pensamiento teológico, contiene la Dialéctica negativa como meta-historia, orientada a la libertad¹⁰⁴.

La *TN* es punto de arranque para la problemática moderna de la fe: 1) En la teodícea centrada en el dolor. 2) En la ausencia de Dios en la sociedad, que arranca del dolor. 3) En el humanismo cristiano y moderno, superación del dolor. El cristiano aborda el fenómeno universal del dolor con la esperanza escatológica de la *TN*, como negación orientada a la afirmación de la esperanza, basada desde el cristianismo primitivo en el amor de Dios y del prójimo, no como sentimiento de misericordia, sino como superación práctica del dolor y de la injusticia¹⁰⁵.

El ateísmo moderno silencia, no ataca, el nombre de Dios, como científicamente inútil y moralmente imposible. El cristiano resiste a la tentación con la plegaria, reduciendo el problema a la escatología de la *TN*. Es el momento primero con los recuerdos de la ausencia de Dios en Getsemaní y en la Cruz. Es la noche oscura

102. Gal 16, 14; 2 Cor 5, 18ss.

103. Cfr. p. 214ss.

104. Cfr. pp. 219-223.

105. Cfr. pp. 226-227.

mística. El momento segundo de la esperanza es irrenunciable. El amor del humanismo cristiano es incompatible con el ateísmo. En el amor se encierra la afirmación de Dios y de su reino. Es también la respuesta al superhombre de Nietzsche y el proletariado marxista sin clase¹⁰⁶.

El autor señala en su obra los tres momentos: negación, llamada a la afirmación, y afirmación, conciliando la afirmación con el pensamiento moderno sobre el dolor, iluminando con el misterio realizado de la memoria de la pasión y muerte dirigido a la escatología, dando así sentido a la historia. Es la forma del pensamiento cristiano de estructura bipolar de negación y afirmación, que supera el fracaso experimentado por todo hombre en la Historia mediante el amor de Dios y del prójimo. La *TN* hace ver a los hombres que, a pesar de sus fracasos en el dolor, pueden abrigar cierta esperanza¹⁰⁷.

Juicio histórico doctrinal

El método expositivo, seguido por el autor, es lo primero que debemos analizar en el estudio amplio y denso de la hipótesis conciliadora de la *TN* que acabamos de resumir. Prescindiendo de las lagunas y omisiones inevitables en una síntesis conceptual tan compleja, es preciso enjuiciar la marginación sistemática del influjo estoico en la *TN*. Es una eliminación que parece consciente y premeditada, tanto por la afinidad del *Logos* estoico y el *Dabar* bíblico, con la *Palabra* evangélica y el *Verbum* de san Juan, como por el influjo del estoicismo en la *TN* areopagítica, a la que Hochstaffl atribuye una importancia excepcional. En su bibliografía figuran los estudios de Hornus¹⁰⁸.

Mas la diferencia principal entre el método de Hochstaffl y

106. Cfr. pp. 231-232.

107. Cfr. p. 237.

108. Cfr. J. M. Hornus, "Pseudo-Denys l'Aréopagite et la mystique chrétienne", *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse* 27 (1947) pp. 37-63; "Les recherches récentes sur le Pseudo-Denys l'Aréopagite", *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse* 35 (1955) pp. 404-448; "Les recherches dionysiennes de 1955 à 1960", *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse*, 41 (1961) pp. 22-81. De especial importancia son los dos últimos artículos por los datos recopilados y enjuiciados —siempre con un juicio matizado y ponderado— de más de 30 autores y más de 51 trabajos, con alusiones a otros trabajos, cuyo conjunto llega aproximadamente al centenar. Es la bibliografía areopagítica prácticamente exhaustiva de los años 1930-1960. Hochstaffl la tiene en cuenta, y en sus apreciaciones desfavorables al Areopagita es fácil que dependa o concuerde con algunos de las críticas examinadas por Hornus, aunque sin la matización sumamente correcta del Prof. Hornus, que pertenece a la Iglesia Protestante del Líbano.

Hornus no está en los juicios más o menos divergentes y en sus matices. El Prof. Hornus expone con gran objetividad los argumentos básicos de los trabajos reseñados, aunque a veces no admita las conclusiones, dejando así la posibilidad de avanzar en una investigación posterior. Con este criterio expone y recoge, suscribiendo sin vacilación alguna, el influjo ejercido por el estoicismo en la doctrina areopagítica, y sin retroceder ante las consecuencias embarazosas que este hecho histórico pueda acarrear en contra de las tesis más corrientes acerca de la autenticidad del *Corpus dionysiacum*.

Hornus, con la opinión corriente, se inclina a creer que el *CD* se compuso a principios del siglo VI, cuando el estoicismo había desaparecido sin dejar apenas rastro en la filosofía, ya que aun los mismos escritores neoplatónicos habían abandonado el sistema estoico. Así Pohlenz —a quien no cita Hochstaffl— hace ver que Plotino podía tomar muy poco de los estoicos¹⁰⁹. Porfirio pudo inspirarse en la doctrina sobre la *apatheia* y Proclo no tomó prácticamente nada de ellos¹¹⁰. Para apreciar las consecuencias de ausencia del concepto dinámico, eficiente y creador de la Palabra o Verbo en la teología, basta reparar en que la inefabilidad de la *TN* humana es una deficiencia de nuestro lenguaje, en que nos reconocemos incapaces de decir lo que Dios *es-dice-hace* con su Palabra omnipotente. Es el reconocimiento de que Dios en su ser y en su Palabra —*Verbum*— tiene una eminencia activa y dinámica esencial sobre nosotros. Es la *hyperoché* causal y eficiente del sistema areopagítico que por su afinidad con el *Logos* estoico hemos estudiado en otra ocasión¹¹¹.

El concepto estoico cristianizado de la *hyperoché* causativa, ausente en Plotino, reaparece en Proclo, pero no como eminencia puramente cósmica, no-eficiente, como ocurre en *CD 1072 b*, donde el Areopagita habla de la *apophasis hyperochiké*, o inefabilidad supereminencial causativa de Dios. La ausencia de este elemento estoico cristianizado en la *TN apophática* de Hochstaffl resulta sin más incompatible con la Escritura, con el Areopagita y con la tradición escolástica posterior. Es una omisión irremediable de la hipótesis conciliadora de la *TN*. Sin el elemento activo de la Palabra divina resulta imposible entender el carácter unitivo de la Teología *kataphática* o afirmativa de la naturaleza de Dios y de su Trinidad, y de la persona divino-humana de Jesús, y el carácter también unitivo que la misma inefabilidad de la *apophasis* en su forma ascen-

109. *Die Stoa*, vol. I p. 391.

110. Cfr. *Die Stoa* pp. 197-399.

111. Cfr. *El estoicismo*, vol. I pp. 230-237.

dente tiene para nosotros la *TN*¹¹². Este carácter eficiente y unitivo ha de aplicarse a la misma comunicación cognoscitiva producida por la Palabra de Dios, y la comunicación sacramental que verifica en la invocación trinitaria bautismal transformadora del hombre como miembro de Cristo, y sobre todo en las palabras de *recuerdo mío* de la consagración eucarística, donde el Areopagita observa que el recuerdo tiene eficiencia sagrada —*hierarchica*— verdadera, no puramente misteriosa o cultural como en los ritos paganos¹¹³.

El sistema lingüístico-cognoscitivo subyacente en el *CD* resulta anacrónico —y prácticamente imposible, salvo la posibilidad muy discutible de fraudes ideológicos sistematizados— en el siglo V. Desde que a fines del siglo III, Porfirio introdujo en su *Isagogé* la duda sobre el carácter real o irreal de las categorías aristotélicas¹¹⁴, no sólo resultaba utópico el realismo activista del Verbo estoico-cristiano, sino aún el realismo formalista griego de Platón y de Aristóteles. El principio de contradicción, que en Aristóteles se reducía a la imposibilidad psicológica de pensar al mismo tiempo en formas contrarias, pasó con Porfirio a principio lógico metafísico. En el *CD*, en cambio, resulta absurdo que el Verbo de Dios —incluso el pensamiento esencialmente dinámico de Dios —sea verdadero y falso, activo y no activo. Estos datos son necesarios para plantear la posibilidad o imposibilidad de que alguien hacia el 500 pudiera introducir de contrabando el fraude literario de *CD*, atribuyéndolo a Dionísio Areopagita, discípulo de Pablo. ¿Hubo tal fraude?

Para proceder con imparcialidad comenzaremos por el balance de opiniones de Hornus, el más objetivo que poseemos, aun cuando siga una corriente discutible. Hornus dedica, en efecto, una importancia primordial a los escolios de Juan de Escitópolis, conservados por Máximo el Confesor, recapitulando las investigaciones de Urs von Balthasar¹¹⁵. En la página 39, después de aludir a Corsini, que desfigura su pensamiento, dice “que la fermeture de l'école d'Athènes, raison prétendue de la remise à jour du *CD* est seulement de 529, alors que Severe connaissait déjà cette oeuvre plus de dix ans auparavant”, y añade: “Il faut cependant reconnaître que le commentaire de Jean, bien mis en valeur par Elorduy¹¹⁶ cadre remarquablement avec l'hypothèse de ce dernier”, es decir el *CD* es obra de Ammonio Sakkas.

112. *CD* 1032-1033.

113. *EH* 441C.

114. Cfr. *El estoicismo*, vol. I, pp. 199ss.

115. Cfr. *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse* (1955) pp. 416-447, y (1961) pp. 36-40.

116. *Ammonio Sakkas* I, p. 517.

En efecto, el punto crucial de la controversia, según Hornus y otros muchos críticos, entre los cuales pienso que figura el mismo Hochstaffl, es si el escolio de Juan de Escitópolis recogido por Máximo el Confesor es la pieza clave del fraude, cuyo cómplice principal sería el mismo Juan, o constituye el documento histórico más antiguo, completo y fidedigno de lo que hacia el 520 se sabía o discutía sobre el tema. Lo que en dicho escolio defiende Juan se reduce a tres afirmaciones: 1) El *CD* es obra de Dionisio Areopagita, discípulo de Pablo; 2) Hay quienes lo creen de un pseudónimo posterior; 3) Los paganos, como Proclo, han copiado doctrinas y frases del *CD* atribuyéndolas a sí mismos. El punto segundo, indicado por nosotros anteriormente¹¹⁷, no creo haya sido suficientemente apreciado por los críticos, que no se fijan en la discusión aludida por Juan.

La frase debe ser copiada, por su importancia: "Al decir algunos que el escrito no es del santo, sino de alguno de los posteriores —*metagenesteron*— les es necesario señalar a alguno de los rechazados y extravagantes, que finge tales cosas de sí mismo, su convivencia con lo apóstoles, y correspondencia escrita con ellos, sin haberlos tratado ni escrito"¹¹⁸.

Como apunta Hornus, a nuestro modo de ver, ese autor que finge amistades, trato y correspondencia que no ha tenido, y por otra parte es un sujeto no encuadrado entre los personajes oficiales de la Iglesia, se halla descrito con gran propiedad en la *Carta a Policarpo*¹¹⁹, como criticado al mismo tiempo por cristianos y paganos, por no atacar al bando opuesto y encaja en la persona de Ammonio, maestro de filosofía nueva y original para cristianos y gentiles, con cuya amistad se honraban todos, pero quedando al mismo tiempo comprometido, como ocurría con el Obispo Heraclides y con Orígenes en escenas recogidas por Eusebio¹²⁰ y Focio¹²¹, en las que Ammonio aparece al mismo tiempo como vitando y sumamente apreciado por la Iglesia. También en la *Vita Plotini*, donde se le margina y se le ensalza al mismo tiempo.

El escolio de Juan de Escitópolis es un refrendo justificativo de esta situación anómala y contradictoria del autor del *CD*, conocido según parece con el doble nombre de Ammonio y de Dionisio. Esta misma anomalía recurre en otro escolio del mismo Juan de Escitópolis, donde utilizando apuntes de Dionisio Alejandrino, su-

117. *Ibid.*

118. *PG* 4, 21B.

119. *Cfr.* 1077B - 1081C.

120. *Hist. Eccl.* VI 19, 13.

121. *Interrogationes decem* 9 *PG* 104, 1229.

cesor de Heracles, pregunta al escoliasta con curiosidad: ¿Por qué el divino Dionisio —Areopagita— impugnó a Orígenes por defender éste la unidad de especie de los seres angélicos?¹²².

La hipótesis del sobrenombre usado en el siglo III para designar a Ammonio-Dionisio Areopagita, lo mismo que el doble o triple nombre de Porfirio-Basilio-Malco, o el de Máximo en Megales por Numenio, está garantizada tanto por el escolio aludido anteriormente, como por el trozo del CD¹²³. De este paralelismo me escribía el P. Ceslao Pera, en una carta privada del 1 de noviembre de 1959: "La famosa lettera a Demofilo col suo raffronto con la lettera di Dionisio Alessandrino, dall'esame dei manoscritti potrebe segnare un punto fermo di ricerca per decidere se l'uno dipende dell'altro o ambedue da un terzo". A la misma conclusión llega el pasaje de Leoncio Bizantino, donde se cita a Dionisio Areopagita entre Hipólito de Roma y Metodio¹²⁴.

Sumando estos datos con otros publicados en otro lugar¹²⁵, creemos anticipar de algún modo la publicación del segundo vol. de nuestra obra Ammonio Sakkas¹²⁶ para dirimir la cuestión de la identidad del Ps. Areopagita con Ammonio, suscribiendo el resto de las conclusiones sobre la no apostasía y otros escritos de este personaje. El estudio replanteado a base de los escolios de Juan de Escitópolis aclararía el sentido del *Coloquio Constantinopolitano* de Hipacio con los monofisitas, donde ambas partes se muestran enteradas de la discusión existente sobre la identidad del autor del CD con el Areopagita o con otro pseudónimo posterior¹²⁷.

Una vez aceptada la probabilidad de un Ps. Dionisio del siglo III, pierde su valor el dilema tradicional con que últimamente, sobre todo desde Koch y Stiglmayr, se plantea la autenticidad del CD, atribuyéndolo necesariamente al Dionisio Areopagita, discípulo de Pablo o a un pseudónimo del 500 conocido de Juan de Escitópolis. Las consecuencias doctrinales de atribuir el CD a un pseudónimo del siglo III o del IV tienen una trascendencia que hoy se puede medir teniendo en cuenta los estudios sobre el pseudonimato de los siglos primeros¹²⁸. El pseudonimato cristiano descrito por Aland y

122. PG 4, 60.

123. *Epist.* VII a Demofilo, cfr. *Ammonio Sakkas* I, pp. 490ss.

124. Cfr. *Ammonio Sakkas* I, p. 522.

125. "Ammonio en las Catenas", *Estudios Eclesiásticos* 44 (1969) pp. 383-432. "El neoplatonismo", *Historia de la Espiritualidad*, vol. IV pp. 311-373.

126. Cfr. H. Rahner en *Zeitsch. für kath. Theol.* (1962) pp. 123ss.

127. Cfr. *Ammonio Sakkas* I, pp. 520-521.

128. Cfr. K. Aland, "The problem of anonymity and pseudonymity in Christian literature of the first two centuries", *Journal of Theological Studies* 12 (1961) pp. 39-49; J. A. Sint, *Pseudonymität im Altertum. Ihre Formen und Gründe* (Innsbruck 1960).

Sint, tiene el rasgo peculiar de un género literario imbuido en el estilo e inspiración de los escritos sagrados y de la misma predicación evangélica. Frente a este pseudonimato cristiano y carismático, el pseudonimato del siglo V, atribuido por Hochstaffl y otros críticos que mantienen el carácter falsario del *CD* está imbuido en la mitología y mistagogía pagana artificialmente disimulada por el Ps. Areopagita, imitador del gran mistagogo Proclo.

De ahí que puedan sorprender las críticas desfavorables relativas a la *TN* del Ps. Areopagita acumuladas por Hochstaffl lo mismo que al *CD* en general por otros críticos, al considerar al *CD* inspirado en Proclo¹²⁹.

Obsérvese que el pseudonimato tiene puntos de partida inicial y final diversos, según sea un recurso adoptado hacia el 200 o hacia el 500. En el 200 los cristianos son todavía enviados de Cristo, que predicán como corderos en medio de lobos, entre hostilidades religiosas y persecuciones sociales y políticas, con la confianza de no preocuparse de lo que han de decir ante los jueces y ante los reyes, porque el Espíritu les dará lo que han de decir en aquella hora. Es palabra eclesial, oficial o privada, canónica o apócrifa, que brota del Verbo de Dios. De ahí el anonimato, pues carecería de sentido anunciar en nombre propio doctrinas recibidas de Cristo por los apóstoles. Esta mentalidad entra en crisis hacia el 200, con el crecimiento de la Iglesia. Clemente de Alejandría proclama la conveniencia de escribir en la forma habitual de la cultura corriente. Longino, casi con palabras copiadas de Clemente, critica a los cristianos por no escribir en la forma habitual. En esta coyuntura tienen sentido las excusas pedidas para no ser considerado como un temerario al escribir, pues sólo escribe lo recibido¹³⁰.

Según esto, no importa el nombre del autor del *CD* que se limita a divulgar únicamente la doctrina recibida de los apóstoles. Esta es la posición fundamental de la doble opinión debatida por Juan de Escitópolis. Sólo en ese sentido se superará la dificultad sobre la autenticidad apuntada por Hipacio el año 531/532, y podrá ser recibida la doctrina areopagítica como apostólica en los autores posteriores. La *TN* areopagítica, situada en este contexto histórico primitivo, tiene un sentido determinado muy diverso, como se ve, de la *TN* conciliadora de contenido escatológico. En esta hipótesis el

129. Sobre esto cfr. *Ammonio Sakkas I*, pp. 88-89.

130. Cfr. *DN 681A - 684D*; *Ammonio Sakkas I*, pp. 384-389. Al final de esta exposición agradezco *imo ex corde* la parte que mi amigo, Prof. José Oroz Reta, ha tenido en la redacción última de este trabajo.

fraude del *CD*, como hemos visto, se sometió hacia el 500/520, introduciendo como teología cristiana un sistema espúreo.

El pseudonimato, en esta hipótesis, supone en el *CD* un sistema bastardo de origen emanatista, inspirado en Proclo. Es una corriente mítica y mistagógica en la que el hombre experimenta una corriente salvífica en ciclos generativos, cuya evolución parte de la realidad triádica primitiva por negaciones que se coronan con la elevación definitiva al Uno supremo, que es la afirmación. Este sistema de carácter ajeno al evangelio subsana gradualmente su ilegitimidad, primero en Máximo el Confesor, y después en la corriente escolástica, especialmente santo Tomás.

El carácter originariamente pagano y neoplatónico del *CD* lo admiten en general los autores que identifican al Ps. Dionisio con un autor dependiente de Proclo. De ahí se seguiría que la corrección del *CD* introducida por el IV Concilio de Letrán y por santo Tomás sería el origen de la Teología tradicional católica, y no la enseñanza auténtica de la Iglesia primitiva anterior al 300.

La gravedad de este resultado general de la teología afecta de un modo particular a la doble interpretación de la *TN*, es decir a la que se basa en la interpretación auténticamente cristiana del *CD* y a la *TN* cuyo punto de partida es el sistema doctrinal bastardo inspirado en Proclo y continuado por las corrientes reformadoras y filosóficas modernas. Prescindiendo del aspecto ortodoxo o heterodoxo de ambas corrientes de la *TN*, nos es preciso apreciarlos por el grado de conocimiento de Dios y de la intensidad de la vida divina que una y otra corriente pueden proporcionar al hombre. En la *TN*, auténticamente evangélica y primitiva, inspirada en la fe integral de la Iglesia apostólica, el conocimiento religioso y divinizador no está en proporción con la capacidad psicológica y consciente de los creyentes, que es sólo un pre-requisito del conocimiento divino y no un coeficiente causal de la asimilación cognoscitiva de la divinidad.

El conocimiento oscuro de la fe, unido a la caridad y a la esperanza junto con la participación de los sacramentos, eleva al alma a un grado de unión sobrenatural mística de la mente con Dios, cuya profundidad supera toda medida concreta y definida. Es una posesión participada de la divinidad en las diversas zonas cognoscitivas —sensible, racional intuitiva y sobrenatural de la visión— que no está limitada por fronteras de la consciencia psíquica, como ocurre en los fenómenos naturales místicos, mistagógicos y filosóficos, propios del libre examen y de las experiencias positivas, siempre limitadas, pasajeras y mudables de la consciencia psicológica,

en la cual se desarrolla la *TN* del sistema emanatista de Proclo, inspirador del supuesto fraude literario del *CD* en el siglo V.

El elemento diferenciador está en las relaciones interpersonales propias de la comunicación lingüística que enriquece a los interlocutores. Son relaciones desconocidas e imposibles en un sistema emanatista. Es la diferencia radical entre los neoplatónicos paganos y el Areopagita. En la Escritura y en el *CD* la Palabra de Dios, que da su individualidad inconfundible a cada ser, en los creados dotados de razón les comunica el poder de relacionarse y enriquecerse vitalmente aun con conocimientos que pueden ser inaccesibles al interlocutor que escucha. Ese enriquecimiento —imposible en la emanación fuera del radio de la conciencia psíquica— es el coeficiente propio de la fe natural que prestamos al interlocutor humano, y de la fe sobrenatural prestada a Dios al comunicarse por la revelación de los misterios, para nosotros inefables, nos da propiedades superiores infinitamente a las perfecciones de la naturaleza creada. Esta es la diferencia entre la teología de la inmanencia pura, propia de la emanación impersonal, y la trascendencia objetiva que desde el exterior se nos comunica en forma inmanente por medio de la fe y la visión de Dios sobrenatural.

Eleuterio ELORDUY

Teología Espiritual

III. La Hermenéutica Espiritual

I. LA EXISTENCIA ESCATOLOGICA

1. *Interpretación escatológica.*

En una época de crisis, como la nuestra, las gentes se atienen inevitablemente a los "signos de los tiempos". Pero el hombre espiritual debe atenerse a esos signos, no por la rutina o la necesidad, sino de un modo libre y reflexivo, con convicción y con amor. Debe escrutar los signos de los tiempos como voz de Dios, como voluntad de Dios, como un conjunto de señales de la circulación. Es éste un problema de conciencia y un problema de fe, puesto que la vida espiritual cristiana no se reduce a ciencia, filosofía o teología, sino que va a buscar el corazón, la personalidad entera. Y para afianzar nuestra convicción y despertar el amor, vamos a poner dos ejemplos de este método de proceder.

Está generalmente admitido que al finalizar el siglo I p. Ch., se produjo en el interior de la Iglesia una gran crisis. Es el tiempo en que se escribió el IV Evangelio. Ahora bien, cuando S. Juan escribe ese Evangelio, dice que los milagros de Cristo eran *semeia* (señales, signos) y no *dynameis* (energías, fuerzas, poderes) como decían los sinópticos. Y la razón parece ser que muchos ya no creían en los milagros de Cristo, o dudaban de ellos. Cristo quedaba ya en una lejanía y los sinópticos parecían excesivamente ingenuos. Entonces san Juan, no sólo reduce el número de los milagros para extenderse en su "demostración" o valor existencial, sino que convierte esos milagros en "síntomas", en "indicios" de una realidad que necesita ulteriores explicaciones. Si el incrédulo y el agnóstico dudaban de la veracidad o agudeza de los sinópticos, podían por lo menos considerar los milagros debidamente aquilatados, como señales visibles,

como problemas de "mensaje", como signos que deben ser descifrados. No se diga que en nuestra vida espiritual no se trata de "milagros": todo signo tiene algo de maravilloso y revelador, de *semeion*. Se dice que los occidentales hemos perdido el sentido de lo maravilloso, pero ese sentido nunca se pierde del todo: podemos recobrarlo y afinarlo, para reflexionar sobre los acontecimientos e interrogantes que surgen a nuestro alrededor.

El segundo ejemplo nos lo proporcionan los judíos llevados a la cautividad de Babilonia. Muchas cosas habían desaparecido y otras estaban en trance de desaparecer; pero era posible un reajuste, una actualización. Y comenzaron a fundar sinagogas, practicar la circuncisión, guardar el sábado, recoger y discriminar las tradiciones nacionales, borrar viejas diferencias, separar la crisis de identidad. No se diga que no estamos en Babilonia, ya que quizá estamos en la cautividad de aquella gran ciudad.

2. *Eschaton*

El término *Eschaton* anuncia una intervención divina en la historia, en beneficio de su pueblo. Tal intervención inminente se proclama por algún signo, tomado como aviso de Dios. Los cristianos adoptaron esa mentalidad judía para hablar de la segunda venida de Cristo (*parousía*). El retardo de esa *parousía* les enseñó a distinguir cuidadosamente dos problemas, distinción que ha escandalizado siempre a muchos fariseos: una cosa es la venida de Cristo, y otra cosa es "el día y la hora". Lo primero pertenece a la esencia del cristianismo; lo segundo es una superstición anticristiana. Repetiremos, pues, siempre "¡Ven, Señor, ven!", sin mentar el día ni la hora. De ese modo han surgido dos tipos de escatología, la que habla de un milenarismo y la que vivimos cada día en la tierra, especialmente en épocas de crisis y persecuciones.

La condición previa y necesaria para adoptar la clave escatológica es confesar la gran tribulación, la gran derrota. Muchos judíos en Babilonia esperaban quizá la revancha, o la caída de Babilonia o el carácter provisional y pasajero de la "prueba": nada hicieron para preparar el futuro, y en realidad por su espíritu conservador fueron sólo una rémora para los que querían restaurar la nueva forma religiosa. También hoy nos cuesta demasiado confesar que el mundo nos ha vencido y en cierto modo deportado. Pero nos ha vencido mejor que Babilonia a los judíos, ya que nos ha vencido exterior e interiormente. Con gusto adoramos la estatua de Nabucodonosor o la de la Bestia, y el mundo nos ofrece todo el aparato de sus placeres y conveniencias para desmoralizarnos. No necesita perseguirnos; le basta con adularnos. Y por eso podemos hablar de una gran

tribulación con mayor motivo que en otra ocasión alguna de la historia. Es verdad, además, que estamos divididos, y que muchos constituyen una rémora terrible, un peso muerto y reaccionario; pero los que se sienten movidos por el Espíritu divino, no cesarán hasta lograr la nueva actualización.

Nuestra tribulación parece una consolación. Pero es fácil adivinar nuestro drama angustioso. Las tradiciones y valores reconocidos han cambiado tanto, que ya no sabemos lo que ha cambiado, lo que tiene que cambiar, y lo que cambiará, nos guste o no nos guste: es inútil hacer cálculos y declaraciones sobre lo que "no puede cambiar"; la única norma que tenemos es "no separarnos por ningún motivo del pueblo de Dios", a quien se ha prometido la infalibilidad: *securus judicat orbis terrarum*. ¿Cabe mayor miseria? Ya no sabemos concretamente adónde vamos, o a quién servimos, a pesar de nuestra buena voluntad: nuestras virtudes sirven de estiércol para los vicios... Reconozcamos la tribulación.

3. Las señales

Una vez reconocida la gran tribulación, prueba y castigo de Dios, la clave escatológica podrá reanimarnos para organizar una restauración. Esta no será una decadencia o retroceso, sino una creación y desarrollo, un nuevo impulso religioso de acuerdo con los tiempos, una época de misioneros y limpios de corazón. En la práctica, todas las cosas serán para nosotros señales escatológicas, señales de la venida, presencia y actividad divina en nuestra existencia individual y colectiva.

De ese modo, los cristianos contribuiremos a superar la crisis de todos los hombres actuales, según la voluntad de Cristo que nos mandó ser sal, luz y levadura. Porque, después de hablarnos de la "muerte de Dios", se nos viene hablando de la "muerte del hombre". Y los sociólogos confiesan que en realidad podemos emplear nuestro tiempo en ejercicios de valor relativo, pero no podemos salvar al hombre, ya que carecemos de puntos fijos para dar sentido a nuestra existencia, o para construir una sociedad humana decente. Pues bien, si como cristianos creemos poseer esos puntos fijos, o principios de inteligibilidad, no ha de ser para que volvámos al ghetto, a los almacenes de levadura y sal, para meter los faroles bajo el celemín, sino para meter la levadura en la masa y hacerla fermentar.

Es fácil convertir la angustia en un motivo de evasión, como disculpa de la pereza mental o de languidez en la fe. Algunos alegan que las incertidumbres y zozobras versan precisamente sobre

la cristología y la eclesiología, y por lo mismo, apenas quedan ya puntos fijos reales. Otros alegan que la situación es tal que todos nos encontramos, como S. Pedro, caminando sobre aguas movedizas. Vivimos como en un compás de espera, en un silencio que quizá anuncia una nueva tempestad. Hay, pues, motivos para dejar caer los brazos a lo largo del cuerpo, exclamando con el salmista: "Cuando fallan los cimientos, ¿qué podrá hacer el justo?" (Ps. 10,3).

Lo importante es recuperar nuestra condición escatológica, nuestra identidad de cristianos. Ya no somos individuos biológicos o sociopolíticos tan sólo, sino individuos y pueblo escatológicos, que caminan hacia una patria, ya que aquí no tienen ciudad permanente. Esto no nos dispensa de trabajar por los intereses y prosperidad de Babilonia, pero tampoco nos agota en un mero trabajo socio-político. La actual sociedad es laica, irreligiosa o arreligiosa. Como cristianos, ya no tenemos un lugar propio y reservado ni una función propia y reservada. No se cuenta con nosotros para resolver los problemas temporales, sino para marcar el rumbo de la trascendencia.

4. *La exégesis escatológica*

Es, pues, inútil alegar que, dadas las dificultades, es mejor abandonar las grandes perspectivas y dedicarse a resolver los problemas menudos, concretos y tangibles de cada día: cada uno deberá contentarse con mover el remo que le corresponda en la galera, y hundirse o salvarse con ella. Eso no sería propio de un cristiano, como lo hizo ver san Pablo en su viaje de Antioquía hasta Roma. La voluntad divina positiva o permisiva, se revela en todos los acontecimientos y objetos, los mejor preparados son los que deben interpretar los avisos de Dios y las pruebas de Dios. Hoy abundan los incrédulos y escépticos, pero también los agoreros, magos y alumbrados. ¿Cómo podrían los cristianos olvidar el *et vos estote parati?* (Lc 12,40). ¿Deberemos los cristianos entristecernos como los que no tienen esperanza, si creemos que Jesús murió y resucitó, y Dios salvará a los que mueren en Jesús? (1 Thes 4,13).

Cualesquiera acontecimientos y objetos son buenos para esta labor exegética y realista, para esta oración iluminante. Y eso tanto en el orden de la razón como en el de la revelación. Así, por ejemplo, cierto día se detuvo san Agustín a contemplar una lucha de gallos: el espectáculo de la lucha, de la victoria y de la derrota, le sugirió este comentario: "En y por todas partes persiguen los ojos al Amado. El pide a sus amadores y seguidores que le busquen por doquier, pues en todas partes irradia la hermosura de la razón, que modera y gobierna cuanto conocemos o ignoramos... ¿Dónde

o desde dónde no puede darnos una señal?... ¿Dónde no hay ley? ¿Dónde no se debe el mando al mejor? ¿Dónde no hay una sombra de constancia o una imitación de la auténtica hermosura? ¿Dónde no hay medida?”. Ahora bien, en las épocas críticas abundan los signos.

En cuanto a la revelación, llenos están los libros bíblicos de visiones proféticas sobre la base de una realidad. Isaías escucha a un amigo que viene de visitar su viña, y se ha llevado un fuerte desengaño, y entonces entona el cántico de la viña del Amado: Oseas se lamenta ante Dios de las traiciones de su mujer y entiende que Israel es la esposa de Yahvéh, loca entre sus amantes idolátricos. El *mane, tezel, fares* de Daniel, es un excelente ejemplo de una ruina inminente. Y lo mismo que esos ejemplos que anuncian la ruina, los hay que anuncian la salvación como la doncella que va a concebir al Enmanuel o el ejército de muertos de Ezequiel. El profeta está siempre atento a lo que le circunda, ya que en cualquier momento puede sentir el alborozo de la buena noticia, o el sobresalto de la amenaza.

5. Escatología individual y colectiva

La actual crisis afecta a la Iglesia y a cada uno de sus miembros, y habrá de resolverse del mismo modo en el campo individual y en el colectivo. El problema inicial de la elección y vocación está ya planteado como en el antiguo Israel. Los libros de Ezequiel y del Deuterioisafas servirán siempre de modelos para construir una teología de desterrados, dentro de un pueblo escatológico, como lo es la Iglesia. Naturalmente, la realidad de Cristo da al problema un carácter específicamente cristiano.

La fórmula “Cristo vive en mí” (Gal 2,20), es teológica, no mística; es universal y no particular. Del mismo modo, la exhortación a la vigilancia (Mc 13,33s) es universal y no aplicable sólo al tiempo de san Marcos. El día de la visitación (Lc 19,41s) es hoy y siempre, y no sólo el tiempo de san Lucas. La distinción que solemos hacer en “dones” y “carismas”, reservando éstos para utilidad de la Iglesia, cae por su base, ya que todo don es el Espíritu Santo y éste da *in utilitatem Ecclesiae* (1 Cor 12,4,12; id. 4,1). Negarse hoy a ser misionero o activista es lo mismo que negarse a ser cristiano activo y en ejercicio (Col 4,5; Ef 5,16). Y esto es tomar parte en la escatología general y privada, final y cotidiana, esperando la *parousía* hoy y mañana. Una atenta lectura del *Libro de Daniel* nos hará ver cómo en cualquier momento puede darse el “día de la visitación”, manteniendo la esperanza en medio de la gran tribulación.

Los frutos del ejercicio escatológico son: 1) conversión individual y colectiva; 2) paciencia y humildad ante el castigo de Dios: ayer sembrábamos vientos y hoy recogemos tempestades; 3) renuncia a la apologética racionalista y triunfalista, para contentarse con una mayéutica servicial; 4) educación para la fidelidad total y aun para la muerte; 5) libertad frente al templo, la tierra santa, Sión, la casa de David, la raza blanca, las catedrales góticas y el canto gregoriano; 5) menos jehudismo (inflación religiosa) y más corazón y personalidad cristianas; 6) nueva proclamación del Evangelio: todos pueden salvarse, si quieren; 7) eliminación de los pseudoprofetos y alumbrados; 8) espera vigilante: *Marana tha!*

La gran tribulación será un nuevo impulso en el desarrollo de nuestra religión. La misma Biblia fue el fruto primero del destierro, como lo fueron las nuevas visiones de Ezequiel y del Deuteoisafas. También hoy nuestros profetas necesitan ser grandes pensadores reflexivos.

LA EXISTENCIA SACRAMENTAL

1. *Existencia profética*

El estudio de los signos y símbolos nos ha hecho comprender mejor la calidad de la existencia humana. El hombre no ve objetos aislados, sino relacionados, en conexiones objetivas y subjetivas. Aun el hombre primitivo, que ignora la causalidad científica, sabe que cuando llueve, el bosque reverdece. El hombre no ve agua químicamente pura; la ve dentro de una asociación de ideas, referida a un lavatorio, bautismo, inundación, lluvia, exterminio, germinación, vida, placer. La ve dentro de un sistema, y por eso la existencia es por sí misma relacional y sacramental.

Esa doctrina, aplicada a la existencia religiosa y concretamente cristiana, produce una oración "profética". ¿Y qué significa aquí profetismo? El profeta es el que en los signos descubre un más allá. Faraón vio vacas y espigas; Baltasar vio una mano que escribía en la pared; pero no eran profetas y ahí se quedaron. El profeta ve los signos, y los penetra: sabe descifrarlos, pronunciar sobre su intencionalidad un juicio verídico (*judicium de rebus*) bajo la inspiración divina. ¿Y cómo es eso posible? Porque el profetismo es una profesión, un sistema, una postura vital ante Dios y dentro del pueblo para defender el "vínculo" que los une. Llamado por Dios, ese profeta, asume su responsabilidad, rinde cuentas de su gestión dolorosa, quizá a pesar de su destino y de su carácter. Los símbolos son para él causas instrumentales, y cada vez que ve un símbolo nuevo, se siente sacudido por una nueva alarma. Porque sabe que tales símbolos tienen la eficacia de la palabra de Dios.

La situación de la sociedad actual exige que los cristianos vivan una existencia profética. La ciencia y la filosofía actuales han dejado abiertas las puertas de la trascendencia, pero esa trascendencia es oscura y ambigua y con frecuencia parece sólo una añoranza o un piadoso deseo, una "veleidad platónica". Sólo el cristianismo ofrece un Dios verdadero y un Mediador verdadero, una Trinidad y un Verbo Encarnado. Ese cristianismo impone así un profetismo "actualizado", convirtiendo los meros símbolos en símbolos eficaces, en sacramentos, o instrumentos de la virtud divina, de la actividad cristológica, de la gracia.

Por una parte, queda superado el profetismo del A. Testamento mediante Jesús, Salvador y Redentor. Por otra parte, Jesús transfigura a los profetas, ya que el Verbo se hizo carne, sacramento de

Dios, y creó un vínculo sacramental, un testamento o alianza nueva, en la que todos los valores son valores de encarnación.

2. *El concepto de sacramento*

Tertuliano aplicó el término *sacramentum*, que consagraba a los legionarios en la milicia del César, al bautismo cristiano (*mysterium*); desde ese momento los Padres latinos aplicaron el término con generosidad a todo linaje de símbolos. El Concilio de Trento, para obviar las ambigüedades, reservó el término para "los siete sacramentos" de la Iglesia. Hoy, al renovarse y profundizarse la sacramentología, vuelve a utilizarse el término como *signum rei sacrae*. No podemos habitar en la creación de Dios, en la gran casa del Señor, sin reconocer sus signos en todas partes, en la fábrica, en el taller, en la oficina, en el cuartel, en el hospital, en la televisión, en el periódico, en la revista y dígase lo mismo del mundo interior y del mundo social. Todas las realidades ostentan signos y caracteres misteriosos para quien sabe descifrar y leer correctamente, según la intención divina.

El cristiano define un poco mejor el concepto de sacramento, como signo eficaz de la presencia y actividad del mismo Cristo: vive rodeado de causas instrumentales de la gracia de Cristo, y su labor es más sencilla, en cuanto que basta predicar a Cristo, evangelizar, para realizar una existencia sacramental: "entraron en Antioquía y hablaron a los griegos, anunciándoles a Jesús Señor; la mano de Dios estaba con ellos, y un gran número de creyentes se convirtió al Señor... Cuando llegó Bernabé, y vio la gracia de Dios, se congratuló y exhortaba a todos en su propuesta cordial a mantenerse en el Señor: "porque era hombre bueno, lleno de Espíritu Santo y de fe. Y una gran muchedumbre se adhirió al Señor" (Act 11,20.24). Así era de sencilla la existencia sacramental de los apóstoles.

Los Evangelios recogen el mensaje de Cristo, y nos lo ofrecen en formas variadas. En la parábola del buen samaritano nos ha dejado san Lucas su visión de lo que es un "prójimo" auténtico, cuando se le contempla a la luz de Dios (Lc 10,29,37). Cuando san Mateo nos ofrece la sentencia del juicio final, dice: "tuve hambre y me disteis de comer" (Mt 25,35). El hombre dice: "Pero, Señor, si yo no te he visto nunca", y Dios responde: "No importa: lo que hiciste por uno de mis pequeñuelos, por mí lo hiciste". Y san Juan, en el lavatorio de los pies (Jn 13,14-20) nos hace esta observación de Cristo: "quien recibe a quien yo enviare, a mí me recibe". Está, pues claro que detrás o dentro de todo objeto o persona hay una causa instrumental, que puede ser una fuente de la gracia de Cristo Sal-

vador y Redentor, que derramó su sangre por nosotros. ¿O acaso no derramó su sangre por nosotros, o su sangre valía poco o no corre hasta hoy?

3. *El régimen sacramental*

Vivimos en un régimen de mediaciones, puesto que no vemos directamente ni a Dios, ni a Cristo, ni a la Iglesia. Nuestro propio cuerpo y nuestra propia alma son para nosotros mediación. La Biblia, los Padres, los teólogos, los científicos, los filósofos y hasta los valores (verdad, belleza, bondad, orden, ser, justicia, ley) son también mediaciones. Sólo entramos en contacto directo con fenómenos y seguimos anhelando la revelación, siempre codiciosos de arrancar velos. Las mediaciones, por su parte, no son Dios y hasta pueden convertirse en ídolos, como los becerros de Jeroboán, pero hablan de Dios y hacen siempre referencia a un fin último. Los mismos "siete sacramentos" son instrumentos de Dios y de la Iglesia. El Dios escondido, el Cristo escondido y la Iglesia escondida, que nos han sujetado al régimen sacramental siguen operando en nosotros (Jn 5,17) y nosotros mismos individualmente y unos para otros, mujeres y varones, somos sacramentos, en cuanto causas instrumentales de Dios, de Cristo y de la Iglesia. Y éste es el modo cristiano de iluminar el mundo.

Se dirá que eso es subjetivismo: cada cual podrá señalar los signos a su capricho, y darles una interpretación subjetiva. No es verdad: hay signos en los cuales todos estamos de acuerdo; y cuando no lo estamos, justificamos bien nuestro pluralismo libre. Se dirá también que esto es relativismo, pues nos constituimos en criterio para discernir. Tampoco es verdad; hay criterios objetivos a los que todos nos acomodamos, ya se trate de signos naturales o convencionales; y en los casos de libertad o de duda no imponemos a nadie nuestro criterio personal.

Lo único que importa, como medida previa, es reconocer los tres elementos característicos del sacramento: 1) Institución divina; 2) presencia de Dios, de Cristo y de la Iglesia; 3) causalidad o eficacia. Ahora bien, por poco que reflexionemos, comprobaremos esos tres elementos en todas las realidades humanas, si las interpretamos cristianamente. Vivir en una creación divina, vivir en un régimen de redención, vivir en una Iglesia, es tener que contar en cada caso con una intencionalidad divina objetiva, y con una eficacia o causalidad divina por la que corre y se distribuye la gracia de Cristo. El cristiano se limita a reconocer e interpretar los signos naturales y convencionales con la clave que el cristianismo le ha pro-

porcionado. El camino del cielo es la tierra y la tierra tiene poder y calidad para ser un buen camino providencial.

4. *La persona como sacramento*

Aunque todas las cosas pueden ser vehículos, signos y causas instrumentales de la gracia divina, tanto para el individuo como para la Iglesia, nuestra época se caracteriza como "personal" (Von Oppen, Mounier, etc.). Algunos alegan que mientras se mantenga la creencia griega de un Dios como *causa essendi, ratio intelligendi et ordo vivendi*, se menoscaba por una parte la dignidad humana (Humanismo), y se recae continuamente en un mundo griego, en el que la personalidad carece de importancia. Otros alegan que en nuestra época el estructuralismo reduce el hombre a una abstracción, mientras pesa y mide sus funciones. Otros, finalmente, presentan el maquinismo, el productivismo, el colectivismo, como muestras de que el hombre ha muerto, o está en trance de convertirse en un "factor" de la producción y consumición.

A pesar de tales objeciones, el hombre actual desea promover la dignidad de la persona humana, y nos echa en cara a los cristianos el haber olvidado que ese es nuestro mejor timbre de gloria entre los hombres: el hombre, creado a imagen de Dios, recibe en Jesucristo el carácter de "prójimo" o hermano sin diferencia entre judío y gentil, varón y mujer, bárbaro y escita, siervo y libre. El apostolado cristiano se presenta como realización de la ley del levirato: suscitamos descendencia a nuestro hermano muerto, Jesucristo, o bien nos convertimos en instrumentos y vehículos de su fecundidad. Nos incumbe, pues, la obligación de reconocer en todo hombre o mujer, según cada caso, un sacramento, es decir, una causa instrumental de la gracia y su símbolo vivo.

Esto no significa que hayamos de rechazar las "instituciones", puesto que también estas son signos y vehículos de la gracia. Sólo significa que la postura "personal" debe prevalecer sobre la "institucional". Tal es el fondo del Sermón de la Montaña. La cristianización del mundo no provendrá del supuesto perfeccionamiento de nuestras instituciones, sino de las energías personales del Espíritu. Hemos visto como, mientras decimos que estamos perfeccionando las instituciones, se entibia la caridad y decae el amor al prójimo. Por eso hoy los cristianos están ya cansados de implantar el reino de Dios como potencia terrena; van renunciando al gobierno de la tierra y a las apariencias de sacralización para reunirse con los demás hombres en sus tareas profanas, procurando, eso sí, ser sal, luz y levadura del mundo. "No teocracia ni liberalismo, sino vuelta

al doble rigor de la trascendencia y de la Encarnación" (E. Mounier).

5. *Las cosas como sacramentos.*

Pero también las cosas, aunque secundariamente, tienen carácter sacramental y eso en un doble sentido. Primero porque debemos comenzar por ellas a regresar a nosotros mismos y a Dios; y luego, porque son criaturas de Dios y han de ser recapituladas en Cristo. La tierra es el único camino que puede conducirnos al cielo, y la tierra no es una idea o una ley: es una cosa, o mejor, una masa de cosas, un Universo (P. Charles). Si yo soy yo y mi circunstancia, la tierra es mi circunstancia, mi ser en el mundo, y con esa tierra tengo que constituir unidad en diversos sentidos. La tierra no es sólo geología, sino camino de Dios, camino de Santiago.

El Creador ha dotado a las cosas de aquellos poderes y caracteres que yo necesito para ser conducido por ellas. Dios está en sus criaturas. El P. Charles nos ofrece ejemplos de meditación sobre las cosas sacramentales. Orar sobre las cosas es adivinar la intencionalidad divina, aprender a leer el libro de la creación (san Buenaventura). Concluyamos, pues, que las cosas son para nosotros causas instrumentales, fuentes de gracia, comunión espiritual. Y añadamos que por "cosas" han de entenderse, no sólo los objetos sustanciales, sino también todas las "mediaciones", las obras de los hombres, las organizaciones civiles o eclesíásticas, los complejos de todo linaje, todo aquello que pueda ser para nosotros "objeto" de consideración.

No necesitamos llegar a un misticismo franciscano, aunque ésa sería una forma, poética y religiosa, de contemplar el mundo. No se necesita llegar a tanto.

Crísto bajó del cielo y habitó entre nosotros. Así los cristianos saben apreciar los "valores de encarnación", asociarse a todos los hombres para mejorar la situación del hombre, encontrar en las mismas cosas los remedios y buen uso de las cosas, que hemos usado mal o de las que hemos abusado. Vamos adoptando poco a poco una existencia sacramental. De modo análogo todas las cosas pueden evocar el milagro del pan y del vino de la Eucaristía: el libro que leo, la casa que habito, los vestidos que me defienden, el alimento que me fortalece, los objetos que regalan mis sentidos o entretienen mis potencias, todo puede ser para mí vehículo de redención y salvación, instrumento de la gracia divina. Bastará tan sólo una costumbre de reflexión que me haga comprender: habitar en la creación es habitar en la casa de mi Padre y tratar las cosas que son de mi Padre.

III. LA EXISTENCIA PASCUAL

1. Muerte y resurrección

En el cristianismo hablamos de un Dios personal y no sólo del "ser" que se busca a tientas (Act 17,27). Para que el hombre, en continua lucha con la realidad pueda confiar en la palabra de este Dios personal, el mismo Dios vino a afrontar el mal y el dolor, elevando sobre el monte una cruz, como testimonio de que podemos confiar en la revelación de Jesucristo. Y por eso san Pablo (2 Cor 4,7-15) anuncia que en su debilidad se revela el poder de Dios: cuando sufre para evangelizar a los Corintios, está dando testimonio de la *nekrosis* de Cristo, de su *kenosis*. Dentro de ese contexto la resurrección de Cristo es el punto de partida para interpretar la existencia, como la estrella polar de nuestra navegación.

No sólo hay que explicar la vida, Pasión y muerte de Cristo desde su resurrección, sino también la nuestra. "Fue entregado por nuestros pecados, y resucitó por nuestra justificación" (Rom 4,25). Con El hemos muerto y resucitado en esperanza; él nos da su gracia y carismas, como botín de su victoria (Ef 4,7). Y pues Cristo se revela en nosotros, conviene "que los que viven ya no vivan para sí sino para aquél que murió por todos" (Rom 6) Eso significa "estar en Cristo". El cristiano que vive en él, con él y para él, participa en la redención y salvación del mundo. Esto es "comprometerse en un apostolado pascual, en la actividad de Cristo muerto y resucitado: tiene que mantener hasta el fin la ley del levirato" (san Agustín).

La cruz y la exaltación van indisolublemente unidas (Fil 1,4-12). Todo cristiano es incorporado al movimiento de la historia de la salvación, operada por Cristo. Quien se niega a la actividad, practicando el onanismo sagrado (Gen 38,10) peca gravemente. El cristiano infecundo y pasivo se convierte en amenaza de trombosis o de cáncer, en lugar de ser vehículo de gracia y de vida espiritual. "Vivir para Cristo" es el sentido espiritual de la ley del levirato. Cristo engendra por medio de nosotros, o bien, nosotros engendramos nuevos cristianos auténticos para Cristo. En todo caso, la ley del levirato, como exaltación de la actividad cristológica, no menoscaba nuestra dignidad personal, ni nuestra gloria futura, sino que nos da la conciencia de ser "no sólo cristianos, sino también de Cristo" (san Agustín) y de convertirnos en instrumentos suyos, en sus causas instrumentales.

