

DIOS EN LAS TRES CULTURAS

JACINTO CHOZA - JESÚS DE GARAY - JUAN J. PADIAL

DIOS EN LAS TRES CULTURAS



T H É M A T A
SEVILLA 2012

Este volumen se publica con la colaboración de las siguientes entidades:

- Vicerrectorado de Investigación de la Universidad de Málaga.
- Consejería de Innovación y Ciencia de la Junta de Andalucía (convocatoria 1/2010).
- Ministerio de Ciencia e Innovación de España (Referencia: FFI2010-09124-E).

© Jacinto Choza, Jesús de Garay y Juan José Padial (Edición e introducción).

© Editorial Thémata: 2012.

© Los autores: Jacinto Choza, Alberto Ciria, Jesús de Garay, Maurizio Pagano, Juan J. Padial, Oliver Leaman, Ignacio Falgueras, Santiago del Cura Elena, Gabriel Martí, Pino di Luccio, Salvador Peña, Gerardo Martínez y Miguel Ángel Asensio.

Editorial Thémata

C/ Italia, 10. Valencina de la Concepción.

41907 Sevilla, ESPAÑA

Tlf: (34) 955 720 289

E-mail: editorial@themata.net

Web: www.themata.net

ISBN: 978-84-936406-4-4 • DL: SE-1673-2012

Impresión: Publidisa • Impreso en España

Derechos exclusivos de edición reservados para Editorial Thémata. Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin autorización escrita de los editores.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN: ESCISIÓN, FRONTERAS, ENCUENTRO Y COMUNICACIÓN EN LAS TRES CULTURAS

JACINTO CHOZA - JESÚS DE GARAY - JUAN JOSÉ PADIAL

1. Lenguaje, comunidad y religión.....	15
2. Pluralidad de historias y de fronteras.....	17
3. Escisión y comunicación en las tres grandes religiones monoteístas...	22

I

NACIMIENTO DE LA RELIGIÓN: RITOS DE MAGIA Y SACRIFICIO

1. FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU DEL PRIMER <i>SAPIENS</i> . CAZA Y SACRIFICIO JACINTO CHOZA (Universidad de Sevilla, España)	
1. La mirada inocente. Fenomenología de la percepción primera.....	29
2. Los ritos de caza.....	34
3. La construcción de los mitos de caza.....	36
4. Fenomenología del espíritu del primer <i>sapiens</i> : culpa y sacrificio.....	41
5. La percepción de lo divino. <i>Phanum</i> y fanatismo.....	45
2. HACER PASAR ALBERTO CIRIA (Klüber Lubrication München KG, Alemania)	
1. Hacer pasar.....	53
Nota sobre el vampirismo.....	67

II

NACIMIENTO DE LAS TRES CULTURAS: POLITEISMOS Y MONOTEISMOS

3. POLITEÍSMO Y NEOPLATONISMO: PROCLO JESÚS DE GARAY (Universidad de Sevilla, España)	
1. Introducción.....	77
2. El paganismo politeísta.....	79
3. La racionalidad del politeísmo pagano.....	82
4. La trascendencia del Uno.....	87
5. El Uno en nosotros.....	89
6. La imaginación.....	93

4. UNIDAD Y PLURALIDAD DE DIOS EN EL DEBATE INTERRELIGIOSO MAURIZIO PAGANO (Università del Piemonte Orientale A. Avogadro, Italia)	
1. Politeísmo y monoteísmo.....	99
1.1. Historia de la egiptología.....	100
1.2. El debate contemporáneo.....	101
2. La discusión actual sobre el pluralismo religioso.....	104
3. Consideraciones finales.....	109
5. LA ABSOLUTIZACIÓN GRIEGA DE LA POLIS FRENTE AL DIOS ABRAHAMITA. ALGUNAS REFLEXIONES DESDE ROSENZWEIG JUAN JOSÉ PADIAL (Universidad de Málaga, España)	
1. Exterioridad e interioridad. Pertenencia y diferencia.....	113
1.1. Pensar desde la asimilación y la renuncia a la diferencia.....	114
1.2. Pensar desde la exterioridad y la pertenencia.....	116
2. El yo griego.....	118
2.1. Religión y comunidad como conformadores de la visión griega del yo.....	118
2.1.1. Lo bello ético y la vida buena.....	118
2.1.2. Muerte, sacrificio e inmortalidad en la antigua Grecia.....	121
2.2. Rosenzweig y el yo pagano.....	123
2.2.1. Gestos especulativos.....	123
2.2.2. Tragedia, silencio y estupefacción según Hegel.....	125
2.2.3. El silencio de la creación y el silencio heroico según Rosenzweig	127
3. Abraham et semini eius. Subjetividad y comunidad en la Alianza....	130
3.1. Sacrificio y yo en el cristianismo.....	133
3.2. Sacrificio y yo en el judaísmo.....	137
6. IDENTIFYING GOD: HOW FAR IS THE GOD OF JUDAISM, CHRISTIANITY AND ISLAM THE SAME GOD? OLIVER LEAMAN (University of Kentucky, Estados Unidos de América)....	143

III MONÓLOGOS, DIÁLOGOS Y TRIÁLOGOS EN LAS TRES CULTURAS

7. LA NOCIÓN SAPIENCIAL DE DIOS IGNACIO FALGUERAS SALINAS (Universidad de Málaga, España)	
1. Planteamiento.....	155
2. Aclaraciones preliminares acerca de las nociones.....	159
3. La noción sapiencial mínima de la divinidad.....	163
3.1. Las nociones sapienciales prácticas de la divinidad.....	164
3.1.1. La magia.....	165
3.1.2. El mito.....	166
3.1.3. El budismo.....	167
3.1.4. La <i>tejne</i>	167

3.2. Las nociones filosóficas.....	168
3.3. La noción mínima y elemental de Dios.....	169
4. La intensificación nocional de la divinidad: la revelación divina.....	172
5. Conclusión.....	178
8. HECHO CARNE EN JESUS DE NAZARET: COMPRESION CRISTIANA DE DIOS EN PERSPECTIVA INTERRELIGIOSA SANTIAGO DEL CURA ELENA (Facultad de Teología, Burgos. Facultad de Teología, UPSA Salamanca, España)	
1. Elementos de la comprensión cristiana de Dios.....	186
1.1. Fe «monoteísta»: un solo Dios.....	186
1.2. «Monoteísmo concreto»: Dios hecho carne en Jesús de Nazaret..	190
1.2.1. Sentido de la expresión.....	190
1.2.2. Dios hecho carne.....	191
1.2.3. En Jesús de Nazaret.....	194
1.3. «Monoteísmo trinitario»: Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo.....	196
1.3.1. Punto de partida.....	196
1.3.2. Estructura y contenido de la revelación en el Nuevo Testamento.....	196
2. «La alianza nunca derogada»: sobre el diálogo cristiano con el monoteísmo judío.....	200
2.1. Transformaciones y perfil del monoteísmo del Antiguo Testamento.....	201
2.2. Relación Antiguo Testamento - Nuevo Testamento: Dios uno y único.....	202
2.3. Transcendencia e immanencia de Dios.....	205
2.4. Cristología y antijudaísmo.....	206
3. «Adoran con nosotros al unico Dios»: sobre el diálogo cristiano con el monoteísmo musulmán.....	208
3.1. Revelación de Dios en el Corán.....	210
3.2. Reconocimiento de Jesús como profeta.....	211
3.3. Carácter creado o increado del Corán.....	212
3.4. Analogía estructural entre Cristo-Palabra de Dios y Corán-Palabra de Dios.....	215
9. EL CAMINO HACIA DIOS POR LA VÍA DE LA INMORTALIDAD. TOMÁS DE AQUINO Y LA ANTROPOLOGÍA TRASCENDENTAL GABRIEL MARTÍ ANDRÉS (Universidad de Málaga, España)	
1. Las pruebas de la inmortalidad.....	220
1.1. Primera serie. En torno a la materialidad.....	220
1.2. Segunda serie. En torno al tiempo y el movimiento.....	223
1.3. Tercera serie. En torno a la contrariedad.....	224
2. Las nociones negativas de la inmortalidad.....	226
3. Las nociones positivas de la inmortalidad.....	229
4. La inmortalidad como sempiternidad.....	231
5. La sempiternitas <i>in essendo</i> como libertad trascendental.....	233
6. La <i>voluntas ut natura</i> y su referencia a Dios.....	237

10. OVEJAS PERDIDAS Y OVEJAS ROBADAS EN LA BIBLIA HEBREA, EN EL NUEVO TESTAMENTO Y EN EL CORÁN. PINO DI LUCCIO (Pontificio Instituto Biblico, Roma, Italia)	
1. El pecado de David (2 S 11).....	250
2. Salmo 51. Petición de perdón y conocimiento de Dios.....	252
3. La «oveja perdida» (Lc 15,4-6).....	255
4. La controversia por la oveja en el Corán.....	257
5. Jesús, buen pastor y cordero de Dios.....	259
6. Ovejas, corderos y cabritos en el día del juicio final.....	262
7. Resumen y conclusiones.....	265
11. DIOS ANTE LOS HOMBRES EN LAS CONCEPCIONES ISLÁMICAS (DE LA TEOLOGÍA NEGATIVA A LA THÉOSIS) SALVADOR PEÑA (Universidad de Málaga, España).....	271

IV LAS TRES RELIGIONES EN UNA SOCIEDAD PLURALISTA

12. JUNTOS HACIA UNA ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD SOCIAL GERARDO MARTÍNEZ CRISTERNA (Fundación Ética Mundial de México)	
1. Nietzsche.....	285
2. Jesús de Nazaret.....	286
3. El concepto de Dios.....	287
4. Ética y responsabilidad.....	290
14. DUALISMO CRISTIANO Y ESTADO DE DERECHO: ¿LA CONCIENCIA COMO FUENTE DEL DERECHO? MIGUEL ÁNGEL ASENSIO SÁNCHEZ (Universidad de Málaga, España)	
1. Introducción.....	291
2. Los orígenes cristianos del dualismo.....	294
3. La formulación cristiana del dualismo político y jurisdiccional.....	298
4. La creación de una justicia de la Iglesia: la jurisdicción sobre las almas....	302
5. Conflicto entre ley y conciencia.....	307
6. La juridización de la conciencia.....	309
7. La sacralización del derecho.....	310
8. Conclusiones: ¿la conciencia como fuente del derecho?.....	318

INTRODUCCIÓN

ESCISIÓN, FRONTERAS Y COMUNICACIÓN EN LAS TRES CULTURAS

1. Lenguaje, comunidad y religión

HABLAR de las tres culturas en España es referirnos a la hebrea, la cristiana y la islámica. Si habláramos en cualquier otro lugar de tres culturas sin más, de tres grandes culturas, pensaríamos en la cultura oriental, la occidental y la islámica. Si tuviéramos que dividir el globo en «grandes culturas», hablaríamos de esas tres, incluyendo en la oriental las culturas asiáticas, especialmente, las de China, India y Japón, en la occidental a las culturas eslava, latina y anglosajona, y en la islámica la de los pueblos que leen el Corán, desde Marruecos y Senegal hasta Indonesia.

Las culturas se generan y se transforman donde quiera que un grupo humano se constituye como autosuficiente, se autonomiza y crea sus propios modos de vida, incluyendo la lengua, y da razón de sí mismo formando su propia religión. La lengua y la religión aparecen como los factores de mayor poder identitario dentro de una cultura porque son los factores culturales mediante los cuales cada grupo humano puede dar razón de sí mismo, de su origen, de su presente y de su destino.

Por otra parte, la lengua y la religión son también los factores que permiten con mayor frecuencia y facilidad trazar la genealogía de las culturas. A pesar de que tendemos a ver cada cultura como autónoma y en difíciles relaciones con las demás, lo más frecuente es que, trazan-

do el árbol genealógico de todas ellas se llegue, como en las especies biológicas, a un *phylum* común, como el de los cordados o el de los artrópodos, por ejemplo. Así, podríamos hablar también de cultura oriental y de cultura occidental, conscientes de que hay numerosas especies dentro de cada *phylum*.

Hay un parentesco entre las lenguas occidentales y las orientales a través de la lengua indoeuropea y es posible que haya relaciones de parentesco entre la lengua indoeuropea y las lenguas semitas de los actuales pueblos islámicos, localizables entre el decimoquinto y el décimo milenio a.C.

Pero las lenguas pertenecen a un nivel de conciencia mucho menos actual y menos accesible que la religión a la hora de identificarse cada individuo con su grupo social. La religión es un factor mucho más a mano en la conciencia de los individuos y sus símbolos son más familiares y están revestidos de un valor más elevado y más íntimo. También la religión es mucho más vulnerable que la lengua y resulta mucho más fácil ridiculizar una imagen o un libro sagrado que unos verbos irregulares o unas secuencias fonéticas.

La comunicación entre las culturas se establece por el procedimiento obvio de aprender las lenguas de las ajenas para poder hablar con los individuos pertenecientes a ellas. Nadie se siente traidor ni apóstata por aprender una lengua extranjera, pero puede ocurrir que se sienta ambas cosas por adorar a dioses extranjeros y, frecuentemente, ha ocurrido así en el pasado. Pero cuando se descubre que se cree en «los mismos» dioses, los individuos recíprocamente ajenos se sienten mucho más próximos. Sus intimidades parece como si se acercaran, como si hubieran estado cerca desde mucho tiempo antes y se descubre ahora.

A diferencia de lo que ocurre con las lenguas, no hay trazas de ancestro común entre las religiones occidentales y las orientales, entre las religiones de origen cristiano y las de origen budista. Buda se toma con el fundador de budismo de India, China y Japón y Jesucristo como el fundador de los diferentes cristianismos del mundo occidental. Pero no se puede establecer ninguna relación entre Buda y Jesús.

En cambio, sí se puede establecer una relación entre las religiones occidentales y las religiones islámicas. Ambas derivan de la religión hebrea y, más en concreto, ambas se unen en un punto histórico concreto, que es la figura de Abraham, datable hacia mediados del siglo XIX a.C., o sea, a comienzos del segundo milenio a.C. Las religiones de las tres culturas, judaísmo, cristianismo e islam, son religiones abrahámi-

cas, proceden de Abraham, padre de todos los creyentes, y han surgido mediante una escisión violenta y conflictiva con su tronco.

El examen de la escisión de las tres culturas, desde el punto de vista de la escisión de las tres religiones, permite ver hasta qué punto hay un espíritu común y originario en ellas, a pesar de la cantidad de sedimentos de diversidad que la historia ha ido depositando en cada una de las tres. En cada una de las tres culturas y en cada una de las tres religiones.

Y como el tiempo es el principio de individuación, de constitución de las especies como autónomas y diferenciadas, también lo es de las culturas y de las religiones. Pero, al contrario de lo que ocurre con las especies, la diferenciación y el tiempo pueden dar lugar a una relación interfértil de las culturas y las religiones entre sí.

No hay estudios en este texto sobre la relación entre las religiones abrahámicas y las orientales, aunque en España Raimon Panikar ha dedicado mucha atención a este tema y ha señalado la equivalencia homeotética entre las figuras de la trinidad cristiana y las figuras del dios brahma, llegando a mostrar hasta qué punto los teólogos cristianos y los hindúes pensaron «lo mismo» y creyeron en «lo mismo».

El examen de estas identidades genealógicas y de la génesis de la diversificación permite una mejor comprensión y favorece un recíproco entendimiento entre esas culturas que, relacionadas de modo violento y opresivo tantas veces durante tanto tiempo, ahora manifiestan también, entre muchos de sus representantes, una voluntad de acercamiento y comprensión.

Europa está amasada con las lenguas y creencias de los cristianos y los judíos y ha tenido sus fronteras fijadas por los pueblos que creen en Alá y hablan lenguas semitas. Pero, a partir del siglo XXI, Europa y América, el occidente, son territorios con una presencia cada vez más viva de fieles de Alá, en diálogo y a veces en conflicto con los creyentes en Yahweh y en Jesucristo.

El estudio del pasado común de esos *phyla*, de la escisión entre ellos, de las relaciones que han establecido históricamente (pacíficas y hostiles) y de las relaciones actuales es una contribución que puede ser muy útil para la comprensión entre todos.

2. Pluralidad de historias y de fronteras

Asistimos hoy a un fenómeno viejo como el mundo y, al mismo tiempo, tan extraño como suelen serlo las novedades históricas. El encuentro

entre grupos humanos desconocidos entre sí y entre sus culturas es fenómeno antiguo. El matrimonio, el comercio, las migraciones, las guerras, las deportaciones, la esclavitud, la conquista, las relaciones diplomáticas o las exploraciones han puesto en contacto desde los comienzos de la humanidad a unos pueblos con otros.

Fruto de estas relaciones ha sido la necesidad imperiosa de pararse a pensar por un lado y de ordenar la convivencia por otro. No en vano, *sapientis est ordinare*. Tener una mente ordenada y ordenar los saberes y el resto de las actividades humanas es propio del sabio. Y el sabio ha de pararse a pensar porque en el trato de unos hombres con otros aparecen dos peligros: de un lado, la Escala de la estupefacción ante el otro, llámese desesperación ante las dificultades que presenta la convivencia, escepticismo o relativismo, de otro, la Caribdis de la fragilidad connatural a las relaciones humanas.

Una de las raíces del filosofar está en el encuentro entre culturas. Al convivir personas de diferentes lenguas, costumbres, visiones del mundo, modos de estar, comportarse y valorar la conducta, surge desguarnecido el preguntar ante la pluralidad de dioses, religiones, cosmovisiones y códigos morales. Se trata de un preguntar que no se satisface ni con el relativismo, ni con la solución pragmática del panteón romano, ni con el subterfugio ilustrado de un museo de los dioses y las costumbres que en el mundo han sido.

Se trata de un reflexionar y un tipo de actividad política que surgen de un contacto humano que, por lo general, adquiere la forma de un golpe, de una colisión entre culturas. No en vano, se ha hablado mucho del choque cultural y es ya frecuente oír el *leit-motiv* de la colisión entre civilizaciones¹ como marco definitorio de las relaciones y conflictos humanos tras la Guerra Fría.

La idea hegeliana de que la historia política tiene que ver con la progresiva toma de conciencia de la unidad del género humano y la extensión de la libertad llevó a Francis Fukuyama a hablar del final de la historia. Trataríase de una etapa última, en la que el espíritu —en términos hegelianos— se encuentra casi jubilado de la gran tarea que le fue encomendada. Tras la declaración universal de los derechos humanos, diríase que no tiene ni pasión que encender, ni interés racional que alentar. A lo sumo, quizá la historia como *res gestae* se prolongaría hacia la extensión de la vigencia de estos derechos en todas las regiones del pla-

[1] Cfr.: HUNTINGTON, S.: *Clash of civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster, 1996.

neta. Más allá de ello, el trabajo del espíritu y el interés de la razón consistirían quizá en mantenerse en guardia, vigilante, en *standby*, latente.

Pero hay algo de insípido en este espíritu agazapado y que no termina de apagarse, mientras contempla como un anciano las batallitas que le dieron gloria. Algo tan incoloro, simplón e insulso como los anuncios de Coca Cola en Moscú o la fabricación de tejanos en la China. Tan insustancial como que el final de la historia haya venido a coincidir con la globalización de la economía de mercado.

Y es que, como advirtió lúcidamente Nietzsche en la segunda de sus *Consideraciones intempestivas*, si la historia se consume, entonces el futuro queda sin tarea que encomendar. Pero ¿qué puede significar ser hombre en tales condiciones? ¿Es posible seguir siendo humano y no tener más futuro que la repetición, el eterno retorno de lo mismo? Una lucha no dirigida más que a vencer la entropía, mantener los sistemas y reparar los desgastes, sin ningún escalón al que subir, sin ninguna columna a la que ascender tras dicho escalón, sin que ningún hombre pueda decir de sí o de otros, que él es un inicio, un comienzo, una novedad.

Quizá hayamos llegado al final de la historia política. Pero eso no quiere decir que la historia esté tocando a su fin. Y no lo quiere decir porque la historia no es ni una ni monolítica, sino intrínsecamente plural. La historia se dice de muchas maneras y la teleología de una no es la de las otras. Hay una pluralidad de historias: política, social, cultural e, incluso, hay múltiples historias sociales y culturales, con lo que esto tiene de diferentes teleologías no reductibles de suyo a unidad.

Por eso el final de la historia no implica el desvanecimiento del futuro. Tampoco implica que el futuro de la historia política se juegue en el campo de los choques ideológicos entre civilizaciones. Y esto porque la historia cultural no se identifica con la historia política. Huntington lo vislumbra por un instante, al señalar que la fuente fundamental de los conflictos en el mundo posterior a la Guerra Fría no será ya ni ideológica ni económica, sino cultural. Pero a continuación advierte que la política global vendrá determinada por el choque entre las grandes civilizaciones. Aquí aparece el Huntington que queda atrapado en los términos de una polémica.

Choque de civilizaciones es una respuesta a Fukuyama. La historia política—la geopolítica a la que se dedica profesionalmente Huntington—no llega a su fin, porque está amenazada. Y la amenaza dimana del encuentro entre visiones rivales, absolutas e incommensurables de lo que signifique humanizar y civilizar. En el fondo, la teleología hegeliana de la historia se

fractura en grandes continentes que marchan a la deriva, como gigantescas y peligrosas placas tectónicas.

Pero si algo comparten el ilustrado Hegel, el postmoderno Fukuyama y el profesor de estudios estratégicos de la universidad de Harvard es que las tomas de conciencia de lo humano llevan parejas programas de acción civilizadora. Esto es que los humanismos se corresponden con visiones de lo que significa humanizar y con horizontes éticos que son insuperables para los hombres de un momento histórico dado y de una cultura dada. La diferencia estriba en que para Hegel en cada momento histórico hay una visión dominante del humanismo. El espíritu pasa de un pueblo a otro, de oriente a occidente, de sur a norte. Y el pueblo abandonado por el espíritu es como una sal insípida, que ya no hay nada que le permita recuperar su esencia. Además, para Hegel, el espíritu en su tránsito histórico no pierde nada de las advertencias logradas respecto de lo humano.

Hegel, a diferencia de Huntington, no es un relativista. Los dos son pensadores de las fronteras culturales, geográficas y metafísicas. Pero el primero advierte que lo propio de la inteligencia es traspasar cualquier frontera. Que no hay una barrera que impida a la inteligencia el paso, sino que para ella todo lo que se antojaba barrera o fondo de saco, no es sino una frontera. Huntington, en cambio, no es un pensador de las fronteras, sino de las barreras. En lo otro no puedo llegar a estar como en mi propia casa, porque no puedo ir más allá de lo presupuesto en mi posición. Hegel viene a ser un Alejandro Magno redivivo en lo teórico, uno de los grandes defensores teóricos del cosmopolitismo. Huntington, en cambio, es un crítico del multiculturalismo y del pluralismo religioso.

Este libro que ahora presentamos comparte el interés hegeliano por un horizonte de universalidad concreta, es decir, en el que no se difuminen la singularidad y particularidad de las posiciones enfrentadas. Con frecuencia, Hegel recomendaba tener la paciencia del concepto frente a la impaciencia de los revolucionarios. De quienes quieren un mundo nuevo ya. Estos tienen algo de la inmadurez juvenil que no advierte la distancia que separa el ideal de la realidad. Por eso tener paciencia equivale a pararse, detenerse, demorarse en el pensamiento. Y esto es lo que intenta hacer este libro, que ha reunido reflexiones de importantes personalidades relacionadas con la cultura, tanto de la occidental como de la judía y la musulmana.

Lo que está en juego es el reconocimiento del otro, de su cultura, de lo que para él es importante, valioso o sagrado.

«El otro —glosa Robert Williams al último Hegel— no puede ser traído a una presencia inmediata o total si no es reduciéndolo a la propia mismidad. Este intento es inherentemente unilateral y conduce a la coerción, la lucha a vida o muerte, o a la esclavitud. [...] El genuino reconocimiento recíproco requiere una renuncia a la posesión intelectual del otro, [...] a reducirlo a mis propias posibilidades [...]. El otro no es asumido, sino que más bien se le libera y se le deja ser (*entlassen*)»².

Estas posiciones, relativamente tardías (1825 y ss.) de Hegel sobre el reconocimiento, se acercan mucho a algunas posiciones de la hermenéutica filosófica contemporánea. En concreto, a la *Gelassenheit* heideggeriana o a la hermenéutica de Paul Ricoeur, quien en *Parcours de la reconnaissance* muestra un creciente interés por el último periodo de Hegel.

Pues bien, la escisión entre las Tres Culturas hace pausable el trazado de una cartografía o de una anatomía de desacuerdos, de luchas y de conflictos. Esto es lo que ha registrado Huntington. Es evidente que las tres grandes culturas del Mediterráneo se han relacionado en multitud de ocasiones desde el fanatismo, el fundamentalismo y la incompreensión.

«El Islam se mantiene en una confrontación sangrienta con el mundo que profesa otra fe, desde Afganistán, y a lo largo de Azerbaiyán, Chechenia, Palestina y Turquía hasta Bosnia; y las guerras que ahí se desencadenan son la expresión de una diversidad que enraiza profundamente en cuanto a las convicciones fundamentales»³.

Pero también es verdad que los cambios demográficos acontecidos en las últimas décadas del siglo xx obligan a replantear el tema del reconocimiento, del acercamiento, de la comprensión y del diálogo —quizá triálogo— en nuestras sociedades pluralistas y abiertas. Y no solo a plantearlo como una declaración de buenas intenciones, sino ordenando y configurando su realidad efectiva.

Esta realidad viene urgida y exigida por la situación que actualmente atraviesa la humanidad. Una situación que puede calificarse de choque entre civilizaciones si se la contempla sincrónicamente pero que, como ha recordado Alberto Ciria, debe calificarse diacrónicamente como un conflicto fratricida. Una contienda entre descendientes de un mismo

[2] WILLIAMS, R.: *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*. Albany: State University of New York Press, 1992, pp. 150-155.

[3] LAUTH, R.: *Abraham y sus hijos. El problema del Islam*. Barcelona: Prohom ediciones, 2004, p. 39.

phylum, de una misma y antiquísima Alianza. De ahí el título del último libro escrito por Reinhard Lauth: *Abraham y sus hijos*, en el que se atiende, en primer lugar, no al conflicto y la distancia entre los hijos, sino al «lugar del rehermanamiento»⁴. Pero el encuentro, la comprensión y el dejar ser al otro no puede establecerse renunciando al propio horizonte ético o difuminando las convicciones de los creyentes o no creyentes que se encuentran, pues ello implicaría apostasía, ateísmo y traición a sí mismos, para quienes así se encuentran⁵.

3. Escisión y comunicación en las tres grandes religiones monoteístas

Es preciso remontarse en la línea genealógica de las tres culturas. Urge buscar el lugar del rehermanamiento. Por eso, de las religiones de las Tres Culturas, cabe hablar según esta antigua y bellísima analogía: «las lámparas son diferentes, pero la luz es la misma: viene de más allá». Estas palabras pertenecen a uno de los grandes místicos persas sufíes, Jalal ad-Din Muhammad Rumi. Como es claro por su nombre, era de religión musulmana y vivió gran parte de su vida en la tierra de los Rum, es decir, de los romanos, en concreto, en Anatolia, que formó parte, en su día, del imperio bizantino. Para Rumi en el siglo XIII, igual que para nosotros hoy, las cuestiones referidas a su Dios o a los dioses antiguos, a su religión y a la comprensión y convivencia con las otras grandes religiones monoteístas fueron el asunto de una dilatada y extraordinaria obra poética, filosófica, teológica y jurídica. No es casual que la BBC⁶ recordase que ha sido durante muchos años uno de los poetas más apreciados en los Estados Unidos de América y que sus versos se encuentren entre canciones de la mismísima estrella de la música pop, Madonna.

La razón de la resonancia de algunos de los pensamientos de Rumi hay que buscarla en la conformación multicultural y abierta de las sociedades contemporáneas. Igual que él, siendo musulmán vivió en territorio romanizado, hoy muchos creyentes musulmanes viven en territorios de occidente. De acuerdo con las estimaciones del *Pew Research Center: Forum on Religion & Public Life*⁷, para 2030 se espera que la población

[4] CIRIA, A.: “Nota del traductor”, en LAUTH, R.: op. cit.

[5] Cfr.: *Ibidem*.

[6] Disponible en: http://news.bbc.co.uk/2/hi/south_asia/7016090.stm

[7] VV.AA.: “The Future of the Global Muslim Population. Projections for 2010-2030”. Disponible en: <http://pewforum.org/The-Future-of-the-Global-Muslim-Population.aspx>

musulmana alcance el 10% del total, en diez países europeos; que en Rusia, se alcancen los 18,6 millones de creyentes musulmanes; y que se triplique el número de inmigrantes musulmanes en Canadá. Respecto de los porcentajes de inmigrantes musulmanes, en Francia representaron en 2010 el 68,5% del total de nuevos inmigrantes; en el Reino Unido, el 28,1% y en España el 13,1%.

Desde aquí se hace ineludible atender a un auténtico pelotón de problemas filosóficos, teológicos, jurídicos, sociológicos, etc. Bastará con señalar algunos. Para la filosofía constituye un desafío la articulación de verdad y pluralismo. No se trata de una cuestión baladí, sino central, porque los fieles de las diferentes iglesias no deberían estar dispuestos a amputar contenidos centrales de sus creencias. El lugar del rehermanamiento no puede encontrarse al precio de una pérdida en la identidad propia. El coste de la paz y del pluralismo no puede ser la renuncia a la verdad.

Esto trae como de la mano otros problemas: el fanatismo, la retórica religiosa, la consideración del otro para las religiones de las tres culturas, etc. Muchos de estos problemas se han abordado en las anteriores ediciones del Seminario de las Tres Culturas⁸ de las universidades de Sevilla y Málaga. En las actas de estos seminarios el lector podrá encontrar excelentes investigaciones elaboradas desde muy diversas perspectivas científicas. A ello se añade el interés de los autores por el diálogo interdisciplinar. Junto con la reconocida calidad científica de estas investigaciones y de sus autores, éste es uno de los méritos indudables de los encuentros que, anualmente y desde hace ya casi tres lustros, promueve nuestro Seminario.

Muchos son también los problemas jurídicos y sociológicos que es necesario encarar para mejorar la convivencia de las tres culturas en una sociedad plural. Desde graves asuntos como la islamofobia, el antisemitismo y la persecución de cristianos en países musulmanes, hasta problemas que pueden parecer menores como los que atañen a las regulaciones laborales y las confesiones religiosas. En fin, una miríada de problemas derivados del derecho de asilo; derivados del derecho a la construcción de centros religiosos (por ejemplo la mezquita en la zona cero de New York), derivados

[8] Cfr.: CHOZA, J. y WOLNY, W. (coords): *Infieles y bárbaros en las Tres Culturas*. Sevilla: Fundación San Pablo CEU, 2000; CHOZA, J. y WOLNY, W. (coords): *Orden religioso y orden político en las Tres Culturas*. Sevilla: Fundación San Pablo CEU, 2001; CHOZA, J. y WOLNY, W. (coords): *Infierno y Paraíso. El más allá en las Tres Culturas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2004; CHOZA, J. y GARAY, J. (eds.): *Danza de oriente y danza de occidente*. Sevilla: Thémata, 2006; CHOZA, J. y GARAY, J. (eds.): *Retórica y religión en las Tres Culturas*. Sevilla: Thémata, 2009, en prensa.

del reconocimiento de la libertad de conciencia y religión, de las escuelas confesionales, de la financiación de las iglesias; dilemas de bioética; dificultades que atañen a la protección de datos y las confesiones religiosas; apuros que tienen que ver con los monumentos y el patrimonio histórico; problemas que atañen a la discriminación por motivos religiosos; conflictos que tienen su raíz en el fundamentalismo y el fanatismo; problemas que atañen a los derechos fundamentales en el seno de las diferentes confesiones; complicaciones derivadas de la integración de minorías, de la coeducación, de la laicidad y la secularización; inconvenientes del tratamiento informativo y mediático de las religiones; problemas respecto a la paridad y respecto del reconocimiento de los privilegios históricos de determinadas confesiones; complicaciones que surgen respecto del uso de símbolos religiosos y respecto de las *res sacrae*, de la moral y costumbres; problemas planteados por las subvenciones a grupos religiosos; etc.

También el Seminario de las Tres Culturas ha dedicado mucha atención a estos problemas de orden sociopolítico. Su cuarta edición trató el tema de «La realización de la mujer en las Tres Culturas»⁹. Su novena edición tuvo como tema marco «Derechos humanos *versus* derecho divino». El décimo seminario versó sobre «el Estado en las Tres Culturas» y el undécimo sobre «el fanatismo en las Tres Culturas».

En estos años muchos especialistas han contribuido a dilucidar y explorar estas cuestiones antropológicas, filosóficas, jurídicas, sociológicas, etc. Respecto del tema que nos ocupa —Dios y lo específicamente religioso en las Tres Culturas—, resulta muy conveniente contar la historia que ha dado lugar a la cristalización de todas las problemas que hemos apuntado en los párrafos anteriores. Difícilmente se llega a comprender el *x*, *y* o *z* de una cuestión, si se desconoce el *a*, *b* y *c*. De eso se encargan estas páginas que el lector tiene entre las manos. El criterio vertebrador de las mismas es conocer con mayor certidumbre las causas, para poder remontarse desde el origen común de las religiones abrahámicas a las cuestiones que actualmente están en liza.

El libro se divide en cuatro secciones. La primera trata de cuestiones filosóficas sobre el nacimiento de la religión. Desde ahí es posible atender —sección segunda— al nacimiento de las tres religiones abrahámicas, que tiene lugar como la incondicional afirmación del monoteísmo en un medio cultural fundamentalmente politeísta. La tercera sección trata del reconocimiento y del diálogo posible entre las tres grandes religiones monoteís-

[9] VICENTE, G.; MAESTRE, T. y CAMPOS, J. A. (eds.): “La realización de la mujer en las Tres Culturas”, en *Thémata. Revista de Filosofía*, nº 31/2003.

tas. El cuarto y último bloque temático aborda las cuestiones derivadas de la convivencia en unas sociedades que ya no son politeístas como las antiguas, sino abiertas y pluralistas.

La complejidad del saber y la especialización científica del mundo contemporáneo impiden que un solo hombre pueda estar en condiciones de responder a todos los interrogantes que hemos señalado antes. Jalal ad-Din Muhammad Rumi sí que pudo abarcar el mundo persa del siglo XIII y su historia. Pero el siglo XXI y sus nuevas realidades se resisten tercamente a ser abarcadas. Tanto que Habermas pudo hablar hace poco de la nueva inabarcabilidad. Por eso, en este libro, colaboran estrechamente filósofos, teólogos, traductores y juristas de muchos países y continentes, bien de occidente, bien del oriente próximo.

Lidiar con las fronteras entre las tres culturas y superar las barreras que suponen los problemas ya señalados puede realizarse de múltiples modos. El primero estriba en situarse en un momento y tratar de un fenómeno previo a cualquier distinción entre diversas religiones. Más que de religiones, convendría hablar aquí de lo religioso. Esa es la tarea que llevan a cabo, en la primera sección de este libro, Jacinto Choza y Alberto Ciria. No tratan de estudiar las religiones más primitivas o el modo en que aquellos antepasados nuestros concibieron a Dios. Tratan de comprender el nacimiento de la religión, no a éstas ya constituidas. Génesis que sitúan en el profundo fenómeno del sacrificio, cuya esencia y aparición en la conciencia se proponen comprender.

Un segundo modo de convertir las barreras de las tres culturas en fronteras consiste en remontarse en el *phylum* de las Tres Culturas hasta su origen común. Allí desaparecen las barreras y fronteras entre las Tres Culturas, porque propiamente aún no existen como diferentes. Tal fue el empresa intelectual de Reinhard Lauth en sus estudios sobre el islam. Los profesores Jesús de Garay, Maurizio Pagano, Oliver Leaman y Juan J. Padial continúan esta tarea, pero apuntando a la única barrera y frontera que estableció en su origen la religión abrahámica: la afirmación del monoteísmo. La autocomprensión que el politeísmo realiza de sí mismo es analizado por el profesor Garay. La diferencia que respecto a la propia conciencia e identidad del creyente introducen las religiones abrahámicas es investigada por el profesor Padial. El debate antiguo y contemporáneo entre estos dos tipos originarios de religiosidad es estudiado por el profesor Pagano. Por su parte, el profesor Leaman trata las posibles diferencias internas a la concepción de Dios entre las tres principales ramas del *phylum* abrahámico.

Conviene ahora tratar específicamente de la superación de barreras y el paso entre las fronteras de las religiones de las Tres Culturas. De ello tratan las secciones tercera y cuarta de este libro. Y lo hacen de dos modos complementarios. Bien estudiando los diálogos y triálogos entre estas religiones, bien atendiendo a la inserción de estas religiones en los contemporáneos Estados de Derecho.

Se rompen barreras de aislamiento, fanatismo o fundamentalismo en cuanto cabe diálogo inter e intrareligioso. Los profesores Ignacio Falgueras, Santiago del Cura, Pino di Luccio y Gabriel Martí tratan de las aperturas del cristianismo hacia otros modos de sabiduría (Falgueras), las otras religiones abrahámicas (del Cura y di Luccio) o hacia una realidad afirmada unánimemente por los creyentes de las tres culturas: la inmortalidad. Por su parte, los profesores Dascal y Peña estudian la apertura intrareligiosa en el seno del judaísmo y del islam.

El profesor Asensio, así como el presidente de la Fundación Ética Mundial, D. Gerardo Martínez Cristerna, concentran sus esfuerzos en derribar las barreras que se presentan por la inserción de las tres culturas en los contemporáneos Estados de Derecho. Es indudable el desafío que para las religiones monoteístas supone la secularización y el nihilismo (Martínez Cristerna). Las interesantísimas cuestiones que presentan para los ordenamientos jurídicos la dualidad entre fuero interno y externo, entre la propia conciencia y el sistema estatal, es estudiada por el profesor Asensio.

La selección de ponencias que se recoge en este volumen fueron presentadas por sus autores en la universidad de Málaga entre los días 8 y 10 de noviembre de 2010. Por primera vez, y en su decimosegunda edición, el seminario se celebró en Málaga y tuvo como tema marco “Dios en las Tres Culturas”, en homenaje al profesor Ignacio Falgueras en el año de su jubilación. Ignacio Falgueras, después de 32 años de servicio a la filosofía en la universidad de Málaga, merecía recibir los homenajes adecuados a su tarea. El tema de Dios siempre fue para él el punto más alto de sus intereses especulativos, por no referirnos a su dinámica existencial, y se eligió porque le permitía a él expresarse al máximo nivel tanto filosófica como personalmente. Queden aquí estos trabajos como testimonio de reconocimiento por parte de sus colegas.

Jacinto Choza, Jesús de Garay y Juan J. Padial
(Málaga - Sevilla, 15 de agosto de 2011).

I

NACIMIENTO DE LA RELIGIÓN: RITOS DE MAGIA Y SACRIFICIO

CAPÍTULO 1

FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU DEL PRIMER *SAPIENS*. CAZA Y SACRIFICIO.

JACINTO CHOZA
Universidad de Sevilla, España

1. La mirada inocente. Fenomenología de la percepción primera

PARA un análisis de las nociones originarias que podrían tener los primeros *sapiens* que aparecieron en el planeta y, en especial, de la noción originaria de «lo divino», conviene precisar que, en este caso, el término «noción» se va a entender como noticia, contenido, sensación o percepción de lo que podía darse en las más originarias de las mentes humanas y, más adelante, quedará claro también qué se entiende por «lo divino».

Esta investigación es ajena a las investigaciones ya realizadas sobre la concepción de Dios de los pueblos más primitivos o sobre las religiones más primitivas y asume la tarea de realizar lo que puede denominarse una fenomenología del espíritu del primer grupo de *sapiens*, del paleolítico medio, entre hace 50.000 y 100.000 años o los que quiera que sean en que aparecieron unos seres a los que se puede considerar de nuestra especie, según las nociones y técnicas disponibles en la primera década del siglo XXI.

El primer momento del análisis es la comparación entre la mirada de un cocodrilo o un león que devoran a su presa y la mirada de un bebé de meses que toma el biberón (por ejemplo de seis meses), la mirada de un hombre ciego, un hombre loco y un hombre normal de una sociedad occidental en distintas situaciones vitales.

La mirada y el gesto de un cocodrilo o de un león que devora a un antílope, tal como aparece en los videos filmados por los naturalistas, no expresan ningún tipo de simpatía hacia la pieza devorada, ni el menor asomo de compasión, de horror o de repugnancia por el animal que acaba de matar y que quizá todavía presenta los últimos estertores de la vida. La mirada y el gesto del animal cazador expresan, a lo sumo, indiferencia hacia el animal cazado. No perciben ningún tipo de daño o mal en su muerte. Si acaso, solamente pueden sentir y expresar ansiedad por devorar y, cuando ya están saciados, satisfacción o, incluso, modorra y somnolencia que se puede expresar en un bostezo. La mirada y el gesto del cocodrilo y el león ante la presa cazada y que está devorando expresa, sobre todo, inocencia. Inocencia en el sentido en que la entienden Hegel y Kierkegaard como mera y crasa ignorancia del mal¹. Y esa indiferencia o inocencia ante el mal ajeno, ante el peor de los males y además provocado por uno mismo, es lo que se llama ferocidad y crueldad, tal como Heidegger las caracteriza en la *Carta sobre el humanismo*².

La inocencia del animal cazador que devora a su presa significa también paz y orden, descanso en la propia finalidad, que es sobrevivir, y, por lo tanto, la paz y el orden de desplegar su vida conforme a la propia naturaleza, conforme a los objetivos y fines para los que está diseñado su organismo y su *psique*.

No sabemos cómo vivirían la muerte de sus víctimas los simios más próximos a los homínidos, porque los simios son vegetarianos. Pero los *neandertales* y otros homínidos más primitivos eran cazadores, como los *sapiens*. Y los *sapiens* cazadores hacen con los despojos de sus víctimas cosas que los otros animales no hacen. Al parecer, los *neandertales* también, pero no sabemos bien qué cosas. O, al menos, hay interpretaciones diversas y a veces faltan también interpretaciones de por qué los restos de los animales cazados aparecen del modo en que lo hacen³.

No se trata de que utilicen sus pieles para fabricar prendas de abrigo o los huesos y astas para hacer instrumentos de trabajo. Se trata de que a esos cazadores, antes de convertir los restos de la caza en herramientas, la muerte de los animales cazados les afectaba. Al parecer, les afectaba mucho y por eso disponían los despojos de determinada manera en el interior de las cuevas que habitaban. Al parecer, realizaban una especie de ceremonias con los animales cazados, probablemente

[1] KIERKEGAARD, S.: *El concepto de la angustia*. Madrid: Alianza editorial, 2007.

[2] HEIDEGGER, M.: *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza, 2001.

[3] ARSUAGA: *La especie elegida*. Madrid: Temas de Hoy, 2006.

prefiguraciones de lo que luego serían ritos de caza, similares a los que se ejecutan entre pueblos actuales que se encuentran en condiciones culturales paleolíticas⁴.

Si los lingüistas pueden encontrar residuos de expresiones originarias en la fonética de los pronombres personales, adverbios de lugar y denominación de los progenitores de las diferentes lenguas habladas actualmente, provenientes de veinte milenios a.C.⁵; si los antropólogos y paleontólogos pueden descubrir semejanzas entre cultos funerarios de pueblos paleolíticos contemporáneos y pueblos paleolíticos de cincuenta milenios a.C.⁶ entre los ritos de caza todavía practicados y los del milenio 50 a.C., entre las estructuras lógicas de las clasificaciones más primitivas y las de las actuales⁷ y entre los procesos psico-fisiológicos y simbólicos de los comportamientos religiosos de animales, niños y primeros *sapiens*⁸; entonces podemos aventurarnos a un análisis conjetural de las vivencias y percepciones de esos primeros hombres de hace veinte, cincuenta o cien mil años atrás, podemos aventurarnos a una fenomenología de las percepciones primeras.

Podemos suponer que mientras preparaban la caza y luego al animal cazado para comerlo, esos primeros *sapiens* inventaron rudimentarias ceremonias, a partir del comportamiento de sumisión y dominio que se daba y era observable entre todos los animales, entre los homínidos y, por supuesto, entre los *neandertales*, a partir de las señales de comunicación y cooperación entre los miembros del grupo, que se consolidaron como ritos en la medida en que reforzaban y reproducían series de sentimientos positivos y negativos, en la medida en que contribuían a hacer la caza más eficaz y en la medida en que intensificaban la cohesión del grupo⁹.

[4] ELIADE, M.: *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza, 2002; VAN DER LEEUW, G.: *Fenomenología de la religión*. México: FCE, 1975; cfr. CHOZA, J.: *Historia cultural del humanismo*. Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdés, 2009, cap. 4, epígrafes 1 y 2.

[5] RIBERA ARRIZABALAGA, A.: *Arqueología del lenguaje. La conducta simbólica en el paleolítico*. Madrid: Akal, 2009; BERNÁRDEZ, E., *¿Qué son las lenguas?* Madrid: Alianza, 2004; FISHER, S. T.: *Breve historia del lenguaje*. Madrid: Alianza, 2003.

[6] VAN DER LEEUW, G.: *Fenomenología de la religión*. México: FCE, 1975.

[7] LEVI-STRAUSS, C.: *El pensamiento salvaje*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1964.

[8] ALCORTA, C.S. & SOSIS, R.: "Ritual, Emotion, and Sacred Symbols: The Evolution of Religion as an Adaptive Complex". Disponible en: <http://www.anth.uconn.edu/faculty/sosis/publications/ritualalcortasosis5.pdf>, (Department of Anthropology, University of Connecticut Storrs, CT 06269-2176, candace.alcorta@uconn.edu y richard.sosis@uconn.edu).

[9] *Ibidem*.

Si se acepta, como ocurre entre los antropólogos, que esos hombres de hace cincuenta o cien mil años atrás, tienen las mismas características fisiológicas y psíquicas que los actuales, entonces se puede intentar un análisis de sus miradas, sus gestos y sus vivencias.

Con toda seguridad, aquellos hombres no expresaban en su mirada y en sus gestos ante la presa a cazar y ante el animal cazado lo mismo que los cocodrilos y los leones actuales ante sus víctimas de caza, no tenían esa expresión de indiferencia, inocencia y crueldad.

La mirada del primer *sapiens* podría expresar, en algunos momentos, la paz que irradia la mirada del bebé de seis meses en brazos de su madre o su padre o, quizá, la paz que se ve en algunos animales domésticos. No se parecía a la mirada del ciego, del hombre que con los ojos abiertos no mira y no ve, porque la actividad vital de la visión está ausente de sus funciones fisiológicas y psicológicas. En otros momentos, la mirada expresaría incompreensión, expectativa, interrogación, miedo o terror, como la mirada de un loco.

Realmente no hay algo así como una primera mirada del primer *sapiens*, como no hay un primer momento empírico de la conciencia. Porque el comienzo de la conciencia es siempre un haber ya comenzado, y porque las miradas del primer *sapiens* irían expresando sucesivamente sentimientos de hambre, frío, necesidad de protección, somnolencia, paz, aburrimiento, etc., como la de los animales, pero sabiendo menos que los animales sobre todos ellos o bien extrañándose sobre ellos mucho más. Pero mediante el recurso metodológico al «tipo de ideal» de Weber, puede hablarse de la primera mirada del primer *sapiens* como aquella indagación o interrogación guiada desde un intelecto humano, en su primera comparecencia histórica, empírica.

La mirada del *sapiens* no puede parecerse a la de un ciego porque en esa actividad vital están presentes las funciones fisiológicas y psicológicas de un hombre normal, es decir, está presente un intelecto humano. Pero como ese intelecto no tiene ninguna idea de nada, como ese hombre no sabe nada, no tiene ninguna experiencia y, a la vez, su vida y supervivencia están encomendadas a ese saber y a esa experiencia y dependen de ellos, la mirada podría parecerse frecuentemente a la de un loco, es decir, a la de una persona que no comprende ni sabe nada pero que necesita saber para adecuar su comportamiento a la realidad.

En la mirada del *sapiens*, en su mirada de loco, podría percibirse el intelecto humano en su primera comparecencia sin objeto alguno. Así es como comparece toda la capacidad auditiva de un hombre normal en el silencio más absoluto. El silencio se distingue de la sordera en que en él

la actividad auditiva está en su plena actividad pero sin objeto. Así es como se da también la actividad visiva en la oscuridad, que se distingue de la ceguera porque en la oscuridad se da la plenitud de la acción visual sin objeto. Pues bien, en la primera mirada del *sapiens*, se da la plenitud del intelecto sin objeto. Eso es lo que la filosofía de Husserl y la escuela fenomenológica llaman la *noesis* pura (intelecto) sin el *noema* (objeto).

Plenitud del intelecto sin objeto significa que no hay percepción alguna, que el conjunto de las sensaciones no pueden ser unificadas en «algo identificable», porque para eso sería necesaria la repetición de conjuntos de sensaciones análogas. Lo que aparece a la mirada del *sapiens* es la realidad carente por completo de significados, un caos de sensaciones visuales que no están agrupadas en unidades discretas, como algunos cuadros de Pollock, y un caos de sensaciones auditivas, como las percepciones de Victor de l'Aveiron cuando fue traído de los bosques donde había sido criado por lobos al laboratorio de Jean Itard y la ciudad habitada por humanos, según relata el propio médico: no hacía gestos de haber escuchado ninguno de los ruidos que producían porque para él no tenían ningún significado, no porque fuera sordo¹⁰. Podría distinguir entre caos visual y oscuridad y entre caos auditivo, o sea, ruido y silencio. Acaso entre caos y nada o, más bien, entre un tipo de caos y otro, entre dos tipos de incomprensión, dos tipos de horizontes sin objetos. O entre cuatro, dos visuales y dos auditivos: manchas móviles y oscuridad, por una parte, y ruidos y silencio, por otra.

El sentimiento despertado en esa visión y en esa escucha primera del *sapiens* podría ser frecuentemente la angustia, que es lo que señala Heidegger como comienzo de la filosofía. Otras veces la admiración, que es lo que Aristóteles dice que lleva a los hombres a filosofar. Son los sentimientos que manifiestan lo que Clifford Geertz considera la primera y más radical de las necesidades humanas, comprender¹¹.

Esa mirada es el principio de un conjunto de acciones que se apoyan en la mimesis, en impulsos biológicos escasamente determinados, en la exploración, en las tentativas, en el ensayo-error, y que generan conductas rudimentarias de defensa y ataque, de fuga y de descanso, de cooperación y de desamparo, de hambre y saciedad, de sexo y descendencia. Esas rudimentarias conductas conectan experiencias visuales, con otras acústicas, con otras cenestésicas, con reflejos musculares, con sonidos

[10] ITARD, J.: *Victor de l'Aveiron*. Madrid: Alianza, 1982. Cfr. Versión cinematográfica de François Trouffaut, *El pequeño salvaje*.

[11] GEERTZ, C.: *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1992, cap. 4.

emitidos por la propia garganta, con facilidad y esfuerzo de los desplazamientos y acciones, y cuando se reiteran cierto número de veces dan lugar a la familiaridad entre todos los individuos del grupo que comparten las mismas emociones y las mismas señales, a ciertas pre-costumbres o pre-ritos de diversa especie. Así se aprende a caminar, sentarse y correr, a beber y comer y saber qué se puede beber y comer, qué no se puede. A refugiarse en el otro y a ayudarlo. De entre esos pre-ritos, por su centralidad para la supervivencia, ocupan un lugar privilegiado los referentes a la caza, que inicialmente tampoco están diferenciados de otros, sino que forman parte de la unidad de costumbres del grupo en sus acciones comunicativas, defensivas, venatorias, etc.

2. Los ritos de caza

El conocimiento que a comienzos del siglo XXI se tiene de los ritos paleolíticos de caza en general y de algunos en particular, agrupa un conjunto de datos y fenómenos que reciben el nombre de animalismo, naturalismo y teriocentrismo, con los que se describen un tipo de prácticas centradas en los animales, con los cuales los *sapiens* establecen relaciones de identidad, descendencia y comunión en lo que se considera una especie de proto-totemismo.

El animal se considera una fuerza sagrada a la que hay que aplacar y a la que hay que pedir perdón por haberlo cazado. Se realizan predicciones con los huesos y las entrañas del animal y se imita al animal con danzas que tienen como objeto asegurar su fecundidad. Los animales son espíritus guardianes y son otra modalidad de los seres humanos, con los que éstos intercambian su forma y su identidad. Los animales sagrados rigen la vida de los cazadores, de los territorios de caza y de los bosques.

Es difícil determinar hasta qué punto el animalismo desempeñó durante el paleolítico las funciones del totemismo, en lo que se refiere a determinación de la identidad individual, las relaciones familiares, la estructuración del clan, la constitución del sistema social y la del sistema cultural¹². La mayor parte de tales funciones totémicas pertenecen a sociedades que han iniciado ya la fase de asentamientos relacionados con la agricultura.

Pertenecen al animalismo del paleolítico medio algunas tradiciones rituales, de las que se tienen noticias de conservación de parte del

[12] Se utilizan aquí los conceptos de sistema social y sistema cultural expuestos en CHOZA, J.: *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002, cap. 1.

esqueleto del animal (en concreto, del oso) o del esqueleto entero, que tienen como objeto reconciliarse con el señor del animal y asegurar su continuidad y descendencia.

Hay representaciones de figuras vestidas con piel de oso y cabeza de oso, junto a osos con danzantes a su alrededor y numerosas flechas clavadas en su cuerpo. El oso es matado mediante lanzas clavadas en los pulmones y su calavera y los huesos mayores se entierran en lugares separados. Se trata de ritos cuya continuidad se puede constatar desde el paleolítico medio en adelante, que se registran entre cazadores neolíticos siberianos y que se encuentran ampliamente distribuidos en el norte de Eurasia y América del norte¹³.

Entre los ritos de caza del oso bien documentados se encuentran algunos de la «religión de los cazadores» de los pueblos ugrofineses del norte de Escandinavia y Rusia. Los sami fineses y karelios están muy familiarizados con ritos y mitos referentes al oso. Los mitos cuentan que el oso tiene origen divino, pues es hijo del dios del cielo. Proviene del cielo y cuando muere retorna a él. Hay un matrimonio entre un oso celestial y una mujer, del cual desciende una de las tribus de cazadores finlandeses.

La ceremonia de la muerte del oso está dividida en dos partes: la muerte del oso propiamente dicha y la fiesta posterior. El oso está protegido por un espíritu guardián del bosque y hay que llevarlo a casa. Las mujeres creen que tienen que mantenerse a cierta distancia del animal para que no las deje embarazadas. Después de matar al oso, la celebración por haberlo matado dura dos días y está cuajada de simbolismo nupcial. El oso debe quedar bien ataviado y se le elige una muchacha o, si el oso es hembra, un joven como su compañero. Se consume gran cantidad de carne de oso y, finalmente, la calavera del animal se lleva en procesión hasta un abeto en lo alto de una montaña.

Hay cantidad de aderezos, amuletos y máscaras utilizadas en el rito. Un grupo de enmascarados participantes en el rito le dicen al oso que son los hombres de una tribu extraña quienes lo han matado. Parece que hay conexiones históricas de los rituales del oso entre los fineses, karelios, lapones y otras tribus. En todo el ártico los cantos y ceremonias más importantes y abundantes son los ritos de caza del oso.

Los clanes patrilineales exogámicos (que obligan a tomar mujer perteneciente a un grupo ajeno al propio) de los ugrofineses llevan nombres de animales, «oso», «perro», «foca» y otros. En algunas tribus ugrofinesas,

[13] Enciclopedia Británica. Disponible en: http://www.uv.es/EBRIT/macro/macro_5005_24_75.html

húngaras y karelias, el animal es considerado la manifestación del espíritu guardián de la familia, de todos los consanguíneos y no está permitido matarlo ni comerlo, por lo cual algunos autores consideran estos rasgos como restos de un sistema totémico desaparecido¹⁴.

Sobre la información proporcionada por estos hechos, que acontecen durante un período comprendido entre hace cincuenta mil años y la actualidad, se puede aventurar una interpretación que permita una comprensión de ellos según ciertos parámetros científicos y filosóficos de comienzos del siglo XXI. Tal interpretación consiste, por una parte, en la exposición en forma secuencial de lo vivido y realizado en los ritos, lo cual recibe el nombre de mito, y, por otra, en lo que puede llamarse una fenomenología del espíritu del primer *sapiens*, que consiste en una determinada clase de interpretación del mito.

Al exponerse ahora la narración de los ritos de caza, no se pretende sostener la tesis de que los mitos sean todos y siempre una narración de los ritos, ni que surjan todos y siempre como emancipación de los elementos fónicos del rito. Tampoco se pretende sostener la tesis de que es el mito lo que da lugar al rito, ni la de que el rito y el mito son irreferibles. Cualquiera que sea la relación entre rito y mito en general y entre los ritos de caza del oso y los mitos del origen del grupo y del oso, y que hay que estudiar por referencia a los datos empíricos, aquí se va proponer una versión de lo que puede sentir y creer un grupo humano que en el paleolítico medio practicaba esos ritos de caza del oso¹⁵.

3. La construcción de los mitos de caza

Como se ha apuntado, percibir es concebir. Percibir un peligro, sentir un deseo o ver un árbol, consiste en tener previamente el concepto o la idea de árbol y aplicarla a un conjunto de sensaciones que ya estamos acostumbrados a relacionar entre sí y con la idea. Si no existe la idea decimos que vemos algo que «no sabemos lo que es». Percibir consiste en saber qué es lo que vemos: escuchamos, olfateamos, saboreamos, palpamos y sentimos por dentro.

Para un animal que, como el *sapiens*, carece de certezas proporcionadas por la dotación instintiva y está dotado de un intelecto que

[14] Enciclopedia Británica. Disponible en: http://www.uv.es/EBRIT/macro/macro_5002_22_32.html#4469D

[15] Para una exposición de conjunto de las tesis sobre la relación entre ritos y mitos, cfr. CENCILLO, L.: *Mito. Semántica y realidad*. Madrid: BAC, 1970.

forma imágenes y conceptos, saber es aprender y aprender consiste en organizar las sensaciones y sentimientos mediante marcas. Cuando ha marcado muchos grupos de sensaciones, las manchas pasan a ser figuras coloreadas, los ruidos pasan a ser sonidos, los olores aromas, las sensaciones bucales sabores, las táctiles durezas o suavidades y las interiores pasan a ser frío, miedo, etc.

Esas sensaciones se agrupan mediante marcas sonoras y mediante comportamientos válidos para todo el grupo y que el grupo contribuye a fijar. No hay marcas ni comportamientos individuales porque las marcas se recuerdan y se fijan si las usan y las repiten todos y, a la vez, su uso contribuye a unir más a todos los individuos del grupo y lo mismo ocurre con los comportamientos.

El grupo de *sapiens*, ante unas sensaciones, hace una cosa u otra, va hacia un sitio u otro y lo hace rugiendo o gritando de un modo o de otro, saltando o arrastrándose, despacio o corriendo. Así se van generando hábitos pre-perceptivos. Así es como se forman las palabras según describieron Aristóteles en la antigüedad, Darwin en la modernidad y los lingüistas, psicólogos y antropólogos actuales¹⁶. Las formas originarias del lenguaje son las expresivas y la imperativas (interjecciones, órdenes, súplicas, etc.) y las formas enunciativas (las del lenguaje que sirve para transmitir información) parecen más bien posteriores, quizá posteriores al paleolítico medio y propias de finales del paleolítico superior¹⁷.

Esos hábitos pre-perceptivos motores¹⁸ contribuyen al desarrollo del cuerpo, de la mente, de los conceptos imaginativos y de las palabras y hacen posible que llegue a haber percepciones y lenguaje, aunque ese lenguaje no se dé inicialmente en las formas enunciativas sino expresivas e imperativas y aunque esas percepciones no lleven consigo el modo en que las figuras y efectos percibidos se relacionan entre sí ni con el fondo del que se destacan.

Los primeros *sapiens* generaron hábitos pre-perceptivos marcando las figuras sobre las que actuaban con ciertos sonidos (proto-nombres) y

[16] ARISTÓTELES: *Peri hermeneias*, 2,3; 16 a 3-4; DARWIN, Ch.: *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*. Madrid: Alianza, 1998; ALCORTA y SOSIS: op. cit.

[17] Actualmente se entiende que el paleolítico medio comprende desde el 100.000 al 40.000 a.C., y el paleolítico superior desde el 40.000 al 10.000 a.C., en que se sitúa el inicio del neolítico.

[18] Una hipótesis sobre la construcción de algunos de esos hábitos quedó expuesta en CHOZA, J.: "Formas primordiales de expresión corporal. La danza como plegaria", en *Fedro*, (6) 2007.

marcando los efectos de esas acciones y los de las figuras con otros sonidos. Esas figuras podían representarse con colores en paredes de grutas, con movimientos de todo el grupo o de algunos individuos, con sonidos simultáneos a los movimientos. Así aprendían, se transmitían información y generaban ceremonias que se convertirían en ritos y en costumbres. Un conjunto de esos hábitos pre-perceptivos estaban referidos a los animales que cazaban para alimentarse.

El animal cazado, el bisonte o el oso, era acosado periódicamente, porque el grupo tenía que comer periódicamente. Cuando habían comido un oso y marchaban a cazar el siguiente, cuando lo oteaban de lejos o lo acechaban de cerca, no podían saber si era el mismo de la vez anterior o era otro. Y esa duda se planteaba porque los primeros *sapiens* no habían alcanzado una formalización del espacio y del tiempo antes de la realización de sus acciones. Es posible que la formación del espacio y del tiempo fuera simultánea a la de las categorías de causa y efecto, a las de sustancia y relación, como ocurre a los niños en los primeros años de vida¹⁹.

Es posible que la categoría de sustancia y de identidad tardara en formarse. Es posible, incluso, que la categoría de sustancia sea una categoría netamente neolítica y, entonces, la categorización del *sapiens* no la utilizara y, consiguientemente, tampoco usara el principio de no-contradicción con que se conoce en las culturas neolíticas²⁰.

La duda sobre si el animal cazado una vez es el mismo de la vez anterior o es otro no se le plantea al cocodrilo ni al león y quizá tampoco a los otros homínidos, pero a un *sapiens* con una dotación psíquica como la nuestra, con un intelecto humano, sí. Y no solo se les planteaba esa duda, sino que además sentían la necesidad de resolverla.

Por otra parte, la caza del primer oso, su muerte y su ingestión no les había dejado indiferentes. Primero el oso estaba vivo y luego estaba muerto. A lo mejor en la aventura de la caza había muerto también algún *sapiens* del grupo.

El oso que se mata un día podría ser el mismo que el que se mató antes y el *sapiens* que murió en la caza días atrás podría estar detrás del oso que aparece en la nueva pieza de caza. ¿Cómo saberlo? Pero, antes de eso, ¿para qué hace falta saberlo?, ¿por qué se plantea la duda y por qué hay que resolverla?

[19] PIAGET, J.: "Las operaciones lógicas y la vida social", en *Estudios sociológicos*. Barcelona: Ariel, 1977; *Psicología del niño*. Barcelona: Morata, 2007.

[20] Cfr. CHOZA, J.: *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, op. cit.

Se plantea la duda y hay que resolverla porque el *sapiens* necesita orientarse cognoscitivamente en el tiempo y en el espacio que abarca cognoscitivamente, ya que no tiene certezas instintivas. Y para ello tiene que construir el espacio y el tiempo imaginativamente. El *sapiens* tiene certezas experienciales sobre ciertas capacidades suyas. Acaba teniendo certeza de que no puede arrancar un árbol con sus brazos y sí puede arrancar una mata, de que puede saltar un arroyo o un charco de dos metros de ancho pero no uno de veinte, de que puede correr cincuenta kilómetros en tres horas pero no cien. Lo que Gehlen llama certezas irracionales en el sentido de que no están razonadas²¹.

Pero para orientarse en el espacio y en el tiempo y situar las cosas en el espacio y en el tiempo, para colmar esa insaciable necesidad de saber continuamente ensancha su mente, dispara sus expectativas y genera sus interrogantes, necesita saber si ese oso es el mismo que aparece siempre o son muchos, si el sol que aparece hoy volverá a aparecer mañana o no, si la luna no sale unas noches porque se ha muerto o porque se ha enfadado. Necesita saber si la vida que se ha ido del oso y del *sapiens* muerto por el oso en la cacería se ha ido con el sol y está con él.

Podría ser la que vida arrebatada al oso y al *sapiens* esté con el sol, en el cielo, porque cuando sale el sol los animales y las plantas vuelven a vivir, los bosques vuelven a brillar, porque cuando el cielo deja caer sus lluvias hay yerbas que vuelven a brotar y flores y multitud de insectos y vivientes voladores.

Sí, cuando el oso y el *sapiens* mueren la vida se va al cielo y cuando nacen viene también del cielo. Por eso el oso es un animal divino y también los hombres. La vida del oso y la de los hombres, la de todos los animales y las plantas viene del cielo. El oso es hijo del cielo y los hombres también son hijos del cielo. La vida del oso y del hombre es la misma. Los hombres nacieron de un oso y una mujer. La mujer fue fecundada en el principio por el cielo o por el oso del cielo. Por eso en la cacería y en la fiesta del oso, ha de guardar distancia respecto del animal, porque podría quedarse embarazada otra vez. El oso, como la mujer, es fuente de la vida. El oso es padre. Otras veces la osa es hembra y se le busca un compañero hombre para los ritos²².

[21] GEHLEN, A.: *El hombre*. Salamanca: Sígueme, 1980.

[22] Aquí se va a ensayar otra interpretación del parricidio originario diferente de la Freud y de la de Girard, suponiendo que dicho parricidio no es antes que nada y primordialmente la pretensión de arrebatarse al padre los privilegios sexuales. Si se supone que la única posibilidad de embarazo de la mujer es que la fecunde el oso (que la única posibilidad de la

El grupo consigue cazar al oso rodeándolo con gritos y cantos, saltos, carreras y danzas, clavándole lanzas y flechas, lanzándole piedras, hasta que finalmente el oso muere. La vida ya no está en el oso. El grupo come la carne y viste su piel. Tiene abrigo y alimento para unas jornadas. Tiene vida para unas jornadas, la vida que le han quitado al oso.

Pero por quitarle la vida el oso ruge, brama, propina zarpazos, desgarrar a algunos del grupo. Es un árbol de ira, un relámpago y un rayo de ira, como el rayo y el trueno de las nubes cuando el cielo se pone negro y brama. No por haberle quitado la vida el oso desaparece del todo. La ira siempre está allí, detrás de la noche. ¿Qué es el vivir para que se pueda quitar a un viviente y tomarlo para sí otros de esa manera?

El *sapiens* se asombra y se asusta, medita y reflexiona ante el oso muerto. Y mira sus despojos no como el cocodrilo o el león miran los de su presa. Mira sus despojos con un intelecto de hondura infinita que no sabe cuáles son los confines de la muerte, que no sabe cuándo y dónde empieza la vida y la luz, ni por qué y cómo, cuando se ha terminado, luego vuelve a empezar.

La vida es algo que tiene algún viviente y que desaparece porque viene otro y la toma para sí, lo cual produce tormentas de ira en el primer viviente antes de morir y esa ira se esconde en la noche cuando el primer viviente ha muerto. La ira brota en los animales cuando se le quita el alimento o, las crías, la hembra o se invade su territorio y brota en los hombres de la misma manera. Además, también les brota cuando les quitan las herramientas, el fuego, el abrigo y cesa su ira cuando se les devuelve lo arrebatado.

La vida también es algo que se tiene, que genera ira cuando se arrebatada y que, cuando se devuelve lo arrebatado, resurge como paz y como complacencia. Por eso hay que devolverle al cielo, al oso del cielo, la vida quitada a este oso. Por eso hay que llevar su corazón y el hueso de su cabeza, su calavera, a la cima de la montaña, y ponerla sobre un árbol, hay que acercarla lo más posible al cielo, para devolvérsela.

Durante la comida se celebra la vida entre los *sapiens* y se agradece al cielo que le haya regalado esa vida al grupo. Se canta, se danza, se salta, se come, se goza. La vida circula y renueva a los *sapiens*. Toda acción de caza es un sacrificio y toda comida es una eucaristía. La caza

génesis de la prole es la cigüeña) y que la caza del oso desemboca en el descubrimiento del papel del hombre en la concepción de la prole, entonces la lectura de los mitos de Freud y de Girard admite más versiones. Si la osa es hembra y el *sapiens* la toma como esposa, entonces el mito de Edipo tiene varias lecturas.

es la fiesta y el sacrificio de la caza, que puede celebrarse ante el oso pintado en la pared, con las lanzas y flechas clavadas en el costado y en el corazón. La comida es la acción de gracias por la vida regalada, por lo que se está comiendo: la carne y la sangre, el corazón y los tuétanos del oso. Pero una parte se le devuelve al cielo, al oso del cielo, para que deponga su ira, para que celebre también con los *sapiens* la comida, para que la vida vuelva a él también, para que se quede tranquilo y se vuelva complaciente, para que regale otra vez otra vida para el grupo. Porque la vida era suya y es suya. La vida es del padre del cielo. Del oso del cielo, que la da a los hombres, sus hijos, al darle también la vida de otro hijo suyo, el oso cazado.

La caza puede ser un pecado. En realidad, es el único pecado, y el más grave de los pecados posibles. Quitar la vida a alguien. Quitar la vida a aquellos de quienes se recibió. Es la mayor de todas las culpas. Es la culpa más originaria de todas, la más originaria posible²³. Y la eucaristía es reconciliación. Al cielo se le devuelve la raíz y el fundamento de la vida. La sangre, el corazón, la calavera del oso. Y el oso del cielo lo recibe con agrado, con complacencia y se calma. Como los animales a los que se les devuelve la presa arrebatada, la cría sustraída o la hembra secuestrada. El sacrificio torna la culpa en purificación, en armonía cósmica, en salvación.

4. Fenomenología del espíritu del primer *sapiens*: culpa y sacrificio

Se llama espíritu a la actividad cognoscitiva que tiene capacidad para captarse a sí misma en su actividad de conocer otra cosa. La vista ve colores, pero no el ver porque el ver no es un color. El oído escucha sonidos, pero no el oír, porque el oír no es un sonido. Si acaso, la vista se siente de alguna manera a sí misma en la oscuridad y el oído se siente a sí mismo en el silencio. Por contraste con eso, la vista y el oído se sienten de algún modo a sí mismos cuando ven y cuando oyen. Ese sentirse a sí mismos de la vista y el oído puede considerarse la primera y más elemental forma de la reflexión. La forma más de alta de reflexión que conocemos es la de la actividad cognoscitiva que se capta a sí misma cuando está conociendo cosas y cuando no lo está y se llama conciencia cuando conoce que conoce y autoconciencia cuando se conoce a sí misma.

[23] PICAZA, X. y AYA, A.: *Diccionario de las tres religiones*. Estella: Verbo Divino, 2009, voz «Pecado», sostienen que ese es el concepto de pecado en el judaísmo y en el cristianismo.

Se denomina fenomenología del espíritu, con una expresión que consagró Hegel en el título de una de sus obras fundamentales, la descripción del modo en que el hombre percibe y valora la realidad en un momento de su vida o en un momento de la historia, la descripción de cómo la percibe y valora en otros momentos y la comparación entre la concepción de unos momentos y la de otros, con objeto de averiguar cómo es el desarrollo del intelecto humano desde las formas más elementales de conocimiento hasta las más elevadas.

El análisis de los ritos de caza y de la emergencia de los mitos de caza en relación con esos ritos (da igual que la relación sea de antecedencia, de consecuencia, de interacción, de retroalimentación o de todas esas formas sucesiva o simultáneamente) puede arrojar la conclusión de que las primeras nociones y los primeros sentimientos que aparecen en la conciencia de los primeros hombres sean, por hipótesis, los de «padre», «madre», «hijo» por una parte; «vida», «propiedad» y «sustracción», por otra; «culpa», «sacrificio» y «reconciliación», por otra; e «intercambio», «eucaristía» y «pacto» finalmente. Si esos contenidos, con todas sus resonancias existenciales, se sustituyen por operadores lógicos y por conceptos abstractos, entonces resulta una fenomenología del espíritu que va desde las formas primordiales del sentimiento o formas elementales de la religión, pasando por las formas elementales de la representación o formas elementales del arte (religioso), hasta las formas elementales de la filosofía (de la religión) o de la teología. No es este el lugar ni el momento para entrar en el análisis de las relaciones entre el sentimiento, la representación y la concepción teórica de la religión, en el orden subjetivo, en el orden cultural histórico o en el orden trascendental.

Las nociones o noticias de padre y de madre, de vida y de muerte (sustracción de vida) pueden aparecer y consolidarse en las configuraciones pre-perceptivas y mediante las representaciones de esas marcas fónicas y visuales que constituía los proto-nombres, proto-iconos, ideogramas y proto-letras. Los sentimientos que podrían experimentarse serían los de placer, gozo, dicha y felicidad, en relación con las actividades alimenticias y sexuales, y los de culpa y remordimiento en relación con la actividad de la caza, de dar muerte al animal.

Pero esos proto-nombres y proto-iconos eran, como Vico señalara, universales fantásticos o categorías concretas. La categoría de «padre», tanto si se expresa mediante una interjección como si se expresa mediante un icono dibujado en una pared de roca, incluye y designa al hombre varón adulto, al oso macho, al cielo y al sol. La categoría de «madre», también en cualquiera de sus expresiones, incluye y designa a

la mujer, a la osa hembra, a la lluvia y a la luna. La categoría de «hijo», con sus expresiones respectivas, incluye y designa a la prole, masculina y femenina, a los animales machos y hembras y, en general, a todo lo vivo animal y vegetal.

Las categorías de «vida», «propiedad» y «sustracción» incluyen y designan, a los vivientes, a la posesión de la vida que ellos ejercen y a la sustracción de la vida de que son objetos cuando se les mata para comerlos.

Las categorías de «culpa», «sacrificio» y «reconciliación», incluyen y designan al grupo de los cazadores y su actividad venatoria, al grupo de comensales y su acción de comer separando las partes de la pieza cazada de un modo u otro, y a la nueva relación que se establece entre todos los vivientes, del cielo y de la tierra, después de la comida.

Finalmente, las categorías de «intercambio», «eucaristía» y «pacto» designan todas las formas de hierofagia entre grupos cazadores (individuos masculinos y femeninos) y animales cazados (machos y hembras) y todas las formas de hierogamia de oso, cielo y sol con mujeres, por una parte, y de osa, lluvia y luna con varones, por otra; las formas de transfusión de vida, de gozo y de gratitud que se produce en la unión nutritiva alimenticia y en la unión sexual generativa y las formas de la relación entre los vivientes del cielo y los de la tierra, entre los hombres y las mujeres, entre los padres y los hijos, entre unos grupos de *sapiens* y otros, entre los vivientes humanos y los animales, entre los animales y los vegetales anima, vivifica. Es decir, las categorías de intercambio, eucaristía y pacto parecen ser los operadores formales de las diferencias y clasificaciones totémicas que emergen en el pre-neolítico.

No es posible hacer a la vez un análisis de las primeras nociones humanas desde el punto de vista semiótico, estructuralista, fenomenológico, hermenéutico, dialéctico, empírico y trascendental. Ni es posible comprender la génesis de esas primeras nociones desde esos puntos de vista aunque se conozcan las obras de autores que han expuesto bien el tema desde esos puntos de vista. Eso significa que la pluralidad de puntos de vistas es irreductible e insuperable y que el triunfo de la hermenéutica es rotundo. Aquí se ha adoptado el punto de vista de la fenomenología del espíritu para analizar esas nociones desde un punto de vista no dialéctico y teniendo en cuenta, a la vez el orden empírico y el trascendental.

Desde ese punto de vista es desde el que se plantea la pregunta, ¿por qué se experimenta culpa en vez de no experimentarla, como ocurre en los animales y, quizá, en el neandertal y en las especies antecedentes?

Una respuesta obvia es porque saben que le han quitado la vida a un animal al que han visto enfadarse mucho por ello y porque se han enfadado mucho cuando el animal le ha quitado la vida a alguno de los miembros del grupo. Pero eso implica que una de las primeras certezas del *sapiens* es que la vida consiste en ser tenida y este es el conocimiento más elemental sobre la vida, como señala Heidegger²⁴. La vida se tiene. Y se puede perder. Va y viene. Es como un fluido. Como la sangre que fluye dentro de los vivientes y como el aire que fluye entre el cielo y la tierra. Pero saber que la vida se tiene y que te la pueden quitar implica poseer, con carácter originario o casi originario, las nociones de posesión, flujo y sustracción de la vida.

La vida fluye entre el padre, la madre y el hijo, fluye entre el cielo y la tierra, entre el oso y el hombre. Pero si solo hay una proto-palabra o solo hay una proto-categoría para padre, varón, oso y cielo en tanto que portadores y donadores de vida, que unas veces tienen la vida y otras veces no. El rito del oso y el mito del oso pueden resultar incompresibles para una mente que utiliza nombres y conceptos diferenciados para esas realidades y que, además, opera básicamente con la categoría de sustancia como sujeto de la predicación.

Porque, como insistía Bergson, la lógica aristotélica bivalente es una lógica del estado sólido, donde el principio de no contradicción es el principio de impenetrabilidad de la materia y el principio de identidad es el de la constancia de la sustancia y del sujeto de la predicación²⁵. Pero si la vida es sobre todo fluyente como el tiempo, y a su vez el tiempo y el espacio no están formalizados desde el punto de vista del estado sólido, la vida puede pasar del oso al hombre y estar a la vez en los dos. Y puede estar a la vez en el espíritu del oso en el cielo y en los cazadores que comen su carne en la tierra. Y además se le puede contar al oso muerto que los cazadores que lo han matado son los de otra tribu, porque el oso muerto en un sitio puede estar vivo en otro y porque la vida puede mantenerse en el oso antes, mientras y después de la caza. La relación entre sujetos de la predicación y predicados no es entre los fluidos del mismo tipo que entre los sólidos.

Sobre este escenario se puede pensar la culpa como sentimiento de haber provocado un cambio doloroso e inadecuado, o sea, malo y en el

[24] HEIDEGGER, M.: *Ser y tiempo*. México: F.C.E., 1967, §§ 46 y ss.

[25] BERGSON, H.: *L'évolution créatrice* (1907). Paris: PUF, 1969, 142ª edición, pp. 204 y ss. Cfr. RIOJA, A.: "Biología, cosmología y filosofía en Henri Bergson", en *Thémata. Revista de Filosofía*, (20), 1998.

sacrificio como acción de transmutar el cambio doloroso pero necesario en cambio festivo. Se trata de un cambio en el que nadie queda excluido de la vida. No queda excluido el hombre, que moriría de hambre sin la caza, ni el oso que ha sido cazado y comido, porque vuelve a vivir. Vive haciendo vivir a los hombres y vive en el padre del cielo que le pone de nuevo en circulación en la tierra.

5. La percepción de lo divino. *Phanum* y fanatismo

Vida y muerte no es lo mismo que ser y nada, ni lo mismo que afirmación y negación. La vida y la muerte se puede dar sobre un fondo de seres inertes que no nacen, ni viven, ni mueren, pero que están. Para los primeros *sapiens*, como para los niños, vida es movimiento y movimiento es vida, vida es poder y poder es vida. Las fórmulas aristotélicas *vita in motu* (la vida consiste en movimiento) y *vita viventibus est esse* (para el viviente vivir es ser) se podrían formular *vita in dynamis*, *vita viventibus est dynamis* (la vida consiste en poder, para el viviente vivir es poder, y, todavía más radicalmente, ser es poder).

La conciencia de la primera infancia también es animalista y teriocéntrica. Para el niño, la realidad está integrada por vivientes y por vivientes masculinos o femeninos. Las dos butacas grandes son el papá y la mamá de las butacas pequeñas o de las sillas, la mesa es mala cuando el niño se golpea con ella y por eso hay que pegarle a la mesa y el sol es un interlocutor válido para él cuando le canta «sal solito, caliéntame un poquito». También el niño utiliza universales concretos y nombres comunes como categorías: todo varón es un papá y toda mujer es una mamá. Los instrumentos de mayor tamaño son papás y mamás y los pequeños son hijos y eso no solamente vale para las butacas y las sillas, vale también para los vasos, los platos y otros utensilios.

La conciencia de los primeros *sapiens* emerge sobre el planeta abriéndose a movimientos y poderes que son vivientes. Lo primero que siente es el vivir y en clave de vida se entiende a sí mismo y a todo lo que encuentra.

Al emerger la conciencia y el lenguaje en los *sapiens* se inaugura también un nuevo tipo de vida, una vida en cierto modo autónoma e independiente de la vida orgánica, porque se basa en los significados de las marcas acústicas y visuales que imponen a los conjuntos de sensaciones y a las relaciones que establecen entre ellos. Los animales también basan su vida, su supervivencia, en las marcas sonoras, olfativas y

visuales, en las señales con las que se comunican, pero esas señales son espontáneas, están programadas genéticamente y se mantienen constantes para cada especie. Y, además, no les sirven para ponerse en el lugar de lo marcado y percibir los efectos de sus acciones desde el punto de vista de eso nombrado con la vida que tenga.

Los *sapiens* inventan marcas y las relacionaban entre sí. Y establecen marcas para la vida, para los propietarios de vida y para los muertos. La vida es fluida, como el aire, la sangre y el agua y los propietarios de la vida unas veces están en el viviente, son los vivientes, y otras no. Los propietarios de la vida son poderes, son poderosos, acaban mucho tiempo después llamándose «espíritus» y pasan a considerarse los señores de la vida.

Los *sapiens* aprenden que el mundo y la vida es como ellos lo experimentan, significan y transmiten de una generación a otra en sus ritos primero y en sus mitos después y así se van instalando en sus significados e identificándose con los espíritus tanto como con sus organismos o incluso más. Aprenden que pueden salir de su organismo y volver a él, cuando celebraban fiestas, porque las fiestas son repetición, reproducción, de lo beneficioso. Son fundación del grupo, de la cueva, son caza, eucaristía, matrimonio, son actividades mágicas y terapéuticas. Aprenden que hay una vida con los poderes, con los «espíritus», desde la que pueden ejercer cierto dominio sobre los poderes cotidianos. Aprenden que morir es un tipo especial de salida del organismo y de autonomización de los poderes, de los «espíritus».

Los *sapiens* aprenden que no son completamente propietarios de sus vidas y aprenden que hay poderes que sí lo son, que esos poderes son superiores a los propios y que son los poderes «sagrados».

«Sagrado» significa, pues, independientemente del conjunto de elementos fonéticos que constituya en cada caso la palabra para designarlo, poder indisponible para los *sapiens* pero que dispone de ellos y de todo lo importante para ellos. «Sagrado» significa, pues, algo más valioso que la vida porque la vida proviene de ello y retorna a ello. De este modo el *sapiens* sitúa su vida en dos escenarios, uno el visible y tangible y otro el del antes y el después de lo visible y lo tangible, el del mas acá y más allá de esa vida.

Todo eso es elaboración, creencia, representación y relato, que se encuentra desde el principio en el rito y que impremeditadamente se transforma en mito por la repetición una y otra vez de las mismas actividades, gestos, cantos y procesiones. Los danzantes saben qué se hace primero,

qué después y cuál es el final y acaban sabiendo por qué y para qué realizan todas esas actividades, qué pasa si las ejecutan mal o si no las ejecutan.

La conciencia y el lenguaje son, desde el principio, un conocimiento de los propietarios parciales de vida y de los propietarios absolutos de vida. Un saber religioso, un hacer religioso y un lenguaje religioso. No es que se dé desde el principio una diferenciación entre orden natural y orden sobrenatural. Esa es una diferenciación mucho más tardía. Tampoco se trata de que la experiencia de la muerte del animal cazado genere reflexiones sobre el más allá. También eso tiene que ser más tardío.

La experiencia de la muerte, del invierno, de la noche y del silencio es originaria, pero también lo es la del sol, de la lluvia, del cielo y de la vida. La experiencia de la muerte es enigmática y misteriosa y la del nacimiento y la vida también. La calavera es sagrada y la sangre, son signos de la muerte. El falo y el triángulo púbico son sagrados, son signos de la vida. La penetración del falo en la vagina, la cópula, es sagrada, y la penetración de lanza en el corazón del animal cazado, el sacrificio, también.

Inicialmente y quizá durante mucho tiempo, no hay diferencia entre la vida y los signos de la vida, ni entre la vida y los propietarios de la vida. Pero con el tiempo sí, porque los signos siempre están presentes, siempre están disponibles y acaban lexicalizándose, acaban perdiendo su poder evocador, su capacidad de hacer presente de modo inmediato lo sagrado²⁶ (a no ser que los signos sean la realidad misma en la que emerge y se hace valer la vida).

Lo que los *sapiens* experimentan en sus experiencias originarias no son los significantes, sino los significados, la realidad. Los significantes se inventan, se construyen, se adoptan por ensayo-error y refuerzo positivo. Los poderes, la vida, no. El sol, el cielo y la lluvia no se construyen.

La apertura de la conciencia a la vida no crea la vida, la apertura a la luz no crea la luz, la apertura a la realidad no crea la realidad. Se construye la percepción de la cosa, la unidad del oso. Pero no hay solo experiencia del oso. También hay experiencia de la vida y de la luz.

La primera experiencia es la de sentir, la de sentir diferencias y la de marcarlas²⁷. Pero esa experiencia es la experiencia de la luz, de la

[26] Desde este punto de vista, todo arte está destinado a morir, siempre, y no solo el arte tras el período romántico. Toda representación pierde con el tiempo su capacidad representativa.

[27] 19 «Entonces el Señor Dios modeló con arcilla del suelo a todos los animales de campo y a todos los pájaros del cielo, y los presentó al hombre para ver qué nombre les pondría.

apertura, de eso que Heidegger llama *Lichtung* y que caracteriza como la apertura de la conciencia al mundo y la constitución del mundo como horizonte de acciones posibles para un organismo y un intelecto en determinada situación. Ese horizonte, ese mundo no es sencillamente un campo operatorio. Desde luego es eso, pero al aprender a tratar con lo sagrado, con lo divino, el *sapiens* aprende que el cielo, la luz, el sol y la lluvia son lo divino. Aprende que el horizonte tiene unos confines, que son el cielo y la tierra y que en él actúan los mortales y los inmortales, según las cuatro claves de la vida que el propio Heidegger señala²⁸.

El cielo es la imagen más adecuada del misterio divino, porque ilumina, orienta, fecunda, desencadena su ira, riega y oculta siempre su poder en un más allá inaccesible. También Heidegger sostiene que la mejor imagen de dios es el cielo²⁹.

«El “cielo” es la curva marcha del sol, el cambiante giro de la luna, el viajero brillo de las estrellas, las estaciones del año y sus solsticios, luz y crepúsculo del día, oscuridad y claridad de la noche, lo fértil y lo infértil del clima, la marcha de las nubes y el azulante abismo del éter»³⁰.

El *sapiens* levanta los ojos al cielo y suplica, llora, ofrece, da gracias. Le habla al cielo con temor y temblor y experimenta que está ante el *mysterium tremendum et fascinans*, ante el misterio tremendo y fascinante. Se postra ante el cielo. Sube a la montaña para estar más cerca, y allí sacrifica y ora de unas maneras muy regladas, muy aprendidas por ensayo-error, muy reforzadas por muchas experiencias positivas, y muy castigadas si no son suficientemente observantes de los detalles.

¿Cuántas decenas de años, o centenas, hacen falta para que el *sapiens* aprenda las costumbres del cielo?, ¿cuántas para que sepa desde cuándo el otoño y la primavera se comportan así?, ¿cuántas para que llegue a descubrir la parte que le corresponde a él y a los osos en ese

Porque cada ser viviente debía tener el nombre que le pusiera el hombre»; 20 «El hombre puso un nombre a todos los animales domésticos, a todas las aves del cielo y a todos los animales del campo; pero entre ellos no encontró la ayuda adecuada», Biblia de Jerusalén, Génesis, 2, 19-20.

[28] Cfr. ROJAS JIMÉNEZ, A.: *La cuadratura. La última palabra del pensamiento ontológico de Heidegger*. Málaga: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, 2009.

[29] HEIDEGGER, M.: “...poéticamente habita el hombre...”, en *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal, 1994.

[30] HEIDEGGER, M.: “Construir, habitar, pensar”, en *Artículos y conferencias*. Barcelona: Serbal, 1994.

acontecer? ¿y para que aprenda lo letal que pueden ser para el grupo cazador la negligencia en la observancia del ritual?³¹.

El cielo es la infinitud en la que el intelecto humano, recién estrenado en el *sapiens*, se adentra una y otra vez, con la misma fascinación, sobrecogimiento y escalofrío. La infinitud en la que se encuentra una y otra vez con lo divino. El *sapiens* aprende a tratar al dios del cielo con adoración y veneración y también con fanatismo. Aprende a tratar sus signos con respeto y con idolatría.

En su sentido originario, fanatismo deriva del término griego *Phanaios*, iluminar, traer a la luz, dar luz, del verbo *Phaino*, hacer aparecer, revelar, descubrir, brillar³² y del sustantivo *phanós*, antorcha, linterna, lámpara. A estos significados se suman los del latín, *fanum*, templo, y *pro-fanus*, lo que está fuera del templo³³.

El término idolatría proviene de los vocablos griegos *eidos*, idea, imagen, y *latreia*, adoración, culto³⁴. El término *eidos* da lugar a «idea» y a «ídolo», y significa representación conceptual o imaginativa verdadera, en el primer caso, y falsa en segundo.

La conciencia humana emerge como tal según la forma del fanatismo en su sentido originario, como iluminación, como manifestación para el hombre de multitud de «fenómenos» que resultan justamente asombrosos, desconocidos, amenazantes, fascinantes y poderosos.

El comportamiento del *sapiens* empieza siendo un comportamiento religioso y ese comportamiento religioso unas veces es latréutico, eucarístico, otras fanático e idólatra y otras veces las dos cosas. Conforme su atención pasa de lo sagrado a sus símbolos y a medida que cae en la cuenta del carácter puramente vicario de los símbolos, supera el fanatismo y la idolatría. Puede suceder que se aleje por completo de lo sagrado y se instale en lo profano. Puede ser que experimente vértigo ante la pérdida de las raíces de la vida y entonces recaiga en el fanatismo

[31] Estas preguntas se pueden responder y cada vez con más precisión. Para ello es conveniente partir del hecho de que esos *sapiens* tienen una vida media de veinte años viven en grupos de entre cincuenta y doscientos individuos y necesitan que nazcan tres niñas por mujer fértil para que el grupo sobreviva. Las preguntas abarcan todo el paleolítico medio, desde 100.000 a 50.000 a.C., y el paleolítico superior, desde 50.000 a.C. hasta 10.000 a.C., en que empieza el mesolítico. Cfr. LIVI BACCI, M.: *Historia mínima de la población mundial*. Barcelona: Ariel, 2002.

[32] LIDDELL & SCOTT'S: *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon, 1991, p. 854.

[33] COROMINAS, J.: *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos, 1987, p. 266.

[34] LYDELL & SCOTT'S: *Greek English Lexicon*. Oxford: 1991.

y la idolatría o bien que vuelva a la adoración y a la eucaristía y descubra nuevas manifestaciones de la vida y del poder, de lo tremendo y fascinante, en otros hombres, en otras interpretaciones de los libros sagrados, o en la naturaleza misma vista nuevamente como fuente de la vida, como imagen de lo divino.

En esos procesos las religiones se institucionalizan de un modo más o menos intenso y se burocratizan, se personalizan más o menos, se radicalizan, se suavizan, se degeneran y se regeneran y en ellas aparecen una y otra vez el Dios de las culturas, el Dios del cielo y de la tierra, de la vida y de la muerte, de la unidad de los hombres y de la salvación de los hombres.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ALCORTA, C. S. & SOSIS, R.: *Ritual, Emotion, and Sacred Symbols: The Evolution of Religion as an Adaptive Complex*. Disponible en: http://www.anth.uconn.edu/faculty/sosis/publications/ritual_alcortasosis5.pdf.
- ARSUAGA: *La especie elegida*. Madrid: Temas de Hoy, 2006.
- BERGSON, H.: *L'évolution créatrice*. Paris: PUF, 1969, 142ª ed.
- BERNÁRDEZ, E.: *¿Qué son las lenguas?* Madrid: Alianza, 2004.
- CENCILLO, L.: *Mito. Semántica y realidad*. Madrid: BAC, 1970.
- CHOZA, J.: *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.
- “Formas primordiales de expresión corporal. La danza como plegaria”, en *Fedro*, (6) 2007.
- Historia cultural del humanismo*. Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdés, 2009.
- COROMINAS, J.: *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos, 1987.
- DARWIN, Ch.: *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*. Madrid: Alianza, 1998.
- ELIADE, M.: *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza, 2002.
- FISCHER, S.T.: *Breve historia del lenguaje*. Madrid: Alianza, 2003.
- GEERTZ, C.: *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1992.
- GEHLEN, A.: *El hombre*. Salamanca: Sígueme, 1980.
- HEIDEGGER, M.: “...poéticamente habita el hombre...”, en *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal, 1994.
- Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza, 2001.
- Ser y tiempo*. México: F.C.E., 1967.

- ITARD, J.: *Victor de l'Aveiron*. Madrid: Alianza, 1982.
- KIERKEGAARD, S.: *El concepto de la angustia*. Madrid: Alianza editorial, 2007.
- LIDDELL & SCOTT'S: *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon, 1991.
- LIVI BACCI, M.: *Historia mínima de la población mundial*. Barcelona: Ariel, 2002.
- PIAGET, J.: "Las operaciones lógicas y la vida social", en *Estudios sociológicos*. Barcelona: Ariel, 1977.
- Psicología del niño*. Barcelona: Morata, 2007.
- PICAZA, X. y AYA, A.: *Diccionario de las tres religiones*. Estella: Verbo Divino, 2009.
- RIBERA ARRIZABALAGA, A.: *Arqueología del lenguaje. La conducta simbólica en el paleolítico*. Madrid: Akal, 2009.
- RIOJA, A.: "Biología, cosmología y filosofía en Henri Bergson", en *Thémata. Revista de Filosofía*, (20), 1998.
- ROJAS JIMÉNEZ, A.: *La cuadratura. La última palabra del pensamiento ontológico de Heidegger*. Málaga: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, 2009.
- VAN DER LEEUW, G.: *Fenomenología de la religión*. México: FCE, 1975.

CAPÍTULO 2

HACER PASAR

ALBERTO CIRIA

Klüber Lubrication München KG, Alemania

«—De una vez para siempre: no me preguntes nunca nada de nada. No tengo nada que contestarte... No vengas a verme. Déjame a mí, pero *no las dejes* a ellas. ¿Me entiendes?

El pasillo estaba oscuro, pero ellos se hallaban junto a la lámpara. Durante un minuto quedaron mirándose en silencio. Razumihin recordaría ese minuto toda su vida. La mirada fija y ardiente de Raskolnikov parecía intensificarse por momentos, perforando su alma, su conciencia. De pronto Razumihin se estremeció. Algo extraordinario pasó del uno al otro... Alguna idea, alguna señal, algo horrible, atroz, entendido de pronto por ambos. Razumihin se puso pálido como un difunto.

—¿Entiendes ahora?... —preguntó Raskolnikov, con el rostro contraído por el sufrimiento—. ¡Anda, vete! ¡Vuelve a ellas! —añadió de pronto, y girando sobre los talones salió de la casa».

(F. M. DOSTOIEVSKI: *Crimen y castigo*¹)

EN el universo físico encontramos dos fenómenos que desde siempre y en todas partes se han tomado como metáforas del espíritu: la luz y el viento. La condensación metafórica de ambos fenómenos ha adoptado diversas formas plásticas, terminológicas y conceptuales.

La luz es metáfora del espíritu por su naturaleza irradiante. La irradiación es un modo de propagación donde toda pretendida fijación del alcance ha sido ya rebasada, un modo de propagación indefinible según su alcance. Se derrama, por así decirlo, gratuitamente, sin dar admisión ni determinar, justamente porque no está en función de un alcance que

[1] DOSTOIEVSKI, F. M.: *Crimen y castigo*. Madrid: Alianza Editorial, 1985, p. 368.

determine un adentro suyo. No dependiendo de ninguna consecución, ninguna carencia ni ninguna indeterminación sumen al foco en un recorrido. Así es como se propaga la luz: no por círculos concéntricos cada vez mayores, porque en el círculo prima la fijación del alcance: el perímetro. Tampoco por línea recta: más bien, el rayo de luz nosotros solo lo vemos o lo obtenemos por interposición en el campo de irradiación de un filtro externo, por ejemplo las nubes. La recta es una filtración de la irradiación. Irradiación significa que la emisión prima sobre el alcance; que el logro de objetivos, la repercusión, la recepción, no cuenta sobre la emisión. No es que la irradiación no tenga alcance, sino que el alcance no importa. Toda delimitación del territorio, toda fijación de la repercusión, todo balance es falaz. La luz da espacio sin tener dentro. La reflexión no define la emisión. La irradiación no conoce formas, no conoce plazos.

Derramándose por irradiación, la luz hace ver lo que era invisible y hace manifiesto lo que era oculto. La visibilidad guarda una relación esencial con la videncialidad: fuera de una recepción siquiera hipotética por parte de un vidente, carece de sentido la diferencia entre lo visible y lo invisible. Entonces, no necesitando de la recepción del vidente, hacer visible, más que una actuación necesaria de la luz sin la cual ella no sería, es un servicio que presta sin que ella misma necesite de él. Hacer visible es una *merced*, una *gracia* de la luz. La visibilidad es un don que la luz dispensa por abundancia, sin ella misma necesitarlo.

Porque la luz es irradiación, se ha tomado desde siempre como metáfora del espíritu. Y porque hace ver, se ha tomado desde siempre, además, como metáfora del conocimiento. Así, la metafórica de la luz cobra preponderancia en aquellas corrientes espirituales que han reflexionado sobre el conocimiento en cuanto tal: tanto si lo toman como una de entre otras facultades autónomas del espíritu, como si lo privilegian como función preferente o como si incluso reducen las demás facultades y hasta el espíritu mismo al conocer. Y hasta tal punto la metafórica de la luz es distintiva de aquellas corrientes que privilegian tanto el conocimiento como la reflexión sobre el conocimiento, es decir, el conocer del conocer, el pensar del pensar, que bajo la fuerza de toda la abstracción de una reflexión así nos hemos olvidado y ya no nos damos cuenta de que la designación nominal del espíritu y hasta de un dios como luz, por ejemplo como «luz de luz», tiene tanto componente metafórico como pueda tenerlo la representación plástica de una deidad en forma de carnero portando un círculo entre los cuernos. Solo aplicando un tremendo esfuerzo de intervención sobre nuestros propios procesos reflexivos seremos capaces de volver a evidenciar como imágenes

mentales, esto es, como «fantasmas» (en el sentido de *fantasmata*), lo que desde siempre habíamos tomado como ideas. Suena extraño escuchar esto, pero si no tomamos conciencia del componente imaginativo y metafórico del que espontáneamente nos valemos, hay tanto de engaño y de supersticioso en llamar a Dios «luz de luz» como en esculpirlo con forma de carnero, en representarnos el espíritu como una llama o como una sábana flotante.

Por ser imagen del pensar del pensar, sin mucho esfuerzo encontraremos abundante constancia de la metáfora de la luz en las grandes tradiciones de reflexión teológica y filosófica. No encontraremos en la misma abundancia la metáfora del viento. Y esto a pesar de que esa sabiduría inconsciente y latente que yace sedimentada en las etimologías de las palabras testimonia, con una asombrosa unanimidad, que nuestras lenguas primitivas, cuando hubieron de construir la terminología del espíritu, tomaron como préstamo metafórico el fenómeno del viento y no el de la luz. «Las palabras saben más que nosotros», me dijo una vez Jacinto Choza, repitiendo varias veces esta frase.

«Alma» procede del latín *anima*, que significa «aire», «aliento», «hálito», igual que «espíritu» procede del latín *spiritus*, que significa «soplo» o «viento»². *Anima*, a su vez, procede del griego *ánemos*, «viento», al igual que *spiritus* procede del griego *physis*, «fuelle», y del verbo *physáo*, «soplar»³. Además de *anima* y *spiritus*, una tercera palabra, *Pneuma*, que sobre todo en el contexto de la filosofía estoica se suele traducir como «espíritu», también significa originalmente «soplo», «hálito», «respiración». De la raíz *spiritus* procede en castellano toda la familia de palabras «respiración», «expiración», «espiración», «aspiración». La palabra alemana para espíritu, *Geist*, y la palabra inglesa, *ghost*, proceden del indogermánico *geis-d*, que significa «encolerizarse», es decir, «estar fuera de sí», «salir de sí mismo». A su vez, esta palabra *geis-d* está emparentada con el verbo *gel*, que significa «bostezar», «abrir la boca»⁴.

De esta comprensión del alma como un hálito proceden los diversos relatos religiosos, mitológicos, literarios y populares de la infusión de vida mediante un soplo y de la recepción de vida mediante

[2] Cfr. COROMINAS, J.: *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos, 1990, pp. 42 y 150.

[3] Cfr. ERNOUT, A. y MEILLET, A.: *Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 1960.

[4] Cfr. KLUGE: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter, 1999, p. 308.

una inspiración⁵ o de su recuperación mediante un beso⁶. Sin embargo, en esta unanimidad lexicológica en la metáfora del viento resulta sorprendente, pero también confirmante, que no quepa constatar ninguna conexión etimológica, que en principio parecería sugerirse, entre *pyritus*, «viento», y *pyr*, «fuego», «luz».

Esta palabra griega, *pyr*, «fuego», la conocemos de palabras nuestras como «pirotecnia», «pirómano», «piromancia», «antipirético» (el medicamento que rebaja el ardor de la fiebre), «Pirineos» (los montes de fuego), «piropo» (la palabra que enciende y encandila, que hace sonrojar). Pero aunque en «espíritu» escuchamos «pir», «espíritu» no procede de *pyr*, «fuego», sino de *physa*, «fuelle».

Dentro de las tradiciones filosóficas, la reflexión expresa sobre el viento, a diferencia de la reflexión sobre la luz, es prácticamente inexistente. Es cierto que últimamente se ha reivindicado una «ontología del aire», aunque en forma de brotes marginales, y sobre todo, por parte de heideggerianismos epigonales, o mejor dicho, de posturas heideggerianistas más extravagantes y oportunistas que serias. En concreto, estas posturas toman el aire como el elemento físico que se corresponde con la amplitud y con el espacio libre, que ciertamente ocupan un puesto central en el pensamiento de Heidegger. El aire era también, junto con el fuego, el agua y la tierra, uno de los cuatro elementos arcaicos, y así, en la prehistoria del pensamiento encontramos asimismo cosmogonías del aire, cosmovisiones de universos engendrados a partir del aire.

Pero aquellas etimologías no nos hablaban solo del aire. Nos hablaban de soplidos, de respiraciones, de hálitos, de bostezos, de fuelles, que son, todos ellos, formas del viento. Si el aire nos sugiere las ideas de espacio libre y de amplitud, de ámbitos donde podemos movernos y desplazarnos cuanto queramos sin encontrar obstáculos, es decir, *sin sentir nada*, ¿qué es lo que nos sugiere el viento?

Al igual que el aire, el viento es invisible. Pero a diferencia del aire, el viento lo sentimos. Una brisa leve podrá sernos placentera, pero un viento fuerte puede molestarnos, puede obstaculizarnos e impedirnos e incluso puede derribarnos. Un viento puede llegar a ser devastador y apocalíptico. Así que no forzosamente nos sugerirá el gozo de la amplitud y la libertad de la ausencia de obstáculos. El viento nos trae temperaturas y olores, y en general, noticias de una lejanía que quizá no conocemos y acaso ni siquiera alcanzamos a ubicar. A la inversa, hace llegar

[5] Cfr. Gn 2, 7.

[6] Cfr. los cuentos de *Blancanieves* o *La Bella durmiente*.

señales de nosotros a destinatarios ignotos e inubicados. Los japoneses piensan que el sonido del *shakuhachi*, esa flauta japonesa que escuchamos como la música del viento, transporta noticias nuestras a los muertos.

El Corán habla en algunos pasajes del viento en sentido literal⁷, y en otros en sentido metafórico: a veces como imagen de la fuerza que dispersa las pretensiones humanas⁸, y a veces como imagen de la fuerza que las alienta, favorece y propicia⁹. Pero siempre, en los tres casos, los vientos se toman como nuncios de Dios¹⁰.

La Biblia recoge también estos tres usos: el viento como fenómeno físico, que a su vez se puede tomar como metáfora de los puntos cardinales, es decir, de todos los rincones del mundo y de cualesquiera de ellos, como metáfora de la fuerza que con un soplado barre y se lleva, es decir, de lo banal¹¹, o como metáfora de una fuerza física adyuvante, propicia y vivificadora¹²; el viento como imagen de la omnipotencia de Dios, bien como exhibición directa del enorme poder divino¹³, bien como punto de partida para mostrar indirectamente que Dios es aún más poderoso que el viento¹⁴, bien como imagen de su poder dispersante y destructor¹⁵; finalmente, como nuncio de Dios, que transmite noticias suyas¹⁶.

Volvemos a la pregunta: ¿qué nos sugiere el viento a diferencia del aire? El aire no lo sentimos, el viento sí. ¿Cómo lo sentimos? Lo sentimos moviéndose. Así nos aprendimos ya de niños que el viento es aire en movimiento, una definición que, en realidad, es muy cierta. Pero ahora no buscamos la definición del viento, sino la sugerencia que él nos hace, y decimos que el viento sugiere movimiento porque lo sentimos moverse. Ahora bien: ¿cómo *sentimos* el viento moviéndose? Sentimos que un pájaro se mueve si lo vemos u oímos volar, o sentimos que por la calle pasa un coche si escuchamos su peculiar ruido de aproximación y alejamiento. Cuando notamos que hace viento, ¿realmente estamos

[7] Suras 2,164; 10, 22; 15, 22; 25, 48; 42, 33; 45, 5.

[8] Suras 3, 117; 14, 18; 17, 69; 18, 45; 22, 31; 30, 51; 41, 16; 46, 24; 51, 41; 54, 19; 69, 6.

[9] Suras 33, 9; 30, 35, 9; 46-49.

[10] Cfr. además suras 7, 57; 27, 63.

[11] Za 6, 5; Mt 24, 31; Job 6, 26; Eclo 34, 2; I. 41, 29; Os 8, 7; Os 12,1.

[12] Ex 19, 13; Ez 37, 9.

[13] Sal 134, 7; Jer 10, 13; Am 4, 13; Job 27, 21-23.

[14] Job 28, 25; Sal 103, 3; Sal 148, 8.

[15] Jer 18, 17; Jer 49, 36; Hab 1, 11; Zac 2, 6; I Cr 9, 24.

[16] Sal 17, 11; Sal 193, 24.

sintiendo el viento? ¿O más bien no sentimos la resistencia que nosotros le ofrecemos? Cuando a través de la ventana vemos que en la calle hace viento, no vemos que el aire se mueve, pues el viento no es más que aire y el aire es invisible, sino que vemos que las cosas se mueven por el viento. El viento no lo sentimos como movimiento ni como resistencia, sino que el movimiento y la resistencia los sentimos como efectos del viento. Desde luego, el viento se mueve. Pero así como sentimos el pájaro o el coche moviéndose si los vemos u oímos aunque tales movimientos no operen otros efectos, el viento no lo sentimos moviéndose salvo en sus *efectos*: el viento no lo sentimos moviéndose, sino *haciendo mover*.

Esta es la sugerencia que el viento nos da como fenómeno físico y que puede tomarse como metáfora del espíritu: no lo que se mueve, sino lo que hace mover, lo que hace pasar de un lado a otro, lo que transfiere.

Queremos tomar conciencia de la diferencia entre moverse y hacer mover, entre pasar y hacer pasar o transferir. Ya en los manuales más elementales de la biología hemos aprendido que el *movimiento* y el *intercambio de materia*, dinámica y ósmosis, son, entre otros, dos criterios determinantes *diferentes* de la existencia de vida. Si absolutizamos la diferencia entre dinámica y ósmosis, entre pasar y hacer pasar, desembocamos directamente en la noción de motor inmóvil, lo que mueve sin moverse, que fue uno de los nombres divinos en algunas tradiciones griegas y medievales. Pero ahora, más que detenernos y profundizar en la noción de Dios como motor inmóvil, nos interesa investigar de qué manera tanto las magias más oscuras y primitivas como las religiones más depuradas y sofisticadas han alcanzado a ver que el hacer pasar es una capacidad funcional constitutiva del espíritu. Capacidad funcional significa que, así como el espíritu por su naturaleza propia no puede dejar de ser irradiación y si se empeña en no serlo, por ejemplo pretendiendo una relevancia determinante para los alcances, se falsea, por el contrario, aunque está en su naturaleza y solo en la suya el poder hacer pasar, de hecho esta potencia solo se activa si él se resuelve a ello a través de una intervención. Y si la luz siempre se tomó explícita y manifiestamente como metáfora del espíritu, precisamente porque su servicio gratuito, ya que no su función constitutiva, es hacer ver, esto es, prestar una visibilidad que esencialmente se corresponde con el vidente, justo a causa de la diferencia entre dinámica y ósmosis esta capacidad funcional constituyente del espíritu de transferir, de hacer pasar de un lado a otro sin él mismo moverse, se ha mantenido

casí siempre oculta y latente, aunque, por ser constitutiva, la hallamos omnipresente si es que la sabemos buscar.

Decimos: hacer pasar significa hacer sentir un movimiento en sus efectos. Mientras que el espíritu lo representamos como luz en estados visionarios, contemplativos y extáticos, es decir, en momentos de plegaria y contemplación, el espíritu nos lo imaginamos como viento en actos que operan unos efectos, es decir, en actos rituales, en ritos.

La obra clásica por antonomasia, que llegó a alcanzar proporciones enciclopédicas, sobre las formas rituales primitivas en la magia y en la religión, es *La rama dorada*, del escocés James George Frazer. Junto con la Biblia y los *Últimos cuartetos* de Elliot, *La rama dorada* es uno de los tres libros que en la película *Apocalypse Now* el coronel Kurtz, magistralmente interpretado por Marlon Brando, apilaba junto a la cama de su alcoba en el poblado de indígenas devotos que había edificado en el corazón de la selva vietnamita. Frazer nació en Glasgow en 1854, desarrolló su magisterio en Cambridge y murió en 1941. La primera edición de *La rama dorada* data de 1890. La obra fue creciendo hasta alcanzar doce volúmenes. Su edición definitiva en un tomo único data de 1922. Si atendemos a estos datos biográficos ya nos hacemos una idea del talante especulativo de Frazer: británico, positivista, erudito, enciclopedista, flemáticamente irónico y epigonalmente decimonónico. Y así, su libro tiene todo lo bueno y todo lo malo que de bueno y malo tuvieron el enciclopedismo y el positivismo sajones. De bueno, una capacidad descomunal de análisis y clasificación, de estudio, de investigación, de trabajo de campo y, sobre todo, de registro y atesoramiento de todo ello: en su caso, los ritos mágicos. De malo, una completa ceguera no hacia las formas y estructuras de los ritos, sino hacia el sentido y los fundamentos que esas formas tienen más allá de las intenciones subjetivas de sus agentes. Una completa ceguera hacia el significado más elemental del hecho religioso, que él, como buen positivista, solo puede concebir como una creencia en la existencia de seres superiores con los que el hombre busca congraciarse para conseguir sus objetivos, una vez que se ha dado cuenta de que con las prácticas mágicas ya no puede conseguirlos¹⁷.

Dejamos de lado lo malo, lo que en verdad sería una triste «filosofía de la religión», y nos quedamos con lo bueno: primero con su rastreo y su análisis exhaustivos y luego con su categorización de los ritos mágicos.

[17] FRAZER, J. G.: *La rama dorada. Magia y religión*. México: FCE, 1998, pp. 74-87.

Frazer establece una triple categorización binaria de los ritos: magia teórica y magia práctica, magia homeopática y magia contaminante, hechicería y tabú.

Todos los ritos mágicos obedecen a una presunta ley natural de asociación. Asociar significa que hay dos polos entre los cuales se establece una conexión, y en este caso, más que una conexión, un tránsito. Hay dos leyes de asociación: la ley de semejanza y la ley de contacto. La ley de semejanza dice que lo semejante causa lo semejante. Si yo clavo un alfiler en un muñeco que representa a una persona porque se parece a ella, en virtud de la semejanza con el muñeco esa persona sentirá en sí todo el dolor de la punzada. La ley de contacto dice que lo que una vez estuvo junto, siempre sigue junto. Si yo clavo un alfiler en un muñeco que contiene trozos de uñas o pelos de una persona, en virtud de que esos trozos de uña o esos pelos una vez estuvieron en esa persona, ella sentirá en sí todo el dolor de la punzada. Los amantes que copulan sobre la tierra en las noches de equinoccio primaveral para que su copulación active la fecundidad de los campos; los campesinos que se pintan de verde para hacer reverdecer el ocre de la tierra; los guerreros adolescentes que en su ceremonia de iniciación se arrancan los dientes incisivos y los entierran para que siempre permanezcan incólumes; los guerreros adultos que prenden en sus capas pieles de ranas, ratones o búfalos para hacerse escurridizos, ágiles o indomables; los sacerdotes que duermen sentados y no pueden tumbarse porque entonces los vientos se detendrían; y así, todos los incontables cientos de ritos mágicos de los que Frazer hace registro en su enciclopedia: en todos esos ritos, tanto si obedecen a la ley de semejanza o a la de contacto, encontramos siempre un esquema común: *hacer pasar* un mismo efecto de un punto a otro. A esa ley supraordenada y común bajo la que se subsumen la ley de semejanza y la ley de contacto, Frazer la llama ley de simpatía. La simpatía vendría a ser una especie de ósmosis espiritual. En su formulación de la ley de simpatía, Frazer recurre a la metáfora del éter invisible:

«Ambas ramas de la magia, la homeopática y la contaminante, pueden ser comprendidas cómodamente bajo el nombre general de magia simpatética, puesto que ambas establecen que las cosas se actúan recíprocamente a distancia mediante una atracción secreta, una simpatía oculta, cuyo impulso es transmitido de la una a la otra por intermedio de lo que podemos concebir como una especie de éter invisible»¹⁸.

[18] *Ibidem*, p. 35.

Magia teórica es la elevación a conciencia expresa de estas leyes; magia práctica es la que, sin conciencia de ellas, las aplica persiguiendo la consecución de un objetivo. Como buen enciclopedista, positivista y británico, Frazer reserva la teoría a los antropólogos que estudian la magia, mientras que:

«El mago primitivo conoce la magia solamente en su aspecto práctico; nunca analiza los procesos mentales en los que su práctica está basada y nunca los refleja sobre los principios abstractos entrañados en sus acciones. Para él, como para la mayoría de los hombres, la lógica es implícita, no explícita; razona exactamente como digiere sus alimentos, esto es, ignorando por completo los procesos fisiológicos y mentales especiales para una u otra operación: en otras palabras, para él la magia es siempre un arte, nunca una ciencia»¹⁹.

La hechicería consiste en obrar un efecto en la distancia operando a modo sustitutorio ese mismo efecto aquí; el tabú consiste en impedir un efecto en la distancia omitiendo a modo sustitutorio ese mismo efecto aquí.

Decimos, por ejemplo, que un bolígrafo se parece a un hueso, a un fémur. Si quiero perjudicar a un enemigo, me apodero de su bolígrafo y se lo rompo, así él se romperá la pierna: eso es hechicería. Si quiero protegerme a mí mismo, tomo mi bolígrafo y lo entierro para que nunca sufra ningún percance: eso es tabú. Hay un pequeño desplazamiento semántico entre lo que Frazer y Freud llamaban tabú. Freud llama tabú a lo prohibido, lo que no debe suceder, por ejemplo el incesto. Frazer llama tabú a aquello que hay que omitir para que lo prohibido no suceda.

En resumen, la magia como una primitiva manifestación religiosa consiste en hacer pasar un efecto de un sitio a otro. Dicho hacer pasar es invisible, justamente *mágico*, solo reconocible en los efectos que opera a distancia. Y porque esa transmisión exclusivamente la percibimos en sus efectos operados y gracias a ellos, la magia es esencialmente *ritual* y no contemplativa.

Pero no solo la magia en el sentido de forma primitiva de religión, sino también la magia como prestidigitación e ilusionismo se reduce en último término a formas de hacer pasar, de tal manera que nosotros vemos lo que ha pasado de un lado a otro, mientras que el hacer pasar en cuanto tal se nos ha mantenido invisible. El dado o la bolita que pasa de un cubilete a otro, la carta que el prestidigitador esconde en un bolsillo y saca de otro o la carta que se introduce en mitad de la baraja y reaparece

[19] *Ibidem*, p. 34.

arriba como la primera, la ayudante que desaparece esposada en una caja cerrada en mitad del escenario y de pronto reaparece liberada saludando por uno de los laterales, el voluntario que se mete en un sarcófago asomando pies y cabeza y que es seccionado en dos mitades que luego se separan, sin que entre ellas medie otra cosa que «éter invisible», o el truco inverso, la guillotina que atraviesa el brazo sin amputarlo o la espada que se clava en un costado sobresaliendo por el otro dejando al voluntario incólume, el nudo que desaparece de la cuerda y que supuestamente el ilusionista ha hecho pasar a su mano, o el truco contrario, los cabos sueltos que de pronto aparecen unidos, los aros que se enlazan y se desenlazan y, en fin, todos los trucos de hacer aparecer y desaparecer, de multiplicar y sustraer, son ritos de hacer pasar donde lo que vemos son exclusivamente los efectos, mientras que el hacer pasar permanece invisible, es decir, mágico. Los trucos de telepatía, adivinación y piromanía consisten en hacer pasar pensamientos de una mente a otra. Igual que el mago sacerdotal, el ilusionista tiene su altar en forma de escenario; tiene su feligresía en forma de público; tiene su vestimenta en forma de levita, sombrero y capa; tiene su monaguillo en forma de asistente; tiene su ajuar sacramental en forma de polvos mágicos y varita; tiene sus fórmulas sacramentales en forma de palabras mágicas; como formas sacramentales tiene los dados, cartas, etc. Y tiene su mímica y sus gestos, que en prestidigitación se llaman, justamente, «pases», y que invariablemente sugieren el paso de un viento, ya sea en forma de soplido, de nube errante de polvos mágicos o de movimientos aéreos con las manos o la varita.

Si comparamos una varita con una batuta observamos que, en cuanto a la forma, mientras que la batuta es más ancha en el extremo por el que se la maneja y se va afinando hasta terminar en punta por el otro extremo, la varita es perfectamente cilíndrica; y en cuanto al color, mientras que la batuta, al menos en su parte visible, es monocroma, de color blanco o de madera muy clara, la varita tiene dos extremos blancos y una sección central negra. Sabemos que, por un efecto visual, un cilindro alargado se percibe estilizado en su centro y ensanchado en sus extremos. Como es sabido, las columnas griegas se construyeron intencionadamente engrosadas en su centro para que la vista las capte como cilíndricas. Como la batuta se afina en su extremo visible, es captada como cilíndrica, y así tiene que ser, puesto que la batuta no es más que una prolongación del brazo del director; en tanto que la varita, que es cilíndrica, se percibe estilizada en su centro y ensanchada en sus extremos, que además son blancos. Este empleo del blanco y el negro lo conocemos también de la ropa que llevamos: las partes del cuerpo que queremos ha-

cer resaltar las vestimos de blanco, y las que queremos estilizar y hacer inadvertidas las vestimos de negro. También los mimos se pintan de blanco las manos y la cara para hacer concentrar la atención en ellas. Con su forma de cilindro alargado y con su alternancia de colores, la varita enfatiza ambos extremos haciéndolos corresponder: por ser rígida, cada extremo sigue los movimientos del otro. Pero esa correspondencia no es continua, sino que se quiebra en la sección central negra. La varita mágica es una representación plástica de dos extremos mutuamente correspondientes pero discontinuos.

Así, la varita es un símbolo de cualquier truco de magia: hacer corresponder un extremo con otro extremo que está distanciado (sendos sitios por los que desaparece y reaparece una misma cosa, partes de un cuerpo seccionado, etc.), sin que entre ambos seamos capaces de ver nada, es decir, lo veamos todo negro. Pero también podría tomarse como símbolo de aquellos amantes que, siendo cada uno del otro, están completamente separados por la interposición de la noche, en sentido real o simbólico. Esos amantes cada uno de los cuales pertenece respectivamente a uno y otro lado de la noche: los vampiros enamorados de muchachas o las vampiresas enamoradas de hombres; y de forma paradigmática, Psique y Eros. Paradigmática porque todos nosotros tenemos algo de Psique: ¿quién no encierra en su corazón un enamoramiento secreto por amantes sin rostro que solo nos visitan en sueños y que, cuando al amanecer se evaden escurriéndose de entre los dedos de nuestra conciencia, nos dejan sumidos en una profunda melancolía?

Hacer pasar. Ósmosis sin dinámica. Transferir de un sitio a otro de modo que solo sentimos los efectos de la transferencia, mientras que el propio transferir ha quedado invisible. Este es el carácter tanto de los diversos ritos mágicos primitivos pero supuestamente eficientes, como de los trucos de prestidigitación, que son formas artísticas y sofisticadas, pero lúdicas. Finalmente, es también el carácter de una forma religiosa máximamente genuina y depurada, una forma ciertamente ritual, y no contemplativa, que como verdadero hecho religioso, en cierta manera, representa tanto una fundación como una coronación: el sacrificio. No solo la magia y la prestidigitación: el sacrificio es un hacer pasar.

En el fenómeno de la irradiación, el foco, aun habiendo dejado de estar presente, mantiene su presencia en el campo de irradiación en el modo de seguir campando en él; y porque lo distintivo de la irradiación es que la emisión prima sobre el alcance y que, por tanto, ningún alcance es determinante, la presencia del foco se conserva de forma progresivamente debilitada pero sin solución de continuidad. Porque en

el campo de irradiación no existe solución de continuidad, lo recogido en ese campo comulga del foco y queda hermanado con él. En la comunión, no habiendo solución de continuidad, tampoco hay lados.

En el hacer pasar nos encontramos con la constelación inversa: dos lados con absoluta solución de continuidad, dos extremos discontinuos. La falta de continuidad es lo que Frazer había llamado «un intermedio de éter invisible» o lo que nosotros llamábamos falta de dinámica. Rompiéndose la continuidad en el paso al otro lado, el hacer pasar da lugar a lo contrario del hermanamiento y la comunión: hacia el otro, extrañamiento, enajenación, pérdida; hacia sí mismo, exclusión, marginamiento, estigmatización.

Distinguimos tres fases del sacrificio: el anatema, el sacrificio sustitutorio y el sacrificio perfecto.

La palabra *anatema* originalmente significaba «exvoto», «ofrenda votiva»²⁰. Un anatema es una ofrenda hecha a modo de intercambio: para aplacar a una divinidad enfurecida, para complacer y ganarse a una divinidad benigna o para conseguir a cambio un objetivo, a modo de trueque. Solo porque esta forma de ofrenda era practicada por religiones paganas, la palabra «anatema» pasó a designar después un decreto de apostasía o exclusión. En lo que tiene de renuncia, toda ofrenda es un hacer pasar al otro lado de sí mismo; y en lo que tiene de intercambio, el anatema es una ósmosis.

En el sacrificio sustitutorio se derrama la sangre de un animal para redimir culpas propias. La palabra *hostia* originalmente significaba «sacrificio animal». Una sustitución es un intercambio: en este caso, las culpas propias se hacen pasar al animal, que ocupa el lugar del sujeto expiatorio, y la sangre que aquél derrama se hace pasar a sí mismo para lavarse y depurarse. «Chivo expiatorio» llamamos a aquél sobre quien se descargan las culpas, sin que él haya hecho nada, para que los demás salgan impunes. En el Antiguo Testamento y en el judaísmo encontramos innumerables relatos de sangre que se hace derramar de un animal para pasarla a sí mismo o a otra persona para depurarla o protegerla, o bien a un símbolo de la persona, por ejemplo una vivienda, marcando con esa sangre la puerta de la casa.

En el sacrificio perfecto, que supone una inversión del sacrificio sustitutorio, no se derrama sangre ajena para redimir culpas propias, sino que se derrama sangre propia para expiar pecados ajenos. Aquí hay una

[20] Este significado etimológico de la palabra «anatema» me lo explicó por vez primera el eminente editor Dr. Hermann Herder durante una conversación, a propósito de su edición alemana de la magna obra poética de David Jones *Anathémata*.

doble transferencia de lo máximamente refractario a ser transferido. En una dirección, los pecados y el sufrimiento ajenos se hacen pasar adentro de sí mismo. En la otra dirección, se transfiere al otro la salud corporal o espiritual propia.

El sacrificio perfecto tiene la misma forma que el truco de magia: Jesús cargó con los pecados de los hombres, haciéndolos pasar de un cuerpo a otro. Las películas de Lars von Trier *Rompiendo las olas* y *Dancer in the dark* son dos historias de mujeres que se hacen destruir físicamente para devolver respectivamente la salud y la vista al esposo y al hijo: dos mujeres que hacen pasar la integridad corporal de su cuerpo propio a un cuerpo ajeno, destruyendo uno para restaurar el otro.

En cada una de estas historias encontramos todos los elementos del rito que habíamos enumerado en la magia y la prestidigitación: en el caso de *Dancer in the dark*, el altar, y aquí en el sentido más literal y etimológico de sitio elevado, «alto», es el patíbulo; la feligresía son los testigos de la ejecución; como vestimenta la mujer protagonista tiene el traje de reo, y como asistente el verdugo. Las palabras sacramentales son el protocolo de la ejecución; el ajuar sacramental, la soga, cuyo ceñimiento al cuello es la rúbrica. Finalmente, la forma sacramental es la mujer misma, o lo que constituye su integridad corporal: la salud, en este caso sustentante y portante de la vista, que ella, destruyéndose al hacerlo, saca de sí misma para transferirla a su hijo.

Ya sabemos que la palabra indogermana para designar el espíritu significa «enfurecerse», en el sentido de «estar fuera de sí», «salir de sí» o «sacarse de sí mismo».

Nada hay más difícil de arrancar de sí mismo o de otro que el sufrimiento, pues ésa es la esencia misma del dolor: la resistencia a ser arrancado. En el caso del dolor corporal, el alivio radica en la posibilidad de establecer un distanciamiento de la conciencia respecto de la sensación dolorosa. Si me duele una herida, busco mitigar el dolor distrayéndome de él, por ejemplo pensando en otra cosa. Tanto más agudo es un dolor cuanto más esfuerzo me cuesta distanciar de él mi conciencia en la forma de distraerme. Un sufrimiento es absoluto cuando no hay posibilidad de establecer distancia entre la conciencia y la sensación dolorosa. Un dolor corporal así es la migraña. En la migraña hay una fusión de conciencia y dolor. El dolor absorbe la totalidad de la conciencia, la cual pasa a ser, toda ella, dolor. En la cefalalgia común, la cabeza duele. En la migraña, la cabeza es dolor. Quien padece de migraña, conoce esos momentos en que incluso pensar se ha vuelto imposible; esos momentos, en cierta manera tan visionarios y tan contemplativos, en que el desesperado

intento de construir la representación del dolor como vía para distanciarse de él equivale al inútil empeño de la conciencia por arrancarse de sí misma; esos momentos en que la conciencia ya solo busca zambullirse sin distancias en su fusión con el dolor.

Haciendo salir de sí mismo y de otro lo más reacio en cada caso a ser sacado, el sacrificio perfecto representa un acto extremo del espíritu, que a menudo se cumple más allá de la conciencia.

En la magia, en la prestidigitación y en el sacrificio, hallamos un proceso común²¹: hacer pasar de un lado a otro de modo que ese hacer pasar es, para los ojos y para la mente, invisible, es decir, mágico, misterioso, inconcebible, irrepresentable. En la hechicería se hacen pasar mercedes o calamidades, y la intervención opuesta, el hacer pasar un impedimento,

[21] ¿Se puede o se debe creer en la eficacia de los ritos de hechicería? Si nos aferramos a la diferencia entre magia práctica y magia teórica tal como las define Frazer y, en general, a la diferencia entre magia y ciencia, o entre nociones religiosas «primitivas» y «elaboradas», la hechicería no cabe decretarla más que una superstición, es decir, una creencia falsa, por mucho respeto y consideración que podamos sentir hacia esos ritos en cuanto manifestaciones antropológicas genuinas. Y sin embargo, igual que toda ideología, precisamente por ser un engaño, encierra siempre una parte de verdad que permite el éxito histórico de esa ideología, también toda superstición encierra siempre una parte de verdad que permite una pervivencia suya que, en algunos casos, llega a ser milenaria. Según Frazer, el mago, igual que «la mayoría de hombres», «razona exactamente como digiere sus alimentos, esto es, ignorando por completo los procesos mentales específicos». ¿Pero acaso la ignorancia de los «procesos mentales» en los que se basan los ritos les resta algo de eficacia? ¿Y acaso les resta verdad? Aquí no se trata de si la hechicería funciona, de si nosotros creemos o no en su eficacia, sino de que los ritos de los hechiceros, al margen de si son eficaces o inútiles, solo son posibles desde una constitución específica del espíritu que justamente se pone de manifiesto por vez primera en esos ritos. Que a una mente primitiva, en medio de toda su ignorancia, su fanatismo y su oscurantismo, se le ocurra la idea de que un mismo efecto se puede transmitir de un sitio a otro, por ejemplo que prendiendo fuego a unos pelos de su enemigo lo destruirá a él o que si copula sobre el campo la tierra fecundará la cosecha, representa una especie de despertar espiritual que es más valioso e importante que la supuesta eficacia fáctica de esas acciones, porque revela el descubrimiento de una función del espíritu que es específica suya. El surgimiento de la magia representa un logro espiritual mucho mayor que su posterior evolución bien hacia la religión, bien hacia la ciencia, hasta el punto de que es muy lícito considerar la religión y la ciencia, más que como «superaciones» de la magia, como «sostenciones» suyas. ¿No es un prejuicio moderno que la verdad, para serlo, tiene que ser objeto de una conciencia expresa? ¿No sucede muchas veces que tanta más verdad hay en las acciones cuanto menos conscientes somos de ellas? ¿Que tanta más verdad espiritual se presupone y se manifiesta en el ejercicio de esos ritos cuanto más oscura, fanática e inconsciente, y cuanto menos elaborada y explícita es la noción que de ellos tienen sus agentes? ¿En qué nos convertiríamos si no viviéramos nutridos de la fe, lúcida u oscura, de que en general son posibles las transferencias espirituales?

es el tabú. En la prestidigitación se hacen pasar objetos varios: dados, bolas, cartas, partes del cuerpo o cuerpos enteros, pensamientos, etc. En el anatema se intercambian favores o clemencias, y en el sacrificio sustitutorio se intercambia la sangre ajena por culpas propias. En el sacrificio perfecto se intercambia lo más reactivo a ser transmitido en ambas direcciones: los pecados y el sufrimiento ajenos por la salud anímica o corporal propia. Los llamados ritos de paso son formas ceremoniales de hacer pasar en el modo de dar entrada y dar salida: a estaciones del año, mediante la consagración de la primavera; a fases de la vida, mediante el bautismo, la comunión o el entierro. De estas transferencias que advertimos en sus efectos pero no en sus dinamismos, de ese invisible hacer pasar, el universo físico nos da una sugerencia con el fenómeno del viento.

NOTA SOBRE EL VAMPIRISMO

Hemos tomado dos fenómenos físicos como metáforas del espíritu: la luz y el viento. La primera es metáfora de la naturaleza del espíritu; el segundo, de una intervención suya.

La naturaleza del espíritu, cuya imagen metafórica es la luz, es la irradiación. En la irradiación, a diferencia de en la expansión, el foco, habiendo dejado de estar presente, sigue teniendo presencia en sus proyecciones. Tener presencia habiendo dejado de estar presente es seguir campando. El ámbito donde el foco sigue campando, donde conserva su presencia sin estar ya presente, se llama campo de irradiación. En ese campo, además, la emisión prevalece sobre el alcance: este no define ni determina la emisión. Aunque en el campo de irradiación se perciba un nivel progresivamente decreciente del campar del foco, una intensidad disminuyente de su presencia, en ese decrecimiento no cabe distinguir unívocamente grados: que la emisión prima sobre el alcance significa que en ella no hay solución de continuidad.

La diferencia entre emisión y alcance, que puede consistir tanto en una sobreabundancia y excedencia del emitir sobre todo mérito y repercusión constatables como en una constatación de repercusiones de la emisión ahí donde ya no cabe percibir su campar, se puede llamar «gracia». Gracia es una desproporción entre emisión y alcance. Hecho de gracia, el espíritu «recoge donde no esparció y cosecha donde no sembró».

Pero también, en virtud de esa misma desproporción entre emisiones y alcances, entre proyecciones y reflejos, se puede exigir una

responsabilidad espiritual, más allá de todo derecho pactado, por actos cuya autoría es irreconocible.

Como naturaleza suya, irradiación significa que el espíritu no puede no irradiarse, ni dejar de hacerlo aunque no sepa que se irradia. Sin dejar de ser nunca irradiación, el espíritu se falsea si pretende definir la emisión en función de sus alcances, priorizando las consecuciones sobre las emisiones. Un espíritu definido como un balance es un espíritu falseado.

Una intervención del espíritu, esa cuya imagen metafórica es el viento, es el hacer pasar. Hacer pasar significa transferir algo de un lado a otro de modo que solo se perciben los efectos de la transferencia, el haber pasado, pero no el movimiento, el propio paso. El hacer pasar hace percibir entonces dos lados unívocamente determinados, que se corresponden mutuamente en virtud de que lo que antes había en uno y ahora hay en otro es *lo mismo*. Así pues, entre ambos lados no se ha interrumpido el flujo. Pero sí se ha interrumpido la continuidad del flujo, de modo que los dos extremos se nos aparecen correspondiéndose mutuamente pero discontinuos. Entre los dos extremos no hay campo, sino vacío. Tampoco hay decrecimiento, puesto que el efecto reaparece íntegro, si es que no incluso incrementado, en el otro extremo. El efecto no campa, no sigue teniendo presencia habiendo dejado de estar presente, sino que, pasando a estar plenamente presente en el segundo lado, *falta* por completo en el primero, habiendo *desaparecido* de él. Si consideramos la diferencia entre «estar presente» y «tener presencia», en el hacer pasar no hay presencias, sino un presente pleno y solo uno, que se corresponde con una *desaparición* de eso mismo en el otro lado. Hacer pasar no es una emisión, sino una transferencia, una *transfusión*.

Emisión y transferencia son dos formas de flujo. El hacer pasar se diferencia entonces del irradiar no por una interrupción del flujo, sino por una interrupción de la *continuidad* del flujo.

Porque la transferencia es discontinua, porque no cabe constatar continuidad en el paso o, simplemente, porque no cabe constatar el propio paso, quien hace pasar puede permanecer inadvertido para el receptor, y quedar, a resultas de su intervención, incomunicado con él.

Como intervención propia suya, solo el espíritu puede hacer pasar, pero de hecho solo hace pasar si se resuelve a hacerlo. Así como el espíritu no puede no irradiarse, sí puede omitir el hacer pasar sin en modo alguno resentirse por ello. Hacer pasar exige un acto de resolución, aunque este no tenga por qué ser expresamente consciente. Esta resolución está encomendada exclusivamente al espíritu, y no se le pueden pedir cuentas si no la toma, así como sí se le pueden pedir cuentas de emisiones suyas a pesar

de que estas no hayan llegado a ser intencionadas y ni siquiera conscientes, como nos enseña el pasaje evangélico del «Juicio a las naciones».

En diversas tradiciones existe la figura del vampiro, bien como objeto de una creencia supersticiosa, bien como personaje ficticio, por ejemplo literario, a modo de una condensación metafórica de la perversidad.

«Perversidad» procede del latín *vertere*, «verter», es decir, «poner boca abajo», «dar la vuelta», «girar»: «invertir».

Si suponemos que el vampiro es una figura en la que cobra forma una creencia supersticiosa sobre la condenación, es decir, sobre el ser arrastrado a lo infernal, o en la que se condensa metafóricamente la versión perversa del espíritu, entonces cabe suponer que de alguna manera encontraremos en él, en su versión invertida, aquellas formas que sean naturales o propiamente específicas de ese espíritu. ¿Cómo encontramos en el vampiro, pero justamente invertidas, la forma irradiante que el espíritu tiene por naturaleza y la forma transfiriente de ese tipo de intervención que es exclusivo de él?

La irradiación invertida, el negativo de la irradiación desde el foco, es el agujero de absorción. El negativo del sol que irradia y prende es la noche que absorbe y apaga. El negativo de la emisión más allá de la reflexión, de la emanación sin constatación, es la absorción sin representación, sin reflejo en el espejo, «esa nefanda baratija de la vanidad humana», como lo definió el conde Drácula. El negativo de la conciencia sobrepasada por la luz es el ahondamiento de la inconsciencia y del sueño en el letargo, en el trance, en la hipnosis: en el letargo en el que el vampiro se sume durante el día, cuando campa la luz del sol, a la que aquél, en cuanto inversión suya, no puede exponerse sin ser destruido o al menos sin perder los poderes y facultades sobrenaturales específicos de su ser vampírico; en el trance en el que el vampiro sume a sus víctimas, interrumpiendo su estar advertidas y su apercibimiento de él, de modo que, cuando éstas recobran la conciencia, no se explican la procedencia de su deterioro, en correspondencia con el modo como quien recibe una regeneración a través de un sacrificio puede no ser consciente no ya de que su restitución se agradece a un acto sacrificial, sino ni siquiera de haber sido regenerado; en la hipnosis como estado en el que el vampiro y los vampirizados se comunican, están unidos y comulgan unos de otros en la distancia, sin que entre ellos medie ningún vínculo perceptible de contacto.

Esta es la naturaleza del vampiro: ser un agujero de absorción, como inversión del foco de irradiación. Su intervención es un hacer pasar invertido, que se actualiza en actos de transferir con sentido girado, con los que a su vez se corresponden unos peculiares ritos de paso también

invertidos, que no consisten en hacer pasar, sino en ser hecho pasar. La inversión de la transfusión es la succión, el sorbimiento. Ser hecho pasar es ser invitado a entrar.

El sentido de los ritos de paso no es celebrar el paso participando festivamente y dejándose contagiarse de él, sino inducirlo. Por ejemplo, los ritos de consagración de la primavera no son solo una gozosa participación en un renacimiento de la naturaleza que adviene cíclicamente por sí mismo, sino que si no se interviene celebrando el rito, la primavera no se presenta. Del mismo modo, el bautismo o la comunión no son meros festejamientos ceremoniales del ingreso en una comunidad o en una edad de la vida, en este caso la pubertad, en el sentido de que ese ingreso se produzca de todos modos por sí mismo aunque no se lo celebre. Sino que si esas ceremonias no se cumplen, y no se cumplen siguiendo un determinado protocolo que encierra todos los elementos rituales que se han enumerado antes, el ingreso no se produce y el «aspirante» queda excluido.

Tanto en las creencias supersticiosas en la existencia de vampiros, como en las configuraciones artísticas de su figura en forma de personaje, el vampiro tiene el rasgo de no poder entrar en una casa si no se le da entrada invitándolo, si no se le hace pasar. Por eso necesita tener cómplices o secuaces dentro de las casas donde habitan las víctimas que él ha elegido, cómplices que le inviten a entrar, obediéndole subyugados bajo el ascendiente que el vampiro ejerce sobre ellos y que llega a tomar un carácter hipnótico y mesmérico. Por ejemplo, en la novela *Drácula*, de Bram Stoker, para asaltar la clínica de enfermos nerviosos donde residen Lucy y Mina, el vampiro subyuga a Renfield, uno de los enfermos que viven ahí internados.

La forma absorbente de lo infernal, como inversión de la forma irradiante de la naturaleza espiritual, la reconocemos en las estructuras de los paisajes avernales y celestes y en los procesos de los recorridos que Dante describe en *La divina comedia*.

El infierno se nos presenta como una sucesión de círculos concéntricos inscritos unos dentro de otros y cada vez más profundos. Al tiempo que son progresivamente más estrechos, están también cada vez más subdivididos. Por ellos se va descendiendo a lo largo de un recorrido en espiral, como una gigantesca escalera de caracol cónica invertida.

El cielo se nos presenta como una sucesión no de círculos, sino de esferas asimétricas concéntricas, es decir, con un centro común inmóvil. Pero estas esferas celestes no son inscritas, sino circunscritas, progresivamente rebasándose unas a otras, proyectadas centrífugamente, a la vez enlazadas, transpasadas y sobrepasadas por los rayos de luz emitidos desde el

centro. ¿Cuál es la diferencia entre círculo y esfera? Como concentración, el círculo significa reducción a la bidimensionalidad. Como irradiación, la esfera significa que la emisión sobrepasa toda dimensión que pudiera encerrarla: no porque no tenga dimensiones, sino porque no queda contenida por ellas. Por eso las esferas celestes no encierran los rayos, las emisiones, sino que son transpasadas por ellos. El centro se ve interior a las esferas cuando se lo observa desde fuera, lo cual es la perspectiva de quien va ascendiendo, remontando las irradiaciones en dirección al centro. Pero fuera de esta perspectiva externa, propia del alma que se va elevando, según el sentido de sus rayos en sí mismo el centro no es interior a las esferas, sino que las esferas son exteriores al centro. El centro no es una concentración agónica de los círculos, como sucedía en el infierno, sino que las esferas son una irradiación salutífera del centro.

A su vez, con estas estructuras respectivamente concéntrica e irradiante de los círculos infernales y las esferas celestes se corresponden dos formas de conocimiento: la reflexión y la visión.

En su recorrido descendente, Dante se sirve de unos guías e intérpretes que le conducen y explican: Virgilio y los propios condenados. A uno y otros va haciendo preguntas y con todos ellos va entablando diálogos, donde le explican el sentido de lo que progresivamente va viendo. Dante avanza en su recorrido descendente a través de los círculos concentrados por *pasos*. Lo que le va saliendo al encuentro, ya sean paisajes o almas, son fenómenos monstruosos, grotescos, suprarreales, que solo a través de explicaciones cobran un sentido comprensible y que solo a través de presentaciones ganan rostros identificables.

El recorrido ascendente no es una procesión, sino una elevación. No avanza por pasos marcados y numerados—como numerados están los círculos del infierno—, sino, sin solución de continuidad, por una atracción desde lo alto. Ha dejado atrás a sus interlocutores: Virgilio y las almas de los condenados. Su guía es ahora Beatriz. Ella no le explica el sentido de lo que va viendo, sino que los paisajes y los seres celestes se le evidencian en imágenes apocalípticas. Esas imágenes no se van comprendiendo por mediación de explicaciones, sino que destellan como revelaciones evidenciadas por la fuerza de su luminosidad propia. No hay una mediación para esa evidencia, algo así como una «evidencia de la evidencia», a través de la cual las visiones sean comprendidas; sino que, bañadas en la luz, las visiones dejan de ser signos que haya que comprender y se hacen significados que, a modo de fulgores o irradiaciones, imponen su verdad a la contemplación.