2. Los dolores apostólicos

La señal del cristiano es la cruz. Ahora bien, la cruz es escándalo para los judíos y estulticia para los gentiles; para los elegidos es energía y sabiduría de Dios (1 Cor 1,25). Esto es obvio. El budismo considera la vida como un sufrimiento absoluto, y busca la anestesia; el estoicismo rechaza el sufrimiento y busca la apatía; las religiones místicas buscan el éxtasis o la orgía; el orfismo y el platonismo buscan la liberación del cuerpo o de la materia; el gnosticismo rechaza el mal y lo declara incompatible con Dios. Tan sólo el cristianismo mira el mal de frente, se abraza con él, y nos manda signarnos con la señal de la cruz. Dostoyesky nos describe a Cristo, cuando le acusa el gran Inquisidor; Cristo se le queda mirando y luego le besa en la boca silenciosamente. Esa es su respuesta. ¿Pero, cómo es eso posible? Porque la muerte va seguida de la resurrección; así no muere la esperanza y se corrige a Cleofás: "lo han crucificado y ha muerto nuestra esperanza" (Lc 24, 20ss). Ahora enseñan a decir: *vita mutatur, non tollitur*.

Es verdad que se hace necesario estudiar la calidad de la cruz. Hay cruces para el masoquismo, el sadismo y la algofilia; hay cruces para las coronas y pectorales; hay cruces de guerra y de méritos; hay cruces para todos los gustos. Aquí se trata sólo de la cruz de Cristo, de la que llevan los que viven en él, por él, y con él, de manera que viven "para" él: "si con él morimos, viviremos con él" (2 Tim 2,11) y la esperanza nos convence de que ya hemos resucitado para dar sentido a nuestra muerte (Colos 3,1); 2 Cor 4,7-15). Por eso, para san Pablo y para todo auténtico apóstol, los dolores sufridos en Cristo, son dolores de parto, señales de apostolado, ya que en ellos se revela la energía de la vitalidad cristológica. Discuten los críticos si se trata en san Pablo de una fórmula analógica (metáfora) o hay un fundamento objetivo. ¿Se trata de una imitación moral de Cristo, de una mística de la pasión, o de una auténtica epifanía de Cristo en los dolores apostólicos?

Los teólogos buscan, con razón, una cristología en la que eso se vea con mayor claridad: Cristo se revela precisamente en la impotencia y dolor de sus apóstoles y predicadores, porque esta cruz de la incapacidad es la virtud y sabiduría de Dios; la fe no es obra humana, sino don de Dios. Así puede decir Pablo que cuanto más débil es, es más fuerte, y Dios eligió lo débil del mundo para confundir a lo fuerte (1 Cor 1,27). El fundamento es siempre trascendente: es la redención, la resurrección: por el hombre la muerte y por el hombre la resurrección (1 Cor 15,21).

3. *Morir "para" resucitar.*

Todos repetimos que el misterio pascual es el corazón del cristianismo: Cristo no solo resucitó, sino que resucitó por nosotros, para nosotros: "si confesares con tu boca a Jesús Señor, y creyeres con el corazón que Dios le ha resucitado de entre los muertos, te salvarás; porque por el corazón se cree para la justicia, y por la boca se confiesa la salvación (Rom 10,9). Por eso san Agustín llama a la Magdalena "apóstol de los apóstoles", anunció a éstos la resurrección y ser apóstol consiste en predicar que Cristo ha resucitado, con todas sus consecuencias. Y una de estas consecuencias es que él es la Cabeza del Cuerpo de la Iglesia y su actividad es entre nosotros permanente: "debemos volver a ver en la Iglesia el organismo sobrenatural cuya cabeza es el Cristo glorioso; debemos concebir los sacramentos, no como entidades autónomas, sin relación con él, sino más bien como signos sagrados, mediante los cuales él nos comunica sus fuerzas vitales" (E. Oster). Pocos entienden eso con bastante profundidad; basta observar la celebración de la Pascua, que queda equiparada a la Navidad, al Corpus, a otras fiestas de primera clase, cuando es la fiesta de la fiestas: "Pascua es el día central del año entero... Enseña más sobre el auténtico espíritu del cristianismo que todos los sabios tratados. El misterio pascual proclama la victoria de Cristo. Vivir en una fe abismada en la victoria de Cristo, es la ley suprema, la actitud esencial del alma cristiana" (B. Capelle). Basta asimismo observar la celebración de los sacramentos.

La reflexión nos obliga a insistir en ese "para", que da sentido a la muerte, que es la finalidad de la muerte: cruz y resurrección constituyen unidad y no pueden separarse en la intencionalidad. Es la dialéctica de la pasión (Filip 2,1-11) y del grano de trigo que se entierra (Jn 12,24). Se trata de una poda, no de una tala. Comienza con una conversión dolorosa (Act 2,37) y termina en el gozo del Espíritu Santo (Act 2,46). Es la alegoría de la vid y de los sarmientos (Jn 15,6ss), el sentido del holocausto personal (Rom 12,1).

Y no se trata sólo de la futura resurrección de la carne. Se trata también de la actual resurrección espiritual: "hay que conocerlo a él y la energía de su resurrección" (Filip 3,10). La resurrección de Cristo es el *principio* de nuestra resurrección en su doble sentido de comienzo y de causa, en el orden escatológico y en el cotidiano y apostólico. Las virtudes teologales que florecen la existencia pascual, significan la gracia que producen.

4. *Los extremismos inaceptables*

Los institutos seculares, que ofrecen innegables ventajas, co-

locan a sus miembros en un riesgo continuo de ambigüedad y de desviación, que deberá ser prevenido. Hay excelentes profesionales, embajadores, ministros, banqueros, ingenieros, profesores, dirigentes, padres de familia. Al vivir en una "secularidad consagrada" aceptan fácilmente la tentación de servir a dos señores, sin ofender a Cristo. Son devotos de la cruz, aunque la ocultan en el corazón y aman al mundo con cierta ostentación. Para consagrar el mundo tienen sus técnicas, tácticas y estrategias, que fácilmente son meras rutinas. Se llaman modernos y así se eximen de responsabilidad eclesiástica por los abusos pasados, y exhiben su inocencia bautismal de recién llegados. No creen tener problema alguno ni con el escándalo ni con la estulticia de la cruz. Lejos de pensar que Dios y Cristo se han de revelar en la debilidad del hombre, estiman que se han de revelar en su poder, saber y placer. Predican la victoria de Cristo sobre Satanás al rechazar las tres tentaciones del desierto, pero estiman que hoy es más fácil engañar a Satanás o valerse de sus propios modos para construir la Iglesia, como hacía san Baladrán. En todo caso sospechan que el Espíritu maligno tenía su parte de razón al tentar a Cristo. Rechazan la sencillez de la paloma y se contentan con la astucia de la serpiente, con la santa sagacidad. El pluralismo, propio de los institutos seculares, les sirve para defender su condición mundana frente a otros hermanos cristianos que piensan de distinta manera. Estos replican con razón: "Los judíos piden milagros, y los griegos piden sabiduría; pero nosotros predicamos a Cristo crucificado, escándalo de judíos y estulticia de gentiles, pero para los elegidos (griegos o judíos) a Cristo, virtud de Dios y sabidura de Dios" (1 Cor 1,23s).

En el extremo opuesto hay cristianos que se desviven por "predicar" y hacer alardes u ostentaciones de religiosidad. A los demás los llaman cobardes y traidores. Exhiben sus títulos y distintivos, pregonan la segregación y el privilegio, ostentan las filacterias, tocan la trompeta cuando obran bien, no se lavan la cara cuando ayudan, no cierran la puerta cuando oran; se niegan a ser como los demás hombres, excepto en el pecado (Heb 4,15). Llevan la cruz de Cristo como el *tau* en la frente. Tampoco tienen problema con el escándalo y estulticia de la cruz. Con frecuencia coinciden con los extremistas del lado opuesto, a veces son los mismos. Pero hay que seguir creyendo que Dios y Cristo se revelan en la debilidad del cristiano "para que quien se gloria se gloríe en el Señor" (1 Cor 1,31).

5. *La alegría de la cruz.*

La *agalíasis* de los primeros cristianos se producía en un am-

biente hosco: arreciaba la persecución de los judíos y gentiles; se predicaban la conversión y la retirada de la generación perversa; en la cátedra de Moisés se sentaban los escribas y fariseos; muchos predicaban a Cristo para medrar, por envidia o rivalidad; los malos ejemplos arrancaban suspiros de tristeza (Rom 2,24); casi todos los males anotados en los Evangelios enuncian la proyección de males presentes. La agalíasis era, pues, una alegría íntima, entusiasta, increíble, pero doliente, alegría crucificada. No era la alegría de la recolección, sino la del que riega su campo con lágrimas, esperando la cosecha. Sin embargo, la esperanza era ya tan poderosa, que se llama *agalíasis*, arrobamiento entusiasta.

Podríamos pensar que el cristianismo producía una alegría fácil. Muchos de los creyentes eran esclavos, proscritos, marginados, pobres, oprimidos, explotados, y el evangelio reconocía su dignidad humana, su gloria de hijos de Dios, sin embargo, la esclavitud no fue suprimida. Había, pues, otra razón más profunda de la alegría cristiana, que era la liberación total, liberación de la servidumbre del pecado, de la mala costumbre, de la rutina, de las cadenas broncíneas del vicio y del ambiente. En toda conversión hay un principio de gozo exultante y el término "liberación" cobra en el cristianismo todo su contenido psicológico, sociológico, filosófico, teológico y evangélico, aun dentro de la esclavitud política o social. La existencia pascual significa la inmensa alegría de resucitar en el dolor y en el trabajo. El vivir la existencia pascual es ya una redención en este mundo tan lleno de injusticias. Porque suele acontecer que las luchas sociales y políticas tan sólo producen un cambio de dominador, un cambio de gobierno de saduceos por otro gobierno de saduceos; con frecuencia son incluso contraproducentes.

Hasta las vanas alegrías frívolas de la vida naturalista cobran nuevo sentido en la existencia pascual, en la alegría de la resurrección de Cristo y de los cristianos. Por esa alegría vive el cristiano tanto el sufrimiento como la exultación, sombras y luces del mismo cuadro. San Agustín preguntaba a san Pablo: "¿De qué te alimentas, hombre de Dios"? Y contestaba: "de la alegría". Es la alegría la que aligera nuestros pies y nos hace caminar cantando como enamorados al encuentro de Cristo, aunque en medio de las tribulaciones: en efecto, esperamos siempre la resurrección final, pero ya hemos comenzado nuestra existencia resucitada.

IV. LA EXISTENCIA ANGELICA

1. *La extraña historia de los ángeles.*

Siempre creyó la humanidad en la existencia de seres superiores al hombre, benéficos y maléficos, naturales y sobrenaturales, aunque los haya llamado de diversos modos. Hoy se pierde rápidamente la fe en los ángeles, como seres sobrenaturales, o se interpreta científicamente como fuerzas naturales. Una vez que los críticos se han hecho cargo del proceso dilucidatorio, ya no puede detenerse la sentencia; los mismos defensores de los ángeles y sus abogados vacilan tanto, con sus ideas abstractas y polémicas, que ya no saben a qué atenerse.

La historia de los ángeles es sumamente extraña. Si abrimos la Biblia, encontramos tres tipos de conceptos acerca de los ángeles. En el primer grupo encontramos unos seres que son, sin duda, producto de una superstición primitiva: habitan en las ruinas y tienen un cierto parentesco con los faunos y sátiros (Is 15,21; Lv 17,7), vestiglos y silenos. Otro grupo parece proceder de la religión cananea de El, y engloba a los dioses degradados, que entran en el yahvismo como emisarios o mandatarios de Yahvé. Otro grupo parece más allegado a Yahvé, aunque ostenta también caracteres benéficos y maléficos. Hay un Angel de Yahvé que puede ser un Angel exterminador (personal o impersonal, guerra, peste, hambre, bendición y maldición) o un Angel salvador. Jacob lucha con un Angel que es Dios: parece un hombre y es Yahvé. El Angel del Señor se aparece a Agar, y es el Señor. Tres hombres se presentan a Abrahán y luego uno de ellos es Dios, mientras los otros dos son ángeles que entran en Sodoma, etc.

El destierro de Babilonia significó un cambio radical. Al acentuarse la trascendencia de Dios, fue necesario buscar "mediaciones". Los atributos divinos personificados se convirtieron en ángeles y pasaron a desempeñar ese oficio de mediadores organizados entre Dios y los hombres. El libro de Tobías nos ofrece un hermoso ejemplo de esa mentalidad. El libro de Daniel nos habla de ángeles de las naciones que se pelean entre sí por defender a sus clientes; la naciente apocalíptica desarrolla paralelamente un ejército organizado de ángeles y diablos. Los saduceos rechazan la doctrina de los ángeles, pero los fariseos la admiten y los esenios suponen que un ejército de ángeles luchará a su lado contra los hombres y ángeles malos para instaurar en la tierra el Reino de Dios. Esta es la situación histórica de los ángeles cuando llega el Nuevo Testamento.

2. Los ángeles en el N.T.

La influencia de los persas y de los griegos flotaba en el ambiente del N.T., con su *ángeloi* y sus *daimonia*. Los primeros cristianos aceptan la doctrina farisaica de los ángeles, pero rebajan su importancia, ya que Cristo es ahora el "Mediador universal". Cristo abate la prepotencia del maligno y de sus ángeles, mientras que los ángeles buenos quedan subordinados al servicio de Cristo. Se rechaza la religión de los ángeles (Colos 2,10), mientras se admite su jerarquía (principados, potestades, arcontes, tronos, dominaciones, 1 Cor 2,8; 8,5). Pueblan el aire de estas tinieblas, son rectores de este mundo (Ef. 6,12) y se llaman elementos (*Stoicheia*) a los que estábamos subordinados hasta que llegó Cristo e inauguró el nuevo Eón (Gal 4,3; Col 1,13). A los demonios son atribuidas nuestras enfermedades y a los ángeles buenos los avisos del cielo; a veces aparecen como dobles de la persona (ángeles de la guarda, Act 12,16) o dan avisos (Act 8,26. Cfr. Tobías).

Pero la angelología tradicional se desmorona visiblemente y, al parecer sin remedio. Cada texto bíblico implica dificultades y éstas crecen al comparar unos con otros. Por otra parte, sí Cristo es el Mediador, los otros mediadores quedan reducidos a instrumentos. Desde el momento en que la Iglesia se "helenizó", se creaba un conflicto entre dos concepciones muy diferentes de los ángeles, la bíblica y la griega. En ambos casos, los ángeles tenían cuerpo y no eran espíritus puros, en el sentido posterior: incluso podían unirse a las mujeres y engendrar gigantes. Por eso, cuando san Agustín definió el "espíritu" como ausencia total de cuerpo y de materia, la doctrina de los ángeles recibió un golpe definitivo, pues fue necesario inventar una nueva hermenéutica. Pero luego esa doctrina de los ángeles recibió un nuevo y más duro golpe cuando los ángeles fueron convertidos en "inteligencias separadas", dentro de un sistema aristotélico, al cual quedaban subordinados y con el cual los ángeles se mantienen o caen. Con el inmenso progreso bíblico de nuestros días, la doctrina de los ángeles queda ya desligada de la ciencia y de la filosofía a la intemperie.

Algunos recurren al Lateranense IV y al Vaticano I para afirmar que la doctrina de los ángeles quedó definida (*Utramque de nihilo condidit creaturam, humanam et angelicam*). Pero otros estiman que se trata de una afirmación in obliquo, es decir, hipotética (si hay ángeles, sin duda los creó Dios de la nada, pero que los haya es otro problema). Es ya un hecho que la fe en los ángeles se pierde a marchas forzadas; los mismos "abogados de los ángeles" dan signos de increíble indiferencia.

3. *¿Una nueva angelología?*

“Sin la doctrina aristotélica de los ángeles no puede admitirse la antropología escolástica” (Chenu). Eso, lejos de ser una defensa de los ángeles es el peor augurio que se le puede hacer (U. von Balthasar). La pérdida de la fe en los ángeles viene ya de muy atrás por esa razón: el pueblo tenía otros ángeles, que no eran inteligencias separadas.

Como la función del ángel es proteger la “trascendencia de Dios”, cuando hoy vemos cómo se acentúa la trascendencia, se van haciendo cada día más necesarias las “mediaciones” y eso anuncia la creación de una nueva angelología o escatología. Vuelve a tener vigencia la fórmula patristica: “ángel no es nombre de una sustancia, sino de una función” (S. Ambrosio y S. Agustín). Si, pues, Dios convierte en ángeles a los vientos y a las llamas de fuego (Ps 103,4), podrá sin duda convertir en ángeles a las instituciones y jerarquías (Los siete ángeles de las Iglesias de Asia, Ap1,20), a la industria y al comercio, a la medicina y a la sexualidad, a la analogía (quién cómo Dios, Miguel) o la energía (Gabriel) o la beneficencia, (Rafael), etc. De hecho, comienzan a hacerse ensayos de ese tipo. Se habla de un “rumor de ángeles” (L. Berger), aludiendo a dos fórmulas estereotipadas: “todo está lleno de dioses” (Tales de Mileto); “trabajo para que no se extinga en la tierra el rumor de Dios” (sacerdote obrero). Así, el concepto de “ángel” aviva la fe actual. Bien se ve que se atiende al ángel como función y no como sustancia. Es el mensajero, el mediador entre Dios y los hombres el que interesa, y para ello tiene que ser inmanente y trascendente al mismo tiempo, como signo de que Dios se sigue interesando por nosotros, de que no estamos olvidados en este pequeño Planeta.

Los ejemplos escogidos por Berger ilustran bien su pensamiento: orden, juego, fiesta, esperanza, autorrecreación, arrepentimiento, humor; pero advierte que los ejemplos podrían multiplicarse: guerra, peste, hambre, muerte, dolor, justo, paciente, jardín, banquete, excursión, fin de semana, etc. También K. Rahner nos ha ofrecido otros ejemplos subjetivos y objetivos de “éxtasis”, es decir de problemas y preguntas, que caen fuera de la ciencia y de la filosofía, por ejemplo, sobre el sentido de la existencia, de dónde vengo, adónde iré, que tengo que morir, etc. El terreno empírico es una frontera convencional y el hombre nunca se detendrá ante ella, adivinando un “más allá”. Por eso se habla de una “fe inductiva”, ya que “nadie cree algo si no estima previamente que el creerlo es plausible” (S. Agustín).

4. *Nuevas personificaciones*

¿Cómo personificar hoy los atributos divinos, de manera que impliquen “mediación”, es decir, aprovechando las instituciones terrenas y humanas, de manera que logremos juntar inmanencia y trascendencia? La mediación de ángeles y demonios no perjudica a la mediación de Cristo, mientras esté subordinada a ésta y, en cambio, puede ser muy útil a la espiritualidad, porque es tangible e inmediata, aunque su prolongación se pierda en el infinito. Al que combate contra los ídolos actuales no le será difícil ver la analogía como un S. Miguel; al que ingresa en un hospital no le será difícil ver en el mismo hospital un S. Rafael; a quien recibe una iluminación ordinaria o extraordinaria no le será difícil pensar en S. Gabriel. Y eso es lo que hoy intentan algunos críticos, cuando hablan de “desplumar a los ángeles”, es decir, de desmitizarlos. Vive una existencia angélica aquel sujeto que descubre en las realidades terrenas una “mediación” auténtica. Eso cae también dentro del espíritu de la Biblia (Gen 19,1; Hebr 13,2).

Ya Eugenio D’Ors, en su “Tratado de la Vida Angélica” hizo un ensayo de este tipo, pero excesivamente limitado. Se contentaba con una triple función que debía cumplir el ángel: el problema de la “vocación”, el problema de la “soledad personal” y el problema de la lucha contra lo imprevisto. Los tres problemas aparecen resueltos por Rafael en el libro de Tobías. De ese modo Ors se quedaba recluido en la inmanencia, para resolver problemas inmanentes y no nos permitía ver si el ángel es también y sólo “inmanente” o entra por sí mismo en la esfera “trascendente”, para poder servir de “mediación”. En cuyo caso no nos permite tampoco ver cómo el ángel es una institución “divina”, un “enviado de Dios”, un mensajero, esto es, un auténtico ángel. Por parte de la inmanencia no hay dificultad alguna, puesto que hoy, lo mismo que en la antigüedad, podemos organizar todo un infinito ejército de ángeles (*decies centena milia*), es decir, de realidades terrenas; el problema será mostrar aquellas realidades terrenas que sean “trascendentes” también, como, por ejemplo, las mencionadas por Berger y K. Rahner. En ese sentido habrá que hacer nuevos y más profundos ensayos apoyándonos en la ciencia, la filosofía y la teología y tomando como modelo la Biblia. K. Rahner reduce el problema a dos tesis: 1) La experiencia de Dios es un hecho; 2) se revela en nuestra misma situación actual. Esta segunda tesis es complementaria de la de Berger. Si se da una trascendencia (esto lo conceden hoy la filosofía y las ciencias, si quieren dar “sentido” a la existencia), se da una “experiencia” de esa trascendencia.

5. Exorcismos

La demonología se ha ido desarrollando paralelamente a la angelología. Sin embargo ha ejercido quizá mayor influencia en la imaginación popular y todavía hoy presenta una fenomenología fascinante; despierta el interés y la atención, como ha podido comprobarse en *El exorcista* de W. P. Bratty. El ocultismo, el espiritismo, la parafísica, la parapsicología, nos hablan de una trascendencia ambigua, mientras se destruyen las fronteras del mundo científico tradicional. ¿Podremos hablar de una trascendencia auténtica, sobrenatural o extranatural? Los fenómenos son muy numerosos e impresionantes, pero las causas permanecen ocultas. De nuestra limitación o ignorancia no podemos sacar consecuencias apodícticas. Las cosas que se cuentan de los endemoniados son casi increíbles, y parece seguro que tras el mundo "normal" hay otro mundo "trasnormal", accesible a individuos especialmente dotados; todavía más allá debe existir otro mundo "oculto", al que tienen acceso tan sólo algunos privilegiados; y finalmente cabe la posibilidad de que el mundo de los místicos, profetas y visionarios coincida con el mundo trascendente de que nos habla la fe.

Pero tenemos que ser cautos. Cuando el monacato comenzó a extenderse por el mundo, las soledades se poblaron de diablos, a veces demasiado simpáticos, como puede verse en las historias de los padres del yermo. Es curiosísima la historia de san Martín de Tours narrada por Septimio Severo. En cambio san Agustín se mostró muy reservado frente a los fenómenos, supuestamente diabólicos, que el paganismo ponía de relieve; como todos en su tiempo creía que los demonios existen y que tienen una percepción y un movimiento muy superiores a todo lo que nosotros conocemos; por eso pueden adivinar y revelarse, y Dios permite sus intervenciones, como permite muchos otros males; invita, pues, a los cristianos a desdeñar todas las maravillas y profecías que hacen los demonios, consultados por los paganos, sobre todo teniendo en cuenta que esos "espiritistas" se jactan de tales maravillas para reprochar a los cristianos su impericia, por no creer en las adivinaciones o por despreciarlas. Pero hoy, cuando la fe en los ángeles se pierde a ojos vistas, la fe en los demonios se va desvaneciendo también y se convierte en parapsicología, ocultismo y espiritismo (Fernández Flórez).

Eso prueba que surgirá sin duda una nueva demonología. Pero, como san Agustín avisaba, los demonios son en realidad los pecados capitales, y los exorcismos han de ser los remedios contra esos pecados. Y si los ángeles representan los atributos de Dios, los demonios representan los males que Dios permite.

V. LA EXISTENCIA CONSAGRADA

1. *Tema discutido*

Un nuevo tipo, o método, o sistema de espiritualidad es la llamada consagración. Las discusiones entabladas entre los diversos autores parecían destinadas a una guerra de posiciones, que ya carecía de interés. Pero el hecho de que los Institutos seculares hayan elegido este término "consagración" para definir una situación muy actual, nos obliga a reflexionar de nuevo. Veamos ante todo la postura de los que rechazan una espiritualidad consecratoria (v. gr. Roquepló).

El punto de partida es la actual desacralización que se viene efectuando en el mundo desde hace cuatro siglos. La contienda se entablará, pues, entre una espiritualidad objetivista y una espiritualidad subjetivista, atenuadas o extralimitadas. Evidentemente, se corre el riesgo de caricaturizar al enemigo atribuyéndole demasiado subjetivismo o demasiado objetivismo; y se corre el riesgo de discutir en vano una mera discusión de palabras, si los enemigos son tan cautos que su subjetivismo y su objetivismo vienen a ser la misma cosa. Es natural que los tomistas (al fin objetivistas) opongan el *opus* a la *operatio* del hombre, mientras el hombre moderno (protestante o católico) insistirá más en la *operatio* y en la *intentio*. En sentido estricto, consagrar es reservar a Dios un objeto sustrayéndolo a su finalidad mundana; en ese sentido se dijo que "la propiedad es un robo". Consagrar un santuario o una fiesta es robar un trozo de espacio o de tiempo al mundo. El hombre, como sacerdote de la creación, puede consagrar a Dios cualesquiera objetos, y así el P. Roquepló cita la famosa "misa sobre el mundo", de Teilhard de Chardin.

La crítica general es que la actitud consecratoria revela una "espiritualidad de intención". Por otra parte, no hay cambio real en el objeto: es, pues, una mera consideración piadosa, inconsistente, o un acto pueril de magia. En tercer lugar, tal actitud invierte la relación entre el hombre y el mundo, pues supone que es el hombre quien tiene que conducir el mundo a Dios, y eso es exagerado y peligroso: es exagerado, ya que el mundo fue hecho para el hombre y no el hombre para el mundo (Roquepló) ¿Es que el mundo no tiene sentido en sí mismo? Si no lo tiene, el hombre nunca podrá dárselo; si ya lo tiene es pretencioso dárselo. Es peligroso. ¿Quién es el hombre para decidir el sentido y la verdad de las co-

sas, en lugar de dedicarse a descubrir ese sentido y esa verdad que ya tienen? Es, pues, un idealismo. El hombre en lugar de consagrar el mundo, tiene que dejarse consagrar por el mundo: eso anuncia la teología de las realidades terrestres.

2. *La respuesta de los subjetivistas.*

Aparte la discusión entre objetivistas y subjetivistas, moderados y exagerados, están aquí los hechos con la práctica de la humanidad. Se dice que el hombre comenzó a ser "civilizado" el día que rodeó de piedras un trozo del bosque para hacer un santuario, reservado a Dios, o escogió un día para consagrarlo a la divinidad. En ese momento estableció una distinción entre lo *profano* y lo *sagrado*, distinción que todavía hoy se mantiene en pleno vigor, y para toda clase de divinidades y de idolatrías, para toda pretensión absolutista. Parece, pues, inútil oponerse a una práctica tan firme que sobrepasa todas las ideologías, confirmada a cada momento por los mismos objetivistas más exagerados, los cuales consagran a cada momento sus opiniones cuando las toman en serio.

Ante todo, conviene advertir que no se trata de un problema puramente objetivo, es decir, científico o técnico, sino de la existencia humana. Se trata, además, de esa existencia en el futuro, es decir, de disponer ya en este momento de un posible futuro. Para lo cual no hay dificultad en principio, ya que el hombre es memoria, es decir, una *distensio spiritus*, que en cada instante del presente abarca el pasado y el futuro, el primero como existencia ya ejecutada y el segundo como proyecto. Puede, pues, la consagración compararse con un propósito o resolución, o con un voto o promesa. Dentro de estos términos me pregunto: ¿puedo yo consagrarme a mí mismo? Todos sabemos que los propósitos y los votos pueden cumplirse o no cumplirse: una consagración no es una congelación del futuro: de hecho, muchas consagraciones han sido y son actualmente desacralizadas o anuladas. También conocemos muchos abusos en materia de sacralizaciones y consagraciones. Pero no se trata de abusos, sino de precisar si realmente no se produce algo nuevo en una consagración, o si no se integra libremente un futuro, de manera que en sus casos extremos podamos hablar de una "confirmación en gracia", como dicen la teología y la hagiografía. Esto no lo puede saber perfectamente el hombre y así es mejor no mencionarlo. El problema es, pues, ordinario: saber si un hombre puede definir en este instante su futuro, libremente, aun continuando en su libertad de movimientos. Parece que lo definitivo, irrevocable y eterno se opone a la libertad, pero no es

así, ya que se dispone libremente. La libertad no impide que el hombre sea una "Memoria" destinada a ser un ideal, una entelequia. Por lo cual, una consagración es en realidad una forma de absolutización, una ley de la libertad, una ley humana.

3. *La ley de la libertad.*

Parece que ley y libertad son términos contradictorios e incompatibles, pero no es así. El hombre en cuanto proyecto tiende a definirse de un modo absoluto, si eso es posible. Tiene siempre que apoyarse en el futuro, tratar de dominarlo. Para eso inventó las normas de la propiedad, para eso inventó las profesiones, para eso organizó siempre las garantías de que su labor futura será respetada y asegurada. Libertad no es una actividad loca que hace no importa qué ni para qué: es actividad consciente, definida, justificada, dentro de un orden establecido de antemano: cada uno busca su plenitud, pero dentro de una constante, de una pasión dominante, de un ideal, de algo que dirige y determina un rumbo. Por eso el hombre quisiera reducir su vida entera a un instante eterno, a una plenitud asegurada y gloriosa, que reúna todas sus posibilidades y potencialidades: *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*.

La repetición de actos iguales crea hábitos, virtudes o vicios, que tratan de garantizar la marcha uniforme y estable. Llega a hablarse de una "segunda naturaleza", cuando el hombre ha consolidado ya de tal modo su situación espiritual que parece imposible cambiarla. Por eso se habló de una confirmación en gracia o en desgracia. Es verdad que esto es casi imposible tanto desde un punto de vista interior como exterior: porque el hombre no puede dominar todas sus energías interiores y tampoco las circunstancias exteriores y de ambos puntos puede sobrevenir una reacción imprevista. Pero la tendencia subsiste y el hombre continúa su tarea de Sísifo. No cabe duda de que si bien la tarea consecratoria no puede realizarse íntegramente, se realiza casi siempre en términos muy apreciables. El niño es todo posibilidades, mientras que el anciano es casi todo él obra ya consolidada en uno u otro sentido. Se supone, pues, que quien posee el *ordo amoris* de un hombre posee al hombre. Posee, respeto a este hombre como sujeto moral, algo como la "fórmula cristalina para el cristal", (M. Scheler). Por lo general, el sujeto mismo no lo advierte. Pero cuando contempla su existencia desde la ancianidad o desde la madurez, entiende que ciertos actos de su vida tuvieron ese poder de determinar libremente el futuro, haciendo imposible la vuelta atrás.

Si pensamos con los existencialistas que el ser del hombre es su existencia desarrollada, podemos pensar que hay un instante en que el hombre muere, es decir, en que termina de realizarse, aunque biológicamente continúe viviendo, vegetando o vivaqueando (K. Rahner). Por eso se dijo: *consummatus in brevi explevit tempora multa*" (Sap 4,13).

4. *El ser definitivo.*

Los conceptos de destino, determinación individual, *ordo amoris* y muerte libre, confirman la posibilidad de la consagración total. Algunos sujetos parecen ya predestinados desde el vientre de su madre, confirmados en gracia desde la niñez, imposibilitados de salirse del redil, a pesar de la libertad, condenados a morir en su simplicidad (1 Mac 2,37). Así como hay destinos trágicos, que parecen determinados al mal. Y en todos estos casos la libertad se salva, puesto que la existencia humana no es producto sólo de las circunstancias, sino precisamente existencia, *sistere extra causas*, libertad. La memoria-hombre no es sólo el hecho de juntar el pasado y el futuro con el presente, sino la voluntad de integrarlos en un instante definitivo, la pretensión de vivir toda la vida en un instante eterno, superando la temporalidad o ley del tiempo. El que lo consiga o no, es otro problema que dependerá de diferentes factores, algunos nuevos o imprevistos, imponderables. Pero la tendencia aparece clara y manifiesta: la consagración es, pues, acto o función del hombre-memoria.

Como es obvio, si queremos entender la consagración como voluntad de entrega definitiva al ideal, al valor supremo, a Dios, hay que pensar en el amor y concretamente en el amor de Dios. Todo se reduciría, pues, al primer mandamiento que, en su sencillez, nos encarga la empresa total de la existencia: amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas. Si el acto de amar a Dios adquiriese toda la profundidad y extensión que se espera de él, sería ya por sí mismo una consagración definitiva. Por eso san Juan hablando de la actitud firme de la fe, animada por la caridad, dice: "quien cree en él no es condenado; pero el que no cree, ya está condenado" (Jn 3,18). En ese sentido se habla del "instante de eternidad temporal" (K. Rahner). Y por el acto de la consagración tiene que realizarse dentro de la gracia divina, y como gracia divina, ya en cuanto acto de amor, ya en cuanto "perseverancia final", si bien la tentación tiene siempre acceso fácil al palacio de la libertad.

De este modo un acto de consagración, en sus diferentes nive-

les, va correspondiendo a los diferentes niveles de los actos de amor de Dios, cuando se realizan a ciencia y conciencia. Quien se consagra se entrega con armas y bagages, se compromete para siempre. ¿Logrará ese acto de consagración la perseverancia final? No se sabe. Pero si la logra, es claro que la existencia ha dependido del acto de consagración; y si no la logra, cambiamos el problema, analizando por qué no la logra; comprobamos que también entonces subsiste la fórmula *sacerdos in aeternum*. Sin duda en el infierno habrá también bautizados, casados, sacerdotes y consagrados.

5. *Consecratio mundi*.

Lo que se dice de la autoconsagración puede decirse de la consagración de todas las demás personas o cosas. Es cierto que hemos abusado tanto de las fórmulas de consagración que hoy tenemos que mostrarnos muy reservados, como se ve en el progreso de la desacralización. Las consagraciones se han hecho demasiado frecuentes, demasiado apresuradas, demasiado formalistas y falsas. Las vamos rechazando, no por su esencia, sino por su abuso indiscriminado, que luego trae consigo la abjuración, el reniego, el sacrilegio, la traición o la tontería. Preferimos que los actos de consagración sean serios, graves, maduros.

De esa manera podemos contestar a los objetivistas. No admitimos una "moral de intención", pero no concebimos una moral sin intención. Hay virtudes objetivas que son viciosas tan sólo porque son ejecutadas con mala intención, o no son virtudes, porque no tienen referencia a ningún fin. Una cosa es hacer el bien, y otra cosa es hacer mal el bien. Para un griego lo objetivo triunfa: un homicidio es siempre un homicidio, voluntario o involuntario, poco importa; pero para un cristiano, en un confesonario, hay mucha diferencia entre un homicidio voluntario y otro involuntario; el involuntario no es en realidad homicidio, sino un accidente fortuito.

Es, pues, claro que la consagración produce un cambio "real": una bandera sigue siendo un trazo, un uniforme sigue siendo un símbolo, una estampa, una estatua, siguen siendo una convención, pero cambian la situación existencial del hombre, que es de lo que se trata. No es, pues, que yo me sienta rey de la creación, amo del mundo, haciendo actos de propiedad, regalando lo que no es mío, siendo generoso con lo ajeno, ofreciendo orgullosamente a Dios lo que él me ha dado primero, como si yo fuese un donante. Es que puedo darle las gracias por sus dones de muchas maneras, y una de ellas es ésta: *quid retribuam Domino pro omnibus quae retribuit*

mihi? Por eso los hombres primitivos consagraban a Dios santuarios y fiestas, y los israelitas pagaban diezmos y primicias, establecían fiestas y calendarios, organizaban sacrificios y holocaustos, estableciendo una teología del don, ya que en cada don el hombre se entrega a sí mismo, y sólo en esa forma tiene valor el don. ¿A qué viene un don "objetivo", cuando se hace para engañar, para mentir, para humillar, para sonsacar, o para destruir a quien se odia?

Es, pues, claro también que aquí no puede valer la fórmula objetivista: *sequere naturam*. En efecto, ya san Agustín reprochaba a Cicerón: "no sabe qué es la naturaleza"; habla sin saber de qué habla.

VI. LUCHA CON EL MALIGNO

1. *El escándalo del mal.*

No pretendemos plantear ni solucionar este enojoso problema, sino tomarlo como punto de partida para la iluminación de la vida espiritual. Es un hecho: tenemos que vivir en el misterio y en el conflicto constitutivos. Ahí están el maligno, el mal, los males de todo linaje. Y no sólo son constitutivos, sino que son trascendentes: cuando los hijos del mal perecen, ya han nacido otros para sustituirlos y relevarlos y el conflicto será eterno. El camino de la santidad, y aun el de la mera honradez son un conflicto que busca superación. La tarea del hombre es superar el mal constitutivo y trascendente, luchar contra el pecado y su reato de sufrimientos, injusticias, muertes, dolores, enfermedades y desventuras.

A veces se dice que es mejor no pensar en ello. Recordando la fórmula del ángel Rafael a Tobías, dicen algunos: "el agarrar al pez por las agallas es quitarle la fuerza, domarlo, y así el mismo luchador queda domesticado y ya no luchará fanáticamente, sino racionalmente, modestamente". Pero esa actitud del "luchador fanático" es errónea, el luchador "ciego" no sabe contra qué o para qué lucha. La buena actitud no pretende quitar al mal su aguijón, su virulencia, desdeñarlo o marginarlo, sino ponerlo a la luz, ya que en el fondo es un antidiós. Será, pues, preciso enfrentarse con el mal, como se enfrentaron los autores de los libros de Job y del Eclesiastés. De ese modo, el mismo mal, su escándalo, su falta de justificación, nos limita, nos define, nos desmantela, dejándonos libres de prejuicios, ideas e interés ambiguos, para colocarnos en una perspectiva cristiana concreta: mirar al cielo desde esta tierra y luchar, implorando la venida del Salvador: "sé que mi Goel vive, y que él, el último, se levantará sobre la tierra" (Job 19,25).

El mal es para la vida espiritual el principio de todo bien. "El principio de las obras buenas es la confesión de las obras malas" (S. Agustín). Quien no retrocede en el camino del bien hasta descubrir las raíces del mal, no se planteará el problema de los criterios y así se situará dentro del mal. Quizá vivirá dentro del mal, creyendo vivir dentro del bien. Tampoco verá la gravedad de la existencia humana, y la oscuridad de sus cimientos. En cambio la actitud de descubierta y enfrente del mal, no lo evita, pero por lo menos lo ilumina, y en cierto modo lo supera ya *de facto*, ya *de iure*. *De facto*, por la propia conciencia: quien cree prudentemente obrar el

bien, obra el bien. *De jure*, porque quien sabe que vive dentro del "Orden", sabe que todo está previsto en ese orden, aunque él no lo comprenda.

2. *El mal como antidiós.*

Cuando san Ignacio coloca la meditación del pecado al principio de sus ejercicios, obliga al pecador a enfrentarse con el antidiós si realmente quiere hacer Ejercicios. Porque a la luz del pecado aparece la grandeza, justicia y misericordia de Dios, y se revelan juntamente las consecuencias de ese pecado. Este es el único método para enfrentarse de verdad con la realidad. Porque todas las cosas que Dios hizo eran buenas. ¿De dónde entonces procede el mal? Si tenemos miedo de hacernos esa pregunta y la eludimos, es natural que nunca lleguemos a tomar en serio la existencia. Sería demasiado infantil considerar a los maniqueos y a los ateos como necios o como ignorantes. Y no se diga que la fe basta, y que para la fe es insensato hacerse tales preguntas. No es insensato. La fe misma nos obliga a enfrentarnos con el problema del poder de Dios, del amor de Dios y aún de la existencia de ese Dios que se hace compatible, por no decir cómplice, con el mal. San Agustín, al confesar su angustia maniquea, se decía ¿Por qué el buen Dios permitió el pecado original, que parece imposible? ¿Quién creó al demonio, y por qué se permitió la caída del demonio? ¡Misterio insondable! Y nuestra desgracia consiste en vernos compulsados a justificar la existencia del mal, sin poder lograrlo. Y lo peor es que este problema del mal arrastra consigo el problema del sentido de la existencia y el problema de un Dios poderoso y amoroso.

Aquí comprendió bien san Agustín que por el camino de la dialéctica no hubiera podido liberarse de las redes del mal, y que necesitaba la fe para comenzar a comprender. Y eso demostraba al mismo tiempo que la fe no era razonamiento, sino rendición, entrega, capitulación. Pero la experiencia de san Agustín fue más adelante. Porque creyó que, aceptada la fe, sería ya fácil llegar a una inteligencia del mal. Y, en efecto, ayudado por los análisis platónicos y estoicos, pretendió volatilizar el mal o demostrar que el mal era en realidad un bien. No solamente redujo todos los males al pecado, sino que cantó el *Oh, felix culpa*, referido al pecado original, que la Iglesia ha aceptado como suyo. El pobre Agustín se hacía fuerza para creer sus propias explicaciones. Pero llegó un día en que, de pronto, ya no pudo continuar su prestidigitación. Para comprobar que el pecado original no era un bien, sino un auténtico mal, le bastó tener que sentenciar a un niño, privado del uso de la razón, excluido del bautismo por voluntad ajena, condenado por las

leyes a un infierno, si no se interpretaban las leyes con cierta *epi-queya* un tanto abusiva. Y así, según muchos autores, recayó en una reviviscencia del maniqueísmo, o del pesimismo, o de una situación cristiana que muchos místicos creen adivinar, como el ápice de la existencia cristiana.

3. *El ser-para-la-muerte.*

Cuando Heidegger utilizaba esa fórmula se quedaba corto, ya que la muerte es sólo una de las formas del mal y hay males peores que la muerte. Lo tremendo es el *ser-para-el-mal*. El cristiano, en lugar de pensar en la resignación sombría y cínica del estoico, piensa en una auténtica derelicción, en un desamparo radical, que en su último extremo expresó Cristo en la cruz: "¿Padre, por qué me has desamparado?", repitiendo el gemido del salmo: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?" (Ps 22,1; Mt 27,46). Y éste es el último problema de la existencia humana, llegar a la ultimidad cristiana, verse forzado a un desamparo tan radical que tenga que decir: "¿Qué tienes, que no hayas recibido?" (1 Cor 4,7), y también: "quien se glorié, que se glorié en el Señor" (1 Cor 1,31); o también: "Si hay que gloriarse, me gloriaré en mi debilidad" (2 Cor 11,30), o bien: "Para que no me desvanezca se me dio el rejón de mi carne, el ángel de satanás para que me abofetee, para que no me desvanezca. Por ello tres veces invoqué al Señor para que me librara de él, pero me dijo: tienes suficiente con mi gracia: la fuerza se perfecciona en la debilidad. Con gusto, pues, me gloriaré en mis debilidades para que habite en mí la potencia de Cristo... Cuando más me debilito, más potente soy" (2 Cor 12,7-11). Este es, pues, el método más profundo que nos relaciona con la "noche", con la "cruz", con la "derelicción", con los problemas más profundos de la existencia espiritual cristiana. Este es el camino de la perfección cristiana y quizá la misma perfección cristiana: la humildad absoluta, la mendicidad, la dependencia absoluta frente a Dios, para trabajar más y mejor contra el mal, contra el dolor, la injusticia, la ignorancia, el pecado, la enfermedad o la guerra en este mundo. El humilde total es el luchador total, el que no tiene miedo ni a la muerte ni a la vida, ni a los ángeles, ni a las amenazas, ni a las predicciones, ni a las potencias, ni a las alturas, ni a los abismos, ni a criatura alguna, porque ninguna de ellas le podrá separar del amor que se funda en Cristo (Rom 8,38).

¿Qué significa entonces el silencio de Dios de que se lamentan los ateos? Significa un drama: ¿Cómo creer en el absurdo absoluto? Significa que, al fin y al cabo, hay que optar: o entrar en una

forma de maniqueísmo inventando otro Dios del mal, o no entrar y quedar colgados de una cruz en el Calvario espiritual. El ateísmo no resuelve nada: el mal queda ahí, y aumenta con el número de los ateos. Y la Indiferencia que se encoge de hombros tampoco resuelve nada con su política de avestruz. Es preciso beber el cáliz amargo y medicinal.

4. *El cáliz amargo.*

¿Es un consuelo decir que el mero concepto de "criatura" implica ya su dependencia total, y por lo mismo un mal radical? El mal se identifica con el concepto de creación: toda criatura es imperfecta, contiene el mal, la limitación, la dependencia, todo; y si es libre, contiene además el riesgo del pecado. Si Dios tuviera una sola limitación, contendría el mal; y si aceptó la creación, la aceptó con sus condiciones ineludibles. No es, pues, una consolación, sino una constatación de la realidad. Y el hecho de que los hombres hayamos empeorado la situación con nuestras vanas teologías humanas, con nuestras suposiciones y abusos de confianza, con nuestros triunfalismos y afanes de privilegio, no quita la realidad del problema que subsiste aún sin abusos. Es, pues, necesario que el hombre pecador imite a Cristo en Getsemaní y considere lo que significa el cáliz, ya el cáliz de cada uno, ya el cáliz de la humanidad entera y del cosmos entero.

Es ejemplar la postura del cristianismo si la comparamos con otras religiones, teologías, filosofías e hipótesis científicas (Berdiaev). Quizá esta apreciación nos induzca a pensar en una *theologia crucis*, en alguna exageración luterana. Pero, aparte de la razón que Lutero pudo tener al acentuar tanto su problema del mal, de la corrupción esencial del hombre, y de la satanización del mundo por obra del pecado original, Lutero mismo la contradecía con su confianza en el hombre moderno, liberal y rebelde. Pero no se trata de Lutero: todos los santos han insistido y vivido en una continua "mortificación", más aún, en un ansia de pasión ("o padecer o morir", no morir, sino padecer") y de olvido de sí mismos, que con frecuencia llegaba a la exageración. Resulta curioso que el cristianismo se oponga a las otras religiones, al aceptar el mal, y sin embargo practique, como ellas, la mortificación, hasta llegar casi a lo absoluto. Es que el sentido humano del mal y del sacrificio se impone por sí mismo, si bien en el cristianismo la muerte lleva aneja la resurrección, y ésta es el sentido de aquélla. En el cristianismo se trata, pues, del sentido pascual, de morir y resucitar con Cristo, como fórmula perfecta de la existencia terrestre. Y ya se ve por

qué todos los maestros de la vida espiritual asocian la oración con la mortificación: no sólo no pueden separarse, sino que la misma oración es ya mortificación, cáliz amargo, Getsemaní, como preparación del Calvario. Por eso son muchos los que hacen oración, pero son pocos los que entran en oración. Porque no basta padecer o mortificarse: es preciso "tragar" la pasión y la muerte (Sta Teresa).

5. *¿Optimismo, pesimismo?*

Que un cristiano puede ser optimista o pesimista es un hecho indiscutible. Por lo general, ha prevalecido entre los cristianos el optimismo, y ellos mismos se han definido como optimistas. Con frecuencia lo hacían por orgullo, repitiendo que "todo lo puedo en aquel que me conforta" (Fil 4,13); "si Dios está a favor nuestro, ¿quién estará contra nosotros?" (Rom 8,31); "ésta es la victoria que ha vencido al mundo, nuestra fe" (1 Jn 5,4); y mil otros textos parecidos. El cristiano tiende a secuestrar a Dios y a desafiar luego al mundo, poniendo a Dios por delante como carne de cañón. Admite, desde luego, el pecado original, pero trata de borrar el *tau* de la frente, para que no lo reconozcan como esclavo, diciendo: "ya no os llamaré siervos, sino amigos" (Jn 15,15). El mundo actual está sacando al rastro y liquidando todos esos optimismos y humanismos cristianos.

Pero podríamos hablar también de los cristianos "pesimistas", que coinciden con los optimistas en el orgullo radical. Estos pesimistas viven en una resignación sombría, como "agraviados y ofendidos". En general, sin embargo, el número de los pesimistas es más reducido, casi siempre individualizado y un tanto vergonzante. Por eso bastará mencionarlos.

¿Pero debe un cristiano ser optimista o pesimista? Mejor es que abandone esos términos en cuanto posturas añadidas al "realismo" y tratar de atenerse a la realidad, tal como se presenta, con "humildad cristiana". Pero, entiéndase que esa humildad, lejos de suprimir la tensión polar, la mantiene e incluso la eleva: vive, pues, en el optimismo y pesimismo, pero en los dos a la vez, como en la ley del péndulo. El cristiano deberá, pues, mantener frente a Dios la confianza y la distancia, sin caer en excesivas confianzas o en desconfianzas. Tal humildad puede llamarse amor, puesto que lo es y se reduce a "bajar los ojos" en la divina presencia (U. v. Balthasar). Es un amor en la noche, en una noche oscura, pero en una noche de Dios. De ese modo se aplicará la fórmula del salmo que agradaba a san Agustín: "*sicut tenebrae eius, ita et lumen eius*"

(Ps 138, 12). Las tinieblas de Dios son lo mismo que la luz de Dios. Por eso comentaba san Agustín: “si siempre estará su alabanza en mi boca, ha de estarlo cuando la noche luce y cuando se oscurece, cuando sonrío la prosperidad y cuando amenaza la adversidad; así se cumplirá lo que hemos dicho: como sus tinieblas, así es su luz. No me abrumarán sus tinieblas, porque tampoco me engríe su resplandor” (S. Agustín, in Ps 138,16).

Lope CILLERUELO

Hacia una experiencia agustiniana de la fe

INTRODUCCION

El fin de este trabajo es comprobar en la trayectoria espiritual de Agustín, en su meditación íntima y profundamente vivida, la opción primera por una presencia: la de Cristo. San Agustín es el exponente primigenio de la evolución típicamente cristiano-occidental. Recalcamos esto de "occidental", pues en el oriente las cosas marchan por distintos caminos¹.

Un presupuesto esencial tenido en cuenta ha sido la sinceridad existencial de Agustín en todo el trayecto de su vida. La ventaja que con ello obtenemos es la de poder tomarla por cualquier sitio con la seguridad que nos saldrá toda entera². Es imposible aislar su vida de su obra. La intelectualidad no lo es aisladamente, sino que exige un comportamiento ético. La ética lo relaciona con la vida concreta y con la más recóndita realidad del espíritu; lo lanza a la metafísica, y ésta clama por lo desconocido, que, al final, resulta ser Dios. Pero este Dios es descubierto como exigencia suprema, como descanso y, a la vez, en abierta oposición a los otros planos de existencia. Y es, por fin, este Dios quien atraviesa la reflexión, la ética, la metafísica y la vida concreta del hombre que se le ha rendido "sin condiciones".