«Igual que el geómetra se entrega por entero
a la búsqueda de la cuadratura del círculo, sin encontrar
con su pensamiento ese principio que anda buscando,
así estaba yo ante esta nueva visión:
quería ver el modo y el sitio
en que la imagen se unía al círculo.
Pero no estaban mis alas hechas para ello,
si no fuera porque un fulgor
golpeó mi mente, satisfaciendo sus ansias»²².

En el nivel de la conciencia, estos tres actos: concentración, diálogo y visión, reflexión, explicación y contemplación, se corresponden respectivamente con procesos hermenéuticos, heurístico-dialécticos y fenomenológicos. De alguna manera, estos tres tipos de procesos se corresponden a su vez con las tres estaciones del viaje de Dante: la concentración reflexiva, progresivamente ahondada sin aparente desplazamiento, con el tenebroso descenso por los avernales círculos concéntricos; el diálogo entre iguales, moviéndose entre el claroscuro y la medialuz, con la marcha hacia delante a lo largo de los peldaños del purgatorio como estado transitorio e intermedio; la contemplación de la visión luminosa, significado puro sin signos descifrables a través de mediaciones dialécticas, explicativas ni aclaratorias, con la elevación a las esferas del paraíso.

Hermenéutica, heurística y fenomenología, siendo métodos de la conciencia, no tienen aplicación más allá del alcance de esta, o solo lo tienen en el sentido de traer a su recinto lo que inicialmente se hallaba fuera de él, a modo de botín, conquista o consecución. Sí rebasan el alcance de la conciencia tanto una concentración como una contemplación intensificadas. Y así, igual que ciertas visiones nos llevan a estados extáticos de contemplación que nos hacen perder la noción del tiempo, de la situación e incluso de nosotros mismos, también una intensa concentración y una reflexión ahondada pueden adormecernos, sedarnos e incluso dormirnos. ¿Quién no ha tenido la experiencia, tan similar al despertar de un profundo sueño, de salir repentinamente a flote de una honda meditación, dándose cuenta con sorpresa de que ha perdido la noción de sobre qué ha estado pensando?

[22] *Paraíso*, Canto XXXIII, 133-141.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

COROMINAS, J.: *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos, 1990.

DOSTOIEVSKI, F. M.: *Crimen y castigo*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

ERNOUT, A. y MEILLET, A.: *Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 1960.

FRAZER, J. G.: *La rama dorada. Magia y religión*. México: FCE, 1998.

KLUGE: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter, 1999.

II

NACIMIENTO DE LAS TRES CULTURAS: POLITEÍSMOS Y MONOTEÍSMOS

POLITEÍSMO Y NEOPLATONISMO: PROCLO¹

JESÚS DE GARAY
Universidad de Sevilla, España

1. Introducción

EL neoplatonismo es una corriente de pensamiento con unas características comunes, pero también con diferencias notables entre unos pensadores y otros. Si ciframos su inicio en Plotino (203/4-269/70) y su término en el siglo VI, con la disolución de las academias de Atenas y Alejandría, es posible también distinguir adscripciones religiosas diversas. Junto al paganismo de Porfirio, Jámblico o Damascio, convive el cristianismo de Orígenes, Mario Victorino, Sinesio o el Pseudo-Dionisio. Por otra parte, dentro del neoplatonismo existen serias discrepancias en el plano estrictamente filosófico, independientemente de la profesión religiosa.

Mi exposición se centrará en Proclo (410-485), neoplatónico pagano, diádoco de la escuela de Atenas. Argumenta su politeísmo minuciosamente y con una sólida fundamentación. Una de sus obras principales lleva por título precisamente *Teología Platónica*, donde presenta de forma ordenada a las diferentes divinidades, tratando de fundamentar filosóficamente el lugar y función de cada una de ellas. Aunque aparentemente rehúye la polémica con el cristianismo, no hay duda de que esta teología atribuida a Platón se propone como la alternativa más racional frente a la doctrina cristiana.

[1] Este texto se integra en el proyecto de investigación FFI2010-15582 (subprograma FISO), del Ministerio de Ciencia e Innovación.

Curiosamente, las paradojas de la historia han convertido a Proclo en uno de los pensadores más determinantes en la fundamentación filosófica del monoteísmo, a través sobre todo de dos cauces: el Pseudo-Dionisio y el *Liber de causis*.

Las doctrinas del *corpus dionysianum*, por un lado, proceden en buena medida de Proclo y corresponden —con toda probabilidad— a un discípulo directo o indirecto de Proclo o Damascio². Nada raro hay en esto, ya que, tanto en Atenas como en Alejandría, era habitual que los mismos maestros tuvieran como discípulos a personas de diferentes filiaciones religiosas. El autor cristiano de estos textos se autodenomina Dionisio Areopagita, es decir, el discípulo cristiano de San Pablo en Atenas. Y muy pronto, sobre todo después de Máximo el Confesor (ca. 580-662), se le identificará como tal, por lo que las doctrinas de Proclo, reformuladas de forma monoteísta y cristiana, influirán de formas muy diversas en las tradiciones filosóficas de Bizancio y más tarde también, en la tradición latina, sobre todo a partir de Escoto Eriúgena, siempre bajo la autoridad de San Dionisio, considerado como el primer filósofo cristiano.

Por otra parte, en Bagdad, en el círculo de Alkindi (ca. 800-870), se promueve el estudio de Aristóteles y de otros muchos pensadores griegos, con una especial atención a autores neoplatónicos como Plotino y Proclo. De este impulso proceden una serie de textos neoplatónicos que, atribuidos falsamente a Aristóteles, dejarán una honda huella en la tradición posterior: uno de esos textos es el *Liber de causis*³, que se corresponde básicamente con los *Elementos de Teología* de Proclo, pero corregidos —y abreviados— desde una óptica monoteísta⁴.

[2] Cfr. LILLA, S.: "Denys l'Aréopagite (Pseudo-)", en *Dictionnaire des philosophes antiques*, Richard GOULET (dir.). Paris: CNRS, 1994ss, pp. 727-742. Cfr. también las observaciones de SAFFREY, H. D. en: PROCLUS: *Théologie platonicienne*, VI, Introduction, p. LI: «Celui que nous appelons le Pseudo-Denys, qui était peut-être d'origine syrienne, est venu à Constantinople où il a pu étudier la philosophie et lire les ouvrages des néoplatoniciens. Certains indices donnent à penser qu'il a été moine au monastère des Acémètes à Constantinople, puis, selon toute vraisemblance, évêque en Syrie. L'architecture de son oeuvre entière s'inspire étroitement de l'organisation et du plan de la *Théologie platonicienne*. De nombreux emprunts dans le vocabulaire et dans les éléments de doctrine ont été relevés, qui rendent cette constatation indubitable».

[3] Cfr. D'ANCONA, C.: *Recherches sur le Liber de causis*. Paris: Vrin, 1995.

[4] Cfr. SAFFREY, H. D.: op. cit., p. LVII: «Cependant nous avons un signe certain de la diffusion de quelques-unes des oeuvres de Proclus dans leur pénétration au sein du monde arabe (cfr. Gerhard Endress, *Proclus arabus*, Beirut 1973). C'est un résultat, semble-t-il, acquis que l'original arabe du traité connu à Moyen Âge sous le titre de *Livre du Bien Pur* (le *Liber de causis* des Latins) et attribué à Aristote, a vu le jour dans le milieu philosophique autour

En Bizancio siempre se reconocerá a Proclo como un pensador claramente politeísta, e incluso como el símbolo del paganismo helénico, por lo que será objeto de numerosas críticas y censuras, muy pronto con Juan Filopón (ca. 490-570), contemporáneo del Pseudo-Dionisio, y sobre todo a partir del siglo XI, después de su reivindicación por Miguel Psellos (1018-ca. 1078). Todavía las duras críticas de Scholarios contra Pléthon en el siglo XV, están fundamentadas —según él— en que su paganismo está inspirado directamente en Proclo⁵. Es significativo que la *Teología Platónica* —a pesar de ser quizá su obra fundamental y más madura— no es objeto de un análisis especial hasta prácticamente el siglo XIII⁶.

Curiosamente, la época en la que Proclo influirá más directamente —es decir, a través de sus textos originales y con reconocimiento explícito de su autoría— será el siglo XV en el mundo renacentista⁷, en particular por medio del mencionado Pléthon, de Nicolás de Cusa y de Marsilio Ficino.

2. El paganismo politeísta

El término griego usado inicialmente para designar al paganismo era *ἔθνικός*, pero en Bizancio prevaleció *ἑλληνικός*⁸. Es decir, «pagano» y «griego» llegaron a ser conceptos equivalentes, curiosamente, en una cultura griega —pero ante todo cristiana— como Bizancio. La caracterización del paganismo, en gran medida, se construyó en su oposición al cristianismo. Religiones politeístas había muchas en Roma y la religiosidad durante el Imperio oscilaba entre unos cultos y otros. Junto a la religión más tradicional procedente de Hesíodo y Homero, había otros cultos, también griegos

d'al-Kindî dont le *floruit* est à dater au milieu du IX^e siècle, peut-être même al-Kindî en serait-il l'auteur (cfr. cristina d'Ancona, op. cit., pp. 155-194). Or cet original arabe est constitué par une traduction partielle des *Éléments de théologie*. Il faut donc qu'un exemplaire de cet écrit de Proclus soit parvenu jusqu'à Bagdad. Jean Jolivet a même pu retrouver dans le traité *Sur la philosophie première* d'al-Kindî des passages parallèles qui supposent une lecture du livre II de la *Théologie platonicienne*. Dans ce cas, il faudrait que notre *Théologie* ait accompagné les *Éléments* sur le chemin de l'Orient arabe».

[5] Cfr. TAMBRUN, B.: *Pléthon. Le retour de Platon*. París: Vrin, 2006.

[6] Acerca de las vicisitudes de la *Teología platónica* en Bizancio, cfr. SAFFREY, H. D.: op. cit., pp. LVIII-LXX.

[7] Cfr. mi escrito «La recepción de Proclo en Nicolás de Cusa». Disponible en prensa. Parlemo: Actas XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale (SIEPM), 2007.

[8] Cfr. CODOÑER, J. S.: "Bizancio y sus circunstancias: La evolución de la ideología imperial en contacto con las culturas de su entorno", en *Minerva: Revista de Filología Clásica* 14, 2000, pp. 129-176 (cfr. en particular p. 144).

(y también muy asentados entre la población griega y romana), como el orfismo, los cultos dionisiacos o los misterios de Eleusis. Además, otras religiones no griegas se integraban en mayor o menor medida en ese tronco griego original, como los cultos egipcios, caldeos o persas. Las fusiones entre unas y otras formas religiosas eran muy variables, integrando también aspectos del judaísmo y del cristianismo, como por ejemplo en las diversas formas de gnosticismo.

En cualquier caso, el «paganismo» como concepto religioso se asoció entre los cristianos muy pronto con cualquier forma de politeísmo y en, particular, con los cultos tradicionales más populares de Roma. Las controversias entre autores cristianos y paganos surgieron muy pronto. Conservamos numerosos textos de los apologistas cristianos, que testimonian esos debates y, en mucha menor medida, disponemos también de algunos textos paganos críticos con el cristianismo. Es probable que hubiera otros muchos textos paganos polémicos contra el cristianismo, que no se han conservado⁹.

Entre esos textos paganos destacan el *Discurso verdadero* de Celso (ca. 180), al que respondió Orígenes (*Contra Celso*), así como el escrito de Porfirio (232-304), *Contra los cristianos*¹⁰. Otros continuaron esas mismas críticas, como Sossianus Hierocles (fl. 303), quien escribió *Amante de la verdad*, o el mismo emperador Juliano (361-363), en su escrito *Contra los galileos*¹¹. En estos escritos se contraponen la religión tradicional romana (en realidad una fusión de diversas tradiciones religiosas) al cristianismo o, incluso, al judaísmo. De este modo, el «paganismo» se autoconstituye paulatinamente como una alternativa religiosa unitaria frente al cristianismo emergente.

Las líneas de argumentación de estos escritos anticristianos son diversas entre sí, aunque presentan elementos comunes. Además, el tono y el rigor en cada caso no es el mismo. En concreto, el estilo de Celso es más agresivo y sus críticas a menudo van dirigidas igualmente contra el judaísmo y el cristianismo. En cambio, Porfirio dispone de una información mucho más precisa, diferenciando con claridad lo específicamente cristiano y argumentando de forma más elaborada y consistente¹².

[9] Cfr. BODELÓN, S.: Introducción, en CELSO: *El discurso verdadero contra los cristianos*. Madrid: Alianza, 2009 pp. 7-57.

[10] Cfr. PORFIRIO DE TIRO: *Contra los cristianos*. Cádiz: Universidad de Cádiz, 2006. Ed., Trad. y notas de Enrique Ángel Ramos Jurado.

[11] JULIANO: *Contra los galileos. Cartas y fragmentos. Testimonios. Leyes*. Madrid: Gredos, 1982.

[12] Cfr. RAMOS JURADO E. A.: en *Porfirio de Tiro*, op. cit, Introducción, p. 26: «La originalidad

Hay, en todo caso, un argumento que se reitera una y otra vez en estos autores: el cristianismo es excluyente porque rechaza el valor religioso de las otras religiones y carece de capacidad para integrarlas en su propia doctrina. El cristianismo opone la verdad cristiana a la falsedad de las otras religiones. Por el contrario, el paganismo posee suficiente receptividad para integrar y asimilar otras creencias religiosas. En términos prácticos, oponen la intolerancia cristiana frente a la tolerancia pagana. Y, por eso mismo, presentan al cristianismo como un peligro para la convivencia pacífica entre las diversas religiones.

Esa tolerancia y capacidad de asimilación del paganismo se asienta, al menos, en dos argumentos. En primer lugar, la racionalidad del paganismo frente a la irracionalidad cristiana¹³. Es decir, las diferentes divinidades pueden ser pensadas desde una perspectiva racional, representando unas fuerzas que superan el poder humano. La realidad de los dioses es la realidad de unos poderes que determinan la existencia humana y que pueden ser reconocidos por la razón humana. De un modo muy especial, en el ámbito neoplatónico, las diversas figuras religiosas son interpretadas simbólicamente y alegóricamente. La unidad y el acuerdo entre las diferentes religiones es posible¹⁴ porque, tras esa aparente variedad, hay una misma verdad racional.

En segundo lugar, hay otro argumento, a primera vista contradictorio con el anterior, pero que concluye del mismo modo. La racionalidad humana no alcanza a comprender enteramente las profundidades de lo divino, que permanecen siempre ocultas. Hay una trascendencia de lo divino que excede la capacidad de la comprensión humana. En consecuencia, Dios y los dioses comportan siempre un aura de misterio,

de Porfirio, y lo que le convierte en un formidable adversario para los cristianos, merecedor de terribles descalificaciones —incluida la leyenda de apostasía juvenil—, estriba en su espiritualidad neoplatónica y en su sólida formación filosófica y filológica. En este segundo aspecto, la erudición, el conocimiento de las escrituras judeocristianas, la crítica filológica heredada de Longino de Atenas, lo llevan a exponer sus argumentaciones partiendo de los textos».

[13] Cfr. ZAMBÓN, M.: *Porphyre et le moyen-platonisme*. Paris: Vrin, 2002, p. 244: «Sans en analyser les détails, nous pouvons résumer les appréciations de Celse et de Porphyre sur quatre points: le christianisme est une religion récente, donc dépourvue de l'autorité qui revient aux religions anciennes; il se fonde sur l'acceptation irrationnelle et tout à fait acritique de doctrines qui ne sont aucunement argumentées; il s'adresse donc à un public de personnes ignorantes, vulgaires, superstitieuses, crédules et intrigantes; [...]».

[14] Cfr. SAFFREY, H. D.: "Acorder entre elles les traditions théologiques: Une caractéristique du néoplatonisme athénien", en BOS, E. P. y MEIJER, P. A. (eds.): *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*. Leiden: Brill, 1992, pp. 35-50.

donde cabe cualquier forma religiosa¹⁵. Son las diferentes perspectivas de cada cultura y de cada pueblo las que diversifican ese misterio divino, compartido —consciente o inconscientemente— por toda la humanidad. Desde aquí, la crítica al cristianismo se particulariza en la arrogancia de los cristianos por creer que solo ellos son objeto de la predilección divina¹⁶, excluyendo otras formas de revelación religiosa.

Es sabido que los apologistas cristianos trataron de contraargumentar en sentido contrario. No obstante, para entender el politeísmo de Proclo, conviene tener presente la autocomprensión que del paganismo tenía el mismo paganismo. Más aún, este modo de autocomprenderse el paganismo servirá siglos más tarde a Ficino, Pico o Steuco para transferir estas doctrinas al mismo cristianismo. De este modo, el cristianismo es presentado como la integración de toda religión y filosofía y como una religión de tolerancia capaz de asimilar a las demás creencias religiosas.

3. La racionalidad del politeísmo pagano

El neoplatonismo no es necesariamente politeísta. Más aún, uno de los rasgos específicos del neoplatonismo es la insistencia en el Uno como primer principio. De este modo, aun cuando se afirme la existencia de una pluralidad de dioses, siempre queda subrayada la realidad de un primer dios, primero absolutamente y principio de todos los demás seres (y, por tanto, principio también de todos los demás dioses). En Plotino, el politeísmo ocupa un lugar secundario en su doctrina, mientras que en otros pensadores como Proclo asistimos a una reivindicación muy explícita del politeísmo como tal. En cualquier caso, la unidad del Uno posibilita la unificación de lo real y también de una pluralidad de dioses¹⁷.

[15] Cfr. ZAMBÓN, M: op. cit., p. 248: «Celse et Porphyre font preuve d'une vive conscience du rapport de solidarité qui reliait l'ordre hiérarchique de l'Empire à la multiplicité des cultes et des organisations religieuses qui réglaient en celui-là la vie des différents peuples qui en faisaient partie. Le pluralisme religieux était nécessaire, puisqu'il exprimait la variété des formes déterminées en lesquelles l'unique principe de toute la réalité pouvait se manifester et être reconnu: par rapport à ce pluralisme, la philosophie agissait comme principe d'ordre et critère de vérité, de même que sur le plan politique les institutions centrales de l'Empire garantissaient la cohésion et l'unité de l'organisme de l'État. Le christianisme, plus que le judaïsme, représentait une menace pour cet ordre, parce qu'il prétendait remplacer toute autre sagesse religieuse, qu'il revendiquait l'exclusivité dans le culte de son Dieu et qu'il refusait de se laisser intégrer dans une unité plus ample».

[16] Cfr. CELSO: op. cit., p. 96.

[17] Cfr. por ejemplo la argumentación de Porfirio: «Monarca no es, en efecto, quien está

La unificación posibilitada por el Uno es la unificación del orden inteligible y, en general, de toda diferencia y pluralidad. Es decir, la unidad del Uno hace posible la unidad de lo inteligible. O, a la inversa, la razón humana aspira a unificar la diversidad de lo real, teniendo siempre como horizonte la posible unificación intelectual de toda diversidad. La afirmación del Uno procede al menos del reconocimiento de esa aspiración a la unidad en el ejercicio de la razón. Por eso, la realidad es vista desde el neoplatonismo como un cosmos unificado, como un único orden inteligible, pensable por la razón humana. Y si —como de hecho sucede— la razón humana no alcanza a pensar plenamente esa unidad inteligible, ello se atribuirá al poder limitado de la razón humana.

En Proclo, en particular, la racionalidad humana es caracterizada por la dialéctica¹⁸, de acuerdo con las indicaciones de Platón. Y, por tanto, la realidad, analizada desde la razón humana, se presenta como un *kosmos dialektikós*, un universo ordenado, inteligible y dialéctico. Los dioses forman también parte de ese universo dialéctico. Es decir, los dioses se ordenan racionalmente siguiendo un proceso dialéctico, al menos en tanto se les considera desde la perspectiva de la racionalidad humana (*diánoia*).

La teología platónica, según Proclo (que sigue en este punto la tradición de Plotino), fue expuesta por Platón, bajo una forma disimulada, en el diálogo *Parménides*. Allí la dialéctica del Uno, bajo la apariencia de aprendizaje o de juego, estaría expuesta por Platón en sus pasos esenciales. Por eso, Proclo —como antes Porfirio y después Damascio— escribe un largo *Comentario al Parménides*, desbrozando paso a paso esa secreta teología platónica, expuesta dialécticamente, es decir, presentada de acuerdo con el progreso del discurso racional específicamente humano. Este *Comentario al Parménides* apenas alude a divinidades concretas y se centra exclusivamente en los movimientos de la razón en busca de la unidad del Uno, mediante una herramienta fundamental: la negación. Según Proclo, por tanto, «dialéctica» significa, ante todo,

solo, sino quien gobierna solo; y gobierna, como es natural, a sus congéneres y semejantes, como es el caso del emperador Adriano, que se convierte en monarca no por estar solo o por gobernar a vacas u ovejas —a las que de hecho gobiernan sus pastores respectivos—, sino porque reinó sobre hombres de su mismo género y de su misma naturaleza. Del mismo modo, Dios no recibiría con propiedad el nombre de ‘monarca’ si no gobernara sobre dioses: esto es lo adecuado a la grandeza divina y a la gran dignidad celestial» (op. cit, frag. 98). Cfr. también frag. 101.

[18] Cfr. mi artículo *La dialéctica en Proclo*. En prensa. Palma: Actas del I Congreso Internacional de Filosofía Griega (SIFG), 2008.

negación y unificación. Y, en consecuencia, la teología platónica aquí aparece principalmente como una teología negativa, es decir, una teología que progresa por la fuerza de la negación¹⁹. La negación no ha de ser interpretada meramente como privación sino, sobre todo, como generadora de afirmaciones²⁰.

No obstante, la teología platónica puede ser también desarrollada como una teología afirmativa y esa es la exposición que Proclo realiza en su obra *Teología Platónica*. Los conceptos abstractos del *Comentario al Parménides* se transforman aquí en divinidades particulares de la religión pagana. Ambos escritos ofrecen dos caras de la misma realidad: una filosófica, la otra religiosa²¹. Dicho de otro modo, la fundamentación filosófica del politeísmo se encuentra, en lo esencial, en su *Comentario al Parménides*, pero está expuesta detalladamente en sus figuras religiosas en la *Teología Platónica*. De este modo, el paganismo admite una doble actitud: una religiosa y otra filosófica. Ambas son coincidentes a los ojos de Proclo, pero cada una puede desplegarse de forma autónoma.

Dialéctica, según Proclo, es una forma de pensar donde es posible ser y no ser a la vez. Es decir, pensar simultáneamente que algo es y que no es. Que en parte es y en parte no es. Participar supone en parte ser algo y, en parte, no serlo²². O, de otro modo, ser algo en un sentido y no serlo en otro sentido. En tanto que es tal cosa, es así y en tanto que no lo es, es otra cosa. La definición de algo se expresa mediante su respecto, su relación a las demás cosas. En consecuencia, el orden de lo real es un orden de sentido, donde cada cosa es algo según su relación a otra cosa

[19] Conviene mencionar aquí una circunstancia añadida: no conservamos el *Comentario al Parménides* de Proclo en su totalidad, sino únicamente el desarrollo de las consecuencias negativas que se siguen de afirmar hipotéticamente la existencia del Uno (es decir, si el Uno es, entonces el Uno «no es» uno, ni existe, ni es idéntico, ni es diferente, ni se mueve, ni está en reposo, ni es una totalidad, ni es una parte, ni es eterno, ni es temporal, etc.): por lo tanto, lo que se sigue del texto conservado del *Comentario al Parménides* es básicamente el desarrollo de una teología negativa. En cambio, no conservamos la parte del *Comentario* donde Proclo habría analizado las consecuencias afirmativas de la hipótesis de que el Uno es: cfr. *Theol. Plat.*, II-10, 61,19-62,2 (SAFFREY-WESTERINK).

[20] Cfr. *Theol. Plat.*, II-10, 9-10: οὐκ εἰσὶ στερητικαὶ τῶν ὑποκειμένων ἀλλὰ γεννητικαὶ τῶν οἴον ἀντικειμένων.

[21] Para la precisa correspondencia entre los dioses de la *Teología Platónica* y las negaciones del *Comentario al Parménides*, cfr. Introducción de SAFFREY, H. D. y WESTERINK L. D.: *Théologie Platonicienne*. Paris: Les Belles Lettres, 2003, vol. I, pp. LX-LXXV.

[22] Cfr. *Elementos de teología (Inst.)*, prop. 2: Πάν τὸ μετέξον τοῦ ἑνός καὶ ἓν ἐστὶ καὶ οὐχ ἓν («todo lo que participa del uno es uno y no es uno»). Esto que se aplica aquí al uno, vale en general para toda participación.

(y, en general, respecto al resto de las cosas). Como señala Proclo en la proposición 103 de los *Elementos*, todo está en todo, pero en cada cosa según su modo propio²³. Este modo propio justamente se constituye por la diferencia de las relaciones que cada realidad tiene con las demás realidades. Esto vale también para los dioses, que se definen por su relación con las demás realidades y por sus relaciones entre ellos.

Dialéctica implica, por tanto, relación: 1º) relación, en tanto que unidad entre dos realidades relacionadas; 2º) relación, en tanto que mediación entre extremos que se oponen, que se niegan entre sí. Todo lo real puede ser visto, según Proclo, desde un punto de vista dialéctico: más aún, este es el modo propiamente humano de considerar la realidad. Todo lo real es en tanto que es uno y «ser uno» significa unidad entre lo que en un sentido es y en otro sentido no es, es decir, mediación entre extremos que se oponen entre sí.

Los dioses, por tanto, también realizan esa función dialéctica de unificación. Son formas particulares de la unidad. Ciertamente toda realidad lo es, pero los dioses son principios o causas de unidad de un modo más universal y más próximo a la unidad primera, es decir, al Uno. Los dioses son principios de unidad y de mediación. No hay que olvidar que en la tradición de Proclo la generación de lo real sigue no tanto la metáfora artesanal (un arquitecto, un modelo y una materia) como la doctrina pitagórica de la generación de los números desde el Uno²⁴ y desde el Límite y lo Ilimitado. La realidad se origina a partir del Uno, de un modo similar a como se originan los números a partir del uno.

Según Proclo, hay unas unidades primeras (las «hénadas»: αἱ ἐνάδες) que son principios de unidad²⁵. Estas unidades primeras son manifestaciones del Uno y son dioses en un sentido primero. Todas las hénadas proceden de la unidad o «mezcla» entre el Límite y lo Ilimitado, pero esa mezcla es diferente en cada caso. Esa diferencia en la mezcla es la que determina las diferencias entre las hénadas y de un modo más general entre los dioses y también entre todo lo real. Cualquier realidad, según Proclo, está compuesta de Límite e Infinito, pero en proporciones diferentes. En el extremo, la Materia es precisamente la misma Infinitud del Uno, pero sin mezcla de Límite.

[23] Πάντα ἐν πᾶσιν, οἰκείως δὲ ἐν ἑκάστῳ.

[24] Cfr. TROUILLARD, J.: *La mystagogie de Proclus*. Paris: Les Belles Lettres, 1982, pp. 25 y 26.

[25] Cfr. *Inst.*, prop. 113-165. Πᾶς θεὸς ἐνὰς ἐστὶν αὐτοτελής, καὶ πᾶσα αὐτοτελής ἐνὰς θεός («todo dios es una hénada autop perfecta, y toda hénada autop perfecta es un dios»).

Proclo presenta un extenso y detallado panteón donde cada divinidad cumple una determinada función unificadora. Por debajo de las hénadas, que hacen de mediadoras entre el Uno y lo Inteligible, están los dioses inteligibles, ordenados según tres tríadas (según el ser, la potencia y el acto). A continuación siguen los dioses inteligibles-intelectivos, divididos también en tres tríadas según esa misma ordenación ser-potencia-acto. Después vienen los dioses intelectivos. Ya en el ámbito del Alma están los dioses hipercósmicos, los dioses hipercósmicos-encósmicos y los dioses encósmicos. Proclo establece una correspondencia entre cada uno de estos grados de realidad y cada una de las divinidades paganas (y, en particular, en los *Oráculos Caldeos* y en las *Rapsodias Órficas*, que integran a su vez la tradición de Hesíodo y Homero)²⁶.

Todos los dioses son demiúrgicos, es decir, están siempre generando, produciendo, actuando. El esquema ser-potencia-acto es el esquema básico sobre el que opera Proclo: un esquema triádico y circular. El ser es primero e incluye dentro de sí tanto la potencia como el acto. El ser se corresponde con la permanencia y la identidad, según la cual por mucho que actúe y genere, sigue siendo lo que es. La potencia implica la capacidad de generación y de actividad: potencia de seguir siendo lo que es y potencia de generar algo distinto de lo que es. Y, en tercer lugar, el acto expresa la realidad concreta que se despliega una y otra vez desde el ser y la potencia: actividad que se traduce ante todo en seguir siendo lo que es y en activar la potencia. De ese modo, las tres fases (ser-potencia-acto) no son propiamente un proceso descendente sino circular, puesto que al ser le sigue la potencia y el acto; pero el acto constituye al ser y a la potencia con su constante actividad.

Este esquema triádico y circular es caracterizado de diversas maneras: *μονή-πρόοδος-ἐπιστροφή* (*essentia-progressus-regressus*); esencia-vida-entendimiento; principio-principiar-principiado; imparticipado-participación-participado; etc. Pero, independientemente de la denominación, en todos los casos se expresa el dinamismo que constituye cualquier realidad; y, por tanto, que constituye también a los dioses.

Es obvia la dificultad de establecer las distinciones entre cada realidad y simultáneamente la unidad circular del conjunto de lo real, pero precisamente el esfuerzo especulativo de Proclo se dirige continuamente a tratar de determinar unas diferencias que no destruyan la unidad, sino

[26] Cfr. un resumen de dichas correspondencias en BRISSON, L.: "El lugar, la función y la significación del orfismo en el neoplatonismo", en BERNABÉ, A. y CASADESÚS, F. (eds.): *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*. Madrid: Akal, 2008, pp. 1491-1516.

que la constituyan. En cierto modo, toda la filosofía de Proclo puede verse como un análisis de los sentidos de la diferencia.

La productividad y fuerza generativa de los dioses está relacionada por Proclo con la antigua doctrina de que los dioses no tienen envidia. La generosidad de los dioses se traduce en que dan libremente, esto es, sin necesidad, permaneciendo en ellos mismos sin alteración. Justamente este es el rasgo primordial de los dioses: engendrar. Lo propio de los dioses, según Proclo, no es pensar, sino algo previo al pensar: actuar, engendrar, unificar. La acción «anterior al pensar» es la acción del bien: es *pró-noia* (*προ-νοεῖν*), providencia. Los dioses primariamente hacen el bien (o lo que es mismo según Proclo: son providentes) y, en segundo lugar, como una expresión de ese hacer el bien, también piensan.

4. La trascendencia del Uno

Uno de los malentendidos más habituales para comprender al neoplatonismo procede de su identificación con la mística religiosa. Hay, efectivamente, un elemento doctrinal en el neoplatonismo que consiste en subrayar la trascendencia (*τὸ ἐξήρησθαι*) del Uno. La unidad última de todo lo real no es objeto del lenguaje predicativo, porque en esa medida se pierde dicha unidad primera. Y en tanto que el entender es intencional, es decir, en tanto que el entender se corresponde con un objeto entendido, en esa misma medida allí donde hay intelección, allí hay diferencia entre entender y entendido, y por tanto no está la unidad primera. En consecuencia el Uno no es ni expresable en palabras ni pensable por la inteligencia. Se trata de cuestiones elementales para los neoplatónicos, que marcan precisamente su distanciamiento crítico con Aristóteles.

Sin embargo, este acento sobre el carácter absoluto —separado— de la unidad primera no implica misticismo en el sentido religioso. Carece de sentido histórico referirse a Porfirio, Ammonio, Damascio o Simplicio como místicos. Si en el neoplatonismo hay que hablar de «mística» no se trata propiamente de mística religiosa. Ni tampoco se contraponen a la racionalidad. Se trata, más bien, de una relación recíproca en la que se alimentan mutuamente la razón y lo que trasciende a la razón. El objetivo del progreso racional es la unificación racional, la simplificación (*ἡ ἀπλῶσις*)²⁷, que en tanto no está dada, está más allá de la razón como su horizonte de progreso.

[27] Cfr. PLOTINO: *Enéadas*, 6, 9, 11, 23.

El misterio, por decirlo así, está al inicio del pensar y consiste en el deseo inconsciente de unidad. Puede llamarse «misterio» porque es inconsciente y porque es deseo (y no conocimiento). La búsqueda de unidad es algo a lo que se tiende, pero que a la vez se ignora y nunca se termina de alcanzar. Es un movimiento desde la dispersión de los fenómenos hacia la unidad interior (unidad que se ignora). El misterio está en el punto de partida: un misterio que se va esclareciendo (que no resolviendo) en la medida en que progresa la razón.

La búsqueda de la unidad se realiza por medio de la negación. Existe dentro de nosotros una exigencia de negación, una exigencia de crítica, de rechazo de todo aquello que impide la unificación de la multiplicidad. La negación no es un artificio mental, sino la misma vida de la mente que progresa salvando la contradicción y la dispersión de los fenómenos. La terminología religiosa platónica es la de «purificación» (*ἡ καθάρσις*), pero su sentido filosófico es el de negación, crítica²⁸. Por medio de la negación se alcanza una unificación cada vez más amplia de lo real. Y no tanto porque se afirme lo que son las cosas, sino porque se excluye lo que no es. La «teología» negativa arranca desde el inicio, como forma primera de referirnos a lo real. Sabemos lo que no es: no conocemos lo verdadero (mucho menos la verdad última), pero sí sabemos que algo es falso gracias a la fuerza de la negación.

La serie de las negaciones es infinita: se trata en términos popperianos de una búsqueda sin término, una crítica incesante que niega cualquier hipótesis dada, en busca de hipótesis cada vez más fuertes: esto es, más unitarias porque son hipótesis más universales al abarcar nuevos datos. Si se quiere, es una búsqueda infinita de lo infinito. Y ahí radica la limitación de la razón dialéctica y, en general, de la razón humana. En tanto que el Uno es infinito y no solo límite, su potencia multiplica las diferencias en series infinitas y, por consiguiente, la enumeración de las diferencias nunca se agota en un proceso dialéctico inacabable.

La negación, señala Proclo, se aplica a la serie de las hipótesis que una y otra vez se van formulando, de modo especial cuando queremos referirnos a la unidad primera de lo real. Se trata de llevar el discurso «hasta lo imposible» (*εἰς τὸ ἀδύνατον*)²⁹, es decir, hasta el reconocimiento de un Uno que ni es uno, ni es, ni tampoco es primero, ni es causa, ni es último, ni es dios, ni es bien. Damascio, por eso, critica a Proclo, insistiendo en que el uno primero queda más allá del Uno, porque está

[28] TROUILLARD, J.: *La mystagogie de Proclus*. Paris: Les Belles Lettres, 1982, p. 31.

[29] Cfr. *Theol. Plat.* II-10, 64,3 (SAFFREY-WESTERINK).

más allá del lenguaje, más allá de la significación. En la medida que el lenguaje es un sistema donde todos los significados están relacionados entre sí, cualquier significación es relativa. En cambio, la unidad primera es un absoluto, es lo no-relativo por antonomasia, hasta el extremo de que ni siquiera el término «absoluto» es válido.

La afirmación neoplatónica de la trascendencia no aboca al misticismo religioso sino al reconocimiento de los límites de la razón. En este sentido resulta útil diferenciar el uso terminológico de Proclo, frente al Pseudo-Dionisio. Los escritos dionisianos sí han servido de fundamento para diversas tradiciones místicas, en un sentido religioso. En el *corpus dionysianum* es muy habitual y reiterativo el uso del prefijo ὑπερ-: super-, en el sentido por ejemplo de *super-esse*. En cambio, Proclo utiliza habitualmente πρό-, pre-, en el sentido de pre-supuesto. La filosofía de Proclo insiste en ese carácter de previo, de anterior, de a priori: aquello precisamente que debe ser buscado más allá de lo dado (es decir, mediante la negación de lo dado). Se trata de retorno, conversión, reflexión. No se trata tanto de un ascenso como de una búsqueda de presupuestos, de condiciones de posibilidad de lo dado.

La trascendencia de lo divino (tanto del Uno como del conjunto de los dioses) alude a ese carácter apriori por el que los dioses son condiciones de posibilidad de nuestro proceso reflexivo, en tanto que significan realidades inteligibles que presuponemos al razonar. Y por ello nuestra comprensión de lo divino resulta siempre insuficiente, porque cualquier afirmación queda trascendida por la correspondiente negación.

5. El uno en nosotros

La tendencia a la interiorización subjetiva es un rasgo muy característico del neoplatonismo. Sin embargo, hay que estar prevenidos frente al equívoco de suponer que la subjetividad neoplatónica es el yo moderno. Sin duda hay semejanzas, y además la subjetividad moderna debe mucho a sus precedentes neoplatónicos. Pero la unidad de la subjetividad neoplatónica presenta una complejidad mayor que la referencia al yo singular constituyente de la persona humana.

«Uno», como se ha señalado, es un término polisémico que en el neoplatonismo presenta muchos grados diferentes. En rigor todas las diferencias de la realidad son concebidas como diferencias entre sentidos diversos de la unidad. De un modo esquemático y atendiendo a

las diferencias esenciales entre formas de la unidad, Proclo distingue los siguientes sentidos de lo «uno»:

1º) El Uno en sí. Es ese Dios primero trascendente, buscado por la teología negativa tradicional. Este es el uno por antonomasia, el único que es uno en sentido estricto y del que todos los demás sentidos del uno son derivados. Y, desde el punto de vista de la religión, es el destinatario último de las prácticas religiosas.

2º) El Uno de lo inteligible. Corresponde a la unidad que abarca todo el universo inteligible y que se caracteriza porque se le puede atribuir el ser. Se trata de la unidad de lo existente. Es la unidad de la sabiduría a la que aspira la racionalidad humana sin llegar nunca a comprenderla. Según Proclo y de acuerdo con la enseñanza de Siriano, entre las unidades inteligibles y el Uno en sí están las hénadas, que median entre ambas formas de unidad. Son precisamente estas hénadas las que se corresponden primariamente con los dioses.

3º) El Uno del alma. Igual que en el caso del universo inteligible, el universo de las almas engloba innumerables almas diferentes, entre las que se encuentran tanto el Alma del Mundo del *Timeo*, como las almas humanas. Toda alma tiene una característica específica, que consiste en su función de mediadora entre el mundo inteligible y el mundo material, entre lo indiviso y lo dividido, entre lo eterno y lo temporal, entre los dioses y los mortales. En último término, la unidad del alma posibilita la mediación entre los dos extremos de lo real: el Uno y la Materia. La unidad de la subjetividad humana se corresponde con la unidad del alma humana.

4º) El Uno del universo físico.

5º) El Uno de la Materia.

La clasificación de las diferentes formas de unidad está detallada por Proclo de forma muy minuciosa, pues a cada realidad le corresponde una forma de unidad. Todo es uno, pero es uno de un modo propio. Y es justamente ese modo propio de ser uno lo que nos diferencia a cada uno. La singularidad de cada modo propio de ser uno procede de que todo está relacionado con todo, pero esa suma de relaciones varía de un individuo a otro. Tal como Aristóteles reprochaba al platonismo³⁰, la

[30] Cfr. *Metafísica*, N-1, 1088a21-b4; M-4, 1079a14-19; A-9, 990b20-21. No deja de resultar sorprendente cómo el platonismo es frecuentemente interpretado como una doctrina típicamente sustancialista y objetivista donde las Esencias reinan en un Mundo Ideal, existiendo cada una de ellas de forma independiente. Es cierto que algunas críticas aristotélicas han contribuido a ello, pero el mismo Aristóteles sabía que era característico del platonismo no solo el sustancialismo sino también lo contrario: poner a la relación como la

tradicón platónica ha desustancializado la realidad para convertirla en un haz de relaciones. Y esto es particularmente visible en la interpretación que Proclo hace de Platón. Todo está en todo, pero en cada cosa ese nudo de relaciones se configura según un orden propio y exclusivo.

En esta perspectiva, resulta obvia la dificultad de precisar la unidad del yo. En el «Uno en nosotros» (*τὸ ἐν ἡμῖν ἓν*) están presentes no solo la autoconciencia de un yo empírico, sino además la unidad de todos los niveles de realidad, desde el Uno hasta la Materia, ya que toda alma (y por tanto también el alma humana) realiza esa función de mediación. El «Uno en nosotros» es principalmente el uno del alma, pero que también incluye el «Uno del cuerpo» y la relación con las innumerables formas de unidad de lo real³¹.

Quizá se entienda mejor la posición de Proclo si se la compara, mediante un anacronismo, con el *cogito* cartesiano. El «Uno en nosotros» no es el «yo pienso», sino que es la unidad desde la que pensamos, conocemos, deseamos, sentimos, actuamos y somos. Es una unidad autoconstituyente (*αὐθυπόστατος*), que se constituye en tanto que actúa en su relación con todas las realidades existentes. Pero su singularidad no es un punto definido y ya constituido, sino que se constituye a sí mismo constantemente: es *causa sui* en sentido propio. Por ello, los límites del «uno en nosotros» van variando continuamente en función de sus interrelaciones. El «Uno en nosotros» es algo que antecede al yo empírico y a la autoconciencia de uno mismo. Es un fondo desde el que vivimos, sin saber cuál sea su profundidad ni su alcance. Un fondo todo lo oculto que se quiera, pero que aparece ante nosotros como uno: lo «Uno en nosotros».

Si continuamos con el anacronismo, la objeción de Proclo a Descartes se cifraría en que el *cogito* es solo un punto de partida y, como tal, todavía muy superficial. No es más que una unidad entre otras, que define una perspectiva, pero que depende para su constitución de otras muchas formas de unidad. Es solo un inicio: el inicio del pensar dialéctico.

categoría suprema, frente a la doctrina aristotélica donde la relación es la última de las categorías, justamente porque carece de toda referencia καθ' αὐτό, *per se*, siendo exclusivamente por su referencia a otro.

[31] La doctrina de Proclo acerca del «uno en nosotros» presenta importantes precisiones sobre las que no me detendré aquí. Cfr. p. ej. las distinciones entre «flor del intelecto», «flor del alma», ὑπαρξις del alma, en la introducción (pp. 19-21) al *Crátilo* de PROCLUSO, por parte de ALVAREZ, J. M.; GABILONDO, A.; y GARCÍA, J. M.: *Proclo. Lecturas del Crátilo de Platón*. Madrid: Akal, 1999.

El «Uno en nosotros» tampoco es el «Uno en sí», el Dios primero que trasciende toda diferencia. Siguiendo a Jámblico, Proclo rechaza la postura de Plotino y Porfirio, a los que reprocha que admiten una presencia de ese Uno primero en el alma humana³². Según Proclo, el alma humana ha descendido completamente desde el Uno. No hay una parte del alma humana que permanezca en lo Inteligible ni en el Uno. Dicho de otro modo, quizá, más claro (aunque inexacto en la terminología de Proclo): ni Dios —como tal—, ni la Verdad —como tal— están nunca presentes al alma humana. El alma humana sabe del Uno y sabe de la Verdad inteligible, pero lo sabe desde su modo propio, es decir, desde su relación específica con el Uno y con la Verdad.

La relación con el Dios primero y con la totalidad de los dioses se establece desde el «Uno en nosotros», es decir, desde una realidad que —como todas las demás realidades— ya está en relación con lo divino. Pero esa relación del alma humana con lo divino no significa que lo divino esté presente en sí mismo en el alma. Lo divino solo está presente en el alma humana según el modo propio (*οικείως*) del ser humano, pero no según el modo propio del Uno o de cada uno de los dioses.

Como todas las demás almas, el alma humana tiene una función que cumplir: la mediación entre el universo material y el mundo de los dioses. La religión, por consiguiente, ha de ser interpretada desde esa función de mediación. No se trata, por tanto, de desprenderse enteramente de lo material y de lo corporal para recuperar una supuesta unidad perdida con Dios, sino se trata de asumir la misión de unificar lo divino con lo material, o lo que es lo mismo, de cumplir con el deber de «divinizar» el mundo físico.

Que el alma haya «descendido completamente» significa en la terminología de Jámblico y Proclo, que una completa unificación con el Uno es imposible, porque la unidad del Uno y la unidad del alma son diferentes. Lo que sí cabe es reconocer al Uno y al conjunto de los dioses —según las posibilidades del ser humano— para realizar mejor esa tarea de divinizar el mundo físico. La magia no es más que una de esas formas de vincular lo divino con lo material: aquella forma mediante la cual se vincula el poder de un dios a una determinada materia³³.

[32] Cfr. FINAMORE, J. F. and DILLON, J. M. (text, translation and commentary): *Iamblichus. De anima*. Leiden: Brill, 2002. Cfr., en particular, Introduction, pp. 3-18. Cfr. asimismo STEEL, C.: *The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*. Brussel: Paleis der Academiën, 1978, pp. 21-75.

[33] Cfr. COPENHAVER, BR. P.: "Hermes Trismegistus, Proclus and the Question of a

El papel central de la teurgia en la religión, según Jámblico y Proclo —frente a Plotino y Porfirio—, se debe, precisamente, a que no existe la posibilidad para el alma humana de «retorno» al Uno. Las acciones sagradas posibilitan aquello que está vedado a la razón humana y, en general, al alma humana por su propia capacidad. La teurgia pagana (de un modo similar a los sacramentos en la liturgia cristiana) realiza por medio de determinadas acciones la vinculación de los poderes divinos con las realidades físicas, de tal modo que el ser humano alcanza mediante la teurgia lo que por sí mismo sería incapaz de lograr.

6. La imaginación

Proclo atribuye a la imaginación (*ἡ φαντασία*) un papel esencial en la mediación entre las realidades inteligibles y materiales³⁴. Es decir, dentro del alma humana hay una facultad que posibilita específicamente la unión entre lo divino y lo físico. En general, la investigación de Proclo se centra una y otra vez en determinar cuáles son las mediaciones que conectan dos extremos cualesquiera que sean. Esa obstinación en definir cada una de las mediaciones es la que le ha ganado —no sin cierta razón— la fama de constructor de complejas y artificiosas estructuras metafísicas. Pero, en cualquier caso, si el alma humana realiza una función central de mediación en la totalidad de lo real, uniendo lo divino con lo material, entonces Proclo estará obligado a precisar de qué modo se realiza esa mediación dentro del alma humana.

En términos cognoscitivos, se trata del paso de lo inteligible a lo sensible. En términos religiosos, es el reconocimiento de lo divino en un mundo físico y material. La imaginación es, así, el lugar donde se une lo indiviso con lo dividido, lo inmortal con lo mortal, lo eterno con lo temporal, el espíritu con el cuerpo.

Uno de los lugares donde Proclo expone más claramente su doctrina sobre la imaginación es en su *Comentario al libro primero de los Elementos*

Philosophy of Magic in the Renaissance”, en MERKEL, I. y DEBUS, A. G. (eds.): *Hermeticism and the Renaissance: Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*. Washington: Folger Books, 1988, pp. 80-110 (incluye el texto y la traducción del *De sacrificio*, de Proclo). Cfr. BRISSON, L.: “The Philosopher and the Magician (Porphyry, Vita Plotini 10.1-13). Magic and Sympathy”, en DILL, U. y WALDE, C. (hrsg.): *Antike Mythen. Medien, Transformationen und Konstruktionen*. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2009, pp. 189-201.

[34] Cfr. TROUILLARD, J.: *La mystagogie de Proclus*, pp. 40-51. Cfr. también MOUTSOPOULOS, E. A.: *Les structures de l’imaginaire dans la philosophie de Proclus*. Paris: Les Belles Lettres, 1985.

de *Euclides*³⁵. Es decir, en un tratado dedicado al estudio de los objetos matemáticos. Según Proclo, el universo inteligible es un universo *a priori*, estructurado matemáticamente. Ahora bien, esas realidades numéricas inteligibles no son accesibles de forma inmediata a la razón humana. Por ello, el alma ha de proyectar (*προβάλλω*) ese orden matemático en un espacio donde sea comprensible para la razón humana. Realizar esa proyección de lo inteligible matemático en un espacio sensible es la función propia de la imaginación.

La imaginación es identificada por Proclo con el *νοῦς παθητικός* de Aristóteles³⁶. Es decir, no es meramente un receptáculo de imágenes o esquemas, resultado de la elaboración de los datos de la sensibilidad externa, sino que su tarea consiste en reconocer las formas inteligibles en un espacio *a priori*, que es el espacio mismo de la imaginación. Es decir, la imaginación es precisamente ese espacio —diferente del espacio físico— en el que se proyecta como en una pantalla (*παθητικός*) las realidades inteligibles para que puedan ser reconocidas. En la imagen, lo inteligible se ha transformado en objeto sensible. El orden numérico se ha transformado en figura geométrica visible a los ojos y configurable en el tiempo.

El poder de la imaginación consiste, por tanto, en la construcción de esquemas o figuras, que reproducen en forma sensible (en el espacio y en el tiempo) el orden inteligible. Por decirlo así, la imaginación es un espacio dinámico que se autoconstituye mediante la actividad constante de proyectar lo inteligible en lo sensible. El círculo en sí es un objeto inteligible que el alma humana solo es capaz de comprender cuando lo convierte en el círculo de la geometría. De este modo puede pensar el círculo físico y material.

Así pues, lo que define a la imaginación es su carácter configurador y formativo de esquemas. La imaginación es *νόησις μορφωτική*³⁷. O, lo que es lo mismo, según Proclo, su capacidad de producir símbolos. La mediación de la imaginación entre lo inteligible y lo sensible se expresa en la producción de símbolos matemáticos y figuras geométricas.

Ahora bien, los símbolos o imágenes producidos por la imaginación no se reducen únicamente a las realidades matemáticas. La producción de símbolos puede caracterizarse como la actividad poética espontánea del alma humana. Mediante la imaginación, una y otra vez producimos

[35] Cfr. En particular *In Eucl.*, 51,9-57,8 (FRIEDLEIN).

[36] Cfr. *In Eucl.*, 52, 3-4 (FRIEDLEIN).

[37] Cfr. *In Remp.*, I, 235, 18-19 (KROLL): ἡ μὲν φαντασία νόησις οὐσα μορφωτικὴ νοητῶν ἐθέλει γνῶσις εἶναι τινῶν.

figuras donde lo inteligible se presenta en forma sensible. Esa unión de los extremos puede realizarla la imaginación a muchos niveles. Es decir, a través del cauce de la imaginación pueden aparecer ante nosotros todas las realidades superiores, no solo los objetos matemáticos. Los nombres³⁸ y los mitos³⁹ son otras construcciones de la imaginación no menos importantes.

Mediante los nombres —y el lenguaje en general— materializamos de forma sensible todo un universo conceptual que en sí mismo no es sensible. Esto es particularmente claro en el caso del Uno en sí. Las distintas denominaciones que se aplican al Uno no son más que figuras sensibles de una realidad extraña a la mente humana. Uno, Dios, Causa, Bien, etc., son solo formas sensibles de una realidad que no lo es. Del mismo modo, la afirmación y la negación son formas sensibles de una realidad que, en sí misma, es ajena al espacio predicativo. Por eso, en rigor la referencia al Uno debería de excluir cualquier denominación, cualquier lenguaje, incluida la negación. Sin embargo, mediante la imaginación somos capaces de mencionarla.

La actividad poética no es condenada en absoluto por Proclo⁴⁰. Más aún, los relatos míticos posibilitan unificar los extremos más distantes entre sí: el Uno y la Materia. Los dioses solo pueden ser reconocidos en la medida en que se antropomorfizan en un espacio físico y en acciones temporales. Al atribuirles pasiones humanas, los dioses se vuelven próximos. Más aún, esas pasiones, en ocasiones bestiales y salvajes, permiten comprender mejor el carácter sobrehumano de los dioses, porque la desmesura animal y telúrica expresa lo divino de un modo propio (*οἰκειῶς*), modo ajeno a la medida humana⁴¹. El poder de los dioses no se mide por las fuerzas humanas sino que las excede absolutamente. Por eso, la atribución de fuerzas cósmicas e inhumanas a los dioses no representa un desdoro para ellos sino por el contrario expresa su distancia respecto al orden de lo humano.

Las figuras míticas no son, por tanto, falsas ficciones sino figuras de la imaginación por las que reconocemos la pluralidad de los poderes divinos

[38] Cfr. RITORÉ, J.: *La teoría del nombre en el neoplatonismo tardío (traducción y análisis de los escolios XVI, XVII y LI del Comentario al Crátilo de Proclo)*. Cádiz: Universidad de Cádiz, 1992. Asimismo cfr. la introducción y notas de la ya citada edición castellana del comentario al *Crátilo* de Proclo.

[39] Cfr. TROUILLARD, J.: *La mystagogie de Proclus*. Pp. 138-142.

[40] Cfr. *In Remp.*, I, 42-205 (KROLL): corresponde a las Disertaciones V y VI, donde Proclo reivindica la armonía entre la teología de Homero y de Platón.

[41] Cfr. *In Cratylum*, CXVI.

e inmortales, que sobrepasan el poder humano. La infinitud de la materia está dotada de una receptividad máxima para acoger la infinitud de lo divino. De ese modo, la diversidad de los dioses puede ser expresada en símbolos religiosos diferentes e incluso opuestos. Del mismo modo que el progreso dialéctico posibilita a la razón humana el progreso de negación en negación hacia unidades más universales y más divinas, en otro sentido la actividad poética de la imaginación permite reconocer esas realidades divinas en formas accesibles al alma y al cuerpo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ÁLVAREZ, J. M.; GABILONDO, A.; y GARCÍA, J. M^a.: *Proclo. Lecturas del Crátilo de Platón*. Madrid: Akal, 1999.

BODELÓN, S.: “Introducción”, en CELSO: *El discurso verdadero contra los cristianos*. Madrid: Alianza, 2009.

BRISSON, L.: “El lugar, la función y la significación del orfismo en el neoplatonismo”, en Alberto BERNABÉ y Francesc CASADESÚS (eds.): *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*. Madrid: Akal, 2008.

—“The Philosopher and the Magician (Porphiry, Vita Plotini 10.1-13). Magic and Sympathy”, en *Antike Mythen. Medien, Transformationen und Konstruktionen* (hrsg. DILL, U. und WALDE, C.). Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2009.

CODOÑER, J. S.: “Bizancio y sus circunstancias: La evolución de la ideología imperial en contacto con las culturas de su entorno”, en *Minerva: Revista de Filología Clásica* 14 (2000), pp. 129-176.

COPENHAVER, B. P.: “Hermes Trismegistus, Proclus and the Question of a Philosophy of Magic in the Renaissance”, en MERKEL, I. and DEBUS, A. G. (eds.): *Hermeticism and the Renaissance: Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*. Washington: Folger Books, 1988.

D’ANCONA, Cr.: *Recherches sur le Liber de causis*. Paris: Vrin, 1995.

FINAMORE, J. F. and DILLON, J. M. (text, translation and commentary): *Iamblichus. De anima*. Leiden: Brill, 2002.

GARAY, J.: “La dialéctica en Proclo”, en *Actas del I Congreso Internacional de Filosofía Griega (SIFG)*. Disponible en prensa. Palma, 2008.

—“La recepción de Proclo en Nicolás de Cusa”, en *Actas XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale (SIEPM)*. Disponible en prensa. Palermo: 2007.

JULIANO: *Contra los galileos. Cartas y fragmentos. Testimonios. Leyes*. Madrid: Gredos, 1982.

LILLA, S.: "Denys l'Aréopagite (Pseudo-)", en *Dictionnaire des philosophes antiques*. Richard Goulet (dir.). Paris: CNRS, 1994ss., pp. 727-742.

MOUTSOPOULOS, E. A.: *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*. Paris: Les Belles Lettres, 1985.

PORFIRIO DE TIRO: *Contra los cristianos*, Enrique Ángel Ramos Jurado (ed., trad. y notas). Cádiz: Universidad de Cádiz, 2006.

RITORÉ, J.: *La teoría del nombre en el neoplatonismo tardío (traducción y análisis de los escolios XVI, XVII y LI del Comentario al Crátilo de Proclo)*. Cádiz: Universidad de Cádiz, 1992.

SAFFREY, H. D.: "Acorder entre elles les traditions théologiques: Une caractéristique du néoplatonisme athénien", en BOS, E. P. y MEIJER, P. A. (eds.): *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*. Leiden: Brill, 1992.

SAFFREY, H. D. y WESTERINK, L. G.: *A la Théologie Platonicienne*. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

STEEL, C.: *The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*. Brussel: Paleis der Academiën, 1978.

TAMBRUN, B.: *Pléthon. Le retour de Platon*. París: Vrin, 2006.

TROUILLARD, J.: *La mystagogie de Proclus*. Paris: Les Belles Lettres, 1982.

ZAMBÓN, M.: *Porphyre et le moyen-platonisme*. Paris: Vrin, 2002.

UNIDAD Y PLURALIDAD DE DIOS EN EL DEBATE INTERRELIGIOSO¹

MAURIZIO PAGANO

Università del Piemonte Orientale A. Avogadro, Italia

1. Politeísmo y monoteísmo

LA cuestión de la unidad o pluralidad de Dios, de lo divino, puede ser estudiada, me parece, según dos líneas: la primera es sincrónica, la cual mira a la copresencia, hoy, de diversas experiencias y reflexiones religiosas sobre lo divino; la segunda es diacrónica, considera la génesis del monoteísmo en su relación con el politeísmo.

La línea sincrónica parte de la experiencia concreta y actual del pluralismo religioso. Este tema es, desde hace algunos decenios, el centro de la atención de muchos pensadores, filósofos y teólogos y es estudiado intensamente no solo en Occidente, sino también en Oriente.

La línea diacrónica se interroga sobre el desarrollo del monoteísmo en relación al politeísmo difundido en la antigüedad. La actual situación plural ha contribuido a estimular, en los últimos decenios, una intensa discusión también sobre este tema: en particular, los conflictos entre las religiones y, especialmente, la experiencia de la violencia, también extrema, han suscitado la pregunta de si el monoteísmo comporta una tendencia a la violencia que en el politeísmo, al menos según algunos, estaría ausente.

[1] Traducción al castellano de Miguel Ángel Asensio Sánchez y Mercedes García Quintas.

En este cuadro, una atención particular se reserva a la religión egipcia y a su relación con la religión bíblica. Por lo tanto, en la línea diacrónica nos ocuparemos de la relación entre Egipto e Israel, mientras que en la línea sincrónica confrontaremos las teorías de los teólogos cristianos con las de los pensadores japoneses: se trata de experiencias externas a las tres religiones abrahámicas, pero que pueden ofrecernos, en modos diversos, un importante punto de comparación.

Diversos motivos justifican este interés particular que suscita Egipto: 1) ante todo representa al otro pagano de Israel y el antecedente de las narraciones del Éxodo: aquí encontramos una situación de politeísmo, de esclavitud para Israel y de estrecha relación entre las esferas religiosa y política; 2) considerada por sí la religión egipcia, constituye el único ejemplo, al menos en el mundo antiguo, de religión en la que junto al politeísmo se desarrolla, aunque sea durante un breve período, una forma de monoteísmo; 3) en el mundo antiguo, y en particular en los griegos, Egipto gozó de un gran prestigio debido fundamentalmente al respeto que rodeaba su sabiduría religiosa; 4) las épocas más recientes, en particular el Renacimiento y el Iluminismo, han vuelto a valorar, a veces con interpretaciones fantasiosas, la sabiduría egipcia; y 5) la egiptología ha discutido intensamente, y todavía discute, precisamente, la relación entre unidad y pluralidad de lo divino, entre inmanencia y trascendencia, entre politeísmo, panteísmo y monoteísmo.

1.1. Historia de la egiptología

En la historia de la egiptología se pueden distinguir, según diversos autores como Erik Hornung y Klaus Koch², tres fases: la primera va de los orígenes hasta 1890, la segunda del fin del siglo XIX a 1945, la tercera del fin de la segunda guerra mundial hasta nuestros días.

1) Ya Champollion propuso la hipótesis sobre un «Ser supremo y primordial» en la base de la religión egipcia. Los estudios de esta primera época seguían aún los modelos de interpretaciones precedentes al desciframiento de los jeroglíficos y, en particular, evocaban las ideas de la *Simbólica* de Creuzer (II edic. 1819 ss.): en los orígenes de la religión egipcia hay un monoteísmo primitivo y las diversas divinidades deben ser interpretadas de modo simbólico, como manifestaciones o símbolos del

[2] KOCH, K.: *Das Wesen altägyptischer Religion im Spiegel ägyptologischer Forschung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989; para Hornung v. el cap. I de la obra citada en la bibliografía final.

Dios originario. Así lo hicieron Emmanuel de Rougé y después Mariette en Francia, Peter Le Page Renouf en Inglaterra y Heinrich Brugsch en Alemania.

2) Hacia finales del siglo XIX, la influencia del positivismo y del historicismo y el conocimiento de nuevos textos empuja a la egiptología a un nuevo camino. La pluralidad de los dioses es un hecho evidente, el desarrollo de las concepciones religiosas se explica en sentido histórico. Según esta línea de lectura, en el período más antiguo dominaba el fetichismo, después hubo una fase de zoolatría y solo después se desarrolló una concepción antropomórfica de lo divino. Las diferencias geográficas entre los diversos lugares de culto y la influencia de las luchas políticas tuvieron un peso determinante para explicar el sentido de este camino. Adolf Erman y Kurt Sethe en Berlín, Hermann Kees en Göttingen son los representantes principales de esta orientación racionalista, que saca a la luz muchos datos sobre hechos pero no tuvieron en cuenta el sentido profundo de la religión egipcia.

3) Después de 1945, la orientación histórica pierde vigor y triunfa un acercamiento fenomenológico dirigido a revelar los rasgos constantes de la mentalidad egipcia. John Wilson y Henri Frankfort (Estados Unidos de Norteamérica) insisten sobre la diferencia de mentalidad entre los egipcios y nosotros. Característica de la mente y de la religión egipcia es la *multiplicity of approaches*: las figuras divinas, pero también el ser humano y las cosas, vienen considerados, según puntos de vista diversos, sin sentir la necesidad de producir una coherencia según un esquema unitario. A partir del abad Drioton se desarrolla una nueva tesis sobre el monoteísmo, que no sería originario como en Creuzer, sino que se desarrolló sobre el terreno del politeísmo.

Siegfried Morenz indaga la «fe» de los egipcios, diferente de la bíblica, pero igualmente digna de consideración. Más tarde (1964) reemprende la indagación histórica y sostiene que en la historia de Egipto se ha afirmado gradualmente un Dios trascendente.

1.2. El debate contemporáneo

Erik Hornung (*Der Eine und die Vielen*, 1971) sostiene que en Egipto está vigente una ontología dualista: el ser se opone desde siempre al no-ser; la nada ha sido vencida siempre de nuevo, pero no desaparece nunca. Sobre esta base ontológica no es posible ningún Dios único y trascendente. Desarrollando las ideas de Frankfort, Hornung sostiene que el

pensamiento egipcio se basa en una lógica diversa a la nuestra, que escapa al principio de no contradicción y está inspirada en cambio en el principio de complementariedad (de este modo, lo divino tiene forma animal y humana al mismo tiempo, Amón y Ra se unen en Amón-Ra, sin que esto cancele en una síntesis unitaria las características originales de las dos divinidades).

Según Jan Assmann³, en el curso de los milenios se afirma gradualmente la tesis de la unidad de lo divino. Desde la crisis del antiguo reino, los muchos dioses ya no bastan para explicar la experiencia del mal y la disgregación de la sociedad; la pregunta de la teodicea debe dirigirse al responsable último, al Dios único. Desde la época de los faraones Rhamsees (1300-1100 a.C.) se afirma una «teología trascendente panteísta», en la que los varios dioses son símbolos o manifestaciones del único Dios.

Más tarde, Assmann extiende su tesis a las otras religiones del Oriente Próximo y después a todas las de la Antigüedad tardía. En las formas más elevadas de politeísmo se manifiesta y se lleva a cabo gradualmente por diversas vías una tendencia a la unidad. La vía más importante y significativa también hoy es la traducibilidad de los nombres y las funciones divinas entre diversas culturas: desde el III milenio entre los Acadios y los Sumerios y desde el II milenio entre estas culturas mesopotámicas y otras que presentan religiones efectivamente diversas y más tarde entre todas las grandes religiones politeístas de la edad del helenismo y del imperio romano. Esta traducibilidad tiene un origen político y un fundamento en las exigencias del derecho internacional (los dioses son garantía de los pactos entre las naciones) y se vuelve posible porque los dioses con diversos nombres tienen idénticas funciones cósmicas (sol, luna, etcétera). En otros casos se va hacia la unidad a causa de la afirmación de un Dios sobre los otros (Assmann cita el célebre pasaje de la cadena de oro de Zeus, *Iliada* VIII 1 y ss.).

En esta ecúmene politeísta no existe la distinción entre lo verdadero y lo falso; en este horizonte, según Assmann, no se puede colocar el problema sobre sí cierta religión es verdadera y otra es falsa: se trata de diferencias que nacen de las diferentes situaciones culturales y geográficas y que son relevantes solo en el sentido de que se trata de diversos símbolos para indicar las mismas funciones.

Al menos en la edad helenística, toma forma una religión unitaria, reconocida bastante ampliamente, si no universalmente por los doctos: un

[3] *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, 1984; *Moses the Egyptian*, 1997; *Of God and Gods: Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism*, 2008.

principio divino anima la naturaleza y se manifiesta en el cosmos (Assmann ahora prefiere decir cosmoteísmo más que panteísmo) y que encuentra, naturalmente, su teorización más consciente en la filosofía estoica.

Totalmente diferente es el caso de la religión de Amarna. El faraón Amenophis IV (1355-1338 a.C.) rompe completamente con el politeísmo: afirma al único Dios Aton, tomando el nombre de Ekhnaton, declara falsos los otros dioses, cierra los templos, suspende los ritos y las fiestas de las ciudades. Tras su muerte su obra y su recuerdo son suprimidos, también la supresión se olvida y queda el trauma provocado por esta ruptura.

Este episodio histórico presenta notables analogías con aquello que la tradición bíblica atribuye a Moisés. Moisés afirma al único Dios, Yaweh y declara falsos al resto de los dioses. Es fundamental para Assmann la introducción de la diferencia entre verdadero y falso (la «distinción mosaica») que no era concebible en el politeísmo. Además, Moisés separa la esfera religiosa de la política, que en el politeísmo estaban estrechamente unidas, con un ligamen que también Ekhnaton había mantenido.

Assmann vincula la cuestión del politeísmo con la discusión sobre el eje axial (Jaspers, Voegelin). Las religiones preaxiales y, en general, el mundo mítico tienden a una visión compacta, a una teoría de la realidad dada, que quiere hacer sentir al hombre como en casa en el mundo. Las concepciones que se desarrollan en el eje axial, monoteístas o no, tienden a la diferenciación, responden a experiencias de ruptura o de extrañamiento y tienden por lo tanto a trascender el mundo presente, a la vista de otro mundo o, en cualquier caso, de una perspectiva ulterior respecto a lo dado.

La posición de Assmann ha sido criticada por muchos teólogos; entre ellos también el entonces cardenal Ratzinger dedicó un sección entera de un libro⁴ a discutir estas tesis. Su objeción fundamental es que la cuestión de la verdad o falsedad, llegado un momento, se plantea inevitablemente en relación al mundo de los dioses y sin la distinción entre verdadero y falso no se presenta tampoco la distinción entre bien y mal. Además, el politeísmo es una realidad mucho más amplia que lo helenístico-romano que Assmann considera como punto de llegada. En definitiva los dioses, por ejemplo en Homero, pelean entre sí (este último acento, al contrario que los otros, no me parece significativo).

[4] RATZINGER, J.: *Fede, Verità, Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*. Siena: Cantagalli, 2003, pp. 223-244.

De hecho, Assmann, al final de su último libro, afronta una distinción en cierta medida similar a aquella de los iluministas entre religión popular y religión de la élite; la religión de la élite de las sociedades secretas del siglo XVIII ya no es viable. No obstante, también nosotros debemos distinguir dos niveles: en un nivel superficial están las religiones que se practican, con sus diferencias, unidas a símbolos elaborados en las diversas culturas; en un nivel profundo está el Dios único, que es distinto no solo de los otros dioses, sino también de cualquier representación concreta de una religión específica. Esta rotunda diferenciación divina, que hemos conocido por el monoteísmo mosaico, se abre a una forma de «sabiduría» que por sí misma puede garantizar la verdadera tolerancia. Con ello, sin embargo, Assmann llega, me parece, a una posición que es parecida al pluralismo teorizado por Hick y por otros teólogos y filósofos de la religión de nuestro tiempo.

2. La discusión actual sobre el pluralismo religioso

En los últimos decenios la cuestión del pluralismo religioso y cultural ha suscitado, en los países occidentales, una discusión cada vez más intensa. Los primeros que afrontaron la cuestión fueron los teólogos. La filosofía llegó a la discusión en sus comienzos, aunque con dificultad para afrontar el problema a fondo. No obstante, en los últimos años, la reflexión sobre el tema del pluralismo ha tomado cuerpo finalmente y ha cobrado una importancia decisiva.

Las propuestas elaboradas por la teología reciente, en el intento de afrontar el problema del pluralismo, se pueden clasificar en tres posiciones principales: el exclusivismo, el inclusivismo y el pluralismo. La vieja posición exclusivista, que no admite salvación fuera de la iglesia, no ha regido frente al contacto vivo con los representantes en carne y hueso de una experiencia religiosa auténtica, madurada dentro de otras tradiciones. En su lugar, gracias a la influencia del Concilio Vaticano II, se afirmó la perspectiva llamada del inclusivismo, en la cual la verdadera salvación es la encarnada por Cristo, pero los elementos positivos presentes en las otras religiones son reunidos y hechos verdad dentro de la vía cristiana.

También esta posición, de todos modos, llegado un punto, ha sido tomada como demasiado prudente y moderada: de hecho, si se admite que también otras vías contienen elementos reales para la salvación, parece coherente reconocer a ellas el mismo valor y la misma dignidad

que se atribuye al cristianismo. Esta es la tesis del pluralismo, que ha encontrado en John Hick su representante más coherente y acreditado. Según Hick los cristianos deben tener la valentía de llevar a cabo hoy una nueva revolución copernicana: el mundo occidental, con su mentalidad y sus tradiciones, ya no puede considerarse el centro del universo. Paralelamente, sobre el plano religioso, se hace necesario abandonar la vieja perspectiva cristocéntrica y colocar decididamente a Dios en el centro del universo religioso. Mejor aún, ya que hay tradiciones importantes que se refieren no a un Dios personal sino a un Absoluto impersonal es necesario decir que en el centro de la experiencia religiosa está la «Realidad Última». Está puede ser concebida tanto de modo personal como impersonal, pero tales distinciones pertenecen ya al plano de la experiencia del hombre.

La Realidad Última en sí es incognoscible: el sentido último del mundo permanece enigmático para nosotros. Lo que experimentamos son los diversos caminos seguidos por las religiones, que buscan articular en modos diversos las respuestas del hombre al encuentro con la única realidad divina. De este modo, según Hick, el cristianismo no pierde del todo su significado, sino que se coloca sobre el terreno de la experiencia religiosa universal, sobre un plano de igual dignidad con las otras tradiciones⁵.

Esta propuesta de Hick ha recibido críticas bastante duras, no solo desde posiciones conservadoras, sino también por teólogos que comparten su postura aperturista, pero prefieren elaborar una solución más articulada a los problemas puestos en el debate interreligioso. El primer reproche dirigido a los pluralistas es que ellos, queriendo afirmar el igual valor y dignidad de las otras vías, las conciben como otras tantas variedades de una única esencia de lo religioso: así mientras tratan de promover el pluralismo, construyen un modelo unitario y homogeneizante de la experiencia religiosa, concebido según los modelos de pensamiento típicos de Occidente. La segunda crítica dirigida a Hick se refiere en cambio, a la propuesta de relativizar la figura de Jesucristo: si en efecto, uno de los que dialogan abandona desde el inicio su posición personal, este gesto en lugar de favorecer el diálogo lo vuelve imposible, porque significa que no se atribuye verdaderamente valor a la propia y concreta experiencia religiosa y, en el fondo, tampoco a la de los otros.

En el debate que se ha desarrollado en torno a las tesis del pluralismo han emergido muchos puntos de vista interesantes, útiles también

[5] Para estas precisiones, v. la obra principal de Hick, J.: *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*. London: Macmillan, 1989.

para nuestra indagación filosófica⁶. Así, el teólogo protestante John Cobb, alumno de Whitehead, ha criticado la idea de que exista una única esencia de la religión o un único centro del universo religioso. Cada tradición es única, pero es también abierta y dinámica y, al menos algunas de las grandes tradiciones, están dirigidas a la confrontación porque lo impone su reivindicación de validez universal. Por esto no necesita pensar en un único centro, sino más bien en una pluralidad de centros, en sí autónomos, pero coligados al menos con algunos otros o, si se quiere, a una red en la que hay intercambio entre algunos nudos. En el curso del diálogo, mi pretensión de universalidad se confronta con las demás y viene cuestionada; no es suficiente que yo lleve a cabo un camino recto desde mis ideas universales de las cuales parto: la experiencia de la comparación, de la confrontación implica siempre una fractura respecto a la constelación en la cual yo estaba ubicado al principio y solo pasando a través de este momento negativo de la confrontación mi universal puede reformularse de un modo adecuado⁷.

El teólogo católico D. Tracy ha sugerido, para el diálogo, la vía de la imaginación analógica: en el curso de la comparación, de la confrontación, yo descubro en el otro un elemento parecido a mi experiencia específica (por ejemplo la compasión budista que puede aludir a la caridad cristiana). A partir de ahí articulo y desarrollo las semejanzas sobre el fondo de la diversidad y con esto no hago otra cosa que enriquecer y sistematizar la experiencia fundamental de la situación humana, ya que una vez más nosotros nos comprendemos a nosotros mismos sobre la base de la analogía con los demás y viceversa entendemos a los otros partiendo de analogías con nuestra experiencia. Además, Tracy ha mostrado que cada tradición es en sí plural porque incluye dentro de sí diversos filones, entre los cuales están, sobre todo, el ético-profético y el místico-metafísico-estético⁸: con ello él desarrolló ya en los años ochenta

[6] Para una ilustración más analítica del reciente debate interreligioso, reenvío a mi ensayo "Pluralità e universalità nel dibattito interreligioso", en *Esperienza e libertà*, a cargo de P. CODA e G. LINGUA. Roma: Città Nuova, 2000, pp. 63-86, que contiene también extensas indicaciones bibliográficas.

[7] COBB, J. B., jr.: *Beyond Dialogue. Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*. Philadelphia: Fortress Press, 1982; IDEM: *Oltre il pluralismo*, en *La teologia pluralista delle religioni: un mito?*, edición de D' COSTA, G. (edic. original 1990), trad. it. de PULIT, G. Assisi: Cittadella, 1994, pp. 177-198.

[8] TRACY, D.: *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*. New York: Crossroad, 1987; Idem.: *Dialogue with the Other. The Inter-Religious Dialogue*. Louvain: Peeters Press, 1990.

el argumento del pluralismo interno de las diversas culturas que hoy está muy difundido y sobre el cual, por ejemplo, insiste mucho Amartya Sen en su libro *Identidad y violencia*⁹.

Esta discusión teológica ha hecho emerger algunos elementos importantes que se pueden, en mi opinión, considerar como ya asumidos. Sobre todo se ha afirmado la convicción de que el problema de la confrontación entre culturas y religiones no puede ser afrontado de un modo adecuado en el ámbito de un pensamiento objetivante, que pretenda brindar una descripción panorámica de las posiciones casi colocándose fuera de la confrontación. A nosotros nos interesa el diálogo en sí porque formamos parte de él, ocupamos una de las posiciones que están en juego. Nuestro pensamiento está siempre ubicado y tiene una perspectiva concreta, no podemos aportar una descripción neutral de nuestra tradición, pero en realidad tampoco de las otras, porque las observamos y las apreciamos solo desde la base de nuestra específica experiencia.

Alguna de las contribuciones más significativas en este tema han venido desde teólogos y filósofos que, como Geffré y Ricoeur, se mueven ya en una perspectiva hermenéutica; otros autores mientras afrontaban este tema se han acercado a la hermenéutica. Se puede decir que la filosofía hermenéutica se ha afirmado como una orientación más adecuada que otras para afrontar la cuestión del pluralismo: en efecto, la hermenéutica parece que sí puede superar la alternativa entre una posición absolutista, para la cual solo es válida mi verdad, y otra meramente relativista, para la cual todas las posiciones tienen un mismo valor, están en el fondo unidas a su contexto cultural y no hay ningún criterio para confrontarlas de un modo serio entre sí. Al mismo tiempo, es necesario ser conscientes de que esta teoría ha madurado en Occidente y, en su forma clásica, ha quedado ligada a este origen suyo. La teoría de la fusión de horizontes de Gadamer, que es la contribución más específica que se ha dado desde la hermenéutica en torno al problema del encuentro entre puntos de vista diferentes, supone que los protagonistas de la fusión pertenezcan ya a la misma tradición unitaria. Pero esta condición falta en el encuentro entre las culturas que no pertenecen a la misma tradición: en el dilucidar entre esta situación de pluralismo y la fusión de horizontes se abre el reenvío a lo universalmente humano, que no puede tener contenidos tradicionales en común. En el mismo momento se vuelve evidente la necesidad de repensar la herencia occidental de la hermenéutica desde una perspectiva intercultural.

[9] SEN, A.: *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*. New York-London: W. W. Norton & Company, 2006, trad. it.: GALIMBERTI, F.: *Identità e violenza*. Roma-Bari: Laterza, 2006.

La atención al tema del pluralismo se ha desarrollado ya desde hace mucho tiempo en el pensamiento japonés, en particular dentro de la escuela de Kioto, que se ha inspirado libremente en el budismo zen. El fundador de esta escuela, Nishida Kitaro (1870-1945), se enfrenta a los clásicos del pensamiento occidental directamente, utilizando ampliamente sus contribuciones lingüísticas y especulativas para construir una línea autónoma de investigación, que mantiene sobre un fondo de inspiración que deriva del pensamiento oriental¹⁰. Su investigación parte de la experiencia pura, es decir, aquella que precede a la separación de sujeto y objeto y llega a una concepción unitaria y sistemática de la experiencia que no admite un Dios trascendente y separado, sino que afirma un Absoluto que está en la raíz de toda experiencia y que tiene el carácter fundamental de la autonegación. En la última fase de su pensamiento, Nishida hace explícita también la faceta religiosa de su investigación: moviéndose desde la noción budista de vacuidad absoluta se puede hablar de un Dios que, negándose a sí mismo, supera su oposición al mundo y también la contradicción entre immanencia y trascendencia. Sobre esta base, Nishida ha sido el primero que ha indicado la posible convergencia entre el pensamiento budista y el tema cristiano de la *Kenosis*.

Su alumno Nishitani Keiji (1900-1990) estudió con Heidegger precisamente en el período en el que desarrollaba sus cursos acerca de Nietzsche. El desarrollo autónomo de su pensamiento pone una especial atención en el tema del nihilismo. El camino de la modernidad occidental, con su filosofía del sujeto y con el desarrollo de la ciencia y de la técnica, llega finalmente a descubrir que el mundo carece de sentido y encuentra frente a sí el abismo del *nihilum*, que era ya bien conocido en la experiencia y el pensamiento oriental. Este último enseña que más allá del *nihilum* hay un ulterior y más profundo abismo, aquel de la vacuidad (*śunyata*) que, como negación radical, corta todos los vínculos del apego y permite de este modo también una afirmación, una «vida sin fundamento». La nada absoluta a la que llegamos no es una cosa, no es representable, es una dimensión omnicomprensiva que es negación-sin embargo-afirmación: negación de cada consistencia, de cada ente que se apoye en su permanencia, afirmación de cada realidad en su libre y fluida relación con el todo. El absoluto de Nishitani tiene un fuerte componente imper-

[10] NISHIDA, K.: *Uno studio sul bene* (1911), tr. it.: FONGARO, E. Torino: Bollati Boringhieri, 2007, con una amplia introducción de PASQUALOTTO, G.; *Ídem.*, *La logica del luogo e la visione religiosa del mondo* (1945), trad. it. editado y con una amplia introducción de TOSOLINI, T. Palermo: L'Epos, 2005.

sonal, aunque aquí también se afirma la centralidad de la religión y la cercanía del budismo al tema cristiano de la *Kenosis*. A este argumento ha dedicado una investigación más concreta su continuador Abe Masao. Actualmente, el representante más acreditado de la escuela de Kioto es Ueda Shizuteru, que repiensa la herencia de sus maestros conectándola a cuestiones que se han vuelto urgentes tras la globalización.

3. Consideraciones finales

A lo largo del curso de su historia, la egiptología ha afrontado el tema crucial de la relación entre el politeísmo y el monoteísmo, entre unidad y pluralidad de lo divino. Solo desde hace poco, gracias sobre todo al extraordinario trabajo especializado de Hornung y Assmann, parece que ella dispone de material suficiente para tratar este tema de un modo profundo. Por otro lado, la orientación de estos dos autores fundamentales mira en gran parte hacia tesis opuestas: Hornung afirma el carácter politeístico de la religión egipcia, aunque en sus últimos trabajos hace alguna concesión a la tesis opuesta. Por su parte, Assmann subraya la evolución de la religión hacia una perspectiva monoteísta, aunque teñida de panteísmo. La idea, sostenida por Francfort y desarrollada por Hornung acerca de que la mentalidad egipcia se inspira en una «multiplicidad de posturas» y en un principio de complementariedad lejano de nuestra lógica, parece mantener, al menos en parte, su valor: de todos modos las características peculiares de esta cultura no son el símbolo de un estadio anticuado o primitivo (Erman), sino que representan una forma original de civilización y religión que puede ofrecer un punto de vista significativo a las reflexiones del hombre de hoy.

Si miramos a la relación entre politeísmo y monoteísmo teniendo presente la gran transformación del eje axial, es decir, la toma de distancia desde el mundo del mito y la afirmación de la racionalidad, podemos observar diversas cosas. El politeísmo desarrolla el aspecto concreto-hermenéutico de la experiencia y no tiene todavía el sentido de la fractura. El monoteísmo responde a la experiencia de crisis y de no pertenencia y, como todo el pensamiento del eje axial, introduce por primera vez en la cultura humana la dimensión de la fractura y del pensamiento formal. En la afirmación absoluta de la unicidad de Dios queda el riesgo de una dimensión intelectual, de una formalidad que no se conjuga adecuadamente con la experiencia concreta. En la historia del pensamiento los autores de inspiración cristiana han sostenido

repetidamente que la concepción de la Trinidad ofrece una visión más articulada de Dios y de la relación entre la experiencia concreta y su raíz divina. En el actual horizonte intercultural, esta tesis tendría que ser avanzada de modo problemático e hipotético. De todos modos creo que, si nos ubicamos en el terreno de la libre discusión filosófica, merecería ser considerada seriamente.

Si nos referimos a la discusión actual sobre el pluralismo, podemos observar que el pensamiento occidental se mueve desde su origen en una postura bastante teórica y clasificadora, como muestran las categorías fundamentales de exclusivismo, inclusivismo y pluralismo. El Oriente muestra una postura más meditativa y atenta a la experiencia concreta. Pero, recientemente, la influencia de las concepciones fenomenológicas y hermenéuticas ha llevado a los pensadores occidentales hacia una orientación más atenta a la experiencia concreta. La convergencia, en la que han insistido reiteradamente los maestros de Kioto y sus continuadores más recientes, de la visión budista con la dimensión kenótica del Dios cristiano se muestra muy significativa y demuestra que, también en esta perspectiva, los temas centrales del cristianismo, la Encarnación y la Trinidad, tienen mucho que ofrecer también en lo que respecta al debate intercultural.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

COBB, J. B.: jr.: “Oltre il pluralismo”, en *La teologia pluralista delle religioni: un mito?*, edición de D’COSTA, G. (edic. original 1990), trad. it. de PULIT, G. Assisi: Cittadella, 1994.

—*Beyond Dialogue. Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*. Philadelphia: Fortress Press, 1982.

HICK, J.: *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*. London: Macmillan, 1989.

KOCH, K.: *Das Wesen altägyptischer Religion im Spiegel ägyptologischer Forschung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.

NISHIDA, K.: *La logica del luogo e la visione religiosa del mondo* (1945), trad. it. editado y con una amplia introducción de T. Tosolini. Palermo: L’Epos, 2005.

—*Uno studio sul bene* (1911), tr. it.: FONGARO, E. Torino: Bollati Boringhieri, 2007, con una amplia introducción de PASQUALOTTO, G.

PAGANO, M.: “Pluralità e universalità nel dibattito interreligioso”, en *Esperienza e libertà*, a cargo de P. Coda e G. Lingua. Roma: Città Nuova, 2000.

RATZINGER, J.: *Fede, Verità, Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*. Siena: Cantagalli, 2003.

SEN, A.: *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*. New York-London: W. W. Norton & Company, 2006, trad. it.: Galimberti, F.: *Identità e violenza*. Roma-Bari: Laterza, 2006.

TRACY, D.: *Dialogue with the Other. The Inter-Religious Dialogue*. Louvain: Peeters Press, 1990.

—*The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*. New York: Crossroad, 1987.

**LA ABSOLUTIZACIÓN GRIEGA DE LA *POLIS*
FRENTE AL ABSOLUTO ABRAHAMITA.
ALGUNAS REFLEXIONES DESDE ROSENZWEIG**

JUAN JOSÉ PADIAL BENTICUAGA
Universidad de Málaga, España

1. Exterioridad e interioridad. Pertenencia y diferencia

Los contactos entre las tres culturas siempre han planteado a sus miembros graves interrogantes acerca de la identidad propia. Migraciones y deportaciones, cuyos casos paradigmáticos quizá sean la diáspora y el cautiverio en Egipto o en Babilonia, nos muestran lo terrible que puede llegar a ser la pregunta por la propia identidad. No se trata de una cuestión meramente teórica y, no lo puede ser porque, si se la plantea al margen de cualquier situación en quien teoriza, entonces se la contempla en una lejanía imposible respecto del fenómeno de la asimilación.

La asimilación y el sentido de pertenencia son cuestiones vitales que implican al sujeto que las plantea y no meramente a su intelecto. Este último puede estar separado, pero el hombre que se plantea cuestiones respecto a su propia identidad cultural se las plantea respecto a aquello que cronológicamente lo ha conformado como quien es. La cultura ha troquelado desde sus afectos hasta su corporeidad, le ha ofrecido los parámetros para ver el mundo y valorarlo. Le ha dado un lenguaje y un depósito de símbolos sagrados. Desde esta perspectiva, el hombre aparece como síntesis pasiva de la cultura. No como lo alcanzado activamente

desde la propia libertad y desde el propio modo de ver la realidad. Por eso la asimilación exige tomar distancia respecto del propio mundo vital. El sentido de la pertenencia, en cambio, el nutrirse del mundo en el que uno se sabe arraigado.

Gadamer denunció el prejuicio ilustrado contra todo prejuicio, es decir, el intento de situarse teóricamente a una distancia infinita respecto de la propia identidad cultural. Ver desde un punto de vista no situado, absoluto. Plantear las cuestiones de identidad en términos puramente intelectuales, como la reflexión de uno mismo sobre sí mismo, sobre la propia cultura, y hacia uno mismo, a la búsqueda de sí, implica reconocer como único ámbito del hombre la universalidad. Esto es lo paradigmático del modo hegeliano de tratar la identidad. La identidad se logra asimilando la exterioridad. Se conoce la propia esencia como lo universal, como lo propiamente humano, que no considera ajeno a sí nada humano. Es la identidad del cosmopolita o, para Hegel, la de los grandes hombres que han impulsado decididamente la historia.

Pero la exterioridad y la diferencia se pueden vivir como lo irreducible, como lo imposible de aunar, de cancelar y, desde luego, de asimilar. *Polis* y *civitas* eran los lugares donde los hombres y lo humano aparecían paradigmáticamente en la Antigüedad occidental. A las afueras de la *polis* o de la *civitas* estaba el lugar de los inmigrantes, de los metecos. Era el *politeuma*. Tal era la conciencia de exterioridad que muchos de los primeros cristianos solían decir que su *politeuma* no estaba en la Tierra¹. Pero esto implicaba la conciencia de una diferencia tajante, la de «aque-llos “conversos” que llegarían a aceptar su estigmatización como una “tercera raza”, ni griegos ni judíos»².

1.1. Pensar desde la asimilación y la renuncia a la identidad

Para el judío de la diáspora, que tenía forzosamente que instalarse en una ciudad imperial, y para el romano que allí estaba vivir significaba convivir. Y convivir en esas circunstancias exige reconocer las fronteras culturales, morales, metafísicas y/o religiosas que median entre quienes se encuentran. Reconocer las fronteras es inseparable de saberse perteneciente a una determinada cultura, diferente de otra.

[1] Cfr.: MEEKS, W. A.: *Los orígenes de la moralidad cristiana. Los dos primeros siglos*. Barcelona: Ariel, 1994, p. 22.

[2] *Ídem*.

Reconocer las fronteras es también lo exigido para cancelarlas e intentar asimilar el propio pueblo a otro.

«Los escrúpulos religiosos distintivos de los judíos hicieron que el tema de la asimilación y la identidad, a las que se enfrentaba todo grupo inmigrante, resultase especialmente inquietante y potencialmente peligroso. Pero la tradición clásica de la *polis* aún les proporcionaba el lenguaje básico para analizar su pertenencia y su diferencia, como podemos ver, por ejemplo, en las obras de Filón y de Josefo»³.

Josephus Flavius fue un sacerdote y general judío que se levantó en armas contra los romanos defendiendo la plaza de Gamla. Tras la derrota se refugió en Roma y llegó a servir en la corte imperial. Nos ha legado un retrato de Abraham y de Moisés en clave griega, esto es, como héroes de un pueblo mucho más noble y antiguo que los de las *polis* griegas. «La mitología helenística, requería generalmente que el héroe fuese un rey-filósofo platónico, un sumo sacerdote y un profeta, así como un orador a la par que Tucídides o Pericles»⁴.

A pesar de sus esfuerzos para mejorar la estima social de su pueblo, Flavio Josefo fue considerado durante generaciones como un traidor. Se puede considerar legítimamente que las fuentes rabínicas y bíblicas —los Setenta— de los retratos elaborados por Josefo están fuertemente contaminados por su occidentalización y las historias griegas y romanas que conoció. Solo en clave política, grecorromana, se comprende que subraye no la obediencia o la fe de Abraham, sino su inteligencia y capacidad retórica.

«(Abram) era formidable para entender cualquier cosa, conseguía persuadir a las gentes a que escucharan sus palabras y no erraba en suposición alguna. Impulsado por ello no solo empezó a tener una idea de la virtud más sublime que los demás, sino que también decidió modernizar y modificar la idea que de Dios tenían todos»⁵.

Abraham es presentado como una personalidad egregia, sin par; solitaria, aunque política. Guía, caudillo que es guiado no por Dios, sino por sus propios talentos. En poco se diferencia el retrato que Josefo hace de Abraham del que hace Platón de Sócrates, el «mejor de los

[3] *Ídem*.

[4] LOWIN, SH. L.: *The Making of a Forefather. Abraham in Islamic and Jewish Exegetical Narratives*. Leiden-Boston: Brill, 2006, p. 222.

[5] FLAVIO JOSEFO: *Ant.*, I, 7.1.

hombres, y en modo destacado, el más inteligente y el más justo»⁶. De Moisés, Josefo hará un héroe auténticamente griego. Su nacimiento es profetizado en una clave que recuerda al *Edipo Rey*, su virtud alcanzará las mayores cotas humanas y su fama será inmortal.

«Uno de los escribas sagrados, hombres que son muy astutos para predecir los acontecimientos futuros, dijo al rey que por aquella época nacería un niño israelita que, cuando fuera mayor, derribaría el dominio de los egipcios y exaltaría a los israelitas. Superaría a todos los hombres en virtudes y obtendría una gloria que perduraría por todos los siglos»⁷.

Es por ello que la visión que ofrece Josefo de la muerte *pro fide*, del sacrificio o del martirio sea asimilable a la *mors pro patria* griega y romana, algo así como la muerte del republicano valeroso y decidido. Pero resulta evidente lo problemático de esta asimilación. Es difícil encajar a los patriarcas en el molde del ciudadano republicano, pronto a tomar las armas para defender su patria, ya sea en las Termópilas, en Salamina o con los discursos que enardecen a los ciudadanos y cuyos efectos engrandecen la ciudad. No parece hacedero yuxtaponer el ciudadano guerrero al profeta. No hay consonancia, ni homogeneidad, ni mismidad. Aparece la diferencia y la exterioridad.

1.2. Pensar desde la exterioridad y la pertenencia

Es apreciable el vigor que en la historia de las Tres Culturas ha tenido la asimilación. Pero también, como advirtió Franz Rosenzweig el 3 de abril de 1922⁸, en esta historia se pueden encontrar una fuerte tendencia a la disimilación. Disimilación es un término tomado de la fonética. Los procesos disimilatorios llevan a la diferencia en los sonidos consonánticos de una palabra. Si extendemos estos procesos a todos los ámbitos culturales, se puede observar que las fuerzas disimilatorias han actuado permanentemente en el encuentro entre las Tres Culturas. Se trata de recibir, pero según el modo del que recibe. Alterando lo recibido, no conservándolo. Así aparece o bien la negativa a englobar la propia

[6] PLATÓN: *Fedón*, 118c.

[7] FLAVIO JOSEFO: *Ant.*, II, 9.2, pp. 205-207.

[8] ROSENZWEIG, F.: *Der Mensch und sein Werk. Briefe und Tagebücher*, ed. ROSENZWEIG, R.; ROSENZWEIG-SCHEINMANN, E.; y CAPSTER, B.: vol. I-2, 1918-1929. Dordrecht: Martinus-Nijhoff, 1979. p. 770.

historia y la propia cultura en otra o, al menos, la posición de lo propio en lo ajeno.

Lo admirable de la reflexión de Rosenzweig es el volver teóricamente sobre su situación. El reconocer que su teorizar está situado y, sin embargo, no renunciar al *theorein*, al concepto. Sobre la individualidad, heterogeneidad e historicidad de las diferentes culturas ya se habían pronunciado románticos como Herder. Más adelante lo harían Dilthey en la filosofía o Franz Boas en la antropología cultural. Pues bien, uno de los aciertos más importantes de Rosenzweig estribará, precisamente —como ha recordado Otto Pöggeler—, en «intentar encontrar un concepto de historia volviendo a las grandes tradiciones religiosas. Es en este punto en el que hay que subrayar sus críticas al idealismo y especialmente al hegelianismo»⁹.

Afirmar una historicidad irreductible a la occidental, implica comprender la propia situación como disímil, como exterior. Más que de historia universal, será necesario hablar de pluralidad de historias. Afirmar vectores temporales con diferentes direcciones. Por eso se explica que fuese el mismo Rosenzweig quien titulase un pequeño artículo sobre la formación judía con el título de “*Zeit ist...*”¹⁰. La exterioridad implica la oblicuidad de líneas temporales. Tiempos que no son englobados en una historia universal. Pero si hay pluralidad de historias que corresponden a comunidades humanas diferentes, entonces la razón es plural y la diferencia se impone a cualquier tipo de identidad, de auto-referencia.

Quizá sea en la obra de este pensador judío donde se pueden encontrar uno de los mayores esfuerzos especulativos por romper la totalidad y la identidad histórica. Y precisamente por ello comprender sus razones es especialmente importante desde hace algunas décadas. En efecto:

«No solo las identidades religiosas, sino también las étnicas, lingüísticas, raciales y las difusamente culturales han adquirido preponderancia política desde que la descolonización fragmentó los imperios de *outrre-mer* y, más especialmente, en torno a la década de la caída del Muro, el derrumbamiento de la Unión Soviética y el final de la guerra

[9] PÖGgeler, O.: “Between Enlightenment and Romanticism: Rosenzweig and Hegel”, en MENDES-FLOHR, P.: *The Philosophy of Franz Rosenzweig*. Hannover-London: University Press of New England, 1988, p. 123.

[10] ROSENZWEIG, F.: “*Zeit ist...*”, en *Gedanken über das jüdische Bildungsproblem des Augenblicks*. Berlin: Verlag der Neuen Jüdischen Monatshefte, 1918. Versión en internet de Judaica Frankfurt disponible en: <http://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/freimann/content/pageview/255282>.

fría hizo pedazos las principales relaciones de poder presentes desde Teherán a Potsdam»¹¹.

La afirmación de la propia situación y el teorizar desde ella es especialmente importante porque los diferentes vectores temporales de la historia no tienen por qué excluirse u oponerse. Y esto es algo que conviene asumir en la investigación sobre los encuentros y desencuentros de las tres culturas. Wayne A. Meeks lo ha recordado acerca de la diferente temporalidad que vertebran los textos sagrados cristianos y judíos:

«Ninguno de los relatos, diferentes pero solapados, de sus dos biblias (el relato multicéntrico y sin cierre final de la Tanak judía, el relato vigorosamente centrado y con un impulso hacia delante de la Biblia cristiana) excluye al otro o es completo él solo»¹².

2. El yo griego.

2.1. Religión y comunidad como conformadores de la visión griega del yo

2.1.1. Lo bello ético y la vida buena

La reflexión hegeliana sobre la relación entre individuo y comunidad experimentó un profundo cambio con la marcha de los acontecimientos revolucionarios en Francia. La guillotina, el Terror, la anomia y el anarquismo se extendieron por doquier como tremendos efectos perversos. Hegel reflexionó hondamente sobre la relación entre los objetivos revolucionarios y los deseos y expectativas individuales. El inmediatismo revolucionario parecía exigir a muchos la realización de la libertad, igualdad y fraternidad a cualquier precio, con independencia de cualquier tipo de normas que definieran los medios legítimos. En los momentos del Terror, el revolucionario:

«opera casi a ciegas, fiado en la eventualidad, a la que se aferra desesperadamente, de conseguir o extraer del crimen el logro de una cierta ilusión. [...] La violencia es simplificación extrema, primitivismo y desarticulación, incompreensión de la gama de los medios posi-

[11] GEERTZ, C.: *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*. Barcelona: Paidós, 2002, p. 156.

[12] MEEKS, W.: op. cit., p. 226.

tivos. Se pretende la transmutación del odio, del no querer que algo exista, en la génesis de una novedad»¹³.

Era preciso desarticular el fanatismo revolucionario introduciendo en las comunidades humanas el pluralismo y atendiendo a la historia de las mismas. El revolucionario aspira a la realización inmediata de lo infinito. Y a su realización *ya* en lo finito, en la vida y el tiempo. Que la ley moral y la libertad se hagan presentes cuanto antes. Kant había llamado «sublime» —*das Erhabene*— a la presencia sensible de lo infinito. La diferencia entre sensibilidad, entendimiento y razón, hace de la sensibilidad y el entendimiento facultades absolutamente incomensurables con lo infinito. De aquí que la afección sublime sea por definición violenta. Lo finito no puede comprender lo infinito. Por eso, para la imaginación, lo infinito abruma y, además, no puede ser más que una abstracción: está siempre más allá. Lo sublime no tiene medida humana. Y predicar de un ideal que es sublime equivaldrá para Hegel a señalar que no puede ser «hermosamente humano»¹⁴.

Kant había hablado de una comunidad ética sublime. Esta es la que une a los puros sujetos nouménicos en el cumplimiento de la ley moral. *Deus in nobis!* Desde muy jóvenes, Hegel, Schelling y Hölderlin adoptaron como consigna la realización del reino de Dios. Pero estos ideales juveniles se vendrán abajo con el Terror. En lugar de lo sublime, apelará Hegel a lo bello. En lugar de una comunidad nouménica, Hegel recurrirá a la comunidad visible, histórica, y a los vínculos que se establecen entre los miembros de estas comunidades. Y esto en tanto que esta comunidad histórica y sus vínculos pueden ser bellos. Pues bien, la realización histórica de esta belleza, Hegel cree encontrarla en la antigua Grecia.

En lugar de comunidad ética sublime, lo bello ético. Pero ¿qué es la belleza ética? Evidentemente, ha de ser un modo de vehicular la libertad intersubjetivamente. Como lo bello se opone a lo sublime, el ideal no puede ser algo trascendente, que quede siempre más allá. Ha de ser un ideal que vincule inmanentemente, que nutra y de fuerza —sentido— a cada vida individual. Hegel cree encontrarlo en el republicanismo

[13] POLO, L.: "La vida buena y la buena vida. Una confusión posible", en *La persona humana y su crecimiento*. Pamplona: Eunsa, 1996, p. 186.

[14] HEGEL, G.W.F.: "Systemfragment von 1800", en *Hegels Theologische Jugendschriften*, ed. NOHL, H. Tubinga: Mohr, 1907, p. 351.

clásico¹⁵. Como advirtió Dilthey, «Hegel, más realista que Hölderlin, mantiene la idea de la Ilustración según la cual la libertad política de los estados griegos constituyó el fundamento de la humanidad superior que se desarrolló en ellos»¹⁶. El fundamento del vivir, para un griego, está en la *polis*. Es en su seno donde se llevan a cabo las acciones que dan a los hombres libres inmortalidad. Además, son la *polis* y sus leyes las que engendran lo propiamente humano.

Cuando Critón visita a Sócrates en la cárcel y le propone un plan de huída, Sócrates establece una distinción capital para un griego: «No se ha de tener en mayor estima el vivir, sino el vivir bien»¹⁷. Sócrates también alude a la claridad con que advierte que no puede huir. Que permanecer en la cárcel es una norma moral que se le presenta abrumadoramente, sin que pueda substraerse de ella. Estas razones y esta norma tenían un acento marcadamente político. Estaban relacionadas con las leyes, y la constitución de la *polis*. Serían las Leyes quienes reprimirían a Sócrates donde quiera que fuese, echándole en cara su ingratitud y traición a quienes le habían «engendrado, cuidado y educado», a quienes le habían «dado participación en cuantos bienes habían podido, a Sócrates y a los demás ciudadanos»¹⁸. Así, la convicción por la que Sócrates muere:

«Implica que la racionalidad solo alcanza a constituirse como principio operativo, como *physis*, en el seno de un espacio intersubjetivo para el reconocimiento, en una ciudad de hombres libres. Eludir dicho orden, incluso cuando se sufre injusticia de su parte, es “lo que haría el último de los esclavos”»¹⁹ (*Critón*, 52d).

Las leyes, el mundo ético de la Atenas del siglo IV a.C., vienen a ser lo decisivo, lo que configura el *demón* socrático. Ya lo había notado Heráclito, quien sostuvo que «para el hombre su *ethos* es *demón*»²⁰, condensando telegráficamente la esencia de la comprensión griega del

[15] Cfr. PADIAL, J. J.: “Hegel y los fundamentos antropológicos del republicanismo”, en HERRERO, M.: *G.W.F.Hegel: Contemporary Readings. The Presence of Hegel’s Philosophy in the Current Philosophical Debates*. Hildelshelm-Zürich-New York: Olms, 2011.

[16] DILTHEY: *Hegel y el idealismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1944, p. 20.

[17] PLATÓN: *Critón*, 52c.

[18] PLATÓN: *Critón*, 51c.

[19] MARÍN, H.: *La invención de lo humano. La génesis sociohistórica del individuo*. Madrid: Encuentro, 2007, p. 74.

[20] DIELS-KRANZ: B 119. Citado por ROSENZWEIG, ver nota 7.

yo. Bajo la forma de individualidades excepcionales como la de Sócrates o como la de los héroes homéricos no se encuentran sino los poderes del *ethos*, poderes sustanciales, que conforman su esencia, su *logos*, su carácter, su acto primero, podría decirse, su forma peculiar.

El individuo, cuando llega a ser excepcional, logra ser consciente de una parte del contenido sustancial que lo guía y lo orienta, su *demón*. Esta es la interpretación hegeliana, quien recoge la idea aristotélica sobre el nacimiento sociocultural y moral del ser humano. El *demón*, uno de los poderes sustanciales de la vida ética del pueblo, de la familia o la ley, viene a ser determinante de la personalidad del héroe griego, ya sea de Antígona, ya de Creonte, ya de Polínices, ya de Sócrates.

Las leyes de la *polis* permiten la vida buena; más aún, el hombre se proyecta a la *polis* para culminar su propia *physis*, pues ser hombre es ser un viviente político. Además, sin interiorizar la *polis* —los valores políticos, religiosos, éticos y morales de su comunidad, de su patria—, el héroe no se distinguiría «del último de los esclavos». Se es héroe por vivir de un determinado modo, haciendo de uno —interiorizando, asimilando— el propio *ethos* e impulsándolo. Ser hombre verdaderamente, ser ciudadano y llevar una vida buena vienen a ser equivalentes. En esto consiste la *paideia* griega.

2.1.2. Muerte, sacrificio e inmortalidad en la antigua Grecia

Y ser el mejor de los ciudadanos —«el mejor hombre, el más inteligente y el más justo», según el *Fedón*— implica aceptar, llegado el momento, vivir con *areté* el último instante. Que el modo de morir no desdiga del modo de vivir. Este es el argumento que emplea Pericles para honrar en su *Oración Fúnebre* a quienes dieron su vida por Atenas.

«Los ciudadanos que toman las armas en sus manos no solo merecen ser alabados como ejemplos de la virtud de Pericles, sino que incluso cabe decir que luchan mejor porque son ciudadanos —y de ahí solo media un paso para añadir que son los mejores ciudadanos porque están dispuestos a dar la prueba suprema de su virtud—»²¹.

Si la *polis* y las leyes son las engendradoras del hombre, tienen relación de principio para con él. Ellas son el *arjé* humano y también su destino, su *telos*. Al margen de la *polis*, la humanidad es inviable. Por

[21] ПОВОК, J. G. A.: *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Madrid: Tecnos, 2002, p. 175.

eso la salvación, para un griego, está ligada a la *polis*. Y con la salvación la posible inmortalidad. Vivir y morir para la *polis*, *pro patria* dirán los romanos. Morir no tiene sentido biográfico. Tampoco tiene sentido la noción de salvación individual, al margen de la *polis*. Para lo humano, la ciudad es la anterioridad decisiva.

Pero que el significado subjetivo de la muerte se conmensure con la *polis* implica que no existe ninguna distancia que separe al individuo del todo de la vida comunitaria. Precisamente por ello el individuo vive de la comunidad, de la *polis*. Uno puede aceptar la propia muerte como Sócrates o puede suicidarse como Empédocles. En cualquier caso, ningún ser humano puede pretender tener vida al margen de la vida que está en el todo. Solo en la *polis* cabe encontrar inmortalidad. Son las acciones en la *polis* y las palabras en el ágora las que procuran inmortalidad para el hombre. Y esto es perfectamente congruente con la belleza ética. Pues equivale a la unión de lo finito y temporal —el individuo— con lo infinito y que perdura —la vida de la comunidad—. En Grecia, el yo no puede destacarse de la *polis*. La *polis* tiene carácter absoluto.

Esta belleza ética —ligada a la comunidad histórica— la advierte Hegel en las formas primitivas de sacrificio religioso. En primer lugar los ritos sacrificiales no son individuales. Y no pueden serlo porque están desligados por definición del interés y las intenciones del agente. Quien sacrifica, destruye algo —un animal o los frutos de su cosecha—. Lo sacrificado es apartado del plexo de intereses que definen el mundo que habita quien sacrifica. Lo destruye completamente —lo mata—, no meramente lo aparta, o lo saca del plexo conservándolo. Y esto con independencia de las consecuencias que pueda tener para él. El interés propiciatorio o expiatorio se puede considerar secundario. Se realiza al margen de la esperanza por alcanzar un propósito, realizar una intención o conseguir un deseo. Se podría decir que el sacrificio no tiene finalidad, y por lo tanto se realiza al margen de cualquier necesidad. Este es el punto en el que Hegel fija la atención. El sacrificio:

«Solo es por esta carencia de necesidad del destruir, solo por lo que esto produce en los propósitos particulares. El [que sacrifica] elimina la objetividad de los objetos mediante una destrucción que no se puede relacionar con sus intenciones. Y lo hace mediante la completa negación de relaciones que llamamos muerte»²².

[22] HEGEL, G. W. F.: "Systemfragment von 1800", op. cit., p. 350.

Por eso el sacrificio tiene repercusiones cósmicas. La vida no tiene un significado particular. No es meramente aquello que alimenta a otro viviente. Su significado es universal. La vida es un todo. Mediante el rito sacrificial se incluye a lo sacrificado en la cadena cósmica de la vida y la muerte; en los ciclos de generación y regeneración de todo el universo. Es así como lo finito se reintegra a lo infinito.

«Si la vida infinita del todo no se renovase mediante el nacimiento, simplemente decaería al nivel de la multiplicidad mecánica. Pero ¿cómo se logra el nacimiento en el sacrificio? ¿Cómo renace el animal? Hegel nos recuerda que no solo se destruye el animal. Mientras que una parte es quemada en el altar, el resto es compartido con los amigos»²³.

No es que el animal renazca en la vida de la comunidad, sino que su vida es la misma vida que tienen los que celebran el sacrificio. La identidad del vivo no reside en su finitud. Por eso tampoco tiene unos límites espaciales y temporales definidos, igual que la comunidad que se extiende en el tiempo, a través de las generaciones.

Así, el acto sacrificial es para Hegel el acto religioso por excelencia de los «pueblos felices». Ellos logran realizar el «reino de Dios» no en una comunidad de sujetos nouménicos, en la infinitud del espíritu. Son pueblos, culturas, como la griega, felices porque en la finitud de su comunidad histórica participan de la infinitud de la vida universal. Eso es lo que también se advierte en las bellas estatuas paganas. El latido de lo infinito en la piedra. Esta es la belleza ética, es decir, ligada a una forma común de valorar y ver el mundo, y no tanto a la moralidad universal kantiana o a la abrumadora conciencia de lo sublime. Grecia, su paganismo politeísta, la cultura feliz y la belleza ética confluyen.

2.2. Rosenzweig y el yo pagano

2.2.1. Gestos especulativos

Cuando Levinas quiso caracterizar el estilo filosófico de Rosenzweig habló de sus «gestos especulativos». El término «gesto» es básico, porque los gestos son expresivos, contienen un significado, una idea. Al mismo tiempo, el gesto es movimiento corporal. Este

[23] ROSENSTOCK, B.: *Philosophy and the Jewish Question*. New York: Fordham University Press, 2010, p. 218.

movimiento es el que tiene carácter performativo. En el movimiento se realiza lo especulativo. Nada más hegeliano que esto. Pero también nada más amenazador para Hegel. Lo especulativo no se realiza para Rosenzweig en el puro éter del saber, sino que aparece inopinadamente, podría decirse que uno tropieza con lo especulativo en las formas de vida irreflexivas. Concentrándose en los gestos «Rosenzweig no quiere probar que la visión hegeliana de la historia es falsa, sino al contrario, mostrar que es verdadera. Incluso hasta un punto que Hegel mismo fue incapaz de imaginar»²⁴.

Penetrar especulativamente en el gesto es ineludible si quiere tomarse el pulso a un determinado *ethos*. Esto es lo que pretendía Hegel averiguar en la antigua Hélade. En los gestos aparecen irreflexivamente las convicciones con que operamos en nuestro mundo vital. Ellas alimentan y nutren las decisiones morales reflexivas, que tienen carácter derivado respecto a nuestras intuiciones.

«Los individuos no se convierten en agentes morales más que en las relaciones, las transacciones, los hábitos y refuerzos, los usos especiales del idioma y del gesto que constituyen todos ellos la vida en comunidad. [...] Estas intuiciones no las aporta la naturaleza, sino que adquieren forma en las mismas comunidades y por los mismos tipos de procesos interpersonales por los que nos convertimos en “yos” competentes y conscientes»²⁵.

Uno de estos «gestos especulativos» lo advierte Rosenzweig en el silencio de los héroes clásicos. Se trata de un comportamiento reiterado en el héroe, es decir, en el arquetipo de la existencia griega. Ya Antígona, ya Aquiles, ya Edipo se enfrenta a la muerte en silencio. El caso de Edipo es paradigmático, su silencio es como una vuelta sobre sí. «¡Yo, Edipo!» son sus únicas palabras. Y, sin embargo, este silencio no es ni catatónico ni de estupefacción. Podría parecer de estupefacción si uno mira a los héroes trágicos. Pero si uno repara en Aquiles o en la muerte de Sócrates, entonces no aparece el estupor. Cuando Platón quiere mostrar que Sócrates fue el mejor de los hombres que conoció, nos recuerda el momento de su muerte. Así aparece en el *Fedón* este enfrentamiento silencioso de Sócrates con la muerte:

[24] MOSES, S.: “Hegel taken at his World: The Critique of History in Franz Rosenzweig”, en MATVEE, J. y NOOR, A. (eds.): *Die Gegenwartigkeit deutsch-jüdischen Denkes*. München: Fink, 2011, p. 37.

[25] MEEKS, W.: op. cit., p. 17.

«Alzó la copa y muy diestra y serenamente la apuró de un trago. Y hasta entonces la mayoría de nosotros, por guardar las conveniencias, había sido capaz de contenerse por no llorar, pero cuando le vimos beber y haber bebido, ya no;

[...] Él dijo:

—¿Qué hacéis, sorprendentes amigos? Ciertamente por ese motivo despedí a las mujeres, para que no desentonaran. Porque he oído que hay que morir en un silencio ritual [Εὐφημία] [...]

[...] Ya estaba casi fría la zona del vientre cuando descubriéndose, pues se había tapado, nos dijo, y fue lo último que habló:

—Critón, le debemos un gallo a Asclepio. Así que págaselo y no lo descuides.

[...] Éste fue el fin, Equécrates, que tuvo nuestro amigo, el mejor hombre, podemos decir nosotros, de los que entonces conocimos, y, en modo muy destacado, el más inteligente y más justo»²⁶.

Sócrates interviene para que cesen los llantos, gritos y lamentos de Apolodoro, Critón y los demás presentes. «Hay que morir en un silencio ritual». Sócrates encara su muerte en un silencio total. Sin palabras, sin gestos, sin movimientos, sin instrumentos, sin signar gráficamente su cuerpo o el espacio de su muerte. Como rito, es el rito de la ausencia, de la desnudez; el silencio constituye la única palabra adecuada —Εὐφημία— durante su transcurso. El silencio, no solo la privación de sonido, sino la conciencia de tal ausencia. ¿Pero por qué el silencio?

2.2.2. Tragedia, silencio y estupefacción según Hegel

Para Hegel el silencio sería la consecuencia de la perplejidad. Ante la tragedia, el héroe y el coro sienten la extrañeza del destino. Su incapacidad de comprensión se salda en el silencio. El héroe trágico, para Hegel, suele asistir a la descomposición de la sustancialidad, a la ruptura de la totalidad que da sentido a las acciones de los hombres, y en cuya vida comunitaria aspiran estos —los mortales— a participar.

El coro *contempla* la acción trágica y apostilla el derecho que esgrime cada una de las partes litigantes. Cada parte esgrime su propio derecho. La tragedia lo es, no porque sea un enfrentamiento entre lo justo y lo injusto. No es un melodrama. Es tragedia porque enfrenta lo justo con lo justo, el derecho conculcado con el derecho promulgado, contraponen una libertad y una voluntad a otra. Pero, así, el coro no puede sino quedar perplejo. La agilidad del saber, su fuerza de

[26] PLATÓN: *Fedón*, 117c-118c.

comprensión, su decisión a salir de la noche en que está siendo sepultado, es lo que brilla por su ausencia en la tragedia.

El coro es de ancianos, representa el enraizamiento, el espíritu del pueblo, la visión del mundo, el modo de valorar la conducta y el depósito de símbolos sagrados. Esta riqueza sustancial nutre y construye a los personajes heroicos. Es el *demón* de los héroes, como decía Heráclito y como percibía Sócrates. Y el coro los alaba y los venera por ello, porque aprecia en ellos su propia sustancia. No presiente de entrada la contradicción, porque de suyo no la hay, porque cabe la convivencia y la articulación entre los poderes sustanciales.

Mas esta esfera es tan frágil como la de los asuntos humanos. Y la armonía entre el *nomos* y la sangre, entre el Estado y la familia, entre el Aerópago y el subsuelo de Atenas, entre los dioses políticos y las Euménides, está sujeta al conflicto trágico. La crisis se notará después como la extrañeza del destino que aplasta por igual a dioses, héroes y mortales. Así, a los ancianos, que solo se representan, solo contemplan e intentan pensar la acción, pero que no actúan, solo les queda el lamento, la compasión, el terror inactivo, la rendición ante la necesidad.

«Careciendo del poder de lo negativo, [el pueblo] no puede ni mantener cohesionada ni tampoco domar la riqueza y la variopinta plenitud de la vida divina, sino que la deja transcurrir suelta en su diversidad, y alaba a cada uno de los momentos como un dios autónomo, ora a éste, ora a éste, ora tal vez al otro, en los himnos con que los ensalza y venera. Pero cuando barrunta la seriedad del concepto tal como ese concepto, convirtiendo todo en ruinas, irrumpe y se pasea sobre todas esas formas y figuras, y llega a ver cuán mal les va a los dioses o héroes que está alabando, que han osado introducirse en este terreno en que reina el concepto, cuando ello sucede, digo, resulta que ese coro no es él mismo el poder negativo que interviene actuando, sino que el coro se mantiene solo en una idea o pensamiento de ese poder, en una idea o pensamiento carente de *sí mismo* acerca de ese poder, es decir, se queda no más que en la conciencia del *destino extraño*, y se limita a expresar el vacío deseo de que todo vuelva a aquietarse, y a recurrir al débil discurso del alivio y del apaciguamiento. Transido de *terror* ante los poderes sustanciales que son los brazos inmediatos de la sustancia, y ante la lucha de esos poderes entre sí, y ante el *si mismo* simple de la necesidad, que hace polvo también a esos poderes lo mismo que a los vivos que están ligados a ellos, y transido de *conmiseración* por esos vivientes que el coro sabe a la vez como siendo lo mismo que él, lo que al coro, digo, transido de esa manera, le toca como parte es el terror inactivo ante ese movimiento, el lamentarse a sí mismo impotente, y, finalmente, la vacía quietud de la sumisión y entrega

a la necesidad, cuya obra no es aprehendida en sí misma ni como la acción necesaria del carácter o personaje, ni tampoco como el hacer del ser absoluto»²⁷.

En la interpretación hegeliana de la tragedia, el coro sabe a los héroes como una sola cosa con los poderes sustanciales del *ethos*, como una contracción del *ethos* irrebalsable, una potencialidad del mismo. Aparece la tragedia como ruptura de la bella totalidad de la *polis*, del mundo ético. Unos individuos se identifican unilateralmente con una de las esferas de esa *Sittlichkeit*. Pero el aislamiento, la separación, el quebrarse de la frágil totalidad es lo trágico. Y son los fragmentos de esta totalidad escindida los que enfrentan sus respectivos derechos, que absolutizados no encuentran el modo de recomponerse, de reconciliarse.

Pero entonces, la interpretación hegeliana del yo trágico —del héroe— es la de un fanático, que en su estupefacción no comprende la articulación del concepto. El yo trágico es fanático porque es incapaz de averiguar la verdad de su certeza, de las evidencias con que se estrenó o debutó su conciencia. Hay, en Grecia, un fanatismo del mundo subterráneo, de las *Erinias*, de los dioses vengadores de la sangre, de la familia. Hay también un fanatismo como el de Creonte, del mundo político, del *nomos*. Si la belleza ética de la *polis* se descompone, entonces el yo o claudica frente al destino o relativiza su ciega necesidad en la comedia, en la sátira que tiene como objeto al mundo ético, en la relativización de aquellos poderes sustanciales con los que los héroes se identificaban y por los que luchaban tan unilateralmente.

2.2.3. El silencio de la creación y el silencio heroico según Rosezweig

Del silencio de Edipo solo sobresale cierta auto-referencia. «Yo, Edipo». La advertencia de una identidad, Edipo=Edipo, B=B. Parece como si el sí mismo separado se afirmase como lo irreductible a la vida infinita, que en el sacrificio se presentía. La belleza ética del sacrificio estriba en que la vida de lo sacrificado retorna a la vida infinita. Su muerte es un renacer en la comunidad que celebra los ritos sacrificiales y come parte del animal muerto. Pues bien, el silencio de los héroes griegos —paganos— atestigua la primacía de la diferencia, de la exterioridad. La negativa del héroe a ser incluido en totalidad ninguna.

[27] HEGEL, G. W. F.: *Fenomenología del espíritu*. Valencia: Pretextos, 2006, p. 833. Trad. Manuel Jiménez Redondo.

«El héroe trágico solo tiene un lenguaje que le sea perfectamente adecuado: el silencio. [...] Callando rompe el héroe los puentes que lo unen con Dios y con el mundo, y se eleva desde la vega de la personalidad —la cual se delimita frente a otros y se individualiza hablando— a la helada soledad del sí-mismo. El sí-mismo no sabe de nada fuera de él: está absolutamente solo. ¿Cómo manifestará esta soledad suya, esta rígida obstinación en él mismo, si no es callando?»²⁸.

Los hombres aparecen en el espacio político, en la esfera que tiene absoluta anterioridad sobre ellos y que constituye el único espacio adecuado para lo humano: la ciudad. La ciudad es principio y destino —*Schicksal*—. La esfera pública es el ámbito de lo ético. Pero la proximidad de la muerte desvela al hombre su sí mismo. Su irreductibilidad a los poderes éticos, *die sittliche Mächte*. Ante la muerte aparece la conciencia de sí, la diferencia. La totalidad ética se rompe. La muerte no es sacrificial, porque mi vida es propia, inconmensurable con la de la comunidad. No puede renacer en ella. Lo finito y lo infinito se disocian irremisiblemente. O, mejor, lo infinito se advierte en el lado de acá.

Ahora lo infinito no es lo bello ético: el renacer de lo infinito en lo finito, porque el individuo sabe del valor infinito de su particularidad.

«El héroe trágico es radicalmente inconmensurable con los otros y es como su propia medida. El héroe épico Aquiles, al rechazar el sistema de intercambios que iguala la gloria militar con el botín, se da a sí mismo una gloria conmensurable únicamente con la de Zeus. El héroe trágico Edipo termina por no poder conmensurarse más que consigo mismo»²⁹.

Siguiendo a Rosenzweig, Emmanuel Levinas hablará de un yo ateo. Un yo irreductible, que no encuentra su sí mismo en ni en los dioses ni en la comunidad con los demás hombres. Rosenzweig llama a este fenómeno lo metaético. La conciencia de sí, del propio yo, desvela la muerte de los poderes éticos. También lo llama «sí mismo» o simplemente, como repetía Edipo, «yo».

Y el silencio del héroe es un silencio solo comparable al de la creación. Heráclito advirtió el silencio del logos en el cosmos. La mudez del universo tan solo habla al *noûs*. Tan solo el *noûs* es capaz de conmensurarse con su *logos*. No es que el universo carezca de lenguaje. Tiene *logos*; es más, el cosmos es este *logos* que todo lo rige. Solo que su logos

[28] ROSENZWEIG, F.: *La Estrella de la Redención*. Salamanca: Sígueme, 1997, p. 119.

[29] ROSENSTOCK, B.: op. cit., p. 153.

es inteligible en potencia. Su logos calla, no se oye. «Siendo el logos común, casi todos viven como si tuvieran un logos particular»³⁰, dirá Heráclito y añadirá que «los seres humanos se muestran incapaces de comprenderlo, tanto antes de oírlo como cuando lo han hecho por primera vez»³¹.

El silencio presupone el lenguaje. No hay silencio sin un logos previo. El cosmos es una voz que no se oye a sí misma, posee un sentido que no sabe³². Por eso su silencio es meta-lógico. Del mismo modo el yo pagano no se ha oído a sí antes del momento de su muerte. Solo en ese momento se le revela su sí mismo. Y al oírlo por primera vez es incapaz de comprenderlo. Y eso es lo que repite cuasi-catónicamente Edipo: «¡Yo, Edipo!». Por eso, sabiéndose absolutamente inconmensurable, sabiendo que los poderes éticos ya no son lo mismo que él, calla. Entra en el ámbito de la «más extrema soledad». Sabe que solo puede encontrar identidad consigo mismo: B=B.

«Mientras que en ese instante el individuo está renunciando a los últimos restos de su individualidad y regresa a su hogar, el sí-mismo se despierta al último de los aislamientos y la más extrema soledad. No hay mayor soledad que la de los ojos del moribundo, y no hay aislamiento más obstinado y altivo que el que se pinta en el rostro rígido del muerto»³³.

Pero esta soledad del héroe griego es equivalente a la soledad moderna. Es más, a los ojos de Rosenzweig, la modernidad desde Descartes hasta Goethe y Hegel es tan pagana como el yo griego. Toda la modernidad es un gigantesco esfuerzo por encontrar la identidad para un sujeto que no encuentra nada acogedor en el universo. Además el silencio ante la advertencia del sí mismo implica algo así como la obstinación en el aislamiento, en la auto-clausura. Romper el silencio, hablar, implicaría en primer lugar encontrar aquello con lo que uno es conmensurable. Otro sí mismo. Pero además, implicaría descifrar el propio sí mismo, entender la propia irreductibilidad. Esta es la explicación de Rosenzweig a la perplejidad del coro trágico:

«Los áticos no encontraban en lo propiamente dramático —el diálogo— la forma de traer a expresión lo trágico heroico. Pues lo heroico es

[30] HERÁCLITO: (en DIELS-KRANZ) *Die Fragmente der Vorsokratiker*, en adelante DK, B22.

[31] HERÁCLITO: DK, 22B1

[32] Cfr. CHOZA, J.: *Manual de antropología filosófica*. Madrid: Rialp, 1989, pp. 26 y ss.

[33] ROSENZWEIG, F.: *La Estrella de la Redención*. op. cit., p. 113.

voluntad, y el diálogo ático, para emplear la expresión del más antiguo teórico, el propio Aristóteles, es *dianoético*, o sea, discusión a la medida del entendimiento»³⁴.

3. *Abraham et semini eius*. Subjetividad y comunidad en la Alianza

El silencio del héroe es un silencio voluntario. El héroe, sabiéndose igual a un Dios, no encuentra nada comparable a sí ni en el cosmos ni en la *polis*. No quiere salir de sí, de su grandeza. Por eso se obstina. En las religiones de las tres culturas aparece la interpelación, la llamada por el nombre propio, el encontrar —que se manifiesta en el intercambio de nombres— algo conmensurable al propio yo. Lo propio del héroe trágico es la voluntad; lo propio del coro de ancianos, la perplejidad; lo propio del patriarca o del profeta, el diálogo. El héroe lo es por sus acciones, por las gestas a las que convocó, y por su realización. El héroe desdeña los nombres propios³⁵, porque implican para él un rebajarse. Solo sus acciones dan la talla de sí. La acción es lo revelador.

«[El héroe] no entiende lo que le sucede, y es consciente de no poderlo entender. No intenta penetrar en el enigmático gobierno de los dioses. Las preguntas de Job acerca de la culpa y el destino pueden ser planteadas por los poetas, pero los héroes mismos, a diferencia de Job, no caen en la idea siquiera de hacerlas. Si las plantearan, tendrían que romper su silencio. Pero esto significaría salir de las murallas de su mismidad, y, antes de hacer tal cosa, prefieren sufrir en silencio y subir las gradas de la íntima exaltación del sí-mismo»³⁶.

Tanto Hegel como Rosenzweig coinciden en que la absolutización de la *polis* es incompatible con la figuración judía, cristiana y musulmana del Absoluto. Hegel era bien consciente de ello. En la *Fenomenología del espíritu* distinguió la religiosidad griega —la obra de arte espiritual— de la religión revelada. Esta distinción equivale a dos visiones discordantes del yo y de su mundo.

Y es que lo propio del espíritu en las últimas etapas de su desarrollo —aquellas en que la religión aparece ya constituida y no en su

[34] *Ibidem*, p. 119.

[35] ROSENZWEIG, F.: *Understanding the Sick and the Healthy. A view of World, Man, and God*. Cambridge: Harvard University Press, 1999, p. 53. Trad. al inglés de GLATZER, N. e introducción de PUTNAM, H.

[36] ROSENZWEIG, F.: *La Estrella de la Redención*. Op. cit., p. 120.

génesis— estriba en que cabe advertir el mundo en que la conciencia está inserta, como *su* mundo; mundo y autoconciencia conforman así cierta totalidad moral. De aquí se sigue la irreductibilidad del yo y el mundo griego, al yo y al mundo de las religiones abrahámicas, semíticas, reveladas. A su vez, hay que recordar que, para Rosenzweig, el espacio político, de la aparición mediante acciones y palabras, no es el espacio en que se descubre el sí mismo. Además, el hombre trágico para Rosenzweig es pagano. Y en su paganismo estriba su silencio, su resistencia a salir de sí mismo, y a la relación de redención con el mundo.

La historia de Abraham se inicia con la separación de la conciencia respecto del mundo cultural en que había vivido. Algo así como la separación agustiniana entre la *civitas terrena*—Caldea, Mesopotamia, su familia— y la *civitas Dei*—la Alianza presentida, barruntada—. Aparece una voluntad decidida, pero no trágica. No se encuentra en Abraham la conciencia dolorida por su incapacidad de articular los poderes sustanciales rotos, escindidos respecto de la bella totalidad ética. Abraham es el separado, el que sabe de su exterioridad. El yo de Abraham no parece un yo griego.

«Abraham nacido en Caldea, ya en su juventud abandonó una patria en compañía de su padre. Ahora, en las llanuras de la Mesopotamia, se separó violenta y definitivamente también del seno de su familia, para transformarse en un hombre enteramente autónomo, independiente, para poder ser jefe. [...] El primer acto por el cual Abraham se convierte en el padre de una nación es una separación que desgarrar los vínculos de la convivencia y del amor, la totalidad de las relaciones con los hombres y con la naturaleza, en la cual estaba viviendo hasta entonces; rechazó así estas bellas relaciones de su juventud»³⁷.

La visión hegeliana de Abraham, aunque nacida de un comentario a las *Antigüedades* de Flavio Josefo, difiere por completo de la misma. En *El espíritu del cristianismo y su destino*, Hegel acentúa la separación abrahámica. Separación entre Abraham y la naturaleza, el nómada que abandona su tierra y vaga sin asentarse en ninguna otra. En esta separación, la naturaleza aparece como un mero engranaje objetivo, no como algo en lo que encontrar inspiración. Además, está la separación entre Abraham y el resto de los hombres. Abraham rompe con todos los poderes sustanciales, éticos, con su pueblo, sus costumbres e incluso su familia. Lo absoluto, lo infinito ahora «no puede ser bellamente humano»³⁸.

[37] HEGEL, G. W. F.: *Escritos de Juventud*. México: FCE, 1998 (3ª reimp.), p. 287.

[38] HEGEL, G. W. F.: "Systemfragment von 1800 ", op. cit., p. 351.

Más que héroe, Abraham viene a ser para Hegel el ejemplo de antihéroe. Más que figura pública, Abraham sería el exponente del sí mismo aislado, de la lejanía respecto de la bella totalidad cultural perdida. Ni las leyes son ahora las engendradoras; ni la vida buena es la del ciudadano; ni el mejor ciudadano el que se apresta a defender con las armas la *polis* o el que canta a la Tierra, al Nomos, o a la sangre. Para Hegel, lo decisivo en la historia de Abraham es que tiene una conciencia de lo divino como algo sublime. Más allá, diferente e inconmensurable con ninguna realidad finita, con ninguna comunidad histórica.

En esta obra Hegel dibuja un retrato de Abraham y del judaísmo muy despectivo.

«Un hombre que ni quiere ni puede amar, que se encapsula, arrancando lejos de sí cualquier tipo de vínculos y haciendo de esta exención su ley implacable, que solo encuentra descanso cuando descubre que el amor a su hijo —la única excepción que se concede— no le impediría matarlo»³⁹.

Esta soledad consciente, este ostracismo que no se vive como condena sino que se persigue voluntariamente es solidario con la conciencia de una distancia incalculable respecto de Dios. El yo no aparece ya interiorizando la polis y proyectándose a la polis, sino reducido a sí mismo.

Pero, entonces, la visión hegeliana del sacrificio de Abraham lo sitúa en las antípodas del sacrificio de los pueblos felices. En la bella religión griega, la religión del arte, la vida de la pieza sacrificada renace en la vida que anima a la comunidad que se alimenta de ella. Para el judaísmo —piensa Hegel— la naturaleza es vista como un mero objeto, algo inerte, sin vida. Además, él y los suyos se han separado de la cultura en cuyo seno se formaron. Se trata de la religión del desgarrar, de la ruptura, de la afirmación de un Uno —*das Eine*— lejano, abstracto y separado.

Hay mucho de marcionita en esta visión hegeliana del judaísmo. Marción de Sinope contrapuso el Dios del amor cristiano al dios de Israel. Y, al hacerlo, enfrentó no solo a dos dioses, sino a las dos religiones, a las dos culturas, a los dos pueblos. El Dios de Israel no es amoroso. La naturaleza que ha creado es hostil, una prisión cósmica. El cristiano debe rebelarse y luchar, como contra su principal enemigo, contra este mundo.

Y este será el destino —*Schicksal*— del cristianismo. El destino siempre está lastrado por el pasado. Más aún, la imposibilidad de escapar

[39] QUEVEDO, A.: *En el último instante. La lectura contemporánea del sacrificio de Abraham*. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 2006, p. 62.

del pasado es lo que define el área de acción del destino. Al contrario que en la bella religiosidad griega, la pieza sacrificial cristiana no es la de algo que tenga vida, sino que es la misma Vida. Lo más lejano a la plenitud divina y al alegre y bullicioso Olimpo, es la *Kénosis*. Es la acción infinita, el Calvario —que no tragedia—.

«Dios se sacrifica a sí mismo, se da a la destrucción. Dios mismo está muerto; la máxima desesperación del completo abandono por parte de Dios»⁴⁰.

3.1. Sacrificio y yo en el cristianismo.

Para los relatos bíblicos, coránicos, talmúdicos y midrásicos, de la vida de Abraham, su vida está marcada por el sacrificio y la negación, pero viene a tener como balance la santidad. Abraham es el reconciliado, el pacificado, según el Génesis y el Corán, la paz, *Shalom, salam*.

Es cierto que la interpretación hegeliana de Abraham tan solo se centra en la conciencia de la distancia, en la separación completa. El Absoluto no estaría para Abraham sino a la espalda. Toda identificación es prematura, toda asociación de lo divino, toda fijación de su ser. El Dios de Abraham es un Dios vivo, no inerte, y la salida de Mesopotamia, como relata la tradición islámica y el Midrás, tiene que ver con esta conciencia de un Absoluto que siempre está a la espalda, nunca ante los ojos; exige remoción, negación. No es esta estatua, ni esta estrella, ni las constelaciones. Pero que no sea esto, implica que tampoco sea lo contrario. El tiempo en que vive Abraham no es la indiferencia —*Gleichgültigkeit*—. No hay descanso, sino que esta conciencia es fuerza, ímpetu, lucha que se ejemplifican en la figura de la soledad y separación de la vida del patriarca.

El día quince del mes de Nissan, los judíos celebran la Pascua, la liberación de la esclavitud en Egipto. Cristo también la celebró. Y su celebración —según Hegel— quiso revivir el bello sentido griego del sacrificio, estableciendo una bella comunidad. Un vínculo entre hombres que eliminase la separación judía. Al analizar la Última Cena, Hegel constata un profundo fracaso. El Dios-hombre es comido sacrificialmente. Pero debería renacer en la vida, el espíritu y el amor de la nueva comunidad.

[40] Aforismo recogido por NICOLIN, F.: “Unbekannten Aphorismen aus Hegels Jenaer Periode”, en *Hegel-Studien*, IV Bonn, 1967 p. 15. «Gott opfert sich auf, gibt sich zur Vernichtung hin. Gott selbst ist tot; die höchste Verzweiflung der völligen Gottverlassenheit».

Hegel compara la Última Cena con la lectura de un libro. La intelección de un texto haría revivir el contenido de éste en la subjetividad del lector. La lectura perfecta sería aquella que dejase una réplica de sí en el lector. Leemos imperfectamente cuando tenemos que volver de nuevo al libro y adecuar nuestra imagen de él a su contenido. En una lectura perfecta, el libro debería desaparecer conforme se lo va leyendo.

Este es el fracaso del sacrificio de Cristo según Hegel. El quedar ligados a la figura de Cristo, el tener que conmemorar a lo largo de un tiempo indefinido aquel sacrificio de la cruz. El mal infinito que no encuentra expresión finita, sino que es una serie indefinida. Para Hegel ello está en las palabras: «Haced esto en memoria mía». La única conciliación posible no puede estar en la religión, sino en la filosofía, en la comprensión filosófica de la historia universal. Una comprensión que no tiene residuo, que es la completa racionalidad de lo efectivamente acontecido.

La conciencia es desgraciada mientras no alcanza esta comprensión. Comprensión que es reconciliación porque viene a ser la participación del sabio en la vida que recorre la historia de la humanidad. Y eso es lo exigido por la conciencia humana. Una conciencia siempre lo es para otra conciencia. La conciencia exige el ámbito del nosotros, de lo común. Pero este ámbito se abre con el sacrificio. En él se da la unión de lo finito y lo infinito en la vida de la comunidad. Ese fue el hallazgo hegeliano al examinar la religiosidad griega.

En la dramaturgia clásica hay un momento —la *peripéteia*, Περιπέτεια— que Aristóteles define como el trocarse la acción en su contrario de modo verosímil o necesario⁴¹. En un momento de su estancia de Frankfurt, Hegel debió experimentar una peripecia similar a la que vivieron los primeros cristianos cuando entonaban himnos sobre un instrumento de tortura.

«Al creer que Dios resucitaba a Jesús de entre los muertos, los fieles descubrían en el relato de Dios una colosal *peripéteia*. Esta inversión maravillosa de las expectativas humanas [...] debía señalar el comienzo del desenlace»⁴².

Y eso fue lo que encontró Hegel como sentido especulativo del cristianismo. Una crisis juvenil que se advierte en el contraste entre el período de Berna y el de Frankfurt. Rosenzweig alude también a esta peripecia

[41] ARISTÓTELES: *Poética* I, 11-1. «Ἔστι δὲ περιπέτεια μὲν ἢ εἰς τὸ ἐναντίον τῶν πραττομένων μεταβολή, καθάπερ εἴρηται, καὶ τοῦτο δὲ, ὡς περ λέγομεν, κατὰ τὸ εἰκόσ ἢ ἀναγκαῖον».

[42] MEEKS, W.: op. cit., p. 202.

vital de Hegel que trocó su depresión en inquietud —*Unruhe*— por el saber absoluto.

La teología de la cruz será para Hegel el modelo de actividad del espíritu. En la *Carta a los Hebreos*, san Pablo comenta que Cristo «soportó la cruz, despreciando la deshonra»⁴³. Para Hegel, el espíritu soporta la contradicción. Así como Cristo trocó la deshonra del patíbulo en la majestad del trono en el que está sentado, también el yo es —según Hegel— una negatividad absoluta, pura inquietud, que no sucumbe a la contradicción, sino que se mantiene en ella y la trastoca finalmente en la paz de la Idea. En el saber absoluto, Hegel advierte el por qué de todos los sacrificios. La muerte de lo individual y su aporte a la vida que fluía a través de todos los individuos.

La marcha de la historia es la noche más oscura —el viernes santo especulativo—. Tan solo tiene sentido si está dirigida hacia una culminación, a una reconciliación o a la paz. Ese es el término desde el que el nosotros, los reconciliados y que sabemos el por qué, contemplamos la historia. La inquietud, el dolor y la ausencia son momentos, no términos, en un proceso del saber, un proceso que lo es para la conciencia.

Robert Williams ha subrayado recientemente que el Viernes Santo lo es para el saber, es especulativo. La conciencia de que Dios ha muerto, el ateísmo, la incomparcencia de la sustancia espiritual, «es un momento negativo y la transición con una dialéctica especulativa que niega la negación (ateísmo) y reconcilia el ateísmo con la teología»⁴⁴. Hegel acentúa la vivencia de la temporalidad como fuerza, ímpetu, inquietud, temporalidad hacia delante, no indiferente. Al hacerlo está absolutizando la acción y la razón humana. En su curso, en la historia, la Razón es potencia absoluta, la sustancia de la historia que habla por sus exponentes, las grandes figuras políticas como Alejandro, César o Napoleón.

El análisis de Rosenzweig parte de la existencia metaética. Abraham no es visto como un antihéroe. El patriarca abrumado por la visión de lo sublime. Su existencia es metaética. En modo alguno es la ruptura con la naturaleza o con la comunidad. Pero, como existencia metaética, se obstina en su individualidad y en su tarea. Al igual que el héroe clásico, él sabe de su mismidad: B=B. Pero también sabe que el mundo es bueno. Esto es: capaz de oír lo que calla el cosmos, su unicidad, su haber salido de las manos de Dios.

[43] HEBREOS, XII, 2.

[44] WILLIAMS, R.: “La inseparabilidad del amor y la angustia: la crítica hegeliana de la Modernidad”, en *pro manuscrito*, p. 7.

«La creación divina del mundo y su auto-revelación al yo particular (el término B=B entrando en relación con el A=A) son para Rosenzweig dos momentos en el despliegue de una relación triádica entre Dios, el mundo y la humanidad»⁴⁵.

Rosenzweig advierte la contingencia suma del sí mismo, del yo, de la existencia metaética.

«El sí mismo solitario puede morir, a diferencia de lo que le sucede a la Totalidad y, por tanto, al hombre meramente ético, tan solo parte abstracta de la Totalidad. De ahí que la caducidad sea la esencia del hombre metaéticamente considerado, y que su ser consista en ser peculiar o ser como peculiar y singular»⁴⁶.

Esa caducidad que descubre como ser propio el hombre, su B=B, también la descubre en el universo. Este no es lo necesario. Su *logos* podría no haber sido. Y la descubre también en los demás *yoes*. El mundo, la existencia propia y la comunitaria exigen, anhelan, la redención.

El gesto especulativo que contempla Rosenzweig en el cristianismo es la repetición del sacrificio eucarístico. En la repetición, Hegel veía el mal infinito, la eterna reiteración de lo mismo, incapaz de lograr la unidad en el plano de la religión entre el individuo y la comunidad. Rosenzweig, en cambio, advierte que la repetición de la última cena se corresponde con el transcurrir del tiempo. La existencia no se posee de una vez, sino día a día, minuto a minuto. Y estos momentos únicos son los que han de ser redimidos de su caducidad. El sacrificio cristiano y su repetición son la fidelidad, la permanencia, en la acción redentora. Adán responde a la interpelación divina: «¡Aquí estoy!» Adán, Abrahám, el místico o el santo están lejos de silencio del héroe trágico. Además, la interpelación exige respuesta —*an-Wort*—. La historia se puede contemplar como:

«El despliegue de la Redención en el tiempo. En lugar de inscribir la eternidad en el cuerpo, como en la Alianza judía, la alianza cristiana deja al individuo encadenado a una historia aún no redimida»⁴⁷.

No la razón en la historia, sino la redención en la historia, ese es el destino del sacrificio cristiano según Rosenzweig.

[45] ROSENSTOCK, B.: op. cit., p. 159.

[46] GARCÍA BARÓ, M.: "Introducción", en *La Estrella de la Redención*. Salamanca: Sígueme, 1997, p. 24.

[47] ROSENSTOCK, B.: op. cit., p. 222.