LO INTELECTUAL

Siendo Agustín uno de los más apasionados buscadores de la

1. Después, en el apartado que titulamos *La reflexión dialogal*, haremos una breve comparación del pensamiento oriental y occidental, en conexión con la experiencia agustiniana.

2. Con el fin de ordenar, en cuanto sea posible, un esquema tan complejo, hemos dividido el trabajo en tres partes, que corresponden a otros tantos planos. Somos conscientes de lo entremezclados que en la realidad se dan estos planos, pero nos ha parecido un esquema válido para la exposición.

verdad, cabe preguntarse qué tiene esta verdad de atrayente, o en qué consiste, para suspirar por ella tan profundamente.

Cuando Agustín se plantea intelectualmente una cosa, ¿qué hay detrás? Cuando afirma que aspira a la verdad, ¿qué podemos entender por "verdad"? ¿Tienen los problemas intelectuales una función en el camino hacia Dios?

1. *La verdadera ciencia*

A este respecto se impondría la aclaración de Kierkegaard sobre la ignorancia socrática³. Para Sócrates, el pecado es ignorancia. Pero resulta que la ciencia griega incluye la actuación. Para el griego, la verdad que se ve, es una verdad activa que reclama adhesión. Todo lo ve bajo el aspecto de la sabiduría, incluso el mismo compromiso ético que se le plantea al hombre. Y no sólo observamos esto en los griegos, sino en gran parte de los sabios orientales. Justo es que Agustín, filósofo platónico, rinda su homenaje a la ciencia.

"La teoría agustiniana del error —dice G. Quadri— es una de las más vigorosas afirmaciones de la filosofía antigua, y halla su precedente en la teoría de la voluntad, expuesta por Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, donde asevera, entre otras cosas, que la maldad lleva al error en los principios prácticos. Responsables de los errores es el hombre libre. Cuando san Agustín dice que el error consiste en tomar por cosa verdadera lo que no se sabe y por base de esta decisión pone a la voluntad, a la cual agrada no lo que dicta el conocimiento puro, sino lo que pinta la imaginación, superando los obstáculos de la filosofía académica, muestra haber sentido en toda su extensión el problema de la naturaleza y de la moralidad del error, que, merced al genio de Descartes, ha constituido y constituye uno de los momentos principales de la especulación de la filosofía contemporánea"⁴

Es conveniente recordar las repetidas afirmaciones de Unamuno de que, cuando pensaba, lo hacía no sólo con el cerebro, sino con el corazón y con las vísceras. En esta línea iría el reflexionar agustiniano. Los problemas intelectuales hurgan en el interior, *inquiriendo por el fondo de las cosas y de mí mismo. Cabría distinguir, en este sentido, entre una intelectualidad de lujo y una inte-*

3. S. KIERKEGAARD, *La enfermedad mortal*. Trad. del danés de Demetrio G. Rivero, Madrid 1969, 178-184.

4. G. QUADRI, *Il pensiero filosofico di S. Agostino*, 204-205. Citado por el P. Capánaga en *Obras de San Agustín*, de la BAC., t. 1, Madrid 1946, 493-494.

lectualidad vital o filosofía de la acción, según la concepción de Blondel: "De cualquier modo o por cualquier método que se investigue, el placer de conocer, no es más un fin normal, de lo que lo es el placer de comer o la voluptuosidad de amar"⁵. Y por tanto "... la filosofía es la integración —especial y técnica por su forma, universal y popular por su materia— de los esfuerzos jerarquizados de la vida humana para realizar nuestro ser dealizando los seres y el ser en nosotros, es decir, conociéndolos, adaptándolos, adaptándonos a ellos y asimilándolos"⁶.

El mismo Agustín dice en los *Soliloquios*: "No por ser verdaderas las cosas que ellos (Platón y Plotino) dijeron de Dios se concluye que las poseyeran con ciencia. Pues muchos copiosamente hablan de lo que no saben, como yo mismo lo que expresé en la plegaria, *lo he formulado como un deseo*⁷, el cual sería irracional si tuviera ciencia de todo aquello; *¿pero acaso por ello no debí expresarlo?* Saqué a la luz muchos conceptos sin comprenderlos, recogidos de aquí y allá, depositados en la memoria y armonizándolos con la fe, *según me era posible; pero el saber es otra cosa*"⁸.

Por otra parte —y aquí está la clave del asunto—, Agustín parte de un conocer traspasado de fe y aspira a caminos y metas desconocidos, como aparece en el comienzo de los *Soliloquios*:

"Agustín: He rogado a Dios.
 Razón: ¿Qué quieres, pues, saber?
 A.: Todo lo que he pedido.
 R.: Resúmelo brevemente.
 A.: Quiero conocer a Dios y el alma.
 R.: ¿Nada más?
 A.: Absolutamente nada"⁹.

Este es, pues, el conocimiento y la aspiración de un hombre que ya ha optado en su corazón por la fe en Dios, que ha sentido el ramalazo de la gracia. Esto no quiere decir que las cuestiones intelectuales no hayan tenido su función, importantísima por cierto, en el camino hacia Dios.

5. M. BLONDEL, "Le point de départ de la recherche philosophique": *Annales de philosophie chrétienne*, Paris 1906. Trad. castellana de Jorge Hourton, Barcelona 1967, 44.

6. *Id.* 88.

7. Es interesante a este respecto la observación de Marcel: "Lo que yo percibo en todo caso es el estrecho parentesco entre el pensamiento y el deseo". G. MARCEL, *Journal métaphysique*, Paris 1968. Trad. castellana de Félix del Hoyo, Madrid 1969, 48.

8. *Solil.* I, 4, 9 PL 32, 874. (Subrayados míos).

9. *Id.* I, 2, 7 PL 32, 872.

2. *Lo intelectual en la ascensión a Dios*

¿Cómo distinguir exactamente dónde empiezan las cuestiones y dónde los actos de fe? He aquí que Agustín se pone a preguntar a los árboles, a los animales, a la tierra, a los mares, si son ellos su Dios¹⁰. Es la pregunta esencial que sirve de fondo a todo el cuestionamiento con el que se enfrenta al escepticismo y al empirismo.

a) *El escepticismo y el empirismo*¹¹.

En un primer contacto con el mundo exterior, el filósofo, en cuanto *homo intellectualis*, se pregunta por la realidad de todo lo que siente, ve y palpa. Y la primera conclusión que acierta a sacar es que las cosas no existen más que en cuanto las sentimos: "Si, pues, una cosa es falsa porque es diversa de lo que parece, la verdad de una cosa consistirá en ser lo que parece", suprimido el sujeto que la percibe, no hay verdad ni falsedad"¹². "Luego no habrá piedras en los escondidos senos de la tierra ni tampoco allí donde nadie puede verlas; y sólo al verla nosotros sería piedra, y dejará de serlo cuando nosotros nos retiremos y ningún otro la vea"¹³. "...si una cosa no puede ser conocida, resulta que tampoco es verdadera"¹⁴. He aquí completamente edificado el sistema que, muchos siglos después, defendería el empirismo inglés.

Agustín no encuentra solución quedándose en el exterior. De ahí que inicie su clásico proceso de introspección.

El problema de la legitimación de la realidad externa, al ser interiorizado y universalizado, se convierte en el problema de la legitimación de la verdad en general. Estamos ante el escepticismo, a cuyos representantes trata de refutar Agustín en el *Contra académicos*. Aquí se complica sobremanera el problema, ya que no sólo es algo para la distracción de la mente. Es la misma conducta a seguir lo que se pone en juego. Se trata de la alternativa entre seguir hacia el interior o caer en la amargura de una exterioridad sin sentido, de tipo existencialista. Además, "el problema de la verdad queda a su vez subordinado al problema del criterio de la verdad del método. ¿Cuál es el árbitro? ¿Cómo se conoce la verdad auténtica?"¹⁵. Es el problema kantiano de la razón dialéctica. En el punto de partida los dos pensadores —Agustín y Kant—¹⁶ tienen en co-

10. *Confess.* X, 6, 9 PL 32, 783.

11. L. CILLERUELO, "La primera meditación agustiniana": *Augustinus*, 13 (1968) 109-121.

12. *Solil.* II, 4, 5 PL 32, 887.

13. *Id.* II, 5, 7 PL 32, 888.

14. *Id.* II, 5, 8 PL 32, 888.

15. L. CILLERUELO, o. c., 110.

16. E. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*. Trad. castellana de José del Pe-rojo, Buenos Aires 1967, 147-167.

mún el intento de legitimación de la ciencia. Los dos se encuentran, a su vez, con la razón que se lanza divagando por los caminos de la nada¹⁷. Cada uno lo resolverá a su modo, pero ambos tendrán que colocar la fe como último criterio.

Según el P. Cilleruelo, el procedimiento de Agustín es el siguiente: “renunciar al juicio y renunciar al ser, para quedarse sólo con la opinión, con el fenómeno, con el *videri*. El castillo es el propio 'yo'”¹⁸. Llegamos, pues, al terreno de la autoconciencia. Agustín siente que, a pesar de todo, duda, piensa, y, “por tanto”, existe. Es el *cogito* cartesiano.

b) Agustín y Descartes

“Agustín y Descartes —dice el P. Cilleruelo— coinciden en el *cogito* en cuanto puro 'ego', pero ahí termina su coincidencia, pues cada uno utilizará ese 'ego' para un edificio diferente. Agustín lo utiliza para organizar un mundo interno espiritual. Descartes quiere organizar con ese 'ego' un mundo externo”¹⁹.

El profesor Denissoff, a lo largo de un estudio cronológico-exegético del *Discurso del método*²⁰, expone su convicción de que Descartes es, más que nada, un teórico de la ciencia física matemática. Allí prueba cómo gran parte de las expresiones del *Discurso del método* —que en principio estaba destinado a prólogo de unos trabajos científicos— no hacen sino ocultar un significado más concreto: el de lucha con la censura. Hasta entonces la ciencia se había hecho en el estudio, sobre un libro: era deductiva. Descartes, junto con Bacon, propone el “nuevo método”: la observación y la inducción. Y, como los sentidos del cuerpo nos engañan en su espontaneidad, la observación ha de ser científicamente minuciosa²¹. Descartes se asusta por los ataques a Galileo y a Gassendi. El mismo tiene retenidas en la imprenta algunas obras. Escribe entonces las partes del *Discurso del método* en que pretende probar la existencia de Dios²² y adopta su famosa moral provisoria²³. En una

17. Hacemos alusión a un texto de Kierkegaard: “Hace falta una reflexión eminente, o dicho con mayor exactitud, hace falta una gran fe para poder cortar la reflexión que se dispara por los derroteros de la nada, es decir: la reflexión infinita”. S. KIERKEGAARD, o. c., 69.

18. L. CILLERUELO, o. c., 112.

19. *Id.* 114.

20. D. DENISSOFF, *Descartes, premier théoricien de la physique mathématique*, París 1970.

21. F. BACON, *Novum organon*, I, 38-45. Trad. castellana de Cristóbal Litrán, Madrid 1892, t. 1, 46-51.

22. *Discurso del método*, IV.

23. *Id.* III.

palabra, lo que quiere es que lo dejen hacer su ciencia en paz. Por eso, su planteamiento sobre la existencia de Dios es una fusión injustificada de su fe en Dios y su razonamiento matemático. El parte de una fe que le han legado y que no ve incompatible con la ciencia. El mismo hecho de tomar una moral provisoria es muy poco filosófico²⁴. Moral que, por otra parte, sólo tiene relación con justificar su retiro al estudio de la ciencia. Resumiendo: puede decirse que Descartes viene a ser un filósofo a regañadientes²⁵.

Esto nos ayuda a profundizar más en la postura agustiniana. Y así, podemos afirmar que la preocupación de Agustín no es legitimar su "yo" en función del mundo exterior. O, más exactamente: cuando el "yo" queda legitimado, no pretende haber echado los cimientos de ningún sistema. El mismo Descartes tiene que recurrir a Dios, en último término, para conseguir esto. Pero la existencia de Dios no queda demostrada, a no ser que veamos las pruebas como una expresión de su fe, que, entre tanto, dieron mucho que pensar a sus censores.

c) Agustín y el existencialismo

El problema de Agustín se presenta ahora mucho más vital y dramático, mucho más relacionado con la ética. Se trata de ¿qué hacer: seguir la introspección o volver a la exterioridad? Y se trata igualmente de ofrecer un porqué a cualquiera de las dos soluciones posibles.

La solución de Heidegger y Sartre es la salida exterior. El primero trata, en principio, de dar razón del mundo sin tocar a Dios. Lo consigue a medias, dándose constantemente golpes contra el misterio, que, invariablemente, se le presenta. Sartre, ni siquiera eso. Parte de su ateísmo *a priori*, y, muy consecuentemente, dice que el hombre y el mundo son un absurdo.

Agustín ve todo el problema. En esta situación realiza su *retirada estratégica*²⁶, que consiste en el repliegue completo hacia el interior, en suprimirlo todo. Agustín busca hacia adentro el criterio, el punto clave de legitimación del mundo, que, en principio, ni siquiera sospecha. Y lo hace porque se da cuenta de que pretender

24. Entendemos filosófico en el sentido blondeliano, que anotábamos en la p. 2s.

25. No queremos dejar en menos la importancia de la obra cartesiana —por otra parte, sería imposible—, sino poner en claro el carácter de su ciencia. Es curioso que, siendo el patrocinador de un método de observación científica, iniciara en materia religiosa y filosófica la ya inveterada costumbre de pasar del creer al ser. Nos parece un poco en contradicción con su método científico.

26. L. CILLERUELO, o. c., 115-116.

saltar hacia fuera sería precipitarse. No está aún legitimada la salida, como no lo están la de Descartes, el empeño metafísico de Heidegger ni el nihilismo mundano de Sartre.

Realizada esta "retirada", ¿qué nos queda? "Nos queda por averiguar si hay, no un objeto, sino un principio y fundamento que justifique los sujetos y los objetos"²⁷. En el fondo, es siempre lo mismo. Antes, cuando se desenvolvía en el problema de la verdad, se trataba del criterio. Ahora, ya en plena investigación ontológica, lo que nos inquieta y necesitamos "con obligatoriedad" es el fundamento. ¿Cuál es ese *quid* que supera toda mera solución a un proceso dialéctico, que está siempre más allá de cualquier escalón y se resiste a ser lo que creemos que necesitamos?

El problema, sin embargo, rebasa en este punto los límites de la filosofía, como los ha rebasado siempre; sólo que ahora llegamos a la "ultra-crítica", a la fe: O enfrentarse con el mundo y en el mundo sin un porqué, o llegar a un porqué más allá —o/y más acá— de toda posible crítica. De tal modo que sólo se pueda prescindir de él por una negación *a priori*, o sea, una anti-fe, que es de hecho una opción de fe.

d) *La reflexión dialogal*

En los *Soliloquios* entabla Agustín un diálogo consigo mismo, o con lo que allí llama su razón. Con esto muestra que el hombre se siente cuestionado sin salir de sí mismo, incluso en el plano intelectual —sí es que nos es lícito separarlo de los otros—. Lo dice expresamente en la obra: "Pues siendo el mejor método de investigación de la verdad el de las preguntas y respuestas (...), con plena calma y tranquilidad, plúgome a mí investigar la verdad con la ayuda de Dios, preguntándome y respondiéndome a mí mismo; no hay lugar, pues, a rubores, si en alguna parte, por concesiones temerarias, te has visto obligado a volver atrás en busca de mejores soluciones, pues no hay otro medio de salir de aquí"²⁸.

Esto es verdad hasta el punto de que no pocos autores, al exponer sus teorías, utilizan como método redaccional preguntarse por las posibles objeciones. Y algunos libros polémicos han traído menos luz por sí mismos que por el debate suscitado tras su publicación. Lo que significa que: o el pensamiento conduce al diálogo y a la confrontación, o el pensamiento es en sí mismo diálogo y fruto del diálogo interior.

27. *Id.* 121.

28. *Solil.* II, 7 14 PL 32, 891.

Así, nos proyectamos en campos insospechados de la introspección. En lo dialogal está el origen de todo proceso dialéctico. Es la esencia más pura de la reflexión occidental desde Platón. Sólo dialogando se presentan los contrarios frente a frente, de un modo positivo. Hegel parte de aquí, y su experiencia es completamente válida en este sentido: la lógica es dialéctica. Y a la lógica corresponde una metafísica dialéctica, porque el hombre piensa en base al mundo en que vive y él mismo es mundo. Esto nos llevaría muy lejos por el campo de la especulación. Pero hay que superar la dialéctica dentro de la misma dialéctica.

Aquí se impone la aguda visión de Kierkegaard. Con él la dialéctica de "yo" se afirma en el terreno de la fe: "El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma. El hombre es una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad, en una palabra: es una síntesis. Y una síntesis es la relación entre dos términos. El hombre, considerado de esta manera, no es todavía un yo"²⁹. En este párrafo se halla sintetizada toda una autovisión típicamente agustiniana. Y no quiero decir con ello que, al componer los *Soliloquios*, Agustín lo experimentara reflejamente. No es preciso. Todo ello sólo se siente cuando el proceso de autoconciencia —que incluye también la intelectualidad— ha culminado en Dios, de un modo reflejo.

En este punto es preciso diferenciar la experiencia agustiniana —como representativa del hombre occidental— de la experiencia del hombre oriental. En el oriente clásico la dialéctica del "yo" se resuelve desde el principio en una posición contemplativa y en la máxima sencillez intelectual³⁰. Una buena muestra de ello nos la ofrece el *Tao-Tê-Ching*, que, con su lenguaje paradójico, tiende a la anulación de toda dialéctica verbal:

"Quien persevere en el estudio aumentará sus conocimientos
día a día;

Quien persevere en Tao los perderá día a día.

Por la continua pérdida

Llegará a la no-acción;

29. S. KIERKEGAARD, *o. c.*, 47.

30. Ver a este respecto: ENOMIYA-LASSALLE, *Zen, weg zur erleuchtung*. Trad. castellana de Oscar Vinuesa. Bilbao 1975. D. T. SUZUKI-E. FROMM, *Zen Buddhism & Psychoanalysis*, New York 1960. Trad. castellana de Julieta Campos, Madrid 1975. H. SADDHATISSA, *The Buddha's Way*, London 1971. Trad. castellana de Eduardo Castillo, Madrid 1974. Hay una ingente cantidad de libros sobre el tema. Cualquier manual de yoga un poco serio nos informará sobre esta realidad: S. VISHNUDEVANANDA, *The Complete Illustrated Book of Yoga*. Trad. castellana de Sivajyoti, Madrid 1974.

Por la no-acción todo se cumple" ³¹.
 Las palabras no denotan sabiduría.
 La sabiduría no reside en las palabras.
 El hombre de mérito no es vanidoso.
 El vanidoso no es hombre de mérito.
 El hombre virtuoso no contiene.
 El que contiene no es virtuoso.
 El que posee conocimientos no ama la sabiduría.
 El que ama la sabiduría no posee conocimientos.
 Por esto el sabio no exhibe su grandeza" ³².
 "Donde no hay fe,
 Nada puede ser alcanzado por la fe,
 Y entonces se recurre a las palabras" ³³.

Por lo que respecta a la experiencia occidental, podemos explicarlo con un texto de los *Soliloquios*: "La razón es la mirada del alma; pero como no todo el que mira ve, la mirada buena y perfecta, seguida de la visión, se llama virtud, que es la perfecta razón" ³⁴. Típico de hombre occidental —y del cristiano que hasta ahora conocemos— es el "mirar", el plantearse hipótesis de todo tipo, para caminar por la vida. Su dialéctica es la de la renuncia a lo vano, sobre lo que previamente ha prejuzgado —o previvido—. Son las condiciones de una inteligencia, una imaginación y una perspectiva que se adelantan. Para el hombre oriental, en cambio, la vida toma, ya desde el principio, una dirección anuladora de la hipótesis, de la dialéctica resistencia-sumisión. Su experiencia es dialéctica, pero —por decirlo de algún modo— dialéctica de la totalidad, inconsciente de sí misma. Tanto el yoga como el zen, muy conocidos ya entre nosotros, trabajan por la ausencia del pensamiento. Y, más propiamente la última técnica, utiliza los llamados *koan* ³⁵. Son éstos una especie de absurdos o sinsentidos no planteados intelectualmente. Para el oriental tiene idéntico sentido una incoherencia que preguntarse por el sentido del mundo y del hombre. Su dialéctica se corresponderá con la nuestra, en cuanto proceso vital, pero siempre por la otra cara de la moneda. El hombre occidental afirma que es Dios mismo quien legitima su hipótesis, con tal que el fondo de su ser se halle dispuesto al diálogo, al intercambio y a prescindir sinceramente de la posición propia cuando la aïena le

31. *Tao-Tê-Ching*, XLVIII. Trad. inglesa de Ch'u Ta-Kao, London 1970. Versión castellana de esta traducción por Caridad Díaz-Faes, Madrid 1972, 77.

32. *Id.* LXXXI. Versión castellana, 110.

33. *Id.* XVII. Versión castellana, 45.

34. *Solil.* I, 6, 13 PL 32, 876.

35. D. T. SUZUKI-E. FROMM, o. c., 51-67.

convenza. Este es el camino recto —¿o curvo?— del encuentro con Dios³⁶. Nada tan opuesto, en cuanto camino diferente, a la no-discusión oriental, que el Agustín polemista de la Iglesia, impetuoso y arrollador³⁷. El mismo, en contacto con sus adversarios, tiene que ir elaborando progresivamente sus conclusiones y perfilar su posición. La discusión es una escuela donde las afirmaciones ambiguas quedan sancionadas al vislumbrarse la intuición que ocultaban. Y, asimismo, se depura la fe de quien combate³⁸.

El diálogo interior no se detiene sólo en las cuestiones filosóficas, o —para mejor decirlo— las cuestiones filosóficas son únicamente una de las manifestaciones de la constitución dialógica del “yo” quien, por otra parte, no es sólo “yo”. Ahí radica toda la fuerza de lo dialogal: en que la realidad es ésa, el hombre es un “yo”, pero para serlo ha de fundamentarse en el otro extremo de la relación que lo constituye. Es ésta una fórmula que vale para el desarrollo integral de la persona. El diálogo aparece también en la conciencia ética, último resorte de la decisión a obrar. ¿Quién es ese “yo” más profundo que yo mismo, que me interroga en el silencio y se manifiesta como silencio?³⁹. La solución final está en la mano del hombre que haya comprendido la superioridad de este

36. G. MARCEL, o. c., 29: “Yo pensaba también que la credibilidad se halla absolutamente demostrada por un hecho como el de la conversión de un Claudel, de un Maritain, etc. Es absolutamente incontestable que puede creerse en tales acontecimientos. Ahora bien, nadie puede admitir que hayan creído por falta de información suficiente. Tomando, pues, esta creencia como base, se ha de preguntar cuáles han sido las condiciones que la han hecho posible, o sea, remontar del hecho a esas condiciones. Camino verdadero, único, de la reflexión religiosa”.

37. Es preciso, no obstante, hacer una aclaración con respecto a estas virtudes negativas orientales, que en realidad no tienen tal cariz negativo. E. RUCHPAUL, *Hatha Yoga. La méthode d'enseignement d'une des premières femme yogi d'Europe*, Trad. castellana de Xavier Moreno Lara, Bilbao 1974, 192: “Ni siquiera tiene un nombre para designarla —la Ahimsa—: se sirve de su contrario. No-violencia. Y para un espíritu europeo representa las más de las veces un estado negativo. Una actitud bastante indefinida que se explica por aproximaciones verbales: hacerse el muerto, oponer una resistencia pasiva. Es un estado de espera, quizás una técnica de debilidad, sobre todo no es un empeño de espíritu activo.

Por eso nos parece útil poner las cosas en su punto. La no-violencia es un acto. Un acto constante, una continua elección, un esfuerzo mantenido siempre para no dejarse atrapar por la tendencia a lo fácil: aunque lleve a un resultado rápido, el acto violento va acompañado a menudo por un sentimiento de frustración, cuando no de profundos daños”.

38. E. NORIS, “*Historiae Pelagianae*”: *Opera Omnia*, t. 1, Veronae 1729, 1-538.

39. M. HEIDEGGER, *Der Feldweg*, Frankfurt am Main 1962, 6-7: “Die Stille wird mit seinem letzten Schlag noch stiller. Sie reicht bis zu jenen, die durch zwei Welt-Kriege vor der Zeit geopfert sind. Das einfache ist noch einfacher geworden. Das immer Selbe befremdet und löst. Der Zuspruch des Feldweges ist jetzt ganz deutlich. Spricht die Seele? Spricht die Welt? Spricht Gott?”.

extremo. Quien siente profundamente la dialógicidad de su persona no se contenta con tener fuerzas en sí mismo para vivir, sino que busca con intensidad al otro que se lo diga: "la fórmula que describe la situación del yo una vez que ha quedado exterminada por completo la desesperación es la siguiente: que al autorrelacionarse y querer ser sí mismo, el yo se apoye de una manera lúcida en el Poder que lo ha creado"⁴⁰.

LO ETICO

Cualquier hombre consciente se plantea el sentido de sus acciones. Se pide a sí mismo —¿él o/y quién?— una razón para hacer lo que hace. Pero esto puede hacerlo cualquiera, tenga cultura o no. Hay que diferenciar, esta razón de la razón intelectual. Y se la llama ética. La ética, en muchas personas, se manifiesta bajo la categoría de la ley. En el caso de Agustín es imposible separar la ética de la filosofía y de la fe. Su experiencia de buscador de Dios y de convertido pone en ebullición la totalidad de su persona. No obstante, vamos a tratar de extraer lo típicamente ético, en cuanto relacionado con la conducta, a través del ascenso hacia Dios. Se trata de un Agustín orando y meditando, aceptando el misterio y obrando en consecuencia.

Lo que nos pone en contacto con la experiencia concreta agustiniana de lo ético es la posibilidad que el hombre tiene de vivir toda una larga existencia sin sentido, aun preguntándose desesperadamente por él. Vendría expresado por la frase de Agustín: "Buscaba yo el origen del mal, pero buscábale mal, y ni aún veía el mal que había en el mismo modo de buscarle"⁴¹. Es la situación del hombre que no da más de sí y es perfectamente consciente de ello en cada progreso que hace, o cree hacer.

a) *La exterioridad*

Otra vez pensamos en el Agustín que se dirige anhelante hacia

F. M. DOSTOYEVSKI, "Crimen y castigo": *Obras completas*. Trad. castellana de Rafael Cansinos Assens, t. 2, Madrid 1969, 322-323: "Raskólnikov estrechóle la mano y se fue. Sentía un abatimiento espantoso. De haberle sido posible irse en aquel momento a alguna parte y quedarse allí completamente solo, aunque hubiera sido para toda la vida, se habría considerado feliz. Pero era el caso que en los últimos tiempos, aunque casi siempre estaba solo, no podía nunca sentirse solo. Sucediáale salirse por las afueras, hasta la carretera, y en cierta ocasión hasta se metió por un arbolado; pero cuanto más desierto estaba el lugar, tanto más vivamente sentía él a su lado como una presencia inquietante, no la de ningún extraño, sino la de algo ya de muy atrás esperado..."

40. S. KIERKEGAARD, *o. c.*, 49.

41. *Confess.* VII, 5, 7, PL 32, 736.

las cosas exteriores, preguntándoles por su Dios⁴². La respuesta es una negación. La contrarrespuesta es, lógicamente, otra negación: "Si vosotras no sois Dios, si ni siquiera puedo saber lealmente si existe o no, he de prescindir de vosotras". Esto ocurre incluso antes de que Dios haya hecho acto de presencia consciente. El secreto de la renuncia no se halla en sus propiedades intrínsecas, sino en que es medio para algo. Agustín aspiraba a más, y va quitando de delante lo que le impide llegar a ello: "El primer esfuerzo que se impone al hombre de oración es un acto de despojamiento. Este no es siempre exterior; no es menos real, si es voluntario y afectivo. Nada ayuda como tal acto a penetrar en sí mismo"⁴³.

Es preciso recalcar la importancia de la disciplina previa, aunque en principio se verifique como una norma puramente heterónoma. No porque la disciplina constituya en sí misma algo de valor, sino porque cuesta, y, por lo mismo, fuerza al pensamiento y a todo el fondo de la persona a preguntarse por qué hace lo que hace. No ocurre igual con las cosas placenteras; mucho más difícilmente llegan a cuestionarnos. Hablamos, por supuesto, de personas que sean capaces de preguntarse por el sentido de las cosas. Somos conscientes de que muchos pueden vivir largo tiempo bajo un régimen durísimo sin llegar a plantearse algún interrogante ni denotar el más leve síntoma de contestación. Como también puede ocurrir que, en un proceso anárquico o de emancipación, se proteste sin más, no diferenciándose en nada quienes tal hacen de los del caso anterior. Pero al hombre que se estudia y que ansía una salida positiva para su existencia, la renuncia le obliga a buscar nuevos reductos y a dejar éstos una vez comprobado su parecido con los anteriores. El proceso de la renuncia es capcioso. Hasta que no se alcanza el fin, no se tiene una razón suficiente para dejar de renunciar a algo, puesto que ya se ha hecho con otras cosas. Igual que el proceso de la aceptación sin más: ¿qué motivos tengo para rendirme a una cosa y a otra no? Como se ve, aquí se da claramente el nexo entre el problema del criterio y el problema ético.

Pero, como en todo puede haber una desviación o distorsión, también aquí puede tomarse el medio por el fin. No son raros los casos de ascetismo despiadado e irracional. Siempre se han dado y siempre se darán. Las razones son distintas en cada caso. Se producen en personas emuladoras y serviles que aceptan sin discernimiento, necesitan descansar en iniciativas ajenas y son acompañadas por una naturaleza fuerte —a veces no tan fuerte—. Pero el

42. *Id.* X, 6, 9, PL 32, 783.

43. F. CAYRE, *La méditation selon l'esprit de Saint Augustin*, Paris 1934, 34-35.

riesgo es también grande para los que buscan intensa y sinceramente. Son éstos hombres dispuestos para la fe, y las disciplinas corporales y espirituales se presentan en cierto momento como un objeto propicio para la fe. Pese a la paradoja que suponen, constituyen para estos hombres un auténtico narcótico. Es más soportable la mecánica de una disciplina sensible que la incertidumbre de una búsqueda implacable. Y, como el hombre puede llegarse a despojar y maltratarse mucho más de lo que a simple vista parece, lo extremo de su logro los convence de estar realizando algo digno de su anhelo y de su altura ⁴⁴.

Esta fase nunca se dejará superada, porque, de hecho, es Dios mismo quien la impulsa. Después, con posteriores progresos, se le dará una motivación más positiva, más concreta y más cristiana. Pero, en su base, este tipo de renuncia hay que mantenerlo invariablemente en el caso de que se busque a Dios. Cuando se parte de la negación de Dios —o del sentido—, se cae en el absurdo consciente y es muy normal pregonar una moral de la ambigüedad —por decir algo—. Nada se ofrece como valor objetivo ni supremo, ni siquiera para una misma persona en el ámbito que constituye su propia individualidad.

b) *La interioridad*

Es interesante la anotación del P. Cilleruelo con respecto al concepto de interioridad: "Es verdad, interioridad y subjetividad son términos diferentes; pero es verdad también que, en san Agustín, *el mundo 'interno' se opone tanto al mundo 'externo' como al mundo 'eterno'*" ⁴⁵. Aún se podría añadir: el mundo externo y el interno se oponen, pero a través de la filosofía son fácilmente relacionables. Sin embargo, en el paso al mundo eterno, se da una discontinuidad. Es la fosa cortical de la conversión. Para traspasarla tiene que darse una rendición sin condiciones a la gracia. La filosofía y la ética llevan al misterio. Mas, para que el misterio se resuelva en la concreción de Dios, ha de intervenir una dimensión cualitativamente distinta. Así nos hallamos en el corazón de la meditación agustiniana: "El experimentó la conversión como gracia, como regalo del cielo, como libertad de la servidumbre de las pasiones por una mano oculta y fuerte, como una jornada heroica, sin explicación posible dentro de la esfera psicológica y orden natural" ⁴⁶.

44. Este sería el caso de muchos ascetas, en la espiritualidad occidental, y de los faquires, en oriente.

45. L. CILLERUELO, *o. c.*, 117. (Subrayados míos).

46. V. CAPANAGA, *o. c.*, 604.

Conviene no perder de vista que el Agustín de los *Soliloquios* y, en rigor, el de todas sus obras, es el Agustín que ha dejado de ofrecer resistencia a la gracia, y que se esfuerza positivamente por ver a Dios en todo lo que hace. Que encuentra una razón última, aunque inexplicable, para su renuncia: "Hay que caminar, hay que avanzar, hay que subir. ¿Qué se oculta bajo estas fórmulas? Subir, para el alma que quiere aproximarse a Dios, es convertirse ella interiormente, es transformarse en la imagen de Dios"⁴⁷.

Es preciso, igualmente, no perder la noción dialéctica de la vida. La fe no es una panacea. La fe es la nueva dimensión, concretada en Dios, que aporta horizontes nuevos y transformaciones auténticas, pero en la realidad que se da, no evadiéndose. De tal modo que las distintas etapas nunca están superadas ni dejadas atrás, sino más bien integradas y aceptadas. Pero la lucha continúa. El combate espiritual siempre lo tiene que librar el hombre. La ayuda de Dios llega siempre, pero con mayor intensidad cualitativa cuando el hombre no tiene nada que perder, cuando sus fuerzas están completamente agotadas o se halla en agonía —entendida ésta en sentido unamuniano—⁴⁸.

El combate espiritual⁴⁹ deja al hombre maltrecho y dolorido: "Mas porque no quería plenamente ni plenamente no quería por eso contendía conmigo y me destrozaba a mí mismo; y aunque este destrozo se hacía en verdad contra mi deseo, no mostraba, sin embargo, la naturaleza de una voluntad extraña, sino la pena de la mía"⁵⁰. He ahí por qué siempre es posible el retroceso. Avanzar es duro, y los narcóticos están siempre al alcance de la mano: "Reténanme unas bagatelas de bagatelas y vanidades de vanidades, antiguas amigas mías; y tirábanme del vestido de la carne, y me decían por lo bajo: '¿Nos dejas?' y '¿desde este momento no estaremos contigo por siempre jamás?' Y '¿desde este momento nunca más te será lícito esto y aquello?'"⁵¹. Nadie, en ningún momento, puede asegurar nada, ni el mismo Dios, pues nos hallamos en la tremenda paradoja de la libertad humana. Este combate, que el P. Cayré denomina "enderezamiento moral", viene del mismo contacto con Dios: "...en la oración misma, hay, si puedo decirlo, un momento particularmente favorable para este trabajo, es aquél en que

47. F. CAYRÉ, o. c., 42.

48. M. DE UNAMUNO, *La agonía del cristianismo*, Madrid 1966.

49. H. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, Trad. castellana de Carlos Castro Cubells, Madrid 1967, 132-150.

50. *Confess*, VIII, 10, 22 PL 32, 759.

51. *Id.* VIII, 11, 26, PL 32, 761.

el alma, *habiendo renunciado al mundo*, entra en ella misma para allí encontrar a Dios. El se encuentra allí, en efecto, y se le encuentra en la medida en que uno se le asemeja. Desde entonces el gran trabajo a realizar aquí, en el corazón de la oración, será un enderezamiento moral conforme a su estado”⁵². Recalcamos una vez más el aspecto de la renuncia: “Cuando uno ha renunciado por completo a llegar a ser algo en concreto, tanto si es un santo como un pecador convertido o un hombre de Iglesia, un justo o un injusto, un enfermo o un sano..., entonces nos entregamos por completo a los brazos de Dios, entonces *ya no tomamos en serio nuestros propios sufrimientos...*”⁵³.

Según esto, lo que aporta la fe, como ayuda al mencionado enderezamiento moral, es la confianza en alguien que nos ayuda a reírnos un poco de nuestros propios sufrimientos. Pero la renuncia se da y sigue siendo renuncia. *Renunciar al mundo* y *a ser algo concreto* cobra las dimensiones desmesuradas del despojamiento total. Está relacionado con lo que Kierkegaard llama la *resignación infinita*⁵⁴. Y es importante que el motivo sea Dios, aunque todavía no se haya tenido una “visión real”. El mismo Agustín dice: “Importa mucho saber si una enfermedad o codicia del espíritu queda marginada por la desesperación o eliminada por la fuerza y pureza de la salud”⁵⁵. Nos sugiere esta frase un sinfín de reflexiones sobre un psicoanálisis definitivo, un psicoanálisis que, profundizando hasta lo último, ofrezca una salida total y no simples antídotos para ir tirando hasta que sobrevenga la nueva crisis.

c) *La purificación*

En el acercamiento a Dios se impone, pues, una purificación, una *catarsis*: “Luego el alma necesita tres cosas: tener ojos, mirar, ver. Los ojos sanos son la mente pura de toda mancha corporal, esto es, alejada y limpia del apetito de las cosas corruptibles”⁵⁶.

La purificación, tan típicamente platónica, se consigue mediante la renuncia infinita. La renuncia no debe hacerse por capricho, sino que es una exigencia implicada en la fe. En este sentido, la oración es el movimiento dinámico del hombre hacia su centro que

52. F. CAYRE, o. c., 45. (Subrayados míos).

53. D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung*. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Trad. castellana de M. Faber-Kaiser, Barcelona 1971, 215. (Subrayados míos).

54. S. KIERKEGAARD, *Temor y temblor*, Trad. castellana de Jaime Grinberg, Buenos Aires 1947.

55. *Solil.* I, 11, 19, PL 32, 879.

56. *Id.* I, 6, 12, PL 32, 875.

es Dios. Por el camino hay muchas exigencias para todos los aspectos de su vida. En el trayecto su existencia se va transformando de una forma penosa pero inexorable. En la unión final con Dios, ya es Dios quien vive en el hombre. Este ha recobrado su esencia, anulándola.

Dejemos claro que no nos movemos en un campo perfectamente delimitado. ¿Cuándo se alcanza esa unión con Dios? ¿Quién lo sabe? Lo positivo es que el hombre busque y sea consecuente. Quizá llegue un momento en que se produzca una discontinuidad profunda, suficiente para darse cuenta que Dios vive en él más que él mismo. Esta es la experiencia de Agustín, que habla al Dios que quiere hallar: "Dios, alejarse de ti es morir, volver a ti es revivir, morar en ti es vivir. Dios, a quien nadie pierde sino engañado, a quien nadie busca sino avisado, a quien nadie halla sino purificado"⁵⁷.

d) *La ética a raíz del encuentro con Dios*

En el estadio final de la evolución espiritual y de la oración, un estadio al que nadie puede fijar un límite exacto, el hombre se despoja por completo del egoísmo. Es Dios quien exige y mide, no el hombre: "Es la benevolencia la que, al término de la elevación a Dios, permite mejor al alma hacer una gran provisión de fuerza moral para el servicio de Dios. Es por ella por la que la oración conduce a la acción"⁵⁸. Sólo desde esta perspectiva y esta experiencia puede comprenderse la vida del Agustín sacerdote y obispo, que, tras su conversión, despliega una actividad portentosa e inconcebible. Esta era la salida, la motivación última, el último paso inesperado y discontinuo de la dialéctica.

EL ENCUENTRO CON DIOS

El encuentro con Dios constituye una experiencia única, motivada por sí misma, que se presenta como la explicación de todo cuanto hemos dicho. Agustín, sin una experiencia consciente de Dios, no habría sido el Agustín que en estas páginas hemos tratado de observar y penetrar. La categoría realizada del encuentro es lo que rige toda la vida del Agustín posterior a la conversión. Un encuentro que tiene las características de rendición sin condiciones, como ya hemos apuntado anteriormente.

La conversión es el paso que le hace cambiar de perspectivas

57. *Id.* I, 1, 3, PL 32, 870.

58. F. CAYRE, *o. c.*, 63.

desde lo profundo de su corazón. A partir de ahí, es Dios quien está en el fondo de todas sus investigaciones.

a) *La elevación a Dios, culmen de la oración agustiniana*

“La oración que no llevara a intensificar la unión con Dios sería muy poco eficaz; no sería de ningún modo agustiniana”⁵⁹. En esta oración es donde se ha pulido la persona de Agustín. El hombre que escribe, lee, predica y juzga, es ante todo el hombre que se ha elevado a Dios en su oración. La alabanza a Dios es el resumen más compendioso de la magna obra agustiniana. Es una alabanza a un Dios que está más allá o/y más acá de su actividad; un Dios que se le ha manifestado como razón última de cuanto hace.

Llegados aquí, nos encontramos en el terreno de la mística. Pero una mística de la vida, como toda mística auténtica. Como ya vimos antes, el íntimo contacto con Dios es el que produce el más sincero amor a los hombres. Conviene resaltar esto como aportación decisiva de Agustín a la historia. El vivió en el espíritu de la oración, y esto nos proyecta del otro lado de las filosofías y las demostraciones.

Toda la vida de Agustín —y, conscientemente, después de su conversión— fue una contemplación que se perfeccionaba. Aquí no hay límites. La contemplación va regida por Dios, y saber entenderlo constituye el secreto de la vida. Porque quien lo comprende sabe que la vida entera forma parte de la contemplación. Es la experiencia de la gratuidad de Dios, a la que se llega cuando el hombre ha luchado. La gratuidad es una experiencia que el hombre tiene sólo al comprobar positivamente la insuficiencia de su moneda.

No olvidemos tampoco que este encuentro es un encuentro con un Dios cristiano, y, por lo tanto, con Cristo. La experiencia de Agustín es la experiencia del buscador cristiano. Cristo es la medida de Dios y del hombre, es la confluencia en que puede basarse todo el sistema.

b) *Las demostraciones y la fe*

En los *Soliloquios* Agustín trata de demostrar la inmortalidad del alma. Aduce para ello razonamientos tales como el que, siendo el alma poseedora de las disciplinas liberales y siendo éstas inmatrimales e inmortales, el alma tampoco puede morir. Lo mismo ocurre con las formas geométricas y con muchas disquisiciones sobre

59. *Id.* 57.

lo falso y lo verdadero⁶⁰. En otros libros trata de probar la existencia de Dios⁶¹.

Ni siquiera él queda convencido de que haya demostrado lo que se proponía. Lo intenta posteriormente en el *De immortalitate animae*, pero queda también insatisfecho. En las *Retractaciones* tacha a este libro de poco claro⁶².

Las pruebas de la existencia de Dios —como todos los argumentos de los filósofos y teólogos a este respecto— en la actualidad no demuestran nada. Desde una perspectiva kantiana⁶³, estas divagaciones sobre la verdad, Dios y el alma, podrían considerarse ejercicios agilizantes de la razón dialéctica; pero el terreno en que se mueve es completamente falaz e inexistente, pues como dice el P. Cilleruelo: “Si realmente quiero superar *de iure* el escepticismo, tendré que descubrir en el interior del espíritu una ‘verdad’ y demostrar que esa verdad posee las ‘notas’ que pedía Zenón”⁶⁴. Y esto es completamente imposible en un mundo secularizado.

Otra cosa ocurría en el tiempo de Agustín. En un ambiente platónico y estoico, no era difícil partir de un consenso religioso —no en cuanto a contenido, sino en cuanto a dimensión—. Por lo que las pruebas consistían en una concientización y enderezamiento de la actitud de fe ya existente, más que en una aportación real de la dimensión o la disposición que la fe exige para darse. En nuestro mundo moderno se parte ya de *a prioris* radicalmente opuestos: Dios y no-Dios. No hay consenso en el nivel precrítico y premetafísico. A este nivel no hay demostraciones.

En conclusión, podemos afirmar que los argumentos de Agustín no convencen, si no partimos de la *memoria Dei* en nosotros. Negada ésta, se acabaron las demostraciones. No desecharnos los argumentos, pero sí los desecharnos como argumentos. Es decir, nos sirven en cuanto expresión de su fe y de su experiencia, en cuanto guía para los que buscan con la misma intensidad que él buscó y en cuanto presentación magistral de una opción válida, pero que, en principio, no tiene ningún privilegio sobre la alternativa atea. Lo dicho vale en especial para el libro VIII de las *Confesiones*, donde emprende el bello camino de ascender hacia Dios preguntando a las criaturas y a sí mismo⁶⁵. Además es preciso recal-

60. *Solil.* II, PL 32, 885-904.

61. Nos referimos al *De Trinitate*; *Confess.* X; *De libero arbitrio*.

62. *Retract.* I, 5, 1, PL 32, 590.

63. E. KANT, *o. c.*, t. 2, 235-316.

64. L. CILLERUELO, *o. c.*, 119.

65. Es el camino de las ascensiones: *Confess.* X, 8, 12, PL 32, 784.

car que lo más genuino de la teología agustiniana lo constituyen los pasajes donde, sea cual sea la apariencia conceptual, se remonta a la experiencia y al recuerdo de Dios, como camino para llegar a él⁶⁶.

Por lo demás, el problema de la razón y la fe es anterior a Agustín. Con relación a esto, afirmamos que, en la experiencia agustiniana, son completamente inseparables, ya que el mecanismo dialéctico consiste en que la razón, en contacto con la vida, se niegue a sí misma razonablemente, cuanto topa con el misterio. Esto es ya la paradoja de la fe. El misterio es el punto de discontinuidad y la división de caminos: hacia un lado la razón dialéctica, hacia el otro la fe. Lo peculiar del último camino es que, para quien lo sigue, las mismas expresiones de la razón dialéctica, constituyen una expresión de la fe: "Todo juicio es *de facto* una trascendencia. Pero por eso mismo necesita un justificante"⁶⁷. Ese justificante lo constituye la presencialidad interna del último criterio: Dios, que es la verdad aparecida en el encuentro.

c) *Directrices para la teología*

Según lo expuesto, debemos concluir honradamente que, en adelante, todo teólogo auténtico ha de pasar, filosóficamente, por la experiencia kantiana y, en lo propiamente teológico, por la experiencia agustiniana. Es decir, que desde el simple intelecto no se llega a Dios y que el mismo hablar de Dios queda en entredicho. Solamente el acto de fe justifica nuestro hablar, si apuramos la crítica hasta el final. Rahner hace una crítica semejante.

Toda ciencia empírica particular, aun antes de emprender su investigación, cuenta ya a priori con una ley preestablecida, sujetándose a la cual trata de investigar su objeto. El que hoy día, en la actividad de las diferentes ciencias, se le pase a uno en gran parte desapercibida la previa decisión apriorística acerca del rumbo que ha de tomar el trabajo científico, no es un argumento en contra, sino únicamente un indicio de cuán natural y obvia es para cada ciencia esta actitud apriorística y de cuán poco se percatan las diferentes ciencias de las bases metafísicas en que reposan. De los meros resultados de una ciencia se puede, por tanto, inferir cómo según ella su objeto déba ser definido en concreto, pero no por qué y con qué derecho ella misma, a priori y anteriormente a su

66. Ver los estudios del P. Cilleruelo sobre la *Memoria Dei*: L. CILLERUELO. "Introducción al estudio de la memoria en San Agustín": *La Ciudad de Dios*, 164 (1952) 5-24. "La 'memoria Dei' según san Agustín": *Augustinus Magister*, París 1954, Vol. 1, 499-509. "¿Por qué 'memoria Dei'?: *Revue des études agustinien-nes*, 10 (1964) 289-294. "Pro memoria Dei": *Revue des études agustinien-nes*, 12 (1966) 65-84.

67. L. CILLERUELO, "La primera meditación agustiniana": *Augustinus*, 13 (1968) 121.

investigación de dicho objeto, lo enfoca ya en determinado modo, ya sólo para estar en situación de definirlo. La actividad de una ciencia puede darnos a conocer cómo se procede en ella, cuál es su método, pero no por qué y con qué objeto la cultiva precisamente el hombre”⁶⁸.

Y Wittgenstein:

“Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo; que quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido, siempre que el que comprenda haya salido a través de ellas fuera de ellas. (Debe, pues, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido).

Debe superar estas proposiciones; entonces tiene la justa visión del mundo.

De lo que se puede hablar, mejor es callarse”⁶⁹.

Es el eterno problema: para mostrar los baches e infundamentaciones de la metafísica, se debe hacer metafísica, cayendo en el campo de lo criticado y no mostrando lo que se pretendía, aunque se recurra a las extorsiones más logradas, como lo hace Wittgenstein.

De todo esto podemos sacar en limpio que, si queremos hablar de Dios —entendido como alguien cuya experiencia todo lo lo legitima— debemos tener una experiencia de Dios y, al hablar, no exigir lógicamente que se nos dé crédito; dejar que sea él quien hable. De otro modo, corremos el riesgo de levantar un sistema conceptual impecablemente lógico, pero en el que haya una fractura trascendental. Nunca se podrá echar abajo, pero ¿de qué nos sirve? “Por tanto, —dice Rahner— nuestra cuestión se dirige desde un principio, no al hombre como teólogo de hecho, sino al hombre considerado como el ente que cuenta entre sus posibilidades esenciales la de ser teólogo, si alguna vez le llega el mensaje libre e imprevisible de Dios, que al mismo tiempo le confiere, mediante la ‘gracia’ y su manifestación en la palabra, la plena capacidad de oír”⁷⁰.

Por ello, afirmamos que cualquier “teología de academia” no tiene ya ningún sentido, porque el lenguaje sufre un proceso infla-

68. K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, München 1963. Trad. castellana de Esteban Lator Ros, Barcelona 1967, 16. Ver también del mismo autor: “Wissenschaft als ‘Konfession’?: *Schriften zur Theologie*, t. 3, Einsiedeln 1956, 455-472.

69. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-philosophicus*, 6.54-7. Edición bilingüe con trad. castellana de Enrique Tierno Galván, Madrid 1973, 202 y 203.

70. K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, München 1963. Trad. castellana de Esteban Lator Ros, Barcelona 1967, 23-24.

cionario creciente. De ahí que ya no encontremos diferencia alguna entre un discurso tejido por afirmaciones gratuitas —hablamos de teología— y un tratado escolástico. La evolución del pensamiento filosófico ha puesto en claro que el objeto de la teología y la filosofía se da a un nivel precrítico. Allí hay una autoimplicación existencial, y en ese compromiso de la persona es donde se adquiere la fuerza reflejada en el discurso.

La situación llega a su límite cuando vemos que pensadores ateos, o más bien antiteístas, han alcanzado en su lenguaje una expresión tan sublime como los más representativos de la cultura cristiana. Y así tiene que ser, para que el teólogo aprenda a ver a Dios delante de sus palabras y trabajando por su cuenta, incluso al margen de sus palabras. Para que ofrezca su teología, no al compás de la ciencia como último criterio, sino como una catequesis que, según sus destinatarios, utilizará un lenguaje más o menos científico.

Es ésta una enseñanza obtenida de la teología agustiniana y una de las razones por las que siempre tiene algo que aportar al hombre de cualquier época. "Aquí precisamente —decimos con J. Hessen— se patentiza la supremacía de la filosofía agustiniana sobre la tomista. Santo Tomás aplica el concepto de conocimiento aristotélico, antes descrito, al conocimiento de Dios también, llegando a la conclusión de que ese conocimiento supremo es igualmente racional, discursivo. Se conoce a Dios mediante un razonamiento causal, partiendo del mundo dado en la experiencia y remontándose luego hasta alcanzar una última causa del mundo. Pero el conocimiento religioso es de distinta especie. En el pensamiento tomista no queda claro (claro, por lo menos) que al Dios de la religión no se llega mediante un puro razonamiento causal, que en el conocimiento religioso de Dios participa toda la personalidad, que ese conocimiento exige en especial determinadas operaciones valorativas del espíritu"⁷¹.

Con lo dicho no pretendemos ilusoriamente que todos nuestros teólogos sean santos —aunque no estaría mal—, pero sí, al menos, que adquieran conciencia de que deberían serlo. Es decir, hombres que aporten algo de ese Dios al que estudian. Sólo puede hablarse de Dios cuando hay autoimplicación. El Dios que se estudia como se arregla un coche o se manejan una fórmulas matemáticas no es Dios.

71. J. HESSEN, *Die Philosophie des Heiligen Augustinus*. Trad. castellana de Antonio Guillamón, Cartagena 1962, 98.

d) *Una experiencia única*

A pesar de todo lo expuesto, se presenta una pregunta más: ¿Qué hay en el origen de la búsqueda? Podríamos contestar con una gran verdad: Dios. Ya lo hemos visto. Pero quizá sea una afirmación demasiado gratuita, cuando no se tiene delante la persona que lo afirma.

Agustín sostiene que es Dios quien estaba en el principio, aunque él no lo veía. Más o menos como todos. Sin embargo, su trayecto es más duro, y qué bien lo expresa él mismo: "¡Ah! Tú decías que por la incertidumbre de la verdad no te decidías a arrojar la carga de tu vanidad. He aquí que ya te es cierta, y, no obstante, te oprime aún aquella, en tanto que otros, que ni se han consumido tanto en su investigación ni han meditado sobre ella diez años y más, reciben en hombros más libres alas para volar"⁷². Y: "Dichosos mil veces los que lograron la certeza por convicción propia o autoridad ajena de que no se debe temer la muerte, aun cuando sea mortal el alma. Pero yo, desgraciado, no he podido conquistar esta certeza con ningún razonamiento ni autoridad"⁷³. ¿Qué hay, pues, en esa imposibilidad de alcanzar algún tipo de certeza?

La respuesta puede parecer elitista o nietzscheana. Lo cierto es que Agustín podía haber encontrado a nivel de fe una salida de tipo cartesiano o una experiencia mediada. Pero no lo hizo así. Su poderoso genio, su profunda introspección y el tremendo vacío vital, lo condujeron al borde del precipicio, allí donde uno se encuentra con Dios o no se encuentra con nadie. Pero el encuentro sólo se produce arrojándose en el vacío, y esto, razonablemente no razonado. En este vacío el hombre se encuentra con el Ser que le da una nueva energía, la fuerza que le permite desligarse de todo lo que le oprimía. Y es precisamente este Ser quien impide la soberbia o una doctrina nietzscheana de los hombres superiores. Ante la experiencia gratuita, huelgan todas las preguntas. En cristiano, todos los hombres tienen la misma categoría, sólo que unos se hallan más capacitados para ayudar a los demás. Pero esto no supone pretexto para el poder o algo por el estilo, ya que sólo se puede ayudar en la medida en que alguien se vacía de sí mismo y da paso al Ser que, paradójicamente, le hace más él mismo.

A. RODRIGUEZ MERINO
Valladolid

72. *Confess.* VIII, 7 18, PL 32, 757.

73. *Solil.* II, 13, 23, PL 32, 896.

TEXTOS Y GLOSAS

San Agustín, Unamuno y Nietzsche, tres caminos divergentes

La filosofía en general, y la ética en particular, han sido acusadas con mucha frecuencia de falta de realismo, de asepsia, de abstraccionismo y de alejamiento de la vida real de los hombres y de la historia; pero esta acusación, si en parte puede ser verdadera, no lo ha sido siempre. Algunos filósofos pueden ser considerados como prototipos de su tiempo, y en ellos la vida, la razón y el corazón estuvieron tan estrechamente implicados con la filosofía, que la hicieron carne de su carne y núcleo crucial de su cotidiano vivir. Los tres hombres, en quienes hoy nos fijamos, son clara muestra de los que terminamos de afirmar, pues en ellos filosofía y vida estuvieron tan unidas, que resultan del todo indisolubles.

Si pretendemos mirar a la historia de Occidente y contemplar a los grandes maestros de nuestros orígenes, hemos de fijarnos en Sócrates, Jesús de Nazaret y Séneca, como los representantes más cualificados de la enseñanza moral de nuestra cultura; pero si, además, queremos hacernos una idea de la diversidad de caminos, que la historia ha ido abriendo, podemos mirar a san Agustín, Miguel de Unamuno y Federico Nietzsche, como prototipos de la diversidad de metas y procesos que el hombre puede seguir, como consecuencia de la opción radical que cada uno tome ante la vida.

Estudiaremos a estos filósofos, no como representantes de una moral minuciosa, sino como hombres que reaccionan de forma muy diversa ante un problema concreto: Dios. Su opción, en este punto, condicionó posteriormente todo su planteamiento ideológico y vital.

Aunque planteamos aquí el problema de Dios, no lo hacemos desde el punto de vista teológico, sino moral. En Occidente el tema de Dios ha sido básico para casi todas las manifestaciones culturales, y de la actitud que se ha tomado en este punto han dependido en muchas ocasiones las soluciones al problema moral, en el plano especulativo y práctico. Nos acercamos, por tanto, a estos hombres como moralistas. No analizamos la ética concreta de cada uno, sino

la orientación general que su vida y su pensamiento siguieron, como consecuencia de la solución que dieron ante el problema de Dios.

San Agustín, Nietzsche y Unamuno tienen de común el amor a la vida, la crisis, la fuerza pasional y el planteamiento radical de los problemas, quedando todo lo demás subordinado al servicio de la vida misma. Tres hombres, tres crisis, tres opciones y tres vidas, que pueden sernos luminosas. A la hora de optar ante estos tres caminos u otros similares, recordamos las palabras que don Miguel de Unamuno escribe en la vida de Don Quijote y Sancho: "Grande es una pasión que rompe por todo y quebranta leyes y arroja preceptos y desencadena torrencialmente su caudal, pero es más grande aún, cuando temerosa de enfangarse con las tierras que ha de arrastrar en su furiosa arremetida, se arremolina en sí y se condensa y se mete en sí misma, como queriendo tragarse a sí propio, luchando por deshacerse en su imposibilidad misma, y revienta hacia dentro y convierte en inmenso piélago el corazón"¹.

San Agustín o el vivir conjiado en compañía de Dios.

San Agustín, en su misma persona, es un claro exponente del momento histórico en que vivió y de la cultura de su tiempo.

En él se junta un alma grande y abierta a la vida, el calor de su fogoso corazón africano, la agudeza intelectual, la retórica romana, la filosofía griega, el paganismo de origen, las lágrimas de su madre, el cristianismo rutinario y la presencia del Espíritu que fue capaz de aglutinar todo esto en una vida azarosa, primero, muy segura después y siempre anhelante.

Cuando san Agustín dio el paso definitivo de su conversión al cristianismo se situó para siempre más allá de los límites de una moral estrecha, rutinaria y de cumplimiento, haciendo realidad en su vida, lo que Nietzsche dijo muchos siglos después: "Si se hace algo por amor, se hace más allá del bien y del mal"². Pero antes de llegar san Agustín a esta actitud mística tuvo que pasar las zozobras de sus años juveniles y la búsqueda de algo que diera verdadera tranquilidad a su vida, tranquilidad que sólo en Dios pudo encontrar. En el comienzo de las confesiones exclama: "Nos has hecho, Señor, para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti"³.

1. UNAMUNO, M. DE, *Vida de Don Quijote y Sancho*. Obras selectas. Ed. Pleyade. Madrid (sin año) p. 253.

2. NIETZSCHE, F., *Obras Completas*. Tomo VIII, ed. Aguilar. Buenos Aires, 1948, Lección IV, p. 110.

3. SAN AGUSTÍN, *Las confesiones*. Ed. Católica (BAC). Tomo II Madrid 1954, pág. 325.

Breve, aunque no en el tiempo, fue el camino que san Agustín recorrió para encontrar el sólido pilar que sirviera de apoyo a su vida. Tal brevedad se debió a haberse dirigido, para encontrarlo, hacia el interior de sí mismo, siguiendo el esquema neoplatónico y el consejo de los grandes maestros griegos, que ya había iniciado Heráclito el oscuro: Conócete a ti mismo ⁴. San Agustín, deseoso de encontrar la Verdad, la buscó dentro del hombre, dentro de sí mismo y a ella se adhirió con tanta fuerza y persuasión de haber encontrado lo que buscaba, que ya pudo caminar seguro y tranquilo, por la confianza que le daba la compañía de Dios: "...Tú (Dios mío) estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo que hay en mí mismo y más elevado que lo más sumo mío" ⁵. En Dios reposa la vida de san Agustín y su ética no estará tanto orientada al bien, que está vinculado a Dios, como cimentada en Dios, que es el Bien supremo.

Si el encuentro con Dios le había sido fácil, no lo fue la decisión de su definitiva conversión; su espíritu recio y su inicial actitud semirracionalista le impedían fiarse de algo o alguien que no fuera él mismo. La fe cristiana, que tenía por delante, le exigía dar un paso inicial con cierto riesgo, lo mismo que el miope, al andar con poca luz necesita fiarse de alguien que la va conduciendo. Si la fe le proporciona al final descanso y quietud, en su comienzo estuvo impregnada de dudas y zozobras. "En vista de ello, dice san Agustín, decidí aplicar mi ánimo a las Escrituras y a ver qué tal eran. Mas he aquí que veo una cosa no hecha para los soberbios ni clara para los pequeños, sino a la entrada baja y en su interior sublime y velada de misterios y yo no era tal que pudiera entrar en ella o doblar la cerviz a su paso por mí" ⁶.

Con gran sinceridad confiesa san Agustín la dificultad que suponía los primeros pasos hacia la fe, que él llegó a dar tras largas luchas interiores. Pero, al fin, puso en Dios toda confianza y a él se agarró tan fuertemente que ya no se apartará de él más en su vida. "No hay, pues, lugar a dudas; es Dios la inmutable Naturaleza, erigida sobre el alma racional, y allí cambia la primera vida y la primera esencia, donde luce la primera sabiduría. He aquí la soberana verdad, que justamente se llama ley de todas las artes y arte del Omnipotente Artífice" ⁷.

4. HERÁCLITO, *Fragmentos*. Ed. Aguilar. Buenos Aires 1973, pág. 146, (fragmento 101).

5. SAN AGUSTÍN, *Las confesiones*, 407.

6. SAN AGUSTÍN, *Las confesiones*, 403.

7. SAN AGUSTÍN, *La verdadera Religión*. Tomo IV, pág. 139.

La seguridad, que tanto tiempo había buscado de mil modos, la deposita en Dios y, allí se siente seguro y confiado:

“Aterrado por mis culpas y el peso enorme de mi miseria, había tratado en mi corazón y pensado huir a la soledad; mas tú me lo prohibiste y me tranquilizaste diciendo: Por eso murió Cristo por todos, para que los que viven ya no vivan para sí, sino para aquel que murió por ellos.

He aquí, Señor, que ya arrojo en ti mi cuidado a fin de que viva y pueda considerar las maravillas de tu ley. Tú conoces mi ignorancia y mi flaqueza: Enséñame y sáname. Tú único, en quien se hallan escondidos los tesoros de la sabiduría y la ciencia me redimió con su sangre. No me calumnien los soberbios, porque pienso en mi rescate, y lo como y lo bebo y lo distribuyo y, pobre, deseo saciarme de él en compañía de aquellos que lo comen y son saciados. Y alabarán al Señor los que le buscan”⁸.

Aquí tenemos, contado por él mismo, la piedra angular de su vida y el hito crucial que la hizo tomar un nuevo y definitivo rumbo; pero lo que le sirvió a san Agustín de luz y fuerza para iniciar un nuevo camino, le sirvió a Nietzsche de escándalo: “¿Hay algo, se pregunta, que igualara por su fuerza de atracción y de fascinación a este símbolo de la santa cruz, esta horrible paradoja de un ‘Dios crucificado’, este misterio de inimaginable y última crueldad, la crueldad loca de un Dios que se hace crucificar para la salvación de la humanidad?”⁹. Este misterio sirve de piedra de toque para estos hombres, que reaccionan ante él, de modo muy diverso. Unamuno había escrito, exponiendo su concepción religiosa: “Creo en Dios, o, por lo menos, creo creer en él... porque se me revela por la vía cordial, en el Evangelio y a través de Cristo y de la historia. Es cosa del corazón”¹⁰.

San Agustín ni se adhirió a Dios sólo con el corazón, ni se reuerce ante el misterio, sino que acepta con toda su persona la presencia de Dios en él, como Verdad suprema y Bien infinito. Su entendimiento, voluntad y sentimientos quedan satisfechos por la presencia del Espíritu. Su conversión fue total. La vivencia amorosa queda indisolublemente unida con el conocimiento, y, con una nueva visión optimista del mundo: “Y porque no hiciste todas las cosas iguales, por ello todas ellas son porque cada una por sí es buena y todas juntas muy buenas, porque nuestro Dios hizo todas las cosas buenas en extremo”¹¹.

8. SAN AGUSTÍN, *Las confesiones*, pág. 785.

9. NIETZSCHE, F., *Obras completas*. Tomo VIII, lección 6.ª p. 282.

10. UNAMUNO, M. DE., *Mi religión*, p. 225.

11. SAN AGUSTÍN, *Las confesiones*, p. 585.

Incluso el ensayo de la filosofía de la Historia que hace san Agustín en la "ciudad de Dios", es una filosofía de la ética, con mirada moralizante de la historia. La conversión de san Agustín fue tan profunda que él se ve y se siente invadido por la presencia de Dios, que todo lo inunda.

Hecha la opción radical de la fe, su vida y su ética están fundadas en Dios que está presente en todos los hombres, aunque éstos aún no le hayan encontrado: "El que vive bien, tiene a Dios propicio, el que vive mal lo tiene, pero adverso. El que aún le busca y todavía no lo ha encontrado, ni propicio ni adverso, pero no está sin Dios"¹².

La presencia divina en nosotros es el bien supremo e inunda el alma de virtud. En oración humilde dice: "Virtud de mi alma, entra en ella y ajústala a ti, para que la tengas y la poseas sin mancha ni ruga"¹³. El encuentro de Agustín con Dios es el punto de partida de todo su pensamiento. Su ética, desde la entraña misma, será teológica y tendrá a Dios por piedra angular. El bien o el mal, la felicidad o la dicha, la sabiduría o la ignorancia, la riqueza o la pobreza tendrán su límite divisorio en la presencia o ausencia de Dios.

La inseguridad que había tenido san Agustín en la primera parte de su vida, le espolea a buscar firmeza donde encontrar reposo, pero desde su hallazgo de Dios, objeto firmísimo de su inteligencia y voluntad, su sabiduría es certera: puesta, dice, tiene el sabio su voluntad en cosas que no le pueden faltar. Sus acciones van moderadas por la virtud y la ley de la sabiduría divina, y nadie es capaz de arrebatarse su íntima satisfacción"¹⁴. Nada tiene de extraño que el atributo de inmutabilidad tenga primacía sobre todos los demás en el pensamiento de san Agustín, por la importancia que tuvo en el proceso psicológico de su conversión. Todo el pensamiento del santo gira en torno a la inmutabilidad. La presencia divina le hará gritar: "¡Oh caminos torcidos! Malhaya al alma que esperó, apartándose de ti, hallar algo mejor! Vueltas y más vueltas, de espaldas, de lado y boca abajo, todo lo halla duro, porque sólo tú eres su descanso. Mas luego te haces presente y nos libras de nuestros miserables errores, y nos pones en tu camino, y nos consuelas, y dices: Corred, yo os llevaré y os conduciré, y todavía allí os llevaré"¹⁵.

La vida de san Agustín fue una búsqueda continua de sosiego, descanso, felicidad y seguridad; y si en la primera parte recorrió mucho sin encontrar paz, en la segunda encuentra el sosiego que

12. SAN AGUSTÍN, *De la vida feliz*, BAC. Tomo I, p. 615.

13. SAN AGUSTÍN, *Las confesiones*, p. 709.

14. SAN AGUSTÍN, *De la vida feliz*, p. 621.

15. SAN AGUSTÍN, *Las confesiones*, p. 549.

la presencia de Dios da al alma. Esta presencia no agota todo el ser divino, que es inmanente y trascendente, por eso él sigue buscando a Dios, no como lo hacen las vías tomistas, para encontrarle, sino para llevar a una etapa de revelación divina más plena.

La energía de este hombre pasional no quedó estancada en la crisis, sino que la supera y se lanza tras la meta con toda su fuerza. Su ímpetu encontró cauce adecuado, al sentirse acompañado por Dios "con tal, dice, que no levantemos contra ti los cuernos de una falsa libertad, sea arrastrados por el ansia de poseer más, sea por el temor de perderlo todo amando más a nuestro propio interés que a ti, Bien de todos"¹⁶.

San Agustín se levanta en la historia como un verdadero símbolo de tantos hombres, generaciones, estructuras sociales y normas éticas, que tienen en Dios el principio, fin y fundamento de toda su consistencia. Su opción, ante la crisis, condiciona su ciencia y su vida.

Miguel de Unamuno o el salto ciego a la divinidad desde una vida azarosa.

Aun a costa de la precisión cronológica, analizamos la figura y vivencia de don Miguel de Unamuno antes que la de Federico Nietzsche, por considerar que la opción de aquél se sitúa a medio camino entre la de san Agustín y la del filósofo alemán.

La vida, el sentimiento, la razón y la personalidad toda de don Miguel sufrió una crisis de la que salió con su alocado corazón, quedando el resto de su personalidad hieráticamente instalado en la crisis, con un pie en cada una de las orillas. Todo su ser en una antinomia de razón y corazón, de las nieblas de Bilbao y del horizonte abierto de Salamanca, de teísmo y ateísmo agónico, de cordura y exaltación. Se acercó anhelante al corazón de Dios, pero no rehusó señalar el corazón de una imagen de un Cristo, como corazón de piedra.

El culto profesor de griego era visto, con frecuencia, entrar en el convento de los dominicos de Salamanca, y cuando ya a sus pequeños ojos les faltaba claridad, por el paso de los años, salía del claustro al caer la tarde, orientándose a tientas entre luces y sombras. Esta imagen, que aún recuerdan los viejos salmantinos, es todo un símbolo de su vida.

Nietzsche dice "que donde se reúnen mente fría y corazón ar-

16. SAN AGUSTÍN, *Las confesiones*, p. 415.

diente se desata el torbellino que se llama salvador"¹⁷. En don Miguel, que se reunían estas dos condiciones, se desató un hambre insaciable de encontrar "un salvador" de su vida y se debatió día y noche a brazo partido, como un náufrago que se encuentra ya cerca de la orilla salvadora, pero que no logra alcanzarla definitivamente. Como Agustín, sintió con vehemencia la crisis de fe, pero se instaló en ella. También Unamuno entró dentro de sí, para buscar luz, pero no encontró a Dios, sino el frenesí de inmortalidad, como el nervio más profundo de toda la vida humana.

Esta experiencia vital la justifica racionalmente en la filosofía de Spinoza "aquel judío portugués, que nació y vivió en Holanda a mediados del siglo XVII... La proposición 6.^a de la parte III de su Ética dice: "Unaquaeque res, quaetenus in se est, in suo esse perseverare conatur"¹⁸. Hace siglos que esto mismo lo había escrito Tomás de Aquino. San Agustín por el contrario enmarca esta tendencia de todas las cosas al ser, en un contexto religioso. Así ora a Dios en los soliloquios: "Dios, por quien todas las cosas que de su cosecha nada serán, tienden al ser, Dios que no permites que se aniquilen los seres, que de suyo, buscan la destrucción"¹⁹.

Como símbolo del ansia de inmortalidad se fija Unamuno en el hidalgo caballero de la Mancha, a quien pregunta: "¿Qué te arrastró, don Quijote, a tu locura de renombre y fama y a tu ansia de sobrevivir, tu anhelo de inmortalidad, esa herencia que heredamos de nuestros padres? Que tenemos un apetito de divinidad y una locura y un frenesí de querer más de lo que somos"²⁰.

Este es el corazón del pensamiento de la vida y de la pasión de Unamuno, que se proyecta en el infinito, como una flecha lanzada al cielo. Tras el deseo de inmortalidad gira ya toda su vida, aunque su razón no llegue nunca a recorrer ese camino ni a asimilar ese impulso. El mismo nos cuenta cómo "uno de los hombres que han perdido el sentimiento de contacto de su propio espíritu, le preguntó una vez: ¿Y en qué va a fundarse la creencia en la propia persistencia inalcanzable? Y hubo de contestarle: En que lo quiero, en que quiero persistir. Como buscaba razones, se me quedó mirando extrañado"²¹. Si la razón no llega a mostrarlo, el deseo lo termina imponiendo como postulado de su vida y de su muerte.

17. NIETZSCHE, F., *Así hablaba Zaratustra*. Ed. E.D.A.F., Madrid 1973, p. 86.

18. UNAMUNO, M. DE, *El sentimiento trágico de la vida*. Obras selectas, "Cada una de las proposiciones de la ética de Spinoza son, según Unamuno, como un diamante: duras, esquemáticamente cristalinas, recortadas en finas y cortantes aristas, frías", p. 217.

19. S. AGUSTÍN, *Soliloquios*. Obras completas, Tomo I. p. 477-79.

20. UNAMUNO, M. DE, *Mi religión*, p. 272.

21. UNAMUNO, M. DE, *Plenitud de plenitudes y todo plenitud*, p. 138.

El proceso de conversión que se operó en san Agustín, que le lleva a instalarse totalmente en Dios, nunca se dio en Unamuno, por eso Dios también es para él polo de referencia, pero de modo muy distinto a como lo fue para el santo. Unamuno se quedó encorchado, estático, gritando día y noche como si hubieran quedado sus pies apresados en una trampa, y sólo con su voz pudiera hacerse oír. Por la crisis Unamuno no nació a una vida nueva, como él mismo lo confiesa en la vida es sueño: "Es inútil callar la verdad. Todos estamos mintiendo al hablar de regeneración, puesto que nadie piensa en serio regenerarse a sí mismo. No pasa de ser un tópico de retórica que no nos sale del corazón, sino de la cabeza. ¡Regenerarnos! ¿Y de qué, si aún de nada nos hemos arrepentido?"²². Esta generalización que Unamuno hace de todos los hombres, es sin duda reflejo fiel de lo que él observaba en su propia vida.

Unamuno se instaló parcialmente en Dios, desde el deseo y desde esa atalaya interpreta el mundo y la vida, aunque de modo muy distinto a como lo hace Agustín, pues éste, desde que encuentra a Dios, hace su vida con paso firme y sosegado, por la tranquilidad que esta compañía proporciona.

Agustín encontró en su alma la luz y la verdad de Dios, pero Unamuno lo que encuentra es un secreto que le impulsa también a mirar a Dios, pero siempre desde el misterio y la sombra. "El misterio, dice Unamuno, es para cada uno de nosotros un secreto. Dios planta un secreto en el alma de cada uno de los hombres, y tanto más hondamente cuanto más quiere a cada hombre, es decir cuanto más hombre le haga. Y para plantarlo nos labra el alma con la afilada lanza de la tribulación. Los pocos atribulados tienen el secreto de su vida muy a flor de tierra, y corre el riesgo de no prender bien en ella y no echar raíces, y por no haber echado raíces no dan ni flores ni frutos"²³.

Unamuno se debate entre dos orillas. Cuando habla el corazón, unido a Dios, sale el místico, cuando habla la razón, el ateo agónico; pero en ningún momento está tranquilo, sosegado y gozoso. Su prevalencia por la vía cordial, sobre el intelectualismo, le condujo a renunciar a la luz de la razón y a considerar "el intelectualismo como una enfermedad terrible, que agota las fuerzas de los distinguidos, de los que a sí mismos se tienen por la flor y nata del humano linaje de los que fingen creer que sólo sirven los millones de los sencillos que callan, oran y trabajan para producir unos cuantos genios y subgenios, de los fariseos en fin, en el recto sentido de la pala-

22. UNAMUNO, M. DE, *La vida es sueño*, p. 139.

23. UNAMUNO, M. DE, *El secreto de la vida*, p. 213.

bra”²⁴. Con la cabeza él no había encontrado a Dios, ni pensado poder encontrarlo, y optó en su vida por perder el juicio, como don Quijote. De él dice: “Por nuestro bien lo perdió, para dejarnos eterno ejemplo de generosidad espiritual. Con juicio ¿hubiera sido tan heroico? Hizo en aras de su pueblo el más heroico sacrificio. Llenóse la fantasía de hermosos desatinos y creyó en verdad lo que es sólo hermosura. Y lo creyó con fe tan viva, con fe engendradora de obrar que acordó poner por hecho lo que su desatino le mostraba y en puro creerlo, hizolo verdad”²⁵.

Optó Unamuno por una vida alocada, sin juicio y abandonó la luz de la razón para dejarse guiar solamente por la vehemencia creadora del corazón que por sí mismo abre caminos donde no hay ni resquicio de senda; “cuando la razón nos dice que no hay finalidad trascendente, la fe me contesta que debe haberla y como debe haberla la habrá. Porque no consiste tanto la fe en creer lo que no vemos, cuanto crear lo que no vemos. Sólo la fe crea”²⁶. Así Unamuno, como un valiente caballero andante, se lanzó a ciegas a abrir caminos nuevos a impulso de su vehemente corazón, incluso entre el ser y la nada.

En él se confunde la fe, el riesgo, la palabra y la vida, formando todos juntos un torbellino vivencial, donde el hombre entero está sumergido. Con este consejo terminó su enseñanza, a la que estuvo dedicada toda su vida: “Compañeros de escuela, maestros, estudiantes y estudiosos todos: Tened fe en la palabra que es la cosa vivida; sed hombres de palabras, hombres de Dios, suprema cosa y palabra suprema...”²⁷.

Así fue nuestro querido don Miguel. Hombre pasional que quiso apostar toda la vida a una sola carta, que se la jugó al vacío, con la esperanza y el deseo de que del vacío saliera la firmeza de un Dios que no pudo, no supo o no quiso encontrar con la razón. La cerviz de la razón nunca la doblegó y suplió su soledad con otras alas libres y creadoras; por esto Unamuno nunca salió de la crisis y convirtió su vida en una eterna lucha agónica.

Si algunos de sus párrafos definen su existir, creemos que uno de los más precisos es este verso:

“Dime, Señor, tu nombre, pues la brega,
toda esta noche de la vida dura
y del albor la hora luego llega;

24. UNAMUNO, M. DE, *Nicodemo el fariseo*, p. 881.

25. UNAMUNO, M. DE, *Vida de don Quijote y Sancho*, p. 243.

26. UNAMUNO, M. DE, *Nicodemo el fariseo*, p. 879.

27. UNAMUNO, M. DE, *Ultima lección*, 1934, p. 1048.

me has desarmado ya de mi armadura,
y el alma, así vencida, no sosiega
hasta que salga de esta senda oscura”²⁸.

Unamuno deseó lo que Agustín encontró en su conversión al cristianismo, al que se entregó desde entonces en alma, razón y corazón y vida, mientras que Unamuno sólo lo encontró como deseo del corazón. Agustín caminó en compañía de Dios, Unamuno ansió caminar, seguro de que lo encontraría.

Esta seguridad hizo nacer en él la esperanza que manifiesta en sus versos:

“Los con Dios, heraldos de esperanzas,
vestidas del verdor de mis recuerdos,
id con Dios y que su soplo os lleve
a tomar en lo eterno, por fin, puerto”²⁹.

Agustín llegó a conseguir una sabiduría que le asienta en objetos firmísimos que le dan paz y tranquilidad al caminar: “Puesta tiene el sabio su voluntad en cosas que no le pueden faltar. Sus acciones van moderadas por la virtud y la ley de la sabiduría divina, y nadie es capaz de arrebatarse su íntima satisfacción”³⁰. Para Unamuno, en cambio, lo eterno es una esperanza, tras lo que se lanza, como terminamos de escuchar en sus versos. Para Nietzsche “todo lo que es inmutable no es sino un símbolo”³¹. Esta es la diferencia radical entre estos hombres que los llevó a tomar caminos divergentes.

Nietzsche o la búsqueda de la alegría perdida

Dios es para san Agustín remanso de paz, y para Unamuno se convierte en la meta de un corazón que se lanza en solitario en su búsqueda, quedando la persona en la difícil estacada de la dolorosa agonía. Nietzsche también sale por los caminos del mundo buscando plenitud, pero el espectáculo que descubre está impregnado de tristeza. Ni encuentra a Dios ni le desea, pero en el largo caminar de su vida, dolorosa vida, sueña, imagina y añora la felicidad gozosa de un Dios que le haga feliz.

“Todos somos, dice Nietzsche por boca de Zaratustra, burros y burras agobiados de carga. ¿Qué tenemos nosotros de común con el capullo de la rosa que tiembla porque le oprime una gota de rocío? Verdad es que amamos la vida, pero no porque estemos habituados

28. UNAMUNO, M. DE, *Señor, no me desprecies*, p. 989.

29. UNAMUNO, M. DE, *Id con Dios*, p. 954.

30. SAN AGUSTÍN, *De la vida feliz*, p. 621.

31. NIETZSCHE, F., *Así hablaba Zaratustra*, p. 81.

a ella, sino al amor. En el amor siempre hay un poco de locura. Pero también siempre hay un poco de razón en la locura. Deseos de cantar y llorar siente Zaratustra cuando ve revolotear estas pequeñas almas ligeras (mariposas o burbujas de jabón) y locas, encantadoras e inquietas. Yo sólo podría creer en un Dios que supiera bailar”³². Creemos que éste es uno de los textos donde se revela el alma de Nietzsche con más sinceridad.

El dolor, que estuvo tan presente en su vida, le invadió muchas veces de tristeza, pero la fuente de su tristeza no es la falta de felicidad en la vida presente, sino la añoranza de encontrar algo o alguien en quien descansar. El creador del super-hombre se vio sumido toda la vida en la frustración que le condujo a una crisis, no superada, contra la que se retuerce continuamente. Si san Agustín dio un paso hacia adelante con toda su persona y Unamuno quedó preso entre la razón y el deseo, Nietzsche, ante la misma piedra de toque, no vio más que sumisión, opresión y dolor.

A diferencia de los filósofos anteriores, Nietzsche no entró dentro de sí mismo para buscar la verdad, sino que se proyecta fuera de él mismo: “Solamente cuando el hombre haya adquirido el conocimiento de todas las cosas, podrá conocerse a sí mismo. Pues las cosas no son más que la frontera del hombre”³³. Por la cultura occidental en que vivió necesariamente se tenía que encontrar con el fenómeno de la revelación cristiana, pero este problema lo despacha con una interpretación sumamente sencilla: “¿Cómo es posible que alguien pueda considerar como una revelación su propia opinión de las cosas? Este es el problema de la formación de las religiones: un hombre había siempre en el que este fenómeno era posible”³⁴.

Abandonado el camino ya no logra ver ni encajar el fenómeno moral con otras coordenadas que no sea la sumisión y la imposición frustrantes. Todo lo que es moral queda reducido para él en fuente de coacción, de dolor y freno para el hombre. Sus obras están plagadas de críticas a la moral, considerándola como sacrificio semisalvaje: “La razón tiene que conseguir una victoria difícil y sangrienta en el interior del alma; allí tiene que derribar instintos enemigos; ésta no puede prescindir de una especie de crueldad como en los sacrificios que exigen los dioses canibales”³⁵. Unamuno no encontró por vía de la inteligencia el cauce de su vida, pero Nietzsche va más allá. Ni por la razón ni por el corazón encuentra salida ante la crisis de la vida y utiliza aquella para una continua crítica mordaz

32. NIETZSCHE, F., *Así hablaba Zaratustra*, p. 43.

33. NIETZSCHE, F., *Obras completas*, Tomo V. Libro 1, p. 63.

34. NIETZSCHE, F., *Obras completas*. Libro V, p. 71.

35. NIETZSCHE, F., *Obras completas*. Tomo V, libro IV, p. 197.

y sarcástica. Sólo vio en la moral la cara desnuda de la sumisión y renunció a entrar por ella.

En la disyuntiva que plantea entre la vida apolínea y dionisiaca, opta por la segunda, como reacción contra una forma de vida que sólo engendra sumisión y dolor en todas sus formas: "La sumisión a las leyes de la moral, nos dice, puede ser provocada por el instinto de la esclavitud o por la vanidad, por el egoísmo o por la resignación, por el fanatismo o por la irreflexión.

Puede constituir un acto de desesperación, como la sumisión a la autoridad de un soberano: en sí misma nada tiene de moral"³⁶.

El problema de Dios y de la inmortalidad, que habían sido los focos luminosos para san Agustín y Unamuno, los resuelve del mismo modo, manifestando una actitud de envidia, que no es sino la tristeza de un bien deseado y no conseguido. Por boca de Zaratus-tra dice: "Yo os enseño a decir super-hombre. Dios es una conjetura. Si existiesen los dioses ¿cómo soportaría yo no serlo de ningún modo?"³⁷. Con similares palabras enjuicia el problema de la inmortalidad humana: "Un solo inmortal sobre la tierra, bastará para inspirar a todo lo que restase alrededor de él, tal hastío, que se produciría una verdadera epidemia de suicidios"³⁸. Dios ha muerto y lo que queda de su rastro son autoengaños.

Nietzsche ha perdido los más grandes eslabones que han levantado de la tierra la mirada de los hombres, y ve en todos los que representan la antigua forma de vivir, una cárcel, de la que han de ser liberados, incluso, los antiguos carceleros: "Estos sacerdotes, dice Zaratus-tra, me inspiran piedad. Todavía me son antipáticos. Pero desde que estoy entre los hombres, esto no tiene importancia para mí. Sin embargo sufro y he sufrido con ellos. Prisioneros, presentan a mis ojos el estigma de los réprobos. El que ellos llaman Salvador, les ha encadenado... con las cadenas de los valores falsos y de las palabras vacías. ¡Ah! ¡Que alguno les salve de su salvador!"³⁹.

Ante una situación de dolor, Nietzsche ha perdido la confianza de encontrar un salvador de la situación humana, que él ve sólo con ojos de tristeza y de dolor. "Vergüenza, vergüenza, vergüenza. Esta es la vida del hombre"⁴⁰. Nada extraño es que el filósofo, en esta situación, se vea impregnado por una profunda sensación de vacío, sin norte hacia donde dirigir la vida humana; pero su temperamento fuerte le impide caer abatido en la desesperanza y su voz se vuel-

36. NIETZSCHE, F., *Obras completas*. Tomo V, libro 11, p. 97.

37. NIETZSCHE, F., *Así hablaba Zaratus-tra*, p. 80.

38. NIETZSCHE, F., *Obras completas*. Tomo V, libro IV, p. 192.

39. NIETZSCHE, F., *Así hablaba Zaratus-tra*, p. 85.

40. NIETZSCHE, F., *Así hablaba Zaratus-tra*, p. 82.

ve firme para iniciar la nueva andadura. "Ya es hora, grita Zaratus-
tra, de que el hombre se señale a sí mismo una meta!"⁴¹. Después
de una primera época de crisis y de dolor, busca el camino de una
nueva moral con la que el hombre pueda caminar sin miedo a las
trabas, siendo él mismo el creador del bien y del mal.

Con voz de profeta sale entonces Nietzsche a pregonar su nuevo
mensaje: "...A todos vosotros que sufrís, igual que yo, del gran has-
tío, para quienes el antiguo Dios ha muerto, sin que un Dios nuevo
esté todavía en cuna, envuelto en pañales..., a todos vosotros os es
propicio mi mal espíritu, mi demonio encantador"⁴². Por la inspira-
ción de este demonio encantador trata él de encontrar los orígenes
del bien y del mal y, tras largo caminar, llega a una conclusión se-
mejante a la que sostenía Heráclito en los lejanos albores de la filo-
sofía, que lo bueno se identifica con lo noble y lo superior: "La con-
ciencia de la superioridad de una raza y de la distancia, el senti-
miento general fundamental, duradero y dominante de una raza su-
perior y reinante, en oposición a una raza inferior, con un bajo fon-
do humano, he aquí el origen de la antítesis entre bueno y malo"⁴³.
Los caminos hacia la moral del super-hombre, término siempre con-
fuso, que pasa a ocupar el puesto del Dios perdido, ya están abiertos
de par en par. El hombre queda libre de ataduras y su voluntad pa-
sa a ser dueña y señora del camino a seguir: "Tú debes", dice Zara-
tustra, se llama el gran dragón. Pero el espíritu del león dice: '¡Yo
quiero!'... en otro tiempo alaba el "tú debes", como el más sagrado
bien; ahora es necesario encontrar la ilusión y lo arbitrario, inclu-
so en este bien, el más sagrado, para que se realice a costa de su
amor, la conquista de la libertad"⁴⁴. La ilusión y lo arbitrario es lo
que Nietzsche trata de conseguir a toda costa, por haber concebido
toda moral anterior como esclavitud, sumisión y tristeza.

En adelante las alusiones a su deseo de encontrar la alegría
perdida llenan su obra. Incluso más, la alegría pasa a ser el color
con el que la eternidad empieza a tener sentido en la vida del an-
gustiado filósofo: "Profundo es el dolor .../La alegría es más pro-
funda que la pena. El dolor, dice: ¡pasa y acaba! / Pero la alegría
quiere la eternidad, ¡quiere la profunda eternidad!"⁴⁵.

La alegría y la risa llegan así a ser tan importantes en la bús-
queda del nuevo camino que ha emprendido Nietzsche, que se con-
vierte en criterio de verdad de ese mundo loco, donde la lógica na-

41. NIETZSCHE, F., *Así hablaba Zaratustra*, p. 22.

42. NIETZSCHE, F., *Así hablaba Zaratustra*, p. 279.

43. NIETZSCHE, F., *Obras completas*. Tomo VIII, lecc. VI, p. 273.

44. NIETZSCHE, F., *Así hablaba Zaratustra*, p. 31.

45. NIETZSCHE, F., *Así hablaba Zaratustra*, p. 306.

da tiene que decir: "Y que nos parezca falsa, dice, toda verdad que no traiga consigo, cuando menos, una alegría"⁴⁶. Si en la nueva ética pudiera hablarse de un criterio manifestativo de la bondad o malicia de las acciones, este criterio sería la risa; por eso Nietzsche estimula a que aprendan a marchar por ese camino a los hombres de la nueva era que está naciendo: "Yo he canonizado la risa, por tanto, hombres superiores, aprended a reír!"⁴⁷.

Los tres filósofos proyectan la alegría más allá de la etapa presente. San Agustín, la asegura en la eterna bienaventuranza. "El hombre, dice el obispo de Hipona, prefiere la alegría y la verdad. Entre llorar y reír, el reír; ente la ilusión y la verdad, la verdad. Mas el imperio de la verdad es tan invencible, que aún llorar prefiere cuerdo, a reír loco. Allí, pues, en aquella patria reinará la verdad, sin falacia y sin error; pero, además, reinará la verdad y no las lágrimas. Será, pues, un reír verdadero, un gozar de la verdad porque allí reinará la vida, pues si hubiera dolor no sería vida, porque no ha de llamarse vida el sempiterno e inmortal padecer"⁴⁸.

José Luis CALVO BUEZAS
Oviedo.

46. NIETZSCHE, F., *Así hablaba Zaratustra*, p. 195.

47. NIETZSCHE, F., *Así hablaba Zaratustra*, p. 278.

48. SAN AGUSTÍN, *Sermones*. Tomo VIII, p. 765.

Crónica de congresos

FILOSOFIA EN ESPAÑA 1978

I. Al que no quiere... filosofía, tres Congresos. El mes de marzo consiguió acaparar la atención de gran parte de las personas interesadas en la difusión de la filosofía de este país. Patrocinado por el ICE de la Autónoma de Madrid y con el título "*Contenidos, métodos y perspectivas de la filosofía contemporánea*", se concentra en Alicante del 6 al 10 de marzo un número muy elevado de profesores. En Alcalá de Henares y bajo los auspicios de la Universidad Complutense se reúnen desde el 27 de marzo al 1 de abril un grupo menor, pero también importante de profesores de filosofía. Finalmente, con un espíritu más independiente, si quiere decirse así, la ciudad de Burgos es a finales de marzo la sede del Congreso de filósofos Jóvenes que vienen celebrándose ininterrumpidamente desde 1963, en diferentes ciudades, con excepción de 1969 que hubo de aplazarse a causa del estado de excepción.

Sobre el Congreso de Filósofos Jóvenes que tenía por tema "*Filosofía y poder*" informó puntualmente a la opinión pública el conocido diario *El País*, por ello no insistiremos aquí sobre lo mismo. Gabriel Albiac, discípulo de Althusser, valoraba el encuentro como el Congreso de la decepción. La ausencia de los maestros era evidente. Alguno como el prof. Lledó sabemos que se encontraba enfermo, otros estuvieron con mucha prisa. Y sobre todo no se confirmó la presencia rumoreada insistentemente de los Michel Foucault¹, L. Althusser², o N. Poulantzas bien conocido por sus escritos sobre

1. B. HENRI-LEVY, CH. JAMBET, *Michel de Foucault*. Un dossier, un entretien. *Magazine Littéraire*, 101 (1975) 1-33.

2. L. ALTHUSSER, *Pour Marx*. Trad. castellana de M. Harnecker, Madrid 1973⁷. L. ALTHUSSER, *Eléments d'autocritique*. Trad. castellana de M. Barroso. Barcelona 1975. Roger-Pol DROIT, "Le cas Althusser". *Le Monde* 24-1-75.

la crisis del Estado y el poder. Quizá esta vez los maestros no quisieron hacer de "maestros pensadores"³.

Entre los asistentes extranjeros dejemos constancia del psicoanalista y pensador de origen griego Castoriadis, además de G. Labica, y Claude Lefort. Entre los españoles que queden como signo E. Trias⁴, F. Savater⁵, X. Rubert de Ventós⁶, Tomás Pollán, presidente del anterior Congreso, J. M. Laso, y un largo etc. Dada la simpatía que gozaba entre todos, y su alta calidad personal es preciso reseñar aquí la trágica desaparición del joven filósofo Alfredo Deaño⁷ que a sus 34 años ya se perfilaba y era en parte un extraordinario especialista en temas de lógica y filosofía analítica. Ahí queda también el homenaje en el que pronunciaron conferencias Carlos París G. Bueno, Javier Muguerza, Rubert de Ventós, etc., y también el recuerdo organizado por la Universidad de Oviedo donde realizó sus primeros estudios.

II. El Congreso de Alicante se significó por el elevado número de asistentes y la cantidad enorme, casi siempre con calidad, de material presentado por los conferenciantes y ponentes. Con cierta simplificación pueden marcarse cuatro centros de interés: Filosofía de la Ciencia, Filosofía del Lenguaje y Filosofía Analítica, Marxismo y Filosofía Dialógica. Naturalmente aquí solamente podemos ofrecer un resumen relativo.

DIA 6. El primer día abrió el turno de conferencias el prof. Montero Moliner, de la Universidad de Valencia, con una exposición sobre "Fenomenología y Filosofía del Análisis" donde insistió en las coincidencias entre Fenomenología y Filosofía Analítica. En primer lugar tanto Wittgenstein como Husserl subrayan la importancia decisiva de la descripción de la realidad. Precaución en ambos grupos al hablar de "cosas últimas" o cosas en sí. Aunque ambas corrientes tratan de ir a la realidad misma más allá del análisis o el conocimiento común o corriente, que se queda en la mera descripción o en lo que se dice por prejuicios.

La dos corrientes originan una cierta terapéutica, ya de la vocación filosófica y de la filosofía misma (Wittgenstein), ya de la ontología como falsa metafísica (Heidegger). Por ello las dos filosofías

3. A. GLUCKSMANN, *Les maîtres penseurs*. Paris 1977.

4. E. TRIAS, *La filosofía y su sombra*. Barcelona 1969.

5. F. SAVATER, *La filosofía tachada*. Madrid 1972.

6. X. RUBERT DE VENTOS, *Moral y nueva cultura*. Madrid 1971; X. RUBERT DE VENTOS, *Teoría de la sensibilidad*, Barcelona 1969.

7. A. DEAÑO, *Introducción a la Lógica formal*. 2 vols. Madrid 1975; A. DEAÑO, "La lógica formal hoy". *Rev. de Occidente*, 7 (1976) 89-96. *El País*, Arte y pensamiento. 29-1-1978. "En la muerte de A. Deaño".

actúan con precauciones descriptivas, puesto que la estructura de lo objetivo envuelve dificultades no fáciles de salvar. Así mismo se cuidan los peligros del subjetivismo. Unos y otros toman con cierta sana prevención la distinción entre exterioridad e interioridad, entre sujeto y objeto, ya que las excelencias de la persona amada nos muestran y hablan de nuestro enamoramiento.

Fenomenología y Análisis toman posiciones cuidadosas ante el principio de identidad; para evitar una mentalización excesiva de la realidad, así como la caída en la uniformidad inmisericorde. La descripción concreta de la realidad impide las coerciones del "sentido común". El lenguaje refiere a una red de situaciones, no a lo abstracto. La palabra es un gesto y su significación un mundo, no un concepto solamente (Merleau-Ponty). El conocimiento no es un mero cliché fotográfico gris. En esto coinciden tanto los fenomenólogos como Wittgenstein (Bild) y G. Ryle: La mente no es como un fantasma de la máquina del cuerpo donde hay ideas.

Para Quine no es posible garantizar la traducibilidad de los lenguajes solamente por los conceptos mentales. Es preciso ver la estructura del mundo. Me baño en el mismo río porque hay un parentesco fluvial pero no una identidad total, hay un cambio gradual, no de terremoto. El principio de identificación nos indica la semejanza por ostensión o descripción de los objetos afectados en un contexto o contorno. La identidad nunca es prácticamente absoluta. Es un error del lenguaje la coerción de la identidad. Para Strawson hay procesos lingüísticos identificadores y reidentificadores⁸.

Agustín acaba con los "hechos" y así se acerca a la fenomenología. Todo "hecho en sí" pertenece a contextos de lenguaje, y mundo no considerado "en sí". Según Montero Moliner el principio de identidad era más tranquilizante, pero no más objetivo que el de mis-midad o identificación. Se cita a Sto. Tomás con una afirmación en "*De ente et essentia*", que dice así: "Las formas substanciales nos son desconocidas"; por ello queda relativizado el principio de identidad. La impresión final es que en la tradición posterior hay un miedo excesivo a perder la identidad. La fuerza coercitiva de lo idéntico frente a lo diverso ha sido analizado por Adorno y Foucault⁹.

José L. Blasco habló sobre lenguaje y ontología en Quine. La ontología quineiana trata acerca de lo que hay, de los entes más que del ser o el ente. No hay existencias en sí, sino que todo ser es el ser de una variable, a saber: 'existe X tal que'; que es lo que hay. Lo

8. P. F. STRAWSON, *Individuals*. An essay in descriptive metaphysics. London 1959.

9. T. W. ADORNO, *Dialéctica Negativa*. Madrid 1974; M. FOUCAULT, *Les Mots et les Choïses*. Trad. castellana de E. C. Frost, México 1971, 317-319.

ontológico debe ser el valor de una variable, en otro caso habría una imposición voluntarista, o una supuesta realidad incognoscible de estilo kantiano.

Por tanto Ontología es ahora control lógico-racional de la decisión (en términos no técnicos: la asignación de la presencia o no). La función de la Lógica en la Ontología es configurar la tipología de tales realidades ontológicas. El método de la ontología es la teoría de las descripciones de Russell donde sólo las variables ligadas tienen un objeto real. Se trata de simplificar la teoría y reducir el lenguaje ordinario que según Wittgenstein disfraza el pensamiento¹⁰.

La norma de esta Ontología es: no multiplicar los entes sin necesidad, ni eliminarlos sin necesidad. Lo propio de la Ontología sería evitar la aceptación acrítica de los objetos. No se trata tanto de un inventario de objetos cuanto de un marco teórico de elucidar la referencia que no debe ser inescrutable. Se va a un esquema canónico de los rasgos más generales de la realidad, que no puede ser puramente solipsista e individualista sino de fundamentación de la verdad de los enunciados y su referencia según criterios del lenguaje, controlables de algún modo, no por una traducibilidad ingenua, o una sinonimia supuesta y no demostrada.