3.2. Sacrificio y yo en el judaísmo

«Necesitamos una mitología de la razón». Así se había expresado el autor del más antiguo programa de sistema del idealismo alemán, reivindicando con Herder una mitología nacional. En los mitos helenos se puede rastrear la identificación entre individuo y todo, entre lo finito y lo infinito, que constituye su belleza ética. Esto implica una concepción anti-mecanicista de la comunidad. Como subrayó Shaftsbury en *Los moralistas*,

«En el organismo cada miembro es el símbolo inmediato del todo o se limita a ser una variación en el detalle de ese todo, a diferencia de la máquina, cuyos miembros no gozan ni directa ni indirectamente de la información del todo en que participan externamente»⁴⁸.

El problema para Hegel estribaba en que no podemos volver a la belleza ética griega. Y no podemos hacerlo porque el principio vertebrador de los nuevos tiempos es la libertad subjetiva. El horizonte ético que definen no solo los derechos del ciudadano, sino los del hombre es insuperable para los modernos y también para nosotros, sus herederos. Ya los románticos y, con ellos, Hegel:

«Se dieron cuenta de que era imposible echar marcha atrás en la historia y revivir las antiguas repúblicas o la constitución medieval. Su ideal consistió en lograr una síntesis del antiguo ideal comunitario con el moderno de libertad»⁴⁹.

¿Pero por qué necesitar una mitología racional? La racionalidad implica que esta nueva mitología ha de ser congruente con los ideales de tolerancia y de respeto a la libertad subjetiva que definen el marco de acción moderno. Esta nueva mitología no puede conculcar los derechos humanos. Eso si lo hacían las antiguas mitologías griegas y romanas, con su legitimación de la esclavitud, por ejemplo. Tampoco puede basarse en supersticiones. Ha de ser congruente con la razón y su desarrollo en la historia.

Pero Hegel, Hölderlin y Schelling reclamaron la necesidad de una mitología para los tiempos modernos. Se puede decir que una mitología define un mundo y lo puebla. Esta definición también lo es respecto de los papeles y funciones que a cada agente toca en el teatro del mundo. Así el agente se transforma en actor y la historia en un drama.

[48] FRANK, M.: *El Dios verdadero. Lecciones sobre la Nueva Mitología*. Madrid: 1994, p. 158.

[49] BEISER, F.: *Hegel*. New York-London: Routledge, 2005, p. 42.

«Lo primero que el hombre inventó fueron los escenarios y la coreografía. El drama, o sea las actividades que se representaban o las carreras que tenían lugar, era el conjunto de la vida humana dividida en cuatro actos, nacimiento, juventud, madurez y ancianidad, que se representaba en cuatro temporadas, primavera, verano, otoño e invierno, y en dos sesiones, noche y día»⁵⁰.

Este carácter dramático de la existencia y de su ámbito se vio cercenado en la modernidad. Galileo y Newton la inauguran borrando las distinciones cualitativas en el espacio y en el tiempo. No hay diferencias entre el cielo y la tierra. Todas las regiones del espacio son iguales. No hay un lugar que pueda ser el *umbilicus mundi*, y sobre el que se deba realizar el rito de fundación de una ciudad. Tampoco hay tiempos cualitativamente diferentes, festivos, que vertebran la vida de la comunidad. Todos los momentos del tiempo son iguales. La indiferencia, la igualdad y la multiplicación son lo más opuesto a las coordenadas que definen una mitología.

En una concepción mitológica de la existencia, el tiempo deja de ser una mera sucesión indefinida, un mero multiplicarse siempre igual a sí mismo. El tiempo y lo que en él sucede tiene un argumento. Y lo que es más importante, el tiempo, el mundo y las personas tienen un sentido que es conocido por todos los miembros de una cultura. Muy pronto Rosenzweig comprendería que esto es lo característico del pueblo judío. «“Los judíos son el único pueblo que en la actualidad tiene un mito nacional” —como si fuera una pieza de teatro, cuyo contenido es conocido por todo el mundo (que era lo que sucedía en el teatro antiguo)—»⁵¹.

Según Rosenzweig el mesianismo judío introduce un tiempo cualitativamente diferente. Este tiempo se espera, no ha comenzado. El tiempo histórico es inconmensurable con el acontecimiento que la llegada del Mesías implica. Esto fue lo que acertó a comprender Hegel respecto del judaísmo. El Dios y la existencia judía están más allá. Son lo lejano, lo separado.

Pero Rosenzweig atiende a un gesto en el que descubre un enorme contenido especulativo. No es el gesto del silencio heroico, tampoco la repetición de la Última Cena. Ahora, fija la atención en que el mito nacional judío se expresa mediante la reiteración de ritos. El tiempo judío obedece a un calendario ritual. Exactamente igual que en las sociedades premodernas.

[50] CHOZA, J.: *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002, p. 33.

[51] PÖGGELER, O.: op. cit., p. 121.

«Para pensar la redención, el judaísmo ha de suspender el tiempo hasta cierto punto. Elevarlo de la diacronía a la sincronía, del orden histórico al orden simbólico. Pues en el orden del símbolo, esto es en la eternidad del ritual, se puede anticipar el futuro como lo que en el pasado puede interpretarse previamente»⁵².

En un tiempo que transcurre sincrónicamente, cada momento lo es del todo, es una variación del mismo, como señaló Shaftsbury. Todo momento recibe su sentido de todos los demás. Por eso su temporalidad no es lineal. Al tiempo lineal se le añade una nueva forma. Esta hiperformalización lo reestructura, le da un nuevo significado. La nueva forma es el tiempo sagrado, el de los ritos. Ese es el modo más peculiar de la espera. No se espera algo que pueda acontecer en el tiempo. Sino algo absolutamente diferente de lo que puede advenir en el tiempo. Por eso, el calendario ritual que transforma la temporalidad lineal es la manera de esperar en el tiempo lo que transformará la historia y los tiempos.

Pero se trata de un tiempo de celebraciones. Y eso quiere decir que es un tiempo comunitario. No tiene sentido al margen de la categoría pueblo. Por eso la anticipación de la redención, en que consiste el año litúrgico judío, realiza la bella religiosidad de los griegos, según Hegel. Es bella porque no es sublime. La llegada del Mesías está allende la historia, pero el calendario sagrado realiza la unidad de finitud e infinitud. De lo que es temporal y ha de ser realizado día a día, y de lo que es eterno. Y lo realiza en la vida de la comunidad.

El tiempo sincrónico es la anticipación del acontecimiento metahistórico que vertebra el drama de la existencia judía, y define su escenario. Por eso, esta comunidad lo es en torno a un calendario, a una forma de vivir el tiempo. No lo es respecto de un territorio. Anticipa la redención, no algo que se espere en el tiempo. Por eso, las acusaciones de Sionismo no llegan a tocar a Rosenzweig. Es más, la segunda destrucción del Templo y la diáspora son para él gestos especulativos en los que advierte la no inclusión del pueblo judío en la historia universal. Como ha señalado Stéphane Mòses:

«La idea de una vocación metahistórica del pueblo judío [...] debe ser entendida [...] como una idea regulativa, como la de los límites impuestos a toda política. Consecuentemente, la vocación religiosa del pueblo judío será interpretada no como una ausencia en la historia, sino como la toma de una distancia en relación a ella. Menos como una negación de lo político que, como una crítica a toda política»⁵³.

[52] MòSES, S.: op. cit., p. 57.

[53] *Ibidem*, p. 43.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BEISER, F.: *Hegel*. New York-London: Routledge, 2005.

CHOZA, J.: *Manual de antropología filosófica*. Madrid: Rialp, 1989.

—*Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.

DILTHEY: *Hegel y el idealismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1944.

FRANK, M.: *El Dios venidero. Lecciones sobre la Nueva Mitología*. Madrid: 1994.

GARCÍA BARÓ, M.: «Introducción» en *La Estrella de la Redención*. Salamanca: Sígueme, 1997.

GEERTZ, C.: *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*. Barcelona: Paidós, 2002.

HEGEL, G. W. F.: “Systemfragment von 1800”, en *Hegels Theologische Jugendschriften*, ed. H. Nohl. Tubinga: Mohr, 1907.

—*Escritos de Juventud*. México: FCE, 1998 (3ª reimpresión).

—*Fenomenología del espíritu*. Valencia: Pretextos, 2006, p. 833. Trad. Manuel Jiménez Redondo.

LOWIN, Sh. L.: *The Making of a Forefather. Abraham in Islamic and Jewish Exegetical Narratives*. Leiden-Boston: Brill, 2006.

MARÍN, H.: *La invención de lo humano. La génesis sociohistórica del individuo*. Madrid: Encuentro, 2007.

MEEKS, W. A.: *Los orígenes de la moralidad cristiana. Los dos primeros siglos*. Barcelona: Ariel, 1994.

MOSÈS, S.: “Hegel taken at his World: The Critique of History in Franz Rosenzweig”, en MATVEE, J. y NOOR, A. (eds.): *Die Gegenwärtigkeit deutsch-jüdischen Denkes*. München: Fink, 2011.

NICOLIN, F.: "Unbekannten Aphorismen aus Hegels Jenaer Periode", en *Hegel-Studien*, IV Bonn, 1967.

POCOCK, J. G. A.: *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Madrid: Tecnos, 2002.

PÖGGELER: "Between Enlightenment and Romanticism: Rosenzweig and Hegel", en MENDES-FLOHR, P.: *The Philosophy of Franz Rosenzweig*. Hannover-London: University Press of New England, 1988.

POLO, L.: "La vida buena y la buena vida. Una confusión posible", en *La persona humana y su crecimiento*. Pamplona: Eunsa, 1996.

QUEVEDO, A.: *En el último instante. La lectura contemporánea del sacrificio de Abraham*. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 2006.

ROSENSTOCK, B.: *Philosophy and the Jewish Question*. New York: Fordham University Press, 2010.

ROSENZWEIG, F.: *Der Mensch und sein Werk. Briefe und Tagebücher*. Ed. ROSENZWEIG, R.; ROSENZWEIG-SCHEINMMANN, E.; y CAPSTER, B.: Vol. I-2, 1918-1929. Dordrecht: Martinus-Nijhoff, 1979

—*La Estrella de la Redención*. Salamanca: Sígueme, 1997

—*Understanding the Sick and the Healthy. A view of World, Man, and God*. Cambridge: Harvard University Press, 1999. Trad. al inglés de GLATZER, N. Introd. de PUTNAM, H.

—*Zeit ists...: Gedanken über das jüdische Bildungsproblem des Augenblicks*. Berlin u.a.: Verlag der Neuen Jüdischen Monatshefte, 1918.

CAPÍTULO 6

IDENTIFYING GOD: HOW FAR IS THE GOD OF JUDAISM, CHRISTIANITY AND ISLAM THE SAME GOD?

OLIVER LEAMAN

University of Kentucky, United States of America

THERE is a popular line nowadays in writing about religions, and that is to emphasize the links between them, and also the principles which they hold in common. So for example right now at the start of the second decade of the second millennium there is an organization called *Common Ground* which is supposed to represent what Muslims and Christians agree on, and in 2000 an organization called *Dabru Emet* was set up to explore what views Jews and Christians share. The point of these campaigns is often very laudable and is to highlight what religions that often are in conflict with each other are actually not in conflict about, and this might lead to amicable relations between their followers and a decrease in the violence which has always been such a prevalent feature of interreligious relations in the Abrahamic religions. The very fact that we can call them all Abrahamic suggests to some that they must share things in common, at least in all respecting Abraham. I am not going to be looking at this strategy but rather at one of its intellectual underpinnings, the apparent fact that the different religions often present varying accounts of what they take to be the same historical characters. Before I move onto this it is worth though expressing a degree of scepticism about the positive results of actually discovering that the different religions agree on many principles and details. One of the facts of religion is

that the most bitter violence often arises through minor disagreements and technical differences, and that conflict *within* a religion or even a religious group is often more protracted and bitter than between quite distinct religions. The more similar the views of believers, the more they may find whatever remains distinct to be crucial to their relations with each other.

The view of the Qur'an about the Abrahamic religions is controversial. Islam presents itself as the *din al-fitrah*, the original religion, in that before its final revelation by the Prophet Muhammad it was revealed by earlier prophets such as Moses and Jesus. Unfortunately, though their original message was the authentic word of God, it was interpreted in wrong ways by their communities, and subjected to *tahrif* (Qur'an 2.75, 4.46, 5.13), *tabdil* (2.59, 7.162) and *talbis* (2.42, 3.71), corruption, adulteration and alteration. That was not their fault, or God's fault, but just reflected the difficult conditions of the time for the message to be accepted in its pure state. It is worth pointing out that the view of the religions being different routes to the same God is a very Islamic view, in that Jews do not regard the New Testament or the Qur'an as having any religious significance for them, and Christians have no need to acknowledge the truth of Muhammad's mission as recounted in the Qur'an. Islam has to show why as the youngest of the religions it is the best, although we do normally think that the fresher something is, the better it is, and Islam sidelines this by suggesting that in fact it is not the youngest but the oldest religion, the original religion which Judaism and Christianity have adulterated and formed into their own apparent religions that really have a rather slim connection with the divine origins of faith itself. This explains why for instance Jesus is represented as having been crucified in the Gospel, as the Qur'an refers to the Christian bible, when he was merely taken up to heaven according to the Qur'an (LEAMAN 2006b: 305-10) and why the stories of the Jewish prophets are often rather different from their accounts in the Jewish bible.

There are a variety of ways at looking at these differences of approach. There is a tendency for a religion that comes out of other religions to stress the common factors between the new faith and the old ones. After all, this is helpful for conversion, since one can argue that there is not that much difference between the faiths, and so conversion is not such a big deal. In a store merchandizers who are trying to get the public to buy a new product will often link it with older and more familiar products so that the public know what sort of thing it

is and find it tempting. The Qur'an often lumps Jews and Christians together as People of the Book, and other groups are also linked with them in this respect of having a book, but then it also sometimes takes a harsher view of Jews as compared with Christians (LEAMAN 2006c: 59-73). Christians at least unlike Jews believe that Jesus was a prophet, or so it is said, but Christians nonetheless have many mistaken ideas about him. They believe according to the Qur'an that he has a divine or semi-divine status, and this belief is wrong, and they believe that he was crucified, instead of taken up to heaven, and this is also wrong. The Jews are said to tend to try to kill their prophets (although of course they do not regard Jesus as a prophet). There is a real issue as to whether Christians will be saved when the world comes to an end, since although their behaviour may have been virtuous and they did believe in the significance of Jesus, they also lacked faith in God to such an extent that they believed he could have allowed his prophet to die the sort of humiliating death that is represented by the crucifixion. They also fail to understand what specifically happened to Jesus since they do not accept the prophecy of Muhammad and the authority of the Qur'an so they are clearly only in possession of a much earlier and incomplete message. Not that God sent them an incomplete message, but it has been manipulated, so they misunderstand its real nature, and good evidence of that is provided by their refusal to accept the last message as conveyed through Muhammad. The implication is that had they understood the message they received from Jesus they would have moved onto accepting the final message, that brought by the Prophet Muhammad.

But surely as President Obama recently said when trying to take the heat out of the controversy in 2010 to do with the building of a mosque at Ground Zero, we all pray to the same God. Not all Muslims are so sure. There was in 2009 an attempt in Malaysia to forbid non-Muslims referring to God as Allah, the Arabic word for God which is not as such limited only to Muslims when referring to God if they are Arabic speakers. It is an interesting question though whether the God of the Qur'an is the same as the God of the other Abrahamic texts. He seems rather more aggressive than the God of the New Testament but not as aggressive as the God of the Jewish Bible, and Jews and Christians are said to have mistaken ideas about him «And the Jews say, Ezra is the son of God and the Christians say, the Messiah is the son of God. That is what they say with their mouths. They imitate the saying of those who disbelieved in the past» (9.30). Both the

Christians and the Jews fell for false messiahs, and this almost makes them unbelievers, a very serious charge indeed. They appear to fall at least into the category of *munafiqun*, hypocrites, another serious charge, since the implication is that they do not really believe in what they say. They all received the pure monotheistic doctrine from their prophets and they adulterated it and made it dirty and inaccurate, albeit more in line with what they wanted to do anyway. They turned something tidy and neat into something messy and mixed up with other things, hence the point of the accusation of *shirk* or idolatry, associating God with other, lesser, beings.

We have a more difficult issue here to resolve, which is that we do not have to accept that the God of the Jews and the Christians and the Muslims is the same God, even if we are monotheists. We may accept that there is just one God, but if we disapprove of the ways he is described, and in particular the sorts of events that he brings about, then what does it mean to say that he is the same person? We often say that someone is the same person even though he or she undergoes huge personality changes, and this is because they are still legally the same, and physically continuous with who they were in the past, perhaps, which is not something we can say about God, of course. The God that is described in the Qur'an and in the rest of the significant literature such as the *hadith*, the Traditions of the Prophet and his Companions, the commentaries on the law and so on do represent a being who is very similar to the God we find in the Jewish Bible and the New Testament. Those hostile to Islam often say that the Christian God is a God of love while the God of the Qur'an and the Jewish Bible is vengeful and violent, and yet it has to be said that Christian history and other significant Christian theological works provide little evidence of such a distinction. These sweeping generalizations about how religions classify God in distinction from other religions rarely get it right, and this is hardly surprising given the complexity of who is after all the leading character in a complex system of thought such as a religion.

According to John Hick's constant theological position, there is not in the end much difference between the different religions, since there is not much difference in what we admire in a person morally. Since that person could be a member of just about any religion, there cannot be any basic distinctions in the nature of the religions that are significant. For Hick, what is important is the behaviour of individuals and so the precise theological accounts of God that occur in other

religions are not crucial if they do not affect human action. This is a point that could be turned in another direction, though, in that we could argue that what is important in human action is not so much what we do but why we do it. Many would argue that if we do the right thing but for the wrong reason then there is no merit in it, although presumably it is better than doing the wrong thing. So some Muslims would say that believing in one God is not enough, it is essential to believe that Muhammad is his messenger, if one lives at a time when one could believe that, since otherwise one's belief in the one God is an essentially problematic or incomplete belief. The God of Islam is taken to be one and this is repeated several times a day in the prayers, in the phrase «there is no God except God and Muhammad is his messenger». The *shahadeh* terminates with the phrase «and that Muhammad is his messenger», and this is not a casual addition. Monotheism by itself is generally muddled by other beliefs based on tribal loyalties and/or inaccurate understandings of the activities and potentialities of that God. The original Torah and the original Gospel are acceptable, how could they not be since they stem from God and the messengers he sent at that earlier stage, but now they are in such a perverted state that some Muslim authorities say they do not even contain the name of God in any meaningful sense. There is no reason in that case to show them any respect. The God of present day Jews and Christians, not to mention any other community that might be regarded as having a book, is not then the same as the God of Islam. It is not like the ka`ba which went from being originally monotheist and constructed by Abraham and his son, to being polytheist and then finally monotheist again, and throughout this period it seems to have come under divine care and concern. Although the Arabic term *Allah* has no plurals, the term which it comes from, *al-ilah*, does, referring to deities, and in pre-Islamic Arabia there were many religions that believed in gods, and also some that believed in just one God. In pre-Islamic Mecca the ka`ba site was the home of both the gods and God himself, and the main and obvious difference between them seems to have been that God was not represented physically while the gods were. The gods were presumably not difficult to describe since they were physically there in front of their worshippers, but the God of Islam is more mysterious, since he is immaterial and theologians are constantly warning Muslims not to try to define him, but rather to concentrate on understanding him through concentrating on his effects. One of the approved paths to thinking about him is

meditation on his names, of which there are often taken to be ninety-nine, although this number is not actually mentioned in the Qur'an. There is a passage at 59.22-4 which mentions around fifteen names but some argue that a careful analysis of the Qur'an will yield ninety-nine (LEAMAN 2006a: 457-60) and yet more names (7.180, 17.110, 20.8). Presumably the *jahili* or pre-Islamic theology of the Meccans was not so developed, but from what we are told in the Qur'an there seems to have been general acceptance that it is God himself who rules and organizes everything (10.31, 39.38). Even when polluted by polytheism the ka'ba was regarded as significant by the Qur'an, and the attack with an elephant of the Ethiopian king Abraha, a Christian ruler, was defeated by divine intervention through flying insects (105.1-2). Suras 105 and 106 speak with some respect of the ceremonies and people connected to the structure, even though they were not at all monotheistic, perhaps recalling the time of the origins of the building at the time of Abraham and Ishmael. The Qur'an fiercely rejects the idea that the gods are required to act as mediators between humanity and God himself (10.18), an idea which comes to be classified as *shirk* or idolatry, quite appropriately, and to interfere with the transcendence of the one God. On the other hand, there are some fairly approving references in the Qur'an to lesser beings, which may be believed in provided that they are regarded firmly as God's creatures and not independent of him or indeed as providing independent channels to him.

It might be worth distinguishing between reference to a physical being and to an immaterial being here, in that we can make mistakes about the former and still be said to identify the right person, while perhaps not with the latter. The Ninety-Nine Names of God in Islam serve to define and select God, and if any of those names was missing, or altered, then it would be a very real issue as to whether God had really been identified. This is because there is not a physical being who can be picked out and clearly identified in terms of his material continuity with his past. So the ka'ba could be identified quite clearly despite a period of polytheism and its significance remains constant even though pagans carried out questionable activities there for a period. But God cannot be thought of in this way, his characteristics remain constant and were they to vary, he would no longer be God. Recently someone sent me an email and invited me to speak at a conference, saying that he had met me when I worked at the University of Durham. Now, he clearly knows who I am, and the topic he asked me to speak on is one I can speak on, and he knows where I

work now, and if we met I do not doubt that he would recognize me and shake my hand. But I have never worked for the University of Durham. It does not matter, that sort of mistake shows that he has a mistaken idea about me, but it is a mistaken idea about *me*. A mistaken idea about God by contrast fails to identify God, as understood by a particular religion, and here we need to take seriously the fact that the three Abrahamic religions have very distinct accounts of what the deity does. Presumably these reflect differences in the idea of God himself.

One of the innovations that Islam makes is to identify Allah, the God of the Quraysh, Muhammad's tribe and the controllers of the lucrative Mecca pilgrimage business, with the God of Judaism and Christianity, and so linked with Abraham, Moses and Jesus. But the trouble here is that the divine attributes can only really be linked with human understanding of what they mean and these are so limited compared to the perfect way in which they are exemplified in the deity itself. There is a danger in concentrating on his attributes in that it might encourage some to identify God with someone or something else, the great sin of Islam, *shirk* or idolatry, and the opposite of *tawhid*, or divine unity. Yet there is no doubt that the three books of Judaism, Christianity and Islam produce very variable accounts of what their deity actually does. If it were an issue of what we should say about the same physical object, then even if its use is corrupted, it itself can remain as it was. If the concept of God in Judaism and Christianity is corrupted, though, that concept does not remain the same, its sense changes and no longer captures the idea of God as Islam would interpret it.

There is an obvious objection to this conclusion, and it is that since we have agreed that mistaken ideas about individuals can nonetheless make it possible for us to identify them, could not we say that the mistaken ideas that some religions have about Jesus, Joseph and Abraham really do not get in the way of our talking about them? Are these mistaken ideas not rather like University of Durham mistakes in the example I gave earlier? Some suggest that the Qur'an is constituted of highly sophisticated narratives based not only on the previous major religious texts of Jews and Christians, but also on the oral accounts that went along with those texts and were current at the time in Arabia (REYNOLDS 2010). Perhaps so, and this is not the place to enter into this debate, which has been a prolonged one in Islamic studies, but it is the place to point yet again to how different many of

the characters with the same names are in the three books. Job does not in the Qur'an complain to God about his sufferings, he merely prays that his sufferings will not disturb his relationship with God. This is certainly a very different Job from the moaning, groaning and constantly complaining Old Testament personality, the person who challenges God to appear and respond to the charges against him. The biblical God does appear and reply to Job, and rewards him for his challenge. It is very difficult to conceive of the God of the Qur'an doing that, or respecting Abraham for arguing with him over the fate of the inhabitants of the cities of the valley. This point could be repeated time and time again when discussing the «same» individuals in the Qur'an and the books of the Jews and the Christians.

Looking at the issue from the point of view of Judaism and Christianity, is their God the same God who appears in the Qur'an? He is according to President Obama, but perhaps an American politician is not a good source of theological information on this issue. Jews would have to accept that the Torah which we are told was given to Moses on Mount Sinai is not in fact the text they have in front of them today, not just in the sense that there are a few differences but it is totally inaccurate and self-serving. Christians would have to accept that Jesus was not really crucified, but his apparent death was a test set for Christians who are really to be rewarded at the end of time for not believing that God would allow Jesus to be killed in such a gruesome way. He was not then resurrected and nor does he have any status except as one of the prophets sent to the world by God. It is not at all clear that the God who did all this is the same God as the God in the New Testament, to put it mildly. The conclusion has to be that unless one believes that the Prophet is «a mercy to the worlds» (21.107) and that the Qur'an is «a reminder to the worlds» (38.87, 68.53, 81.27) it is not at all obvious that the God of Islam is in fact the same God as the God of Judaism and Christianity. Muslims may believe that the God described in the Qur'an is indeed the same as the God named in the earlier works of the Torah and the Gospel, but there are plenty of reasons why Jews and Christians should not share their belief here.

REFERENCES:

HICK, J.: *Between Faith and Doubt: Dialogues in Religion and Reason*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.

LEAMAN, O.: *Averroes and his Philosophy*. London: Routledge, 1997.

—*An Introduction to Classical Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

—«Ninety-nine names of God» in Leaman, O. (ed.) *The Qur'an: An Introduction*. London: Routledge, 2006a.

—«`Isa» in Leaman (ed.) *The Qur'an*, 305-310, 2006b.

—*Jewish Thought: An Introduction*, London: Routledge, 2006c.

—*Islamic Philosophy: An Introduction*. Cambridge: Polity Press, 2009.

—*Judaism: An Introduction*. London: I B Tauris, 2011.

REYNOLDS, S.: *The Qur'an and its biblical subtext*. London: Routledge, 2010.

III

MONÓLOGOS, DIÁLOGOS Y TRIÁLOGOS

EN LAS TRES CULTURAS

LA NOCIÓN SAPIENCIAL DE DIOS

IGNACIO FALGUERAS SALINAS
Universidad de Málaga, España

1. Planteamiento

PROBABLEMENTE habrá muchos, hoy en día, que nada más oír la palabra «Dios» se escandalizarán y empezarán a confesarse ateos, negándose a oír y considerar todo lo que sigue. Sin embargo, en este trabajo no se trata todavía de afirmar o negar la existencia de Dios, sino de saber qué es lo que se afirma cuando se cree en Dios y qué es lo que se niega al negar a Dios. Incluso el que se confiese agnóstico o indiferente respecto a la existencia de Dios ha de saber acerca de qué es agnóstico o indiferente, no suceda que se crea tal y no lo sea o simplemente sea un inconsciente que no sepa de qué pretende ser agnóstico o indiferente. El tema «Dios» no puede ser barrido del horizonte del saber, porque no es un tema cualquiera.

Es obvio que lo primero que se requiere para poder referirse a algo es tener una cierta noción de ello. *En un primer sentido*, pues, «noción» equivale a conocimiento elemental, rudimentario, aunque ya *verdadero* conocimiento. No podemos ni tan siquiera hablar de aquello de lo que no tenemos noción alguna. En ese sentido, cuando propongo atender a la noción de Dios no me refiero al conocimiento ni de su esencia ni de su existencia, sino a la primera noticia real de aquello que mentamos cuando decimos «Dios».

Es posible que este planteamiento parezca chocar con una antigua tradición de Occidente, tal como, por ejemplo, la podemos encontrar en S. Agustín¹, según la cual era usual ordenar el tratamiento de las cuestiones empezando por responder a la cuestión *an sit*, después a la *quid sit* y, finalmente, a la cuestión *quale sit*, es decir, se preguntaba primero por la existencia de algo, luego por su esencia y finalmente por sus propiedades. San Agustín tomó esa ordenación de Cicerón² y la transmitió a la edad media, en especial a Tomás de Aquino, que la hizo pervivir para la posteridad, aunque con una modificación secundaria, pues para éste después de la pregunta *an sit* viene la de *quomodo sit*, que nos abre el camino para la pregunta tercera o *quid sit*³.

Podría decirse que el orden de las cuestiones mencionado corresponde a la manera en que venimos a conocer usualmente los hombres, es decir, a la experiencia ordinaria humana. En efecto, nosotros empezamos a conocer por la existencia de las cosas sensibles, y de ellas pasamos a conocer lo que son, o sea, su esencia; pero venimos a conocer también muchas cosas (tanto sensibles como no sensibles) por lo que nos dicen los demás, antes de tener experiencia directa de ellas. Y tanto en nuestras primeras impresiones como en las primeras informaciones que recibimos de los demás se introducen con frecuencia elementos imaginarios o ficticios, de manera que el modo de proceder seriamente es, ante todo, el de discernir en lo que hemos aprendido por nosotros o por otros lo que es real y lo que no. Establecer la existencia real de algo sería, según esto, el primer paso del saber, averiguar sus propiedades y su esencia, lo siguiente⁴.

[1] *Confessiones* X, 10, 17, PL 32, 786.

[2] CICERO, M. T.: *Topica*. Turhout: Brepolis, LLT-A (Library of latin texts-Series A), 2010, par. : 82, línea: 29, p. 444.

[3] *Summa Theologiae* (ST) I, 2, praeambulo; 3, praeambulo.

[4] Tradicionalmente se ha distinguido entre el *ordo essendi* y el *ordo cognoscendi*, si bien los modernos proponen como necesaria la unificación de ambos órdenes desde el comienzo del saber [ESPINOSA: *Ethica*, II, Sch. Dem. Cor. Prp. X, herausg. von C. Gebhardt (CG). Heidelberg: C. Winter Univ. Verlag, 1972, II, 93-94]. La distinción tradicional clásica separaba el *ordo essendi*, que se fundaba en la prioridad del ser sobre la esencia, y de ésta sobre las propiedades, respecto del *ordo cognoscendi*, según el cual el ser como tal es lo último en llegar a ser conocido. A esta distinción de órdenes convendría añadir la del *ordo amandi*, que se establece según las prioridades de la voluntad, la cual, aunque en cierta medida se subordina a la del conocimiento, apunta por su propia índole a la prioridad del bien personal y regula el *ordo vivendi*. Pero lo que es imprescindible notar en este momento es que, dentro del *ordo cognoscendi*, no debe confundirse el orden en que conocemos las cosas de

Sin embargo, es de notar que incluso la cuestión *an sit*, o sea, acerca de la existencia, para poder ser formulada, requiere que sea referida a algo que complete la pregunta, por ejemplo: *an sit «mundus»?*, *an sint «sirenae»?* Tenemos que tener algún conocimiento previo e inicial de lo que investigamos; en los ejemplos puestos, tenemos que saber qué se entiende por «mundo» o por «sirenas» para poder formular esas preguntas y de modo semejante en cualesquiera otras indagaciones. Por tanto, las tres cuestiones tradicionales mencionadas no corresponden al primer conocimiento que tenemos de las cosas, conocimiento que suponen, sino a las posteriores averiguaciones que un saber más riguroso nos exige. Por eso, cuando propongo considerar la noción de Dios, no hago otra cosa que procurar esclarecer inicialmente el tema sobre el que recaerán después más sagaces investigaciones.

Por su parte, la filosofía moderna rompió con aquella tradición y empezó por buscar la esencia, es decir, el objeto de la definición, poniendo la búsqueda de la existencia. Tal cambio se corresponde con su consideración de la existencia como una mera posición externa de la esencia, a la que no añadiría nada nuevo. Por eso, a imitación de las matemáticas, empezó proponiendo definiciones y axiomas, es decir, los conceptos de las cosas, para de ellos deducir sus otras propiedades, entre las que se incluiría, según ellos, la existencia.

Quizás por esa razón algunos podrían sospechar que mi planteamiento se separa de la tradición filosófica antigua y engarza con la moderna, pero en verdad la separación entre ambas tradiciones, respecto del punto al que dirijo la atención, es prácticamente inexistente.

Tomás de Aquino, el más profundo y completo representante de la tradición filosófica antiguo-medieval, recoge en su *Summa Theologiae* el problema que intento abordar y entender. Así, casi al principio de

modo usual (*ordo inventionis*) con el orden en que se han de investigar (*ordo investigationis*) ni con el modo en que se pueden exponer (*ordo expositionis*). Puesto que el *ordo inventionis* no coincide con el *ordo essendi*, el *ordo investigationis* debe procurar someterse al *ordo essendi*, y el orden expositivo debe hallar una armonía tal entre ambos que ayude al incremento del saber. Esto último implica una inevitable cantidad de equívocos y de tensiones o, al menos, de contrapuntos dentro de cualquier escrito filosófico, cuya adecuada intelección requerirá de una investigación que tenga en cuenta la verdad real. Por ejemplo, Tomás de Aquino, que —como recoge el texto de la próxima nota— en la *ST I, quaestio 2* admite la necesidad de partir del nombre de Dios para poder demostrar su existencia, no trata, en cambio, de los nombres divinos hasta la *quaestio 13*. Por mi parte, pretendo dirigir la investigación, de momento, al primer conocimiento que formamos de Dios, desde el cual ha de partir toda otra investigación sobre Él.

esta obra responde del siguiente modo a una posible objeción contra la demostración de la existencia de Dios a partir de las criaturas:

«Para probar que algo existe es necesario tomar como término medio qué significa el nombre, mas no aquello que es, pues la cuestión *quid est* va después de la cuestión *an est*. Los nombres de Dios le vienen impuestos a partir de los efectos, como se verá más adelante: por lo que, para demostrar que Dios existe mediante un efecto, podemos tomar como medio qué significa este nombre “Dios”»⁵.

Según este texto, primero se forma el nombre de un ente, en este caso de Dios, luego se pregunta por su existencia y sólo después se pregunta por la esencia. Por donde se deduce que, a pesar de estar refiriéndose a la demostración de la existencia de Dios, la respuesta mencionada de Tomás de Aquino refrenda lo que mi propuesta aporta, a saber: que antes de decir nada acerca de Dios, lo primero es formarse una noción ajustada de lo que con ese nombre se quiere decir. Además, el texto deja claro que los nombres se toman a partir de los efectos o manifestaciones primeras de las cosas, por lo que implican también conocimiento, aunque todavía mediato: no nos informan *suficientemente* ni de la existencia ni de la esencia, pero recogen la primera noticia que nuestra inteligencia elabora⁶. Según los antiguos y medievales, de esa primera información nocional se puede partir para investigar, ante todo, la existencia (o no) de lo por ella significado, y posteriormente, en caso de que exista, su esencia.

Las diferencias entre la tradición antigua y la moderna no atañen, por tanto, directamente a la precedencia de la noción de Dios, sino a la

[5] «*Ad secundum dicendum quod cum demonstratur causa per effectum, necesse est uti effectu loco definitionis causae, ad probandum causam esse: et hoc maxime contingit in Deo. Quia ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significet nomen, non autem quod quid est: quia quaestio quid est sequitur ad quaestionem an est. Nomina autem Dei imponuntur ab effectibus, ut postea ostendetur (q.13, art.1): unde demonstrando Deum esse per effectum, accipere possumus pro medio quid significet hoc nomen Deus*» (ST I, 2, 2 ad 2).

[6] Si tenemos que en cuenta que los nombres se forman a partir de las operaciones o propiedades, como se puntualiza más adelante, entonces se podría decir que la investigación filosófica *parte* de cierto conocimiento del *quomodo sit* anterior al *an sit* y al *quid sit*. Pero adviértase, sin embargo, que poner nombres no es investigar ni filosofar, sino una tarea preliminar y natural que precede a toda investigación. En este sentido, no cabe entender como una incongruencia en el método filosófico tomista el que cierto conocimiento de las propiedades de las cosas preceda a la *quaestio an sit*, y, en cambio, la *quaestio quomodo sit* sea posterior a ella, pues la imposición del nombre no es ninguna *quaestio* propiamente filosófica. Se trata sólo de otro ejemplo de contrapunto entre el *ordo inventionis* y el *ordo investigationis*.

suficiencia o no de su consideración para deducir su existencia. Algunos modernos creen que del mero concepto de Dios se concluye ya la existencia; mientras que, por el contrario, la mayoría de los antiguos y medievales sostenían que saber el significado de la palabra «Dios» no es suficiente para poder deducir de él su existencia real. Por mi parte, insisto, quisiera atenerme en este escrito al estudio de la mera noción de Dios, sin entrar todavía en la consideración de su existencia, que, obviamente, es un problema más complejo e importante. Pero incluso lo que parece menos importante ha de ser suficientemente atendido, pues hablando de Dios nada es poco importante. Tanto es así que, del modo como se entienda la noción de Dios, dependerá, en buena medida, lo que haya de decirse acerca de su existencia.

Para empezar a ordenar apropiadamente el tratamiento de tan decisiva cuestión, antepondré algunas precisiones acerca del término «noción» que me permitan ajustar el sentido de esta investigación, y, así, poder planificarla y desarrollarla con claridad.

2. Aclaraciones preliminares acerca de las nociones

Como ha quedado implícito en lo anterior, parte de lo que yo quiero indicar con el término «noción» es recogido por Tomás de Aquino como *aquello que significa* el nombre, o, dicho en latín, como el *quid nominis*, que ha de ser distinguido, según él, del *quid rei*, en la medida en que el nombre alude, *más que a la cosa en su realidad, a nuestro conocimiento de ella*⁷. Este último matiz es de gran relevancia. Para entenderlo es preciso, por una parte, tener en cuenta que nuestro conocimiento durante esta vida va de menor a mayor intensidad, así como, por otra parte, que esa indicación de Tomás de Aquino no es la de un subjetivista, sino la de un realista que nos enseña que los nombres los imponemos a partir de las propiedades u operaciones de las cosas⁸. Por tanto, no es que los

[7] Eso no significa subjetivismo alguno, sino, como explico a continuación, sólo una ordenación de menos a más.

[8] Los nombres se imponen a partir de aquello por lo que la cosa se conoce, bien sea una propiedad, bien sea su operación (ST I, 13, 2 ad 2 y 8c; 28, 2c; III, 57, 2c). Por tanto, cada cosa es llamada a partir del modo como la conocemos (ST 13, princip. y 1c; 18, 2c; 32, 2c). La razón del nombre se toma más de aquello a lo que se le pone nombre que de aquel que impone el nombre (ST II-II, 92, 1 ad 2). Sin embargo, el nombre no sigue el modo de ser (*essendi*) de la cosa en la realidad, sino tal como está en nuestro conocimiento (ST I, 13, 9 ad2; 45, 2 ad2). En el caso del nombre de Dios, no se trata de un nombre propio, sino de un nombre apelativo (ST I, 13, 9 ad 2; III, 35, 4 ad3). Su sentido es analógico, no unívoco ni

nombres no se correspondan con un conocimiento de lo real, pero sí es cierto que la verdad de lo que significan se ajusta más a las apariencias o manifestaciones de las cosas que a su intrínseca y profunda realidad. Las primeras noticias de las cosas nos hablan, más que de lo que son las cosas, de lo que nos aparece de ellas. De manera que también el *quid nominis* alude, indirectamente, a la realidad de las cosas, pero sin alcanzar ni su ser ni la integridad de su esencia, sino sólo sus primeras y más someras manifestaciones. Se ha de entender, en consecuencia, que las nociones, es decir, nuestros primeros conocimientos de lo real son los de menor intensidad, pero sin olvidar que ellos son, a la vez, los que abren camino a la intensificación del saber.

Acerca de la importancia de imponer nombres nos dice Agustín de Hipona que esta tarea, como dice la Escritura que hizo Adán con los animales⁹, ha sido considerada desde antiguo como un indicio de altísima sabiduría y refiere al respecto un texto de Pitágoras —quien puso nombre a la filosofía—, según el cual el más sabio de los hombres fue el primero que asignó vocablos a las cosas¹⁰. Naturalmente, cuando se habla de la importancia de la imposición de nombres, no se refiere uno a la adjudicación arbitraria de sonidos para designar a los procesos físicos, asignación que es, ciertamente, requerida y distinta en cada lengua, sino a la captación que hace la inteligencia de sus propiedades reales. No se trata, por tanto, de ninguna concesión al nominalismo, para el cual los nombres de las criaturas, al carecer éstas —en su errónea interpretación— de esencia y de propiedades, son signos extrínsecos asociados arbitrariamente por nosotros a ellas. Se trata, más bien, de la primera captación o intelección que hace la mente de lo que distingue a los procesos físicos y sus principios o, en su caso, a las personas y sus producciones, es decir, de lo que el *Verbum mentis* humano —que es creciente— descubre o ilumina, primera y elementalmente, de la realidad.

Queda, pues, claro que los nombres guardan estrecha relación con las nociones, pero es imprescindible notar que existe una neta distinción entre unos y otras. Me refiero no sólo a que los nombres varían de

equivoco, pues vale tanto para el verdadero Dios como para los falsos (ST I, 13, 9 y 10). El nombre de Dios se toma de su operación, o sea, de su universal providencia, pero significa la naturaleza de Dios (ST I, 13, 8), como en quien la tiene (*ut in habente*) (ST I, 13, 9 ad2). Tiene algo de universal (pues es común a varias personas) y algo de singular (pues no se multiplica en ellas) (ST I, 13, 9).

[9] *Gn* 2, 19.

[10] *Opus imperfectum Contr. Julianum*, V, I, PL 45, 1432.

idioma a idioma¹¹, mientras que las nociones son comunes o asequibles a todos los entendimientos, sino sobre todo a que las nociones *preceden* a los nombres, del mismo modo que los actos y hábitos cognoscitivos preceden a la expresión lingüística¹². Entre la noción y el nombre existe, por tanto, una diferencia jerárquica, según la cual las nociones contenidas y expresadas en los nombres son el núcleo noético que les otorga sentido¹³.

Por consiguiente, al hablar preferentemente de nociones más que de nombres, propongo concentrar la atención en aquello que nos permite imponer un nombre y que en el nombre queda significado, o sea, *a la primera y ajustada noticia de lo que se nombra*. A ese fin, me propongo continuar una amplia tradición filosófica que se remonta por lo menos a Cicerón¹⁴, quien tradujo como «*notio*» los términos griegos «*ennoía*» y «*prolepsis*», como explico a continuación.

Sin duda, históricamente el término «noción» ha tenido diversos usos en filosofía, por lo que se suelen distinguir dos sentidos del mismo: uno amplio y otro restringido¹⁵. El sentido amplio viene a coincidir con un conocimiento o un pensamiento sin más (Tomás de Aquino, Berkeley). El estricto puede, según los distintos autores, significar algo parecido a conocimiento puro o sin imágenes (Locke), a concepto puro *a priori* (Kant) o a conocimiento *primero*, que para los empiristas y los epistémicos puede ser el conocimiento sensible; mientras que, para los que, en cambio, reconocen la prioridad del entendimiento, es anterior a toda percepción sensible (*prolepsis*), pudiendo ser incluso innato, pero que,

[11] Tomás de Aquino menciona, por ejemplo, la etimología de la voz «Dios», que deriva de la raíz «*the-*» (Zeus), alusiva a las operaciones de la providencia (*ST I*, 13, 8 ad1). Se trata de una consideración que se vincula con ciertas lenguas, como el griego y el latín, pero no con otras, como por ejemplo las lenguas germánicas que atienden más a la noción de bien (*Good* o *Gut*), etc. En resumen, los nombres concretos se forman en atención a distintas características de la divinidad.

[12] Digo «a la expresión lingüística» y no al lenguaje considerado como *logos*, u operación cognoscitiva relativamente más alta, porque el propio lenguaje es un hábito intelectual por el que disponemos de aquélla.

[13] La existencia de diccionarios, vocabularios y léxicos testimonia la necesidad de exponer lo que significan los nombres, es decir, las nociones a que aluden, y que no pueden ser aclaradas más que con descripciones que exceden con mucho la brevedad del nombre.

[14] «*Notionem apello, quod Graeci tum ennoian tum prolepsin. Ea est insita et animo praecepta cuiusque cognitio enodationis indigens*». CICERO, M. T.: op. cit., par. 31, línea 29-30, p. 431.

[15] Cfr. LALANDE, A.: *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*. Buenos Aires: El Ateneo, 1967, p. 686. Trad. L. ALFONSO y V. QUINTERO.

en ambos casos, es también verdadero y reconocible por todos (*koinas ennoías, o notiones communes*).

Por mi parte, aprovechando la tradición aristotélico-tomista y los indudables hallazgos obtenidos por mi maestro, L. Polo, en la teoría del conocimiento así como en la antropología trascendental, propongo tres usos del término:

(i) Usar el término «noción» *en sentido amplísimo* para lo entendido por y en cualquier acto de entender. Cuando digo «lo entendido», me refiero a la noticia directa que cualquier acto de intelección aporta, pues —como es bien sabido— el entendimiento y lo entendido por y en el acto de entender son, en cuanto tales, un solo acto¹⁶, en lo cual reside lo diferencial del conocimiento intelectual: la simultaneidad. Puesto que no cabe un entender que no posea un entendido en acto, a tal entendido en acto directamente formado por y en el acto de entender¹⁷ se le puede llamar «noción» o «noticia» y esto vale para todo conocimiento humano. De este uso derivaría que las nociones puedan ser consideradas como conocimientos *primeros y elementales* que preceden a otros desarrollos ulteriores posibles del saber.

(ii) Usarlo *en sentido restringido* reservándolo para lo entendido por y en los actos de entender *superiores a las operaciones mentales*, entendiendo por estas la abstracción, la razón, la reflexión, el juicio y el raciocinio. En este sentido no llamaré nociones a los abstractos ni a los conceptos, ni a las ideas ni a los contenidos judicativos ni a las conclusiones de los raciocinios. En cambio, sí usaré ese término para todo cuanto sea entendido por los hábitos (adquiridos o innatos) y por actos superiores del entender, como lo son el entendimiento, la experiencia intelectual, la voluntad, etc. La razón de tal restricción podría considerarse como *histórica*. Puesto que no existen todavía términos apropiados para señalar esos contenidos noéticos del entender y resultaría fatal confundirlos con los contenidos de las operaciones, que sí tienen denominaciones propias (abstracto, concepto, idea general...), es imprescindible reservarles un término, aunque sea común, que permita, mientras se afina en su conocimiento, distinguirlos de los primeros, a cuyo fin cabe recurrir a ciertas adjetivaciones oportunas (noción habitual adquirida, noción experiencial, noción global, noción simbólica, noción innata, etc.).

[16] *Metaph* XII, 9, 1075 a 3-5; *Contra Gentes* II, c.98 hacia el final.

[17] Cfr. POLO, L.: *Curso de Teoría del Conocimiento*, Tomo I. Pamplona: Eunsa, 1984, Lección 3, pp. 77-82.

(iii) Usarlo *en sentido estricto* o máximamente restringido, para denominar en especial a los conocimientos primeros alcanzados por y en los actos más altos y propios del *intellectus ut actus* o entendimiento agente, a saber, lo entendido en los *actos de búsqueda*. La búsqueda lo es acerca de lo que no se encuentra a la vista o a la mano, de aquello que se hurta a un conocimiento inmediato o directo, y, por tanto, está situado más allá de las apariencias. Histórica y temáticamente lo que se ha buscado han sido los tres grandes temas de la filosofía y de toda sabiduría humana: el mundo, el hombre y Dios. *En este sentido cabría entender por «noción» la noticia primera de todo aquello que es, en alguna línea, realmente primero*. Como es fácil de entender, este uso del término no se basa en meras razones históricas, sino verdaderamente *ontológicas*, pues apunta a la coincidencia de lo real, lo entendido y el entender, de manera que la reserva de su uso no es históricamente provisional, sino que está justificada por la altura de sus temas, de ahí que considere su uso como *estricto*. Además, si se tiene en cuenta que se puede llamar sabiduría al conocimiento de las ultimidades, estos primeros conocimientos de lo primero podrán ser llamados «*nociones sapienciales*». Tal como lo avanza su título, en este trabajo utilizaré el término «noción» en el sentido especialísimo recién descrito, a saber, como noticia elemental y primera de lo que en la realidad es también primero, no derivado, pero sólo de una de esas nociones sapienciales, pues buscaré *la noción radical o noticia primera de Dios*.

Quizás ahora se pueda entender mejor el sentido de la investigación que sigue. Se busca, ante todo (II), establecer *la noción primera y elemental de Dios*, pero puesto que sabemos que las nociones admiten un crecimiento en intensidad, ese objetivo primero no será el único ni el último, sino que, una vez alcanzada la noción mínima o elemental, intentaré mostrar (III) las intensificaciones que le han advenido históricamente a partir de la revelación divina.

3. La noción sapiencial mínima de la divinidad

La tarea que me propongo realizar en primer lugar es la de intentar establecer el núcleo más elemental y común a todas las ulteriores determinaciones, de la noción de divinidad. Reconozco que para proponerse lo que acabo de decir hace falta tener ya ciertos conocimientos previos: ha de tenerse una cierta noción de Dios y, más aún, se ha de saber que existen distintas determinaciones y nombres de Dios y, por consiguiente, también distintas nociones de Dios. Todos los que estamos aquí sabemos

ambas cosas, tenemos una noción de Dios y conocemos otras nociones de Dios que la nuestra. El esfuerzo de concentración intelectual que les propongo es el de buscar en todas las nociones de Dios aquel denominador mínimo común en que coinciden y que justifica que puedan ser consideradas por cualquiera como nociones de la «divinidad», pues debido a la diversidad de las mismas empezaré dirigiendo la atención no a la noción de Dios, sino a la más vaga y difusa de *divinidad*. Además, hago notar que practico, de entrada, una simplificación del campo a investigar: sólo consideraré las nociones *sapienciales* de la divinidad, o mejor, lo sapiencial de tales nociones¹⁸. La razón de esta simplificación estriba en que las innumerables nociones vulgares de la divinidad derivan de las sapienciales, pudiendo ser entendidas como decaimientos o desarrollos más o menos trivializados de ellas; de manera que, siendo éstas básicamente unas pocas, hacen asequible realizar la tarea de encontrar un núcleo verdadero común a todas. Pero debo aclarar que queda por completo fuera de mi propuesta reducir la noción de Dios a ese núcleo mínimo que voy a investigar, puesto que de entrada señalo esta meta sólo como inicial y necesitada de incrementos, que serán indicados en el apartado siguiente.

De acuerdo con lo dicho, voy a proceder, en este apartado, señalando en los modos de sabiduría conocidos las nociones elementales de la divinidad. Empezaré (1) por los modos de sabiduría prácticos, y seguiré (2) con la filosofía, el único puramente teórico, para terminar (3) proponiendo la noción mínima y elemental de Dios.

3.1. Las nociones sapienciales prácticas de la divinidad

Aunque las formas personales de sabiduría meramente humana son tantas cuantas personas existen, por referirse a los mismos grandes temas y en ellos a su núcleo esencial, se dan ciertas coincidencias a partir de las cuales se pueden distinguir básicamente cuatro formas de sabiduría conocidas y comunes a una gran mayoría de los hombres, en correspondencia con el grado de maduración alcanzado en ellas. Esas formas son, en orden ascendente de madurez: la magia, el mito, el budismo y la *tejne*.

[18] Lo sapiencial no es sólo el tema (ultimidades), sino también el modo en que el hombre se acerca a él, por eso existen muchas aproximaciones a la noción mínima verdadera de la divinidad que no son sapienciales. Las que son sapienciales no necesariamente aciertan en todo, por eso digo que dirigiré mi atención a lo sapiencial de ellas.

3.1.1. La magia

Quizá sorprenda a algunos que considere a la magia como un modo de sabiduría, pero lo cierto es que la magia pretende entablar una relación entre el hombre y las ultимidades del saber, que es el requisito mínimo para poder ser considerado como sapiencial un saber. Algunos podrían objetar que la magia de los pueblos primitivos es una práctica carente de racionalidad y que, por tanto, no es ninguna forma del saber. Sin embargo, toda práctica humana está dirigida siempre por algún saber. Según los grandes antropólogos culturales, el ritual mágico sólo se practica en ocasiones determinadas, precisamente en aquellas en que el poder humano es superado por las circunstancias naturales, de manera que existe un patrón racional en su conducta, hasta el punto de que otros la entienden como una forma primitiva de ciencia. Pero la ciencia empírica no es sapiencial. En la medida en que se ocupa sólo de lo inmediato, de lo comprobable, no intenta conocer ni relacionarse con los referentes últimos del saber, por eso no alcanza la altura de lo sapiencial. En cambio, la magia, que tiene cierto parecido con la ciencia empírica, la supera como saber precisamente porque reconoce que existe algo más allá del poder humano e intenta relacionarse con ello.

Pues bien, aunque la magia no tiene un nombre para Dios, sí lo tiene para ese poder difuso que supera al hombre y al que adjudica la denominación de «mana» u otras similares que suelen indicar una *fuerza* dominante en el universo. En cierto sentido, cabe decir que la divinidad es concebida por la magia como un *poder anónimo e impersonal*. Con esto concuerda el comportamiento ambiguo de la magia en su respecto, ya que entiende esa tal fuerza como algo superior, pero la trata como algo inferior al considerarla como fuerza carente de inteligencia o bruta, inteligencia de la que, en cambio, está dotado el hombre. De manera que la divinidad sería, para la magia, poder ciego, fuerza bruta, superior al hombre justamente en eso, en poder, pero inferior al hombre en inteligencia. La incongruencia de entender a lo superior a la vez como inferior es lo que hace de la magia el más inmaduro de los modos de sabiduría. No es de extrañar que sea negada como verdadera sabiduría por los modos superiores de la misma. En descargo de la magia de los hombres primitivos cabe alegar que, efectivamente, en ciertas situaciones límites se hace patente que la naturaleza amenaza y obra sobre el hombre de una manera ciega o mecánica, es decir, carente de inteligencia. Por eso, aunque no sea capaz de situarlo más allá de la naturaleza, ha de reconocerse que la magia es ya un modo de sabiduría por cuanto detecta la existencia de un poder superior y último que rige el universo.

3.1.2. El mito

Los mitos tienen ya nombres propios para los dioses, lo que significa que conciben la divinidad como seres inteligentes y superiores al hombre. La función de la divinidad en los mitos es la de ofrecer una justificación a la falta de sentido de la existencia humana, pues los hombres colaboramos con la naturaleza, pero no podemos determinar el feliz resultado de esa colaboración, que unas veces nos es favorable y otras no. Por esa razón han de existir dioses buenos y dioses malos, unos que justifiquen las bienandanzas, otros las calamidades humanas. Todo lo cual nos indica que en el mito se tiene una noción de la divinidad todavía oscura y equívoca. Concretamente, los mitos nos narran las acciones de los dioses, seres libres e inteligentes, pero que para poder justificar nuestros éxitos y fracasos han de estar situados en el pasado y no en cualquier pasado, sino en un pasado cuyo sentido no pase: el tiempo de los orígenes, el tiempo primordial en el que vivieron y viven los dioses, aquellos seres cuya existencia *sí tiene sentido*, porque es proporcionada a lo que ellos hicieron y hacen¹⁹. Sólo la existencia con sentido de los dioses es lo que merece ser narrado por el mito, aunque desde luego para comunicarlo a la existencia carente de sentido del género humano²⁰. Así, la divinidad es, para el mito, lo que justifica la alternancia aleatoria entre los males y los bienes, que se repite una y otra vez a lo largo de la existencia de la humanidad. En consecuencia, la noción mítica de la divinidad es la de una *justicia elemental*, la de cierta proporción o armonía entre lo que se hace y lo que se obtiene,

[19] Esa falta de sentido de la existencia humana viene determinada por la muerte. En los mitos lo que nos separa de los dioses es la mortalidad. Los dioses son buenos o malos, y en su caso sí existe la justicia, porque ellos son lo que merecen sus obras, y lo son para siempre; mientras que parece que da igual lo que hagamos los mortales en nuestra vida, pues lo que recibimos todos es la muerte.

[20] En los mitos la explicación del sinsentido de la existencia humana se halla en el pasado y en un pasado cuyo sentido no pasa. Esto es verdad, siempre que se refiera a la existencia *histórica* del hombre, no a toda existencia humana posible. Antes de la historia los primeros hombres decidieron el sentido de nuestra existencia histórica: ellos sí tenían responsabilidad, y su existencia sí tenía sentido, pero con su libertad introdujeron la muerte y el sinsentido, característicos de nuestra historia (Gen 3). El error de los mitos es considerar dioses a los primeros hombres o atribuir a los dioses los problemas de sentido humanos, con lo que antropomorfizan la divinidad y le atribuyen el mal, otorgando así a éste un estatuto cuasi-trascendental positivo, y al bien un estatuto demasiado humano, arbitrario y con frecuencia intranscendente. Por eso los ritos que los acompañan suelen ser más un culto a Satán, el engañador de los hombres, que a Dios.

pero que cumplen sólo los dioses, no un dios u otro, sino *entre todos los dioses*, y de la que participan los hombres mediante la celebración de los mitos.

3.1.3. El budismo

Para el budista, la vida entera del individuo es mala, pues está acompañada de dolor, que es su noción del mal. Por eso su intento es el de detener la vida humana y retrotraerla a la vida originaria, aquella en la que todo es imperturbable e inmutable. Como en la magia, el budismo no habla directamente de Dios, conoce sus nombres mitológicos, pero reniega de ellos y no le asigna ninguno. Sin embargo, la noción de la divinidad que en él se maneja es la de *shanti*, la paz, o sea, aquello que el budista anhela alcanzar y que requiere la supresión radical de todo deseo de cambio, incluso de la necesidad de hablar y de todo pensamiento, mediante una técnica ascética que le lleve a salirse del tiempo (la cadena de las reencarnaciones) e instalarse en la eternidad.

3.1.4. La *tejne*

Es el movimiento propio de la sabiduría griega que iniciaron los poetas, es decir, los que imitan (creativamente) con las palabras. Y su objetivo primero fue la imitación de los mitos. Imitar los mitos es ya no creer en ellos, sino saber *hacerlos*. La originalidad de los griegos estriba en la propuesta de convertir la imitación en el eje de la existencia humana. Para convertir la imitación en la tarea principal del hombre es preciso proponer modelos interpretando la naturaleza. El poder de la naturaleza es entendido como un poder genético y lo que ella genera son dioses, o sea, otros poderes puros y perfectos, que los héroes humanos emparentados con ellos desarrollan en condiciones de posible imitación por el común de los mortales. De este modo, al imitar los mitos, se acercan los dioses a los hombres, se eleva la dignidad del hombre y se proponen modelos de vida. En esto radica la raíz de Occidente, en la propuesta optimista de que el hombre es capaz de perfección práctica, a cuyo fin podemos encontrar en la naturaleza modelos y cánones a imitar. La noción de la divinidad subyacente es, pues, la de la *perfección modélica*: la naturaleza es inigualablemente perfecta, pero el hombre debe esforzarse por imitar la perfección del modelo natural, porque así se perfecciona él mismo.

3.2. Las nociones filosóficas

A diferencia de los anteriores modos de sabiduría, la filosofía se caracteriza por no tomar al hombre como punto de referencia para establecer las ultimidades del saber y, en vez de preocuparse por resolver sus situaciones-límite o el problema de la falta de sentido de su existencia, el del dolor o el de su formación y perfeccionamiento, lo que ocupa toda su atención, por primera vez en la historia, es la *realidad de las cosas*. El hombre se olvida de sus problemas para enzarzarse en los problemas de la realidad. Mientras que en los otros modos de sabiduría el hombre *se encuentra* con sus problemas (prácticos), aquí el hombre se pone en busca de los problemas que afectan a la comprensión de las cosas. Al tratarse de problemas que son buscados por el hombre para entender, todos ellos son problemas teóricos, es decir, problemas de conocimiento y sólo conocimiento. La búsqueda de tales problemas hace que la filosofía no sea práctica, pero al mismo tiempo que en ella exista un incremento insaturable del saber. En la filosofía, por ser búsqueda pura, la gran cuestión es el método. En los problemas prácticos el método viene indicado por el problema, pero en la filosofía el modo de buscar es problemático.

Lo primero que busca la filosofía es precisamente qué es lo primero en la realidad y la noción que le corresponde es la de *arjé*, fundamento o principio de todas las cosas. Al avanzar en su búsqueda aparecen otras nociones básicas como las de *logos* (Heráclito) y *ente* (Parménides), pues parece que lo primero que en la realidad le ha de corresponder a lo primero serán *la razón* y el *ser*. Y, posteriormente, aparecen en Sócrates *la verdad*²¹, como aquello que merece ser buscado por encima de todo; en Platón el Bien como realidad suprema y la *noesis noéseos noesis* como acto del primer motor (inmóvil) en Aristóteles. Al alcanzar estas últimas nociones, se consiguió entender por primera vez en filosofía lo que es común a todas las nociones sapienciales de Dios. En efecto, Platón puso el Bien *más allá de toda «ousía»*, o sea, de toda la realidad conocida (en su caso, de las ideas²²); y Aristóteles situó el primer motor inmóvil fuera de la *physis* o conjunto de todas las cosas que se mueven²³.

[21] *Apología de Sócrates* 29 e.

[22] *República* 509 b.

[23] *Metaph* XII, 7, 1072b20 ss. Incluso puso el Ente y el Uno por encima de todos los géneros, pues ambos se predicán de todas las cosas, pero no son ni un género ni una substancia (*Metaph* III, 3, 998 b 22; X, 2, 1053 b 20 y ss.), por tanto, están más allá de lo conocido por experiencia.

3.3. La noción mínima y elemental de Dios

Con los hallazgos de Platón y Aristóteles se declaraba, por primera vez, lo que es común a todas las nociones de la divinidad: la divinidad es lo supremo, lo que ocupa el lugar más alto de la realidad²⁴. En efecto, se puede comprobar que, en la magia, lo supremo es el *poder de la naturaleza*, aquello que supera al hombre y que el mago quiere domeñar con su inteligencia, a fin de que haga lo que él quiere, y eso viene a ser para él la divinidad. Por su parte, en los mitos, lo supremo, es decir, aquello que buscan los que creen en mitos y a lo que someten el sentido de su existencia es *la justicia*, que es el papel que atribuyen a los dioses. En el budismo lo supremo es la paz e imperturbabilidad del alma, por lo que —para Buda— lo divino es lo *inmutablemente pacífico*. Por último, en la *tejne* lo supremo es la perfección de la naturaleza, de ahí que la divinidad sea en ella la *naturaleza como modelo del hacer humano*.

Sin embargo, para ser Dios, según la filosofía, lo supremo ha de ser, a la vez, *lo primero y lo último*²⁵. A lo común a todos los otros modos de sabiduría, añade la filosofía una exigencia mayor. Aristóteles lo dejó claro cuando distinguió entre el orden del ser y el del conocer: lo primero y más alto en el orden real (el ser) es lo último en ser conocido y lo primero en ser conocido es casi lo ínfimo en el orden del ser²⁶. La divinidad, que es lo realmente primero, es también lo último en ser conocido, en correspondencia con lo

[24] S. Agustín afirma que todos tienen como noción de Dios la de *aliquid quo nihil melius est* (*De doctrina christiana* I, 7, n.7, PL 34, 22): «*Nam cum ille unus cogitatur deorum Deus, ab his etiam qui alios et suspicantur et vocant et colunt deos sive in coelo sive in terra, ita cogitatur, ut aliquid quo nihil melius sit atque sublimius illa cogitatio conetur attingere*»; Ep 155, c.IV, n.13, PL 33, 672; *Sermo* 336, c.II, n.2, PL 38, 1472; cfr. BOECIO: *De consolazione philosophiae*, III, Prosa X, PL 63, 765; BERNARDO: *De consideratione*, V, c.7, nn.15-16, PL 182, 797-798). También KANT concibe a Dios como el ideal del Sumo Bien (*KrV A* 818-819 B 846-847).

[25] Lo supremo es la coincidencia de lo primero y de lo último: lo primero en el orden del ser (principio) es lo último en el orden del conocer (fin). No se trata sólo de que lo primero sea lo último por el principio ni de que lo último sea lo primero por el final, sino —sobre todo— de que lo supremo lo ha de ser en el orden del ser y del conocer, en el orden de la teoría y de la práctica, pero sin suprimir la pluralidad y realidad de lo que no es supremo. Los panteístas hacen de Dios lo único, por lo que ni es primero ni último, porque para esto se requiere de una pluralidad real.

[26] *Metaph* VII, 4, 1029 b 10-14; *Ética a Nicómaco* (*Et Nic*) I, 4, 1095 b 1 ss. Cuando digo que lo primero que conocemos es casi lo ínfimo en el orden del ser, me refiero a que lo inmediatamente dado al conocimiento humano (aparte del propio entendimiento) es la información proveniente de los sentidos, que, aunque no es lo más bajo de la realidad física, está próxima a lo más bajo y para Aristóteles eran meros «accidentes» de las substancias sensibles.

cual Aristóteles la sitúa fuera de la naturaleza y por encima de los géneros. Eso significa que lo supremo no nos es dado en la experiencia ni puede ser objetivado ni alcanzado por ningún conocimiento directo. En este sentido, lo supremo ha de ser también *aquello que se busca* por antonomasia, es decir, lo que está escondido o más allá de la experiencia del hombre, pero que es el término principal de la investigación filosófica y humana²⁷. Por eso la filosofía es descrita como la búsqueda del conocimiento de los primeros principios²⁸ y de las altísimas o últimas causas²⁹.

Al señalar la divinidad como lo primero y lo último, es decir, como lo supremo *en todas las líneas*, como aquello que está más allá de toda consideración parcial, aunque corrige a los otros modos de sabiduría, la filosofía recoge gran parte de lo positivo que tienen las otras nociones sapienciales de la divinidad: la de poder, porque Dios es *motor* primero, es decir, el que lo mueve todo en el universo (sin esfuerzo, con el solo pensamiento de su mente³⁰); la de inmutabilidad, porque siendo motor es *inmóvil*³¹; la de justicia, pues los dioses recompensan a aquellos que los imitan y participan de su misma vida (los sabios³²); y la de perfección, ya que la vida más perfecta es la contemplativa, que es en la que viven los dioses y la que constituye la felicidad³³. A lo que se añade que, en la filosofía griega, aunque las divinidades son todavía muchas, se señala ya a *un único Dios supremo y que está separado de todo*, siendo nuestra relación con él, como ya se ha dicho, la de una búsqueda³⁴.

[27] La grandeza de la filosofía, según Aristóteles, estriba en que ella tiene a Dios por tema, y ése es el saber que más corresponde tener a los dioses, por lo que es la más divina de las ciencias, *Metaph I*, 983 a 5-11.

[28] *Metaph I*, 3, 982 b 7-9.

[29] Tomás de Aquino, *In libros posteriorum analyticorum*, lect. 44, n.11: «*sapientia autem circa altissimas causas*».

[30] Aunque estas palabras son de Jenófanes, Aristóteles viene a decir lo mismo cuando concibe la *noesis noeseos noesis* como la causa final del movimiento en el universo, pues ella pondría en movimiento todo sin esfuerzo alguno, sólo por la atracción de su perfección.

[31] *Metaph XII*, 8, 1073 a 24 y ss.

[32] *Et Nic*, X, 8, 1179 a 24 y ss.

[33] *Et Nic*, X, 8, 1178 b 20 y ss.

[34] En nuestros días se está dando un absurdo retorno al politeísmo por parte de ciertos sectores de la «progresía», pero es sólo un encubrimiento de su ateísmo o, lo que es equivalente, de su reducción de la religión a una mera función social humana. Para un filósofo no cabe la menor duda: lo supremo en todos los sentidos no puede ser más que uno.

En cuanto a las nociones populares de la divinidad, es fácil ver que reproducen con alta frecuencia —si no perfectamente, por lo menos en algunos de sus rasgos básicos— las nociones sapienciales más arriba expuestas. Pero, de acuerdo con la síntesis y mejora que hace de ellas la filosofía, a saber, que la divinidad es lo supremo y último, cabe inferir que Dios es para cada hombre aquello que para él sea lo supremo en su vida, incluso cuando diga no creer en nada. Naturalmente, las nociones vulgares de la divinidad siguen el camino inverso al de la filosofía, a saber, el del decaimiento y la trivialización antropológicos, pero conservando lo notionalmente mínimo. El decaimiento se produce cuando uno pone como meta suprema de su vida algo que no es realmente supremo y último. Hay algunos para quienes lo supremo es el placer corporal, a los que cabe aplicar aquello que dice san Pablo: «cuyo Dios es el vientre»³⁵. Para otros lo es el poder, la fama, el dinero³⁶, el juego, etc... En la práctica, la divinidad es para cada uno aquello que considera el fin o bien supremo de su vida, lo que da sentido a su existencia. Por eso digo que no es tan fácil borrar a Dios de la existencia humana, ni ser ateo, porque todo hombre ordena su vida a una meta suprema y aquello que para él es supremo eso es, prácticamente, su Dios. Según esto, también los ateos tienen sus dioses, también Feuerbach y Marx, y Stirner y Freud, etc., tienen sus dioses, que pueden ser la sensualidad, la política, su yo, la ciencia o cualquier otra cosa, justo aquella que sea para ellos lo supremo.

Pero cuando uno pone como meta suprema de su vida algo que no es realmente supremo y último en todas las líneas de la realidad, entonces tendrá un falso dios y él mismo —en cuanto alcance un poquito de madurez racional— habrá de reconocer que ese dios para el que él vive no es Dios, pudiendo, entonces, o bien intentar corregir su noción o bien reafirmarse en su falsa versión y, en este último caso, se verá obligado a pensar que lo supremo y último en todas las líneas de la realidad, es decir, Dios, no existe. Al haberse forjado una falsa noción de Dios, es congruente que se declare ateo: por un lado, porque su dios no lo es³⁷ y, por otro, porque no quiere admitir nada que esté por encima de su falso dios. De ahí que sea tan importante formarse una noción adecuada de Dios, porque, según se la forme uno, así será su vida y su fe racional en él.

[35] *Fil 3, 19.*

[36] «*Nadie puede servir a dos señores,....no podéis servir a Dios y al dinero*» (*Mt 6, 24*).

[37] Como filósofo, también yo soy ateo respecto, v.gr., de Ormuz y Ahirman, y de cualquier politeísmo, pero de ningún modo respecto del único Dios, el ser supremo y último en todos los sentidos y dimensiones de lo real.

4. La intensificación nocional de la divinidad: la revelación divina

Históricamente, todos los incrementos noéticos que afectan a la noción de la divinidad derivan de la revelación, es decir, de una información que se presenta en el acaecer humano como recibida desde lo primero y último, o sea, desde lo supremo. Que una revelación pueda ser fuente de conocimiento acerca de la divinidad concuerda profundamente tanto con la índole de lo que entendemos por ésta (lo más remoto y escondido a nuestro conocimiento) cuanto con la naturaleza creciente de la intelección humana, que admite un incremento irrestricto, pudiendo ir incluso más allá de sí misma.

Por lo que toca a la noción sapiencial de Dios, el incremento de saber que aporta la revelación divina judeo-cristiana ofrece un doble resultado: por un lado, confirma y eleva su noción mínima y elemental tal como la ofrece la filosofía, así como, aunque corregido, el contenido de las otras nociones sapienciales (i); y, por otro, suministra noticias y conocimientos acerca de la divinidad no alcanzables por ninguna iniciativa humana (ii). Veámoslos.

i) Como he intentado mostrar en las páginas precedentes, la filosofía griega, partiendo de la investigación de las cosas visibles, llegó a formar-se una noción mínima y ajustada de la divinidad y así lo reconoce san Pablo³⁸ y siguiéndole a él, junto con toda la filosofía medieval cristiana, san Agustín³⁹, quien piensa que los griegos llegaron incluso a avistar al Verbo divino. Pero obnubilados por la grandeza de su descubrimiento, en vez de mantenerse en una actividad de humilde búsqueda acompañada del debido acatamiento y culto, los filósofos paganos se envanecieron y no dieron al Dios que habían atisbado la gloria que le correspondía. En realidad, la mente humana no podía por sí sola llegar mucho más lejos, pero si hubieran reconocido la grandeza, no ya de su hazaña o descubrimiento, sino del Dios hallado, deberían haberle agradecido su hallazgo y haber implorado de la libertad e inteligencia divinas un incremento de su conocimiento, tanto teórico como práctico, en especial del conocimiento de su voluntad con respecto a nosotros.