Javier Sádaba reflexionó sobre la lógica de la mortalidad. Entró al tema con frases de Russell: Cuando muera seré polvo, y de P. Winch: hablar de la muerte es hablar de la vida. Para algunos la muerte es la coronación de una oportunidad de vida o modo de vida que elige el ser humano. Pero la culminación de la vida sólo se da en la vida, lo que implica una paradoja. Igualmente se presenta un contrasentido al hablar del primer momento después de la muerte pues habría que decir en vez de momento, des-momento. La muerte según el existencialismo nos dice la nulidad de la vida. En estilo heideggeriano la muerte es la *posibilidad* de la imposibilidad de toda existencia, la absoluta imposibilidad de toda existencia; ni una acción ni una pasión.

Nos encontramos por tanto ante afirmaciones contradictorias:

A 1. La muerte no es una actualidad luego es posibilidad.

A 2. Pero de hecho hay muerte.

Según P. Edwards, de hecho todos hablamos de nuestra propia muerte. La pregunta más importante es si hemos de sobrevivir en el futuro. La muerte ajena no nos da experiencia de la propia; pero no es nada sin más tampoco "mi muerte". Para algunos el sin-

10. Tanto en el *Tractatus*, como en las *Investigaciones*, hay numerosos pasajes relativos a esta función clarificadora de la Filosofía.

sentido es inherente a la sobrevivencia. Probar para mí mi propia muerte es imposible. Pero tampoco es suficiente el análisis de A. Flew: El mundo desaparece para uno, no cambia, sino que cesa. Esta afirmación no es absoluta puesto que el mundo no desaparece: se hace testamento etc. A lo más desaparece un objeto de ese mundo.

En resumen: No es posible reducir todo el lenguaje a lenguaje biológico. En segundo lugar las expresiones que parecen contradictorias se usan por algo. Un análisis formal del asunto, por tanto, nos lleva a afirmar: quién defiende la desaparición debe admitir que *el cuerpo puede cambiar*. Por tanto propia identidad y propio cuerpo no es lo mismo. Es preciso respetar las creencias de las gentes porque algo indican. Se ha dicho también que quién ha sido captado por la majestad de la muerte lo demuestra con su propia vida. Su símbolo exterioriza su deseo. No hay que buscar un sentido donde no lo hay, pero es preciso, más allá del lenguaje, considerar el todo del mundo. También en la filosofía del lenguaje hay lo místico que se refiere al todo del mundo, según Wittgenstein.

Aquí el problema es "callarse o no callarse". Y una última pregunta a Wittgenstein: ¿por qué habla él tanto de lo que no se puede hablar?¹¹.

Por la tarde del mismo día Manuel Garrido expuso: "Métodos y problemas de inteligencia artificial". El tema suscitó enorme interés a pesar de su nivel técnico. Es una realidad que las máquinas responden en algunos aspectos vgr. sumar etc. igual o mejor que una persona. Pero ¿pueden preguntar como una persona? Es bien conocida la aparición de la Lógica simbólica, la cibernética de Norbert Wiener, las computadoras y sus lenguajes simbólicos, las investigaciones del grupo Standford y otros semejantes, y el intento de recuperar información del pasado desaparecida para los métodos ordinarios de investigación. Se simula en computador la inteligencia humana y se trata de construir máquinas que imiten al hombre.

Las máquinas resuelven problemas Lógico-matemáticos, y algunas simulan conversaciones de nivel complicado, al estilo de la relación paciente-psiquiatra: Una persona discute con un computador. Ante las máquinas de inteligencia artificial hay posturas que podemos calificar de creyentes, incrédulos, y agnósticos. Los incrédulos argumentan que: —los programas dependen mucho de un contexto. —Ninguna máquina iguala en complejidad al hombre. —En el hom-

11. Se hace referencia al núm. 7 y último del *Tractatus* que dice: "De lo que no se puede hablar, mejor es callar". Y también a *Leçons sur le croyance religieuse*. Paris 1963.

bre hay conocimientos inconscientes y no en la máquina. —La máquina sería como el hemisferio izquierdo del conocimiento humano, no como el derecho que es de conocimientos tácitos. —Ante una afirmación indecidible (Gödel) el hombre ve que es o no semánticamente verdadera. La máquina se queda indecisa. Los creyentes en la inteligencia artificial dicen: —Hay programas muy perfeccionados independientes del contexto. —Se puede resolver el conocimiento tácito. Hay máquinas que miden variables no lingüísticas. —El grado de complejidad es cuestión de perfeccionar. Hasta ahora el computador sólo gana a un ajedrecista regional, pero no a un campeón mundial. —En cuanto a la indecidibilidad de Gödel, basta con dar un programa semántico al computador.

La posición del prof. Garrido es la de un “agnóstico que simpatiza con los creyentes”. Es decir: —la investigación en inteligencia artificial es útil porque libera al hombre de muchos cálculos. No es preciso tomar posturas espiritualistas, ni las contrarias, hay máquinas de fuerza y máquinas de conocer. La razón mecánica con el reloj mecanizó el tiempo (Reichenbach). —No es muy fuerte el argumento de que las computadoras ayudan a tomar decisiones pero las decisiones no son materia de computador, y que por tanto hay que poner frenos a la investigación artificial. Es preciso preguntarse primero si hay razones para poner dicho freno, y si hay algún argumento a favor o en contra. —El problema sólo quedará resuelto cuando se halle un nuevo paradigma. O un nuevo “sistema de procesamiento de información”. De paso nos preguntamos si ésta no es una definición del hombre.

Parece oportuno añadir aquí algunas respuestas a preguntas de los oyentes: —La materia del computador puede limitarlo, pero tanto en él como en el hombre lo que *pasa* a nivel material parece ser eléctrico. —En cuanto a si pueden programarse los sentimientos, existen ya robots de trabajo que pueden simular al hombre: Estados de neurosis, psicosis, y se trabaja en creencias¹². —La distinción entre natural y artificial es relativa, la cibernética ha dado un rango natural a lo artificial. Aquí el Dr. Garrido propone el ejemplo de tres comunidades humanas con distinto nivel científico con respecto a la genética: —Comunidad más empírica, toda reproducción es copulación. —Comunidad apoyada en percepciones no tan inmediatamente empíricas: fecundación “artificial” sin cópula. —Comunidad muy formalizada: el núcleo de cada célula con cromosomas se

12. El lector recordará aquí que según Monod, lo específico del hombre es la capacidad de *simulación* y proyección: J. MONOD, *Le hasard et la nécessité*. Paris 1970, 165.

modifican según códigos alfabéticos. Parece una descripción fantástica pero es la que predice mejor. Por tanto ¿es más objetiva?

—El computador construye una hipótesis, en ese sentido es muy creativo. Hay que combinar lo mecánico y lo artificial.

Félix Duque, también de la Universidad de Valencia, presentó una comunicación sobre "Problemas de una ontología científica actual". Afirma una muerte y usa trasfiguración de la metafísica en el mundo actual. De la metafísica podría decirse con el D. Juan: "los muertos que vos matáis gozas de buena salud". Afirmó igualmente que la Metafísica no es Drácula, y que el empirismo lógico está muerto por las críticas de Popper, Kuhn y M. Bunge¹³. Se centró en la posibilidad de una metafísica científica según Bunge. Dada la complejidad lógico-matemática de Bunge, difícil de exponer en una charla, prefirió poner una parábola: La situación de la metafísica actual es como una ciudad con barrios viejos y barrios nuevos. En éstos podríamos situar a las ciencias actuales, en aquellos a la vieja metafísica. Hay cascos urbanos de diversas épocas, y unos barrios se comunican con otros. Es preciso hacer constantemente reparaciones, cambios de tuberías, apuntalamientos de edificios etc. Pero cada vez se ve que es necesario reparar más cosas, así que algunos piensan si no sería mejor rehacer todo de una vez.

Algunos prefieren escapar de la ciudad y no saben si pastorear el ser de Heidegger o la Naturaleza de Hölderlin. Por si acaso muchos prefieren vivir en la periferia. Se ha perdido el deseo de vivir en el centro urbano (metafísica como problema central de la filosofía). Se hacen análisis marginales y muy especializados. Los *iniciados* creen poseer todo secreto y controlarlo (verificar) todo.

De hecho hay grietas y amenazas de ruina. Se trata de hacer apuntalamientos por los métodos lingüísticos de Wittgenstein, y la lógica matemática. Se intenta reformar las estructuras de las casas viejas. Así la ontología se reconstruye y se remoja. Las críticas de Kant, los trabajos de saneamiento de Hume, las aportaciones de las ciencias naturales y la Ilustración, la nueva lógica y la nueva ciencia. Bunge nos advierte de que la ciencia es falible, de que la lógica y la matemática no pueden decidir sobre problemas de existencia, de que los conceptos son abstractos, y los constructos, objetos ideales, no reales.

Se busca una conexión por tanto entre ciencias fácticas y realidad, dado que los límites de la ciencia fácticas se borran al generalizarse. El nuevo metafísico desde el fondo tradicional recoge la

13. M. BUNGE, J. PIAGET, *Las teorías de la causalidad*. Salamanca 1977, 69.

experiencia científica presente, y así puede afirmar ciertos principios metafísicos como:

1. Existe un mundo externo.
2. El mundo es cosas.
3. No hay formas separadas.
4. No hay cosas independientes.
5. Todo sistema interactúa.
6. Todo cambio supone otros.
7. Nada viene de nada.
8. Las cosas tienen leyes.
9. Hay varias clases de leyes.
10. Hay varios niveles de organización.

Además existe el conjunto no vacío, cosas concretas de las que predica algo, y hay formas predicativas. También puede decirse que solamente hay un mundo como composición de los demás, y el mundo es independiente del *yo*. Es posible por tanto una metafísica exacta, científica, concreta, pluralista, y materialista, es decir, independiente del sujeto cognoscente.

No obstante sigue habiendo goteras y malos olores en la ciudad metafísica, y nos seguimos preguntando: Qué hacer con el sujeto cognoscente?, qué hacer con el mito si la ciencia no es un mito? Por qué seguimos sonriendo, y la muerte no es matematizable? A la metafísica actual le conviene el dicho de Hölderlin: "Odia el Dios capiloso la madurez intempestiva".

Isidoro Reguera, de la Universidad Complutense, habló sobre "Wittgenstein: filosofía, silencio e ideología". Al Wittgenstein del *Tractatus*¹⁴ se le puede tildar de burgués, de místico, de cínico o de profeta de una nueva racionalidad, pero su obra está ahí, puede aplicarse y no se le puede criticar desde un lenguaje acritico ni con generalizaciones. La desconfianza frente a la gramática es ahora la primera condición del filosofar ya que los límites del lenguaje limitan el mundo.

La lógica por una parte señala los mecanismos de cualquier racionalidad, por otra la Lógica de Wittgenstein corresponde a manifestaciones sensoperceptivas o a la esencia del entendimiento humano. Pero se advierte la teoría del reflejo: La armonía entre pensamiento y realidad hay que buscarla a través del lenguaje. Todo len-

14. A fin de no sobrecargar al lector remitimos, para un conocimiento orientativo de los autores y temas más citados a M. A. QUINTANILLA, *Diccionario de Filosofía contemporánea*. Salamanca 1976.

guaje construye un mundo. Es preciso señalar límites al lenguaje: El sentido del mundo parece estar fuera de él. Es preciso señalar fronteras de racionalidad con el fin de liberar el *logos* descontextualizado y descategorizado. Disolver la racionalidad en el silencio para llegar a la *Auslesung* a semejanza de la *Aufhebung* hegeliana.

Los límites propuestos en el *Tractatus* son: —El lenguaje científico y lógico matemático. —La filosofía o silencio como actividad crítica. El silencio es místico: El mundo como un todo. Frente a la charlatanería el silencio es sobrio escepticismo, no dice cómo es el mundo sino que el mundo es. Al disolver el lenguaje hablado, la proposición muestra lo que dice.

El lenguaje y el mundo dicen los intereses de quienes los utilizan, el silencio desenmascara los intereses y nos dice que no existe objetividad en un paradigma científico-ideológico. El lenguaje ideológico es universal sin ser concreto, arquetípico *sub specie aeternitatis*, quiere hablar de lo místico que precisamente no se puede expresar. Si se habla es por afán de enajenación, de familiaridad que no hay, afán de aceptación para huir de la angustia, del miedo, afán de ser concreto-tener experiencia, es una añoranza de una fe perdida, del Dios perdido: “ubi charitas et amor Deus ibi est”.

El lenguaje es la culpa original, el deseo de *humanizarse* para ser como Dios. Hablar es útil como lo fueron la espada y la cruz. La filosofía es silencio o crítica del lenguaje, analítica del poder del silencio. Sólo es posible contar cuentos a niños (Wittgenstein). Hay que salir de los nombres y de los seres (Pascal) para vivir, besar y cantar.

DIA 7. Javier Muguerza, de la Univ. de la Laguna hasta hace poco y ahora de la de Barcelona, suscitó gran expectación por el tema de su especialidad: “La crisis del positivismo y los nuevos senderos de la Filosofía de la Ciencia”¹⁵. En primer lugar describió de los nuevos teóricos de la ciencia, Kuhn, Feyerabend, Popper, etc. al antiguo positivismo lógico, para afirmar que: El empirismo lógico es una exageración de la experiencia y de la Lógica¹⁶.

Los hechos no son tan importantes para construir un nuevo paradigma a partir del cual se hacen las nuevas afirmaciones científicas. Ni siquiera el experimento de Michelson-Morley fue decisivo para la nueva manera de ver en la teoría de la relatividad de Eins-

15. J. MUGUERZA, *La razón sin esperanza*. Madrid 1977.

16. Puede verse: G. ANDERSSON, G. RADNITZKY, “La progrès de la connaissance: Ou en sont les théories de la science”. *Archives de Philosophie*. 39 (1976) 619-627.

tein¹⁷. En general una nueva teoría o paradigma se acepta cuando se hace cargo mejor, y de más hechos que el anterior. Según I. Lakatos eso se hace en función del progreso, según Th. Kuhn por un *consensus* de la comunidad científica. Stegmüller, en la línea de Kuhn, subraya la importancia del control lógico y experimental con el fin de obviar algunas críticas de subjetivismo hechas al esquema de Kuhn.

J. Muguerza subraya, por su parte, que en el rendimiento de una teoría es preciso tener en cuenta además del rendimiento estrictamente científico, el rendimiento ético, estético de las teorías. En línea con Quine afirma la duda sobre la división entre teoría y experiencia y la dudosa refutabilidad de una teoría por hechos. Insiste en el *todo de la ciencia* incluido el contexto social y público. Pone así mismo en duda la existencia de experimentos cruciales decisivos para un paradigma o teoría.

En la dirección de Toulmin y otros considera que el lenguaje científico no es un lenguaje bien hecho y menos ejemplar. Recordó igualmente la frase de Deaño sobre la filosofía analítica: No sobra pero no basta. Se precisa una sociología de la ciencia, y de la teoría social ya que unas subrayan el consenso y otras el conflicto. Asegura que el criterio de falsabilidad de Popper no funciona de hecho. El consenso de la comunidad científica es lo que decide de hecho, así recibe a los astrónomos y rechaza a los astrólogos. Se admite el esquema de Feyerabend "todo vale", pero sin que nos lleve al caos.

La ciencia y la técnica no nos salvan por sí mismas. En una línea libertaria afirmó la necesidad de hacer positivo el conflicto pues las leyes sociales no son tan absolutas como las científicas, que tampoco lo son. La filosofía de la ciencia no debe ser una nueva religión. En línea de la teoría de la *proliferación de paradigmas* de Feyerabend conviene subrayar la importancia de la duda frente a todo dogmatismo de poder. La Historia debe quedar abierta para no cometer el error de escribirla antes de que se dé.

Miguel A. Quintanilla, de la Universidad de Salamanca, insistió en varios aspectos afrontados por J. Muguerza. Presentó la ciencia como una empresa compleja y dinámica. Los nuevos filósofos de la ciencia superan el aspecto invariante y continuista del esquema de Carnap. Puso en duda los supuestos dogmas del "contexto de justificación" y la "descontextualización" como tareas fundamentales hasta ahora. Rechazó el carácter fiscalista y operacionalista de algunas teorías. Así mismo afirmó que lo que dentro de una teoría eran hechos pasaban a ser teorías en un nuevo análisis o metateoría.

17. L. PEARCE WILLIAMS, A. EINSTEIN, *La teoría de la relatividad*, Madrid 1977³.

Puso en duda la distinción de Stegmüller entre núcleo de la teoría y sus aplicaciones. Frente a Kuhn admite cierta traducibilidad de paradigmas. Hay coincidencias y hay inconmensurabilidad en casos límites. La inconmensurabilidad según Bunge no vale para lo factual¹⁸.

El cambio científico sería relativo y en diversos grados. Hay convulsiones revolucionarias de vez en cuando. Pero los verdaderos acontecimientos científicos no serían los cambios en el núcleo del paradigma como sostiene Stegmüller sino en la aparición de nuevos núcleos paradigmáticos que formalizan un campo no formalizado antes a nivel científico. Son campos semánticos inconmensurables que aportan una nueva racionalidad. De acuerdo con los constructivistas la ciencia es creación humana, pero no subjetiva sino que desde análisis formales se va a los campos pragmáticos incluida la acción técnica.

Eloy Rada, de la Universidad Autónoma de Madrid, disertó "Sobre la nueva racionalidad en Filosofía de la Ciencia". Después de afirmar el antagonismo entre racionalidad y poder y la imposibilidad de racionalizar todas las cosas, pasa por el Círculo de Viena en la segunda época que afirma la consistencia lógica como modelo de toda racionalidad científica. Se supera la identificación entre racionalidad y logicidad, así como la idea de un modelo axiomático que hace comprensible una teoría científica. Igualmente se considera el instrumentalismo escéptico de Achinstein¹⁹.

Explicar ahora no es solamente buscar una estructura lógica de las teorías, sino que conviene, con un espíritu menos unitario y linealmente lógico, representar, ordenar, etc. los datos sensoriales, aclarar las propias teorías y su sentido aquí y ahora en la ciencia al introducir la historia concreta como factor de explicación.

La filosofía de la ciencia es un obrar que incluye:

1. Una praxis compleja que requiere en concreto una tecnología compleja.
2. Decidir qué programa es mejor y no sólo en nobleza científica o qué paradigma deberá tener un criterio más visible.
3. Una praxiología o racionalidad pragmática.
4. Un debate sobre la racionalidad de la ciencia que no es meramente teórico (Mosterin, Muguerza).

18. M. BUNGE, J. PIAGET, *Las teorías de la causalidad*, Salamanca 1977, 65.

19. P. FEYERABEND, P. ACHINSTEIN, *Filosofía de la ciencia y de la religión*. Salamanca 1976.

5. La ciencia tiene que ver con la aplicación, no es el canon de la autoridad o la aceptación.

6. ¿Son lógicas las estructuras de la racionalidad científica? Ciertamente debe haber algún tipo de racionalidad pues más allá de ella no podría hablarse de verdadero ni de falso; y a pesar de que la identidad no pueda ser sino asintótica.

El Prof. Lledó, de la Universidad de Barcelona, especialista en Historia de la Filosofía Antigua y Filosofía del Lenguaje expuso el tema "Filosofía del lenguaje entre la forma y la memoria". Su actitud de diálogo carente de solemnidades magistrales llegó fuertemente a los oyentes. Afirmó el carácter absolutamente histórico de la razón humana y la amenaza de un cartesianismo, frente al cual puede decirse que más bien "*soy luego pienso*". Somos una realidad equívoca con una educación, estímulos etc. Así, pensar es una actitud distanciadora para liberarnos de la mentalización e ideología hacia un contexto de libertad.

Es preciso revisar el *soy* desde el que *somos* bajo una inmensa costra de terminología.

La conciencia del presente no pretende que todo lo que hay es lo presente, ni todo lo que hay es el pasado. La historia decimonónica con frecuencia, sólo ofrece un pasado acartonado de significantes, sin contexto real. La lectura del pasado nos debe comprometer con el pasado para clarificarlo, liberarlo y proyectar el futuro. Esa es la manea de hacerlo fecundo según Ortega²⁰.

El historiador da razón de las cosas al testimoniar el pasado para que no llegue a *desperfilarse*, muestra lo que vio y se compromete con su testimonio que de paso trae a la óptica vital del presente el pasado, para que no se pierda.

Es preciso releer Dilthey e ir a la intrahistoria para evitar las presiones excesivas bajo las cuales "hay que mencionar a los que hay que mencionar" obligatoriamente y nada más.

Para el estructuralismo la historia no existe. Se borra como un dibujo en la playa. Para los "pitagóricos" solamente unos cuantos tienen la verdad, la mayoría no cuenta porque o no entiende (se dice) o se la domestica o elimina. Solamente los iniciados saben la verdad. Hay discriminación entre los que saben de qué va y los que no. La verdad es aséptica y todo saber es puro numerar. El poder es el ascetismo de la dominación, perderse a sí mismo para vivir y mandar por otros.

La duda metódica es la lucha contra todo pitagorismo. La filoso-

20. J. ORTEGA Y GASSET, *La historia como sistema*. Madrid 1970, 72.

fía es un modesto decir las cosas, señalarlas, y una forma de estar en el mundo con sentido. Un conocimiento de lo que hay que va a organizar la convivencia. Así es entre los griegos, para los cuales el hombre es un ser que tiene lenguaje "zoon logon ejon", y un "animal político", "zoon politicón" (Aristóteles). Además el trabajo y el pensamiento se acercan: El hombre piensa porque tiene manos, dirá Anaxágoras.

El lenguaje es comunicación con los demás, informadores e informados se correlacionan con dominadores y dominados. El trabajo es la creatividad humana capaz de cambiar el mundo. Los filósofos ya intentaron cambiar el mundo, y no sólo después de Feuerbach, pero quizá no les salía. Algunos no quisieron cambiarlo. Todo pensamiento es política²¹. En la filosofía mejor, vgr., socrática el pensamiento es diálogo entre personas. Como el lenguaje nos precede puede también caer en los estereotipos, o solemnizarse por el poder, así hay el lenguaje del "anax", del rey, y el lenguaje del pueblo de fuera de palacio, del tesoro, de los templos, de los centros de legislación. Es el saber establecido mientras que los Diálogos socráticos acaban abiertos.

Hay una lucha permanente entre poder, trabajo y lenguaje. La historia es maestra de la vida si la sabemos leer, un conglomerado de experiencia.

En el diálogo el prof. Lledó afirmó que la metafísica es la ciencia detrás de lo que se ve. Y que la filosofía en España está como empezando. Sancho diría, es una realidad "vista de oídas", en efecto, durante todo el Congreso se oyeron demasiadas palabras en alemán, inglés o francés que denotan claramente las influencias.

Ricardo S. Ortiz de Urbina, colaborador del Departamento de filosofía de la Univ. de Oviedo, hizo una reinterpretación de Husserl con una crítica muy dura a la comprensión del mismo por Th. W. Adorno. Para Adorno, Husserl acaba naturalizando la conciencia²² ha sancionado el fetichismo lógico y la lógica se convierte en un factor de coerción. Husserl criticaría un psicologismo el que previamente se ha escamoteado el sujeto social. Así el absolutismo lógico caería en paradojas fulminantes: forma-contenido, lógica-ciencia; y el objetivismo de Husserl es un subjetivismo que se ignora. La Fenomenología sería la fobia de la contingencia, por eso busca un conocimiento absoluto.

21. "Non c'è ontologie che non sia una Politica": B. HENRI-LEVY, *La barbarie à visage humaine*. Trad. italiana de F. Mori y otros, Venezia 1977, 15.

22. Sobre la crítica de Husserl en la Escuela de Frankfurt puede verse: E. UREÑA, *La teoría crítica de la sociedad de Habermas*. La crisis de la sociedad industrializada. Madrid 1978, 76-84.

Para el autor de esta comunicación Adorno busca la salvación de las ciencias en su disolución, y toda certeza sólo sería un trasunto de la coerción social. La desconfianza de Adorno sería excesiva. Husserl sería más bien un dialéctico frente a la abstracción nominalista, y la identidad empirista. En Husserl más bien el objeto se piensa como algo idéntico en el que se intercambian opuestos. Una conciencia que se basa en la unidad de la contradicción es el fundamento de la intuición de esencias de Husserl, según Ortiz de Urbina. La intuición de esencias es la dialéctica de la destrucción de momentos contrarios cuyo resultado es lo real. El mundo de las esencias es puro e imaginario pero como posibilidad, pues como sistematicidad es aplicable a la realidad. Se borra la diferencia entre ciencias formales y materiales. Toda ciencia es sintética.

En el mundo del lenguaje Husserl pasa de lo intrapersonal a lo extrapersonal. Sólo la recuperación de la tradición trascendental prohíbe el cerrojazo naturalista al lenguaje. La función del lenguaje es transmitir idealidad, superar la cosificación y acumular objetividad. La objetivación supone subjetivación y ésta recoge la objetividad.

El idealismo de Husserl es el verdadero materialismo, mientras que el materialismo de Adorno es ahora el subjetivismo. Es preciso recuperar y desmitificar a Hume como padre inmediato de Husserl.

DIA 8. El tercer día del Congreso se abre con la intervención del prof. Gustavo Bueno, de la Universidad de Oviedo, al no poder hacer acto de presencia el prof. E. Tierno Galván. El prof. G. Bueno describe la "Crítica del marxismo. Estado actual de la cuestión". Se trata de ver las razones y sinrazones expuestas, desde fuera, contra el marxismo. La exposición se caracterizó por un entusiasmo militante que provocó reacciones diversas en el público. En ocasiones el recinto tomó aire de mitin.

Según el ponente el marxismo es una doctrina pero trata también de una *profecía* que no puede separarse de su realización práctica como se hace en el Gulag del reciente premio Nobel. La autocritica es exponer el plan y cómo su ejecución comporta la necesidad dialéctica de reformarlo. La verdad del plan implica una verdad del mapa mundi que debe ser rectificado por el propio plan.

Entre 1895 y 1914, han pasado ya las barricadas de 1848 o tiempo de juventud, el capitalismo y el proletariado se han universalizado. Hay una utilización socialdemócrata revisionista y una ortodoxia. El materialismo dialéctico se presenta como una ontología del materialismo histórico. El mundo no puede ser mera representación

o teatro de la mala conciencia. Hay un monismo evolucionista en Engels y un proletariado inmediato.

En 1914 hay un no a la guerra de intereses burgueses. Esto significa la necesidad de una doctrina más desarrollada de la clase social y el partido como vanguardia (Lenin, Lukàcs). El partido es una necesidad, no una metafísica. La filosofía es un medio de liberar la verdad de sus componentes burgueses.

En la revolución de octubre, y el 29 campesino, se ve que la cadena se rompe por el eslabón más débil. Tras los primeros años la revolución queda cercada y reducida al escándalo del marxismo en un solo país²³. La etapa del stalinismo y el Gulag son la prueba de fuego del marxismo. En este sentido las críticas de Orwell son de valor relativo. La crítica de B. Henri-Lévy²⁴ es abstracta. Capitalismo y marxismo son dos protagonistas no ideas platónicas. Para el prof. G. Bueno el stalinismo es una contradicción dialéctica y en ese sentido hay que admitirlo. (Protestas del público).

La conciencia filosófica está implantada biológica y socialmente. En este sentido el ponente considera que el *Diamat*, o doctrina oficial del materialismo dialéctico, es por una parte el verdadero heredero de la crítica kantiana, y por otra sigue un esquema parecido al de Sto. Tomás, lo biológico y lo social se unen porque son sustancias incompletas.

El fascismo es la reacción a la revolución de octubre. En ambos hay una dialéctica del Estado pero no se puede equiparar todo. Las críticas de los grupos humanistas y la Escuela de Frankfurt al Estado son circunstanciales. Es preciso tomar conciencia del peligro que corre el proletariado al detentar los medios de producción, porque se puede producir desde cirios pascuales hasta bombas para el Vietnam.

Actualmente el conflicto chino-soviético ha cambiado los planes del marxismo con la necesidad de una revolución cultural, y de una filosofía operativa, no solamente de generalidades. El marxismo debe transformarse. Marx no es una caja negra donde ya está todo²⁵. Es muy peligroso creer en un economicismo evolucionista mecánico que resuelve todo por sí solo, aunque en el proceso revolucionario haya ciertas invariantes.

En el diálogo subrayó la necesidad de obviar el subjetivismo me-

23. L. BASSO, *El pensamiento político de Rosa Luxemburg*. Barcelona 1976.

24. B. HENRY-LEVY, o. c., en nota 21.

25. MAO-TSE-TUNG, *Il libro delle guardie rosse*, Milán 1969, 6.º, 143: "Al fine di disfarsi dell'abitudine diffusa nel nostro Partito di agire cecamente, bisogna impossessarsi del metodo di analizzare le cose e i fenomeni, bisogna coltivare l'abitudine all'analisi".

diante análisis realmente objetivos. A la pregunta sobre las posibilidades de otras filosofías que han tenido vigencia, y en concreto las de inspiración cristiana, el prof. Bueno dijo que atacaba al cristianismo, pero que no se reía de él. Al final las aguas volvieron a sus cauces en un diálogo muy animado y estimulante para todos.

G. Albiac discípulo hispano de Althusser habló sobre la "Sabiduría del poder en M. de Foucault". Según Albiac, Foucault trata de establecer cuándo un enunciado es distinto siendo el mismo y viceversa. La arqueología del saber y la historia de la sexualidad de Foucault configuran una ruptura con el estructuralismo. La voluntad de saber es voluntad de poder. La historia no es la historia del sujeto, ni de las pseudo-síntesis ni las mixtificaciones del devenir de la razón. Es necesaria una crítica de la concepción sociologista y reflejista de la Historia. No hay encadenamiento causal teleológico.

El marxismo, en línea leninista, debe distinguir entre progresismo iluminista y dialéctica marxista. Cambiar la hermenéutica del autor-sujeto social localizado por algo más profundo, ya que todo libro es solamente un nudo dentro de una red. El análisis arqueológico²⁶ muestra, frente al análisis lingüístico, la irrepitibilidad de los enunciados, las reglas reales que los construyen, y por qué apareció un enunciado y no otro. El saber muestra el estatuto de diversos objetos que adquirirán o no carácter científico, cómo se inscribe una ciencia en el saber y el conjunto de sus estrategias. El saber delimita lo pensable de lo delirante.

El poder es el elemento *nucleizante* de la obra de Foucault particularmente después de la experiencia de mayo del 68. La lucha de clases sujeta al sujeto. Así el discurso, para no ser ideológico, debe ir a las condiciones externas de su existencia. El poder no es una realidad puramente jurídica, sino el nombre de la situación estratégica de un momento por la que los sujetos son *sujetos*. Las instancias de producción del discurso, el silencio, los saberes, están cruzados de poder. El poder atraviesa toda forma de verdad. La verdad no es siempre revolucionaria (Lenin-Gramsci) sino que puede ser contrarrevolucionaria, y ésta es una constatación que es preciso asumir. La verdad histórica no es siempre lo que sucedió.

A Pérez, de la Universidad Complutense, presentó una comunicación sobre "La crítica de Hegel por Glucksmann"²⁷. Glucksmann que no quiere el nombre de "nuevos filósofos" ha sido uno de los más prestigiosos pensadores de la nueva filosofía francesa, y desa-

26. M. FOUCAULT, *L'Archéologie du Savoir*. Paris 1969.

27. A. GLUCKSMANN, o. c., en nota 3. Igualmente puede verse: M. RICHARD, "La nouvelle philosophie": *La pensée contemporaine*. Les grands courants. Lyon 1977, 193-212.

rolla una dura crítica al pensamiento alemán del s. XIX, particularmente de Fichte, Hegel, Marx y Nietzsche como teóricos inconscientes de los campos de concentración del Estado monstruoso.

Hay una correlación fundamental entre metafísica, política y pedagogía. El Absoluto es sujeto, ser de los seres o Dios. El Estado es la voluntad de Dios en el mundo: *La Fenomenología del Espíritu* piensa a Napoleón. El Absoluto es Idea y lógica del poder o Estado²⁸. La política es el cuerpo del Absoluto-Estado como marcha de Dios en la Historia. Otro nuevo filósofo M. Clavel hablará del dictador. La plebe como pueblo resiste al Estado pero la ciencia y la burocracia se encarga de someterlo.

La metafísica y la política prestan su poder al Estado con una pedagogía de la guerra. Para Glucksmann la Fenomenología de Hegel es una pedagogía para suprimir la rebelión del pueblo contra el Estado, al someter lo sensible y los sentimientos a la Razón. Por su parte desde Lenin el proletariado también recibe las órdenes de revolución desde el exterior. Hegel, que piensa reproducir la revolución francesa, de hecho programa el dominio planetario. El idealismo es así voluntad de dominio: concebir es dominar. Así el Estado es la revolución y la revolución es el Estado.

Glucksmann se aleja del vanguardismo elitista. El Estado crea la sociedad de trabajo por temor al señor. En un primer momento Glucksmann no encuentra más salida que la guerra popular capaz de desgastar a un adversario mucho mayor. Es la plebe frente al Estado. Es la línea de masas populares con formación del pueblo y promoción del campesinado. Es la idea del mayo del 68. Pero ni el P. C. F. ni sus sindicatos querrían la revolución, aún cuando el momento objetivo era revolucionario. En 1972 se da una involución fascista en Francia.

Desde 1975 Glucksmann deja en gran parte el marxismo. La revolución sólo puede nacer desde abajo por resistencias y rupturas: *En el principio era la Interrupción*. Bajo el signo de una *relación afirmadora de libertades* se busca una cierta unidad de la izquierda con eficacia y libertad. Una pedagogía de la liberación de masas, popular y organizada. Frente a la posibilidad de Hegel que es única y necesaria e igual a la realidad dada, se propone una mediación de la espontaneidad, para que no todo quede en el aire. Se trata de una subjetividad consciente, organizada y liberadora.

Juan Ruiz Manero hizo una "Presentación de Labriola" en la que destaca el antimecanicismo de A. Labriola, continuador de la

28. "In principio era lo Stato": B. HENRY-LEVY, *La barbarie*, 42-48. S. de BEAUVOIR, *Pour une morale de l'ambiguïté*. Trad. catalana de J. Solé-Tura, 95-96.

obra de Gramsci en el P.C.I., frente al marxismo determinista evolucionista de Kautsky. Contra la falacia naturalista del economismo ahistórico, Labriola devuelve al proletariado el protagonismo de la historia, separa el marxismo del darwinismo, del positivismo y del escolasticismo. *La filosofía de la praxis* es la médula del materialismo histórico frente a las posturas monistas del *Diamat* oficial. Se rechaza asimismo el idealismo finalista y la teoría del reflejo. El hombre del trabajo es el protagonista de la historia.

Tomás Pollán, discípulo muy estimado de Lévi-Strauss, bien conocido entre los filósofos jóvenes, planteó el tema del Estado y el marxismo desde la antropología actual. Calificó el ethos como descripción de lo que consideran oportuno en una cultura *los mismos que la viven*, y lo ético como descripción de unas pautas culturales valoradas por la Antropología cultural *occidental*.

Puso el ejemplo de la India como caso concreto de dar una explicación adecuada sin ver cómo la formula la misma sociedad que la vive, vgr., en el tema del poder y la jerarquía, donde la distinción de castas se hace desde la distinción ritual de puro e impuro. Allí no existe el individuo biológico que realiza en su ser particular la herencia genética hombre. Existe el individuo en cuanto forma parte de una casta. La justicia entonces es la asignación de funciones sociales a los individuos según las reglas de pureza o contaminación: sacerdotes, políticos, comerciantes, sudras, intocables etc., que se oponen por grupos de dos y no uno a otro.

Hay una distinción *absoluta* entre jerarquía y poder, lo que no ocurre en occidente. No existe la idea de propiedad privada individual ni colectiva, al menos como posesión de los derechos sobre una cosa de modo que se puede alienar; eso no se da en la India. Dicha sociedad nunca *excluye* ni *aprueba*, solamente agrega. Es absolutamente tolerante, y rige el pluralismo cultural. La libertad en occidente se suele entender como posibilidad de *escoger cosas iguales*, en otro caso se cae en la anormalidad. En la India en cambio el que renuncia es un individuo que abandona su situación para buscar su salvación.

En cuanto al origen de los Estados prístinos, según la antropología cultural, el Estado surge como consecuencia de un crecimiento muy grande de la población dentro de un área circunscrita. Entonces se presenta la posibilidad de saqueo o conquista y la obligación a un trabajo mayor. Para ello aparecen organizaciones de ejércitos, jerarquías, etc. El Estado se confunde con la clase dominante. Las tierras las tienen los agricultores y el Estado ejerce poder. El Estado impide formar grupos que atenten al Estado y la sociedad se estanca. La existencia de clases sociales anteriores a la aparición del pro-

pio Estado no consta. Con el Estado aumenta el trabajo que alimenta bien, al principio con 7 u 8 horas semanales, después van subiendo las exigencias.

Día 9. El prof. Elías Díaz presentó una alternativa intermedia entre la socialdemocracia y el stalinismo, a propósito de la "Teoría marxista del Estado en el pensamiento de la IIª Internacional". Recordó los primeros pasos del marxismo y las influencias positivistas de Kautsky, o neokantianas de Bernstein, así como el predominio del aspecto económico del Estado a causa de las crisis de la época.

El Estado como dominación de clase cae por el mecanicismo naturalista en el stalinismo. Marx no habría renunciado ni a la vía revolucionaria ni al parlamentarismo del sufragio universal que de hecho es una forma de quebrar el antiguo concepto de Estado.

Los pasos a dar son:

1. Estado burgués con parlamento oligárquico.
2. República democrática. Sufragio universal con predominio aún de la burguesía.
3. Dictadura del proletariado. Dominación de clase con apropiación colectiva de la plusvalía hacia la desaparición del Estado. Para algunos el segundo paso ya es régimen del proletariado.

En todo caso Marx no separa poder ejecutivo y legislativo. Tras la aceptación acrítica por Marx y Lasalle de "ley de bronce del salario", con la firme fe de que se hunde todo progresiva y rápidamente, se cree en la revolución inmediata y se desprecia la vía parlamentaria, al tomar actitudes aislacionistas por un revolucionarismo teórico adventista con un no al interclasismo. Al caer estos presupuestos por la mejora de la economía y derogarse las leyes antisocialistas, Bernstein y el austromarxismo de Max Adler²⁹ va al reformismo con Estado democrático Parlamentario. Así se piensa que: a- El Estado puede ser una palanca para el socialismo, utilizando el esquema del Estado burgués. b-El socialismo es voluntad de mayorías por tanto triunfará por el sufragio universal. c-Es útil la democracia representativa no Asambleista. d-Al socializar la plusvalía se favorece la República democrática. e-Este Estado es antiestatalista. f-No conviene hablar tanto de la desaparición del Estado. g-La vía del cambio es la pacífica electoral y parlamentaria. h-Se admite un Estado interclasista con insistencia en el papel de las clases medias. i-Toda esta construcción se concibe orientada a un Estado socialista, donde no aparece tan claro el objetivo de la sociedad sin clases, aunque se consiguen objetivos concretos.

29. H. GREBING, *Der revisionismus. Von Bernstein bis zum 'Prager Frühling'*. München 1977.

Esta posición tiene muchas ventajas, pero también el inconveniente de anular la complejidad de Marx y eliminar el fin de la sociedad sin clases en cierta manera. Así dirá Bernstein: El fin no es nada, el movimiento lo es todo. Para el prof. Elías Díaz es necesaria una vía intermedia que obvie el stalinismo y no se quede en socialdemocracia, por la necesidad de buscar una sociedad sin clases. Tal sería la postura socialista.

D. Eusebio Fernández con un estudio sobre "Positivismo y Darwinismo en la configuración de la IIª Internacional" insistía en la influencia de la falacia naturalista por las Ciencias Naturales en todas las corrientes. El darwinismo lo invadió todo. Virchow creía que el darwinismo conduce necesariamente al socialismo. Estas teorías y el historicismo influyen en Unamuno, J. Vera y J. Besteiro. Pero éste ya veía que el mecanicismo fatalista economicista era un calvinismo sin Dios. Así se dimite de la lucha y del cambio social, y se olvida la dialéctica.

A. Bebel cree que las CC. Naturales son el fundamento del socialismo. Kautsky creía en la necesidad natural e histórica del socialismo. K. Korsch piensa de él que es un darwinista que nunca entendió a Marx. Ferri cree que Darwin, Spencer y Marx son la trinidad científica, mientras Labriola aclara que el marxismo no necesita del darwinismo.

Eugenio Trias presentó "La memoria perdida de las cosas. Esbozo de una ontología dualista". Cita a W. Benjamín para afirmar que en la sociedad capitalista la memoria sufre un cambio cualitativo característico. Es la ruina de la memoria. El tema está también en Freud y Nietzsche. La experiencia es como una trama, un tejer y un destejer como una variación musical con un tema fundamental. La memoria es la urdimbre de la experiencia, de las máscaras, de los vestidos, que instaura una ley de recurrencias y establece lo memorable como memoria de lo inmemorial. Para Nietzsche el hombre es un animal desmemoriado que pierde la memoria mítica. A la voluntad de dominio le interesa solamente la memoria no mítica, introyectada desde fuera, por la que el hombre responde de sus actos; es una memoria de dolor, el acreedor cobra el gozo de hacer sufrir y el deudor sufre lo que no debe volver a olvidar marcado en su carne. La memoria de la voluntad sustituye la Naturaleza por el espíritu.

Así el capital hace deudores a todos con una deuda que ya no podrá pagarse, pues el intercambio de mercancías comienza donde concluye la comunidad. El individuo soberano ha internalizado en su conciencia el teatro de la comedia como juez y testigo de cargo,

verdugo y fiscal él mismo. El sujeto en Kant es verdugo y víctima desgarrado entre lo pasional y lo moral. Las pasiones degeneran en pulsiones o instintos, e irrumpen como sexualidad o agresividad que son el correlato de la consciencia dividida. Donde hay comunidades no hay "sexualidad" ni "agresividad" en el sentido moderno de amenazas que llegan del propio cuerpo y expresan su venganza.

El Estado surge de la destrucción del tejido memorial de los pueblos y las comunidades. La voluntad autoconsciente suprema es igual al Estado. La experiencia ahora se reduce a "vivencias" y lo nuevo a lo "periodístico", lejos de las fuentes de la memoria. La información no pertenece al tiempo en que la memoria no era del dominio de la voluntad. La consciencia surge en lugar de la huella del recuerdo. Hacerse consciente y dejar huella son contradictorios. El recuerdo repetitivo es una defensa, vgr., la compulsión de repetición, lo contrario de la memoria cultural.

En el niño la repetición es gozo, en el adulto el gozo es la novedad, la voluntad ya está cautiva por el tiempo. La repetición ansiosa es la violencia del dominio, la violencia de lo infantil-original que se quiere desquitar. El gozo se sustituye por la excitación, la memoria del tiempo por la descarga, el juicio por el juego de impresiones, el inconsciente por la asociación libre. El *vitalismo* y el *pessimismo* son dos estrategias de la voluntad de dominio que arruina la memoria de la *experiencia*. El espacio es la desbandada de lo seguro, el tiempo el camino hacia la muerte de la voluntad de dominio que es voluntad de nada y vampiro de la vida.

La Historia es la historia de los dominadores (W. Benjamin), es un *continuum* de cadenas de vencedores que suceden a vencedores, es la historia de la dominación no rota: Allí malviven las cosas en espera de su resurrección, en pura asociación libre. El sacerdote y el poeta son los ramalazos de la memoria inmemorial en la Historia, en busca de la nueva ciudad por entre las escombreras, capaz de adueñarse del recuerdo tal como éste relampaguea en un instante. Sólo a los redimidos les concierne enteramente su pasado, lo oprimido no tiene pasado ni futuro, pues nada en la tormenta del *continuum* de la Historia de la dominación, aunque éste se llame progreso, hasta la vuelta de Otro "Angelus novus" Salvador.

Quintín Racionero, secretario del Congreso, habló sobre filosofía e Historia para insistir en el nuevo interés de los estudios históricos entre algunos grupos alemanes. Es evidente la dificultad de hacer Historia y las diversas perspectivas. Cada situación social e histórica tiende a valorar los principios a priori que hacen posible la Historia. Aunque todo juicio de valor selecciona, es posible hacer intervenir simultáneamente varios o muchos valores. De hecho to-

do lenguaje teórico también selecciona, por tanto, su parcialidad no es menor que la que pone un valor determinado.

Carlos Díaz, probablemente el mejor conocedor español de Mounier, y situado ahora en el anarquismo, habló sobre la moral libertaria. Dijo que sociológicamente el cristianismo y el marxismo estaban, de hecho, perdidos. El Eurocomunismo es la última muerte del marxismo. Según C. Díaz el anarquismo comporta una metafísica de talante "pasota", un espíritu convivencial y una moral o ética basados en el naturismo. El naturismo nos habla de vivir conforme a la naturaleza que nos enseña cómo somos, nos ilustra el cosmos, y nos invita a no destruir la "fisis" con el "nomos" (ley). Física y política están unidas: No degradar la Naturaleza, no degradar la Polis (ciudad).

El apoyo mutuo consolida la especie. Lo útil es bueno y lo nocivo malo. La legalidad no debe aplastar la individualidad. Hay una sana dialéctica entre altruismo y egoísmo. Lo infinitamente pequeño no debe ser avasallado por lo infinitamente grande (Oriente). Lo armónico debe estar frente a lo tiránico.

En la vertiente política el anarquismo hace una meditación sobre el poder que no hace la izquierda. La agresión es la patología del poder: "Bellum omnium contra omnes"; eso es el Estado. Respecto a la familia sólo puede ser bueno el hombre que no ve a la mujer como propiedad privada de los medios de producción, el que no ve a la mujer como superponible a un colchón.

El poder corrompe, el hábito de mandar embrutece. El jefe no deja tener razón. El poder es usurpador, tiránico. No hay abuso de poder, es el poder el que abusa. No hay desorden en el poder, es el poder el que crea el desorden. El gobierno es causa de desorden. El siervo se debe ya a la máquina. La resistencia al poder hace bueno. No basta la autocrítica, sólo la base siente anhelo de libertad. Por qué dejar a algunos las iniciativas de todos? El superior oprime al inferior que encuentra su satisfacción en oprimir a su inferior inmediato.

Ya dijeron los antiguos: "Senatores boni viri, sed senatus mala bestia". Es la acumulación de la plusvalía en el poder. El Estado tiende a perpetuarse. El poder roba a todos. Es una casa de lobos. Al cambiar las condiciones sociales no cambia el poder. El Estado es una casta de privilegiados: Una hipertrofia que atrofia. No hay Estado bueno. El poder se cree el sustituto de Dios, siempre vuela en vertical: Todo para el pueblo sin el pueblo. El anarquismo es personalista, autogestionario, una voz que discrepa. Intenta volver al hombre a su humanidad libre.

DIA 10. Al profesor Agustín García Calvo se le había asignado hablar sobre: "El pensamiento ácrata", título que no quiso aceptar y explicó que solamente es posible pensar contra el poder. Al decir "El pensamiento" no puede ser nada extraño al poder. Opuso saber, vivir, a poder-pensar. Entonces *mi* pensamiento es un *mi*-yo que pretende al poder y lo sustenta. El saber, frente al pensamiento, es la muerte del poder. El discurso ataca al concepto porque éste no es un conjunto finito y por tanto nos avasalla. Así "*la rosa*" es algo abstracto, palabra de un vocabulario, cuya modificación no es posible. Se trata de un discurso cerrado que nos encierra. La palabra en su producción es viva, en el *Diccionario* todo está muerto.

El discurso normal-normativo tiende a llevar las palabras y las cosas a lo indefinido y pitagórico, aunque sabemos que todo concepto perfecto y cerrado no es aplicable a lo concreto. Es preciso distinguir entre la palabra y lo apalabrado. Este es lo que sustenta el poder. Aquella es actividad, no producción, y condensa cuanto no sustenta el poder. Vivimos condenados entre la totalidad y la no totalidad, y no es posible definir cual de las dos es válida. La gramática debe ser abierta pues el mundo es abierto.

Para los no iniciados diremos que el profesor García Calvo es seguramente el mejor especialista hispano en Gramática. Uno de los intelectuales más creativos de nuestro mundo Universitario. Mantuvo un gran respeto al público en cuanto personas no como sala, y fue aplaudido a rabiar en su intervención que atrajo el número más elevado de oyentes durante este Congreso. Fue expulsado de la Universidad española cuando J. L. Aranguren y E. Tierno Galván. Sobre sus escritos remitimos al consabido *Diccionario de Filosofía* de Quintanilla. Las relaciones entre análisis lingüísticos y filosóficos, vgr., metafísicos del poder, son cada vez más importantes y clarificadores³⁰.

Pedro Chacón presentó una comunicación "En torno a la racionalidad" (un debate de la filosofía española contemporánea). Afirmó que: "Estamos de acuerdo en que no estamos de acuerdo en nada". Expuso la situación de la filosofía en España y sus influencias de Popper, Albert, Adorno, Habermas, etc. Mencionó la discusión entre M. Sacristán y G. Bueno acerca del papel de la filosofía y pasó a los filósofos españoles de los años setenta³¹.

30. A. GARCÍA CALVO, *Sermón del ser y el no ser*. Madrid 1972; A. GARCÍA CALVO y otros: "Un manifiesto de la Comuna Antinacionalista zamorana" (Fragmentos). *El País*. Arte y pensamiento 20-9-77.

31. P. RIBAS, "Pensamiento filosófico español" M. A. QUINTANILLA, *Diccionario de filosofía*, 366-378. J. L. ARANGUREN, "Debate sobre la nueva filosofía española". *El País*. Arte y pensamiento, 30-9-77, I y II. J. L. ABELLAN, *Panorama de la filosofía española actual*. Una situación escandalosa. Madrid 1978.

Explicó el concepto de racionalidad según J. Mosterin, profesor de Lógica y Filosofía de la Ciencia en la Universidad de Barcelona, que toma la racionalidad, no como una facultad, sino como un método, lo que lleva a obviar ambigüedades y es predicable de teorías o prácticas. La racionalidad teórica es una estrategia de clarificación mediante análisis, comprobaciones, testimonios o no contradicciones.

La racionalidad práctica es una estrategia de maximación de nuestros fines y sus consecuencias. Se estudia el preferir y el revisar. Hay estrecha relación entre racionalidad teórica y racionalidad práctica para fijar nuestros fines. Los fines no pueden justificarse pero sí aclararse.

La racionalidad según J. Muguerza se inserta en los planteamientos éticos y la filosofía del análisis. Hay un diálogo con el marxismo. La autocritica de la ciencia descubre la falsa identificación entre lógica y razón. El último Wittgenstein, permite además ampliar el contenido de la Lógica. La racionalidad es intraparadigmática e interparadigmática.

La racionalidad práctica admite *percibidor racional* pero sujeto a la Historia, pues sólo en la Historia se realiza el hombre. El neoperspectivismo y el neohistoricismo alcanzan a la racionalidad. La racionalidad es colectiva en cierto modo, se supera la racionalidad teórica. La racionalidad es capacidad humana de hacer frente a nuevas situaciones. Se conoce la relatividad de la racionalidad y la ruptura de la razón en nuestra sociedad.

M. A. Quintanilla defendería una racionalidad parcial. Revisa la epistemología analítica de la ciencia con la dimensión histórica racional de la ciencia. No bastan los criterios formales. Hay varios criterios superpuestos: Ciencia, ética, política, etc. No hay alternativas previamente válidas, solamente en una sociedad democrática comunicada se podría resolver el problema de la racionalidad. El perspectivismo y el *percibidor imparcial* de Muguerza serían muy teóricos. En esta crítica coincidirían Jacobo Muñoz y M. Sacristán, así como Domenech insiste en la práctica como fuente de conocimiento.

El planteamiento del tema por estos profesores lleva a una crisis positiva del criterio de demarcación, al reconocimiento de la complejidad del tema y al rechazo de un modo único preponderante de ejercer la racionalidad. Es también positivo el intento de responder al problema entre los filósofos y la confianza en la razón para no permitir que el hombre solamente sea feliz, sino que lo sea siendo hombre. Pero no se puede forzar la solución del problema.

Angel Currás habló sobre "Ser y acontecimiento en el último

Heidegger". Pensar lleva al ser y no sólo al ser del ente. La palabra no se queda en la palabra. El juego del mundo relaciona pensar y ser que incluye desde lo más siniestro hasta lo más sublime. Se trata de apropiarse el ser como presencia y el tiempo como apertura de la presencia. El presente, el pasado y futuro como ausentes son producto de esa acción originaria. El evento es el sentido que nos señala, nos atañe, nos hace señas. El ser es unívoco o voz única que se dice de todo lo que se dice. El ser es designable pero no presente, es la forma vacía del tiempo (G. Deleuze).

A. Muñoz trató el tema de la "Comunicación e incomunicación" a partir de la espacialidad situacional y el mundo (Welt) como ámbito de referencia de nuestro modo de *estar en* y *ser en*³², habitar, familiarizarse con... El hombre es el ser en el mundo, y el lenguaje es la forma objetiva del comportarse como expresión de la totalidad; del yo y del no-yo. Se afirma con Feuerbach que la esencia del hombre reside en la comunidad, pero hay que distinguir entre cosificación y objetivación. No basta con socializar el cogito, es preciso compartir la vida. La comunicación y la simpatía (Max Scheler) es algo más que compartir la espacialidad. Sólo la admisión y aceptación de lo diferente hace la comunicación verdadera.

El profesor O. Market, de la Universidad Complutense, habló expresamente sobre el pensamiento dialógico. Citó a M. Buber, Ebner, Gogarten, Marcel, y un largo etc., como pensadores de este grupo. Citó la idea de Feuerbach acerca del diálogo como lo propio del hombre, Hegel sería un monólogo. Dilthey, Husserl y Jaspers serían inspiradores importantes del movimiento. Fichte y Novalis tendrían mucho que ver aquí: La religión es una comprensión infinita, eterna unión de corazones amantes, donde dos se unen allí está él. Yo soy tú. Dialógica es dialéctica. No existe un yo sin un tú que le permita acceder a la existencia.

Por la corporeidad se da la presencia del otro. El vivir humano es una trama de muy diversa naturaleza. Al pensamiento dialógico le ha cerrado el paso su naturalismo escondido.

La alteridad, la diferencia consentida y amada es lo que hace al otro un verdadero tú para mí. Tratar como cosa al otro es naturalizarlo en lo que surge una dialéctica destructiva³³.

El prof. Market estuvo continuamente mediatizado por el escaso tiempo de que disponía. En el *Congreso de Alcalá de Henares* fue mucho más brillante.

32. F. BOLLNOW, *Hombre y espacio*. Barcelona 1969; G. BACHELARD, *La poética de l'espace*. Paris 1972, 7.^a

33. M. BUBER, *Je et toi*. Paris 1969; A. LÓPEZ QUINTAS, *Pensadores cristianos contemporáneos*. Ebner, P. Wust, Haecker, Przywara, Zubiri. Madrid 1969.

Las jornadas se clausuraron por el Rector de la Autónoma de Madrid, Sr. Martínez Montávez. Previamente se había hecho una evaluación general de las Jornadas para corregir defectos y ver nuevas posibilidades.

III. Patrocinado por el ICE de la Universidad Complutense de Madrid se reunió con vistas al perfeccionamiento del profesorado de filosofía y con el tema *Teoría del conocimiento* un número importante de profesores y personas interesadas en la Filosofía, en el recinto de la Universidad Laboral de Alcalá de Henares entre los días 27 de marzo y 1 de abril. Director del curso fue el Dr. Todolí Duque³⁴.

DIA 27. Abrió el turno de conferencias el prof. S. Rábade Romeo con la exposición y "Análisis del problema del conocimiento humano". Con la precisión que le caracteriza habló del hecho del conocimiento y los problemas en él implicados, así como del papel de la experiencia en el asunto del conocimiento³⁵. Dijo que en todo conocimiento siempre hay una opción, y unos condicionamientos. La experiencia implica una sedimentación de hábitos, y la metodología del conocimiento implica nuestra apertura (Parain-Vial) con una recepción que es concreta e inmediata. El sujeto debe asumir los datos.

La experiencia cognoscitiva es conocimiento con la máxima inmediatez de algo dado. La conciencia tanto en Descartes como en Kant está siempre cargada. El dato es ya una mediación tanto subjetiva como objetiva. El empirismo inglés ofrece con Bacon una experiencia un tanto vaga. Con Locke y Hume la experiencia adquiere autarquía: el sujeto no aporta nada. La receptividad es total y las ideas tienen carácter de representaciones. Hay no obstante una representación *causalista* del origen de las ideas que pondrá en cuestión Ockham. Al romperse el causalismo ontológico de Nicolás de Autrecourt aparecerá el *fenomenismo* de Hume.

La experiencia es valoración y análisis de los elementos de la realidad en nuestra mente. Hume entiende la experiencia como clausura en la inmediatez de la conciencia. Aquí la experiencia es más inmediatez que recepción. Las cosas en sí nos son desconocidas. Hume no niega el mundo externo pero supone que de él sólo tenemos experiencia vital, que propiamente carece de justificación racional. La causalidad es una determinación de la mente que establece co-

34. A. GUY, *Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui*. Trad. castellana de L. Echávarri. Buenos Aires 1966.

35. S. RABADE ROMEO, *Estructura del conocimiento humano*. Madrid 1966.

nexiones³⁶: la experiencia tiene mucho que ver con la costumbre. El empirismo radical no es posible.

El prof. D. Angel González Álvarez explicó "El problema de la verdad en el conocimiento". Se refirió al problema de la multiplicidad entre los antiguos filósofos y los intentos de Platón por presentar el "eidos" frente a los ídolos. Mientras Aristóteles, más conciliador, presenta los seres que se dicen de muchas maneras; las cosas ostentan la verdad y el conocimiento la entrega. Agustín de Hipona une en el Logos-Verdad eterna dos tradiciones, la griega de Platón y la iránica del maniqueísmo. Todo ello referido al cristianismo. La verdad inmutable se impone al espíritu cuando este vuelve sobre sí mismo (*in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas*). La filosofía ahora es la búsqueda de la verdad eterna y no hay una distinción clara entre filosofía y teología.

Tomás de Aquino recoge la tradición de Aristóteles y Agustín. Hay verdad como fundamento y verdad como efecto. Lo verdadero es lo que es, y su conocimiento la adecuación con el entendimiento. La verdad dice S. Hilario manifiesta y declara el ser. Para el prof. González Álvarez entre la verdad como fundamento y la verdad como efecto hay que hablar de una verdad formal si se estudia bien el *De veritate*³⁷.

Se debe hablar de una verdad ontológica divina y una verdad ontológica humana. En Descartes hay un cierto amago de confusión y en Hegel se sustituye una por otra totalmente, de modo que lo óntico propiamente desaparece. Así la intuición cartesiana no nace de la sola luz de la razón. Todo el conocimiento según Kant comienza por lo sensible pero el apriori aumenta cada vez más hasta ser la principal condición de posibilidad de los objetos.

En Hegel la verdad ontológica crea su objeto. Según García Bacca conviene meditar estas afirmaciones puesto que en cierta manera el entendimiento no solamente obliga a las cosas a mostrarse sino que revierte a sí mismo con todas las cosas trasubstanciadas y por tanto tiene funciones creadoras reales... La Fenomenología vuelve a las cosas mismas pero es difícil afirmar si lo consigue. Habría que ver cada filósofo en concreto.

Para los formalismos la verdad reside fundamentalmente en las palabras. Pero la verdad tiene bastante que ver con el hombre incluso más que con el ser de las "cosas" o ente. La verdad no está

36. G. DELEUZZE, "Hume". F. CHATELET, *Histoire de la Philosophie*. Trad. castellana de M. L. Pérez Torres. Madrid 1976, II, 256ss.

37. F. CASADO, "El apriorismo del conocimiento en Sto. Tomás de Aquino". *Estudio Agustiniano*. XII (1977) 493-509.

fundamentalmente en la idea, sino en el ser experimentado en el acto de interiorizar el hombre la realidad después de volverse a ésta.

Para el dogmatismo hay verdades universales sin más, es un proceder de la razón crítica sin la crítica de su poder. Para esta posición, epistemológica según Hessen, aún no hay problema del conocimiento. El escepticismo es lo contrario, la paz por la abstención. Opone la dificultad del "noumenon" a la facilidad del fenómeno para quedar indeciso. El escéptico nos alecciona para no dogmatizar.

El relativismo es una extorsión del concepto de verdad. Toda verdad es relativa para el relativista, ya por relativismo antropológico, sociológico o cultural en general. El relativismo no tiene nada que ver ni con la teoría de la relatividad, ni con el correlacionismo, ni con el perspectivismo, pues aquí el espectador reconoce que está situado. El criticismo antes de juzgar investiga las condiciones de posibilidad del conocimiento. La verdad moral es conformidad de lo que decimos con lo que pensamos. Ella nos incita al esfuerzo por la verdad, pero nos impide también un criticismo excesivo que querría conocer antes de conocer lo que vendría a ser como querer nadar antes de tirarse al agua.

El prof. González Alvarez fue despedido con calor y simpatía por el público, su labor docente y a favor de la enseñanza es suficientemente conocida como para que no tengamos que citar ninguno de sus libros, ni siquiera los últimos relativos a la Universidad española y la gratuidad de la Enseñanza.

DIA 28. El prof. J. M. Bochenski, es uno de los grandes en el mundo de la Lógica³⁸ y tema afines. Entró en el problema de la "Verdad y certeza en las ciencias formales" que comenzó a exponer en francés, y continuó, a petición del público, en italiano. El prof. de la Universidad de Friburgo dijo que la filosofía es análisis lingüístico y análisis lógico. Debe haber un lenguaje y un metalenguaje para evitar que la filosofía se convierta en un abuso de una terminología especialmente inventada para ese fin. No es posible hablar de palabras en general sino de proposiciones en las que distinguimos la *sentencia* o enunciado material, la *proposición* como sentido y el *statement* o enunciado técnico.

Las ciencias formales no pueden serlo totalmente porque entonces serían vacías. También las ciencias materiales pueden ser apriorísticas, vgr., "el azul no es amarillo", pero en general las ciencias

38. J. M. BOCHENSKI, *Los Métodos actuales del Pensamiento*. Madrid 1974.
J. M. BOCHENSKI, *Lógica matemática*. Madrid 1976.

formales son más abstractas que otras ciencias. El idealismo es un lenguaje sin meta-lenguaje o lenguaje de control.

La *verdad lógica* puede ser convencional en el sentido que nosotros podemos establecer el tipo de mecanismo o juego que utilizamos, pero siempre debe haber una coherencia en la construcción, así podemos convenir en que 1 es igual a I, y 2 igual a II, o también en que 1 es igual a II, pero entonces no podemos decir que 2 es igual a III, porque sería falso al romperse la correlación.

La *verdad* cuanto *coherencia* se significa por ser coherente, es decir *no contradictoria*, en un cierto sistema. Es un concepto sintáctico. Así un enunciado puede ser verdadero en un sistema pero no en otro. De este modo el principio de tercio excluso es verdadero en una lógica bivalente, pero no en lógica polivalente, vgr., Lukasiewicz.

La *verdad* en cuanto *correspondencia* es relativa a una axiomática determinada, por eso al cambiar el sistema o paradigma cambia simultáneamente el sentido. En general en las ciencias la verdad es verdad de correspondencia.

La *verdad* en cuanto *pragmática*, hay algo extralingüístico. Aunque puede decirse verdadero lo que cada uno decide llamar verdadero, siempre debe haber algún motivo³⁹. El analista del lenguaje puede llamar a las *cabras*, *vacas*, pero no puede hacer que las vacas sean cabras, aunque pueda crear malentendidos.

Según Bochenski el concepto de *ser* no es abstracto sino *constructo*. Además la metafísica no es experimental ni trata de lo fenoménico, mientras que la ontología es experimental y trata de lo fenoménico.

En general un enunciado es verdadero si se puede conocer su verdad desde la base de las reglas semánticas, es decir, conocer su sentido, vgr., "un soltero es no casado". En el esquema de Quine que formaliza así "un no-casado no es casado" el enunciado es siempre verdadero, mientras que en el esquema de Carnap depende del significado concreto de soltero.

Solemos decir verdadero a lo que es en todos los mundos posibles.

En la Historia de las ciencias formales distinguimos tres momentos. El *aristotélico* que crea un cierto sistema axiomático. El *doxonómico* (Gauss, Lobatchevsky), en el que la verdad se reduce a la deducibilidad por reglas únicas y exactas. Y período de las lógicas o sistemas *polivalentes*.

39. V. CAMPS, *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*. Barcelona 1976.

Por lo demás llamamos *formalismo* no a lo formal sino a un sistema que reúne todas las reglas reducidas a forma gráfica de símbolos. El formalismo propiamente no tiene que ver con el sentido; el formalismo como tal no es verdadero ni falso. Sólo puede ser verdadero o falso al darle una interpretación. Igualmente las reglas no son verdaderas ni falsas, sino en un sistema; y es verdadera o falsa si la condición correspondiente lo es.

En la lógica deóntica o moral, los enunciados de valor no son verdaderos ni falsos según Bochenski; son los imperativos concretos o los imperativos generales los que pueden ser verdaderos o falsos según la meta-norma.

En las ciencias matemáticas, todos los enunciados interpretables son susceptibles de verdad en el sentido de correspondencia. Al matemático como tal solamente le interesa la deducibilidad. Esta es esencial para la matemática, y por eso la verdad de las leyes se pone como absolutamente lógica.

En cuanto a la verdad lógica existen muchas lógicas. Para Lukasiewicz no existe "verdad" en la Lógica, para Bochenski existen muchos sistemas verdaderos parciales de una Lógica General. No hay lógicas contradictorias, propiamente. Lukasiewicz, según Bochenski, al decir que no hay principio de contradicción absoluto, no se da cuenta que él examina un solo caso de la lógica trivalente y no el sistema total. No hay razón ninguna para poner en duda la existencia de una Lógica General, aunque el hombre de hecho no la utilice totalmente; depende de la oportunidad el usar un sistema u otro.

Finalmente Bochenski afirmó la validez de la Lógica Dialéctica, y discutir su bondad o maldad, dijo, es un problema para "moralistas".

El prof. Saumells, de la Universidad Complutense, habló sobre "Verdad y Certeza en las ciencias de la naturaleza". Describió de entrada las tribulaciones del Congreso mundial de Matemáticos en Vancouver para presentar el problema entre ciencias y ciencia unificada. Ante tantos desacuerdos muchos quieren irse de la investigación. Las ciencias tienen por forma la matemática y por contenido la materia. La ciencia para Heidegger es tecne, un hacer, no un saber.

La ciencia es una fuente de acción, riqueza, de recursos de poder, al servicio de una ideología. Un hacer opaco y un poder opaco. Llevamos tres siglos de mecanicismo por eso ahora se rompe cada vez más el consenso y aumenta el "disenso". El saber científico por otra parte padece cierta cojera, por ejemplo, la biología no sabe qué

hacer con la conciencia. Y un conocimiento sólo es realmente válido si es la experiencia de la vida.

Además las reconstrucciones que se hacen de la historia de la ciencia suelen ser triunfalistas, y en exceso sistematizadoras, mientras que el genio suele respetar mucho las rupturas. Siempre se llega a un *impasse* que los antiguos llamaban Dios al que luego sustituyen otras creencias. Todavía en Leibniz Dios es la solución del mundo, mucho menos intervencionista que en Newton; en Laplace Dios sobra ya, en la Ilustración se llama Naturaleza⁴⁰.

Para Bachelard la continuidad en la historia de la Ciencia es una ilusión producida por la distancia. Según el mismo Bachelard, la ciencia tiene tres momentos: De *admiración* o infancia. De *renacimiento* o juventud con *leyes de...* Es el momento físico-matemático que estructura todo "ne varietur". Es la etapa profesoral. Finalmente tenemos el *momento físico-teórico* o *de madurez*, que es un diálogo angustiado entre la razón y la realidad⁴¹. La razón busca en la realidad las confirmaciones que nunca hallará y hace reformulaciones que nunca acabarán. Aquí el aspecto experiencial es mucho mayor que el físico-matemático. Hay un ir y venir y un constante repensarse.

La ciencia es un diálogo permanente entre nuevas formas de racionalidad y nuevas formas de experiencia. Para Bourbaki hay que tener en la matemática misma no solamente capacidad de formalización, sino también capacidad de intuición, sin *intuición* no se hace nada en matemática. Para Poincaré el rigor lógico solo, es el rigor *mortis*. El sistema es el fin de la creación científica, así surgen muchos *artefactos* monstruosos. Aquí se puede decir que conviene practicar, como en lo religioso, la fe irá viniendo...

Tanto el prof. Saumells como Bochenski están de acuerdo en que la axiomática es necesaria para que la intuición no se quede en poesía, pero mientras uno insiste en la formalización el otro desea reivindicar la intuición. Alguien citó a Beaudelaire para decir que la inspiración es el resultado de una gran experiencia o de un gran estudio.

40. E. CASSIER, *Philosophie der Aufklärung*. Trad. castellana de E. Imaz México 1972, 3.º.

41. G. BACHELARD, *Epistemologie*. Trad. castellana de E. Posa. Barcelona 1973. G. BACHELARD, *L'activité rationaliste de la Physique contemporaine*. Trad. castellana de E. Canto. Buenos Aires 1975.

42. H. SEIFERT, "La hermenéutica y el método histórico". *Introducción a la teoría de la ciencia*. Barcelona 1977, 247-385.

DIA 29. El prof. M. S. Hernández Sánchez-Barba se ocupa del tema relativo a verdad y certeza en las ciencias humanas particularmente en el campo de la historia⁴² y el prof. Enrique Martín López del mismo tema en las ciencias sociales.

D. J. Todolí Duque afronta el mismo tema en el campo de las ciencias morales. El valor epistemológico de los juicios morales viene cuestionado por una mentalidad matemática que alcanza a Descartes, Kant, Spinoza y las Filosofías analíticas. Así se niega el valor científico de la Ética en Hume porque los juicios éticos no pertenecen al campo del *ser* sino del *deber* los hechos de por sí ni son morales ni inmorales según Hume, el planteamiento "moral" incide en la falacia naturalista⁴³. Para Stevenson el lenguaje moral es puramente emotivo y, en definitiva, un modo de persuadir al otro de los propios intereses.

Los modos de conocer deben ser tantos como los modos de darse la realidad, y la condición humana según ya señalara Dilthey es distinta del punto de vista puramente empírico, en otro caso las CC. del espíritu no serían posibles. Además conviene considerar que todo fenómeno es ya una ordenación mental, y se basa en la lógica y la matemática que tampoco son propiamente ciencias empíricas. Según el prof. Todolí convendría recordar aquí la *analogía del ser*. Los científicos convertidos en ideólogos suelen reducir todo saber a la ciencia empírica puramente funcional.

Las ciencias morales son posibles como tales ciencias porque desde el *objeto*, pueden reconocerse con un nivel suficiente de certeza y seguridad. Una certeza absoluta no se da ni en la física. Las ciencias empíricas nos dan lo explicativo pero no lo constitutivo. Dirac afirma la contingencialidad de los fenómenos, y Einstein nos dice que las matemáticas son exactas mientras no se aplican⁴⁴. Las CC. morales nos orientan sobre la naturaleza del hombre, pero al aplicar los principios también hay variabilidad.

Desde el *sujeto* las ciencias morales nos advierten que en ninguna ciencia hay un pensar puro en absoluto. Como dice M. Bunge hay *intereses* del conocimiento, también Habermas ha insistido en lo mismo. Ya decía Fichte que la filosofía que se tenga depende del hombre que se sea. De esto no escapa ninguna ciencia. Nietzsche aseguraba que todo saber es una confesión del individuo. S. Agustín también afirmaba que según sea cada uno así juzga del fin. En la Ética no debe haber ideología. Según Utz ideología es un conoci-

43. R. HARE, *The language of morals*. Oxford 1952.

44. M. CAPEK, *The philosophical impact of contemporary physics*. Trad. castellana de E. Gallardo Ruiz. Madrid 1965.

miento que intenta hacer pasar por valor universal intereses particulares. El juicio moral no es emotivo pues pertenece a lo inteligible. Dentro de estas precauciones la Etica es posible como ciencia.

Conviene subrayar el peligro de reduccionismo en los lenguajes morales. Esto no impide el análisis sino que es una precaución. Es preciso aunar dialécticamente la prudencia y las ciencias.

DIA 30. El prof. O. Market estuvo mucho más brillante que es Alicante, y expuso detenidamente y con una penetración extraordinaria el "Planteamiento trascendental del conocimiento". Market se ha mostrado como un conocedor extraordinario de Kant y Fichte.

Junto con Galileo y Newton, Descartes y Kant intentan poner orden en el rompecabezas anterior que incluye la cabalística para revisar los criterios de seguridad del conocimiento y saber qué es lo que realmente se puede conocer. Se revisan los planteamientos naturalistas y racionalistas para intentar redefinir la realidad y la Naturaleza. La metafísica no ha encontrado su método ni en Wolf, y la meditación Kantiana del 1746, a los 22 años, intenta buscar los fundamentos del conocimiento.

Kant separa la existencia, en el campo empírico de la *ratio cognoscendi*. La existencia no es ningún constitutivo del ser del ente. La metafísica es una ciencia de los límites de la razón humana que se presenta como dialéctica, es decir, en el sentido kantiano, falsa, porque está utilizando el espacio y el tiempo como realidades cuando más bien son *aprioris*. Kant se daba por satisfecho si conseguía suspender la elaboración metafísica hasta resolver los problemas previos. Cuando Hume le despierta del sueño dogmático, según el prof. Market, Kant ya estaba muy bien equipado para despertar. Las antinomias de la razón: "soy libre o no", etc., ya tenían avisado a Kant.

La experiencia nos enseña que algo es de un modo determinado pero no que pueda ser de otra manera. Kant no pone en duda la cosa en sí, pero solamente conocemos el fenómeno y el carácter trascendental del conocimiento empírico es ideal. La lógica trascendental nos enseña cómo el hombre es afectado por las cosas. La solución de Kant es perfecta: Pone en relación las estructuras formales y los datos de la experiencia. Se hace una deducción trascendental de las categorías y opera un esquematismo trascendental.

En la síntesis se reúne la forma y la materia. Las formaciones mentales son apropiadas por un *yo pienso* hacia el *objeto*. No se trata de un yo consciente porque este es un modo de conocer condicionado como nosotros por el espacio-tiempo empíricos. La función operativa fija una parcela de la realidad por los esquemas trascendentales en una síntesis.

La imaginación trascendental no reproduce sino que construye en su constructibilidad posible la imagen ofrecida por los sentidos. La *Crítica del Juicio* es una obra forzada por las anteriores divisiones⁴⁵. Sólo este intento toma el singular en su esencia, es una penumbra y una nebulosa. Aquí la realidad se capta por la intencionalidad: La cosa en su esencia es lo que me trasmite su finalidad. Esto crea graves problemas: El concepto se inventa por la finalidad y se olvida el ser. La Crítica del Juicio es el cierre de la metafísica y se olvida el ser por el valor. En vez de qué es algo se dice para qué vale. Heidegger va a criticar esto en *Ser y tiempo*. Como dice Jacobi sin el presupuesto de la cosa en sí no se puede entrar en la metafísica y con la cosa en sí no se puede permanecer en ella.

En una segunda charla el prof. Market expuso cómo surgió el idealismo con Fichte. El yo trascendental es el que pone en órbita cognoscitiva las creencias. La intuición trascendental es más que la Lógica. El pensar es sólo una de las dimensiones del yo. Lo característico del yo es el *soy*, no sólo en el sentido de existir sino también en el sentido del ser. La actividad es su mismo constitutivo. Hay que recuperar el ser en forma de sujeto. Si Dios no es sujeto no es propiamente, exista o no. La estructura ontológica del yo absoluto es el ser que es en cuanto acto de subjetividad.

El yo nunca es consciente de sí mismo ni puede llegar a ser consciente más que en sus determinaciones empíricas. Estas son condición de que yo piense conscientemente. El no-yo, el otro como subjetividad, tiene un poder sobre mí porque me hace pensar. No hay ninguna vivencia en mí sin que a la actividad como subjetividad se le oponga una resistencia y responda con esfuerzo. El impulso es lo primero y supremo en el hombre. Sólo puedo existir a partir de un mundo o no-yo. El yo finito siempre está presionado pero actúa a su manera, y nada hará sin hacerlo así. O la subjetividad es capaz de reorientar las fuerzas o será un mero producto del no-yo fatalista. Ser filósofo es jugarse su propio ser.

Las categorías fundamentales de Fichte son:

Ser o subjetividad.

Existir o factual estar puesto.

Realidad o interacción entre el sujeto y el no-yo.

El no-yo es motor del yo finito pero éste actúa a su manera, y desde sus propias leyes; la contraposición es el motor de la acción. El yo es dependiente en su existir pero independiente en cuanto sujeto.

45. H. MERTENS, *Kommentar zur Ersten Einleitung in Kants Kritik der Urteilskraft*. München 1977.

El idealismo es la afirmación de la libertad que admite que la libertad está fundada en una autonomía ontológica pero determinada en la existencia, cultura, etc. En este contexto Marx es idealista pero Engels no.

La intersubjetividad es una de las aportaciones centrales de Fichte a la filosofía, y en especial a la filosofía dialógica.

J. Luis Blasco, de la Universidad de Valencia, expuso el tema del "Conocimiento y Lenguaje". Hizo la distinción entre lenguajes naturales y artificiales, introdujo las nuevas aportaciones de grupo de Oxford, y explicó la teoría de las descripciones de Russell, su peligro de platonismo, y el interés de los usos del lenguaje y la pragmática.

Posteriormente se introdujo en el problema del lenguaje y los fundamentos del conocimiento. Hizo ver cómo, primeros principios se suponen en todo sistema, sean estos principios unos u otros. En este sentido tienen razón Quine y Lévi-Strauss contra Lévi-Bruhl cuando defienden que no hay lenguajes prelógicos.

En toda demostración hay un regreso, asimismo, de premisas. En Descartes será una afirmación metafísica, en la analítica serán los enunciados atómicos u otros semejantes. En ese sentido no hay enunciados básicos. Unos dirán que sé que algo es "rojo" porque es así, otros dirán que es así porque sé el lenguaje que habla de "rojo" en determinadas circunstancias. Así, según L. Whorf diferentes gramáticas tienen diferentes términos de colores.

Neurath considera básicos los enunciados protocolares. Otros hablan de enunciados básicos cuando éstos son: *intuitivos* sensibles y *ostentivos* o señalables. Según Blasco ningún enunciado cumple estas condiciones porque todo enunciado supone predicación y ésta supone un sistema de clasificación, que se impone tanto como la experiencia pura, si es que ésta es posible. Además siempre hay un *lapsus* entre la experiencia y su formalización lingüística.

Para Strawson el conocimiento tendría cimientos que son las partes más sólidas, y enunciados que son las posiciones más débiles. Estos enunciados son básicos en el acto de constatación. Así ocurre que lo más sólido parece lo más débil. Pero el conocimiento no es como una pirámide sino como una circunferencia o un conjunto arquitectónico en que todo depende de todo, y en este sentido la estructura de la verdad es *holística*. La estructura del lenguaje es la estructura del entramado arquitectónico.

Según Blasco la verdad no es coherencia (Carnap) ni *adaequatio* (Tarki), sino las dos cosas, por tanto esa polémica carece de sentido.

DIA 31. El prof. Gregorio de Yurre expuso el tema del "Conocimiento y la dialéctica, la sociedad y la ideología". Fue recibido con bastante expectación por su renombre en el campo de la Etica, y especialmente por su última publicación sobre el marxismo⁴⁶. Su primera exposición fue un tanto deslabazada, pero en la segunda charla mostró mucho más sus posibilidades. Dijo que los antiguos ya conocían el problema de los contrarios, y las oposiciones en la Naturaleza. El estudio de las fuerzas en lo mudable lleva al intento de prevenir el futuro, así Marx busca unas leyes eficaces de la sociedad y de la Historia. Se usa un ritmo ternario hegeliano frente al binario de Aristóteles. Marx envuelve la mente y el conocimiento, el trabajo y la producción en un esquema dialéctico circular o esférico frente al lineal de Aristóteles⁴⁷. Así surgen las tres leyes del cambio cantidad-cualidad, lucha de contrarios, y la negación de la negación.

La relación teoría-praxis se mueve como un paso del conocimiento reflejo al conocimiento activo que implica la totalidad humana. La teoría está en una relación dialéctica con la producción. Pero el "homo oeconomicus" de Marx no es economicismo⁴⁸. La producción humana incluye de hecho también la ciencia, el arte, lo social y lo político. En este sentido el materialismo del Dialecte es un reduccionismo parecido al de Hitler. Por eso a veces parece que "las revoluciones cambian las cosas de tal manera que las dejan idénticas".

El marxismo trata de liquidar toda forma de dependencia y subordinación. Puso algunas objeciones a las teorías mecanicistas sobre la relación entre opresión y conciencia de clase. Reconoció que el proletariado, según Marx, encarna el espíritu de la historia, y al hombre en cuanto hombre. Insistió, no obstante, en que hay factores que influyen a la vez que los económicos. Que las ideologías no desaparecen de repente aunque cambie la producción. Y que el materialismo histórico es reduccionista mientras el mundo es multidimensional. Eso no impide que el análisis marxista pueda tener eficacia histórica. El stalinismo demuestra que la superestructura es activa, contrariamente a lo que pensara Marx.

Finalmente enunció la distinción maoísta entre contradicción principal y contradicción secundaria. Y dijo que mientras antes la

46. G. R. YURRE, *El marxismo*, I y II. Madrid 1966.

47. M. FOUCAULT, *Les mots et les Choses*. Trad. castellana de E. C. Frost. México 1971.

48. M. GODELIER, *Rationalité et irrationalité en économie*. Trad. castellana de N. Blanc. Madrid 1974, 4.º; G. MARKUS, *Marxismus és "antropología"*. Trad. castellana sobre el original alemán de M. Sacristán. Barcelona 1973.

contradicción principal era entre capitalismo y comunismo, actualmente esa contradicción gravitaba sobre la distinción entre imperialismo y anti-imperialismo.

El prof. Legaz Lacambra completó la jornada con el tratamiento de los temas de este Congreso en el campo del Derecho, lo que viene a ser un elemento más de información igualmente interesante ya que la distinción de disciplinas es generalmente un tanto artificial.

DIA 1 DE ABRIL. El prof. Ricoeur, de la Sorbona, llenó la mañana del último día con una larga conferencia sobre "Ciencia, técnica y sociedad". Según Ricoeur la sociedad crea la ciencia para analizarse, comprenderse y educarse en la práctica social. Para los *epistemólogos* la ciencia consiste en una serie de revoluciones que la constituyen, y las crisis de la ciencia se interpretan no como crisis sociales sino como crisis epistemológicas: "son cambios de paradigma" (Kuhn), "son cambios epistemológicos" (Foucault).

La ciencia tiene un sistema de proposiciones y operaciones. Según Husserl "no existe crisis del saber, sino crisis de la operación" (acción). Con Galileo y Newton hay resurgimientos operativos. Las ciencias y la praxis producen un tipo de racionalidad que vale para la humanidad. Prácticamente toda la humanidad presta asentimiento a la racionalidad de las ciencias como ideal práctico social. Es una especie de "mathesis" universal.

Las crisis científicas son *Crisis de civilización*. La ciencia exporta su crisis a la sociedad: significado de la existencia humana y valor de la vida. Por tanto son crisis culturales y no sólo epistemológicas. Pero ni son eternas ni tienen soluciones eternas, aunque la praxis social total ha entrado en situación de incertidumbre al hundirse el modelo de racionalidad meramente descriptiva. Todo entra en un proceso dinámico de cambio. Se duda de la capacidad de la técnica para dirigir la sociedad que lo fiaba todo a aquella, y se busca nueva seguridad.

El modelo de la praxis científica se había exportado a la economía a partir de las ciencias naturales. Ahora se refleja la tensión entre matematización y objeto histórico: La vida social, como realidad que es en continuo cambio. La técnica en nuestra época se ha autonomizado, de acuerdo con Max Weber, y es un sistema material, operacional, utilitario y de saber hacer. La tecnología es el nuevo modelo que define nuestro modo de existencia. Nuestra sociedad es sociedad técnica, multinacional, universal, de este modo lo variable, como diría Heidegger, define para nosotros el ser. La técnica sustituye al *Geist* (espíritu).

La técnica es un fenómeno que afecta a todos los estratos: Lo económico, lo religioso, lo estético, e invade todas las funciones. La técnica denomina, organiza y explota, es un mecanismo político y no sólo sociológico.

¿Qué hacer? E. Veil distingue en la sociedad entre: —mecanismo social y comunidad histórica—. En cuanto mecanismo social el grupo humano actual es racionalista y reaccionario, planetizado con los mismos mitos, dogmas, representaciones sociales. En cuanto comunidad histórica la humanidad es una comunidad de trabajo, de lucha colectiva contra sus enemigos destructores. Y como comunidad histórica constituye la resistencia a la tecnología por *reinterpretación* constante de la memoria colectiva en la vida ético-política de las comunidades concretas.

Como dice Aristóteles en la *Ética Nikomakheia* no todas las ciencias tienen el mismo rigor. En un primer nivel o de lo *instituido* las ciencias sociales describen adecuadamente la constitución de la sociedad. En un segundo nivel lo *instituyente* se intenta materializar o formalizar los mecanismos sociales. La sociología funcional relaciona el mecanismo social y la comunidad histórica, la capacidad de memoria y la capacidad de invención. La sociología comprensiva integra lo imaginario social *instituable*.

Aquí se presenta la necesidad individual y colectiva de *significación*. Según M. Weber la significación es la primera categoría de acción social. La interacción humana es una red de significaciones, con un apriori concreto de motivación social. Recordemos que según A. Beguin: “No hay nada más pernicioso que lo que violenta el lenguaje, pues la *necesidad más honda de los hombres no es la justicia ni el orden, sino la significación*”⁴⁹. Tal parece ser la crisis de nuestro tiempo.

La ideología⁵⁰ tiende a distorsionar la realidad con el fin de dar el aspecto de fundamentación o perpetuación de una sociedad. La ideología intenta la consolidación por la buena imagen social, vgr., la Declaración de Washington para EE.UU. La utopía trae lo posible, ataca la consistencia del poder con otros mundos no presentes.

49. A. HESNARD, *De Freud a Lacan*. Trad. Castellana de C. Cienfuegos. Barcelona 1976. (Subrayado nuestro) 121.

50. “La menace à laquelle l'idéologie fait face est celle d'un ordre autre que l'ordre existant. C'est la fonction de l'utopie de donner à cette possibilité la force du discours. Mais nous sommes empêchés de reconnaître ce lien étroit entre idéologie et utopie par plusieurs facteurs”: P. RICOEUR, “L'herméneutique de la sécularisation”. E. CASTELLI, P. Ricoeur, *Herméneutique de la Sécularisation*. Paris 1976, 56-57. P. RICOEUR, “Science et idéologie”. *Revue Philosophique de Louvain*, 14 (1974) 328-356.

La utopía no es esencialmente esquizofrénica, es como una hermenéutica hacia el futuro, voluntad de porvenir.

La actividad humana debe reencontrar de nuevo y constantemente la función simbólica.

Tras esta conferencia se clausuraron las jornadas con asistencia del Subdelegado de Enseñanza Media D. J. L. Centeno, y Televisión Española que informó sobre las Jornadas, y entrevistó a Paul Ricoeur.

ANTONIO NATAL Y DOMINGO NATAL
Alcalá de Henares y Alicante 1978

LIBROS

Sagrada Escritura

CRUESEMANN, F., *Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat.* Wissens. Monographien z.A.u.N.T. 49 Neukirchener Verlag, Neukirchen 1978, 22,5 x 15, VIII, 257 p.

Es sabido el problema que presentan a la exégesis los textos antimonárquicos del AT. Textos en los que no sólo se oponen al rey, sino que consideran perjudicial a la Monarquía como institución. Son extraños porque fuera de Israel es impensable una crítica semejante.

El autor, tras exponer la historia de la exégesis de estos textos (curiosa la actitud de J. Wellhausen y K. Budde en tiempos que la Monarquía existía todavía en Alemania) estudia los textos más importantes: Juec 8-9 y 1 Sam 9-11. Respecto al primero sobresale la fábula de Jotam, cuyo trasfondo bíblico es analizado, así como el contexto redaccional en el que está incluido. Lo mismo hace con 1 Sam 9-11.

En el cap. 2 estudia el tiempo en que han surgido estas críticas, así como el ambiente. Analiza la posición de Oseas, pero el origen de esta crítica es anterior a este profeta. Analiza la rebelión de Absalón, de Sheba, la rebelión del Norte contra Roboam. Así reconstruye diversos movimientos antimonárquicos existentes en Israel. Tales movimientos remontan a David. Y es en este tiempo en que él coloca la composición de los textos monárquicos. En el cap. 3 trata de las posiciones contrarias: la historia de la sucesión al trono de David, la historia de José, la redacción de los cap. 17-21 de Juec, que presentan el período anterior a la monarquía como un tiempo de anarquía. Todos estos textos son favorables a la monarquía, así como el J. Tienen una postura crítica frente al rey, pero le son fieles. Quizá lo más nuevo esté en el cap. 4 donde trata de aclarar el origen de esta posición antimonárquica. A todos ellos no les une una ideología común. Basándose en los trabajos de Sigrit sobre las sociedades segmentarias, es decir, sobre las sociedades acéfalas, concluye que la raíz de esta posición es sociológica. En tales sociedades, si se levanta un poder central, surge enseguida la posición contraria, porque permanece la conciencia de la primitiva igualdad. Una amplia bibliografía y unos índices esmerados cierran el libro.— C. MIELGO.

DREWERMANN, E., *Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht. Teil. I. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht.* Ferdinand Schöningh, Paderborn 1977, 23 x 15,5 cm., LXIV-355 p.

En el número anterior de esta Revista (Estudio Agustiniano, 1978, 129-130) ya indicábamos las características de esta obra al hablar del volu-

men segundo, que nos llegó antes que el primero. En este primer volumen analiza el autor la historia primitiva exegéticamente. Conoce la bibliografía propiamente exegética y enfoca bien el problema al entender la historia primitiva fundamentalmente como la doctrina antropológica que tenía el antiguo Israel. Cita ampliamente el campo de los mitos extrabíblicos y nota las diferencias con estos capítulos. Mas que un comentario, debe tomarse el libro como un estudio filosófico (tomando datos de la psicología profunda) de la historia primitiva. El problema del mal constituye el fondo del libro. La historia primitiva sirve como paso para el estudio del hombre.— C. MIELGO.

BARTH, H., *Die Jesaja-Worte in der Josiazzeit. Israel und Assur als Thema einer produktiven Neuinterpretation der Jesajaüberlieferung. Wissens. Monographien. Neukirchener Verlag, Neukirchen 1977, 22,5 x 15, XIV, 361 p.*

Como el título indica, el libro trata de averiguar y naturalmente probar que ha habido una redacción del libro de Isaías en el s. VII, en tiempo de Josías. El libro se ocupa de los trozos en que en el libro de Isaías se menciona Asur expresamente o se refieren a una potencia extranjera. Algunos de ellos pertenece a Isaías, pero otros no pueden pertenecer a él. La novedad del libro consiste en probar o, al menos, hacer la hipótesis plausible que estos textos que tratan de Asur y no pertenecen a Isaías, no son posexilicos, sino preexilicos, y precisamente del tiempo de Josías. En la primera parte, analiza los textos en el libro de Isaías que se refieren a Asiria. El análisis es crítico-literario. En la segunda parte, los textos averiguados precedentemente como componentes de una redacción tardía, pero que no son textos posexilicos, son estudiados en conjunto y se prueba que pertenecen a una redacción común, como lo demuestra su vocabulario, estilo y doctrina. En la parte final se estudia esta redacción en la historia de composición del libro de Isaías. En un apéndice se añade el texto de Isaías tal como lo dejó esta redacción del tiempo de Josías. Los textos pertenecientes a esta redacción están escritos en cursiva. Tales textos son 5,30; 8, 9-10; 8, 23b-9, 6; 10,4b; 10, 16-19; 14,5; 14, 20b-27; 17, 12-14; 28, 23-29; 8; 30, 27-33; 31,5; 31, 8b-32, 5; 32, 15-32,20. Es conveniente señalar que el autor acentúa que no sólo estos textos pueden pertenecer a la redacción del tiempo de Josías; pueden pertenecer más; él sólo estudia los textos en que sale Asiria. La tesis parece bien conducida y probada. Desde luego, el oráculo 9, 1-6 recibe así una explicación plausible como dirigido a Josías. Es importante señalar que tal redacción y reelaboración de los libros proféticos no es algo inaudito. La redacción deuteronomica de Amós, la redacción judaica de Oseas o la redacción deuteronomica de Jeremías son cosas que saltan a la vista. Bajo este punto de vista, tampoco hay objeción posible contra la hipótesis del autor. Es curioso observar que tales textos individuados por el autor como pertenecientes a la redacción de tiempo de Josías, hablan de paz y tranquilidad; el imperio asirio está en ruina. Y precisamente en el libro de Jeremías los profetas que tales cosas predicaban son tachados como falsos. Lo que prueba que no puede haber criterios claros para distinguir la falsa de la verdadera profecía.— C. MIELGO .

GOLLWITZER, H., *Das hohe Lied der Liebe. Chr. Kaiser, München 1978. 20.5 x 12 cm., 62 p.*

El libro es la conferencia que el autor pronunció en el *Deutscher Evangelischer Kirchentag* del año pasado. El tema era el amor y la caridad. El autor expone aquí su teoría sobre el amor, el eros, el ágape, siempre teniendo en cuenta el cambio de mentalidad que se ha operado

referente a la ética sexual. El cantar de los Cantares, del que trata el libro, no es más que un pretexto para enfocar y exponer la ética sexual tal como él la entiende. Por supuesto, el Cantar de los Cantares trata del amor entre dos jóvenes, es decir son cantos de amor humano. Basándose en el comentario de G. Gellerman cree que no se trata del amor conyugal en el Cantar de los Cantares, sino simplemente del amor entre jóvenes, prescindiendo de cualquier legalidad. De aquí concluye que el amor hoy no necesita de legalidad alguna. Critica fuertemente a las Iglesias por haberse metido en este campo, aunque admite que la sociedad y la Iglesia deben intervenir en el amor de la pareja. Prescindiendo del valor de la sexualidad en la vida humana, fijémonos que él concluye a la prioridad del amor entre dos respecto a toda norma legal, dado que en el Cantar de los Cantares (en la Sagrada Escritura—palabra de Dios) se canta este amor entre dos jóvenes, y no el amor conyugal. No sé si el razonamiento será legítimo, pero desde luego, razonando así habría que concluir a la legitimidad de la poligamia, ya que el amado del Cantar de los Cantares tiene un preferida —la verdaderamente amada—, pero su harán es abundante. Desde luego, lo que no se debe admitir es que el AT. admitió como legítimo el amor entre dos jóvenes, sin estar legitimado por el matrimonio.— C. MIELGO.

WIKENHAUSER, A.-SCHMID, J., *Introducción al Nuevo Testamento*. Edición totalmente renovada. Herder, Barcelona, 1978, 21,5 x 14, 1005 p.

La famosa introducción al N.T. de Wikenhauser había quedado ya anticuada. Desde que en 1952 la publicó por vez primera, muchas cosas han cambiado en los estudios bíblicos: los progresos no se han detenido. Ahora ha sido completamente refundida por J. Schmid. Esta refundición fue publicada en 1973. Y ahora ha sido traducida al castellano.

En muchos puntos es totalmente nueva. Notemos, por ejemplo, la bibliografía que ha sido notablemente ampliada; aunque es justo decir que se detiene en 1970. En la traducción castellana, la bibliografía no se ha completado. Solamente en algún punto, nos parece, y por cierto, con poca fortuna. Colocar entre las revistas exegéticas a *Evangelio y Vida* (p. 48) nadie lo esperaría en una introducción científica como ésta.

Otro punto ha sido totalmente reformado: la autenticidad de los escritos. Basta comparar lo que se decía en las anteriores ediciones acerca del Evangelio de S. Juan, o las cartas paulinas, con lo que se afirma ahora. Es una posición totalmente diferente. No cabe duda que es la mejor introducción al N.T. que tenemos en castellano de estas características, por lo que se debe felicitar a la edit. Herder.— C. MIELGO.

SCHWAGER, R., *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*. Kösel, München 1978, 22 x 13,5, 239 p.

Parafraseando el título podríamos decir que el libro trata de responder al interrogante siguiente: ¿el hombre seguirá necesitando un macho cabrío expiatorio sobre el que descargue su agresividad, un cabeza de turco que pague por la culpa de todos?

El libro se basa en la conocida obra de R. Girard *La violence et le Sacré*, Paris, 1972 (Entre paréntesis notemos el parecido con el título del libro de L. Maldonado, *la violencia de lo sagrado*. Salamanca, 1974). R. Girard se basa en la etnología, en la historia de las religiones y el psicoanálisis. Viene a decir lo siguiente. En las sociedades primitivas la religión juega un gran papel. Todas practican sacrificios rituales muy parecidos; por tanto deben tener una relación especial con los intereses vitales de tales sociedades. Dado que el hombre es un ser pasionalmente agresivo,

brota en él la cólera, que le hace ciego, y le impulsa a la eliminación del otro. En el otro ve un rival. Contrariamente a los animales, el hombre no tiene mecanismos instintivos para frenar esta pasión. En las sociedades modernas, tal impulso a la violencia se halla frenado por el estado y su justicia. En las sociedades primitivas, como no existía tal poder estatal, disponían de otro medio para controlar la agresión. Como el instinto es ciego, podía ser manipulado: las religiones y los mitos cumplían una función: los sacrificios rituales eran así objetos sucedáneos sobre los que se descargaba la agresión e impedían de este modo la destrucción total del hombre. Esto es lo que él llama el mecanismo del cabrito expiatorio.

El autor del libro, R. Schwager, basándose en esta teoría trata de exponer cómo ella sirve para explicar el mensaje del A.T. y del N.T. Y así detalla cómo la violencia, el afán de poder, la acción vengativa, la envidia, aparece en todas las páginas de la Biblia. La S. Escritura ilumina esta violencia radical del hombre, la ceguera que le invade, la cadena que crea la violencia. Sacar a flote este mecanismo inconsciente es lo que intentan los profetas y el mismo Jesucristo.

Hemos querido resumir brevemente el libro, porque lo consideramos importante, no tanto por la teoría de R. Girard en la que se basa que es muy discutible en la historia de las Religiones, sino por la aplicación que hace el autor y la luz que proyecta sobre muchos textos de la Biblia.— C. MIELGO.

PESCH, R.-KRATZ, R., *So liest man synoptisch*. Anleitung und Kommentar zum Studium der synoptischen Evangelium. IV. Gleichnisse und Bildreden. T. I. Aus der dreifachen Ueberlieferung. T. II. Aus der zweifachen Ueberlieferung. J. Knecht, Frankfurt/Main 1978, 23 x 15,5, 96 p., 77 p.

En esta Revista ya se ha presentado el fasc. I de este libro. A él han seguido los fasc. 2 y 3, en el que se tratan de los relatos de milagros. Ahora en estos dos se trata de las parábolas y dichos comparativos: en el primero, de los procedentes de la triple tradición; en el segundo, de los procedentes de la doble tradición. El libro se presenta como sencillo, en la exposición y en los presupuestos que requiere, pero su contenido es rico. Su uso será entretenido: es preciso tener una sinopsis delante, pero el resultado será estupendo, ya que quien lo lea no tendrá que depender de la opinión de los demás; él mismo después podrá dar su opinión sobre tal o cual pericopa. Con el libro uno aprende a manejar los evangelios, su diferente redacción y teología, las variantes de la tradición, los estados más antiguos, etc. Es un libro didáctico (presenta expresamente interrogantes, que el lector deberá responder) y es muy apto para estudiantes.— C. MIELGO

RICHTER, G., *Studien zum Johannesevangelium*. Hrsg von Josef Hainz. Bib. Untersuchungen, 13. Friedrich Pustet, Regensburg 1977, 23 x 15,5, 458 p.