En consonancia con lo anterior y mucho antes de toda búsqueda filosófica, ya la Sagrada Escritura enseñaba que Dios es lo supremo, tal como indican las propias denominaciones que lo describen, como son las de

[38] *Rom* 1, 18-23.

[39] *Sermo* 68, PL 38, 439; *Quaestiones in heptateuchum* II, XXV, PL 34, 604; *In Joh. Ev. Tract.* II, c.1, n.4, PL 35, 1390.

«el Excelso»⁴⁰ y «el Altísimo»⁴¹, cuyo trono está por encima de los cielos. Y también que Dios sea, a la vez que supremo, lo último respecto del conocimiento humano, lo indica de varias maneras. En efecto, Dios es calificado como el verdaderamente Escondido⁴², de él se dice que juega gustosamente con los hombres⁴³ y que nos ha puesto en este mundo para que le busquemos⁴⁴. Por consiguiente, recoge sin corregirla, únicamente elevándola, la noción mínima de la divinidad ofrecida por la filosofía, que es la común a todas las demás. Esa elevación se muestra, ante todo, al señalar decididamente que sólo puede haber *una divinidad* y que ese único Dios es no sólo supremo en el sentido de que está por encima de todo y de que no existe nada más allá ni por encima de él, sino incluso de que es por entero trascendente, de manera que no es relativo a los demás entes. El ocultamiento de la divinidad no se debe, pues, a un mero capricho de la voluntad de Dios, sino a que la naturaleza divina está por encima de toda comprensión humana⁴⁵. Con todo, la trascendencia de Dios no es alejamiento alguno, pues Él está tan cerca de cada uno como que todos «vivimos, nos movemos y existimos»⁴⁶ en ella, dado que Dios es espíritu⁴⁷ que lo penetra todo, pero no puede ser penetrado por nada⁴⁸.

Pero la revelación judeo-cristiana también recoge, corrigiéndolas, las nociones sapienciales prácticas de la divinidad. Así, recoge la noción

[40] Gn 14, 19-20.22; Jb 11, 8; 22,11; Sal 73,11; 77,11;78,17; 78,35.56; 82,6; 99,2; 113,4; 138,6 ; 36,22; Isa 12, 4; 57, 15.

[41] Dt 32,8; 33,13; Sal 18,14; 47,3; 57,3; 83,19; 87,5; 92,9; 97,9; Sir 1, 8 (y 38 veces más); Dn 4,21.31; 5,18.21; 7,18.25.27; Sb 5,15; 6,3; 9,17; 2 M 3, 31; Lc 1, 32.35.76; 2,14; 6,35; 8,28; Hch 7, 48; 16, 17.

[42] Isa 45, 15: «*Vere tu es Deus absconditus, Deus Israel salvator*». Escondido no significa oscuro (Cfr. POLO, L.: *Antropología Trascendental II*. Pamplona: Eunsa, 2003, 227), sino «que ha de ser buscado».

[43] Prov 8, 30-31: la sabiduría de Dios, que está junto a él desde la eternidad y hace las delicias de Dios, juega en el orbe de la tierra, y tiene sus delicias en estar con los hijos de los hombres. Esto no significa que Dios juegue con nosotros como si fuéramos juguetes, ni —como dice Einstein— que juegue a los dados con el mundo, sino que juega con nosotros al escondite, al juego más sencillo, pero interpersonal y, en este caso, más intenso, a que le busquemos con todo nuestro ser.

[44] Hch 17, 26-27.

[45] Isa 55, 8-9; 40,28; Rom 11, 33.

[46] Hch 17, 28.

[47] Jn 4, 24.

[48] Sab 7, 1 y 23-25.

suprema de la magia, la de *poder*, corrigiéndola al reconocerla como un atributo de la divinidad inteligente y libre: la *omnipotencia*. Lo que era supersticioso en la magia, a saber, la concepción mecánica e impersonal del poder, queda eliminado, rescatando lo que tenía de positivo con la noción de milagro⁴⁹, es decir, una obra del poder omnipotente del único Dios vivo y sapientísimo.

Lo mismo hace con la noción mítica de la divinidad: la de *justicia*. Sólo que en vez de concebir la existencia humana como exenta de sentido y de responsabilidad y la justicia como una tarea que ejercían los dioses (buenos y malos) ajustando cuentas entre sí en un pasado cuyo sentido no pasa, la revelación nos enseña que todos los bienes proceden de Dios, que el mal procede de nuestros primeros padres⁵⁰, que nosotros somos responsables de nuestras acciones⁵¹ y que Dios es *justo juez* de las mismas⁵². Unidas la justicia y la omnipotencia, hacen de Dios el único que verdaderamente ha de ser temido⁵³ y del temor de Dios el principio de la sabiduría⁵⁴.

Asimismo, del budismo recoge la verdad de que en esta vida todo es vanidad⁵⁵ y de que la paz es un bien⁵⁶, pero no una paz inactiva y replegada sobre sí misma, sino la paz con Dios⁵⁷ que da el cumplimiento de su

[49] Lc 5, 17; 6, 19: «*porque salía de él una fuerza que los curaba a todos*». Esa fuerza la ejerce mediante el «dedo de Dios» (el Espíritu Santo), cfr. Lc 11, 20.

[50] No es casualidad ni primitivismo algunos que la Biblia nos hable en un lenguaje mitológico acerca de la vida y obras de los primeros hombres (así como de la creación del mundo), antes bien es el modo de expresión más adecuado, pues ella nos narra el tiempo de los orígenes del hombre, cuando estando situado en el paraíso fue tentado por Satán y desobedeció a Dios. De esos primeros tiempos felices, anteriores al nuestro, o sea, anteriores a la historia humana, y en los que se originó la infelicidad, es sumamente oportuno hablar en forma de narración mítica, en la medida en que aquellos acontecimientos no admiten parangón directo con los tiempos históricos que de ellos derivan, y, además, su sentido no pasa mientras dure la historia.

[51] Jr 31, 29; Ez 18, 2-4 ss. Mt 25, 31.

[52] Sal 7,12; 50,6; 75, 8.

[53] Mt 10, 28.

[54] Sir 1, 16; Mt 10, 28.

[55] Ecc 1, 2.

[56] Jn 15, 27: «*La paz os dejo, mi paz os doy, no como la da el mundo, yo os la doy*»; 16, 33; 12, 51; 19, 42.

[57] Rom 5, 1; 2 Pe 3, 14.

voluntad, pues Él, que es omnipotente, justo y todo bondad, es el único que puede darla.

En cuanto a la noción de la divinidad de la *tejne*, la de perfección módelica, queda recogida y mejorada en la revelación, pues Dios se propone a sí mismo como modelo de santidad para el hombre⁵⁸ y Cristo nos ordena directamente ser perfectos como nuestro Padre celestial es perfecto⁵⁹. Obviamente, en este caso no se trata de proponer meros modelos naturales, sino modelos verdaderamente divinos —la santidad y la perfección del amor— a la imitación humana, bien sabido es que el modelo divino no destruye el modelo natural humano, sino que lo sobre-eleva.

Por lo que hace a la filosofía, además de los dos rasgos mínimos de la divinidad que ya hemos visto (supremo y último), la revelación también acepta e intensifica sus otras aportaciones. Así nos enseña que Dios es principio y fin, alfa y omega⁶⁰. También la noción de ente es recogida y sobre-elevada con la del nombre de Yahvé, «*Yo soy el que soy*»⁶¹, lo cual, en vez de un abstracto, nos indica que el ser divino es personal. El *logos* es llamado Dios, el Hijo de Dios, que está junto a Dios desde siempre y por el que todo ha sido hecho⁶². La verdad es también esa misma persona divina, que adicionalmente es el método o camino y la vida⁶³. El bien supremo no es una idea, por tanto, más que bien, Dios es *el bueno*, el único bueno⁶⁴.

ii) Pero, además, la revelación añade noticias acerca de Dios que no han sido descubiertas por la mente humana por serle inasequibles o incomprensibles, aunque en ningún caso ininteligibles, y que enriquecen el contenido de su noción elemental. Enumeraré sólo tres que son capitales para alcanzar la noción más adecuada de Dios:

La primera es la noticia de la *creación a partir de la nada*⁶⁵, noción no incomprensible a la razón, aunque tampoco descubierta antes de la ayuda de la revelación. Dios es creador de cielos y de tierra o, lo que es equivalente, todo cuanto existe ha sido *hecho*, pero no a partir

[58] *Lv* 11,44-45; 19, 2; *1Pe* 1,16.

[59] *Mt* 5, 48.

[60] *Apoc* 1, 8; 21, 6.

[61] *Ex* 3, 14. *Jn* 8, 24 y 58.

[62] *Jn* 1, 1 ss.

[63] *Jn* 14, 6.

[64] *Lc* 18, 19.

[65] *2 Mc* 7, 28.

de la misma naturaleza de Dios, sino como novedad absoluta sin otro precedente en Dios mismo que no sea su poder. Sin la noticia de la creación no cabe entender la verdadera trascendencia (y unicidad) de la divinidad ni la radicalidad de su omnipotencia. En filosofía, esta noticia nos hace entender que las criaturas son hechas por la libertad divina y que, a su vez, están dotadas de autonomía, por un lado, y de independencia entre ellas, por otro. Al poder creador de Dios nada se opone, ya que para Dios nada es difícil⁶⁶. La nada es, pues, el tándem del creador.

La segunda gran noticia es la del amor. Dios es *Amor*⁶⁷. Ésta es absolutamente insospechable para la razón humana, pues el hombre no llega a querer por sí mismo más que lo que cumple sus deseos y apetitos, pero desear no es amar: el deseo nace de la carencia, el amor de la plenitud. Dios no es una buena voluntad, o sea, una voluntad que quiere el bien universal y asume íntegramente la ley moral⁶⁸, sino que Dios es el amar donal y su querer es el amar puro, gratuito y sobrante. El hombre no llega a vislumbrar por sí mismo lo que es el amor, es decir, la comunicación plena y libre del ser, del entender y del querer. En cambio, Dios ama todo cuanto ha hecho, pues de lo contrario ni lo habría creado ni lo creado podría subsistir⁶⁹. Sin embargo, precisamente porque es libre, el amor sí admite la oposición y lo que se opone al amor es el pecado. Dios crea, entre sus obras, criaturas libres, y a éstas es a las que ama especialmente y las quiere libres, admitiendo que puedan ellas no obedecerle libremente. En

[66] *Gn* 18, 14; *Jr* 32, 27.

[67] *1 Jn* 4, 8.

[68] Para KANT, lo único bueno es una buena voluntad [*Grundlegung zur Metaph. d. Sitten* (*GMS*), 1. Abschnitt, Ak IV, 393]. Su concepto de Dios (como el del otro postulado) es un concepto originalmente moral, no físico (*KpV*, Ak V, 140), pero, aunque es la única santa, la voluntad del ente infinito no está por encima de la ley práctica moral, sino sólo por encima de las leyes prácticas limitadoras de la moralidad (*Ibidem*, 32). Para él, el motivo más alto de la voluntad es el respeto (*Ibidem*, 78-79) o conciencia de la subordinación de la voluntad a la ley moral (*Ibidem*, 73 ss.; *GMS*, 1. Abschnitt, 2. Anmerkung, Ak IV, 401; *KU* §27, Ak V, 257). El amor, o bien se reduce al cumplimiento de los mandatos (*KpV*, 83), o bien es un asunto del sentimiento, porque el amor no puede ser objeto de la voluntad: no se puede amar porque se quiere, ni porque se debe (*Metaph. der Sitten*, II. Theil, Einführung XII, c, Ak VI, 401-402). El amor no puede pasar de ser una ayuda subjetiva para el cumplimiento del deber por parte de la imperfección humana (*Das Ende aller Dinge*, Ak VIII, 337). En cualquiera de los casos, Dios –según él– no puede amar.

[69] *Sab* 11, 24-25: «*Diligis enim omnia, quae sunt, et nihil odisti eorum, quae fecisti; nec enim, si odisses, aliquid constituisses. Quomodo autem posset aliquid permanere, nisi tu voluisses? Aut, quod a te vocatum non esset, conseruaretur?*».

el caso de los hombres, en situación de caída original, su amor se vuelve entonces misericordia, ofreciendo el perdón y la redención divinas al que se arrepienta⁷⁰. En filosofía, esta noticia nos descubre, pues, la altura trascendental de la libertad y de la voluntad humanas, que pueden oponerse o acatar la libertad de Dios.

La tercera e inconcebible noticia es la de la *encarnación*: Dios⁷¹ se ha hecho hombre sin dejar de ser Dios. Esta noticia, por su magnitud, reúne a las dos anteriores, llevándolas mucho más allá de lo pensable por el hombre. Ante todo, relanza la omnipotencia divina muy por encima de todas las posibilidades humanas, puesto que la encarnación no afirma que sea un hombre el que se haga Dios —cosa abiertamente imposible y falsa—, sino que Dios tiene poder para hacerse hombre sin dejar de ser Dios. *Nada es imposible para Dios*⁷², eso es lo que queda patente en la encarnación, sólo que de modo absolutamente asombroso para el hombre, que queda afectado directamente y convertido en una nueva criatura, en un hombre nuevo. Por otro lado, la segunda gran noticia, la del amor, se ve realizada también por encima de todo lo humanamente sospechable, porque muestra que el amor de Dios llega a tanto que Él mismo se nos acerca a redimirnos en persona, entregando su vida libremente por nosotros. El amor muestra así su más alta entraña que no es otra sino la gracia y el don gratuitos: nadie tiene más amor que quien entrega su vida por sus amigos⁷³, pero no para quedar bajo el dominio de la muerte, sino para vencer a todos los enemigos del hombre y, en especial, a su último enemigo, la muerte. Al hacerlo así, modifica la historia humana de tal modo que abre su futuro para siempre y se convierte en el Señor de la Historia⁷⁴. La aportación concreta de la encarnación es la de que Dios otorga al hombre, gratuitamente y por amor, la gracia y el don inimaginables de poder entrar en el círculo de su vida íntima y eterna y no sólo con su alma, que deviene templo inhabitado por el Espíritu de Dios, sino incluso con su cuerpo, que puede, en colaboración con la fe de su alma, ser resucitado para una vida eterna, es decir, recibir el don de la inmortalidad corporal. En filosofía, esta noticia nos abre a la inteligencia del dar puro y perfecto, que da sin perder ni quitar, ni para el que da ni para el que recibe.

[70] Ez 18, 23; 33, 11; Lc 15, 7.

[71] El Verbo o Hijo de Dios se hizo hombre (Jn 1, 14).

[72] Lc 1,37.

[73] Jn 15, 13.

[74] Apoc 17, 14: «*Rex regum et dominus dominantium*».

5. Conclusión

Para terminar sólo me queda por mostrar cómo y hasta qué punto encajan entre sí las intensificaciones reveladas y la noción básica de Dios como lo supremo en todos los órdenes.

Es obvio que un ser que es creador de todo cuanto existe a partir de la nada, que crea por amor, no por necesidad, y que se abaja hasta hacerse hombre sin dejar de ser Quien es, antes bien elevando al hombre y, con él, a toda la creación, a una dignidad para ella inalcanzable, no sólo satisface, sino que plenifica la noción mínima natural de la divinidad: ese ser es, sin duda, primero y último, es supremo en todos los sentidos e incluso más allá de todo lo que el hombre puede comprender. No cabe, pues, una noción de Dios más alta, ni, por tanto, más adecuada a lo últimamente supremo, que la que nos suministra la revelación.

Por otra parte, una vez que se tiene esta noción, entiende uno que no puede admitirse otra, pues siempre sería menos alta y digna y, por consiguiente, menos adecuada a lo que como mínimo se exige: lo primero y lo último, lo supremo en todos los órdenes. La noción de un Dios que no sea creador a partir de la nada no puede ser suficientemente *primera*. La noción de un Dios que no cree libremente por amor y que no pueda acercarse a sus criaturas por amor puro y donal, no es suficientemente alta para ser *última*. La noción de un Dios que no sea capaz de dar y de darse sin reservarse ni perder nada de lo suyo y sin menguar en nada a quien recibe, no está a la altura de aquel ser que haya de ser entendido como *trascendentemente supremo*. Explico cada una de estas afirmaciones.

Si no se admite la intensificación de la noción de Dios como ser supremo mediante la de creador a partir de la nada, puede que sea (i) porque se piensa que la superioridad divina es sólo una *superioridad de grado*, en cuyo caso la divinidad será relativamente más alta, pero no lo radicalmente primero, que ha de ser aquello que lo explica todo y de lo que todo depende y que, por tanto, no necesita explicación ni depende de nada. Cuando se piensa sólo en una diferencia de grado, entonces junto a la divinidad y con su misma originariedad, prioridad y radicalidad habrán de existir otros grados o, por lo menos, otro grado, del que dependerá el grado más alto para ser *tal* relativamente a él y que, por eso mismo, será superior, pero no radicalmente primero y supremo. Eso es lo que le pasa a la noción de Dios que propusieron los neoplatónicos en la antigüedad, a la de Leibniz en la modernidad

y a quienes piensan a Dios como un mero arquitecto del universo. En la emanación neoplatónica la divinidad lo produciría todo a partir de sí (*bonum diffusivum sui*), pero en la materia, en lo otro que Dios, la cual ha de ser tan originaria como la propia divinidad, so pena de que ésta no sea el *Unum-Bonum*⁷⁵; para Leibniz Dios es sólo aquel infinito que, entre los infinitos mundos posibles *que preexisten esencial y eternamente a su elección*, elige producir el menos malo; y en la noción de Dios como arquitecto se incluye que necesita de una materia también preexistente sobre la que ejercer su talento ordenador. Por tanto, según estas nociones, Dios no sería lo radicalmente primero, sino que habrían de existir dos o más primeros.

La otra posibilidad que existe de negar la noción de Dios como creador a partir de la nada es (ii) la de los panteísmos. Cuando Dios no es un grado, el relativamente más alto, pero por la razón de que lo es *todo*, entonces en él se ha de incluir tanto el grado superior como el grado inferior: Dios es la naturaleza entera, la *Natura naturans* y la *Natura naturata*, la causa y el efecto juntos (Espinosa⁷⁶); Dios es lo absoluto, la suma de lo infinito más lo finito, que es mayor que el simple infinito como negación de lo finito (Hegel); Dios es el que crea y lo creado, porque se crea a sí mismo (último Schelling⁷⁷). Pero en todos estos casos Dios no sería lo radicalmente primero, ya que o bien el todo necesitaría de las partes, con lo que las partes habrían de ser tan originarias como el todo —que ya no sería primero— o bien el todo suprimiría a las partes, pero en tal caso el todo sería *lo único*⁷⁸. Ahora bien, lo único no es ni primero ni último, más aún, ni siquiera puede ser un todo, porque

[75] En efecto, si el Uno fuera causa de lo Otro (*tò záteron*), entonces tendría que precontenerlo y dejaría, por tanto, de ser Uno; por otra parte, como lo Otro es el principio del mal metafísico, el Uno debería ser causa del mal. En suma, no sería ni Uno ni Bien.

[76] Para Espinosa, como Dios es todo, entonces no es nadie, es decir, no puede ser persona (*R.D. Principia philosophica*, II, c. VIII, CG I, 264), no tiene libertad (*Eth* I, Prp 32, CG II, 72) ni puede amar (*Eth* V, Prp XVII, Cor, CG II, 291).

[77] Cfr. FALGUERAS, I.: "Le problème du passage chez Schelling", en A. ROUX et M. VEIÖ: *Schelling et l'élan du système de l'Idéalisme transcendantal*. Paris: L'Harmattan, 2001, pp. 245 y ss.

[78] En Hegel, el Absoluto necesita de lo relativo, puesto que ha de llegar a ser absoluto por la mediación de cada uno de los pasos dialécticos, pero al final, una vez alcanzada su absolutez, se desprende de la mediación dialéctica y se entrega a la contemplación de su unicidad. En el último Schelling, Dios pasa de ser un todo absoluto a ser un todo sucesivo, pero no por ser sucesivo ese todo es menos único: las criaturas son formas sucesivas de Dios, del Dios todo.

no admitiría tener partes. Por esas razones no cabe que el todo sea una interpretación posible de lo radicalmente primero.

De modo semejante, la noción de un Dios creador a partir de la nada implica que su acto creador ha de ser libre. Un Dios que, creando de la nada, no creara libremente, obligaría a entender que lo habría de hacer por necesidad, bien fuera por una necesidad externa o interna. Si obrara por necesidad externa, es decir, coaccionado o atraído por algo que estuviera fuera de la divinidad, entonces no sería lo último y más alto, porque estaría supeditado a algo distinto de él. Si, en cambio, obrara por necesidad interna, eso significaría que la operación creadora estaría predeterminada por la propia naturaleza divina, a la que le faltaría algo en caso de que no lo hiciera, de manera que, en realidad, ese Dios necesitaría de sus criaturas para ser Dios, pues sólo ellas colmarían esa tendencia divina⁷⁹, por lo cual la divinidad sería sólo superior a ellas, pero no radicalmente suprema. Mas entonces, ¿cómo ha de ser la libertad del acto creador?, ¿qué puede moverle a crear? Sólo un amor gratuito y donal puede ser congruente con la libertad de quien haya de ser creador *a partir de la nada*. La noción de una divinidad que crea por deseo o que produce algo de modo espontáneo e imparable es francamente incongruente con el «a partir de la nada», pues esto implica que el motivo de la creación no está en la criatura, que nada es, ni tampoco está en ningún mecanismo ni finalidad naturales internos a Dios, sino sola y exclusivamente en la libertad trascendental divina o, de lo contrario, la divinidad estaría condicionada por las criaturas y tendría que ser envidiosa de ellas, como le acontece al Dios de Ockham, cosa que rechazaron los mejores filósofos, tanto antiguos como modernos⁸⁰, por ser incompatible con el carácter de últimamente supremo.

Por último, un creador a partir de la nada que lo hiciera por amor donal, pero que perdiera o hiciera perder al dar, no podría ser libre al crear ni podría crear a partir de la nada. El problema es, ahora, el de cómo entender conjuntamente naturaleza y libertad. ¿Acaso la libertad del acto creador significa que Dios no tiene naturaleza, o que, si la tuviera, iría contra ella al crear? ¿Puede existir una naturaleza que

[79] Según SCHELLING: «Dios está loco por el hombre» (*Darstellung des philosophischen Empirismus*, herausg. von K.F.A.Schelling, *Sämtliche Werke*. Stuttgart: Cotta Verlag, 1861, X, 273; München: M.Schröter, 1979, V, 319).

[80] Cfr. PLATÓN: *Timeo* 30 a; Aristóteles, *Metaph.* I, 2, 983 a 1-4; y con ellos toda la filosofía medieval y la mayor parte de la moderna; HEGEL: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* III, §564, *G. W. F.Hegel Werke in zwanzig Bänden*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970, Band 10, p.373. Y, por supuesto, todos los filósofos cristianos.

no determine ni al que la tiene ni a lo que él hace? ¿Puede haber una naturaleza que no choque con la libertad? Los existencialistas dirían que naturaleza y libertad están reñidas, obviamente porque estarían pensando que toda naturaleza predetermina, como acontece de modo palmario en la causalidad física, de la que está tomada en su origen esa noción. Pero la naturaleza de Dios no puede ser ni es como la de las criaturas. Dios no es, propiamente hablando, ni causa ni productor de sus criaturas, porque su naturaleza o índole propia es incomparablemente más alta, es la del *dar puro*: un dar que no da de lo que tiene, sino que crea al dar; un dar que no se reserva ni pierde cuando da y que no hace perder nada a quien lo recibe, porque su don es enteramente gratuito y pleno. Los hombres sólo tenemos lejanos atisbos de ese dar puro, precisamente en el ser, en el entender y en el amar: los padres responsables y generosos aman a sus hijos ya antes de procrearlos; cualquier hombre puede comunicar sus ideas sin perderlas y sin hacerles perder las suyas a los que las oyen; los esposos que se aman entregándose su futuro sin reservas no dan de lo que tienen, sino que crean una vida común nueva. Al crear donando, Dios obra, pues, según su naturaleza (el dar), pero ni está predeterminado ni predetermina nada, porque el dar puro es gratuito, no presupone ni exige nada previamente, y no se agota, sino que se plenifica al dar. Así se entiende que el término de la creación divina sean criaturas *autónomas*, como mínimo, y, las más altas, *libres*.

Sin embargo, todas estas intensificaciones noéticas acerca de la divinidad caerían en el vacío si no tuviéramos una noción mínima *adecuada* de la divinidad, porque no tendríamos a quién referirlas y carecerían de sentido para nosotros. Si no supiéramos que Dios es el primero y el último, es decir, lo supremo en todas las líneas de la realidad, ni tan siquiera tendríamos razones, no digo sólo para esforzarnos por intensificar nuestras nociones, sino tampoco para desearlas y acogerlas. Una noción adecuada de Dios ha de acompañarnos para poder descubrir y ejercer *con sentido* nuestra ilimitada capacidad de búsqueda de la verdad.

Pero, ¿cómo llega el hombre a esa noción mínima y común de la divinidad? Desde luego, no por aprendizaje, aunque el aprendizaje sirva para explicitarla e intensificarla; ni menos aún por educación, porque, para poder educar, el propio educador ha de saber lo que ha de enseñar, por lo que él habría de tener esa noción mínima —y así al infinito— y, además, porque educar no es domesticar: para que un ser humano aprenda, ha de ser capaz de entender por sí mismo lo que

aprende y esto, respecto de la noción de Dios, significa que ha de tenerla, al menos mínimamente, en sí mismo o, de lo contrario —como no procede de los sentidos—, nunca sabría de qué le hablan. Por tanto, la noción de la divinidad no es adquirida, sino poseída de un modo connatural⁸¹, es decir, de un modo que acompaña a la propia índole de la persona humana. Pero ¿cómo puede acontecer esto? La persona humana es libertad o, lo que es equivalente, está abierta al ámbito de la amplitud irrestricta tanto en su ser, como en su entender y en su querer. Es cierto que la libertad creada no es una libertad carente de límites, pero sí puede ir siempre más allá de ellos. Puede decirse que es infinita en sentido estrictamente negativo, pues ningún límite la detiene necesariamente de modo definitivo, por lo que se mueve en un ámbito de amplitud irrestricta. Mas, a la vez, por ser meramente *in*-finita la libertad creada se encuentra en el ámbito de la amplitud irrestricta como una invitada, como alguien que se puede mover en ese ámbito, pero a quien no le pertenece en propio, porque no es ella la que lo mantiene abierto, sino que sólo lo halla. Precisamente porque siempre va más allá y sabe que siempre puede ir más allá en todas las líneas de la realidad, tiene una noticia innata de lo inagotablemente supremo; pero, también, porque se mueve en ese ámbito mediante una superación de límites, se sabe distinta de lo irrestrictamente abierto. Más aún, aunque se mueva interminablemente en esa apertura, lo que de modo patente no puede ninguna criatura es darse a sí misma la plenitud⁸² ni en el ser, ni en el entender ni en el querer. Si se reúnen ambos extremos, la capacidad infinita de ir más allá y la imposibilidad de darse a sí misma la plenitud, se entiende que lo propio de las criaturas libres, *in via*, sea *buscar* lo radicalmente supremo y *buscarse* en él, esperando hallar en él su plenitud.

[81] Lo que propongo está en la línea de TOMÁS DE AQUINO (*De malo*, 6 ad 18) y de LEIBNIZ y va contra todo psicologismo: «*On m'opposera cet axiome receu parmy les Philosophes, que rien n'est dans l'ame qui ne vienne des sens. Mais il faut excepter l'ame même et ses affections. Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus. Or l'ame renferme l'estre, la substance, l'un, le même, la cause, la perception, la raisonnement, et quantité d'autres notions, que les sens ne sauroient donner*» (*Nouveaux Essays, Praefatio*, 3, *Philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Berlin: Weidmann, 1875-1890, V, 100-101).

[82] «*De qua re etiam philosophi multa dixerunt; sed apud eos vera pietas, id est verax veri Dei cultus, unde omnia recte vivendi duci oportet officia, non invenitur: non ob aliud, quantum intelligo, nisi quia beatam vitam ipsi sibi quodammodo fabricare voluerunt, potiusque patrandam quam impetrandam putaverunt; cum ejus dator non sit nisi Deus*» (AGUSTÍN DE HIPONA: *Epistola* 65, I, 1, PL 33, 667).

En resumen, todo hombre tiene una noticia connatural de lo últimamente supremo, a partir de la cual puede formar su noción mínima adecuada de la divinidad, iniciar su búsqueda y corregir sus falsas representaciones. Sin esa noción no podríamos reconocer como intensificaciones suyas las nociones reveladas, pero —a su vez— sin las nociones reveladas no podríamos saber cómo encajar adecuadamente aquella noción mínima con la, por otro lado, decadente situación humana. La noción de Dios creador-dador está en plena consonancia con la del Dios misericordioso que se revela a una humanidad caída y ambas con la de una divinidad entendida mínimamente como lo primero y último, como lo supremo en todos los órdenes de lo real, noción que, como digo, está inserta en el propio ser del hombre como libertad.

CAPÍTULO 8

HECHO CARNE EN JESUS DE NAZARET: COMPREENSIÓN CRISTIANA DE DIOS EN PERSPECTIVA INTERRELIGIOSA

SANTIAGO DEL CURA ELENA

Facultad de Teología, Burgos, España

Facultad de Teología, UPSA, Salamanca, España

CON agradecimiento cordial acepto la invitación recibida para presentar la comprensión cristiana de Dios en el horizonte de las otras dos tradiciones religiosas monoteístas, el judaísmo y el islam. Es lo que intentaré llevar a cabo, asumiendo de entrada los límites propios de una exposición como ésta

En ella se otorgará un relieve especial a las cuestiones doctrinales más propiamente teo-lógicas, en cuanto elemento integrante de las respectivas culturas (cristiana, judía, musulmana). Quizás el planteamiento parezca a algunos demasiado esencialista, ajeno a los espacios culturales, a las estructuras políticas y a los condicionamientos sociales de las distintas tradiciones religiosas. Para un conocimiento más detallado de todas estas circunstancias, remito a los numerosos estudios ya existentes. Aquí me centraré, con preferencia, en algunos aspectos doctrinales del cristianismo, del judaísmo y del islam más directamente relacionados con la comprensión de Dios, pues dejarlos a un lado conduce en fin de cuentas a un bloqueo recíproco, mientras que conocerse mutuamente en la coherencia propia de las convicciones creyentes permite comprenderse mejor y encontrarse en profundidad. Por el contrario, limitarse a señalar vagamente semejanzas y desemejanzas no contribuye a despejar los extrañamientos mutuos; con frecuencia termina disimulándolos,

manteniendo encubierta la extrañeza y obstaculizando de hecho un acercamiento verdadero.

Por ello, entiendo que mi cometido implica fundamentalmente estos pasos: I) ofrecer de una manera sintética aquellos elementos más nucleares de la comprensión cristiana de Dios, que en el título de mi intervención aparecen vinculados al reconocimiento de Jesús de Nazaret como el Hijo de Dios hecho carne e historia; II) abordar algunas cuestiones relacionadas con el judaísmo, su comprensión de la revelación y de la cercanía de Dios, así como las posibles consecuencias de algunas tesis cristianas; III) comentar algunas características del islam en su comprensión de la revelación de Dios y en la analogía estructural entre el Corán y Jesucristo como temas merecedores de una atención especial. A pesar de las dificultades objetivas para llevar a cabo un diálogo propiamente teológico, hasta el punto de que algunos lo retienen prácticamente imposible, me parece que vale la pena intentarlo, pues, para la reflexión teológica, no puede carecer de interés comprender cómo judaísmo, cristianismo e islam profesan una fe monoteísta y difieren en la manera de entender el monoteísmo. En este caso, estamos ante la necesidad no solo de un «diálogo», sino también de un «triálogo»¹.

1. Elementos de la comprensión cristiana de Dios

1.1. Fe «monoteísta»: un solo Dios

Una primera característica de la comprensión cristiana es la fe «en un solo Dios». De hecho, así comienzan muchas de las confesiones profesadas por el cristianismo desde los primeros siglos hasta hoy día².

[1] El diálogo entre los «tres monoteísmos» no es una novedad de nuestra época, sino que se ha dado a lo largo de la historia. Sobre los distintos modelos que se han ido configurando hasta ahora y sobre la necesidad de un diálogo innovador, que requiere esfuerzo, constancia y fuerza espiritual, cfr. HÜNERMANN, P.: “Der ‘entschränkte’ Dialog. Reflexionen zum Dialog zwischen Juden—Christen—Muslimen”, en *Theologische Quartalschrift*, 188 (2008), pp. 245-262. Sobre un «triálogo» desde perspectiva cristiana. Cfr. KESSLER, H.: “Triálogo zwischen Juden, Christen und Muslimen. Überlegungen aus einer christlichen Perspektive”, en *Stimmen der Zeit*, 223 (2005), pp. 171-182.

[2] Cfr. el inicio del Credo de Nicea-Constantinopla (381): «Creo en un solo Dios (*eis ena Theon, in unum Deum*)», DS 150. Es la confesión de fe con una validez ecuménica más amplia, ya que, al margen de grupos minoritarios opuestos a toda fórmula credal, este Credo sigue siendo profesado conjuntamente hoy por todas las iglesias y comunidades cristianas, cfr., al respecto, COMISIÓN DE FE Y CONSTITUCIÓN: *Confesar la fe común*. Salamanca: UPSA, 1994.

La afirmación de «un solo Dios» es, además, elemento característico de otras tradiciones religiosas «monoteístas»³, especialmente del judaísmo y del islam⁴. No hay duda de que las tres coinciden en afirmar la «unicidad» de Dios⁵.

La fe cristiana ofrece, no obstante, en la forma de entender la «unidad» divina, una peculiaridad singular, la de ser un «monoteísmo trinitario». Lo cual no permite equiparar sin más los «tres monoteísmos»⁶ como realidades intercambiables. Pero tampoco es suficiente para dejar de calificar al cristianismo como una fe «monoteísta»⁷. Pues el mensaje

Para otras referencias, cfr. COLLANTES, J.: *La fe de la Iglesia católica*. Madrid: BAC, 1983; DENZINGER, H. y HÜNERMANN, P.: *Enchiridion Symbolorum*. Freiburg i.B.: Herder, 2000.

[3] El primer uso del término «monoteísmo» parece corresponder a la obra de MORE, H.: *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness*. London, 1660. Autor que acuñó varios neologismos y que lo emplea polémicamente para distinguir entre la fe en el Dios cristiano y el paganismo («But this to make the world God is to make all and therefore this kinde of monotheisme of the heathens is as rank atheisme as their polytheisme was proved to be before», 62); cfr. HÜLSEWIESCHE, R.: “Monotheismus”, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 6, 142-146. Cfr. también “Monotheismus”, en *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 23. Berlin, 1994, pp. 233-262.

[4] Sobre los diversos monoteísmos, cfr. entre otros, CERETTI, G. (a cura di): *ATI, Monoteísmo cristiano e monoteismi*. Cinisello Balsamo (Mi): San Paolo, 2001; CROCIATA, M. (ed.): *Il Dio di Gesù Cristo e i monoteismi*. Roma: Città Nuova, 2003; MANEMANN, J. (ed.): “Monotheismus”, en *Jahrbuch Politische Theologie*, vol. 4 (Münster: Lit, 2003); POTIN-ZUBER, J. (dir.): *Dizionario dei monoteismi*. Bologna, 2005.

[5] Sobre dificultades y posibilidades de un diálogo teológico entre las tres religiones, cfr. DORE, J. (ed.): *Christianisme, judaïsme et islam. Fidélité et ouverture*. Paris: Cerf, 1999; STÖHR, M.: “Das Bekenntnis zu dem einen Gott in der Vielfalt der Gottesbilder bei Juden, Christen und Muslimen”, en WETH, R. (ed.): *Bekenntnis zu dem einen Gott? Christen und Muslime zwischen Mission und Dialog*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener V., 2000, pp. 90-98; GISEL, P.: *Les Monothéismes. Judaïsme, christianisme, islam, 145 propositions*. Genève, 2006; DEL CURA ELENA, S.: “Unus Deus Trinitas. Repensar el monoteísmo trinitario en diálogo con el judaísmo y con el islam”, en CORDOVILLA, A., SÁNCHEZ CARO, J.M. y DEL CURA ELENA, S. (dir.): *Dios y el hombre en Cristo. Homenaje a O. González de Cardedal*. Salamanca: Sígueme, 2006, pp. 245-272.

[6] Cfr., entre otros, ARNALDEZ, R.: *Trois messagers pour un seul Dieu*. Paris: 1983; *Ídem, Á la croisée des trois monothéismes. Une communauté de pensée au Moyen Age*. Paris: 1993; SIBONY, D.: *Nom de Dieu. Par-delà les trois monothéismes*. Paris: 2002. Crítico con la forma en que frecuentemente se usa la expresión se manifiesta BRAGUE, R.: “Para acabar de una vez con los ‘tres monoteísmos’”, en *Communio*, 4, 2007, pp. 33-49, trabajo integrado en su obra posterior: *Ídem, Du Dieu des chrétiens et d’un ou deux autres*. Paris: 2008, pp. 13-47 (aquí la crítica se amplía, dejando un signo de interrogación sobre los tres «tríos»: tres monoteísmos, tres religiones de Abrahán, tres religiones del libro). En la misma dirección, cfr. JOURDAN, F.: *Dieu des chrétiens, Dieu des musulmans. Des repères pour comprendre*. Paris: 2008, pp. 44-55.

[7] Cfr. EMERY, G. y GISEL, P. (eds.): *Le christianisme est-il un monothéisme?* Genève: 2001.

del Nuevo Testamento, que habla de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, constituye, para la comprensión cristiana, una profundización y no una despedida del monoteísmo del Antiguo Testamento. Del mismo modo que la afirmación de Rom 3, 30 («no hay más que un solo Dios») no se halla en ruptura, sino en continuidad de formulación y contenido con las palabras de Dt 4, 39 («reconoce que Yahvé es el único Dios») y de Dt 6, 4 («Escucha, Israel, Yahvé nuestro Dios es solamente uno»)⁸. Los cristianos creen, por tanto, en la existencia de un único Dios.

Si más allá de esta afirmación cristiana monoteísta acudimos, no obstante, a las diversas ciencias de las religiones, entonces vemos cómo se alarga el significado de monoteísmo hasta abarcar a los dioses supremos de tradiciones religiosas muy diversas⁹. Y la investigación de los inicios de la era moderna (s. xvii) mantuvo la opinión de que el monoteísmo representaba la forma más antigua, valorando la diversidad de religiones politeístas como etapas degenerativas del supuesto monoteísmo originario (*Ur-monotheismus*)¹⁰. Por el contrario, la teoría animista de la religión (Tylor, 1871) y la perspectiva evolucionista abordaron el tema desde otra perspectiva y llegaron al convencimiento de que el monoteísmo era la última etapa de un desarrollo histórico-religioso (fe en almas, en espíritus, en diversidad de dioses), en el cual el monoteísmo se fue imponiendo progresivamente hasta resultar victorioso sobre el conjunto de las cosmovisiones politeístas¹¹. Hoy día, al no retener suficientes los datos históricos disponibles para justificar por sí solos la prevalencia de una teoría sobre otra, se opta en las ciencias de las religiones por estudiar las religiones monoteístas tal como de hecho existen, considerando

[8] Sobre los problemas de traducción de esta oración llamada «Schemá» (escucha), dogma fundamental del judaísmo posbíblico, así como sobre las distintas propuestas, cfr. LORETZ, O.: *Des Gottes Einzigkeit. Ein altorientalisches Argumentationsmodell zum «Schma Israel»*. Darmstadt: 1997, pp. 62-74.

[9] Sobre los diferentes significados, cfr. TRACY, D.: «La paradoja de los diferentes rostros de Dios en el monoteísmo», en *Concilium*, 258 (1995), pp. 225-228.

[10] Sobre el conjunto de la cuestión, cfr.: RADIN, P.: *Monotheism among Primitive Peoples*. Basel: 1954; GOETZ, J.: *L'esperienza di Dio nei primitivi*. Napoli: 1983. Para precisiones ulteriores: LANG, S. A.: *The Making of Religion*. London: 1898; SCHMIDT, W.: *Der Ursprung der Gottesidee*. 12 vols. Münster: 1912-1955; PETTAZZONI, R.: *Dio. Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*. Roma: 1922; Idem.: *L'onniscienza di Dio*. Torino: 1955; ROUSSEAU, H.: «Le problème du monothéisme et l'oeuvre de R. Pettazzoni», en *Critique*, 180 (1962), pp. 432-450.

[11] Cfr.: «Monotheismus». Op. cit. supra n. 3.

monoteísmo y politeísmo como estructuras del fenómeno religioso que han de ser analizadas en sí mismas.

En cualquier caso, para una perspectiva teológica como la adoptada en esta exposición, importa señalar que una idea de monoteísmo más bien deshistorizada predomina en el pensamiento de la ilustración y en las elaboraciones filosóficas de la modernidad¹². A ellas corresponde la concepción de un monoteísmo racional que, en sentido estricto, se aplicaría a las religiones donde la fe tiene como objeto al Dios creador, trascendente y único, e.d., judaísmo, cristianismo e islam. Lo más problemático para el pensamiento ilustrado radica no en la afirmación de un Dios único, sino en el carácter de revelación divina que estas religiones otorgan a su conocimiento de Dios y a sus afirmaciones respectivas. Por ello, el Dios único (monoteísmo) de la modernidad filosófica viene a representar como el denominador común a las diversas tradiciones religiosas, que resulte accesible solamente por la razón.

Es cierto que Hegel, en contraste llamativo con gran parte de tendencias filosóficas y teológicas en su época, consideró las dos afirmaciones centrales del cristianismo (encarnación y trinidad) como el núcleo más decisivo e interesante de que podía ocuparse la filosofía¹³. Igualmente, es cierto que se da un interés por el pensamiento trinitario también entre algunas corrientes filosóficas¹⁴. No obstante, puede decirse que la comprensión del monoteísmo en la perspectiva del pensamiento ilustrado se ha llevado a cabo bajo el presupuesto general de que la razón une (monoteísmo) y la revelación divide (trinidad). Un prejuicio que contrasta con la convicción cristiana de que razón y revelación, en medio de su diversidad y de sus tensiones, son compatibles e integrables; lo cual exige a la reflexión teológica dar razón de las características de la fe monoteísta cristiana.

[12] Cfr. en referencia al pensamiento filosófico contemporáneo, MÜLLER, K.: "Der Monotheismus im philosophischen Diskurs der Gegenwart", en SÖDING, T. (ed.): *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus*. Freiburg i.B.: Herder, 2003, pp. 176-213.

[13] De ahí el estímulo del pensamiento de Hegel para la teología trinitaria contemporánea, cfr. CODA, P.: *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*. Roma: Città Nuova, 1987, incluido, por ejemplo, el mismo K. Rahner; al respecto, cfr. SCHULZ, M.: *Sein und Trinität*. St. Ottilien: EOS, 1997, pp. 581-685; ZARAGAZA, G. J.: *Trinidad y comunión. La teología trinitaria de K. Rahner y la pregunta por sus rasgos hegelianos*. Salamanca: Secret. Trinitario, 1999.

[14] Cfr. la bibliografía respectiva confeccionada y comentada por SCHADEL, E.: "La Trinidad como problema filosófico", en *Estudios Trinitarios*, 25 (1991), pp. 457-535.

1.2. «Monoteísmo concreto»: Dios hecho carne en Jesús de Nazaret

1.2.1. Sentido de la expresión

En continuidad con la fe del Antiguo Testamento en el Dios único y en relación con la novedad del acontecimiento Jesucristo y con su impacto en la comprensión de Dios, en el siglo pasado, el teólogo católico de la escuela de Tubinga, J.von Kuhn, acuñó la expresión de «monoteísmo concreto»¹⁵. Mediante ella quería señalar que el monoteísmo bíblico no era el resultado de un pensamiento filosófico, ni un tratado sobre el «Uno» (heno-logía), ni la afirmación de un «absoluto» abstracto junto al cual no sería pensable por definición ningún otro. En la fe monoteísta se halla implícita, ciertamente, una aserción metafísica. Pero la afirmación bíblica de la unicidad de Dios significa que el Dios único es el experimentable en sus actuaciones salvíficas, el Dios de Abraham, de Isaac, de Jacob, el Dios de Jesucristo.

Para la fe cristiana, monoteísmo concreto significa que en Jesús de Nazaret, el Dios único de Israel, se hace carne e historia, con una concreción tal que en el mismo Dios se da un proceso de «devenir» en el que Jesús de Nazaret constituye en su concreción humana e histórica la autocomunicación misma de Dios. De este modo, se prolonga y profundiza el «monoteísmo concreto» de la tradición veterotestamentaria¹⁶, alcanzando su momento culminante de radicalización presencial y «kenótica» en la historia. Tal monoteísmo concreto solo puede ser comprendido en la estructura propia de un «monoteísmo trinitario», si bien la terminología y la conceptualidad «trinitaria» como tales no aparecen

[15] Cfr. VIENKEN, E.: "Einheit in Person - Person in Einheit. J.E. von Kuhns konkreter Monotheismus", en ALBUS, M. (ed.): *Der dreieine Gott und die eine Menschheit*. FS Kl. Hemmerle, Freiburg i.B., 1989, pp. 85-102 (esp. 94 y ss). La misma idea de un monoteísmo concreto la expone RAHNER, K.: "Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes", en *Ídem: Der eine Gott und der dreieine Gott*. Zürich, 1984, pp. 141-160, precisando que ha de comprenderse «sowohl als konkreter Monotheismus als auch als universal, weil der konkrete Gott, der in einer legitimen Religion handelnd auftritt, als dieser der einzige und absolute ist und weil eben dieser Gott wegen seines allgemeinen Heilswillens überall in seiner Welt am Werke ist» (p.145).

[16] Cfr. STRIET, M.: "Konkreter Monotheismus als trinitarische Fortbestimmung des Gottes Israels", en *Ídem* (ed.): *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube*. Freiburg i.B.: Herder, 2004, pp. 155-198; ESSEN, G.: "Aufruhr in der metaphysischen Welt. Notwendige Distinktionen im Begriff des Monotheismus", en *ibidem*, pp. 246-267; RINGLEBEN, J.: "Der Eine - und nicht die Vielen. Konkreter Monotheismus", en PALMER, G. (ed.): *Fragen nach dem einen Gott. Die Monotheismusdebatte im Kontext*. Tübingen: Mohr, 2007, pp. 147-161.

aún en los textos del Nuevo Testamento¹⁷. El punto de partida para el desarrollo ulterior lo constituye la revelación de Dios Padre en el Hijo y en el Espíritu Santo para salvación del hombre.

1.2.2. Dios hecho carne

El núcleo más decisivo en la comprensión cristiana de Dios lo constituye no tanto una idea determinada, cuanto un acontecimiento histórico: Jesús de Nazaret en el realismo de su condición humana y carnal, aquello que el lenguaje teológico ha denominado con el término de «encarnación»¹⁸. El texto más explícito es Jn 1, 14 («el Logos se hizo carne»), si bien la idea se halla ya contenida implícitamente en aquellos lugares que hablan del envío del Hijo por parte del Padre, de su nacimiento de mujer, de su solidaridad con los seres humanos, de su «anodamiento» al asumir la condición de esclavo¹⁹.

En el prólogo del evangelio de Juan (Jn 1) la encarnación del Logos divino se halla inserta en un doble movimiento descendente y ascendente, que otorga al hecho del devenir carne por parte del Logos su verdadero significado: existiendo desde siempre en Dios, el Logos divino lleva a cabo un acercamiento descendente y progresivo a los hombres, que alcanza su momento culminante en la afirmación de Jn 1, 14 («el Logos se hizo carne»); pero, a partir de este momento, se inicia un movimiento ascendente hasta el seno de Dios Padre, de donde había salido, al cual el Logos ya no retorna solo, sino que lleva consigo a la humanidad entera que, merced al hecho de la encarnación, puede participar así de la misma vida divina como logro de la salvación.

La tradición cristiana ha mantenido siempre el realismo de la encarnación frente a las tentaciones de desvirtuar su alcance. Una tentación

[17] Cfr. WAINWRIGHT, A. W.: *La Trinidad en el Nuevo Testamento*. Salamanca: Secret. Trinitario, 1976; SEGALLA, G.: "Dio Padre di Gesù nel quarto vangelo. Cristocentrismo verso il teocentrismo", en *Scuola Cattolica*, 117 (1989), pp. 196-224; SOULEN, R.K.: "Yhwh the Triune God", en *Modern Theology*, 15, 1999, pp. 25-54.

[18] Sobre el tema, cfr. DAVIS, S. T., e.a. (eds.): *The Incarnation. An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God*. Oxford: University Press, 2002; MIGGELBRINK, R.: "Verbum Caro. Inkarnation als Schlüsselbegriff christlicher Weltdeutung", en *TrThZ*, 115, 2006, 200-215; CRISP, O. D.: *Divinity and Humanity. The Incarnation Reconsidered*. Cambridge: University Press, 2007; MOLNAR, P. D.: *Incarnation and Resurrection. Toward a Contemporary Understanding*. Cambridge: Eerdmans, 2007; MAZZA, G.: *Incarnazione e umanità di Dio. Figure di un'eternità impura*. Cinisello Balsamo (Mi): San Paolo, 2008.

[19] Cfr. Rom 1, 1-4; 2Cor 5, 21; 8, 9; Gal 3, 13; 4, 4-5; Flp 2, 6-11.

está representada por las interpretaciones docetistas (la humanidad del Logos divino sería solo aparente o correspondería a un momento ocasional y transitorio, nunca definitivo); otra por las interpretaciones gnósticas (vinculadas a la mentalidad helenista, en la que lo carnal, corporal y material es indigno de Dios y no está destinado a la salvación: esta acontecería por vía de «gnosis» o conocimiento, no mediante determinados hechos históricos; en rigor no se trataría de salvar al ser humano en su integridad espiritual-carnal, sino de salvarlo de la prisión que supone para él su enclaustramiento en un cuerpo y en una materia). Podemos imaginar la resonancia que, en este contexto, hubieron de tener palabras como las de Tertuliano («la carne es el quicio de la salvación»)²⁰ o de san Ireneo de Lyon («hay salvación porque el Verbo se ha encarnado»)²¹.

Siendo así, no ha de extrañar que la encarnación del Logos o Hijo de Dios constituyera entonces un escándalo, pues rompía el marco acostumbrado de las afirmaciones relativas a Dios. En la perspectiva metafísica del «ser», Dios aparecía más bien ajeno a toda idea de «devenir», se halla por encima de la historia, en posesión de la propia plenitud e identidad desde siempre. Toda idea de mutación, devenir o pasibilidad queda radicalmente excluida, pues Dios representa la perfección suprema, el «acto puro», la ausencia de la más mínima potencialidad. Por el contrario, ante un Dios que se ha hecho hombre en Jesús de Nazaret y ha devenido historia resulta ineludible para la reflexión teológica la siguiente pregunta: ¿cómo es posible hablar de un proceso de devenir protagonizado por el mismo Dios, qué significa la ascensión de la historia, de la condición humana, del dolor y de la negatividad por parte suya no ya para el hombre sino para el «ser» mismo de Dios? Las discusiones de la teología contemporánea en relación con el dolor o sufrimiento de Dios²² y la reactivación de los debates a propósito de la llamada helenización del cristianismo²³ no pueden entenderse sin tener en cuenta el impacto que en la comprensión de Dios tiene la encarnación del Logos.

[20] «Caro cardo salutis», TERTULIANO: *De resurrectione carnis*, VI, PL, 2, 802B.

[21] «Salus quoniam caro», IRENEO: *Adv. Haer.*, III, 10, 3, SC 211, p. 124.

[22] Cfr. DEL CURA ELENA, S.: «El 'sufrimiento' de Dios en el transfondo de la pregunta por el mal. Planteamientos teológicos actuales», en *Revista Española de Teología*, 51 (1991) pp. 331-373; FABER, R.: *Der Selbsteinsatz Gottes. Grundlegung einer Theologie des Leidens und der Veränderlichkeit Gottes*. Würzburg: Echter, 1995; WEINANDY, TH. G.: *Does God Suffer?* Edinburgh: T&T Clark, 2000; GAVRILYUK, P.L.: *The Suffering of the Impassible God. The Dialectics of Patristic Thought*. Oxford: University Press, 2006.

[23] Cfr. GRILLMEIER, A.: «Christus licet vobis invitis deus». Ein Beitrag zur Diskussion über

La extrañeza que provoca ha llevado en nuestros días a considerar no como una realidad histórica acontecida, sino más bien como un simple «mito» interpretativo de la singularidad de Jesús la afirmación de un Dios encarnado²⁴. En rigor, la verdadera dificultad estaría no tanto en la idea de una «encarnación» universal y gradual de Dios en las distintas mediaciones religiosas (con la existencia de pequeñas diferencias graduales), sino más bien en la pretensión de una encarnación estricta de Dios, única, plena y definitiva en Jesús de Nazaret. Con esta pretensión no pueden estar de acuerdo, lógicamente, ni el judaísmo ni el islam; lo cual, sin embargo, no hace imposible, como veremos más adelante, un diálogo sobre el alcance de la encarnación y sobre las figuras de la Torah y del Corán en cuanto analogías estructurales de lo que para el cristianismo representa Jesucristo. Decir adiós a la encarnación del Logos divino, bien rechazándola como una simple afirmación mitológica (desprovista de contenido real), bien sustituyéndola por una cristología de la inspiración (que hace de Jesús un simple personaje humano en el que ha adquirido una densidad especial la acción del Espíritu), equivaldría a despedirse de la identidad cristiana.

Solo manteniendo el realismo y la verdad de la encarnación del Logos el acontecimiento Jesucristo puede constituir el acercamiento máximo, revelador y salvífico de Dios a los hombres; solo así la encarnación de Dios puede, a su vez, representar el nivel máximo de la plenitud humana²⁵. Por ello, cuando en relación con la comprensión de Dios se habla teológicamente de la «singularidad» de Jesucristo²⁶, la comprensión cristiana incluye en la expresión un doble contenido: su

die Hellenisierung der christlichen Botschaft", en RITTER, A.M. (ed.): *Kerygma und Mythos*. Göttingen: Mohr, 1979, pp. 226-257; HANSON, R. P. C.: *The Search for the Christian Doctrine of God*. Edinburgh: T&T Clark, 1988; AYRES, L.: *Nicaea and its Legacy*. Oxford: University Press, 2009.

[24] Cfr. HICK, J. (ed.): *The Myth of God Incarnate*. London: SCM Press, 1976; Ídem: *The Metapher of God Incarnate: Christology in a Pluralistic Age*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1993. Para la crítica y el debate, cfr. GOULDER, M. (ed.): *Incarnation and Myth: The Debate Continued*. London: SCM Press, 1979; D' COSTA, G.: *John Hick's Theology of Religions: A Critical Evaluation*. Lanham: Rowman and Littlefield, 1988; Ídem: *The Meeting of Religions and the Trinity*. Edinburgh: T&T Clark, 2000; SINKINSON, C.: *The Universe of Faiths: A Critical Study fo John Hick's Religious Pluralism*. Carlisle: Paternoster Press, 2001.

[25] Cfr. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O.: *Cristología*. Madrid: BAC, 2001, pp. 385-396.

[26] Cfr. TRAPANI, G.: "La singularità di Cristo come condizione della singularità della comprensione cristiana di Dio", en CROCIATA, M. (ed.): *Il Dio di Gesù Cristo* (op. cit. supra n. 4) pp. 277-371.

excepcionalidad histórica y su condición única de Hijo de Dios, Palabra definitiva de revelación y de salvación. La integración de ambos elementos determina la comprensión cristiana del acontecimiento Jesucristo, ubicado histórica y religiosamente en la confluencia de Antiguo y Nuevo Testamento (o primer y segundo Testamento).

1.2.3. En Jesús de Nazaret

El devenir carne del Hijo de Dios es al mismo tiempo devenir miembro del pueblo de Israel. Y Jesús de Nazaret fue alguien profundamente arraigado en el pueblo judío, al que pertenecía. Esta condición, obvia en su facticidad, no siempre ha merecido por parte de la teología cristiana la relevancia teológica que el hecho tiene para la autocomprensión del cristianismo y para su relación con el judaísmo. Una relevancia distinta de los posibles vínculos históricos y afinidades teológicas con otras tradiciones religiosas. Pues, mientras el judaísmo puede articular su identidad sin depender del cristianismo, tal como sucedió en la etapa previa al Nuevo Testamento y como ha sucedido en los veinte siglos posteriores, el cristianismo no puede comprender la suya propia sin los precedentes judíos y sin su radicación en la historia de la alianza entre Dios y el pueblo de Israel. Las raíces judías preceden y constituyen el soporte primero del cristianismo, no a la inversa²⁷. Lo cual conlleva implicaciones relevantes, también de modo especial en el lenguaje y en el discurso estrictamente teo-lógico.

De las raíces judías del cristianismo forma parte esencial la fe en un solo Dios, e.d., el monoteísmo. Hasta el punto de que la existencia de Jesús de Nazaret, su mensaje, su comportamiento y su destino, serían incomprensibles si se dejaran al margen sus referencias constantes, de palabra y de obra, al Dios único de la fe judía²⁸. Obviar esta referencia, relegando a

[27] Así formula esta asimetría recientemente DIRSCHERL, E.: "Gottes Wort im Menschenwort. Die Frage nach Jesus Christus und die Herausforderung des jüdisch-christlichen Dialogs in der Gottesrede", en STRIET, M. (ed.): *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube*. Freiburg i.B.: Herder, 2004, p. 22: «Wir bedürfen des Dialogs mit Israel, aber wir können uns nicht zu der Aussage versteigen, dass es umgekehrt auch so sein müsse. Die Wurzel trägt uns, nicht wir tragen die Wurzel... Es geht um eine unumkehrbare Beziehung». Sobre las consecuencias de admitir esta «raíz que te sostiene», cfr. SÖDING, T.: "... die Wurzel trägt dich» (Röm 11,18). *Methodische und hermeneutische Konsequenzen des jüdisch-christlichen Dialoges in der neutestamentlichen Exegese*", en HÜNERMANN, P. y SÖDING, T. (eds.): *Methodische Erneuerung der Theologie*. Freiburg i.B.: Herder, 2003, pp. 35-70.

[28] Cfr. MERKLEIN, H.: "Die Einzigkeit Gottes als die sachliche Grundlage der Botschaft Jesu", en *JbBTh* 2 (1987), pp.13-32; FABRIS, R.: "Il Dio di Gesù e il Gesù di Dio: monoteismo

un segundo plano lo que Jesús dice sobre Dios y su relación con él, sería condenarse a no entender histórica y religiosamente a Jesús de Nazaret.

Él compartía la fe²⁹ de su pueblo en Dios e hizo suyas las exigencias del primer mandamiento del decálogo, condensadas en el compendio de la fe judía representado por el tradicional *Shemá*: «Escucha, Israel, Yahveh nuestros Dios es el único Yahveh» (Dt 6,4). Las diversas maneras de anunciar el reino de Dios por parte de Jesús, a través de su predicación y de su praxis, recogidas en el conjunto de la tradición sinóptica y reinterpretadas por la fe cristiana a la luz del acontecimiento pascual, corroboran en primer lugar una continuidad respecto al Antiguo Testamento³⁰. Así puede comprobarse con frecuencia que las imágenes de Dios empleadas, sobre todo en las parábolas, como la de pastor, sembrador, viñador, señor, rey, juez, padre y otras ulteriores, eran ya conocidas en el mundo véterotestamentario, como igualmente resultaba usual en la tradición judía el recurso al método parabólico.

Lo cual no obsta a que en Jesús de Nazaret esas mismas imágenes recibían acentos nuevos o abrían a dimensiones inauditas y sorprendentes de la justicia, la misericordia, el poder o la benevolencia divina. La continuidad incluye al mismo tiempo un progreso y una discontinuidad innovadora³¹. Y nada aportará una novedad tan decisiva como la estrecha vinculación establecida por Jesús entre el Dios por él anunciado y las pretensiones derivantes de su predicación, su comportamiento, el modo de ejercer su ministerio o la manera de entender su propia persona. El conjunto de estos elementos integran la llamada por la teología cristiana cristología «implícita», e.d., aquellas referencias que ya en la existencia histórica de Jesús remiten a su peculiaridad y que desde la experiencia de los acontecimientos pascuales conducirán a la cristología «explícita» en cuanto expresión confesante del reconocimiento de Jesucristo como Señor e Hijo de Dios³².

ebraico e identificazione di Gesù in rapporto a Dio nel Nuovo Testamento”, en CERETTI, G. (ed.): *Monoteismo cristiano* (cit. supra n.4) pp. 67-86.

[29] No entramos aquí en cuestiones ulteriores relativas a la «fe de Jesús»; al respecto, cfr. CODA, P.: “Fede di Gesù? Una quaestio disputata ancora attuale a partire dalla risposta di Tommaso d’Aquino”, en *Lateranum*, 70 (2004), pp. 511-532.

[30] Cfr. SCHLOSSER, J.: *Le Dieu de Jésus*. Paris: Cerf, 1987.

[31] Cfr. NITSCHKE, B.: “Diskontinuität und Kontinuität zwischen dem jüdisch-alttestamentlichen und dem christlich-trinitarischen Gottesbild. Hermeneutische Überlegungen und pneumatologische Zugänge”, en STRIET, M. (ed.): *Monotheismus* (cit. supra n.28) pp. 93-153; BELLIA: “Il Dio dei padri e il Padre di Gesù: continuità e discontinuità tra AT e NT”, en CROCIATA, M. (ed.): *Il Dio di Gesù Cristo* (cit. supra n.4), pp. 57-84.

[32] Los estudios sobre el proceso de formación de la cristología neotestamentaria son muy

1.3. «Monoteísmo trinitario»: Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo

1.3.1. Punto de partida

Si antes he indicado que la fe cristiana ha de retenerse como monoteísta por creer en un solo Dios, ahora conviene añadir que la denominación e invocación de Dios como Padre, Hijo y Espíritu Santo (su realidad trinitaria) en modo alguno implica retractación del monoteísmo, sino desvelamiento de un sentido más nuevo y profundo de la unidad y unicidad divina.

Para descubrirlo es necesario retornar siempre al punto de partida de toda teología cristiana, el acontecimiento Jesucristo como revelación plena de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo; solo aquí encuentra el monoteísmo trinitario su justificación última y decisiva. Es la condición de Jesucristo como el Señor y la autocomunicación de Dios en el don del Espíritu Santo lo que van a llevar a la elaboración de un discurso «trinitario». No hay, pues, «teo-logía» cristiana que no sea simultánea y necesariamente «cristo-logía»; del mismo modo que, a la inversa, no es posible una «cristo-logía» sin «teo-logía». La implicación recíproca deriva del acontecimiento Jesucristo, donde se pone de manifiesto la identidad entre el «Dios por nosotros» de la historia salvífica y el «Dios en sí» de la realidad divina³³. Al margen de esta identidad, cualquier discurso sobre la realidad «trinitaria» (deducible, p. e., de la condición de Dios como «amor» o como «sujeto») corre el riesgo de convertirse en construcción conceptual sobre lo divino, desconectada de las fuentes de la revelación.

1.3.2. Estructura y contenido de la revelación en el Nuevo Testamento

A este respecto puede decirse que todo el desarrollo de la teología trinitaria posterior responderá a la necesidad de presentar el acontecimiento Jesucristo como revelación escatológica de Dios y como salvación definitiva de los hombres. Por ello, la realidad trinitaria de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo constituye tanto la estructura como el contenido de la revelación de Dios en el acontecimiento Jesucristo.

numerosos; cfr., entre otros, BREYTENBACH, C. y PAULSEN, H. (ed.): *Anfänge der Christologie*. Göttingen: FS F. Hahn, 1991; SCHNACKENBURG, R.: *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelisten*. Freiburg i.B.: Herder, 1993.

[33] Para una profunda reflexión teológica sobre el tema, cfr. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O.: *La entraña del cristianismo*. Salamanca: Secret. Trinitario, 1998, pp. 72-106 y 393-459.

La realidad trinitaria del Dios uno y único constituye el sello de la fe cristiana y de su identidad propia en el conjunto de las tradiciones religiosas. Representa su rasgo distintivo respecto a otros monoteísmos religiosos como el judaísmo y el islam, ajenos o críticos frente a la Trinidad divina³⁴, y respecto a otros monoteísmos filosóficos como el monismo plotiniano del Uno³⁵ o los diversos deísmos de la modernidad (el Dios Uno de la razón).

En consecuencia, la reflexión teológica que se inserte en las discusiones actuales deberá atender a la diversidad de connotaciones que lleva consigo hablar de monoteísmo en la perspectiva de la historia de las religiones, de la fenomenología religiosa, de la autocomprensión propia de otras tradiciones monoteístas, del pensamiento filosófico elaborado desde la modernidad, de la crítica cultural predominante y de los reparos surgidos en el interior del mismo cristianismo³⁶. Todos ellos son ámbitos en los que puede percibirse una cierta exigencia dirigida a la reflexión teológica para que precise y articule el alcance del «monoteísmo trinitario».

Y es aquí donde la invocación de Dios como ABBA, Padre, por parte de Jesús de Nazaret (cfr. Mc, 14, 36) adquiere para la comprensión cristiana de Dios una importancia de primer rango³⁷. Se trata de

[34] Cfr. Para la relación de los tres monoteísmos en la época medieval, ARNALDEZ, R.: *À la croisée des trois monothéismes. Une communauté de pensée au Moyen Age*. Paris, 1993. En perspectiva más amplia: KLINGER, E. (ed.): *Gott im Spiegel der Weltreligionen. Christliche Identität und interreligiöser Dialog*. Regensburg, 1997; DORÉ, J. (dir.): *Christianisme, judaïsme et islam. Fidélité et ouverture*. Paris, 1999; D’COSTA, G.: *The Meeting of Religions and the Trinity*, Edinburgh, 2000.

[35] Cfr. VIOLA, A.P.: “L’Uno plotiniano tra ragione e rivelazione”, en CROCIATA, M. (ed.): *Il Dio di Gesù Cristo* (supra n. 4) pp. 183-198. Sobre el tema unidad-diversidad en el neoplatonismo, cfr. MORESCHINI, C.: “Monoteísmo cristiano e monoteísmo platónico en la cultura latina dell’età imperiale”, en BLUME, H.D. y MANN, F. (ed.): *Platonismus und Christentum*, Münster, 1983, pp. 133-161; BEIERWALTES, W.: *Denken des Einen: Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*. Göttingen, 1985; GATTI, M.L.: “Importancia histórica y teórica del pensamiento neoplatónico en el Pensar el Uno de W. Beierwaltes”, en *RivFilNeosc*, 84, 1992, pp. 261-292; LISKE, M.T.: “Monotheismus bei Plotin”, en *Folia Theologica*, 17, 2006, pp. 153-160.

[36] Cfr. Un ejemplo de crítica del monoteísmo desde perspectiva cristiana en MOLTSMANN, J.: *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina sobre Dios*. Salamanca: Sígueme 1983, pp. 145-168.

[37] Cfr. MARCHEL, W.: *Abba, Père!* Roma: PUG, 1971; JEREMIAS, J.: *Abba*. Salamanca: Sígueme, 1981; FITZMYER, J.A.: “Abba and Jesus Relation to God”, en *Mélanges J. Dupont*. Paris: 1985, pp.15-38; BARR, J.: “Abba isn’t ‘Daddy’”, en *Jour Theol Stud*, 39 (1988), pp. 28-47; D’ANGELO, M.R.: “Abba and ‘Father’: Imperial Theology and the Jesus Tradition”, en *Jour Bib Lit*, 111,

una innovación oracional, coherente con su propuesta de reservar a Dios el término de Padre (cfr. Mt 23,9). Y tanto la praxis oracional como la exclusividad de la denominación ponen de manifiesto un comportamiento filial de Jesús para con Dios, que ofrece características nuevas y peculiares. Pero por sí solo no habría bastado para aplicar a Jesús el título de Hijo de Dios en sentido estricto o exclusivo; ni, por tanto, para revelar un significado de la paternidad divina prácticamente insospechado hasta entonces. Ello fue posible por los acontecimientos de la muerte y resurrección de Jesucristo. A su luz, la interpretación creyente comprendió que el comportamiento filial de Jesús de Nazaret no era sino la expresión de una relación filial más profunda y originaria con Dios Padre³⁸. La que corresponde al Hijo de Dios en sentido propio.

Importa, pues, para entrar en el significado del monoteísmo trinitario, seguir el dinamismo que ha determinado el desarrollo teológico del Nuevo Testamento. El que ha ido desde el comportamiento filial de Jesús de Nazaret en relación con Dios hasta su comprensión como el Hijo eterno, que desde siempre se halla en una relación filial con Dios Padre. Desarrollo necesitado de justificación ante distintos recelos por parte de algunos teólogos respecto a la doctrina y al discurso trinitario en cuanto tales (por supuesta falta de fundamento bíblico, por extrañamiento helenista de la fe o por predominio de abstracción racionalista)³⁹. Este dinamismo ha llevado, p.e., a desarrollar la idea de la preexistencia⁴⁰, que ya se halla en el Nuevo Testamento.

1992, pp. 611-630; *Idem*: "Theology in Mark Q: Abba and 'Father' in Context", en *Harv Th Rev*, 85, 1992, pp. 149-174; SCHELBERT, G.: "Abba, Vater! Stand der Frage", en *FZPhTh*, 40, 1993, pp. 259-281; RUCKSTUH, E.: "Abba, Vater! Überlegungen zum Stand der Frage", en *FZPhTh*, 41, 1994, pp. 515-525 (seguido de la respuesta de G. SCHELBERT, *ibidem*, pp. 526-531). En perspectiva trinitaria, cfr. CIOLA, N.: "Gesù e l'esperienza religiosa di Dio/Abba nello Spirito Santo", en SANNA, I. (dir.): *Gesù Cristo speranza del mondo*. Roma: PUL, 2000, pp. 237-256.

[38] Sobre el desarrollo de la cristología neotestamentaria, cfr. *supra* n. 34.

[39] Cfr. un ejemplo de esta valoración crítica en OHLIG, K.H.: *Ein Gott in drei Personen? Vom Vater Jesu zum «Mysterium» der Trinität*. Mainz: 1999.

[40] Cfr. MERKLEIN, H.: "Zur Entstehung der urchristlichen Aussage vom präexistenten Sohn Gottes", en DAUTZENBERG, G. (ed.): *Zur Geschichte des Urchristentums*. Freiburg: 1979, pp. 3-62; KÜSCHEL, K.J.: *Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung*. München-Zürich: 1990, pp. 225-511; LAUFEN, R. (ed.): *Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi*. Paderborn: 1997; GATHERCOLE, S.J.: *The Pre-existent Son. Recovering the Christologies of Matthew, Mark, and Luke*. Cambridge: 2006.

Pero el mismo dinamismo ha conducido también al lenguaje de la consubstancialidad⁴¹, que no es neotestamentario. Dicha conceptualidad lleva la marca del contexto propio en el que ha surgido y puede considerarse como una forma de la reflexión creyente inserta en el mundo helenista de entonces, con el que mantiene una relación dialéctica de adaptación y de ruptura⁴²; una especie de «inculturación»⁴³ que puede resultar extraña en otros contextos culturales o en otros momentos históricos. No obstante, lo más decisivo para la teología cristiana no es la terminología concreta a la que se recurre, sino la motivación de fondo y la finalidad última de su uso.