El volumen está dedicado a la memoria de Georg Richter que murió en 1975. Los colegas, recordando su figura, han editado aquí todos los artículos del autor acerca del Evangelio de S. Juan. Son artículos ya publicados anteriormente, pero en muchos casos eran poco accesibles. Todos tienen por tema algún punto del evangelio de S. Juan. El autor preparaba la elaboración del comentario de este evangelio por la Col. "Regensburger Neues Testaments". Para hacer más fácil el manejo del vol. el editor ha provisto el libro de índices completísimos y de una amplia bibliografía. Como el autor era especialista de este evangelio, puede seguirse, a través de estos 17 estudios que aquí se publican, la marcha de la investigación del evangelio de S. Juan en los últimos veinte años.— C. MIELGO.

GONZALEZ RUIZ, J. M., *El Evangelio de Pablo*. Marova, Madrid 1977, 19 x 14, 465 p.

Los objetivos de la obra así los detalla el autor: "ofrecer a todos la posibilidad de acercarse al mensaje paulino sin necesidad de pasar por los inevitables tecnicismos... Se ha procurado utilizar un estilo directo que pueda ser captado por los no iniciados en ciencias bíblicas.

Pero en un segundo momento se ha tenido muy presente el ingente material contemporáneo acumulado por la exégesis científica..."

Como es sabido, el autor es especialista en San Pablo. Pero esta obra no pretende ser científica. Es más, de los dos objetivos que señala, atiende más al primero que al segundo. En la primera parte siguiendo la vida de Pablo expone la doctrina de sus cartas, es decir, de las cartas que el autor cree auténticas prácticamente todas a excepción de Hebreos. Resulta, desde luego extraño, mantener como paulinas cartas como Efesios, 2 a los Tesalonicenses, las Pastorales. Y resulta extraño en un comentario como éste, que yo llamaría comentario psicológico a la actividad de Pablo. El autor está interesado continuamente en sacar conclusiones para la marcha de la Iglesia de hoy. Y para ello se basa en el modo de comportarse Pablo, tanto como en su doctrina. Y conociendo la incertidumbre que rodea a un personaje del pasado, ¡qué peligroso es sacar consecuencias de su actividad!

En definitiva, el autor actualiza a Pablo; de esto no cabe duda; lo que dudamos es si se puede actualizar así. Tratando, por ejemplo del celibato en 1 Cor 7, González Ruiz afirma que la razón que da Pablo para proponer el celibato es la dedicación al apostolado; ahora bien, en ninguna parte esto es indicado; aparte de que aquí Pablo se dirige a los Corintios y no precisamente defendiendo su celibato, sino aconsejándoles a ellos el celibato, y es impensable que les diera como razón la dedicación al apostolado, como si todos ellos se dedicaran a eso. Esta razón del celibato podrá ser válida hoy, pero no corresponde a la mentalidad de Pablo. Muchas otras opiniones e interpretaciones se encuentran muy discutibles.— C. MIELGO.

HOLLENWEGER, W. J., *Konflikt in Korinth. Memoiren eines alten Mannes*. Zwei narrative Exegesen zu 1. Korinther 12-14 und Ezechiel 37 Chr. Kaiser, München 1978, 20,5 x 12, 92 p.

El libro constituye una novedad en su forma. El autor pone en boca de un pagano, amigo de un cristiano de Corinto, las experiencias de la comunidad cristiana en tiempos de Pablo. El amigo, aún pagano, es invitado a frecuentar las reuniones cristianas, donde se entera de la doctrina, del modo de vida, de los conflictos, de los problemas de la vida de un cristiano. El autor ha querido hacer teología narrativa, ccsa de la que hoy se habla tanto y que será desde luego más atractiva que nuestra teología conceptual. El libro se lee con gusto. El autor se ha informado bien antes, de las condiciones sociales e históricas de los cristianos de Corinto.— C. MIELGO.

FRIEDRICH, G., *Sexualität und Ehe. Rückfragen an das Neue Testament* Kathol. Bibelwerk, Stuttgart 1977, 14 x 20, 158 p.

La ética de la sexualidad es hoy uno de los problemas más acuciantes. El A., conocido como profesor del N.T., nos expone la situación actual en ese tema. Y desde este punto de vista actual dirige luego sus interrogantes a ese N. Testamento. Pero no basta leer y entender cada texto, sino que todos ellos han de ser relacionados y colocados en el contexto o en la situación de entonces, para que tengan hoy sentido para nosotros.

Y sólo entonces estamos en condiciones de "interpretar" las respuestas que nos ofrece la palabra de Dios. De la comparación de los textos con la praxis observada en ese tiempo tanto entre los judíos como entre los griegos, se deducen las consecuencias que para nosotros tienen hoy los mismos textos. Los puntos de controversia son, la voluntad inicial del Creador, problemas de virginidad y de viudez, matrimonio, adulterio, divorcio, el mal deseo y nuevo matrimonio después del divorcio. De ese modo aparecen más claras las posturas de Jesús y de sus apóstoles. No puede sorprender la constatación de que el N.T., aun dentro de su radicalismo, es más humano que la moral cristiana posterior: es más clara y precisa en los principios, más abierta en los conflictos, y nos permite hoy fundamentar mejor nuestros problemas concretos.— L. CILLERUELO.

GOPPELT, L., *Der Erste Petrusbrief*. Kritisch-exegetischer Komm. ueber das N.T. Bd. XII/1. Hrsg von F. Hahn. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978, 24,5 x 17,5, 358 p.

Al morir L. Goppelt había dejado inéditas dos obras: Una Teología del N. T., que ha sido publicada ya en dos volúmenes, y de la que ya hemos hablado en esta Revista (Estudio Agustiniano, 1976, p. 292, p. 501). La misma editorial publica ahora este Comentario a la 1 Carta de S. Pedro. El editor F. Hahn explica el estado del manuscrito, tal como lo dejó el autor y las ligeras correcciones que se hicieron antes de mandarlo a la imprenta. El comentario pertenece a la colección de comentarios, que comenzó a editar Meyer. Las cuatro primeras ediciones del comentario se debían a J. E. Huther. Dos veces, después, el comentario lo editó Kühl y una vez R. Knopf. Ahora en su séptima edición el comentario se debe a L. Goppelt y comprende solo la primera carta de Pedro. Otro hará el comentario de la carta de Judas, que hasta esta edición salían en su solo volumen.

Ya son conocidas las características de esta serie; rigor científico, y crítico. Análisis de cada pericopa, estudio histórico-tradicional, abundantes "excursūs" donde se tratan los temas más importantes. Así es también este comentario de L. Goppelt. Las posiciones que adopta son moderadas. La introducción es larga y clara, y sus partes muy concatenadas entre sí. La Bibliografía es amplísima. Ha sido completada hasta 1976.

No cabe duda de que es uno de los mejores comentarios a esta carta, que tanto habla y tan útil es para conocer lo que pensaban los cristianos sobre su presencia en la sociedad.— C. MIELGO.

LEWIS, C. S., *Ueber den Schmerz*. Mit einem Nachwort von Josef Pieper. Kösel, München 1978, 22 x 13,5, 192 p.

El problema del mal es el argumento de este libro publicado originalmente en inglés. Su carácter es de contenido filosófico-religioso. Son páginas llenas de humor, de un humor británico, sencillas de leer sobre un problema tan serio. Precisamente por eso cautivan y se leen con gusto. En el primer capítulo presenta el problema: sólo si somos cristianos, se nos presenta el problema, al menos tan agudo. Luego habla de la omnipotencia de Dios, de su bondad, de la maldad del hombre, de la caída del hombre, del dolor humano, del infierno, del dolor de los animales y finalmente del cielo. Con razón afirma Pieper en el epílogo que nadie pasará ligeramente por estas páginas. El estilo es ligero, pero el contenido es denso.— C. MIELGO.

Teología

RATZINGER, J., *Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen über den Dreieinigen Gott*. Kösel, München 1976, 22 x 14, 93 p.

Ratzinger dedica estas páginas a sus hermanos en el sacerdocio, con ocasión de sus bodas de plata de ordenación. Se trata de unas meditaciones sobre la Santísima Trinidad, pero con una finalidad concreta y con una pedagogía especial. El estilo discurre entre la teología y la predicación, entre la teología y la piedad. Son trabajos utilizados ya por el mismo autor, como él mismo confiesa, para tandas de ejercicios y para predicaciones especiales. La finalidad no es otra que ofrecer un medio de renovación espiritual que, fundamentado en el más esencial núcleo cristiano, vivifique los espíritus creyentes bajo la aceptación de la Paz de Dios en Cristo y en su Espíritu.— A. GARRIDO SANZ.

FERNANDEZ ALLER, L., *Teología de la liberación*. Intento de síntesis. Salamanca 1978, 19 x 11, 138 p.

Este libro —tal como se enuncia en el subtítulo— es un intento de síntesis de la teología de la liberación. El autor ha leído pacientemente los libros claves, los comentarios y las diversas resonancias que esta teología ha provocado. El resultado es esta síntesis; síntesis muy pensada y matizada, con honda raigambre bíblica, profética y cristiana. Un simple repaso al índice nos lo deja ver con claridad. Tras un canto a la libertad cristiana, que eso es el prólogo de Mons. Iniesta, el autor analiza el concepto bíblico de liberación, extendiéndose en el significado teológico y estructural de la teología de la liberación, terminando con una llamada al compromiso cristiano y con una reflexión sobre la función crítica de la Iglesia. El intento de presentar la teología de la liberación en lenguaje sencillo y al alcance de la mayoría ha sido plenamente conseguido.— A. GARRIDO SANZ.

RODRIGUEZ, M., *La teología católica ante el psicólogo*. Herder, Barcelona 1977, 21 x 14, 244 p.

Se trata de un ensayo interesante que invita a una relectura crítica de los grandes temas teológicos desde una perspectiva psicológica. La moderna teología crítica viene haciendo esto mismo de una u otra forma. Pero aquí se plantea el problema en su desnudez, a la vez que se ofrece al teólogo la posibilidad de hacerse consciente de sus "mecanismos personales y sociales de defensa" en el tratamiento del dogma. El autor intenta colocar el "dogma" en su sentido verdadero, a la vez que ofrecer el "símbolo" como alternativa auténticamente religiosa.

Juzgamos positivo, al menos como hipótesis, el estudiar el carácter "ideológico" y los "resortes psicológicos" que puedan estar a la base de las doctrinas. Esta misma reflexión alcanzaría también a los aspectos humano-subjetivos de la actuación de los jerarcas. De este modo, el valor absoluto, que a veces ha pretendido la ciencia teológica como tal, quedaría en parte relativizado, ya que aparecerían desenmascarados los "productos sociales históricos" que intentan disfrazarse como "datos divinos y eternos"; a la vez que saldría ganando en pureza religiosa el "auténtico rostro del Absoluto y Eterno".— A. GARRIDO SANZ.

INNOCENTI, E., *La Santa Sede nella Ecclesiologia del Concilio Vaticano II*. Instituto Padano di Arti Grafiche, Rovigo 1977.

Ennio Innocenti es un conocido periodista italiano, colaborador de la RAI y brillante conferenciante. Tiene también en su haber diversas publicaciones de índole jurídico-ecclesiológico. El libro que ahora presentamos significa una seria contribución a la Ecclesiología comenzada en el Vaticano II; una "investigación minuciosa acerca de la aportación de la Santa Sede a la Ecclesiología conciliar, tanto en las discusiones como en las Actas finales del Concilio, así como en sus aplicaciones". Esta tarea ha exigido al autor un estudio y un análisis profundo de las fuentes; llegando a la conclusión de que la Santa Sede es "el centro catalizador de la comunión eclesial, el vínculo de la colegialidad episcopal y el instrumento que permite y avala toda función subsidiaria". El libro recoge muchos elementos útiles para la verdadera comprensión del Vaticano II y su lectura necesaria para comprender el porqué de muchos acontecimientos que poco a poco van siendo ya historia.— A. GARRIDO SANZ.

ECKERMANN, W., *Wort und Wirklichkeit*. Augustinus Verlag, Würzburg 1978, 15 x 23, XXXI-338 p.

El subtítulo del libro dice así: "inteligibilidad lingüística en la Teología de Gregorio de Rimini y su influencia en la escuela agustiniana". De ese modo se enuncia con exactitud el contenido. Los estudios de lingüística siguen interesando a los estudiosos con razón, ya que vivimos en época de crisis y de criterios. Ese interés tiene un hermoso tema en el siglo XIV, que fue también una época de crisis, y en el que destaca la figura de Oskham. Pero éste no está solo, sino que trabaja dentro de una corriente tradicional. En esa corriente ocupa un lugar destacado Gregorio de Rimini, no sólo por sus teorías de la gracia, sino también por su análisis del lenguaje teológico. El Positivismo, que ya comenzaba, exigía una verificación y esa ley parecía un yugo intolerable para la Teología que habla de "realidades sobrenaturales". ¿Cómo podrán aplicarse a la Biblia o a la Tradición el experimento y la comprobación? Y si no puede eso lograrse, cómo confirmar la relación entre palabra y realidad? Gregorio responde que tal suerte de "fe inductiva" puede lograrse. Puesto que la finalidad de la Teología es la Praxis, la palabra de Dios se ordena a ser verificada o falsificada, pues se presenta no como "ideas o conceptos", sino como mandamientos e indicaciones, y en eso consiste su revelación. Gregorio parte pues de Santiago, 1,22: "realizad la Palabra de Dios y no seáis simples oyentes". Aunque en muchos puntos la doctrina de Gregorio está superada, en ese punto posee toda su actualidad.— L. CILLERUELO.

Filosofía

PICHON, J-CH., *Historia de los mitos*. Martínez Roca. Barcelona 1977, 21.5 x 13.5, 286 p.

Mucho sin duda hay que corregir en la concepción del fenómeno denominado *Mito*. A los mitos recurrió el hombre primitivo, y hoy, en que quizás muchos piensan en los mitos como si se tratase de leyendas de otros tiempos, los hombres vuelven a resucitarlos o a inventar otros nuevos.

Esta *Historia de los mitos* comienza con la descripción de mitos ancestrales (20.000 años a. de C.?) tales como los de la Tierra Madre, Sagi-

tario, el Agua Profunda... para terminar con una mítica contemporánea que está ahí: el mito de la renovación de la Sabiduría (1920-1932), el del tiempo de los Tiranos (1933-1945), el de la liberación de los Pueblos (1946-1958) y el del surgimiento de la Juventud (1959-1970).

Es de notar la relación entre la existencia de los mitos y ciertos ritmos temporales. De hecho el libro está dividido en cinco partes, cuyos títulos son como sigue: los ritmos y las eras; las estaciones procesionales; las décadas míticas; los ciclos solares.

El autor cree encontrar relaciones comparativas entre las creencias míticas y las descripciones bíblicas al tocar estos temas.— F. CASADO.

CUIRANA FERNANDEZ, J. M.^a, *Los fundamentos racionales de la existencia del alma y su inmortalidad*. Bosch. Barcelona 1978. 22 x 16, 167 p.

El Dr. Ciurana sigue valientemente con su propósito de ir poniendo al alcance del lector español los problemas filosóficos más radicales. Sndos volúmenes ha dedicado a *La existencia de Dios ante la razón y el sentido común*, a *El fin del materialismo filosófico y ateo*, a *Las pruebas racionales de la existencia de Dios*. En todos ellos el autor, ajeno a un afán de novedades, y no desdendiando una filosofía sensata aunque sea tradicional, intenta llevar al lector, como él mismo nos dice, a conclusiones de carácter elemental, sencillas y asequibles, aunque no con razonamientos vulgares, añadiríamos nosotros. En este volumen que ahora presentamos examina los fundamentos racionales de la espiritualidad e inmortalidad del alma.

Un mérito, y quizás no el menos importante, es proporcionar al lector, a quien interesen estos temas vitales para el hombre, libros escritos con visión serena de los problemas y de fácil captación, sin que por ello pequen de superficiales.

La existencia del alma como ser espiritual; su inmortalidad.— F. CASADO.

CANALS VIDAL, Francisco, Dr: 1) *Historia de la Filosofía Medieval*, Ed. Herder, Barcelona 1976, 20,5 x 14, 337 p.

2) *Textos de los grandes filósofos —Edad Media—*, Ed. Herder, Barcelona 1976, 20,5 x 14, 263 p.

Son dos libros que se completan el uno al otro; y el uno sin el otro no se comprenden. Porque dar un curso universitario de Filosofía Tomista sin textos, sería algo incompleto. Por eso, el Dr. Canals vio la necesidad de que al dictar su curso de Filosofía Tomista, era necesario dar a sus alumnos material de investigación. Y no sólo para sus alumnos, sino también para el estudioso de estos temas será un valioso arsenal de consulta. Y al mismo tiempo que publicaba su libro *HISTORIA DE LA FILOSOFIA MEDIEVAL*, sentía de la misma manera la urgencia de dar a sus alumnos y a los estudiosos un material que comprobara sus afirmaciones. Y este es el motivo de las dos publicaciones. En los dos libros puede el lector percatarse del pensamiento, que ha sido el germen de nuestro modo moderno y actual de apreciar el sentido de la realidad presente en cuanto a filosofía se refiere, y que tiene que derivarse de la Edad Media. Nunca nos cansaremos de decir que todas nuestras adquisiciones filosóficas y científicas tienen su base en los tiempos pasados. Por lo mismo un estudio de la Edad Media siempre es interesante. Y como profesor de la etapa de este pensamiento, volvemos a repetir, que es imprescindible un conocimiento del pensamiento medieval para poder comprender todo el desenvolvimiento filosófico y científico de nuestro modo de ver y comprender la realidad presente que nos domina.

Para mí es muy querido el hacer esta recensión de estos dos libros del Dr. Canals, porque él ha sido mi profesor en el curso monográfico de mi cursillo doctoral y también el director de mi tesis doctoral —*Noética agustiniana: contenido metafísico y psicológico*—. Y yo invito a quienes quieran entrar al conocimiento del pensamiento de la Edad Media, que se dirijan al Dr. Canals, quien, como humano y como persona profundamente cristiana, les solucionará cuantos problemas le sugieran.

En cuanto a los dos libros previenen y confirman el pensamiento escolástico —en lo de escolástico no se incluye solamente lo cristiano— y hasta predicen lo que en etapas posteriores va a descubrir el lector lo que va a influir en las etapas siguientes del pensamiento humano.

Por todo esto felicito a mi maestro por sus dos libros; y ¡ojalá su experiencia no nos deje sólo con estos dos libros!— M. CAMPELO.

BUEZAS F. M., *El Krausismo español desde dentro. Sanz del Río, autobiografía de intimidad*. Tecnos, Madrid 1978, 13 x 20, 342 p.

En un libro publicado el año pasado (Véase Estudio Agustiniiano, 1978, p. 159) el A. parecía prometer estudios ulteriores sobre Sanz del Río. Y en efecto, ya este año nos presenta una que pudiera llamarse "biografía" de Sanz. Pero es autobiografía, pues quien va a narrar la vida de Sanz es él mismo, y la aguda y profunda labor de Buezas consiste en recoger e ir ordenando la narración. Pero se trata de una "biografía de intimidad", es decir, no se trata de meros signos externos, con frecuencia insignificantes o enigmáticos, sino de una intimidad, casi siempre de tipo religioso y profunda. Por eso es una "Vida desde dentro", como la hubiera querido Ortega y Gasset, en su *Goethe desde dentro*". Pero no se piense en un "caso aislado", cuando se habla de Sanz o del Krausismo, y se declara la profundidad religiosa de Sanz. El A. va más allá. En Sanz y en el Krausismo hay que ver la situación de la España de 1835, cuando Sanz comienza sus reflexiones críticas, aún antes de ir a Alemania. Las pretensiones de Fernando VII tienen todavía hoy actualidad. La división de la materia se hace por sí mismo, según el movimiento cronológico y experimental de la vida de Sanz. Las cartas y diarios son utilizados con honradez y habilidad sorprendentes. En conjunto, hay que formarse de Sanz y del Krausismo una idea muy diferente de la que se formó Menéndez y Pelayo, y el mismo sentido religioso que se pone de relieve muestra una influencia que llega hasta la Guerra Civil.— L. CILLERUELO.

E. UREÑA, *La teoría crítica de la sociedad de Habermas*. La crisis de la sociedad industrializada. Tecnos, Madrid 1978, 23 x 16, 144 p.

Se trata de un estudio sobre Habermas que incluye la trayectoria de la Escuela de Frankfurt, y la crítica del neocapitalismo actual. La revisión de Hegel, Marx y Freud por Horkheimer, Adorno y Marcuse resume la crítica de la razón ideológica, identificante, unidimensional, y la crítica de la filosofía sin intereses de Husserl. En Habermas se destaca la división entre técnica y comunicación, y conocimiento e interés. La liberación se concreta en Habermas en la verdad, la justicia y la libertad que deben reflejar la igualdad de posibilidades sociales como vía de la liberación. Una obra bien hecha, clara, documentada, crítica y con fuerza. Podemos felicitar al autor y a la editorial porque creemos que esta obra se va a leer con profusión.— D. NATAL.

M. RICHARD, *La pensée contemporaine*. Les grands courants. Chronique Sociale de France, Lyon 1977, 22 x 17, 230 p.

Como dice el título se recogen aquí las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo, con sus antecedentes del pasado. Así se dan cita liberalismo y anarquismo, marxismo y tomismo, nihilismo, humanismo y personalismo, espiritualismo, fenomenología y existencialismo, freudismo primero y presente, estructuralismo y afines como M. de Foucault o críticos como G. Deleuze. Los "nuevos filósofos", aparecen quizá por primera vez tratados con seriedad y amplitud, con una bibliografía abundante y crítica como se hace también en los demás grupos. Un vocabulario final facilita las posibles dificultades. El libro se hace imprescindible al interesado en filosofía, especialmente contemporánea.— D. NATAL.

COMPOSTA, D., *Lavoro e liberazione*. Instituto Padano di Arti Grafiche, Rovigo 1978, 21 x 15, 270 p.

El subtítulo de este libro suena así: *Ensayo filosófico sobre las dimensiones del trabajo humano*. El autor demuestra conocer a fondo las diversas filosofías del trabajo, de las cuales hace una sumaria exposición en el capítulo primero. Pasa después a analizar los diferentes aspectos del trabajo: técnico, económico, social, jurídico y moral. Juntamente con la descripción de cada uno de estos factores, el autor se esfuerza en rechazar racionalmente la tentativa socialista que hace del trabajo la finalidad absoluta del hombre; proponiendo el lema de: no es el hombre para el trabajo, sino el trabajo para el hombre. Mención especial merece la aportación al aspecto ético-moral, estudiando lo que él llama la "seriedad ética", con sentido transcendente, y que no es otra cosa que "la tensión entre la existencia y la esencia humana", tensión que podría traducirse por "exigencia" hacia el cumplimiento de una vocación humana que supera al mismo hombre.— A. GARRIDO SANZ.

FRANKL, V. E., *...trotzdem Ja zum Leben sagen*. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager. Kösel, München 1977, 20 x 12, 200 p.

Aparece ahora la traducción alemana del escrito novelado por el conocido psicoanalista V. E. Frankl. Aquí novelado tiene un cierto sentido unamuniano puesto que los personajes son más reales que la realidad misma. La edición inglesa había hecho furor, ya que V.E. Frankl escribió lo que él mismo vivió. El autor nos viene a demostrar, no desde la clínica artificial, sino desde el campo de concentración que padeció, hasta qué punto el hombre puede sobrevivir como humano y resistir la destrucción siempre que tenga capacidad de acoger un resquicio de esperanza. Esta tesis, confirmada en circunstancias tan difíciles, nos lleva a descubrir en el creador de la *logoterapia* uno de los monstruos sagrados del psicoanálisis. La obra principal se completa con datos biográficos y bibliográficos de su autor, y una exposición de su pensamiento dialogada por personajes ficticios como Spinoza, Kant y Sócrates.— D. NATAL.

GOMA, F., *Conocer Freud y su obra*. Dopesa, Barcelona 1977, 13 x 19, 142 p.

La Editorial Dopesa ofrece al público una galería de personajes verdaderamente excepcionales: H. Hesse, J. Joyce, Gramsci, Proust y Russell, entre otros. El estudio que presentamos sobre Freud no puede compararse con otros corrientes sobre el creador del psicoanálisis. En un espacio apropiado al lector medio se nos ofrece todo lo importante sobre Freud y su

obra de un modo realmente crítico e inteligible. El método psicoanalítico y la psicología, la interpretación de los sueños y la psicopatología, la sexualidad y sus reflejos en el arte o el humor, e incluso los historiales clínicos quedan analizados puntualmente. Igualmente se hace con la metapsicología, la segunda tópica, y las relaciones entre religión y cultura. Puede decirse que muy pocos estudios sobre Freud gozan de la claridad y profunda comprensión del tema que muestra nuestro autor. Por eso es preciso destacar la habilidad expositiva de conocimientos plenos de precisión técnica y científica.— D. NATAL.

ECO, U., *La estructura ausente*. Introducción a la semiótica. Lumen, Barcelona 1978, 12 x 19, 510 p.

Es preciso reconocer especialmente al Umberto Eco en la filosofía del lenguaje actual por su posición equilibrada entre el estructuralismo y la semiótica. Esa posición puede resumirse, con palabras del mismo autor, de este modo: "...La semiótica ha de proceder a individualizar estructuras vinculadas como si existiera una Estructura General definitiva; pero para poderlo hacer ha de admitir que esta Estructura General es una pura hipótesis operativa y que *cada vez que se describe una estructura se ha producido algo en el universo de la comunicación que hace que ya no sea enteramente plausible*. Esta condición de equilibrio difícil y de aparente falta de base no es una contradicción de la semiótica, sino que es condición común a otras muchas disciplinas, como la física que se rigen por criterios de método, como el principio de indeterminación o el principio de complementariedad. *Cuando se haya adquirido conciencia de los límites propios, sin aspirar a ser un saber absoluto, la semiótica podrá aspirar a ser una disciplina científica*" (p. 145). Por lo demás este libro es demasiado conocido para que intentemos ahora presentarlo. Únicamente subrayar el interés de los estudios relativos a códigos visuales, arquitectura y comunicación, y el análisis penetrante y definitivo de Lévi-Strauss y su obra, así como la advertencia de que la comprensión del mundo *sub specie communicationis* es y debe ser una dialéctica constante con la praxis. Tal es la gran intuición de Umberto Eco para la construcción de una semiótica lo más universal posible.— D. NATAL.

GIL, M. del P., *La relación maestro-alumno*. Hacia una educación renovadora. BAC, Madrid 1977, 19 x 11,5, 240 p.

Cualquier aportación encaminada a la renovación o reforma cualitativa del sistema educativo actual es bien acogida. Pero el acierto de la Dra. María del Pilar en el presente libro es el haber centrado su proyecto de renovación radical de la educación en la relación interpersonal maestro-alumno, núcleo de todo el proceso educativo. La autora trata de hacernos comprender que mucho más importantes que los métodos y las técnicas son las actitudes de las personas. Si queremos ir al fondo de la cuestión, hay que ir a la raíz misma de la persona. La autora busca el cambio en las actitudes básicas del educador, en el espíritu que debe informar y alentar toda la educación, más que en la reforma de las estructuras y de las leyes, por muy importantes que éstas sean. Trata de aclarar ideas; hace un esfuerzo enorme de reflexión sistemática y radical sobre todos los problemas básicos de la educación, teniendo en cuenta el momento actual; pero siempre partiendo de ese centro de gravedad que es la relación maestro-alumno. De ahí el interés que ha de despertar dicho libro en cualquier educador que realmente sienta inquietud y deseo de renovarse en su labor educativa.— E. ALVAREZ.

A. EINSTEIN, A.S. EDDINGTON, *La teoría de la relatividad*. Selección de L. Pearce Williams. Alianza, Madrid 1977, 20 x 13, 174 p.

Es natural que esta obra llegue ahora a la tercera edición de Alianza Universidad, puesto que la aparición de la Teoría de la Relatividad en nuestro país y su difusión, tuvo complicaciones especiales tanto por motivos de discusión como por falta de preparación. Los escritos que recoge la obra nos pone rápidamente al día de la propia teoría tanto en sus aspectos más científicos como en sus connotaciones a la filosofía, el arte y la cultura en general. Primero se ofrecen escritos de Newton, Mach, Michelson-Morley creadores del experimento que lleva su nombre, Lorentz, Poincaré, y del mismo Einstein sobre la teoría de la relatividad general y especial. Whittaker y Holton nos presentan también sus aportaciones al igual que A. Grünbaum. Siguen una serie de escritos sobre las reacciones a la teoría de la relatividad tanto en el medio científico vgr., Eddington, como en otros medios culturales, vgr. H. Elliot o José Ortega y Gasset.— D. NATAL.

MANNING, A., *Introducción a la conducta animal*. Alianza, Madrid 1977, 20 x 13, 363 p.

Dadas sus múltiples referencias a la conducta humana es una suerte la multiplicación de tratados acerca de la conducta animal. Aquí se trata de una obra sistemática que va a estudiar sucesivamente las teorías de los reflejos y la conducta compleja, el instinto y el aprendizaje, información externa y su elaboración, el tema de las motivaciones donde destaca los esquemas de Lorenz y Deutsch, y las conductas conflictivas y agresivas donde destaca especialmente el tema territorial. Igualmente se estudia la relación entre hormonas y conducta, y desarrollo y evolución con especiales referencias a la sexualidad. Finalmente dos apartados se refieren al aprendizaje, y uno a la organización social tanto en insectos como en vertebrados. Alianza Editorial se apunta un tanto más en etología con esta obra sistemática.— D. NATAL.

FINK, E., *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*. (Herausgeben von Egon Schütz und Franz-Anton Schwarz). Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1977, 13 x 20, 325 p.

El presente texto de *Sein und Mensch* (ser y hombre) es la parte principal de un curso dado por el autor en el semestre de invierno de 1950/51. Las variaciones introducidas por los editores han sido más bien formales y de poca importancia, sin que afecten en absoluto al contenido del libro. Las obras todas de Eugen Fink son realmente profundas y siguen su propio ritmo de pensamiento (recuérdese el estudio sobre Nietzsche publicado en Alianza). El libro que ahora presentamos no desmerece de sus anteriores publicaciones. En él se ofrece una clara y profunda visión del significado de la "experiencia ontológica" en la filosofía de Hegel, que es también la experiencia de la lucha del mundo entre cielo y tierra, luz y tinieblas, etc. Analiza la construcción hegeliana de la "historia del ser", del despliegue dialéctico de la idea a partir de la inicial contradicción del ser mismo. Fink dedica un par de capítulos para discutir la interpretación heideggeriana de Hegel, siempre digna de tenerse en cuenta, aunque no siempre compartida. Por lo dicho se comprende fácilmente qué magnífica introducción al pensamiento difícil y discutido de Hegel representa esta obra de Fink. Conceptos hegelianos fundamentales como identidad y diferencia, ser-en-sí y ser-para-sí, mito y filosofía, ser y saber, etc. son tratados muy atinadamente y discutidos en su problemática esencial. Y como Hegel constituye para Fink el logro más pleno de la metafísica occidental, podemos decir que el presente libro sirve también de introduc-

ción a la problemática filosófica en general. La obra consta de dos partes: la primera trata punto por punto el concepto de experiencia y los más fundamentales conceptos de la filosofía hegeliana. En la segunda se estudia la transformación de la experiencia ontológica en dialéctica cosmológica: la experiencia del ser es a la vez experiencia del mundo.— A. ESPADA.

RODRIGUEZ DE YURRE, G., *Marxismo y marxistas*, BAC., Madrid 1978, 12 x 19, 270 p.

Gregorio Rodríguez de Yurre lleva largos años de profesor en Vitoria y, después de serios estudios e investigaciones sobre temas ético-sociales, publicó en enero de 1976 su gran obra documentada y casi exhaustiva sobre *El Marxismo* (dos vols. editados por la B.A.C. maior). Dos años más tarde (enero de 1978) el autor ofrece en la colección popular de la B.A.C. el libro que ahora presentamos. Se trata de un resumen de aquella gran obra para facilitar información de primera mano al público en general. Pero no por tratarse de un resumen deja de presentar análisis minuciosos y detallados sobre los puntos básicos del marxismo. Y no sólo del pensamiento de Marx, sino también —y sobre todo— del desarrollo del marxismo en sus principales secuencias, principalmente en la Unión Soviética a partir de 1917. El autor muestra su gran competencia, su amplio conocimiento de los aspectos filosóficos, políticos, económicos y sociales de los países de régimen comunista. Con ideas claras y precisas, realiza una crítica radical y certera del pensamiento, de los objetivos y de las tácticas marxistas. Se evidencia el contraste entre lo que predicaban algunos eurocomunistas y la actuación concreta de todos los partidos comunistas, sin exceptuar los de las propias naciones europeas. El autor convence plenamente en sus afirmaciones al estar éstas respaldadas por la fuerza irrefutable de los hechos.— A. ESPADA.

TIERNO GALVAN, E., *Idealismo y pragmatismo en el siglo XIX español*. Tecnos, Madrid 1977, 23 x 16, 167 p.

El libro del profesor Tierno Galván consta de tres escritos sobre la novela histórico-folletinesca, D. Juan de Valera o el buen sentido, y el prefascismo de Macías Picavea. La obra puede situarse en la dirección de la teoría de la novela de Lukács, y los escritos sobre análisis de la marginación social de M. Foucault. En efecto, el primer escrito refleja los valores y contravalores aludidos por la novela histórico-folletinesca en referencia a la España de la época: El distanciamiento de la burguesía y el pueblo, la rigidez artificial de casta, la ambición de poder político-económico disfrazado de patriotismo, etc. La creación de Valera nos confirma en lo mismo. Se describe el espíritu pragmatista y mercantil y sus relaciones con el liberalismo de la época, y la burguesía de negocios que ha venido a ser la burguesía revolucionaria. Finalmente se analiza la figura de Macías Picavea, su comprensión del problema nacional, lo que pudo ser y no fue la democracia castellana del fundador de "La libertad" de Valladolid, sus relaciones con la Institución libre de Enseñanza, el krausismo y la generación del 98 de la que el Profesor propone una revisión, para terminar apuntando los elementos nihilistas y prefascistas con su utilización posterior en nuestra historia reciente. El libro contempla, desde otro ángulo también de gran interés, la moralidad social española analizada con otro método por el profesor Aranguren.— D. NATAL.

BORCH, K. H., *La economía de la incertidumbre*. Tecnos, Madrid 1977, 23 x 16, 223 p.

Las teorías económicas insisten frecuentemente y con entusiasmo en su valor científico. El autor, discípulo de O. Morgenstern, nos presenta ejemplos sencillos como el comprador de Bolsa que actúa en base a su teoría económica científica mientras el vendedor hace lo contrario por causa de esa misma razón científica pero uno de los dos se equivoca. Por ello K. Borch cree fundamental estudiar la variable incertidumbre y su influencia en la economía. Así revisa la teoría de la utilidad e introduce el esquema de la probabilidad, y la teoría de los juegos de Morgenstern y Von Neumann aplicadas al análisis económico. Sobre estas bases se estudia la selección de cartera, el equilibrio de mercado, los objetivos de la empresa y las decisiones de grupos. La lectura de la obra es relativamente sencilla y su interés evidente no sólo en economía sino también en temas electorales de tanta actualidad en nuestro país. K. H. Borch es profesor en la Escuela Noruega de Economía y Administración de la Universidad de Bergen.— D. NATAL.

GRASSI, E., *Humanismo y marxismo. Crítica de la independencia de la ciencia*. Ed. Gredos, B.H.F., Madrid 1977, 13 x 20, 313 p.

La Biblioteca Hispánica de Filosofía incorpora a su lista este nuevo libro de Ernesto Grassi, en precisa versión de Manuel Albella Martín. El autor tiene en su haber valiosas investigaciones sobre el humanismo italiano y las ideas fundamentales que contiene la presente obra, las había ya adelantado en otras anteriores. El mismo nos remite a *Macht des Bildes: Ohnmacht der rationalen Sprache* (Poder de la imagen: impotencia del lenguaje racional, 1970). "El presente trabajo tiene por objeto iniciar al lector en el pensamiento humanístico y su problemática" (p. 7). Esta problemática se centra en resaltar la concordancia entre intuiciones básicas del humanismo italiano y puntos esenciales de las teorías marxistas; se destaca el paralelismo entre la postura que adoptaron los humanistas frente a la escolástica, y la crítica que el marxismo hace al racionalismo de Descartes y al idealismo alemán (p. 111). En ambos casos nos encontramos con un humanismo realista y concreto, frente a toda clase de idealismo y abstracciones. A lo largo de las páginas del libro se patentiza la genialidad de algunas anticipaciones de los humanistas sobre temas que después ha recogido el marxismo con pretensiones de originalidad: la insuficiencia de un pensamiento puramente especulativo, la unión de teoría y praxis, la importancia del trabajo, el papel del lenguaje, la comprensión del hombre desde la historia, son ideas a veces insinuadas y a veces tratadas con profundidad por los autores reseñados por Grassi: Francesco Petrarca, Coluccio Salutati, Cristoforo Landino, Angelo Poliziano, Mario Nizolio, Lorenzo Valla y Giambattista Vico. Ya nos advierte el Autor que la tradición humanística no debe considerarse aisladamente, sino que su significación aparece más nitida cuando se la compara con la Antigüedad en general y cuando se estudia su vigencia en la modernidad, incluso en nuestra propia actualidad. Muchas afirmaciones de hoy vienen a ser ecos de aquella tesis fundamental de humanismo italiano de que sólo una concepción total del hombre nos llevará a resolver los problemas de la sociedad. Profundas y certeras reflexiones las de Grassi, al ponernos en contacto con el pensamiento vivo y sugerente de autores más o menos olvidados. Acierto también por la selección de textos con que se corona la obra. Trabajos como el presente nos ayudan a comprender y apreciar mejor la historia del pensamiento y su valor teórico para nosotros.— A. ESPADA.

UÑA JUAREZ, A., *La filosofía del siglo XIV. Contexto cultural de Walter Burley*. Ed. Biblioteca "La Ciudad de Dios", San Lorenzo de El Escorial, Madrid 1978, 17 x 24, XXIV - 448 p.

Como el propio Autor explica, el presente estudio se inició bajo los auspicios del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, mediante la concesión de una Beca de intercambio cultural con la "Katholieke Universiteit te Leuven". Agustín Uña Juárez, joven filósofo e investigador, nos ofrece el fruto maduro de su paciente tarea. Y en realidad tenemos ante nuestros ojos una obra densa y lograda sobre la filosofía del siglo XIV en general y en concreto sobre la figura de Walter Burley. El propósito anunciado por el Autor y, a nuestro modo de ver, perfectamente logrado, es "esclarecer mutuamente una época —el siglo XIV filosófico— y el significado histórico de una figura: Walter Burley". Uña Juárez ha emprendido su tarea con entusiasmo, con "intensa dedicación". El mismo afirma que el tema lo merece. Y aquí podemos añadir: que también el propio Autor merece nuestra felicitación por la labor realizada. Sin concesiones de ningún tipo, el libro que presentamos es de estricta investigación. Y de palpante actualidad. Cada vez cobra más importancia y significado este siglo de transición y puerta de la modernidad que es el siglo XIV. "Sobre el siglo XIV se poetizó en exceso. Ha llegado la hora de conocerlo y valorarlo". El material de primera mano con que ha trabajado Uña Juárez, el equilibrio de sus juicios, su amplio conocimiento del tema y su profundidad filosófica son realmente admirables y el presente libro nos servirá de ahora en adelante para mejor conocer y valorar este siglo.

El índice del libro que presentamos nos da una clara idea de la temática abordada. Después de una nota inicial de Bibliografía selecta, se divide la obra en tres partes: La primera (pp. 1-168) es un estudio biobibliográfico sobre Walter Burley: su vida, sus obras y doctrinas, su influjo. Comienza el Autor exponiendo detenidamente el estado actual de la investigación sobre la figura de Burley. Indica los pasos fundamentales de su vida y la lista de sus obras, con las observaciones y precisiones histórico-criticas pertinentes. Estudia también las influencias y los aspectos metodológicos más destacados... Y después de la "presentación de la figura humana e intelectual de Burley, su obra, motivaciones y técnicas e influjo posterior, creemos útil extendernos ahora en una aproximación panorámica al marco general del pensamiento circundante y a los diversos ámbitos intelectuales de su formación" (p. 171). Es el cometido de la segunda parte (pp. 169-272), dividida a su vez en tres apartados generales: el siglo XIV, la universidad de Oxford y la de París. Para introducirnos en el siglo XIV comienza de nuevo el Autor pasando revista a las investigaciones e interpretaciones más representativas, con el correspondiente análisis y valoración crítica de cada una. Las conclusiones a que llega, podemos resumirlas así: "El siglo XIV no está aún enteramente conocido, pero tampoco está olvidado. Aún permanecen en la oscuridad importantes datos sobre la vida, obras y doctrinas incluso de figuras tan sobresalientes como Scoto y Ockham, y otros pensadores de la época esperan aún monografías más pormenorizadas. A todo ello se debe el que, por ahora, cualquier intento de síntesis global se halle frente a obstáculos insalvables... Sin embargo, no todo es oscuridad. Aportaciones de nuestro siglo vienen proyectando luz decisiva en diversos dominios... Lo que llamamos siglo XIV filosófico parece difícil de comprender sin tener en cuenta la continuidad de fondo que lo vincula al siglo XIII. Lo cual no prejuzga la originalidad del "nuevo espíritu" que el siglo XIV introdujo en la visión de la problemática filosófica... En cuanto a la valoración del siglo XIV, aunque todavía suele ser negativa en confrontación con el siglo XIII, sin embargo, una nueva visión se va abriendo paso en los últimos decenios, resaltando la originalidad y la proyección de futuro implicada en el nuevo clima científico, que se inaugura en el transcurso del si-

glo... En conclusión: podría afirmarse que el momento filosófico en que se expresó Burley se halla hoy en trance de franca recuperación. Las más recientes expresiones historiográficas sobre esa época parecen avanzar en tal sentido" (pp. 233-238). En las páginas siguientes se expone la situación de la universidad de Oxford en el tiempo en que fue frecuentada por Burley, con las corrientes de pensamiento que entonces reinaban allí. E igualmente se pasa revista a la situación en que a principios del siglo XIV se encontraba la universidad de París, con sus diversas facultades... En la tercera y última parte (pp. 273-426) se hace un recuento de las fuentes del pensamiento de Walter Burley y su relación con algunos pensadores contemporáneos, especialmente con Ockham. El Autor es consciente de adentrarse en un "campo todavía no suficientemente explorado y que exigiría aun una ulterior atención" (p. 275). Pero él desarrolla con singular maestría y amplia erudición esta última parte, exponiendo a la vez el pensamiento de Burley y encuadrándolo en el marco histórico general... Finalmente, la obra queda redondeada por los índices completos que se nos ofrecen: de manuscritos, de autores, de temas y de léxico especial o técnico.

Si se nos permite pecar de reiterativos queremos nuevamente enviar nuestra felicitación al Autor por esta obra que realmente destaca en el campo de la investigación española. Creemos que en el futuro deberá contar con este estudio todo aquel que quiera acercarse a la temática filosófica del siglo XIV.— A. ESPADA.

Moral y Derecho

GARCIA TRAPIELLO, J., *El problema de la moral en el Antiguo Testamento*. Editorial Herder, Barcelona 1977, 19 x 12, 246 p.

Exterminios, crueldades, venganzas, odios e imprecaciones narrados en el V.T. son hechos que han herido la sensibilidad moral de los cristianos desde los primeros siglos. Los intentos de aclaración han sido múltiples. Tal vez pueda decirse que cada época ha ofrecido su propia interpretación. El cristiano de nuestros días, más crítico y exigente, encuentra insatisfactorias las explicaciones de épocas pasadas y desea una respuesta actualizada. Es la pregunta a la que se propone responder García Trapiello con su obra. Ofrece variantes dignas de subrayarse, como su liberarse de la necesidad de solucionar caso por caso singularmente y de la impostación negativa centrada en resolver las dificultades. Ha preferido el enfoque positivo que subraya los elementos básicos de la moralidad positiva del V.T. Elementos, sí, porque no podemos esperar del V.T. un sistema moral completo y coherente. Sería prolijo enumerar tales elementos fundamentales, mucho más dada la nitidez con que los subraya el propio autor. Sin duda la lectura de su estudio será provechosa para cuantos anhelan alimentarse con el mensaje bíblico.— Z. HERRERO.

BÖCKLE, F., *Fundamental moral*, Kösel Verlag, München 1977, 22 x 13,5, 339 p.

¡Se ha escrito ya tanto sobre la crisis de la moral en los últimos años! Böckle resume las conclusiones de su constante reflexionar sobre tan numerosos escritos. Quisiera ofrecer un proyecto de moral sistemática rejuvenecida. No predominan las soluciones de problemas concretos, sino los fundamentos más característicos de la teología moral cristiana, y éstos en diálogo ininterrumpido con las restantes ciencias del hombre. Entra de esta manera en el estudio interdisciplinar, tan deseado y aplaudido

hoy día. Es su contestación a la apremiante invitación del Concilio a lograr una presentación renovada de la moral.— Z. HERRERO.

INNOCENTI, E., *Dottrina sociale della Chiesa*, Istituto Padovano di Arti Grafiche, Rovigo 1978, 19 x 12, 293 p.

La militancia del creyente cristiano es una necesidad que se deja sentir imperiosamente. Su consecución parece imposible sin la presencia de un cuadro dirigente capacitado psicológica e intelectualmente. Precisamente este cuadro dirigente es el destinatario elegido por el autor para ofrecerle un sistema de ideas sociales "seguras", en sentir de Innocenti. La elaboración se ciñe muy de cerca al llamado sistema tradicional, dividiéndolo en dos partes a las que titula: a la primera, parte negativa o "destruens", y a la segunda, parte positiva o "construens". Trasluce su buen conocimiento de los documentos magisteriales y se convierte en reflejo fiel de las interpretaciones oficiales. Podría completarse de manera muy positiva con la exposición de las diversas interpretaciones de los mismos documentos comentados en el texto.— Z. HERRERO.

GARCIA CANTERO, G., *El divorcio*, BAC. Popular, Madrid 1977, 19 x 11.5 175 p.

A nivel teórico abstracto ofrece numerosos elementos de reflexión muy aceptables, como su descripción de la sociedad cambiante, la fragilidad de una filosofía matrimonial hasta ahora considerada inamovible. Atención especial merece su exposición sobre las consecuencias psicológicas del divorcio, sus posibles conexiones con la tendencia al suicidio y la valiente denuncia de la falsedad de determinados datos estadísticos mucho más de la tendenciosa interpretación de los mismos. Es claro el buen servicio informativo que está llamado a prestar a la sociedad española en unos momentos en los que tan ampliamente se está debatiendo el tema entre nosotros.— Z. HERRERO.

RENDTORFF, T., *Politische Ethik und Christentum*, Chr. Kaiser Verlag, München 1978, 20 x 12, 67 p.

Afronta la reflexión sobre el terrorismo no en cuanto identificable con la crisis que la sociedad sufre actualmente, sino visto como síntoma de la misma. Considera que la misma organización democrática encierra en su seno ciertos elementos degenerables en terrorismo. Sostiene que el juicio ético sobre el terrorismo no puede pronunciarse desde la plataforma de los principios abstractos, sino desde las situaciones concretas y sus condicionamientos históricos. Defiende la justificación ética del empleo del poder estatal para amordazar a un terrorismo que tiende a estrangular a la sociedad. La eficacia de esta lucha depende del consenso, mayor o menor, logrado, entre los diversos partidos políticos y poderes estatales. No olvida, finalmente, que el terrorismo, como síntoma de la crisis de la convivencia social, exige a la sociedad un mayor compromiso en la educación de la libertad dirigida por la responsabilidad: libertad responsable.— Z. HERRERO.

CARBONNIER, J., *Sociología jurídica*, Editorial Tecnos, Madrid 1977, 23 x 15, 353 p.

¡Qué podríamos decir sobre la obra de un conocedor del tema como J. Carbonnier! La sociología jurídica "engloba todos los fenómenos de los

cuales el derecho puede ser causa, efecto u ocasión, incluidos los fenómenos de violación, de ineffectividad o de desviación". Atrayente tema de estudio por las mutuas interacciones existentes entre la sociedad y su configuración jurídica. Esta crea un estilo social que, a su vez, y gracias a su dinamismo, impide el anquilosamiento de la regulación jurídica, so pena de ser ocasión de la ineffectividad, desviación y hasta violación de dicha regulación por parte de los integrantes de la sociedad. Acompaña su estudio con una magnífica erudición histórico-jurídica y con una respetuosa aceptación de los condicionamientos de todo estudio científico.— Z. HERRERO.

CAMPBELL, C., *Hacia una Sociología de la Irreligión*. Tecnos, Madrid 1977, 23 x 166, 147 p.

Hasta ahora se ha hecho preferentemente sociología de la religión, pero qué ocurre con la sociología de la irreligión en una sociedad donde los antepasados consideraban a los profetas librepensadores, a los cristianos ateos, y sus herederos son agnósticos preferentemente católicos o preferentemente protestantes cuando los agnósticos dicen carecer de referencia alguna. En esta obra que es un estudio serio sobre el rechazo de la religión cuando aquél provoca solamente ya reacciones bastante normales se estudian los movimientos irreligiosos de los siglos XIX y XX, y su relación a la moralidad y a la política. El profesor de la universidad de Yale abre aquí un campo que solamente ha comenzado, pero que se prevee de interés extraordinario.— D. NATAL.

OSUNA, A., *Derecho natural y Moral cristiana*. Estudio Teológico de San Esteban, Salamanca 1978, 21 x 13.5, 327 p.