Y aquí jugó un papel decisivo la motivación soteriológica: solo si el mismo Dios se halla en juego en Jesucristo será creíble y podrá anunciarse que estamos salvados en él. Ahora bien, el deseo o necesidad de salvación, por sí solos, podrían haber llevado a la «divinización» de Jesús de Nazaret. De ahí que las afirmaciones creyentes sobre la filiación divina de Jesucristo y sobre la paternidad de Dios en relación con él tengan también, en simultaneidad con su sentido soteriológico, un significado ontológico (la condición de Hijo de Dios en sentido propio) y una finalidad doxológica (hacer posible la alabanza, el reconocimiento y la adoración)⁴⁴.

Una constatación se impone: difícilmente podrá presentarse a Jesucristo como la revelación escatológica del mismo Dios si se deja en suspenso o entre paréntesis toda afirmación relativa a su condición eterna o a su filiación divina⁴⁵. La historia de la reflexión creyente corrobora estas dificultades. Fe cristológica y fe trinitaria se hallan unidas de manera inescindible. Así fue en sus orígenes y así ha sido a lo largo de la

[41] Cfr. DINSEN, F.: *Homoousios. Die Geschichte des Begriffs bis zum Konzil vom Konstantinopel (381)*. Kiel: 1976; STEAD, G. S.: *Divine Substance*. Oxford: 1977, pp. 190-266; GRILLMEIER, A.: *Mit ihm und in ihm*. Freiburg: 1975, pp. 423-488; *Ídem: Jesus der Christus*. I. Freiburg: 1979, pp. 356-413; RITTER, A. M.: "Dogma und Lehre in der alten Kirche", en ANDRESEN, C. (ed.): *Handbuch der Dogmen und Theologiegeschichte*, 1. Göttingen: 1982, pp. 99-221; HANSON, R. P. C.: *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy, 318-381*. Edinburgh: 1988.

[42] AYRES, L.: *Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*. Oxford: University Press, 2009.

[43] En el sentido de que se asume una conceptualidad o terminología propia de una determinada cultura, pero para transmitir por esta vía una comprensión de Dios que rompe el marco del contexto cultural en que se inserta.

[44] Cfr. el documento de la COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL: *La interpretación de los dogmas* (1988), en Documentos 1969-1996, Madrid: BAC 587, 1998, pp. 420-454.

[45] Cfr. de la misma CTI, el documento *Teología-Cristología-Antropología*, *ibídem*, 244-264.

historia del cristianismo. Cuestionar uno de los dos polos lleva necesariamente a cuestionar el otro.

Por ello, puede decirse que la «peculiaridad» del «monoteísmo trinitario» en cuanto «monoteísmo concreto» está directamente relacionada con la «singularidad» del acontecimiento Jesucristo. Y de la manera en que se fundamente, se articule y se repiense esta vinculación estrecha dependerá la posibilidad de percibir lo específico del monoteísmo trinitario respecto a otros monoteísmos y la de hacerlo creíble tanto en el interior de los ámbitos cristianos como en el diálogo con otras tradiciones religiosas.

2. «La alianza nunca derogada»: sobre el diálogo cristiano con el monoteísmo judío⁴⁶

No cabe duda de que la historia de las relaciones recíprocas entre judaísmo y cristianismo ha estado lastrada por el peso de la ignorancia, de los enfrentamientos y de las persecuciones. Pero la Iglesia católica ha reconocido sus propios errores y pecados, se ha ido creando un nuevo clima de reconciliación y así se ha hecho más fácil el diálogo, también teológico, en el que poder tratar adecuadamente la pregunta por la fe en el mismo Dios⁴⁷. La tarea viene facilitada, entre otros motivos, por documentos cristianos recientes en los que la proclamación de Cristo como mediador de la nueva alianza sellada en su sangre no impide seguir considerando válida también hoy y no derogada la historia de la alianza veterotestamentaria entre Dios e Israel⁴⁸. Así lo afirmó explícitamente Juan Pablo II en su encuentro de 1980 con representantes de la comunidad judía en Maguncia⁴⁹. Y en esta dirección han ido también intervencio-

[46] Me he ocupado con más amplitud del tema en mi trabajo *Unus Deus Trinitas* (supra n.5), de donde tomo gran parte de lo que expongo a continuación.

[47] Cfr. LAPIDE, P. y MOLTSMANN, J.: *Jüdischer Monotheismus–Christliche Trinitätslehre. Ein Gespräch*. München, 1982; CAZELLES, H.: *La Bible et son Dieu*. Paris, 1989; LAPIDE, P. y PANIKKAR, R.: *Meinen wir denselben Gott? Ein Streitgespräch*. München, 1994; HENRICH, D. e.a.: *Die Gottrede von Juden und Christen unter den Herausforderungen der säkularen Welt*. Münster, 1997.

[48] Me refiero al documento de la PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA: *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*. Città del Vaticano: 2001, n. 42. Sobre el tema de la alianza no abolida, cfr. FRANKEMÖLLE, H.: *Der ungekündigte Bund? Antworten des Neuen Testaments*. Freiburg i.B., 1998; GROSS, W.: *Zukunft für Israel: alttestamentliche Bundeskonzept und die aktuelle Debatte um den Neuen Bund*. Stuttgart 1998; SCHOON, S.: “Une alliance irrévocable». Le concept d’alliance dans la relation entre l’Église et le peuple juif”, en *Irenikon*, 72, 1999, pp. 5-41.

[49] «La primera dimensión de este diálogo, esto es, el encuentro entre el Pueblo de Dios

nes posteriores que, no obstante algunas dificultades del camino⁵⁰, abren horizontes para un diálogo sobre monoteísmo, encarnación y trinidad desde la perspectiva cristiana y judía, no circunscrito solo a la relación entre Antiguo y Nuevo Testamento, sino ampliada también a los representantes del pensamiento judío postbíblico y contemporáneo⁵¹. A continuación menciono algunos temas de mayor relieve.

2.1. Transformaciones y perfil del monoteísmo del Antiguo Testamento

Un primer punto de interés común para judíos y cristianos lo constituye el conjunto de estudios históricos, aparecidos en los últimos años, sobre el origen y las transformaciones del monoteísmo veterotestamentario⁵². Representan un campo especialmente cuidado por la investigación crítica y exegética y contribuyen a una comprensión diferenciada del monoteísmo en sus diversas etapas históricas, desde las formas más o

de la Antigua Alianza, que nunca fue rechazada, por Dios, y el de la Nueva, es asimismo un diálogo *interior* a la Iglesia misma, como si fuera entre la primera y segunda parte de nuestra Biblia. A esto se refieren las orientaciones para la aplicación de la Declaración conciliar *Nostra aetate* (núm. 4): «Se debe hacer un esfuerzo para comprender mejor lo que en el Antiguo Testamento conserva su valor propio y perenne, porque este valor no ha sido anulado por la posterior interpretación del Nuevo Testamento, que le da su significado pleno, de tal manera, que se dé una mutua iluminación y clarificación» (II), Alocución del 17, noviembre, 1980.

[50] Cfr. un amplio tratamiento de todo ello, que tiene en cuenta los desarrollos más recientes, en el volumen ed. por FRANKEMÖLLE, H. y WOHLMUT, J.: *Das Heil der Anderen. Problemfeld «Judenmission»*. Freiburg i.B.: Herder, 2010.

[51] Cfr. DIRSCHERL, E.: *loc. cit.*, supra n. 28; SESTIERI, L.: “Il monoteismo ebraico postbíblico di fronte alla dottrina trinitaria cristiana”, en CERETTI, G. (ed.): *Monoteismo cristiano* (supra n.4) pp. 87-100; RIZZI, G.: “Comprensione di Dio nella tradizione ebraica post-biblica dei maestri tannaiti, in riferimento alle tradizioni cristiane”, en CROCIATA, M. (ed.): *Il Dio di Gesù Cristo* (supra n.4) pp. 85-144.

[52] Cfr. KEEL, O. (ed.): *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt*. Fribourg, 1980; Ídem. y UEHLINGER, C. (ed.): *Göttinnen, Götter und Göttersymbole*. Freiburg i.B., 1992; LANG, B. (ed.): *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus*. München, 1981; HAAG, E. (ed.): *Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel*. Freiburg, 1985; TIGAY, J. H.: *You Shall Have No Other Gods*. Atlanta: 1986; SMITH, M. S.: *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. S. FRANCISCO: 1990; VAN CANGH, J.M.: “Les origines d’Israël et de la foi monothéiste”, en *RThL*, 22, 1991, pp. 305-326 y 457-487; WACKER, M. TH. y ZENGER, E. (ed.): *Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie*. Freiburg i.B., 1991; DIETRICH, W. y KLOPFENSTEIN, M.A. (ed.): *Ein Gott allein?* Freiburg-Göttingen: 1994; KRAPE, TH. M.: “Biblischer Monotheismus und vorexilischer JHWH-Glaube”, *BerThZ*, 11, 1994, 42-64.

menos plurales de monolatría hasta el monoteísmo estricto de la época profética. Normalmente son estudios de alta especialización lingüística, epigráfica, arqueológica, histórica y exegética⁵³, más bien distantes de las preocupaciones propias de la teológica sistemática.

No obstante, el conocimiento de sus resultados facilitará la comprensión de la configuración concreta del monoteísmo en los diversos momentos de la historia de Israel. Lo cual ayudará también a percibir mejor las oscilaciones históricas de la fe israelita en un solo Dios, la tentación permanente del politeísmo y el alcance religioso de la lucha entre el único Dios verdadero y los ídolos o dioses falsos, especialmente en relación con la violencia y la intolerancia⁵⁴.

2.2. Relación Antiguo Testamento – Nuevo Testamento: Dios uno y único

El hecho de que la Biblia judía, designada cristianamente en el pasado como Antiguo Testamento y redenominada con frecuencia Primer Testamento hoy día⁵⁵, forme parte también de la Biblia cristiana representa un segundo hecho de especial importancia para el diálogo

[53] Cfr. KEEL, O. y UEHLINGER, CH.: *Göttinnen, Götter und Gottesymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*. Freiburg i.B.: 1992; LANG, B.: *Jahwe der biblische Gott. Ein Portrait*. München, 2002; MACDONALD, N.: *Deuteronomy and the Meaning of «Monotheism»*. Tübingen, 2003; HÜBNER, H.: *Wer ist der biblische Gott? Fluch und Segen der monotheistischen Religionen*. Neukirchen-Vluyn: 2004; PRATO, G.L.: “L’attuale ricerca sul monoteismo ebraico biblico”, en CERETTI, G. (ed.): *Monoteismo cristiano* (supra n. 4) pp. 13-36; ZENGER, E.: “Der Monotheismus Israels. Entstehung, Profil, Relevanz”, en SÖDING, TH. (ed.): *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus*. Freiburg i.B.: Herder, 2003, pp. 9-52.

[54] Cfr. LANG, B.: “Segregation and Intolerance”, en SMITH, M. y HOFFMANN, R.J. (ed.): *What the Bible Really Says*. New York: 1993, pp. 115-135; DION, P. E.: “Deuteronomy 13. The Suppression of Alien Religious Propaganda in Israel during the Late Monarchical Era”, en HALPERN, B. y HOBSON, D.W. (ed.): *Law and Ideology in Monarchic Israel*. Sheffield: 1991, pp. 147-216; VEIJOLA, T.: “Wahrheit und Intoleranz nach Deuteronomium 13”, en ZThK, 92, 1995, pp. 287-314; WALTER, P. (ed.): *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*. Freiburg i.B.: Herder, 2005. Del tema me he ocupado recientemente en mi trabajo, DEL CURA ELENA, S.: *Un solo Dios: violencia exclusivista, pretensión de verdad y fe trinitaria en los recientes debates sobre el monoteísmo*, Discurso de ingreso en la RADE, Madrid 2010.

[55] Cfr. ZENGER, E.: *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*. Düsseldorf: 1991; DANTINE, J.: “Das Verhältnis der beiden Testamenten in der neueren Dogmatik”, en KREUZER, S. y LÜTHI, K. (eds.): *Zur Aktualität des Alten Testaments*. Frankfurt: FS G. Sauer, 1992, pp. 229-239; GADE, G.: “‘Altes’ oder ‘Erstes’ Testament? Fundamentaltheologische Überlegungen zu E. Zengers Vorschlag einer christlichen Neubenennung der Schrift Israels”, en MThZ, 45, 1994, pp. 161-177.

en general y para el encuentro en el reconocimiento de un Dios común a ambos Testamentos⁵⁶. Su recepción obliga a que la teología cristiana deje a un lado toda contraposición de tenor marcionita, perceptible a veces en el discurso teológico y en la predicación, entre el Dios del Antiguo Testamento como el Dios del temor, de la ira y del juicio y el Dios del Nuevo Testamento como el Dios del amor, de la compasión y de la gracia, como si representaran realidades contrapuestas e incompatibles.

No cabe duda de que determinadas afirmaciones bíblicas sobre Dios, especialmente en el Antiguo Testamento, causan una profunda extrañeza al hombre de hoy, constituyendo algo así como «el lado oscuro de Dios»⁵⁷. Entre ellas se encuentran, p.e., las relativas al Dios de la ira⁵⁸ o las relacionadas con un Dios juez⁵⁹, que somete a juicio a los seres humanos. Ahora bien, el tema del juicio divino representa una constante que atraviesa toda la tradición bíblica y forma parte también del Nuevo Testamento. No se sabría, por tanto, qué criterio legítimo aducir para justificar su eliminación de los textos neotestamentarios. El Dios del Antiguo Testamento es también el Dios del amor, del perdón y de la misericordia. Y el Dios revelado en Jesucristo es también el Dios del juicio, que ya ahora deviene para los hombres «crisis» (discernimiento) y que los juzgará definitivamente en Cristo al final de los tiempos, perspectiva llamada a devenir estímulo de la esperanza (al final se impondrá la justicia de Dios) más que fuente de miedo y de angustia⁶⁰.

En este transfondo de continuidad y prolongación se integra la discontinuidad e innovación que supone el acontecimiento Jesucristo. Pero ello no es obstáculo para que la fe en el Dios único, la defensa del monoteísmo y la afirmación de la unicidad de Dios constituyan puntos de encuentro decisivos y fundantes para el diálogo teológico en común.

[56] Cfr. SOULEN, R.K.: *The God of Israel and Christian Theology*. Minneapolis, 1996; JANOWSKI, B.: "Der eine Gott der beiden Testamente. Grundfragen einer Biblischen Theologie", en *ZThK*, 95, 1998.

[57] Tomo prestada la expresión de DIETRICH, W. y LINK, CH.: *Die dunklen Seiten Gottes*. 2 vols., Neukirchen-Vluyn: 2000; cfr. también, RÖMER, T.: *Dieu obscur*. Genève, 1996. Para su permanencia en la actualidad, cfr. ZWICK, R.: "Dunkle Gottesbilder im zeitgenössischen Spielfilm", en BEINERT, W. (ed.): *Gott – ratlos vor dem Bösen?* Freiburg i.B, 1999, pp. 16-46.

[58] Cfr. MIGGELBRINK, R.: *Der Zorn Gottes. Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition*. Freiburg i.B: Herder, 2000.

[59] Cfr., DIETRICH, W. y LINK, CH.: *Die dunklen Seiten* (cit. supra n. 59), vol. 2, pp. 315-360.

[60] Sobre la relación entre juicio final y sentido de la historia, cfr. DEL CURA ELENA, S.: "El Dios del juicio y las fuentes de la violencia", en SEBASTIÁN, F. y GONZÁLEZ, O. (ed.): *La fe en Dios, factor de paz o de violencia*. Madrid: Paulinas, 2003, pp. 168 y ss.

Judaísmo y cristianismo se presentan como religiones monoteístas y ninguna niega a la otra el carácter de tal, no obstante las profundas divergencias a propósito de Jesucristo.

La preocupación judía por garantizar la unicidad de Dios encuentra su correspondencia en la pretensión cristiana de que la fe cristológica y trinitaria no hacen sino prolongar y profundizar el sentido último del Dios único revelado en el Antiguo Testamento⁶¹. De ahí la necesidad de que la teología cristiana ponga de manifiesto cómo este monoteísmo véterotestamentario en modo alguno queda negado o cuestionado por la revelación trinitaria de Dios, sino que el reconocimiento de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo constituye una corroboración, una profundización y un nuevo descubrimiento de lo que encerraba la fe véterotestamentaria en el Dios uno y único.

Ciertamente, una pretensión de este estilo encontrará grandes dificultades de aceptación por parte del judaísmo. Y es que los mismos textos del Antiguo Testamento se leen en perspectiva distinta por parte de la tradición judía y de la tradición cristiana⁶². Para aquella tienen sentido en sí mismos, independientemente del Nuevo Testamento. Para esta, en el Nuevo Testamento ha llegado a su manifestación plena y patente la revelación de Dios que en el Antiguo se hallaba oculta y latente.

Pero la diversidad de procedimientos hermeneúticos no debería ser obstáculo para repensar en diálogo común aquellos pasajes del Antiguo Testamento que dan testimonio de una pluralidad divina no mejor precisada. Textos que en la tradición cristiana posterior han llevado a hablar de un Dios único, pero no solitario, o que a la luz del Nuevo Testamento han sido interpretados en un sentido claramente trinitario. Así fue, p. e., con el relato de Gen 18, 1-4, donde el encuentro de Abraham con tres personajes misteriosos y la oscilación del texto entre

[61] Cfr. SOULEN, R. K.: "Yhwh the Triune God", en *Modern Theology*, 15, 1999, pp. 26-54; KLAPPERT, B.: "Die Trinitätslehre als Auslegung des Namens des Gottes Israels. Die Bedeutung des Alten Testaments und des Judentums für die Trinitätslehre", en *Evangelical Theology*, 62, 2002, pp. 54-72; KLAUCK, H. J. (ed.): *Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum*. Freiburg i.B., 1992; BUSSE, U. (ed.): *Der Gott Israels im Zeugnis des Neuen Testaments*. Freiburg i.B., 2003.

[62] Cfr. RINGLEBEN, J.: "Der Gott des Sohnes. Christologische Überlegungen zum Verhältnis von Judentum und Christentum", en *KuD*, 40, 1994, pp. 20-31; FAUCHER, A.: "La lecture allégorique du Premier Testament. Une exegese christologique valable pour le troisieme millenaire?", en *Eglise et Théologie*, 30, 1999, pp. 215-235; GARCÍA LÓPEZ, F.: "Jesucristo y el Antiguo Testamento. Reflexiones para una lectura cristiana del Antiguo Testamento", en *Dios y el hombre en Cristo*, Homenaje O. González de Cardedal (op.cit. supra n.5).

el singular y el plural al referirse a Dios comienza a ser leído en la tradición patrística como preanuncio del Dios trinitario⁶³ y será la referencia decisiva para la representación iconográfica más conocida de la Trinidad divina⁶⁴. Las mismas dificultades de la tradición judía posterior, de comentarios rabínicos y talmúdicos, con textos del Antiguo Testamento relativos a una cierta pluralidad divina⁶⁵, corrobora su interés y la necesidad de volver conjuntamente sobre ellos.

2.3. Transcendencia e immanencia de Dios

En el núcleo del monoteísmo trinitario hay una cuestión central que puede retenerse común a judaísmo y cristianismo: en qué medida el Dios trascendente, que hace surgir la creación por medio de su palabra como algo realmente distinto de él, es a la par un Dios presente en ella. No solo la pregunta, también la respuesta ofrece coincidencias entre la fe judía y la cristiana, ya que ambas comparten la idea de una trascendencia de Dios inmanente a la creación y a la historia, como algo no contradictorio sino compatible.

Pues, bien, la afirmación cristiana de la encarnación del Hijo de Dios en Jesús de Nazaret, referencia normativa para el monoteísmo trinitario, se halla en continuidad con esta convicción común. He aquí, sin embargo, lo que a la tradición judía le parece desmesurado, inaudito e inaceptable: que en la historia y en la persona de Jesús de Nazaret haya acontecido la revelación plena de Dios y la salvación definitiva de los hombres. La divergencia afecta, por tanto, no a la posibilidad de que el único Dios trascendente se haga inmanente a la creación y al mundo, ambas tradiciones afirman que así es. El punto de divergencia afecta a la

[63] Algunas lecturas patrísticas, p.e. san Ambrosio o san Agustín, hacen una interpretación trinitaria del relato, afirmando que Abraham «tres vidit (personas), unum adoravit (naturam divinam)», cfr. PL 16, 1342; PL 42, 858; obviamente se trata de una lectura cristiana del texto hecha a posteriori, desde la luz proveniente del acontecimiento Jesucristo y de la revelación neotestamentaria.

[64] Me refiero al icono de A. RUBLJEV, visualización atemporal de la Trinidad divina en la descripción del encuentro de Abraham con los tres personajes; sobre el tema, cfr. ANGE, D.: *Dalla Trinità all'Eucaristia. L'icona della Trinità di Rublev*. Milano: 1984; FAENSEN, H.: *Die Troika-Ikone von A. Rublev*, in onore di A. M. Romanini II. Roma, 1999, pp. 923-928; FALLA CASTELLFRANCHI, M.: "La teologia trinitaria: aspetti iconologici e iconografici. Le origini e il suo sviluppo in area bizantina", en *Nikolaus* 26 (1999), pp. 285-315.

[65] Cfr. WILKEN, R. L.: "Not a Solitary God: the Triune God of the Bible", en *Pro Ecclesia*, 3, 1994, pp. 38-55.

radicalidad de esta presencia de Dios bajo la forma de una humillación kenótica, que desde la encarnación apunta a la cruz como a su meta más inaudita y escandalosa.

No deja de ser significativo a este respecto que algunos autores judíos manifiesten más dificultades con la idea cristiana de encarnación que con las afirmaciones trinitarias en cuanto tales⁶⁶. Pensadores contemporáneos de origen judío muy reacios a la idea de una presencia de Dios en la historia, defensores radicales de la transcendencia divina y muy críticos con toda idea (cristiana) de una autorrevelación o autocomunicación de Dios en la historia⁶⁷. Todo lo cual no imposibilita, sin embargo, por completo el diálogo con otros autores judíos a propósito de la encarnación. El convencimiento de que la Palabra de Dios se expresa en palabra humana, la comprensión del conocimiento de Dios como algo que se verifica en el comportamiento práctico, la idea de que el amor de Dios se da en la aceptación del otro, son elementos abiertos en perspectiva judía a la idea de un Dios hombre⁶⁸ no alejada de la hermeneútica cristológica calcedoniana.

2.4. Cristología y antijudaísmo

En el ámbito cristiano es ampliamente compartido hoy el deseo de elaborar un pensamiento cristológico que no sea antijudío⁶⁹. La propuesta presupone que gran parte de la cristología tradicional se desarrolló en clave antijudía. Y este supuesto ha de ser analizado con detención, pues los efectos del discurso teológico no son inocentes y pueden llevar a consecuencias inaceptables. De posibles manipulaciones para

[66] Cfr. WYSCHOGROD, M.: "Inkarnation aus jüdischer Sicht", en *Evangelische Theologie*, 55, 1995, pp. 13-28; «Was dem Juden nicht nachvollziehbar ist, scheint mir der Inkarnationsglaube, nicht die Trinität zu sein», asegura WERBLOWSKY, Z. en HENRICH, D. e.a.: *Die Gottrede von Juden und Christen unter den Herausforderungen der säkularen Welt*. Münster: LIT, 1999, p. 47.

[67] Cfr. REIKERSTORFER, J.: "Die 'intelligible' Gottespur. Trinitätstheologische Analogik und monotheistisches Gottesgedächtnis", en MANEMANN, J. (ed.): *Monotheismus*, JbPT 4, Münster: LIT, 2003, pp. 107-119.

[68] Cfr. LEVINAS, E., *Un Dieu Homme?*, en *Ídem: Entre nous*. Paris: 1991, pp.69-76; un comentario al respecto ofrece WOHLMUT, J.: "Trinität - Versuch eines Ansatzes", en STRIET, M. (ed.): *Monotheismus Israels* (op. cit. supra n.16) pp. 48-50.

[69] Cfr. WENGST, KL.: "Perspektiven für eine nicht-antijüdische Christologie", en *Evangelische Theologie*, 59, 1999, pp. 240-251; FREYER, TH.: "Christologie im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs", en *Theologische Quartalschrift*, 185, 2005, pp. 15-37.

fines injustificables no está exenta ninguna teología, de ahí la necesidad de confrontarse críticamente con esta acusación.

Ahora bien, en determinados casos, la crítica afecta no solo a los posibles efectos, sino también a los contenidos mismos de la fe, objeto de la reflexión teológica. En este supuesto, la doctrina cristológica y trinitaria de los primeros siglos representaría en cuanto tal el principio organizador de la animadversión contra los judíos en los siglos posteriores⁷⁰, siendo necesario rectificar y dejar a un lado esa tradición doctrinal; en caso contrario, el antijudaísmo seguiría siempre vigente en la tradición cristiana.

A este respecto, es obligado hacer valoraciones más diferenciadas. Por ello, admitida la necesidad de autocritica por parte de la teología cristiana, no está justificado exigirle que revoque su comprensión de la invocación ABBA como revelación de la paternidad específica de Dios en relación con Jesucristo, que deje a un lado la formulación trinitaria de la celebración bautismal o que renuncie a los dogmas cristológicos y trinitarios de los primeros siglos, pues en caso contrario nunca llegaría a superar el antijudaísmo. Seguir tales pretensiones supondría entender el cristianismo como antijudaísmo esencial y constitutivo, lo cual no se corresponde ni con la autocomprensión cristiana, ni con la realidad de los hechos históricos en su conjunto, ni con la verdad de las doctrinas cristológicas y trinitarias del cristianismo.

Se muestran aquí las tensiones propias de la continuidad-discontinuidad entre fe judía y fe cristiana⁷¹. Si el marco normativo e insuperable para interpretar la fe cristiana lo constituyera en exclusiva la tradición judía fijada en el Antiguo Testamento y prolongada en el judaísmo posterior, entonces Jesús de Nazaret no podría trascender para nada este marco previo, su persona pertenecería solo al ámbito

[70] Esta culpabilización de los principios teológicos determinantes de la doctrina trinitaria y cristológica de la Iglesia antigua, como un desarrollo totalmente contrario a principios judíos, la sostiene BROSEDER, J.: "Die Metaphorik von Christologie und Trinitätslehre und ihre Auswirkungen auf das christlich-jüdische Gespräch", en *Ökumenische Rundschau*, 48, 1999, pp. 362-364; sobre el tema, Cfr. SKARSAUNE, O.: "Altkirchliche Christologie-jüdisch/unjüdisch?", en *Evangelische Theologie*, 59, 1999, pp. 267-285; KAMPLING, R.: "Antijudaismus von Anfang an? Zur Diskussion um den neutestamentlichen Ursprung des christlichen Antijudaismus", en *Ídem: Im Angesicht Israels*. Stuttgart: 2002, pp. 85-100.

[71] Cfr. WUNDER, B.: *Die Trinitätslehre und der 'jüdische Traditionshorizont'*. Anmerkungen zur christlich-jüdischen Beziehung in der Gottesfrage: ThGl 92, 2002, pp. 508-517; GROHMANN, M.: *Judentum und Christentum: Verhältnisbestimmungen am Ende des 20. Jahrhunderts*: ThRd 69, 2004, pp. 151-181.

humano, ninguna condición divina peculiar habría de atribuirsele, el monoteísmo trinitario carecería de fundamento y sentido, no habría un Nuevo Testamento, el cristianismo vendría a ser una secta heterodoxa del judaísmo, su gran mérito consistiría simplemente en haberlo universalizado.

Si, por el contrario, la referencia normativa es el acontecimiento Jesucristo y la realidad trinitaria del Dios por él revelado, entonces el cristianismo se halla en continuidad y discontinuidad con el judaísmo, las promesas judías alcanzan su cumplimiento pleno en Jesucristo, su fe trinitaria prolonga y descubre el verdadero sentido del monoteísmo antiguo, la unicidad–unidad de Dios incluye una diferenciación intradivina de vida y un dinamismo de relaciones recíprocas entre Padre, Hijo y Espíritu Santo, el Dios trascendente deviene tan inmanente al hombre y a la historia que la encarnación se convierte en programa de comportamiento humano («haz como Dios, sé humano»).

3. «Adoran con nosotros al único Dios»: sobre el diálogo cristiano con el monoteísmo musulmán⁷²

El texto conciliar de LG 16 afirma a propósito de los musulmanes que «adoran con nosotros al único Dios». Y hay motivos para esta afirmación, sin que ello permita olvidar las profundas diferencias en la profesión de fe en Dios por parte cristiana y musulmana⁷³. Puesto que Dios es único y el Creador de todas las cosas es único, por ello mismo resulta imposible que aquel a quien rinden su adoración judíos, cristianos y musulmanes no sea la misma y única realidad que puede ser reconocida como Dios. El Corán lo afirma también a su manera: «Nuestro Dios y vuestro Dios es Uno» (S 29,46)⁷⁴. Ahora bien, la forma

[72] Para una exposición más amplia de lo que sigue a continuación reenvío a mi trabajo de próxima publicación, DEL CURA ELENA, S.: “Un cristiano ante el islam: algunas cuestiones del diálogo teológico”, en SANCHEZ NOGALES, J. L. (ed.): *Cristianismo, islam y modernidad*. Granada, 2010.

[73] Cfr. una exposición reciente que ayuda a dar una respuesta razonada y diferenciada en KÖRNER, F.: “JHWH, Gott, Allah: drei Namen für dieselbe Wirklichkeit?”, en *ThPQ*, 158, 2010, pp. 31-38; *Ibidem*: “Der Gott Israels, Jesu und Muhammads? Trinitätstheologie als Regula im interreligiösen Gespräch”, próxima publicación en *Gregorianum*.

[74] *Ibidem*, p. 32, n. 4 estima que la traducción (al alemán) por «nuestro Dios y vuestro Dios son respectivamente Uno» (unser Gott und euer Gott sind jeweils einer) no es la adecuada, sino la siguiente: «nuestro Dios y vuestro Dios son uno y el mismo» (sind einer und derselbe).

de comprender la realidad de Dios, las articulaciones respectivas de los discursos creyentes, los lenguajes empleados y las implicaciones inherentes a todo ello ponen de manifiesto diferencias que es imposible ocultar. La coherencia del judaísmo, del islam y del cristianismo obedece a principios doctrinales distintos, que ponen de manifiesto profundas divergencias⁷⁵.

Por ello mismo resulta ineludible para la teología cristiana tener en cuenta el islam y abrirse al diálogo con sus afirmaciones teológicas, con su lenguaje religioso, con su comprensión de Dios y con la influencia de la misma en la configuración de la existencia personal y de la vida comunitaria⁷⁶. Entre otros motivos, así lo pide el gran número de fieles musulmanes en el mundo entero y su presencia creciente en ámbitos occidentales, así como el contraste de sus actitudes religiosas con aquello que hasta ahora ha tenido vigencia social y cultural en occidente. Pero de modo especial lo exigen los elementos de la tradición bíblica que el islam ha asumido a su modo y las dificultades objetivas, complejas y persistentes, del diálogo teológico con el islam⁷⁷, sus afirmaciones doctrinales sobre Dios y el rechazo frontal de la fe trinitaria y cristológica. El islam es la única gran religión monoteísta surgida con posterioridad al judaísmo y al cristianismo, pretende ser superación y plenitud de ambos y utiliza sus textos bíblicos fundantes, asegurando haberlos liberado de las deformaciones interpretativas judías o cristianas y haberles otorgado así su verdadero sentido. A semejanza de lo hecho en relación con el judaísmo, también en este caso me limito a mencionar algunos temas que me parecen de mayor relevancia.

[75] Es lo que pretende expresar JOURDAN, F.: *Dieu* (op. cit. supra n.6) a través de las distinciones relativas a la expresión «el mismo Dios»: «Donc, quand nous disons que nous avons le même Dieu, “même” est valable pour une partie seulement du champ sémantique du mot, au sens de “unique”: l’unicité divine. Mais il n’est pas valable pour l’autre partie du champ sémantique, au sens de “identique”: en ce sens, nous n’avons pas le “même” Dieu. Le mot “même” est ambigu...», 33.

[76] Para información, cfr. JOMIER, J.: “Ouvrages sur l’Islam”, en *Rev Thom*, 94, 1994, pp. 132-144; MOOREN, TH.: *Es gibt keinen Gott – ausser Gott. Der Islam in der Welt der Religionen*. Würzburg: 1996; PISANI, E.: “Bulletin d’islamologie”, en *Rev Thom*, 105, 2005, pp. 123-152.

[77] Cfr. BSTEH, A. (ed.): *Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie*. Mödling, 1994; CASPAR, R.: *Para una visión cristiana del Islam*. Santander: 1995; SÁNCHEZ NOGALES, J. L.: *Cristianismo e Islam. Frontera y encuentro*. Madrid: 1998; WEIH, R.: “Sind wir dialogfähig? Anmerkungen zum christlich-islamischen Dialog nach dem 11. September 2001”, en M.L. FRETTLÖH, M.L. y LICHTENBERGER, H.P. (ed.): *Gott wahr nehmen*. Neukirchen-Vluyn: FS Ch. Link, 2003, pp. 565-579.

3.1. Revelación de Dios en el Corán

Para los musulmanes, el Corán es la manifestación definitiva, única y auténtica de la revelación de Dios dirigida a la humanidad por medio de Mahoma (cfr. S 42,52). En el corazón del islam y, con ello, en el centro de sus pretensiones de revelación, se halla un libro, el Corán, que constituye la palabra definitiva de Dios y representa la norma originaria de la verdad y la pauta de todo comportamiento recto⁷⁸. Por ello, tanto el libro del Corán como el tipo de relación con él son estructurantes para el creyente musulmán. Que el Corán haya sido reunido como libro único aproximadamente un siglo después de la muerte de Mahoma o que interpretaciones anteriores a los comentarios clásicos hayan podido circular antes de su clausura no impide a un musulmán considerar el Corán como palabra de Dios en el sentido más directo posible, testimoniando de esta manera un principio básico de la coherencia islámica.

En esta coherencia adquiere un puesto primordial la omnipotencia absoluta de Dios. De Dios proviene todo y de Dios depende todo, en particular la revelación. Por tanto, no solo Dios es la fuente de la revelación, sino que es el único autor y no puede haber ningún otro. El hombre no puede ser co-autor del Corán juntamente con Dios, ni de ningún otro libro precedente, ni de ninguna predicación profética anterior. Dios es soberano absoluto hasta en lo aparentemente arbitrario (cfr. S 3,40.47; 11, 56). La concepción islámica de la revelación es, por tanto, de un verticalismo fundamental. Y la garantía de la autenticidad y de la integridad absoluta del Corán, lo que le hace intocable tal como Mahoma lo ha dado, es que Dios constituye la tutela más directa sobre ambos, sobre el Corán y sobre Mahoma.

Ante esta omnipotencia tuteladora el hombre no puede sino rendirse a Dios, «someterse» (islam) a sus designios y a su voluntad (cfr. S 2,216.232; 16,74; 24,19; 2,30; 48,27). Mientras que, en la Biblia, Dios contempla cómo Adam otorga nombres a los animales (Gen 2,19), en el Corán es Dios quien se los dice a Adán, convertido así en profeta musulmán «avant la lettre». Igualmente, Abrahán no puede interceder por Sodoma (cfr. S 11,77s), mientras que sí lo hace en Gen 18,16s. La impresión es que Dios debe mantener la tutela en todos los ámbitos.

[78] Cfr. KHOURY, A. T.: "Der Koran, das endgültige Wort Gottes in menschlicher Sprache", en BSTEH, A. (ed.): *Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie*. Mödling, 1994, pp. 277-288; RENZ, A.: *Der Mensch unter dem An-Spruch Gottes. Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie*. Würzburg, 2002.

El Corán dictado por Dios no puede ser leído sino en la lengua en que fue dictado, e.d., en árabe. Una exigencia tal entraña que los pueblos islamizados deben ser también arabizados. De ahí una propensión retrospectiva hacia los orígenes, retenidos como perfectos, mientras que lo posterior representa una lenta y progresiva degradación. Y el islam, que para Dios es «la» religión (cfr. S 3,19), la religión «inmutable» (cfr. S 6,161; 9,36; 12, 40), tiende a su vez a tutelar todo lo que no es musulmán, bien suplantando las otras religiones (cfr. S 14,28), bien rechazando a quien desearía un culto distinto (cfr. S 3, 85).

3.2. Reconocimiento de Jesús como profeta

Según el Corán y la tradición islámica, la revelación comienza con Adán y acaba con Mahoma, «el sello de los profetas» (cfr. S 33,40). Los profetas coránicos no son sino transmisores pasivos de un mensaje único en su fondo y en su progresión doctrinal: anunciadores del pacto primordial iniciado por Dios con todos los hombres en Adán y advertidores del terrible castigo para los incrédulos y para aquellos que no se someten. La mayor parte de los profetas habrían transmitido este mensaje por predicación oral, solamente algunos por escrito. Pero la obediencia debida a Dios por cada profeta es también la obediencia debida a Mahoma. El título clave y estructurante de «sello de los profetas»⁷⁹ indica que Mahoma clausura el ciclo profético desde Adán y le confiere un papel decisivo y central, superior al de todos los profetas coránicos. Es el último, el más grande y el más venerado, así como el primer atestiguado en la historia real en cuanto musulmán, ya que es el fundador histórico del islam⁸⁰.

No es raro, a este respecto, encontrarse hoy con una queja dirigida por los musulmanes a los cristianos: si ellos reconocen a Jesús la condición de profeta, ¿por qué no hay de parte cristiana una actitud recíproca, con

[79] El título de «sello de todos los profetas» había sido aplicado ya antes a Jesucristo, en cuanto cumplimiento de todo lo que los anteriores profetas habían anunciado sobre él, por parte de TERTULIANO: *Liber adversus Iudaeos*, PL 2, 654: «... quoniam ipse est signaculum omnium prophetarum, adimplens omnia quae retro de eo prophetae nuntiaverunt...».

[80] Para una valoración de las distintas biografías sobre Mahoma aparecidas recientemente, cfr. TROLL, C. W.: "Bemerkenswerter Neuanfang. Das Bild des Propheten Mohammed im Wandel", en *Herder Korrespondenz*, 64, 2010, pp. 24-29, donde otorga especial relieve, en cuanto comienzo nuevo de interpretaciones sobre Mahoma, a la obra crítica del islamólogo NAGEL, T.: *Mohammed. Leben und Legende*. München, 2008; *Ídem: Allahs Liebling. Ursprung und Erscheinungsformen des Mohammedglaubens*. München, 2008.

un reconocimiento semejante de Mahoma como profeta por parte de los cristianos? La pregunta pide una respuesta diferenciada.

El reconocimiento de Jesús como profeta en el islam se lleva a cabo dentro de la comprensión musulmana, e.d., en la medida en que es un precursor que anuncia al que será el profeta por antonomasia, Mahoma. La misma palabra no tiene el mismo significado y el título de profeta que le reconoce el islam no coincide con el título de profeta aplicado a Jesús en la tradición bíblica. Por ello, reconocer de parte cristiana a Mahoma como profeta en el sentido en que lo entiende el islam significaría abandonar convicciones fundamentales del cristianismo sobre Jesucristo como revelación definitiva de Dios.

¿Sería posible entonces, de parte cristiana, el reconocimiento de Mahoma como profeta en un sentido amplio, de modo análogo a como se reconoce la presencia de profecías externas a la Iglesia y al cristianismo, como resultado de una actuación del Espíritu Santo más allá de las fronteras visibles e institucionales? En este sentido va la propuesta de algunos cristianos contemporáneos, dispuestos a incluir a Mahoma entre la larga lista de profetas bíblicos y extrabíblicos, sin cuestionar por ello la condición de Jesucristo como Palabra definitiva de Dios. Pero conviene no olvidar que los musulmanes reaccionan en principio de manera muy negativa cuando el término de «profeta» queda como diluido en un sentido genérico⁸¹, asumiendo connotaciones distintas a las que tiene en el Corán aplicado a Mahoma.

En cualquier caso, para el diálogo teológico entre cristianismo e islam, la figura de Mahoma no es tan decisiva, a mi modo de ver, como lo es el Corán. Pues la comprensión que el islam tiene del Corán como palabra del mismo Dios va acorde con la condición del Dios que en el Corán se revela. E.d, la articulación y entretrejimiento de ambos aspectos determina la coherencia islámica en la manera de comprender la revelación divina.

3.3. Carácter creado o increado del Corán

En la historia del pensamiento musulmán, una de las grandes disputas teológicas giró en torno a la naturaleza del Corán, más en concreto en torno a su condición creada o increada. La disputa llegó a determinar incluso la historia misma del islam en su vertiente política,

[81] Cfr., algunas de estas propuestas cristianas y la reacción musulmana en TROLL, C. W.: "Muhamad: prophet also for Christians?", en *Theology*, 54, 2010, pp. 53-62.

social y cultural⁸². Pero sobre todo marcó dos orientaciones distintas en la valoración interpretativa del Corán, que por caminos entrecruzados llegan hasta nuestros días y ofrecen analogías de interés para la comprensión del acontecer revelador y de la palabra de Dios⁸³.

Un grupo de pensadores musulmanes, denominados *motazilitas*, cuyo esplendor tiene lugar entre mediados del s. VIII y del s. IX y va unido especialmente al califato de Al-Mamum, retenían que el Corán no puede considerarse como algo increado, sino como una mediación de la voluntad divina creada por el mismo Dios; con lo cual se apartaban de una interpretación hasta entonces tradicional. Manteniendo, no obstante, que aun siendo de condición creada, el Corán es una realidad preexistente⁸⁴. Ellos se sintieron metodológicamente obligados a defender la fe islámica recurriendo al uso de la razón y de la conceptualidad filosófica⁸⁵, al estar condicionados, en parte, por la polémica con el cristianismo, con el dualismo persa y con las tradiciones gnósticas, que seguían teniendo vitalidad en amplias zonas del califato. Se trataba de una necesidad apologetica.

Pero, en la comprensión del Corán como una realidad creada, jugaba un papel decisivo la transcendencia absoluta de Dios, como Aquel que, por su unicidad, simplicidad y eternidad, se halla absolutamente por encima de toda capacidad comprensiva y lingüística del ser humano. Admitir que el Corán fuera una realidad increada cuestionaría la transcendencia divina. Transcendencia que lleva a borrar todo elemento antropomórfico, cosista o humanamente aprehensible en la idea de

[82] Para este capítulo de la historia musulmana relativo a las diferencias y enfrentamientos entre motazilismo y ash'arismo, cfr. las partes respectivas en las historias de CASPER, R. y NAGEL, T.: cit. supra n. 80 y n. 83. Un resumen esencial lo ofrece el *Diccionario del Islam. Religión y Cultura*. Burgos, 2006, 118-121 (GARDET, L.) y 508-589 (ARNALDEZ, R.).

[83] Cfr. VON STOSCH, K.: "Der muslimische Offenbarungsanspruch als Herausforderung komparativer Theologie. Christlich-theologische Untersuchungen zur innerislamischen Debatte um Ungeschaffenheit und Präexistenz des Korans", en *ZKTh*, 129, 2007, pp. 53-74, trabajo que utilizo para el resumen ofrecido a continuación.

[84] La preexistencia del Corán era, en cualquier caso, motivo de discrepancias entre los mismos motazilitas. Para cuestionarla se preguntaban qué sentido tenía una palabra eterna sin destinatarios o interlocutores. A lo que se solía responder que la palabra desde siempre se hallaba presente «in potentia», aunque alcanzara configuración «in actu» a partir de la creación.

[85] Según WATT, W. M.: *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh, 1962, 58, los motazilitas fueron «responsible for initiating the discussion of Islamic dogmas in terms of Greek philosophical conceptions».

Dios y comprenderlo como el totalmente otro. Puesto que nada es igual a Dios, vale para todo lo que no le es igual la condición de creatura, también para el Corán.

Ahora bien, rechazar que el Corán sea increado no significa dejar de considerarlo como auténtica revelación de Dios. Más aún se mantiene su condición de realidad pre-existente en el cielo: allí existe un Corán originario, que es «madre» y «norma» de todo libro ulterior (cfr. S 3,7; 13, 39), que ha descendido en ocasiones y ha sido proclamado oralmente por distintos profetas (Adán, Noé, Lot, Abrahán, Moisés, David, Jesús), hasta su proclamación definitiva por Mahoma, el «sello de los profetas». De modo que el Corán fijado por escrito no es sino la transcripción idéntica del Corán preexistente en el cielo.

En su contenido, la escuela *ash'arista* hace suya la teología de Ibn Hanbal (quien puso en juego su propia vida para defender el carácter increado del Corán), pero metódicamente procede como los motazilitas, recurriendo a la argumentación racional (*kalam*) para una función apolo-gética frente a los infieles y para ponerla al servicio de la teología tradicional. Para los *ash'aritas*, el Corán es también una realidad increada. Pero, a diferencia de los hanbalitas, distinguen entre lo que puede llamarse la palabra «espiritual» del Corán (su contenido que subsiste eternamente en la esencia de Dios) y lo que sería la palabra «material» (los sonidos, los términos, la recitación del Corán, que serían formas expresivas de carácter lingüístico creado).

En la medida, no obstante, en que se mantiene el carácter increado del Corán originario se lo ha de comprender como figura (*Gestalt*) de la sabiduría de Dios y reconocer así en la esencia divina una realidad propia increada. ¿Cómo dar razón entonces de la transcendencia absoluta y de la unidad incuestionable de Dios, que los *ash'aritas* mantienen al igual que los motazilitas? La pregunta no es de fácil respuesta, más aún cuando se admiten otras propiedades divinas como la omnisciencia, la omnipotencia, la bondad, que obligan a pensarlas conjuntamente con la simplicidad del Dios uno y único.

Ante semejantes preguntas, que en su lógica conducirían a un cierto paralelismo entre el Corán como palabra increada de Dios y Jesucristo como su logos preexistente, se produce como reacción una salida hacia la incomprendibilidad de Dios y de su misterio, buscando refugio más apacible en una teología negativa que constituiría el único punto de encuentro. Pero con esta despedida de los desarrollos doctrinales especulativos se hace más urgente la pregunta epistemológica por la cognoscibilidad de la revelación Dios y por las analogías estructurales entre el Corán y Cristo.

3.4. Analogía estructural entre Cristo-Palabra de Dios y Corán-Palabra de Dios

En razón de lo dicho se comprende que, a la hora de establecer su importancia y significado en el interior de las respectivas religiones, la comparación teológicamente decisiva no es tanto entre Jesús y Mahoma, ni entre la Biblia y el Corán⁸⁶, sino más bien entre el Corán y Cristo⁸⁷. El Corán llega a adquirir en el islam un lugar semejante al que se reconoce a Jesucristo en el cristianismo⁸⁸.

En ambos casos se profesa la idea de la preexistencia de la palabra de Dios antes de ser anunciada a los hombres en la tierra. Para la fe musulmana se trata de un Corán originario pre-existente en el cielo (cfr. S 85, 21s), al margen de las discusiones sobre su carácter creado o increado⁸⁹. Hoy es opinión mayoritaria, al menos en el pensamiento teológico sunita, la valoración ash'arita del Corán como realidad preexistente, increada y eterna como Dios⁹⁰; la opinión motazilita que lo retiene como creado es minoritaria, aunque hay esfuerzos de revalorización por parte de algunos teólogos musulmanes⁹¹. Para la fe cristiana, la Palabra de Dios en cuanto Logos no encarnado es preexistente en Dios e increada, de naturaleza divina (cfr. Jn 1,1). Esta Palabra ha asumido carne y ha devenido hombre en Jesús de Nazaret. En él se ha vuelto elocuente para nosotros y Dios se nos ha comunicado en la historia.

[86] Cfr. GNILKA, J.: *Bibel und Koran. Was sie verbindet, was sie trennt*. Freiburg i.B.: Herder, 2004.

[87] Recientemente afirma TROLL, C. W.: *Muhammad* (supra n. 84) 54: «If we make a 'structural' comparison, we could say that the position Jesus holds in the Christian faith as the uncreated Word of God, timeless and coexistent with God, does correspond to the position the Qur'an holds in the Muslim faith; for the Qur'an is also believed to be the uncreated Word of God. According to Muslim belief, God's Word in the Qur'an has, so to speak, become Book».

[88] El estudioso musulmán del Corán AYOUB, M. M.: *The Qur'an and its Interpreters*. I. New York, 1984, 11 llega a establecer un paralelo entre la fe musulmana como un ser «in-the Qur'an» y la fe cristiana como un ser «in-Christus».

[89] Cfr. LELLEK, O.: "Der islamische Jesus und Gottes unerschaffenes Wort. Präexistenzvorstellungen im Islam", en LAUFEN, G. (ed.): *Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi*. Paderborn, 1997, pp.259-275.

[90] Cfr. AYOUB, M. M.: *The Qur'an* (supra n. 91).

[91] Cfr. ABU ZAID, N. H.: *Gottes Menschenwort. Für ein humanistisches Verständnis des Koran*. ausgewählt, übersetzt und mit einer Einleitung von Th. Freiburg: Hildebrand, 2008.

Sin ignorar diferencias básicas, puede hablarse, entonces, de una estructura «logo-céntrica» de ambas religiones⁹². En el cristianismo se habla de la Palabra de Dios hecha carne en Jesús (*en-carnación*); en el islam puede hablarse de la Palabra de Dios hecha libro en el Corán (*in-libración*⁹³). Hasta el punto de que los musulmanes ven en el Corán como un «mediador» entre los hombres y Dios⁹⁴, atribuyéndole una función semejante a la que Cristo desempeña para la fe cristiana (cfr. 1Tim 2,5).

Y así, con el objeto de facilitar el diálogo con el islam, algunos teólogos cristianos proponen desarrollar mucho más una cristología de la Palabra que una cristología del Hijo, ya que este término incluye connotaciones de engendramiento inadmisibles en Dios para el islam. Vale la pena considerarla como propuesta de diálogo, en razón de las analogías estructurales indicadas. No obstante, persisten divergencias decisivas entre la comprensión cristiana del Logos divino hecho carne en Jesús de Nazaret y la comprensión musulmana de la Palabra de Dios hecha libro en el Corán.

La consideración cristiana de Cristo como la Palabra de Dios implica reconocer que en él, en su carne, en su historia y en su vida, se nos ha autocomunicado la misma vida de Dios, no solo un mensajero que anuncia y remite a la realidad divina de la que él es testigo, pero no protagonista. Esta comunicación de la vida divina permite a los hombres entablar una relación filial con Dios Padre, en cuanto asimilados al Hijo en el Espíritu Santo. Desde esta condición de hijos de Dios se entiende la existencia cristiana como participación en la filiación divina. Pero la misma idea como tal resulta del todo extraña al islam, donde el ser humano en su relación con Dios aparece más como servidor, obediente y sumiso, que no como hijo suyo.

Con otras palabras, el islam bien puede considerarse como la religión «del Libro» (Corán), pero el cristianismo no puede identificarse sin más con esta denominación. Es cierto que el Corán denomina a judíos y cristianos como «las gentes del libro» (cfr. S 2, 105.109; 3, 69-72), pues su fe está relacionada con un libro revelado, bien la Torah (cfr. S 2, 53), bien

[92] Cfr. recientemente, el valioso trabajo de GÄDE, G.: "Menschwerdung oder Buchwerdung des Wortes Gottes? Zur Logozentrik von Christentum und Islam", en *ZKTh*, 132, 2010, pp. 131-152.

[93] Probablemente el término «In-libration», usado hoy con relativa frecuencia en los estudios comparativos, se retrotrae a WOLFSON, H. A.: *The Philosophy of the Kalam*. London: 1976, pp. 244-262: «The unraised Problem of Inlibration».

[94] Cfr. AYOUB, M. M.: *The Qur'an* (supra n. 91) p. 15: «a mediator between man and God».

el evangelio (cfr. S 3,3). Y solo porque en ambos se habría producido una falsificación del mensaje divino, Dios habría revelado definitivamente a Mahoma el Corán, como corroboración por un lado de lo ya revelado (cfr. S 46,12) y como corrección por otro lado de falsificaciones y tergiversaciones (cfr. S 3, 78; 4, 171).

Ahora bien, la caracterización de «religiones del libro», aplicada conjuntamente a judaísmo, cristianismo e islam, encaja en la lógica del Corán y en sus presupuestos doctrinales. Pero esta no corresponde a la concepción propia del mundo bíblico. La Biblia no ha descendido del cielo, sino que, siendo Palabra de Dios en su contenido revelador, es también palabra humana de los distintos autores que le han dado forma y expresión. Idea que resulta más bien extraña al islam, donde no parece haber lugar para una co-autoría asimétrica por parte de los hombres en la forma concreta que ofrece la configuración y articulación de la revelación de Dios. Además, hay un motivo teológico decisivo: el origen y el centro de la fe cristiana no lo constituye ningún «libro», sino el acontecimiento fundamental de Jesucristo, Palabra de Dios e Hijo de Dios hecho carne, historia, humanidad concreta y tangible para salvación de los hombres.

CAPÍTULO 9

EL CAMINO HACIA DIOS
POR LA VÍA DE LA INMORTALIDAD.
—TOMÁS DE AQUINO
Y LA ANTROPOLOGÍA TRASCENDENTAL—

GABRIEL MARTÍ ANDRÉS
Universidad de Málaga, España

ANTES de nada, como no podía ser de otra manera, quiero expresar mi agradecimiento a los organizadores, al profesor Choza y al profesor Padial, por haberme invitado a participar en este *XII Seminario de las Tres Culturas*. Y lo voy a hacer con la propuesta de un itinerario que, de la mano de Tomás de Aquino, nos permitirá llegar a Dios transitando por la vía de la inmortalidad.

Santo Tomás formula múltiples argumentos para demostrar la inmortalidad del alma humana. Algunos comentaristas, como Laurencio Janssens o Gregorio de Valencia, nos ofrecen clasificaciones más o menos exhaustivas de los mismos. Y, así, nos hablan de: argumentos positivos intrínsecos, positivos extrínsecos, negativos; principales, confirmatorios; basados en las potencias racionales del alma, en su naturaleza, en las operaciones, en la obligación moral... En definitiva, podemos hablar de más de 30 pruebas repartidas a lo largo de toda su obra, sin contar las razones teológicas, las que se quedan en la inmaterialidad y las que, sin ser propuestas explícitamente por el Angélico, son de clara inspiración tomista.

Pues bien, todos estos argumentos prueban de forma eficaz la inmortalidad del alma, pero también nos permiten llegar racionalmente a Dios. Ciertamente, es preciso un esfuerzo de ordenación

y jerarquización, así como una cierta prosecución de algunos planteamientos tomistas, pero, como veremos al final, en Tomás de Aquino encontramos todos los elementos necesarios para diseñar el camino.

Empezaré por esbozar someramente algunas de las pruebas más representativas de Santo Tomás. Este es el punto de partida de nuestro viaje. En concreto, me referiré a tres series de demostraciones, integrada cada una de ellas por argumentos diversos, pero que, como iremos viendo, se construyen sobre los anteriores y los confirman desde lo más hondo de la constitución metafísica del alma. Estas series se basan en cada uno de los principios *corruptivos*¹ y en algunas de las principales categorías accidentales asociadas a la materia.

1. Las pruebas de la inmortalidad

1.1. Primera serie. En torno a la materialidad

«Es necesario, según lo dicho, que el intelecto con el cual entiende el hombre sea incorruptible. Pues bien, cada cosa obra conforme al ser que tiene. En la operación del intelecto [...] no hay comunicación con el cuerpo, de lo cual se deduce que opera por sí mismo. Luego es sustancia que subsiste en su ser»².

- El alma humana, en cuanto que sustancia intelectual, está de algún modo separada del cuerpo, pudiendo ejercer sus operaciones espirituales sin usar de órgano corporal³. El entendimiento opera por sí mismo, en sus operaciones no hay comunicación alguna con el cuerpo⁴ y prueba de ello es que puede entender mediante las especies inteligibles que conserva⁵ y que el individuo puede conocer intelectualmente todos los cuerpos, incluso el propio⁶. En efecto, como dice Suárez comentando a Santo Tomás:

«El inteligir no se da sin fantasía [...], pero de esto no se sigue que el principio del inteligir sea inseparable de la materia, porque, aunque

[1] V.g. C.G., lb. 2, cp. 41, n. 12.

[2] *Comp. theol.*, lb. 1, cp. 84.

[3] Cfr. *De unitate intellectus*, cp. 1.

[4] Cfr. *Comp. theol.*, lb. 1, cp. 84.

[5] Cfr. *In II Sent.*, ds. 19, qu. 1, ar. 1, sc. 4.

[6] Cfr. *S.Th.*, prima pars, qu. 75, ar. 2, co.

el fantasma se relacione con el intelecto por modo de objeto, con todo, el inteligir en sí mismo es operación propia del alma que ésta realiza por sí misma y no mediante órgano corpóreo»⁷.

Hasta aquí «el más antiguo y discutido argumento para probar la incorporeidad del alma humana»⁸: el entendimiento, como lo muestran sus operaciones, está completamente elevado sobre la materia, pues nada entendemos si no es mediante la abstracción.

Ahora bien, cada cosa opera conforme a su ser, luego el alma es inmortal⁹. Este paso de la inmediatez operativa a la subsistencia ontológica es desarrollado en otra prueba, mucho más honda que la anterior, que nos adentra en la misma constitución metafísica del espíritu.

• El alma humana es forma subsistente y comunica al cuerpo [con] el ser en el cual subsiste¹⁰, pero por ello no se debilita con su debilitación¹¹, ni se corrompe con su corrupción¹². «Por poseer un ser propio —dice Eudaldo Forment—, no puede quedar privada de la existencia, efecto del ser, al quedar separada del cuerpo»¹³. Un texto clave de este argumento es el siguiente:

«El medio de esta demostración se toma de su operación. Pues, como la operación no puede ser más que de la cosa por sí existente, es necesario que aquello que por sí tiene operación absoluta también por sí tenga ser absoluto. Pues bien, la operación del intelecto es absolutamente de él, sin que en esta operación comunique algo a un órgano corporal [...]. De todo lo cual se sigue que el alma intelectiva tiene ser absoluto, sin dependencia del cuerpo, por lo que, corrompido éste, no se corrompe»¹⁴.

[7] SUÁREZ, F.: *Opera omnia* (editio nova, a D.M. André et Carolo Berton). Ludovicus Vivés, París, 1856-1877, vol. III, pp. 548-549. También la voluntad realiza sus operaciones sin usar de órgano corpóreo y, con esto, también desde la inmediatez con la que la potencia volitiva realiza sus actos se puede demostrar la inmortalidad del alma humana (Cfr. C.G., lb. 2, cp. 80, n. 16).

[8] RODRÍGUEZ ARIAS, J.: El más antiguo y discutido argumento para probar la incorporeidad del alma humana, en *Estudios Filosóficos*, I-II (1952), pp. 139-190.

[9] Cfr. *Comp. theol.*, lb. 1, cp. 84.

[10] Cfr. *De an.*, ar. 14, ra. 11.

[11] Cfr. lb. ra. 18.

[12] Cfr. *In II Sent.*, ds. 19, qu. 1, ar. 1, co.

[13] FORMENT, E.: *Id a Tomás. Principios fundamentales del pensamiento de Santo Tomás*. Pamplona: Gratis date, 1998, p. 114.

[14] *In II Sent.*, ds. 19, qu. 1, ar. 1, co.

Lo que recibe el ser deja de tenerlo cuando se separa la forma, pero el principio con el cual entiende el hombre es forma que tiene el ser en sí, es —como dice Gilson— el recipiente de un ser propio¹⁵. En este sentido, no es inmortal el alma intelectual en cuanto forma, sino en cuanto subsistente, en cuanto que goza de *ser absoluto*¹⁶.

En efecto, en todo ente, la forma es el principio del ser¹⁷: «[...] el ser por sí sigue a la forma [...]»¹⁸. Pero existen dos tipos de formas sustanciales, a saber, la *forma material*, que depende de la materia en el sentido de que no puede ser ni obrar de suyo, y la *forma subsistente*, a la que le compete el ser por sí misma y que, en este sentido, aunque específicamente pueda convenirle estar unida a materia, no requiere de ella para ser y obrar. Así, el alma humana, como el resto de las *formas espirituales*, es forma que «ni en su origen, ni en sus operaciones, ni en su destino, tiene una dependencia de la materia»¹⁹.

Pues bien, ahondando aún más en la constitución metafísica del alma, encontramos un nuevo argumento que cierra esta serie demostrativa. Este es el texto clave:

«[...] Porque el alma intelectiva es forma que trasciende la capacidad del cuerpo, tiene su ser elevado sobre él; de donde, aún destruido éste, permanece el ser de aquella»²⁰.

En la anterior demostración habíamos hablado del alma como forma *subsistente*, como forma que permanece tras la muerte del cuerpo. Y lo es precisamente porque *trasciende* todo el género de las cosas corporales, está elevado sobre ellas y excede por completo la capacidad del cuerpo. Como vemos, siendo trascendente toda forma sub-

[15] Cfr. GILSON, E.: *Elementos de filosofía cristiana*. Trad. esp. Amalio García-Arias, Madrid: Rialp, 1981, p. 270.

[16] Cfr. *In II Sent.*, ds. 19, qu. 1, ar. 1, ra. 4.

[17] Cfr. C.G., lb. 1, cp. 27, n. 3.

[18] *De an.*, ar. 14, co.

[19] LOBATO, A.: “La antropología de Santo Tomás y las antropologías de nuestro tiempo”, en *El hombre en cuerpo y alma. El pensamiento de Tomás de Aquino para el hombre de hoy*. Valencia: Edicep, 1994, p. 47. «La subsistencia de esta forma que es el alma humana se funda, por tanto, en que adquiere para sí un *esse* superior y más noble que el de las formas materiales, en cuanto poseído por sí de modo permanente, como propio y suyo, y no en cuanto forma del cuerpo [...]» [GUIU ANDREU, I.: “Metafísica del alma humana”, en *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale* (Pontificia Academia Di S. Tommaso e di religione cattolica. Città del Vaticano: Librería Editrice vaticana, 1991, Vol. III (Antropología Tomista), pp. 51-64, p. 59].

[20] *De spirit. creat.*, ar. 9, ra. 3.

sistente, «formalidad subsistente» y «formalidad trascendente» no son exactamente sinónimos. Y esto nos lleva a la segunda serie de demostraciones.

1.2. Segunda serie. En torno al tiempo y el movimiento

- Del modo de perfección se deriva el de la sustancia. Pues bien, la perfección del alma intelectual consiste en cierta abstracción del cuerpo. En efecto, el alma intelectual se perfecciona con la ciencia y la prudencia, *con la ciencia y la virtud*²¹: según la ciencia, tanto más se perfecciona cuanto más inmatereales son las cosas que considera y, según la virtud, la perfección consiste en dominar las pasiones corporales²². Así, el modo de perfección de la sustancia inteligente es la elevación de su ser sobre el movimiento y, por tanto, sobre el tiempo. Por lo demás, toda perfección en cuanto al obrar es una perfección en cuanto al ser. Luego el alma es inmortal²³.

En este argumento, como vemos, se llega a la inmortalidad del alma por la negación del movimiento y del tiempo. Efectivamente, los principios generales de la corrupción, los principios *corruptivos*, son la contrariedad y la potencialidad de la materia; toda corrupción, en última instancia, remite a estos principios generales. Pero estos principios generales se concretan en otros principios particulares; pues bien, dos de los principios en los que se concreta la potencialidad de la materia son el tiempo y el movimiento.

Por otra parte, en una de las formulaciones de la prueba Santo Tomás dice que «el modo de la sustancia inteligente es que su ser está sobre el movimiento y, *consecuentemente*, sobre el tiempo»²⁴. Y es que el tiempo es «la medida del movimiento según el antes y el después»²⁵. Todo movimiento implica sucesión y el tiempo es la medida de la sucesión. El tiempo no es el movimiento mismo, pero sí una cierta determinación suya, ya que constituye la medida de su cantidad sucesiva. Se puede decir que el

[21] C.G., lb. 2, cp. 79, n. 3.

[22] Cfr. *Ibidem*.

[23] Cfr. *Ibidem*, cp. 79, n. 4 et cp. 55, n. 12.

[24] *Ibidem*, cp. 55, n. 12. «Modus igitur substantiae intelligentis est quod esse suum sit supra motum, et *per consequens* supra tempus». (La cursiva es mía).

[25] *S.Th.*, prima pars, qu. 10, ar. 1, co.

accidente cuándo (*quando*), que es el modo de ser temporal de los entes corpóreos, es *causado por* el movimiento.

- Esta prueba, que transita por el camino de los hábitos, encuentra confirmación en otra más profunda que hunde sus raíces en las causas intrínsecas del alma. La corrupción es término de un movimiento. Pero todo lo que se mueve es cuerpo y la sustancia intelectual ni es cuerpo ni forma dependiente de él. Luego el alma no se corrompe²⁶.

Santo Tomás, según hemos visto, demuestra la inmortalidad del alma desde su inmaterialidad, pero en esta ocasión recurre a dicha inmaterialidad solo para poner de manifiesto que el alma no se mueve. Es esta inmovilidad la que demuestra propiamente la inmortalidad del alma humana. Y con esto llegamos a la tercera serie de demostraciones.

1.3. Tercera serie. En torno a la contrariedad

- Toda corrupción se origina por un contrario, pero el alma humana recibe según el modo de su ser y, en lo recibido, en cuanto recibido por el entendimiento, no hay contrariedad²⁷. En efecto, aquellas cosas que, según su naturaleza, son contrarias dejan de serlo en el intelecto²⁸: el alma humana no tiene contrario, porque el entendimiento posible es recipiente de todos ellos²⁹. Las razones de los contrarios carecen de contrariedad en el alma: es una misma la razón inteligible de los contrarios³⁰. Luego el alma es inmortal³¹.

Como vemos, aparece aquí de forma directa el segundo de los principios generales de la corrupción: el alma es inmortal porque está libre de *contrariedad*. Santo Tomás habla de cuatro formas de oposición: oposición de afirmación y negación, oposición de privación y posesión, oposición de relación y oposición de contrariedad³². La contrariedad es la diferencia según la forma. En esto estriba su especificidad, en esto radica su diferencia con respecto a las demás formas de oposición³³.

[26] Cfr. *C.G.*, lb. 2, cp. 55, n. 8.

[27] Cfr. *S.Th.*, prima pars, qu. 75, ar. 6, co.

[28] Cfr. *Comp. theol.*, lb. 1, cp. 84.

[29] Cfr. *C.G.*, lb. 2, cp. 79, n. 10.

[30] Cfr. *Comp. theol.*, lb. 1, cp. 84.

[31] Cfr. *De an.*, ar. 14, sc. 2.

[32] Cfr. *C.G.*, lb. 4, cp. 24, n. 8.

[33] Cfr. *Ibidem*.

Las formas a las que se refiere el argumento que estamos estudiando son las especies inteligibles. Existen otras formas, como las sustanciales o las accidentales, pero esta demostración se funda en la operatividad intelectual del alma.

«La especie inteligible recibida en el acto de intelección está en el entendimiento posible como aquello mediante lo cual se entiende, no como aquello que es entendido [...]. Aquello que es entendido es la misma razón de las cosas existentes fuera del alma...»³⁴.

Ahora bien, cada uno de los contrarios tiene en sí la razón inteligible del otro. Luego no cabe oposición entre formas o contrariedad en el entendimiento.

- Profundizando en esta línea nos encontramos con otros dos argumentos que, considerando la contrariedad en el plano de las causas intrínsecas del espíritu, nos devuelven al punto de partida, la inmaterialidad del alma.

El primero de ellos dice así: toda corrupción es por separación de la materia y la forma, pero ninguna sustancia intelectual está compuesta de materia y forma, luego el alma es inmortal. En efecto, para que haya corruptibilidad, tiene que haber contrariedad y, para que haya contrariedad, tiene que haber composición materia-forma³⁵.

La segunda prueba aparece desarrollada en la *Suma contra los gentiles* y en la *Cuestión disputada sobre el alma*. Dice así:

«La sustancia completa es el recipiente propio del ser, y el recipiente propio de un acto no puede estar en potencia para su contrario. Con esto, y siendo la forma el principio del ser sustancial, una sustancia solo es corruptible por razón de la materia. Pero las sustancias intelectuales son inmatrimales. Luego el alma es inmortal»³⁶.

[34] *Ibidem*, lb. 2, cp. 75, n. 7.

[35] Cfr. *Quodl.*, n. 10, qu. 3, ar. 2, co. En la *Cuestión disputada sobre la inmortalidad del alma*, se dice que esta contrariedad es la contrariedad entre formas: «[...] La corrupción no acontece más que introducida una forma y excluida otra, lo cual no podría darse si entre las formas no hubiera contrariedad, pues aquellas cosas que carecen de contrariedad no se excluyen mutuamente». TOMÁS DE AQUINO: *Quaestio disputata de immortalitate animae*, ra. 6. También se dice aquí que la composición esencia-ser no demuestra la corruptibilidad del alma, pues «la sustancia subsistente en el ser es la misma forma y el ser sigue por sí a la forma» (*Ibidem*, ra. 5).

[36] Cfr. *C.G.*, lb. 2, cp. 55, n. 5.

La materia prima, la materia sin la forma es algo completamente indeterminado, algo carente de toda actualidad, o sea, potencia pura. Requiere de algo en acto que le dé el ser. Y este algo es la forma. «La materia participa del ser a través de la forma, en cuanto es actuada por ella»³⁷, constituyendo así una sustancia. En el compuesto hilemórfico, la forma organiza, enriquece, perfecciona y actualiza a la materia, que en sí misma es pura potencialidad.

Pero esto no quiere decir que cualquier materia esté capacitada para recibir cualquier forma de manera inmediata. Cada materia concreta tiene unas propiedades que la hacen apta para la recepción de unas determinadas formas y no apta para la adquisición de otras. Y esta proporción dispositiva es la que explica la corrupción: la materia que un día era proporcionada a su forma, se puede alejar de la disposición que le hacía apta para recibir su actualización y corromperse así la sustancia. Así se entiende que Santo Tomás diga que la corrupción se produce «en razón de la materia»³⁸.

2. Las nociones negativas de la inmortalidad

Como vemos, la inmortalidad, siendo una, admite diversas consideraciones en Tomás de Aquino: es in-corruptibilidad, in-temporalidad; trascendencia, supratemporalidad... Pues bien, las nociones que nos aparecen en primera instancia son puramente negativas. Esta será la primera etapa de nuestra travesía hacia Dios.

En definitiva, negando del alma espiritual las imperfecciones propias de lo corruptible, obtenemos, al menos, cuatro nociones de la inmortalidad, a saber, in-corruptibilidad, in-materialidad, in-temporalidad e in-mutabilidad. Se tratan estas de nociones puramente relativas, relativas al cuerpo, relativas a lo corruptible, relativas a lo mortal. De acuerdo con esto, la inmortalidad es una propiedad natural³⁹. Se trata de un predicado esencial del alma humana, algo que, sin ser parte de la esencia, se sigue de ella, es decir, un accidente específico. Ahora bien, que se siga de la esencia no quiere decir aquí que esta sea su agente, sino

[37] ALVIRA, T.; CLAVELL, L. y MELENDO, T.: *Metafísica*. Pamplona: Eunsa, 1993, p. 97.

[38] C.G., lb. 2, cp. 55, n. 5.

[39] Cfr. *S.Th.*, prima secundae, qu. 94, ar. 1, ra. 1. Esto no es incompatible con la reversibilidad del alma a la nada de la que habla el Angélico, pues ésta depende de la potencia activa del Creador (cfr. *S.Th.*, prima pars, qu. 75, ar. 6, ra. 2).

solo su «principio formal o material»⁴⁰. En efecto, el alma no tiene esta *virtus*, como Santo Tomás describe a la inmortalidad, *a se*, sino *ab alio*⁴¹. Y por eso podemos decir que tiene comienzo⁴².