La Editorial San Esteban abre la sección *Glosas* con este libro de un especialista en Derecho natural, que se enfrenta con el problema fronterizo del iusnaturalismo entre católicos y protestantes centrándose principalmente en torno al pensamiento ético-jurídico de Karl Barth y otros autores reformadores y afines. Mientras que los católicos apoyan mayoritariamente la moral en el Derecho natural y hasta en la ley positiva, los protestantes generalmente prescinden y rechazan expresamente la doctrina tradicional católica sobre la ley y el Derecho natural. Tanto los católicos como los protestantes están haciendo una reflexión revisionista con una vuelta a las fuentes reveladas, donde apoyar la moral. Sin embargo no se puede prescindir del Derecho, que reconocieron los protestantes en la Paz de Westfalia y es necesario hoy, especialmente el iusnaturalismo cristiano para dar contenido al Derecho positivo y a la misma Moral pública. No se puede confundir el Derecho con la Moral, que tiene también sus afinidades incluso con la Teología, donde están anclados algunos fundamentos antropológicos de raigambre cristiana, lo que puede facilitar el diálogo entre los hermanos separados con un régimen de Cristiandad ecuménica. Hay que felicitar a la Editorial San Esteban por su apertura ecuménica y renovadora.— F. CAMPO.

MARTI BONET, J., *Roma y las Iglesias particulares en la concesión del palio a los Obispos y Arzobispos de Occidente*. Herder, Barcelona 1976, 22 x 16, 241 p.

Se trata de una tesis doctoral elaborada en la Facultad de Historia de la Universidad Gregoriana, donde se estudia el origen y evolución del palio, como insignia sacra, que tiene sus antecedentes en la toga romana y significa una vinculación con la Santa Sede. Esta ligazón o dependen-

cia con el palio, que comienza en el siglo VI en Occidente, como una "preclara insignia de honor" desemboca luego en una nueva concepción jurídica del Metropolitano, al reservarse el palio a los Arzobispos con una sumisión centralizadora en la reforma gregoriana.

El autor quiere ver en el palio un anticipo de colegialidad, por lo que le felicita el Cardenal Marcelo González; pero en realidad más que un prototipo de colegialidad lo fue de centralización como lo reconoce el mismo autor (p. 231). Se analiza bastante bien la evolución desde el siglo VI al XIII, en el que se configura la institución con un decaimiento de la autoridad de los Metropolitanos. Se hace una síntesis presentando conclusiones precisas al final de cada capítulo o parte y en el epílogo, donde aparece la fundamentación histórica, jurídica y teológica de esta institución del palio.— F. CAMPO.

LOHMANN VILLENA, G., *Las ideas jurídico-políticas en la rebelión de Gonzalo Pizarro*. La tramoya doctrinal del levantamiento contra las Leyes Nuevas en el Perú. Casa-Museo Colón y Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid 1977, 24 x 17, 112 p.

Hace la presentación de esta monografía el Catedrático D. Demetrio Ramos haciendo ver la competencia investigadora del autor, que está avalada por publicaciones conexas como D. Pedro de la Gasca, Antonio León Pinelo, Vázquez de Cepeda etc. con raíces y repercusiones vallisoletanas, porque algunos de ellos murieron en Valladolid de donde eran originarios, como Vázquez de Cepeda, al que califica Lohmann "Gran Maestro de la revuelta". Las ideas innovadoras de las Leyes Nuevas de 1542 y 1543 eran un cambio de política, que limitaba los derechos de conquista y la autoridad de los conquistadores, por lo que lógicamente tenía que venir una reacción apoyada por hombres de leyes, religiosos, clérigos y soldados fieles a las antiguas ideas teocráticas y a la donación pontificia. Este es el problema clave o neurálgico que late en el fondo, al que se hace escasa y breve referencia en las págs. 74-75. Se procura más bien presentar la documentación y hacer ver la participación de los principales personajes de aquella época con una fundamentación jurídico política que les llevaba desde la sumisión hasta la rebeldía.— F. CAMPO.

BERNARDEZ CANTON, A., BRESSANN, L. CANTELAR, F., etc. *El vínculo matrimonial*. ¿Divorcio o indisolubilidad? BAC, Madrid 1978, 20 x 12, 577 p.

En los momentos actuales cobran auge los movimientos divorcistas, apoyados en el Derecho Romano, en la Filosofía existencialista y en la praxis del entorno occidental, por lo que se hace necesaria una información serena de especialistas, que pueden servir de orientación principalmente a los españoles un poco desconcertados por la propaganda ideológico-política en favor del divorcio vincular.

Ha dirigido la obra T. García Berberena, que señala en la Introducción el fin de las contribuciones para informar desde una perspectiva cristiana y hacer ver las consecuencias funestas del divorcio. R. Trevijano analiza el problema del "Matrimonio y divorcio en la Sagrada Escritura", H. Crouzel, "La indisolubilidad del matrimonio en los Padres de la Iglesia", A. García y García en el primer milenio; F. Cantelar desde el siglo XII hasta Trento; L. Bressan en el Concilio de Trento; U. Navarrete en el privilegio de la fe y constituciones pastorales del siglo XVI; A. Mostaza desde el siglo XVI hasta el Vaticano II, G. García Cantero en los Estados modernos y A. Bernárdez Cantón en la época postconciliar. El divorcio vincular no es sólo un mal menor, sino algo que va contra la Teología, la

Moral y el Derecho de la Iglesia, cuya doctrina debemos seguir como cristianos.— F. CAMPO.

TIBAU, N., CALVO, M., CORRAL, C., etc. *Causas matrimoniales y matrimonio canónico hoy en España*. Foro Gallego, Santiago de Compostela-La Coruña, 1977, 24 x 17, 120 p.

Se publican en este volumen las ponencias de las II Jornadas Informativas sobre temática actual de Derecho Canónico, celebradas en Santiago de Compostela del 10 al 12 de septiembre de 1976 por la Asociación Española de Canonistas.

Hace la presentación N. Tibau resaltando el éxito de las ponencias presentadas por especialistas como M. Calvo sobre "El *Motu proprio Causas matrimoniales*: el fuero competente y la constitución de los tribunales", F. Lodos, sobre "Apelaciones y casos especiales", según el mismo *Motu proprio*; A. de Fuenmayor, "la crisis del sistema matrimonial civil supletorio", R. García López, "La patria potestad en las decisiones eclesiásticas y su ejecución por la jurisdicción civil", J. Manzanares y T. García Barberena, "Nueva codificación del Derecho Sacramental, anotaciones al esquema propuesto por la Comisión Pontificia", y C. Corral, quien pone el epílogo con una "Reseña de las II Jornadas de Asociaciones de Canonistas". Su lectura sirve para ponerse al día en temas de actualidad matrimonial y sacramental, que promovieron interesantes coloquios e intervenciones entre los asambleístas.— F. CAMPO.

Históricas

SANTOS, A., *Las Misiones bajo el Patronato portugués*. Ed. Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1977, 21 x 14, 696 p.

Con el título general "Cristianismo en crecimiento", la Universidad Pontificia de Comillas publica este tercer volumen sobre las Misiones bajo el Patronato portugués.

Su autor, Angel Santos Hernández, ilustre jesuita, doctor en Historia y en Misionología, comienza su estudio con un extenso capítulo dedicado al "Padroado portugués", que fue, indudablemente, de la mayor importancia en toda la evolución de las Misiones a partir de la segunda mitad del siglo XV y al que seguirá, con igual o mayor fuerza el "Patronato español".

Después pasa a estudiar el interesante capítulo de las Misiones de la India, labor principal de portugués; para ocuparse seguidamente de la iglesia malabar, con la famosa controversia de sus ritos; la misión de la India oriental; la de Ceilán; la del Gran Mogol; la de Malaca e Indonesia. El libro termina con un capítulo dedicado a las misiones del Japón, resaltando siempre la labor de Francisco de Javier y compañeros jesuitas, que se opusieron en un principio a la entrada de otras Ordenes Religiosas en el imperio del Sol Naciente.

Por todo ello, creo que se trata de una obra historiográfica importante, y de un tema poco conocido entre nosotros. Es más, creo también —y dicho sea esto con todo respeto hacia el autor del libro— que el P. Angel Santos, tan versado en estos temas de misionología, autoridad indiscutible, adolece de este mismo defecto cuando, al tiempo de estudiar, en el capítulo II, las Misiones de la India, se echa de ver que no conoce bien la labor llevada a cabo por la Orden de San Agustín en la misma India, presente desde el año 1572. Modestamente, me permito recomendarle mi

tesis doctoral, publicada recientemente y precisamente con el título de "La ORDEN DE SAN AGUSTIN EN LA INDIA" (1572-1622).— T. APARICIO LOPEZ.

SIMON DIAZ, J., *Dominicos de los siglos XVI y XVII: Escritos localizados*. Ed. Universidad Pontificia de Salamanca. Madrid 1977, 19 x 13, 579 p.

De modestísimas "aportaciones para la Bibliografía de las Ordenes Religiosas en España" (APORE) califica el autor de este libro al contenido, breve y sustancioso, del mismo, y que no es otra cosa que una noticia, un apunte y luego una nota bibliográfica de los religiosos dominicos de los siglos XVI y XVII que tuvieron que ver, de algún modo, con la pluma, normalmente en los temas teológicos y filosóficos.

Esto mismo se ha hecho ya en un primer volumen, dedicado a "Jesuitas", y esperamos se continúe con otro de no menor valía e interés, consagrado a la esclarecida Orden de San Agustín.

José Simón Díaz se ha valido para su trabajo de recopilación de las bibliografías clásicas existentes, publicadas por los propios eruditos dominicanos, y por las más modernas, como son la *Bibliografía dominicana de la provincia bética*; los *Escritores dominicos del Reino de Aragón*, y los del *Reino de Valencia*, así como los del *Principado de Cataluña*.

El resultado ha sido más de 2.000 papeletas, con la noticia y nota bibliográfica del teólogo y filósofo dominicano, cuyos escritos han sido localizados.

Del formidable elenco han sido omitidos cuatro autores que por sí solos llevarían muchas páginas: fray Bartolomé de las Casas, fray Luis de Granada, fray Domingo de Soto y fray Francisco de Vitoria.

Resaltemos, finalmente, la importancia que tienen en esta clase de obras los "índices". En ésta son modelo en su género el "Índice onomástico de Autores"; el "Topográfico"; el de "Bibliotecas", y el "Índice de Temas".— T. APARICIO LOPEZ.

BORGES MORAN, P., *El envío de misioneros a América durante la época española*. Universidad Pontificia de Salamanca, 1977, 34 x 16, 595 p.

El autor, que lleva bastantes años dedicados a la investigación sobre la evangelización de América, nos ofrece en esta obra una gran síntesis complementando principalmente los escritos del P. mercedario P. José Castro Seoane en el siglo XVI. Aquí se añaden las expediciones por cuenta de la real hacienda hasta el siglo XIX. Otros autores como los PP. Pedro Nolasco Pérez, mercedario, Fidel de Lejarza, franciscano, Lázaro de Aspurz, capuchino, etc. han contribuido a la publicación de documentos sobre esta materia.

Aquí, a lo largo de más de 500 páginas, va apareciendo el número, categoría, modo de hacer el reclutamiento, selección de misioneros, fecha y destino de las expediciones con su bagaje, aportando a veces datos novedosos. Gracias a esta gran síntesis se tiene a mano un valioso instrumento de ayuda para investigadores y estudiosos de la evangelización de las Indias y su realidad auténtica. Dado el período que abarca de más de tres siglos, la obra no es completa y se comprueba, por ejemplo, la omisión de varias expediciones de agustinos en el siglo XVI. De todos modos el libro presenta un gran paso de avance, que prestará muy buenos servicios por su contenido e índice analítico de autores y lugares.— F. CAMPO.

ESTUDIOS SOBRE POLÍTICA INDIGENISTA ESPAÑOLA EN AMÉRICA.
Ed. Seminario de Historia de América, Universidad de Valladolid 1977,
 24 x 17, 463 p.

El presente volumen es el resultado del Simposio conmemorativo del V Centenario del Padre las Casas, Terceras Jornadas Americanistas, celebradas en la Universidad de Valladolid.

El resumen vendría expresado muy bien en las siguientes palabras que aparecen en el frontispicio del libro: "Contacto, proteccionismo, reparto de mercaderías, propiedad indígena y resguardos, nativismo, asimilaciones técnicas, ejemplos asistenciales, sobre el nacimiento del P. las Casas".

En la presentación que hace el profesor Demetrio Ramos, nos asegura que "no sólo ha logrado avanzarse notablemente en la biografía del gran dominico español..., sino también en muchos de los problemas que fueron objeto del temario propuesto.

El mismo profesor y alma del Seminario de América de la Universidad de Valladolid resalta algunos de los trabajos, al mismo tiempo que hace una síntesis del contenido de la obra.

Valiosa aportación la de estos ilustres americanistas; como son la del Dr. Franz Moya, el cual manejando los mismos datos que Borah, llega a conclusiones muy distintas sobre el problema de la población de la Española.

Por su parte, los estudios del Dr. León Portilla y del Dr. Navarro marcan, en cambio, la ejemplar reacción para proteger al indígena, demostrándonos la existencia de una constante, a través de los tiempos.

De extraordinario califica el profesor Ramos el contenido de la sección dedicada a los aspectos sociales. Como es de enorme interés igualmente, el estudio sobre los movimientos "nativistas" que realizan los profesores Díez Garretas y Varela Marcos.

Por todo ello, creo que hay que felicitar con elogio al Seminario Americano de la Universidad de Valladolid por publicaciones como la presente, y por otras de igual relieve que ya conocemos y que en su día fueron analizadas y juzgadas en esta misma revista.— T. APARICIO LOPEZ.

URREA FERNANDEZ, J., *La pintura italiana del s. XVIII en España.* Publicaciones Universidad de Valladolid, Valladolid 1977, 17 x 25, 574 p.

España ha heredado un cuantioso material estético de artistas extranjeros. El estudio de ese material parecía reservado también a los estudiosos e investigadores extranjeros que venían a España a preparar sus tesis. Gracias a Dios desde hace algún tiempo los mismos españoles han comenzado a estudiar ese legado y así han ido apareciendo estudios sobre la pintura holandesa, flamenca, italiana, francesa. Una hermosa parcela era esta de la pintura italiana del s. XVIII en España, tan enriquecida sobre todo a través de Isabel de Farnesio y su hijo Carlos III. Un estudio semejante implicaba no sólo dotes de artista para reunir materiales, comparaciones con otras colecciones italianas y mundiales, críticas de arte, etc., sino también investigación de archivo sobre encargos hechos desde Madrid a Roma, Nápoles y Venecia especialmente. Juntamente exigía un profundo conocimiento de los artistas que trabajaron directamente en España y de sus andanzas por las ciudades españolas. El Dr. Urra ha dado cima cumplida a su tarea y nos presenta en este grueso volumen el resultado de sus investigaciones. El autor nos da una Introducción sobre la pintura italiana del s. XVIII, los esquemas biográficos de pintores italianos que trabajaron en España, las colecciones españolas de pintura italiana, un Catálogo provisional de las obras. Una colección de 173 láminas, el apéndice documental, la Bibliografía y tres índices complementarios. Sever-Cuesta se ha esmerado en la presentación.— L. CILLERUELO.

SALGADO, J. M., *Le Bx de Mazenod et Pie IX*. Vaticana, Città del Vaticano 1976, 17 x 24, 66 p.

El Pontificado de Pío IX es uno de los más complejos y ricos de la Historia contemporánea de la Iglesia, época de profundas tensiones y de un gran resurgimiento eclesial.

Para comprender mejor este período, era oportuno que después de la beatificación de Ch. E. de Mazenod, fundador de los Oblatos, se escribiese sobre las relaciones mantenidas entre él y Pío IX.

El autor ha trazado un documentado y preciso diseño de ellas teniendo cuenta las fuentes directas, y documentando todas sus afirmaciones. Es una válida contribución para comprender mejor el pontificado de Pío IX, y el influjo que Bx. de Mazenod pudo tener en la definición del dogma de la Inmaculada.— B. SIERRA.

PIOLANTI, A., *L'Accademia di Religione Cattolica. Profilo della sua storia e del suo tomismo*. Vaticana, Città del Vaticano 1977, 17 x 24, 546 p.

El autor es consciente de la amplitud del tema afrontado, de ahí el subtítulo, "Diseño de su historia y de su tomismo". De este modo quedan aclarados los límites, dado que una verdadera historia de esta institución, podría ser escrita sólo cuando se conozcan más profundamente los movimientos culturales de los siglos XVIII y XIX en Italia, tales como el iluminismo, jansenismo, febronianismo, contra los que luchó.

Son muchos los méritos de esta obra, que la hacen imprescindible para quien desee estudiar este tema. Cabe destacar las fuentes inéditas usadas, la bibliografía, los índices onomásticos abundantes, y los frecuentes apéndices. Todo ello junto con la exposición clara, ayuda a comprender la larga historia de esta institución desde su fundación en 1801, hasta su incorporación a la Pontificia Academia de Sto. Tomás en 1934, así como el pensamiento predominante, pero no exclusivo, del tomismo.— B. SIERRA.

PALACIOS, L-E., *La prudencia política* (4.^a ed.). Gredos. Madrid 1978, 14 x 20, 168 p.

No suele ser la política algo a lo que acompañe la buena prensa. Sin duda la prudencia ha de ser su condición sine qua non de autenticidad; pero resulta también que el oportunismo, no el auténtico sino el egoísta, con facilidad puede llegar a manipularla, en cuyo caso lo bueno se convierte en lo peor. Pero hay otro oportunismo que sería el de las oportunidades adecuadas en orden a aprovecharlas al máximo para el bien común. Es aquí donde la prudencia tiene un campo bien abonado para hacer de la política una auténtica virtud.

Eugenio Palacios intenta en esta obra defender la posibilidad de una política buena con bondad moral y que, por poder ser una auténtica realidad, ha podido dar sentido a su falseamiento por parte de lo que ha sido una corrupción de la política.

La exposición es clara, limpia y sin malabarismos de lenguaje filosófico, lo que quizás explique, en parte, el haber conseguido ya una cuarta edición.— F. CASADO.

TARRADELLAS, J., SOBREQUES I CALLICO, J., *Qué es La Generalitat de Catalunya*. La Gaya Ciencia, Barcelona 1977, 12 x 17, 100 p.

El profesor Sobrequés nos informa del camino seguido por la *Generalitat* de Cataluña desde sus orígenes en el Medioevo hasta nuestros días.

Se exponen los pasos más decisivos dados por Cataluña hasta el nombramiento de F. Maciá como presidente en 1931. Se describen las realizaciones más importantes de esta época de restauración y consolidación, y la creación de gobiernos autónomos. Llegada la crisis de la lucha política la situación se enrarece por la oposición de algunos bloques obreros y campesinos y la presión de la Derecha, por otra parte. Aparece la figura de LL. Companys y los momentos tristes de la política contemporánea en este país. Finalmente la figura de Tarradellas es el tiempo de la larga marcha y la espera del nuevo surgimiento, actualmente ya bien conocido. El libro, al que precede un escrito de J. Tarradellas, informa también de la labor cultural, económica, urbanística y social en general de esta notable institución "cabeza y casa" de Cataluña.— D. NATAL.

BONET I LLOVET, LL. M., *Quins son Els Partits Polítics de Catalunya*. La Gaya Ciencia, Barcelona 1977, 12 x 17, 80 p.

Nacidos repentinamente de la clandestinidad a la luz del día, era necesario explicar al público en general las características propias de los partidos políticos reales a fin de ofrecer una primera información de quién es quién en la nueva panorámica política del país. Por eso el autor nos presenta el amplio espectro de los partidos políticos en Cataluña con un esbozo de programas, líderes e intenciones. Las elecciones han dado ocasión de hablar y proponer nuevas alternativas y explicar las anteriores con mayor claridad. Antes de describir los partidos políticos se informa sobre las instancias unitarias y el importante papel jugado, primero por la Asamblea de Cataluña, y posteriormente en los últimos tiempos por el Consejo de Fuerzas políticas y la Comisión de los Diez. El diálogo entre partidos ha llevado a algunos cambios pero el libro responde aún perfectamente a la situación actual. El interés del libro es evidente, y sólo queremos subrayar la desgraciada desaparición del gran hombre político que fuera Josep Pallach.— D. NATAL.

GARCIA CALVO, Agustín. *Qué es el Estado*. La Gaya Ciencia, Barcelona, 1977, 12 x 17, 73 p.

Donde mejor se hable de recensiones quizás sea en la misma recensión, concreta y una, y no en una teoría "al margen". De ahí que recensionar un libro no es aplicar una (supuesta) teoría "recensionista" a un libro, a cada libro. Por eso creo que la recensión de un libro ha de ser algo "de" —este "de" no significa extracción ni comparación— ese libro ha de ser el mismo libro, y no algo "sobre", "bajo", "ante", "con", "contra", "desde", "tras", ese libro. Sobra decir que Agustín escribe acerca de "lo que sobra decir", que en definitiva es lo que está actuando "ahora mismo" y no lo que actuará o pueda que actúe. El piensa con la "vida" y con un "contra-pensamiento" más que con el mismo pensamiento. Por eso se autorecensiona: "Si hablas de una cosa, hablas contra ella: sólo se habla de aquello contra lo que se habla..." Pero ¿qué es el Estado? ¿Nos basta decir que "Todo ejercicio de Poder necesita justificación"? ¿Nos dice algo el que "la alternativa es no acostumbrarse al sufrimiento y seguir reaccionando críticamente"? Ese es Agustín García Calvo.— J. CANO.

GUERRERO, F., *El sindicato en la España de hoy*. BAC, Madrid 1978, 19 x 12, 190 p.

Se trata aquí de dar a conocer un poco mejor el panorama sindical español. Lo primero que impresiona es la historia de la Confederación Nacional de Trabajadores. El español de postguerra casi no puede tener

ni la más ligera idea de una central sindical que consigue, por primera vez en Europa, la jornada laboral de ocho horas, ya en 1919, con obras violentas pero también con líderes como Angel Pestaña y Salvador Seguí (El noi de sucre). Comisiones obreras es más reciente y su historia se trata con bastante rapidez dado su protagonismo en los últimos años UGT, es bien conocida aunque resulta interesante, también con vistas al presente y futuro, sus relaciones con los gobiernos anteriores al 36 español. Finalmente se describe la formación de USO, y algunos sindicatos de inspiración cristiana. En cuanto a éstos se intenta una propuesta de relanzamiento, pero a primera vista parece poco clara en cuanto a su sentido y praxis concreta. La obra, que tiene verdadero interés, termina con una selección doctrinal de la Iglesia católica, un resumen de los pasos más importantes del sindicalismo español, y las siglas de los sindicatos hasta otoño de 1977.— D. NATAL.

Espiritualidad

BALLESTERO, M., *Juan de la Cruz: De la angustia al Olvido*. Ed. Península, Barcelona 1977, 13 x 20, 270 p.

El A. nos presenta un análisis estructural de la *Subida al Monte Carmelo*, de S. Juan de la Cruz. Pero no se detiene en el lenguaje, ni en los significados inmediatos, sino que se fija principalmente en esos vectores de significación que él va subrayando para dar al libro un sentido profundo. El análisis subraya pues ciertos modos de decir y ciertas categorías, que le servirán para construir su sistema. El libro ofrece entonces, no un subjetivismo, ni un objetivismo lingüístico, sino una dialéctica creadora que el mismo A. califica de "vertiente subjetiva del objeto", como una suerte de "interioridad objetiva" *sui generis*. Este modo de interpretar es sin duda discutible: es obligar a los textos a hablar "lógicamente" u "objetivamente", cuando quizá S. Juan de la Cruz nunca pensó en tales sentidos como los que va elaborando el intérprete. Y es, además, discutible, ya que quizá dentro de esa hipótesis, los textos pueden decir "objetivamente" cosas muy variadas y aun quizá contradictorias. En todo caso, es inevitable un "subjetivismo" del "intérprete". Y el mismo Ballesteros nos ofrece magníficos ejemplos de tales posibilidades. Citaremos, como ejemplo, el tema de la memoria, y en general, la dialéctica de las facultades del alma. Si S. Juan de la Cruz no se definió con bastante precisión en ese tema, Ballesteros le imita en esas indeterminaciones. Pero es evidente que un platónico y un aristotélico "interpretarán" de modos muy diferentes toda esa dialéctica. Podemos felicitarnos de añadir un nuevo estudio castellano de S. Juan de la Cruz.— L. CILLERUELO.

JIMENEZ DUQUE, B., *La Espiritualidad romano-visigoda y mozárabe*. Univ. Pont. Salamanca, Madrid 1977, 13 x 19, 302 p.

La espiritualidad española prosigue poco a poco sus investigaciones sistemáticas y críticas. Volúmenes, como este que hoy presentamos a nuestros lectores son realmente necesarios para proseguir el estudio de nuestra historia espiritual. La labor de síntesis y recopilación de fuentes y bibliografía permite a todos los que deseen consagrarse a la investigación contar con medios o instrumentos apropiados de trabajo. Al mismo tiempo, se va formando un aparato crítico, que cada día se va reforzando y consolidando para discernir lo cierto y claro de lo falso y dudoso. El volumen actual, debido al prestigioso D. Baldomero, nos presenta la

espiritualidad romana y visigoda, juntamente con la mozárabe. El es consciente de las dificultades que tuvo que superar por la escasez del material espiritual seguro. No pretende pues hacer una historia de la Iglesia en España, lo que sería demasiado, ni tampoco reducirse a puntos específicamente espirituales. Ha escogido pues un término medio: señalar las líneas de fuerza de carácter espiritual, que daban espíritu a los sucesos históricos de la Iglesia. Con esta obra intenta D. Baldomero una empresa hercúlea, una suerte de historia crítica de la espiritualidad española hasta el siglo XIX, al que ya dedicó algún trabajo. Es un magnífico ejemplo de vocación científica y espiritual. El libro pertenece a la Colección "Espirituales Españoles" y lleva el número 6 de las Monografías.— L. CILLERUELO.

R. G. WARNOCK y A. ZUMKELLER, *Der Traktat Heinrichs von Friemar über die Untercheidung der Geister*. Augustinus Verlag, "Wurzburg 1977, 15 x 23, 280 p.

Los Editores de este pequeño *Tractatus* de Enrique de Friemar sobre la discreción de espíritus han prestado un excelente servicio a los estudiosos, acrecido con el carácter bilingüe, conservando la antigua tradición alemana, y con el aparato crítico y estudio del texto. La importancia del Tratado es grande, ya que es la primera obra dedicada enteramente a la "discreción de espíritus". Enrique el Viejo († 1340) es un siglo anterior a Dionisio Cartujano (+1471), que pasaba por ser el primero que escribió *De discretionem et examinationem spirituum*. Enrique queda encuadrado en un "agustinismo", diferente de la corriente aristotélico-tomista. El término "espíritu" no se refiere tanto a la gracia cuanto al "instinto interior" es pues, un significado muy concreto. Distingue, pues, cuatro espíritus, instintos o mociones interiores: Dios, ángel, demonio y mente. Dedicamos varios capítulos a las gracias *gratis datas*, pero los siete dones de Isaías, no son mencionados ni juegan ningún papel. El carácter del estudio es "escolástico" por su método y forma, agustiniano por su contenido y tendencia, pero en todo caso teológico; no aparece aún el llamado "psicologismo" de la Edad Moderna, aunque se anote la fórmula *experimento probamus*. Los Editores terminan su estudio con las fuentes y modos de citar de Enrique. En conjunto, es una obrita preciosa y magistral, presentada además con singular limpieza.— L. CILLERUELO.

JUAN DE LUZ, J. de S., *Tratado del Espíritu Santo*. Monte Casino, Zamora 1978, 14 x 21, 148 p.

Puede parecer extraño el hecho de que en el corazón de occidente, a finales del siglo XV, se escriba un tratado sobre el Espíritu Santo. La tercera persona de la Trinidad siempre ha sido postergada en la tradición occidental, muy ligada a lo encarnatorio en cuanto sensible. En la oriental, por el contrario, se ha hecho más hincapié en lo pneumatológico.

Nos alegra sobremanera que se ponga al alcance de estudiosos y fervorosos una obra de este tipo. Su contenido es eminentemente ascético-místico y totalmente práctico. Con fuerte raigambre bíblico-patristica, Fray Juan de S. Juan de Luz aún lo concreto y lo general, lo sensible y lo trascendente, de una espiritualidad plenamente cristiana.

Tratados como éste, justamente interpretados y actualizados, pueden cimentar una espiritualidad que sólo con los movimientos carismáticos y pentecostales ha cobrado vigor en occidente.— A. RODRIGUEZ MERINO.

FABERJ, F., *Alcuni scritti e lettere*. Vaticana, Città del Vaticano 1977, 17 x 24, 136 p.

Mons. Faberj, más que escritor fue un director de almas, de ahí que destaque más su vida, que su obra, su experiencia espiritual, que su doctrina, aunque entre ambas existe una íntima correlación.

Esta obra puede ser considerada muy bien como un complemento de otra obra de G. Carillo sobre la vida y la espiritualidad de Mons. Faberj.

Aquí encontramos dos tipos de escritos. Los primeros son estudios realizados entre 1893-1930, sobre diversos temas, obedeciendo generalmente a exigencias pastorales. Los segundos, que son los más ricos y valiosos, son una serie de cartas escritas entre 1891-1930, a las personas que él dirigía espiritualmente. Aquí es donde mejor se refleja el pensamiento espiritual y la sensibilidad humana y cristiana del autor.— B. SIERRA.

ROGER, F., *Dinámica de lo provisional*. Herder, Barcelona 1977, 11 x 13, 116 p.

Con el sello propio y la impronta de Taizé, el Hermano Roger escribe este libro al impulso de un aire nuevo que circula con visos de vendaval, extendido por todo el mundo: el ecumenismo, basado en ciertas esperanzas, afloradas a raíz del Concilio Vaticano II. Anima incalculable confianza de reintegración en las nuevas generaciones, que, bebiendo en las inagotables fuentes de la vida contemplativa, harán brotar caudales de intimidad y de paz, al conjuro de la soledad y de la espera creativa. Vivir el misterio del pueblo de Dios, ser solidarios de las inquietudes de todos los hombres, salir al encuentro de los que creen y de los que no pueden creer, son temas que deben calar muy hondo en todos los que aspiran a colaborar en el establecimiento del Reino de Cristo, por la justicia y el amor. A ello contribuirá poderosamente este libro del Prior de Taizé.— M. PRIETO.

ROGER, F., *Vivir lo inesperado*. Herder, Barcelona 1978, 12 x 20, 140 p.

Corresponde este libro al tercer volumen del diario del Hermano Roger, Prior de Taizé. Es una especie de meditación que el Prior de aquella comunidad va haciendo a base de los acontecimientos diarios. En todos ellos descubre una cuestión de fondo: la búsqueda permanente de su existencia, la razón de su vivir. El descubrimiento de lo inesperado, aun en los sucesos menos explicables, proyecta un rayo de luz que aviva la esperanza y anima a seguir la marcha emprendida rumbo a la aventura, sabiendo que jamás estaremos solos y que iremos consolidando la más firme andadura, con pasos de solidaridad. El Espíritu aletea sobre nuestras frentes y la gracia de Jesús va fecundando nuestra labor ininterrumpida, ejercida acompasadamente al consuno con los hermanos, en los campos fértiles y dilatados en los que se va conformando el Reino de bendición, de plenitud y de bienandanza del Padre.— M. PRIETO VEGA.

BLOOM, A., *Meditaciones sobre un tema*. Peregrinación espiritual a través del Evangelio. Herder, Barcelona 1977, 12 x 23, 156 p.

El ilustre Arzobispo Metropolitano de la Iglesia Ortodoxa Rusa, sabe muy bien los preparativos que requiere un viaje hacia lo eterno y las dificultades que hay que superar hasta llegar al término del mismo. Reflejadas en las páginas del Evangelio, ve las peripecias de los cristianos in-

comprendidos, arriesgados, decididos, simbolizados por Zaqueo, Bartimeo, publicanos o hijos pródigos, Samaritanos o Magdalenas, y que siempre han encontrado el sosiego y la paz en el Padre de las misericordias. La cruz se reviste de fulgores de gloria con la sacudida de la Resurrección. Cruz y Resurrección van siempre juntas, configurando la vida del cristiano y llenando, a plenitud, las aspiraciones de una humanidad ansiosa, inquieta y con anhelos de lo infinito.— M. PRIETO VEGA.

BENETTI, S., *Cruzar la frontera*. Hacia el reino de Dios. Ed. Paulinas, Madrid 1978, 13 x 21, 368 p.

El presente volumen de homilias comprende la liturgia de todos los domingos y fiestas, desde Pentecostés, hasta la fiesta de Cristo Rey, siguiendo el ciclo A. Con reflexiones muy profundas y acertadas, propias de los tiempos que estamos viviendo, el autor ofrece abundante material para la predicación, para las moniciones y para la oración y meditación, tanto comunitaria, como personal. Es este libro de suma utilidad y provecho espiritual para los sacerdotes y para todos los fieles, que encontrarán aplicaciones prácticas para todos los momentos y en todas las situaciones de su vida. El Paráclito ha inspirado estas páginas, caldeadas por el amor y la caridad, por el celo apostólico y el deseo de hacer bien a las almas.— M. PRIETO VEGA.

ALLER, L. F., *Hacia el Padre*. Enciclopedia actual de la predicación litúrgica. Ed. Monte Casino, Zamora, 1974, 25 x 31, 688 p.

Siguiendo las lecturas del Antiguo y Nuevo Testamento y algunas notas pastorales del Ritual de la Unción de los enfermos, Luis F. Aller ha pergeñado estas homilias para las exequias, registrando el libro tan rápida difusión, que, en poco tiempo, ha llegado a su cuarta edición. Junto al dolor natural que implica la separación, bien que temporal, de los seres queridos, sabe situar el autor sentimientos de resignación, generosa aceptación y serena esperanza. Muchísimas y aleccionadoras anécdotas confirman la enseñanza que, de los más inesperados y dolorosos acontecimientos, debemos aprender. Esta "Enciclopedia", bellamente editada por las MM. Benedictinas de Zamora, "Monte Casino", es una valiosísima ayuda para párrocos y predicadores, que tienen la misión de animar la fe, avivar la esperanza y consolidar la caridad de la comunidad cristiana. M. PRIETO VEGA.

MENENDEZ, V., OSA., *Biografía de Sor Catalina Maura*. Hechos y episodios principales de su vida. Gráficas Miramar, Palma de Mallorca 1978, 21 x 15, 172 p.

La biografía de la venerable Sor Catalina Maura de Santo Tomás (1664-1735) escrita primero por el P. Miguel Meliá y luego publicada por el P. Miguel Mestre en 1781 y reimpresa en 1875, sirvió de base al P. Vicente Menéndez, junto con material recopilado por el P. Leoncio Zufiria, para la redacción definitiva de esta semblanza, que fue publicada en 1946. Agotada esta edición, el P. Manuel Prieto se encargó de reeditarla añadiendo un prólogo, donde resalta el interés y valor de esta biografía con la vida y virtudes de Sor Catalina, que puede servir de modelo no sólo a las religiosas del convento de la Purísima Concepción de Mallorca y demás religiosas de vida contemplativa, sino también a los cristianos de hoy ansiosos de felicidad y orientación.

En los apéndices aparecen algunos escritos de la venerable, cuyo estilo castizo y llano recuerda las Moradas de Santa Teresa de Jesús y sus

versos, el irismo de Fray Luis de León y San Juan de la Cruz. Esperamos que en el futuro se publiquen también sus escritos en ameno y sonoro mallorquín. La presente biografía está muy bien presentada y tendrá más éxito que las ediciones anteriores.— F. CAMPO.

MONTAÑÉS, J., *Espejo de bien vivir y para ayudar a bien morir*. Fundación Universitaria Española-Univ. Pont. de Salamanca, Madrid 1976, 19 x 13, 410 p.

Joya de la literatura mística española es este libro que el P. Jaime Montañés, O. carm., dejó escrito, a la hora de su muerte, y que fue publicado por su hermano, el agustino P. Vicente Montañés. Su objetivo, al igual que el de la innumerable pléyade de escritores espirituales que España vio florecer durante el siglo XVI, es dictar normas y dar consejos, enseñando a vivir cristianamente, para poder llegar a la hora de la muerte con la esperanza confiada de ser bien acogidos en las mansiones del Padre. La corrección de los vicios y la práctica de las virtudes son los caminos que todo cristiano debe seguir, viviendo abrazado a la cruz de Jesucristo. El P. Jaime Montañés sigue la línea de los místicos carmelitanos, como nos lo hace ver palmariamente el autor del "estudio preliminar", que precede, en este volumen, al texto de la obra que nos legó el carmelita valenciano y que la colección "Espirituales españoles" ofrece al público ávido de espiritualidad.— M. PRIETO VEGA.

PEREZ DE V., D., *Aviso de gente recogida*. Fundación Universitaria española-Univ. Pont. de Salamanca, Madrid 1977, 19 x 13, 870 p.

El autor del presente libro, Pbro. Diego Pérez de Valdivia, merece figurar al lado de los grandes místicos españoles y entre los mejores literatos de nuestro siglo de oro. "Aviso de gente recogida" va dirigido a aquellas santas mujeres que se habían decidido a seguir a Cristo más de cerca, en recogimiento, castidad y pobreza, en medio de una sociedad disoluta y libertina. Es un tratado de la más elevada virtud y un aviso contra los peligros espirituales más audaces y frecuentes. El celo apostólico del presbítero jlenense, discípulo aventajado del Santo Maestro Juan de Avila, lo lleva a inculcar, con reiterada insistencia las prácticas piadosas, las debidas precauciones, los medios y aspiraciones que deben llevar siempre consigo las personas que se han decidido a seguir más de cerca al Divino Esposo. Un estudio preliminar de Juan Esquerda Bifet y una introducción de Alvaro Huerga, sirven de presentación al extensísimo volumen, enmarcándolo en su ambiente y aclarando algunos conceptos que pudieran suscitarse.— M. PRIETO VEGA.

Varios

UÑA JUAREZ, F. O., *Edades de la Tierra*. Edit. Vosgos, Barcelona 1977, 18.5 x 12.5, 152 p.

A. F. Octavio Uña Juárez le conocíamos ya como poeta —es hombre polifacético y esencialmente filósofo—, desde que alumbrara "Escritura en el agua"; aquel breve volumen de poemas breves, que mereció en justicia el premio "Búho de Bronce 1976".

Vivo aún aquel recuerdo que nos dejó la lectura de sus versos machadianos, de poeta netamente de Castilla, nos llega ahora "Edades de la tierra", libro de versos más profundos, de más hondura y de más contenido filosófico.

Es verdad que vuelven de nuevo los paisajes castellanos; de modo especial, la Sanabria que le vio nacer y las gentes sencillas de Zamora, con su tragedia de marginación y olvido, que a mí me recuerda mucho a la egregia Rosalía de Castro y su Galicia subdesarrollada.

Pero el verso, aun dentro de este mismo contenido, es más hondamente reflexivo y también más creador. De ricas metáforas, pero yo diría que esta vez palpitando más con el aliento de Unamuno, que de Machado.

Con lo que se nos va perfilando el poeta y pensador; o mejor, el pensador-poeta.

Alfonso Alvarez Villar, en el prologuillo que le dedica, y recordando a Nietzsche, nos dice que "aquí el aire es puro y el espíritu se eleva". Bien. Pero, puestos a recordar símbolos, creo que a Uña Juárez le cuadra mejor —por agustino y escurialense— aquello del Mtro León: "El alma se serena, y viste de hermosura y luz no usada".—T. APARICIO LOPEZ.

CLOSE, A. *The romantic approach to "Don Quixote"*. Cambridge University Press, 1977, 21 x 14, 285 p.

Es indiscutible que "don Quijote", la obra genial de Miguel de Cervantes, el monumento más grandioso de la literatura española, como es calificado por los mismos autores de esta obra, ha sido, de siempre, tema de estudio entre los buenos catadores e industrioses críticos literarios ingleses.

Antony Close, pensamos, es uno de ellos. Y así, nos ofrece un magnífico trabajo, en inglés, de crítica literaria, histórica y bibliográfica en torno a la figura colosal del ilustre y por demás ingenioso manchego.

Después de una introducción en torno a don Quijote, "como una nueva parodia" (as a burlesque novel), Antony Close estudia a fondo el problema del romanticismo, nacido en Alemania; para meterse luego más concretamente con el autor del Quijote y el cometido de su obra, en un intento de acercamiento a lo que supone es el romanticismo.

Tal vez, lo más interesante del libro sean los dos últimos capítulos, dedicados a hacer una "crítica simbólica y alegórica", a base de textos y reflexión sobre el pensamiento de M. Pelayo, Unamuno, Azorín y Ortega, que escribieron como nadie en torno al tema central.— T. APARICIO LOPEZ.

JOYCE, J., *Stephen el héroe*. Lumen, Barcelona 1978, 14 x 19, 261 p.

La editorial Lumen nos ofrece esta traducción de Joyce que tiene una significación particular por ser como el anteproyecto del *Retrato del artista adolescente*. Los temas y el estilo de Joyce sobre la creación literaria, la crítica de la sociedad dividida, la religión superimpuesta y convertida en instrumental del medio dominante, la desorientación social y la lucha tribal de las sociedades llamadas civilizadas, el "habeas corpus" afectivo y otros tantos lugares vitales en el *Ulyses* encuentran aquí sus primeros esbozos frente a los medios victorianos y postvictorianos. El mundo joven y estudiantil tiene aquí particular significación como portador sufrido y protagonista expuesto del cambio en el mundo educativo. La labor del maestro J.M. Valverde por su capacidad creadora, y no meramente transcritora al castellano, tiene particular importancia por sus calidades literarias y estéticas. Por ello felicitamos a la editorial y al traductor.— D. NATAL.

NERUDA, P. *Los versos del Capitán*. Lumen, Barcelona 1977, 14 x 21, 120 p.

Los versos del Capitán son unos versos preñados de pasión y de un amor intenso. Neruda, como siempre, ofrece una palabra golpeante, que nos proyecta a la tierra, al mar, al aire, a la noche, todo ello concentrado en la persona de la amada. Ésta, bajo su verbo, se convierte en sacramento: es sensible y, a la vez, trasciende su propia concretez y la misma trascendencia expresada en los poemas. Amor auténtico éste que potencia la lucha por un ideal y hace más sensible al poeta el sufrimiento de su pueblo.

Popularizar a Pablo Neruda —ya de por sí bastante popular— en ediciones asequibles como ésta, es siempre una labor encomiable. El poeta que, como en una profecía, muriera doce días después que mataran la libertad en su país, está muy cercano a todos. *Los versos del Capitán* son una buena muestra de su sentimiento pletórico.— A. RODRIGUEZ MERINO.

OTERO, Blas de, *En castellano*. Lumen, Barcelona 1977, 14 x 21, 86 p.

Cuando hablo de poesía, además de expresión, hablo de “recuperación” en su sentido más cosmológico y más arcaico. En el caso de este libro de Otero, además, es de “honor” hablar de “encuentro y reconciliación”. Y no estamos insinuando que “lo prohibido” sea “más verdad” o esté “más alto”; sólo “reseñamos” lo que el hombre puede reducir a “subhumano”, su capacidad de “acorrallar”, sin otro motivo que ninguno o, mejor, que todos los motivos. Este libro de Otero es una corriente —subterránea— de sangre recién formada que a veces rompe por una herida —¡son tantas!—. Esta poesía de Otero es nocturna, agrade a la sensibilidad sensiblemente; es mamífero preñado, pero sobre todo es devenir hacia atrás. /“Sin embargo,/ se mueve/ algo de aire mira aquél álamo...”/ Y más adelante escribe: /“...quiero salvarme”/. Este es Otero, y este libro una parte importante —todo es importante— de la “historia de su salvación”.—J. CANO.

THOMAS, J., *Motín en el reformatorio*. Martínez Roca, Barcelona 1977, 14 x 20, 190 p.

La Editorial Martínez Roca nos presenta aspectos en parte olvidados por la sociedad actual, pero no por eso menos reales en nuestro mundo productivo. En este sentido la novela de J. Thomas describe el tratamiento de la no-normalidad en nuestro mundo y los resultados que consigue. No se trata solamente del heroísmo mayor o menor de Bonnie la protagonista, sino de los llamados reformatorios que, al parecer, no reforman nada, sino todo lo contrario. En esta línea quizá el título en inglés “Chicas de granja” resulta más ilustrativo. En todo caso la sociedad antigua no puede ofrecer alternativas viables a la juventud nueva que además asume, con la disculpa de contestarlos, todos los males de la situación previa: Agresión desconsiderada e incontrolada, sexualidad dominativa, protagonismo autoritario e impositivo, relaciones humanas de pura utilización, corrección como medio de marginación ajena y autovaloración-validación. Así las instituciones de rehabilitación se convierten en un intento de rehabilitar a la sociedad y no a la persona, por lo que no ayudan ni a una ni a otra.— D. NATAL.

CAMPOS, SERRANO etc., *Diseño. Dibujo técnico y fundamentos artísticos*. 2.º Curso de BUP, Campos, Madrid 1976, 21,5 x 30.

En este volumen, como el subtítulo lo indica, se incluyen dos tipos de láminas. Las primeras 54 de dibujo técnico, sobre construcciones geométricas, sistema diédrico, dibujo industrial etc., que son especialmente recomendables, para grupos de alumnos que piensen seguir estudios de ingeniería, arquitectura, delineantes y técnicos en general.

La otra parte, sobre fundamentos artísticos, es más indicada para quienes desean seguir estudios de bellas artes, decoración, filosofía y letras (rama letras).

Acompaña al texto una carpeta de ejercicios prácticos, que son un útil complemento de trabajo.— B. SIERRA.

CAMPOS, SERRANO etc., *Dibujo. Primer Curso de BUP*, Campos, Madrid 1976, 21,5 x 30.

Comienza este libro de texto desarrollando los conceptos básicos de todo dibujo, (luz, forma, color), y los elementos constitutivos, (puntos líneas, planos), y los diversos modos como pueden ser estructurados.

Son interesantes los capítulos dedicados a las distintas formas de perspectiva. Se concluye con unas nociones de dibujo industrial y de construcción. Completando la teoría acompaña una carpeta de ejercicios prácticos.

Este texto es una introducción clara, completa y atrayente al dibujo. La policromía de las láminas, la abundancia de ilustraciones, y la seria exposición lo constituyen en una obra recomendable para los estudiantes. B. SIERRA.

CAMPOS ASENJO, J., *Láminas de dibujo y sistemas de representación*. Diseño 2.º BUP, Dibujo técnico. Campo, Madrid 1976, 21 x 30.

Presentamos aquí un curso completo de dibujo técnico para alumnos de segundo de BUP. Después de afrontar en las primeras láminas algunas cuestiones generales, el autor pasa a estudiar las construcciones geométricas (escalas, polígonos, tangencias, etc.) con gran claridad y precisión. Se afronta a continuación las estructuras planas en sus diversas modalidades y el sistema diédrico, al que se le dedica un gran espacio. Concluye el texto con algunas láminas de dibujo industrial normalizado y dibujo de construcción. Recomendable para quienes vayan a seguir estudios técnicos.— B. SIERRA.

- A. ESPADA, *El cuerpo en la dialéctica de la creación*. Valladolid, 1968.
- R. FLOREZ, *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*. Madrid, 1958.
- L. GAGO, *Trayectoria histórica de la Escuela Agustiniiana*. Bogotá, 1963.
- J. G. GAVIGAN, *La vida monástica en el Africa septentrional desde San Agustín hasta la invasión islámica*. Valladolid, 1960.
- C. GOMEZ, *Exigencias personales de la noética agustiniana*. Madrid, 1966.
- S. GONZALEZ, *La mística clásica española*. Bogotá, 1955.
- Z. HERRERO, *La Penitencia y sus formas*. Valladolid, 1972.
- C. MATEOS, *Uso e interpretación de Zac 9, 9-10 en el Nuevo Testamento*. Valladolid, 1973.
- C. MATEOS, *Doctrina Inmaculista de Tomás de Strasbourg, OSA*. Valladolid, 1975.
- M. MENENDEZ, *El culto litúrgico de la Virgen en la Orden de S. Agustín*. Valladolid, 1964.
- M. MERINO, *Agustinos evangelizadores en Filipinas*. Madrid, 1965.
- J. MORAN, *La teoría del conocimiento en S. Agustín*. Valladolid, 1961.
- J. MORAN, *El hombre frente a Dios*. Valladolid, 1963.
- J. MORAN, *El equilibrio, ideal de la vida monástica en S. Agustín*. Valladolid, 1964.
- J. MORAN, *Toma y lee*. Valladolid, 1966.
- J. MORAN, *Esto es absurdo*. Valladolid, 1967.
- J. MORAN, *Sellados para la santidad*. Valladolid, 1967.
- J. MORAN, *La juventud nos despierta*. Valladolid, 1969.
- J. ORCZ, *El sacerdocio en la encrucijada*. Valladolid, 1972.
- G. SUAREZ, *El pensamiento de Egidio Romano en torno a la distinción de esencia y existencia en las criaturas*. Salamanca, 1948.
- G. SUAREZ, *La metafísica de Egidio Romano a la luz de las 24 tesis tomistas*. El Escorial, 1949.
- I. RODRIGUEZ, *Egidio Romano y el problema de la exención religiosa*. Madrid, 1958.
- I. RODRIGUEZ, *Gregorio Aguiray y los orígenes de la iglesia filipina independiente*. Madrid, 1960.
- P. RODRIGUEZ, *Tras las huellas de la vida*. Caracas, 1972.
- P. RODRIGUEZ, *La biodiferenciación molecular*. Caracas, 1972.
- A. VILLAREJO, *Los agustinos en el Perú y en Bolivia*. Lima, 1965.
- F. VILLARROEL, *Fr. Jerónimo Román. Historia del siglo de Oro*. Zamora, 1974.