El alma tiene la *virtus immortalitatis per se*, en cuanto propiedad natural, pero solo el *Ipsium Esse Subsistens* tiene la inmortalidad *a se* y esta es una de las razones por las que Felipe de la Santísima Trinidad, en su *Suma filosófica*, tomando como base un texto del Concilio Constantinopolitano VI, dice que la inmortalidad corresponde más propiamente a Dios que al resto de las sustancias espirituales⁴³. Y es que la inmortalidad se sigue de la espiritualidad y la espiritualidad, como dice Fabro en su *Esegesi Tomistica*, tiene distintos grados⁴⁴. Pero que solo Dios sea inmortal *a se* no es la única razón por la que se puede decir que la inmortalidad, siendo, sin embargo, *virtus* de todas las sustancias intelectuales, corresponde más propiamente a Dios. Santo Tomás, siguiendo en esto a San Agustín, dice que «la verdadera inmortalidad es verdadera inmutabilidad»⁴⁵; pero «solo Dios es completamente inmutable, mientras que toda criatura es de algún modo mudable»⁴⁶.

Por lo demás, la razón de la inmortalidad es la inmaterialidad⁴⁷. El alma es forma subsistente, forma a la que compete el ser por sí misma, forma independiente de la materia en el ser y en el obrar (espiritual). En este sentido, como asevera Gilson, «comprender que el alma humana es una sustancia inmaterial es ver al mismo tiempo que es inmortal»⁴⁸.

[40] *De an.*, ar. 14, ra. 5.

[41] *In II Sent.*, ds. 19, qu. 1, ar. 1, ra. 5.

[42] Cfr. *De an.*, ar. 14, ra. 7.

[43] Cfr. SANTÍSIMA TRINIDAD, *Philippum a; Summa Philosophica ex mira principis philosophorum Aristotelis, et Doctoris Angelici D. Thomae doctrina*, Sumptibus Antonii Iullieron, Lugduni, 1648, p. 568.

[44] Cfr. FABRO, C.: *Esegesi Tomistica*. Roma: Librería Editrice della Pontificia Università Lateranense, 1969, p. 124.

[45] *De an.*, ar. 14, ra. 3. En SAN AGUSTÍN, *De immortalitate animae*, I, 1, 1 (PL 32, 1021); 2, 2; 3, 3; 4, 5 (PL 32, 1022, 1023, 1024).

[46] *S.Th.*, prima pars, qu. 9, ar. 2, co.

[47] Cfr. *Ibidem*, qu. 50, ar. 5, co.

[48] GILSON, E.: *El tomismo*. Pamplona: Eunsa, 1989, p. 345. Trad. Fernando Múgica.

Pero sigamos. La inmortalidad pertenece propiamente al alma y, a través de ella, en determinados casos, al cuerpo y, así, a todo el hombre (según el cuerpo y el alma)⁴⁹. Y esto porque, aunque el viviente es el hombre, su vivir, que es su ser, corresponde propiamente al alma⁵⁰. Ciertamente el alma, cuando se separa del cuerpo, pierde algunas de sus potencias y, con ello, cambia a otro modo de entender, podríamos, incluso, decir que cambia a otro modo de vida, pero de una vida que le pertenece a ella en propiedad⁵¹.

Ahora bien, como el alma sensitiva y el alma racional constituyen un único y mismo principio en el hombre, también a aquella alcanza la inmortalidad del alma espiritual, también nuestra alma sensitiva es, de algún modo, inmortal. Así es, el alma sensitiva y el alma intelectual constituyen una misma sustancia en el hombre; en este sentido, si el alma racional permanece tras la corrupción del cuerpo, también lo habrá de hacer la sensitiva y por eso dice Santo Tomás que «tras la muerte permanecen tanto el alma sensible como el alma racional *según sustancia*»⁵². No obstante, con la muerte del cuerpo el alma pierde sus potencias sensitivas (y nutritivas), que solo permanecen «en virtud», como «en principio o en raíz», pues su sujeto es el conjunto de alma y cuerpo⁵³. Y también las pasiones, puesto que «se realizan con inmutación corporal»⁵⁴. Con esto, la inmortalidad corresponde a lo intelectual; el alma humana no es inmortal en cuanto sensitiva o nutritiva (de ser así, también la del resto de los seres vivos lo sería), sino en cuanto intelectual⁵⁵, siendo lo intelectual lo que tiene el alma humana de formal (las almas sensitiva y nutritiva las contiene en virtud)⁵⁶.

Por lo demás, el ser que subsiste en el alma tras la muerte del cuerpo es el que actualizaba al compuesto íntegro⁵⁷. En efecto, en el

[49] Cfr. *De ver.*, qu. 13, ar. 3, ra. 2.

[50] Cfr. *S.Th.*, prima pars, qu. 76, ar. 1, ra. 5.

[51] Cfr. *Ibidem*.

[52] *In IV Sent.*, ds. 44, qu. 1, ar. 1b, ra. 3. (La cursiva es mía).

[53] *S.Th.*, prima pars, qu. 77, ar. 8, co.

[54] *De ver.*, qu. 25, ar. 3, ra. 7.

[55] Cfr. *S.Th.*, prima pars, qu. 76, ar. 3, ra. 1.

[56] Cfr. *Ibidem*, ar. 4, co.

[57] Cfr. *De an.*, ar. 1, ra. 14.

compuesto sustancial, la forma da el ser a la materia⁵⁸. En el hombre, el cuerpo es la materia y el alma es la forma. Pero al alma racional le corresponde el ser en propiedad y lo da a participar al cuerpo; de este modo, al corromperse este, el alma subsiste y lo hace con un ser, su propio acto de ser, que hasta entonces había dado vida al cuerpo⁵⁹.

3. Las nociones positivas de la inmortalidad

Siguiendo nuestra escala ascendente, encontramos en los argumentos con los que Santo Tomás prueba la incorruptibilidad del alma, sugeridas en segundo término, tres nociones que descubren una cierta concepción positiva, nociones que nos indican que la inmortalidad goza de entidad positiva y que, por tanto, se incluye en el ámbito del ser. En definitiva, afirmando del espíritu lo que son propiedades de su esencia, obtenemos por lo menos tres nociones positivas de la inmortalidad: subsistencia, trascendencia y supratemporalidad. Esta será la segunda etapa de nuestro camino hacia Dios.

La trascendencia del alma consiste en la superioridad de su ser sobre el cuerpo, una superioridad que es propiedad, que es propiedad de la forma del hombre, que es propiedad de la esencia del alma. La noción de trascendencia es una consideración del ser del alma desde su esencia: «...Porque el alma intelectual es *forma que trasciende* la capacidad del cuerpo, tiene *su ser* elevado sobre el cuerpo...»⁶⁰. Se trata, con todo, de una consideración positiva de la inmortalidad.

La supratemporalidad del alma consiste en la superioridad de su ser sobre el tiempo. La supratemporalidad también considera el ser del alma desde su esencia: «Así pues, *el modo de* la sustancia inteligente es que *su ser* está sobre el movimiento y, consecuentemente, sobre el tiempo»⁶¹. *Supra tempus* es supratemporalidad del ser del alma, pero supratemporalidad que también es propiedad de la esencia, accidente específico del alma intelectual. La supratemporalidad es, por lo demás, cierta forma de trascendencia, pues el tiempo, como vimos, es una de las categorías asociadas a la materia. Trascendencia y supratemporalidad son, así, ciertas

[58] Cfr. *De ente et essentia*, cp. 3.

[59] Cfr. *S.Th.*, prima pars, qu. 76, ar. 1, ra. 5.

[60] *De spirit. creat.*, ar. 9, ra. 3. (La cursiva es mía).

[61] *C.G.*, lb. 2, cp. 55, n. 12. (La cursiva es mía).

propiedades del alma que dimanar de su esencia y son nociones intrínsecamente relativas.

La subsistencia designa la inseidad⁶², perfección⁶³ o absolutidad⁶⁴ del ser del alma. Por su operación se evidencia que el alma «no tiene el ser por el ser del compuesto»⁶⁵. En efecto, como dijimos antes, el entendimiento no necesita nada corporal a modo de órgano⁶⁶, opera por sí mismo, sin comunicación alguna con el cuerpo. Y «cada cosa obra conforme al ser que tiene»⁶⁷. El alma humana no requiere de otro, no requiere de la materia para ser; es forma que subsiste en su ser, forma subsistente. La forma es el principio del ser del ente, pero solo las formas espirituales lo poseen en sí mismas («en las sustancias corpóreas la forma no tiene el ser en sí misma, sino solo en cuanto actualiza la materia»⁶⁸); en toda sustancia, ya lo vimos, la forma es el principio del ser, pero solo las formas espirituales lo tienen como algo propio («en los entes corpóreos el ser es solo del compuesto»⁶⁹). Y en esto consiste la subsistencia que, en este sentido, difiere de la sustancialidad.⁷⁰

[62] Cfr. *De an.* ar. 14, co.

[63] Cfr. *In II Sent.*, ds. 19, qu. 1, ar. 1, co.

[64] Cfr. *Ibidem.*

[65] *Ibidem*, ra. 3.

[66] Cfr. *Quodl.*, n. 10, qu. 3, ar. 2, ra. 1.

[67] *Comp. theol.*, lb. 1, cp. 84.

[68] ALVIRA, T.; CLAVELL, L. y MELENDO, T.: op. cit., p. 98.

[69] *Ibidem.*

[70] Báñez no reconoce bien esta distinción, como bien dice Marcos Manzanedo [“La inmortalidad del alma según Báñez”, en *Studium*. Madrid: Institutos Pontificios de Filosofía y Teología, vol. XLI (fasc. 1), 2001, p. 70, nota 51]. En el *Comentario a la Suma teológica* dice Báñez: «Que el alma necesite del cuerpo como objeto para su operación, no excluye que el intelecto sea subsistente; de lo contrario el animal, al necesitar cosas sensibles exteriores para su operación, tampoco sería subsistente» (BÁÑEZ MONDRAGÓN, D.: *Scholastica Commentaria in primam partem Angelici Doctoris S. Thomae*. Apud Petrum Borremannum Typographum Iuratam, sub signo SS. Apost. Petri & Pauli, 1614, p. 142). Báñez confunde los dos sentidos del término *subsistencia*. El de inseidad del ser es el sentido más alto del término *subsistencia*, pero no el único. Armando Segura habla de «[...] aquella propiedad de la substancia, por la cual es sujeto de accidentales [...]» (SEGURA, A.: “El alma humana”, en *El hombre en cuerpo y alma. El pensamiento de Tomás de Aquino para el hombre de hoy*. Valencia: Edicep, 1994, p. 372), pero para Santo Tomás este aspecto está expresado en el mismo término *sustancia* (*sub-stare*) (cfr. *S.Th.*, prima pars, qu. 29, ar. 2, ra. 4). La subsistencia, en un segundo sentido, es el «[...] modo de ser según el cual algo es ente por sí y no en otro [...]» (*In I Sent.*, ds. 23, qu. 1, ar. 1, co). Y Báñez mezcla ambos significados. Atender a las

La trascendencia y la supratemporalidad son ciertas consideraciones positivas de la inmortalidad, pero son nociones intrínsecamente relativas (al cuerpo y al tiempo, respectivamente). La subsistencia no dice intrínseca relación más que al propio ser del subsistente. Y la subsistencia, cuando se la entiende en el orden de los seres racionales, equivale a la persona: «[...] persona divina es el subsistente distinto en naturaleza divina, así como la persona humana es el subsistente distinto en naturaleza humana».⁷¹

4. La inmortalidad como sempiternidad

Demos un nuevo paso en nuestra ruta ascendente. Y así, elevando de grado las perfecciones atribuidas al espíritu por la vía afirmativa, descubrimos que la inmortalidad es mucho más que mera propiedad: la inmortalidad, en sí misma considerada, es *virtus ut sit semper*⁷², o lo que es lo mismo, sempiternidad⁷³, y la sempiternidad es el mismo ser y el obrar del espíritu, la misma vida del alma.

La inmortalidad no es *potentia ad* como la corruptibilidad⁷⁴, sino *virtus ut*. La incorruptibilidad no es un tránsito, no se trata de que el alma vaya a ser incorruptible o pueda llegar a serlo si se dan determinadas circunstancias: la inmortalidad no es una potencia para ser siempre, sino un acto, la *virtus* que es *siempreidad*. Es la corruptibilidad la que solo tiene sentido en referencia a su opuesto, y no al revés: la corruptibilidad consiste en la carencia de la *virtus ut sit semper*, la carencia de sempiternidad.

La sempiternidad corresponde propiamente al espíritu, al *spiritus sive mens*⁷⁵, al espíritu en el sentido de mente. Pero tiene dos niveles:

críticas de Kenny a la doctrina tomista acerca de la subsistencia del alma (que, en su opinión, es contradictoria porque «implica una confusión entre lo abstracto y lo concreto» que empaña también a la doctrina sobre la inmortalidad) (KENNY, A.: *Tomás de Aquino y la mente*. Barcelona: Herder, 2000, pp. 139-151. Trad. J. M. López de Castro), nos alejaría bastante del objeto de este estudio; nos limitamos a señalar que la clave para superarlas está en la noción de sustancia incompleta [derivada de la noción tomista de *subsistente completo* (Cfr. *S.Th.*, prima pars, qu. 75, ar. 2, ad 1), muy estudiada en Metafísica.

[71] *De pot.*, qu. 9, ar. 4, co.

[72] Cfr. *De an.*, ar. 14, ra. 7.

[73] Cfr. *C.G.*, lb. 2, cp. 36, n. 3.

[74] Cfr. *S.Th.*, prima pars, qu. 75, ar. 6, ra. 2.

[75] Cfr. *Ibidem*, qu. 97, ar. 3, co.

la *sempiternitas in agendo* y la *sempiternitas in essendo*⁷⁶. Así se expresa Tomás de Aquino:

«Luego se ha de decir que la inmortalidad designa la vida indeficiente. Ahora bien, vivir no solo denomina el mismo ser del viviente, sino también la operación de la vida, como inteligir es cierto vivir, y sentir, y otras operaciones de esta naturaleza, como queda patente en el libro II de *Sobre el alma* y en el libro IX de la *Ética*. Y, para expresar esto, añade Aristóteles que la inmortalidad es vida sempiterna, por lo cual no dice que la operación de Dios sea la incorruptibilidad, que implica solo sempiternidad de su ser, sino que dice inmortalidad, que incluye sempiternidad de la operación»⁷⁷.

Veamos.

La mente es un todo potencial, una integridad dinámica, una unidad sistémica funcional integrada por entendimiento (con la memoria intelectual) y voluntad⁷⁸. La inmortalidad en cuanto *sempiternitas in agendo* es esa misma funcionalidad, ese dinamismo, esa actividad interrelativa de las potencias espirituales del alma, que se expresa en un orden de precedencias mutuas. Esta interdependencia operativa, por lo demás, es potencialmente infinita.

La sempiternidad en el obrar se relaciona con la esencia del alma, pues la esencia constituye el principio de la acción, y lo hace como propiedad. Pero esta sempiternidad, que es la mente en su ejercicio, es manifestación de un nivel más profundo de sempiternidad que no es propiedad, que no es facultad, sino que se corresponde con el ser del alma (*virtus ut sit semper*) o, mejor, con el ser del espíritu, que es el ser mismo del alma pero en cuanto que el alma es espiritual. Se trata de la *sempiternitas in essendo*, con la que saltamos del orden predicamental al orden trascendental.

[76] Cfr. *In De cael.*, lb. 2, lc. 4, n. 5.

[77] *Ibidem*. «Dicendum est ergo quod immortalitas signat vitam indeficientem: vivere autem non solum nominat ipsum esse viventis, sed etiam operationem vitae, sicut intelligere est quoddam vivere, et sentire et alia huiusmodi, ut patet in ii *de anima* et in ix *ethic.*. Et ad hoc exprimendum subiungit, haec autem, scilicet immortalitas, est vita sempiterna: propter quod etiam non dicit quod dei operatio sit incorruptibilitas, quae importat solum sempiternitatem ipsius esse, sed dicit immortalitas, ut includat sempiternitatem operationis». Éste no es el único texto que apunta a esta dualidad: «[...] así como la inmortalidad se refiere a la perpetuidad de la vida, la sempiternidad a la perpetuidad del ser [...]» (*In De cael.*, lb. 2, lc. 1, n. 2. «[...] ut immortalitas referatur ad perpetuitatem vitae, sempiternitas autem ad perpetuitatem essendi [...]»). Pero en el que proponemos la distinción es más nítida.

[78] Cfr. *De ver.*, qu. 10, ar. 1, ra. 7.

La sempiternidad del ser y la sempiternidad del obrar, siendo dos principios diversos en el hombre, pues solo en Dios se identifican el ser y el obrar, se unen, sin embargo, en la constitución de la sempiternidad del alma. En efecto, la inmortalidad es sempiternidad del vivir en cuanto ser del viviente y de la operación de la vida. Es, en definitiva, *perpetuitas vitae* o, mejor, *vita sempiterna*. La *sempiternitas in essendo*, no obstante, en cuanto sempiternidad *del ser*, es lo supremo y más íntimo de la sempiternidad del alma humana y sin ella no cabría hablar de sempiternidad en el obrar. La sempiternidad como propiedad natural del alma, la *sempiternitas in agendo* es auténtica sempiternidad, pero lo constituye desde el extremo del ser del alma. Así es, la inmortalidad en sí misma considerada es vida sempiterna y ésta está integrada por la sempiternidad en el ser y la sempiternidad en el obrar, pero ésta dimana de aquélla.

Y con esto hemos llegado a la consideración más alta de la inmortalidad del alma. La noción de in-corrupción es una noción negativa y relativa, relativa a lo que es inferior al alma, relativa a la corruptibilidad. Las nociones de trascendencia, subsistencia y supratemporalidad son ciertas consideraciones positivas de la inmortalidad, pero todavía nociónalmente relativas a lo trascendido, al cuerpo y al tiempo. La inmortalidad en sí misma considerada es vida sempiterna, es decir, *sempiternitas in essendo* y *sempiternitas in agendo*, el ser y el obrar espiritual del alma, la misma vida del alma espiritual.

5. La *sempiternitas in essendo* como libertad trascendental

Ahora bien, ¿cómo entender la *sempiternitas in essendo*, cúspide de la *sempiternitas vitae*? Si la inmortalidad es *virtus ut sit semper*, se ha de tratar de una *virtus* para lo inagotable. Esto es lo que Leonardo Polo llama «libertad trascendental». Y con esto llegamos al último tramo de nuestro camino.

Polo propone en su Antropología una *ampliación de los trascendentales*. Veamos cómo concreta su propuesta.

En cuanto que «el acto de ser humano se distingue del acto de ser del universo —dice Polo—, es menester admitir trascendentales que no sean metafísicos, sino precisamente antropológicos»⁷⁹. «El sentido principal del ser es innegable»⁸⁰, la metafísica no debe ser eliminada.

[79] POLO, L.: *Antropología trascendental. Tomo I. La persona humana*. Pamplona: Eunsa, 1999, p. 26.

[80] *Ibidem*, p. 88.

Pero hay que advertir que la antropología no se reduce a la metafísica, que «la persona no es principio, sino otro sentido del ser»⁸¹: «el ser como persona humana es también radical, pero [...] dicha radicalidad no se debe asimilar a la noción de principio»⁸². Y este ser personal se convierte con una pluralidad de trascendentales, que son irreductibles al ser de la metafísica.

En definitiva, al elenco clásico de trascendentales *metafísicos*⁸³, que, por lo demás, también revisa, añade cuatro trascendentales que llama *personales*⁸⁴. El acto de ser tiene primacía sobre el conjunto de los trascendentales: «el trascendental primero es el ser»⁸⁵. Pero «sin mengua de su carácter nuclear, es preciso que el ser no se cierre»⁸⁶. En síntesis, Polo sostiene que el acto de ser humano, que, como decimos, estima distinto de los actos de ser que estudia la metafísica, distinto del ser como principio, se abre a la co-existencia, al intelecto, al amar y a la libertad que, en cuanto trascendentales personales, se convierten con la persona.

Si bien es discutible que la coexistencia, el intelecto y el amar donal trasciendan el orden predicamental, la noción poliana de libertad trascendental permite proseguir la doctrina tomista de la inmortalidad como *sempiternitas in essendo* con total coherencia.

La libertad trascendental es «posesión del futuro que no lo desfuturiza»⁸⁷. Por «posesión» no se entiende aquí tenencia de algo, pues el futuro no es una cosa de la que podamos disponer. No es pose-

[81] *Ibidem*.

[82] *Ibidem*, pp. 88 y 89.

[83] Dicho elenco, a excepción del *pulchrum*, está recogido por Santo Tomás en el artículo 1 de la cuestión primera del *De veritate*.

[84] Es importante hacer constar que, para Polo, los nuevos trascendentales, siendo ciertamente trascendentales *personales*, corresponden a la persona *en cuanto que dotada de un espíritu inmaterial*: «Estas indicaciones intentan, ante todo, justificar la expresión “antropología trascendental” y, por otra parte, aclarar qué se quiere decir con ella. Antropología trascendental; no antropología predicamental o psicología. Si la metafísica permite descubrir trascendentales, *al tratar del espíritu* se conseguirá alcanzar otros. Llamo a esto *ampliación de los trascendentales*» (POLO, L.: op. cit., p. 30. La primera cursiva es mía). En este sentido, podemos decir que, para Polo, los nuevos trascendentales, como la inmortalidad para Tomás de Aquino, corresponden propiamente al espíritu, aunque haya algunos matices diferenciadores entre las concepciones que ambos tienen de este.

[85] POLO, L.: op. cit., p. 83.

[86] *Ibidem*.

[87] *Ibidem*, p. 230.

sión adquirida, sino actividad inmanente del espíritu que nos vincula intrínsecamente con lo poseído. Lo poseído, en este caso, no es el futuro temporal, sino el futuro como ultimidad, el futuro que no se desfuturiza, que no llega «nunca» a ser objeto, que no puede ser determinado desde lo previo, «que no adviene hacia el presente ni transita al pasado»⁸⁸. Y la posesión activa del futuro es la destinación del espíritu: poseer el futuro es destinarse.

«El hombre no carece jamás de futuro, su futuro no se agota, sino que le pertenece inmanentemente, y desde esta pertenencia despliega su vida el espíritu humano»⁸⁹. Con esto, «la libertad trascendental es una actividad no terminal»⁹⁰. Se trata de la actividad intrínseca y más alta del espíritu humano, la actividad que, en cuanto trascendental, coincide con el mismo ser del alma: para el espíritu, ser es poseer, posesión radical, posesión del futuro.

«El futuro no es previo en ningún sentido; no es una posibilidad que esté esperando el momento de su advenimiento dentro de un proceso duracional, sino que solo se alcanza según la libertad trascendental. [...] el futuro se abre exclusivamente en la libertad: sin la libertad el futuro no sería en absoluto»⁹¹.

La libertad trascendental coincide con la apertura al futuro, de tal manera que el futuro no puede ser al margen de la libertad, ni la libertad trascendental al margen del futuro: el futuro es abierto y mantenido por la libertad y la libertad es trascendental por la apertura del futuro.

Dice Ricardo Yepes que con el destino aparece el tema de la inmortalidad⁹². Y efectivamente así se puede concebir desde Leonardo Polo la sempiternidad en el ser. Ser inmortal, ser sempiterno es poseer el futuro, estar vinculado intrínsecamente con un futuro «alejado de toda precipitación»⁹³. La *sempiternitas in essendo* puede ser concebida desde la antropología poliana como la libertad trascendental, la posesión de

[88] FALGUERAS SALINAS, I.: Prólogo a *Futurizar el presente. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo*. Málaga: Servicio de publicaciones e intercambio científico de la Universidad de Málaga, 2003, pp. 7-10.

[89] *Ibidem*.

[90] POLO, L.: op. cit., p. 230, nota 50.

[91] *Ibidem*, pp. 231 y 232.

[92] Cfr. YEPES STORK, R.: "La antropología trascendental de Leonardo Polo", en *El pensamiento de Leonardo Polo*. Pamplona: Cuadernos de anuario filosófico, 1994, p. 78.

[93] POLO, L.: op. cit., p. 232.

un futuro que no es estático, sino crecimiento ilimitado. La sempiternidad es una *virtus* abierta al futuro y «la capacidad de abrir el futuro por encima de toda prefiguración, o de mantenerlo como tal, es lo peculiar de la libertad humana»⁹⁴.

Con esto, ser sempiterno no es como ser blanco o negro, que es algo determinado, sino ser libre. El ser del alma es la sempiternidad y ser sempiterno es ser libre. En este sentido, el espíritu no puede dejar de ser sempiterno, no puede desvincularse del futuro, no puede no destinarse, no puede dejar de ser libre, aunque, no obstante, puede decidir el modo de su sempiternidad, puede decidir el modo de su destinación, puede poseer el futuro de distintas maneras, puede estar o no a la altura de su libertad, puede comunicar o no a su obrar el futuro que posee.

Pues bien, casi sin darnos cuenta, nos hemos puesto a las puertas del Cielo. Solo un paso muy pequeño nos queda para llegar a Dios y completar así nuestro camino. Este paso es descrito por Ignacio Falgueras que, apelando a la tradición, nos dice:

«Si, con toda la tradición filosófica, denominamos Dios a lo irrestricto (o infinito), y entendemos que nos llama vinculadamente, la *libertas ad destinationem* es la libertad para con Dios. Solo Dios es el ser que puede vincularnos por dentro sin quitarnos nuestra libertad»⁹⁵.

Y así es. La inmortalidad en cuanto *virtus ut sit semper*, en cuanto *virtus* para lo irrestricto, en cuanto libertad trascendental es apertura a Dios. La sempiternidad en el ser es libertad trascendental y ésta es actividad inmanente del espíritu abierta a Dios. Poseer el futuro, poseer un futuro que es crecimiento ilimitado, estar vinculado intrínsecamente con un futuro que no se agota, que está más allá del tiempo y del futuro temporal, es estar destinado a lo infinito, a lo irrestricto, a Dios.

Con todo esto, la libertad trascendental, la *sempiternitas in essendo*, tiene en el ser su principio real, en cuanto que se identifica con su misma actualidad. El ser (personal) es la raíz de todas las perfecciones de la persona y muy especialmente de las trascendentales, pues es el *actus essendi* lo que hace ser a la esencia y, por tanto, en nuestro caso, el elemento personificador. Ahora bien, la esencia debe ser proporcionada al ser —como la materia a la forma— y solo una naturaleza abierta a Dios puede albergar un ser abierto al ámbito de lo irrestricto. No se trata, no obstante, de que una esencia ya acabada reciba a un ser compatible, pues, sin este,

[94] *Ibidem*, pp. 230 y 231.

[95] FALGUERAS, I.: *Hombre y destino*. Pamplona: Eunsa, 1998, pp. 123 y 124.

aquella no es en absoluto. El acto de ser humano hace participar a su esencia de su propia libertad y la naturaleza —con su propia apertura a lo irrestricto— dota al alma —dota al ser— de capacidad real de crecimiento, de *capacitas Dei* y todo ello en un único y mismo acto. O a la inversa, la esencia contrae el ser (personal) al vivir intelectual, al vivir espiritual y, por tanto, abierto a Dios, y el ser dota a la esencia de sempiternidad (*in agendo*), haciéndole participar de su destinación a lo trascendente⁹⁶. Y todo ello —insisto— en un mismo acto, aunque siempre, claro está, con prioridad ontológica del ser.

6. La *voluntas ut natura* y su referencia a Dios

Es cierto que hemos necesitado proseguir algunos planteamientos tomistas para llegar a Dios. Sin embargo, si volvemos la vista a Santo Tomás en este punto, comprobaremos que en él se dan ya los elementos necesarios para construir incluso esta última etapa del camino.

Existe —por así decir— un doble nivel de libertad. En primer lugar hemos de hablar de la *libertad trascendental* que, en cuanto que tal, coincide con el mismo ser del alma. Es lo supremo, más íntimo y radical de la libertad humana —al tiempo que el acto constitutivo, supremo y último de la persona y la raíz de toda su perfección— y sin ella no cabría hablar de ninguna otra forma de libertad. Se trata de la actividad intrínseca y más alta del espíritu humano. Es, en definitiva, la *libertas in essendo*. El libre arbitrio, en cambio, en cuanto potencia apetitiva, es *libertad predicamental* y se asienta en la naturaleza del alma. Es, en definitiva, la *libertas in agendo*. El libre albedrío se explica desde la libertad trascendental, que hace libre —que hace *ser*— a la voluntad; tiene, pues, un carácter derivado y secundario con respecto a ella, aunque es de gran importancia en el caminar del hombre hacia su fin último.

Pues bien, «la raíz de la libertad es la voluntad como sujeto»⁹⁷. De acuerdo con esto, también la voluntad tiene dos consideraciones:

[96] Esta sempiternidad *in agendo* se define por la actividad interrelativa de las potencias espirituales del alma, una interdependencia potencialmente infinita, como infinita es la capacidad de crecimiento del espíritu creado. En este ámbito, por lo demás, se decide el modo de la referencia a Dios.

[97] *S.Th.*, prima secundae, qu. 17, ar. 1, ra. 2.

la *voluntas ut natura* o *thelesis* y la *voluntas ut ratio* o *bulesis*⁹⁸. Estas denominaciones no corresponden a dos potencias distintas, pues la voluntad es una, sino a dos fases en el desarrollo del conocimiento que hay detrás y que mueve al apetito. En efecto, *la voluntas ut natura* o *voluntas naturalis*⁹⁹ y la *voluntas ut ratio* o *voluntas deliberata* no difieren «secundum essentiam potentiae», sino «secundum quod sequitur iudicium rationis»¹⁰⁰. Veamos:

«La voluntad [...] versa sobre el fin y sobre los medios que se ordenan al fin; y tiende a uno y a otros de diferente manera. Pues al fin se dirige de manera simple y absoluta, como a aquello que es bueno en sí mismo; en cambio a los medios se dirige con cierta comparación, en cuanto que tienen bondad por su orden a otro»¹⁰¹.

En efecto, la voluntad tiende al *bonum*, pero dentro de la razón de bondad se da —por así decir— un doble objeto: mientras la *voluntas ut natura* tiende al bien en común, al que se dirige de forma natural, la *voluntas ut ratio* se ordena al bien particular, al bien en concreto, que es medio con respecto al *bonum in communi* y al que tiende de forma indeterminada y sin necesidad, como resultado de un discurso racional y electivo¹⁰².

La división del objeto de la voluntad, como antes anticipamos, no supone, sin embargo, una diversificación de potencias, sino solo de actos, de actos de una misma facultad¹⁰³ o, más precisamente, de momentos en el desarrollo del conocimiento subyacente. Y es que a todo momento en

[98] Las denominaciones de estas dos dimensiones de la voluntad no son originales de Santo Tomás, sino de Pedro Lombardo —«el Maestro»— (*voluntas ut natura* y *ut ratio*) y de San Juan Damasceno (*thelesis* y *bulesis*), como él mismo reconoce (cfr. *In III Sent.*, ds. 17, qu. 1, ar. 1, qc. 3, ra. 1).

[99] Tomás de Aquino denomina en algunos lugares *voluntas* sin más a la *voluntas ut natura*, para contraponerla al libre arbitrio (v.g. *S. Th.*, prima pars, qu. 83, ar. 4, co.), aunque deja muy claro que se trata de una única potencia, la voluntad.

[100] *In II Sent.*, ds. 39, qu. 2, ar. 2, ra. 2. Si bien es cierto que Santo Tomás utiliza aquí el término *ratio*, es claro que se pretende referir a la inteligencia, por lo que más adelante veremos.

[101] *S. Th.*, tertia pars, q. 18, ar. 3, co.

[102] «Cabe *voluntas ut natura* sin *voluntas ut ratio*, pero no *voluntas ut ratio* sin *voluntas ut natura*. Y tampoco cabe *voluntas ut natura* sin conocimiento nativo del fin, papel que Tomás de Aquino asigna [...] al *hábito natural de los primeros principios*» (SELLÉS, J. F.: Introducción al *De Veritate* 22. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 2001, p. 72).

[103] Cfr. *S. Th.*, prima pars, qu. 83, ar. 4, ra. 1. Como dice Sellés, en el caso de la *voluntas ut natura* quizá sea mejor hablar de «incoación de acto» (SELLÉS, J.F.: op. cit., p. 68)

el despliegue tendencial de la voluntad ha de anteceder un conocimiento¹⁰⁴. Hay conocimientos naturales y conocimientos adquiridos, principios indemostrables conocidos naturalmente y conocimientos obtenidos por inquisición o comparación. Entre los primeros está el conocimiento del fin que, en lo que respecta al apetito, es el «*ipsum bonum absolute*»¹⁰⁵ o la «*ipsam bonitatem*»¹⁰⁶. Los primeros principios considerados en el ámbito de lo operable son proporcionados por la *sindéresis* o razón natural, que es el hábito innato de la razón práctica equivalente al hábito de los primeros principios de la razón teórica¹⁰⁷. Pues bien, la voluntad, en cuanto que sigue al conocimiento innato de los principios, recibe el nombre de *voluntas ut natura* y, en cuanto que sigue a los conocimientos adquiridos por obra de la razón y, en concreto, de la razón práctica, tiene la denominación de *voluntas ut ratio*¹⁰⁸. A la *voluntas ut ratio* corresponde el libre arbitrio; a la *voluntas ut natura*, la libertad trascendental. Por ello, interesa muchísimo seguir desarrollando la noción de voluntad como naturaleza.

«[...] El principio de los movimientos voluntarios debe ser algo querido naturalmente. Ahora bien, esto es el *bien en común*, a lo que la

[104] Cfr. *In II Sent.*, ds. 39, qu. 2, ar. 2, ra. 2.

[105] *De Ver.*, qu. 25, ar. 1, co.

[106] *Ibidem*.

[107] Como dice Juan Fernando Sellés, la *sindéresis* y el hábito de los primeros principios especulativos «son perfecciones de entrada con que a modo de *instrumento* cuenta el *entendimiento agente*» (SELLÉS, J. F.: *Los hábitos adquiridos*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 2000, p. 15). Así lo dice Santo Tomás explícitamente: «Los primeros principios de la demostración [...] son en nosotros como los instrumentos del entendimiento agente por cuya luz está vigente la razón natural» (*De ver.*, qu. 10 ar. 13 co). Sin embargo, el Angélico los ubica en el entendimiento posible: «Si hay en el entendimiento posible algún hábito causado inmediatamente por el entendimiento agente, tal hábito es incorruptible tanto por sí como por accidente. Y de esta naturaleza son los hábitos de los primeros principios, tanto de los especulativos como de los prácticos» (*S. Th.*, Prima secundae, qu. 53, ar. 1, co). Por lo demás, como el resto de los hábitos, es susceptible de crecimiento y también de decrecimiento, aunque no pueda desaparecer en cuanto tal (cfr. *In II Sent.*, ds. 24, qu. 2, ar. 3, ra. 5). En este sentido, ni en los principios prácticos ni en los especulativos cabe el error (cfr. *Quodl.*, n. 3, qu. 12, ar. 1, co).

[108] En este sentido distingue Santo Tomás entre *entender* (conocimiento de los principios sin discurso) y *razonar* (conocimiento de las conclusiones con discurso), por un lado, y entre *querer* (apetito del fin) y *elegir* (apetito de los medios), por otro (cfr. *S. Th.*, prima pars, qu. 83, ar. 4, co). Igualmente podríamos establecer un cierto parangón entre la *voluntas ut natura* y el entendimiento agente, por un lado, y la *voluntas ut ratio* y el entendimiento posible, por otro; pero esto excede las pretensiones de este trabajo.

voluntad tiende por naturaleza, como cualquier potencia a su objeto; y también el *fin último*, que es a lo apetecible lo que los primeros principios de las demostraciones a lo inteligible; y, en general, *todas aquellas cosas que convienen según su naturaleza* al que tiene voluntad»¹⁰⁹.

La voluntad tiende directa y absolutamente, primero y principalmente, a la razón de apetibilidad, es decir, a la misma bondad, al *bonum in universali*¹¹⁰, sin más distingos, al bien en cuanto «algo común que se da en muchos»¹¹¹. Esta es la tendencia de la *voluntas ut natura*.

Lo que realmente mueve a la voluntad, esto es cierto, es el bien en concreto, el bien aprehendido por mediación de un discurso racional, el bien elegido: la voluntad solo se pone en movimiento cuando toma contacto con la razón. «El que apetece el bien no busca tenerlo según el ser intencional, tal como es tenido por el cognoscente, sino según el ser natural [...]»¹¹², que es como se encuentra en la realidad. Pero a esta inclinación, que constituye la activación de la voluntad, subyace una tendencia ontológica —que no cronológicamente— previa: la inclinación a la misma razón de bien. En este orden de cosas, la voluntad como naturaleza es la consideración de la voluntad como potencia pasiva. Esta diversificación del objeto de la voluntad solo puede ser reconocida, no obstante, por abstracción, pues «lo que es común a muchos no es algo que esté fuera de ellos más que en la sola razón»¹¹³.

Dicho de otra manera, «el apetito intelectual, aunque se dirige a las cosas singulares que hay fuera del alma, se dirige sin embargo a ellas según alguna razón universal, como cuando apetece algo porque es bueno»¹¹⁴. Esta razón del querer, la razón de bien, constituye el elemento formal del objeto de la voluntad¹¹⁵, que no es colmado por ningún bien limitado —elemento material—. En efecto, ninguno de los bienes concretos aprehendidos en la vida presente agota por completo la razón de

[109] *S. Th.*, prima secundae, qu. 10, ar. 1, co. (La cursiva es mía).

[110] *Ibidem*, prima pars, qu. 105, ar. 4, co. «Virtus autem passive voluntatis se extendit ad bonum in universali: est enim eius obiectum bonum universale [...]».

[111] *De ver.*, qu. 25, ar. 1, co.

[112] *Ibidem*, qu. 22, ar. 3, ra. 4.

[113] *C.G.*, lb. 1, cp. 26, n. 5.

[114] *S. Th.*, prima pars, qu. 80, ar. 2, ra. 2.

[115] «Sed in obiecto voluntatis duo sunt consideranda: unum quod est quasi materiale, scilicet ipsa res volita; aliud quod est quasi formale, scilicet ratio volendi, quae est finis» (*De ver.*, qu. 23, ar. 7, co).

bondad¹¹⁶ y, por ello, la inclinación al bien no cesa con la consecución de ningún bien creado. Esta inclinación al bien en común se corresponde en el plano afectivo con el apetito innato de felicidad, que —en cuanto beatitud— solo se verá plenamente saciado con la consecución del *bien común perfecto*¹¹⁷, algo inasequible en la vida presente.

Ahora bien, en este despliegue tendencial ¿qué lugar ocupa Dios? Tomás Alvira nos lo explica con total claridad:

«Dios no es la razón formal de bondad [...], pero es la plenitud de bien concreta donde esa razón formal se cumple cabalmente. Dios no es la razón común de felicidad, pero es el objeto donde esa razón en verdad se realiza. Tras el aspecto formal que determina la *voluntas ut natura* aparece siempre Dios como objeto material al que la inclinación natural de la voluntad apunta»¹¹⁸.

En efecto. Como dijimos, el objeto de la voluntad es el bien aprehendido y, así, a la *voluntas ut natura* subyacen los primeros principios de la sindéresis. Con conocimiento natural, a Dios solo podemos conocerle en esta vida de modo indirecto; sin embargo, sabemos que solo Él encarna de forma plena la razón común de bien. La tendencia de la voluntad natural ha de apuntar, pues, a Dios de algún modo, aunque —como dice Alvira— con una suerte de amor implícito¹¹⁹. El conocimiento natural que el hombre tiene de Dios en esta vida es difuso y por ello no puede tender a Él con voluntad natural más que implícitamente, pero está inclinado de forma innata al bien en común y Dios es la Bondad por esencia. Juan Fernando Sellés lo expresa en otros términos:

«La voluntad es una potencia cuya naturaleza está determinada a lo uno (ad *unum*) y ese *unum*, en definitiva, no puede ser sino Dios. El último fin para la voluntad es, en último término, Dios. [...] Sin embargo, no es explícito para la *voluntas ut natura* que ese fin felicitador para el que ella está diseñada constitutivamente sea Dios»¹²⁰.

[116] «Solo quien encarna la razón plena de bien —el Bien por esencia, Dios— demanda por fuerza un querer absoluto y sin ninguna condición. Pero para eso debe presentarse como objeto claramente visto por mi inteligencia, lo que solo ocurre en la visión beatífica» (ALVIRA, T.: “El concepto tomista de ‘voluntas ut natura’ y la libertad humana”, en *Persona y Derecho*, nº 11, 1984, p. 399).

[117] *S. Th.*, prima secundae, qu. 3, ar. 2, ra. 2.

[118] ALVIRA, T.: art. cit., p. 404.

[119] Cfr. *Ibidem*.

[120] SELLÉS, J. F.: “Introducción al *De Veritate* 22”, en *Cuadernos de Anuario Filosófico*. Pamplona, 2001, pp. 77 y 78.

La tendencia natural a Dios ha de verse refrendada por la *voluntas ut ratio*. Como dice Eudaldo Forment, «debe quererse de modo *racional* y *electivo* la *concreción* o *particularización* del fin supremo, al que se tiende ya natural y necesariamente en su modo abstracto o general»¹²¹. «El hombre —asevera en otro lugar— debe querer a su fin último concreto, Dios, con libre albedrío»¹²². Ha de hacerlo, pues, de lo contrario, la tendencia se vería frustrada. Pero, como la inclinación al bien en común, nunca desaparece del todo. «La *voluntas ut ratio* —dice Sellés— supone [...] la *voluntas ut natura*, encauza y canaliza su tendencia, pero no puede doblegar su inclinación natural de modo que ya no se quiera ser feliz»¹²³. Ahora bien, ¿afirmar esto no es decir que el hombre, a través de la *voluntas ut natura*, está abierto trascendentalmente a Dios? ¿Y esto no es decir que goza de libertad trascendental?

Así es. La libertad trascendental en cuanto actividad inmanente del espíritu abierta a Dios o, como otros la llaman, libertad fundamental (Millán-Puelles) o libertad cosmológica (Kant) se corresponde con la *voluntas ut natura*, al tiempo que la libertad predicamental o libre arbitrio se correspondería con la *voluntas ut ratio*. El mismo Polo reconoce implícitamente esta asociación cuando nos habla de una «voluntad abierta al infinito»¹²⁴ o de una «tendencia natural abierta al infinito»¹²⁵ o cuando nos dice que «la felicidad solamente se puede alcanzar si el bien es infinito»¹²⁶ o que «la voluntad es la apertura inicial del espíritu»¹²⁷.

Sin embargo, una cuestión nos sale al paso. Si la libertad trascendental, según la hemos descrito, es la *sempiternitas in essendo* y esta coincide con el mismo ser del alma, ¿no debería recaer en la esencia misma? ¿No es a la naturaleza y no a una de sus facultades, potencias, propiedades, en definitiva, accidentes, a la que actualiza propiamente? ¿No es, en sentido estricto, el acto *de la esencia*? Es cierto, pero lo que dota al alma de capacidad de destinación es la *voluntas ut natura*. Veamos.

[121] FORMENT, E.: *El orden del ser*. Madrid: Tecnos, 2003, p. 118.

[122] FORMENT, E.: *Id a Tomás. Principios fundamentales del pensamiento de Santo Tomás*. Pamplona: Gratis date, 1998, p. 107.

[123] SELLÉS, J.F.: “Introducción al *De Veritate* 22”, en *Cuadernos de Anuario Filosófico*. Pamplona, 2001, p. 71.

[124] POLO, L.: *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*. Madrid: Unión Editorial, 1996, p. 143.

[125] *Ibidem*, p. 144.

[126] *Ibidem*, p. 137.

[127] *Ibidem*, p. 139.

Dice Santo Tomás que «bien y ente son lo mismo en la realidad, pero *bien* dice razón de apetecible, lo cual no dice *ente*»¹²⁸. En efecto, «lo que contradistingue la noción de bien respecto a la de ente es el carácter de apetibilidad»¹²⁹. Y así, la libertad trascendental, la *sempiternitas in essendo*, la inmortalidad en su sentido más elevado, actualiza a la esencia, pero, en cuanto que su destino es el bien en común, en cuanto apertura a Dios como Bondad plena¹³⁰, lo hace a través de la voluntad y, en concreto, de la *voluntas ut natura*. Dicho aún más clara y directamente, es la esencia la que goza de capacidad de posesión del futuro, de capacidad real de crecimiento ilimitado, en definitiva, de *capacitas Dei*, pero esta capacidad de Dios recibe el nombre de *voluntas ut natura*.

En definitiva, hablar de *voluntas ut natura* en los términos en los que Tomás de Aquino lo hace es hablar de libertad trascendental, es hablar de apertura del espíritu a Dios. Y así, el Aquinate habla de la «relación de la voluntad a Dios»¹³¹: la voluntad natural es, en el sentido que aquí le estamos dando, la *capacitas Dei* del espíritu creado y el acto propio de dicha tendencia, que abre la esencia al crecimiento ilimitado hacia el Creador es la misma libertad trascendental, la misma sempiternidad, la misma inmortalidad. En el momento que asociamos la inmortalidad a la voluntad natural, surge la libertad trascendental y, con ella, la apertura a Dios.

Ahora bien, siendo esto así, si el camino hacia Dios por la vía de la inmortalidad puede ser transitado íntegramente a partir de los solos textos tomistas, ¿qué sentido tiene el recurso a la Antropología trascendental? La razón es clara. En Tomás de Aquino el último tramo de la travesía no está tematizado. Queda sugerido —y ello nos lleva a pensar que fue solo por falta de tiempo—, pero solo sugerido. La Antropología trascendental sienta sus bases en Santo Tomás, pero hemos de esperar a su desarrollo para apreciar las grandes virtualidades del pensamiento tomista al respecto.

[128] *S. Th.*, prima pars, qu. 5, ar. 1, co.

[129] ALVIRA, T.; CLAVELL, L. y MELENDO, T.: op. cit., p. 182.

[130] «La Esencia Divina es la misma bondad, lo cual no sucede en las demás cosas [...]» (*De divinis nominibus*, c. IV, lect. 1).

[131] «Ipsa autem operatio perfecta, beatitudo est; objectum autem altissimum Deus est; habitus autem perfectissimus caritas est; delectatio autem purissima est spiritualis delectatio, ut in 10 Ethic. [...]: nec est recta relatio voluntatis in Deum nisi mediantibus his tribus» (*In II Sent.*, ds. 38, qu. 1, ar. 2, co).

Y entre estas virtualidades está el itinerario que he intentado esbozar en estas páginas. La inmortalidad es incorruptibilidad, inmaterialidad, inmutabilidad, supratemporalidad, trascendencia, subsistencia..., pero en su sentido más alto es sempiternidad en el ser y la sempiternidad en el ser como *libertas in essendo* se corresponde con la *voluntas ut natura* en cuanto apertura a Dios. En definitiva, Dios, meta de nuestro crecimiento, horizonte de nuestra libertad, destino de la inmortalidad del alma.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ALVIRA, T.: "El concepto tomista de 'voluntas ut natura' y la libertad humana", en *Persona y Derecho*, nº 11, 1984.

ANGLÉS CERVELLÓ, M.: "La subsistencia espiritual en Santo Tomás", en *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale (Pontificia Academia Di S. Tommaso e di religione cattolica)*. Città del Vaticano: Librería Editrice vaticana, 1991, Vol. II (Noetica, critica e metafisica in chiave tomistica), pp. 346-352.

ARANGUREN, J.: *El lugar del hombre en el Universo. «Anima forma corporis» en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA, 1997.

ARISTÓTELES: *Acerca del alma*. Madrid: Gredos, 1999. Trad. Tomás Calvo Martínez.

BIANCHI, C.: "De immortalitate animae huius operationibus deducta apud Angelici Doctoris Doctrinam", en *Atti del Congresso L'Anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino (S.I.T.A., Roma, 2-5 Gennaio 1986)*. Milano: Massimo, 1987, pp. 201-205.

CRUZ CRUZ, J.: *¿Inmortalidad del alma o inmortalidad del hombre?* Pamplona: Eunsa, 2006.

—«Ontología del alma humana», Introducción a la traducción castellana de la *Cuestión disputada sobre el alma*. Pamplona: Eunsa, 1999.

DANKL, A.: *Der begriff «geist» bei Thomas von Aquin*. Anápolis: Institutum Sapientiae, 1992.

FABRO, C.: *Introducción al problema del hombre (La realidad del alma)*. Madrid: Rialp, 1982. Trad. Juan Antonio Choza y Claudio Basevi.

FALGUERAS, I.; GARCÍA GONZÁLEZ, J.A. y PADIAL, J.J. (coords.): *Futurizar el presente. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo*. Málaga: Servicio de publicaciones e intercambio científico de la Universidad de Málaga, 2003.

FALGUERAS, I.: *Hombre y destino*. Pamplona: EUNSA, 1998.

FORMENT, E.: *El orden del ser*. Madrid: Tecnos, 2003.

—*Ser y persona*. Barcelona: Ediciones de la Universidad de Barcelona, 1982.

GARCÍA GONZÁLEZ, J. A.: *El ser y la libertad*. Málaga: Edinford, 1992.

GARDEIL, A.: *L'habitation de Dieu en nous et la structure interne de l'ame*, en *Revue Thomiste. Questions du temps présent 1922-23* [Vaduz: École de théologie. Saint Maximin (Var)], Kraus Reprint Ltd, 1965, pp. 238-260.

GILSON, E.: *El tomismo*. Pamplona: Eunsa, 1989. Trad. Fernando Múgica.

GUIU ANDREU, I.: "Metafísica del alma humana", en *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale* (Pontificia Academia Di S. Tommaso e di religione cattolica). Città del Vaticano: Librería Editrice vaticana, 1991, Vol. III (Antropología Tomista), pp. 51-64.

—*Sobre el alma humana*. Barcelona: PPU, 1992.

HUGON, E.: *Las veinticuatro tesis tomistas*. Buenos Aires: Poblet, 1940. Trad. PP. dominicos.

KENNY, A.: *Tomás de Aquino y la mente*. Barcelona: Herder, 2000. Trad. J. M. López de Castro.

PEGIS, A.: "Between immortality and death: some further reflections on the *Summa contra gentiles*", en *The Monist. An international quarterly journal of general philosophical inquiry* 1974 (58). La Salle: The Open Court Publishing Company, pp. 1-15.

PIEPER, J.: *Muerte e inmortalidad*. Barcelona: Herder, 1970. Trad. Rufino Jimeno Peña.

POLO, L.: *Antropología trascendental. Tomo I. La persona humana*. Pamplona: Eunsa, 1999.

—*Antropología trascendental. Tomo II. La esencia de la persona humana*. Pamplona: Eunsa, 2003.

REY ALTUNA, L.: *La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos*. Madrid: Gredos (Biblioteca Hispánica de Filosofía), 1959.

SEGURA, A.: "El alma humana", en *El hombre en cuerpo y alma. El pensamiento de Tomás de Aquino para el hombre de hoy*. Valencia: Edicep, 1994.

SEIDL, H.: "L'importanza della dottrina di S. Tommaso d'Aquino sull'anima umana e Dio come sostanze", en *Angelicum (Periodicum Trimestre Pontificiae Studiorum Universitatis a Sancto Thoma Aquinate in urbe)*. Roma: 2000, Vol. 77, fasc. 1, pp. 99-124.

SELLÉS, J.F.: "Introducción al *De Veritate* 22", en *Cuadernos de Anuario Filosófico*. Pamplona, 2001.

TOMÁS DE AQUINO: *Opera omnia (cum hypertextibus in CD-ROM): [Indicis Thomistici supplementum]*/ curante Roberto Busa, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Holzboog.

—*Comentario al Libro del alma de Aristóteles*. Buenos Aires: Fundación Arché, 1979.

—*Suma contra los gentiles*. Madrid: BAC, 1967, 2 vv.

—*Suma Teológica*. Madrid: 1955-1960, 16 vv.

YEPES STORK, R.: "La antropología trascendental de Leonardo Polo", en *El pensamiento de Leonardo Polo*. Pamplona: Cuadernos de anuario filosófico, 1994.

CAPÍTULO 10

OVEJAS PERDIDAS Y OVEJAS ROBADAS. EN LA BIBLIA HEBREA, EN EL NUEVO TESTAMENTO Y EN EL CORÁN.¹

PINO DI LUCCIO
Pontificio Instituto Biblico, Roma, Italia

CUANDO en la Biblia Hebrea, en el Nuevo Testamento y en el Corán se mencionan a ovejas y corderos, se presentan a veces temas sapienciales o escatológicos, así como asuntos y experiencias del conocimiento de los deseos y la voluntad de Dios. En el relato del pecado de David con Betsabé, el profeta Natán le cuenta al rey la parábola de una «oveja robada» para que él tome conciencia de su pecado (cfr. 2 S 12,1-4). Por otro lado, en el evangelio de Lucas (*Lc* 15,1-7; cfr. *Mt* 18,12-14) se nos cuenta mediante la parábola de la «oveja perdida», cómo Jesús explica su familiaridad con los publicanos y el comportamiento de Dios para con los pecadores. Y en la Sura 38 (*Ssád*) el Corán presenta la parábola de la «oveja robada» con unas variantes, y unas características comunes a la parábola de la «oveja perdida», subrayando no solo el arrepentimiento, sino también la sabiduría de David (cfr. *Corán* 38,21-25).

¿Cómo provoca el arrepentimiento de David la historia de una ovejita robada? ¿Cuál es el pecado de David? ¿Dónde empieza y en qué consiste su camino de conversión? ¿Se puede suponer que cuando Jesús cuenta la parábola de la «oveja perdida» se refiere a la narración de Natán y a la historia del pecado de David? En este caso, ¿cuál es la

[1] Ponencia al XII Seminario de las Tres Culturas. Málaga, 8-10 de noviembre 2010. Agradezco a Enrique Aguilar y Juan J. Padial la revisión de la versión castellana del texto.

novedad de la interpretación de Jesús? Presentando una versión modificada del relato bíblico con características que reenvían a la parábola de Jesús, ¿se puede decir que el Corán propone una nueva interpretación de la historia del pecado de David y de la parábola de Natán? Con el análisis de unos textos de la Biblia hebrea, del Nuevo Testamento y del Corán que mencionan ovejas y corderos, me propongo investigar algunos aspectos del significado religioso y sapiencial del ganado menor en los libros sagrados de las tres religiones monoteístas.

1. El pecado de David (2 S 11)

La narración bíblica del pecado de David empieza con una indicación temporal:

«A la vuelta del año (*litshuvát hashaná*), cuando los reyes suelen salir a campaña, envió David a Joab con sus veteranos y las tropas israelitas. Derrotaron a los amonitas y pusieron sitio a Rabá, mientras que David se quedó en Jerusalén». (2 S 11,1)².

Con la expresión cronológica que indica la medida de un tiempo concluido y el inicio de un tiempo similar, la mención de «a la vuelta del año» podría indicar también la situación psicológica de quien se siente autosuficiente, seguro de sí mismo y encerrado en eventos —incluso exitosos— que se repiten. Este parece ser el contexto psicológico del rey David «a la vuelta del año»³. Otro elemento que se destaca al inicio del relato bíblico del «pecado de David» es el consentimiento a un deseo contrario al mandamiento del Señor (cfr. *Ex* 20,14.17; *Dt* 5,18.21), casi una consecuencia de la seguridad en sí mismo que parece subrayada por la expresión «a la vuelta del año». El texto del segundo libro de Samuel nos dice que el rey paseaba al atardecer por la terraza

[2] David está en su palacio en el tiempo en que los reyes suelen salir de campaña, en lugar de guiar el ejército (2 S 11,1b). Al final del relato, después de haber tomado conciencia de su pecado, el rey se encuentra en una situación más adecuada a su papel y a su tarea: «Reunió David todo el ejército y partió para Rabá, la atacó y la conquistó» (2 S 12,29).

[3] Según el parecer de algunos exégetas, el relato del pecado de David con Betsabé habría sido originariamente independiente de su contexto actual. Cfr. ROST, L.: *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids*. BWANT III/6, Stuttgart: Kohlhammer, 1926, pp. 74-92. Para este autor el relato de la sucesión real fue unido al relato de la guerra amonita. Según FLANAGAN, J. W.: "Court History or Succession Document? A Study of 2 Sam 9-20 and 1 Kings 1-2", en *JBL* 91 (1972) 172-181, el relato fue añadido posteriormente a una historia de la corte real que tiene acentos e intereses diferentes.

de su casa cuando vio a una mujer hermosa que se estaba bañando (2 S 11,2). David manda preguntar por la mujer y le dicen que es Betsabé, hija de Eliam, mujer de Urías el hitita (2 S 11,3). Con esas informaciones, claras y precisas, David envía gente para traerla a su palacio y se acuesta con ella (2 S 11,4).

La narración sigue presentando, con la descripción de los acontecimientos, las características de la dinámica del pecado. Ante todo, el pecado trae consecuencias. Betsabé se queda embarazada y envía a decir a David: estoy encinta (*hará anochí*, 2 S 11,5). El rey despliega entonces, todas sus habilidades para remediar los imprevistos causados por su acción y manda decir a Joab —al frente del ejército en guerra— que le envíe a Urías. Su intención es que este se una a su mujer y se borre la mala acción. Sin embargo, el juego de esconder y esconderse no siempre funciona⁴. Urías es un hombre honesto y leal al rey. Llamado por David para que se una a su mujer, no entra en casa (cfr. 2 S 11,7-9), no solo porque en tiempo de guerra la ley religiosa prescribía la continencia (cfr. 1 S 21,6), sino —así le dice Urías al rey— «por tu vida y tu alma» (*chayyécha wechayyé nafshécha*), por la vida y el alma de David (cfr. 2 S 11,11),⁵ una expresión que manifiesta la honestidad de Urías y probablemente también sus sentimientos para con el rey. David, sin embargo, está como cegado y no muestra aprecio por la lealtad de Urías⁶. Al contrario, en el desarrollo de la trama del relato, David hace otra tentativa para que Urías se una a Betsabé, al invitarlo a comer y beber hasta emborracharlo (cfr. 2 S 11,12-13). Pero como tampoco este truco tiene éxito, David trama una nueva solución más dramática y desmedida: por medio del mismo Urías, envía una carta a Joab ordenándole que ponga a Urías, el esposo de Betsabé, en lo más reñido de la batalla, a fin de que sea herido y muera (cfr. 2 S 11,14-15).

[4] El esconderse pertenece a la dinámica del pecado, como se ve en la historia paradigmática del pecado de Adán y Eva (Cfr. *Gn* 3,8).

[5] STOEBE, H. J.: *Das zweite Buch Samuels*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994, pp. 291-293, hace notar la complejidad del rechazo de Urías. En tiempo de guerra, la ley religiosa prohíbe no solo relaciones sexuales, sino también el uso del alcohol (cfr. *Am* 2,11.12). Sin embargo, Urías, estando a la mesa del rey, se emborracha (cfr. 2 S 11,13).

[6] SHALEV, M.: *Reshít. Peamím rishonót ba-Tanách*. Tel Aviv: Am Oved, 2008, pp. 149-151 [Heb.] ha remarcado que en la Biblia hebrea el verbo «amar» (*leehóv*) tiene a David siempre como objeto y nunca como sujeto. David es el personaje más amado de la Biblia hebrea. Sin embargo, la dirección del amor que David experimenta tiene una sola dirección: siempre hacia él, y nunca desde él.

2. Salmo 51. Petición de perdón y conocimiento de Dios

El desarrollo de la dinámica del pecado de David no dice cuál es la raíz de su mala acción. Es el relato siguiente, en el capítulo doce del Segundo libro de Samuel, donde se identifica el pecado que David reconoce y confiesa al profeta Natán (cfr. 2 S 12,13) y, luego, en el «contexto bíblico», directamente al Señor con las palabras del Salmo 51. El versículo segundo de este salmo —atribuido a David (cfr. *Sal* 51,1)— remite, de hecho, al acontecimiento en que nació la oración del *Miserere*:

«Cuando el profeta Natán le visitó, después de haberse unido aquí a Betsabé»⁷.

El profeta, enviado por el Señor a donde estaba David, empieza contándole que en una ciudad había dos hombres (*shné anshím hayyú beír echát*), uno rico y el otro pobre (*echád ashír weechád rash*, 2 S 12,1)⁸. El primero tenía ovejas y bueyes en abundancia (*leashír hayyá tzón uvaqár harbé meód*, 2 S 12,2). Cuando llegó a su casa una visita, no le dió de comer de su propio ganado, sino que tomó la única ovejita, que el pobre se había comprado. La ovejita era muy pequeña (*kivsá achát qtaná*), y el pobre la iba criando junto con él y con sus hijos (*wayyechayyéha watigdál immó weím banáw yachdáw*), y la hacía dormir en su seno igual que a una hija (*uvecheqó tishkáv watehí ló kevát*, 2 S 12,3)⁹. Al escuchar las

[7] El «contexto bíblico» de la oración es la intervención del profeta Natán, después de la muerte de Urías, cuando el rey tomó a Betsabé por mujer y esta le dio a luz un hijo (cfr. 2 S 11,26-27 y *Sal* 51,1-2). La comprensión de un texto bíblico a la luz del contexto literario y teológico de la Biblia hebrea es una manera con la cual el método «canónico» de la crítica contemporánea interpreta el «Antiguo» y el Nuevo Testamento. CHILDS, B.S.: *Teologia dell'Antico Testamento in un contesto canonico*. Cinisello Balsamo (Mi): Edizioni Paoline, 1989, p. 27, resume el principio básico de este método declarando que no existe ninguna llave hermenéutica para revelar el mensaje bíblico. El mismo canon de las Escrituras es el campo en que tiene lugar el desafío de la comprensión del texto.

[8] «Es posible que la intervención de Natán, 12,1-15a no figurara en el relato primitivo». DE VAUX, R.: *Biblia de Jerusalem*. Nueva edición totalmente revisada, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2009, p. 362.

[9] Sh. YAHAV en un trabajo de seminario sobre la Historiografía bíblica, dirigido por el Profesor Sh. Talmon de la Universidad Hebrea de Jerusalén y presentado en Septiembre 1974 con el título «Mashál Natán» (Heb.), remarcó unas semejanzas entre el cuento de Natán y la costumbre de la *Haldia* de los beduinos del desierto del Neghev. Por ejemplo, se permite «raptar» una oveja cuando improvisamente llega un huésped y ya está sentado sobre la manta, mas solo si el que ofrece hospitalidad no posee en aquel momento ninguna oveja. De todas maneras, está prohibido «raptar» a la oveja amada

palabras del profeta, David —que en su juventud había sido pastor y tenía un conocimiento personal de las ovejas (cfr. 1 S 16,11)— se encendió en gran cólera contra aquel hombre e interrumpiendo el relato dijo: «Aquel hombre merece la muerte. Pagaré cuatro veces la oveja porque hizo una cosa así¹⁰, y porque no ha tenido compasión» (*wé ál ashér ló-chamál*, 2 S 12,5-6)¹¹.

«Entonces Natán dijo a David: Tú eres ese hombre (*attá haísh*). Esto dice el Señor, Dios de Israel: Yo te he ungido rey de Israel y te he librado de las manos de Saúl. Te he dado la casa de tu señor y he puesto en tu seno las mujeres de tu señor; te he dado la casa de Israel y de Judá; y si es poco, te añadiré todavía otras cosas. ¿Por qué has menospreciado al Señor haciendo lo que le parece mal? (*madúa bazíta ét-dvár Adonái laasót hará beennáw*)» (2 S 12,7-9).

David entonces tomó conciencia de su pecado y confesó a Natán: «He pecado contra el Señor» (*chatáti l'Adonai*, 2 S 12,13). Por el «contexto bíblico», David confesó también su culpa al Señor (cfr. *Sal* 51,1), con las palabras del *Sal* 51 (v. 6a), diciendo: «contra ti, contra ti solo pequé» (*lechá levadchá chatáti*) «cometí lo malo a tus ojos» (*hará beenécha asíti*)¹². En el «contexto bíblico», la petición de perdón y de misericordia expresada por David en el Salmo 51 se deben, entonces, a una historia acerca de una «ovejita robada». Por medio de una «ovejita hurtada», David toma conciencia de su pecado y de su falta de compasión. El hombre de la parábola, que a juicio del rey carece de compasión para con la ovejita y su dueño, es el mismo David (cfr. 2 S 12,5), quien en la oración del Salmo 51 (v. 3) pide al Señor la compasión que le faltó: ten piedad de mí, oh Dios, por tu amor. Borra, en tu gran misericordia, mis pecados (*chonnéni Elohím kechasdécha, keróv rachamécha meché feshaaí*). Por medio de una «ovejita robada» David toma conciencia, además, del hecho de que la falta de «compasión» —*chamál*, en el texto hebreo (2 S 12,7)— se

(*hakivsa há-ahuvá*), la que el propietario tiene en su tienda, con una campanilla colgada al cuello (pp. 4 y 5).

[10] La *Biblia de Jerusalén* traduce «cuatro veces» la palabra *arbatáim*, 2 S 12,6 del texto masorético. Cfr. *Ex* 21,37; *Lc* 19,8. En la versión griega de los Setenta (LXX) se lee *heptaplasiona*, «siete veces».

[11] Un juicio sobre la situación de otros puede expresar el juicio sobre uno mismo. 1 S 1,6ss; 1 R 20,40, y WHYBRAY, R.N.: *The Succession Narrative. A Study of II Sam 9-20 and I Kings 1 and 2. Studies in Biblical Theology. Second Series* 9, London: SCM, 1968, p. 36.

[12] Contravenir a los mandamientos en la Biblia hebrea significa pecar contra Dios. Cfr. *Gn* 39,9, y KRAUS, H.-J.: *Psalmen*. vol. I, Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1961², p. 386.

manifiesta, concretamente, en la falta de gratuidad (cfr. *Mt* 6,12; *Lc* 11,4; y *Mt* 18,23-35)¹³. El verbo *chamál* usado por David en 2 S 12,7 podría traducirse con el verbo «apiadarse»¹⁴. Dicho verbo ocurre también en 2 S 12,4 cuando el profeta Natán cuenta que al hombre rico «le dio pena» tomar de su ganado para dar de comer al visitante (cfr. 2 S 12, 4). Este parece ser el pecado de David: el «apiadarse» en demasía de lo suyo lo ha llevado a la falta de gratuidad, a no tener compasión para con los demás, hasta el punto de convertirse en homicida (cfr. 2 S 12,9)¹⁵.

Desde el inicio del Salmo 51, las palabras de la oración muestran que David toma conciencia de la maldad de su acción descubriendo que su pecado con Betsabé y Urías es un pecado contra el amor (*ché-sed*) y la misericordia (*rachamécha*) del Señor (v. 3; cfr. *Sal* 5,5-8). Fue Dios —como le recuerda Natán— quien lo ungió como rey, lo salvó de las manos de Saúl, le dio la casa y las mujeres de este y, por si fuera poco, le habría dado aún más (cfr. 2 S 12,7-8). El rey, por el «contexto bíblico», recordando la gratuidad usada por el Señor para con él, toma conciencia del desorden causado por su desmesurado deseo, que lo ha empujado a querer tener por sus solas fuerzas el derecho de posesión sobre todo y sobre todos (cfr. *1 Jn* 2,16). Y con las palabras del *Sal* 51, pide ser lavado a fondo de su culpa (*harbé kabbeséni meawoní, umechattatí taharéni*, v. 4).

[13] El hombre rico de la parábola parece haber tomado a la única oveja del pobre por avidez y para evitar tomar de su propio rebaño. Sobre las dinámicas psicológicas de la falta de gratuidad. Cfr. CUCCI, G.: "L'avarizia. Il tentativo illusorio di possedere la vita", en *La Civiltà Cattolica* 3841 (2010) pp. 3-14.

[14] Cfr. SCHÖKEL, L.A.: *Diccionario bíblico hebreo-español*. Madrid: Editorial Trotta, 1999, p. 262.

[15] La muerte del niño (cfr. 2 S 12,14 y 2 S 12,18), a mi parecer, podría entenderse como «prueba» de gratuidad. A los servidores que le preguntan la razón por la cual cuando el niño aún vivía David ayunaba y lloraba y ahora que había muerto se había levantado a comer, el rey contesta: «Mientras el niño vivía ayuné y lloré, pues me decía que quizás el Señor tendría compasión de mí (*yechannéni*) y el niño viviría. Pero ahora que ha muerto, ¿por qué he de ayunar? ¿Podré hacer que vuelva? Yo iré donde él, pero él no volverá a mí» (2 S 12,22-23). Según GERLEMAN, G.: "Schuld und Sühne (Erwägungen zu 2 Sam 12)", in *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie, Festschrift W. Zimmerli*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, 134-139, la muerte del niño es un evento de salvación, por alejar el mal de David y de todo el pueblo.

3. La «oveja perdida» (Lc 15,4-6)

Al igual que en la parábola de Natán, en el Nuevo Testamento, la «oveja» es mencionada para hablar de la misericordia y gratuidad, como características de asuntos relacionales que permiten el conocimiento de la manera de actuar de Dios. En cierta ocasión que fariseos y escribas murmuraban por el comportamiento acogedor de Jesús con los publicanos y pecadores (cfr. Lc 15,1-2), él preguntó:

«¿Quién de vosotros, que tiene cien ovejas (*ekatón próbata*), si pierde una de ellas, no deja las noventa y nueve en el desierto y va a buscar la que se perdió (*tó apolólós*), hasta que la encuentra?» (Lc 15,4; cfr. Mt 18,12).

En la parábola en forma de pregunta, Jesús interpela directamente a sus interlocutores. La misericordia de Dios para con los pecadores es presentada, en las palabras de Jesús, como característica de una relación marcada por la gratuidad. Subrayada por la decisión del hombre de dejar noventa y nueve ovejas en el desierto, corriendo el riesgo de perderlas y de perder con ellas toda su posesión¹⁶. La misericordia de Dios en la parábola de la «oveja perdida» es presentada además, como característica de una relación marcada por el gozo de la comunión, recuperada y compartida —como indica la invitación del hombre a amigos y vecinos a festejar con él, por haber hallado la oveja (cfr. Lc 15,6)¹⁷—. También la experiencia de misericordia que el rey David

[16] En el evangelio de Mateo el pastor deja las noventa y nueve ovejas en las montañas (cfr. Mt 18,12) y no en el desierto. Además, en el primer evangelio canónico el contexto de la parábola es diferente del de Lucas. Jesús en el evangelio de Mateo cuenta la parábola para invitar a sus discípulos a no menospreciar ni siquiera a «uno de esos pequeños» *henós tón mikrón touútōn* (Mt 18,10). Y al final concluye diciendo que no es voluntad del Padre celeste que se pierda «uno de esos pequeños» (cfr. Mt 18,14), sin hablar del gozo en el cielo por un pecador que se convierte más que por noventa y nueve justos que no necesitan conversión (cfr. Lc 15,7). A pesar de las diferencias, el mensaje de la parábola en los dos evangelios sinópticos es el mismo.

[17] La parábola se encuentra en la hipotética fuente llamada «Q» —común al evangelio de Mateo (cfr. Mt 18,12-14) y de Lucas (cfr. Lc 15,4-7)— y en el Evangelio de Tomás. Cfr. DI LUCCIO, P.: *The Quelle and the Targums. Righteousness in the Sermon on the Mount/Plain*. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2009, pp. 23-35. Según BOVON, F.: *Das Evangelium nach Lukas*. 3. Teilband, Düsseldorf-Zürich-Neukirchen-Vluyn: Benzinger-Neukirchener, 2001, pp. 23-28, la parábola tiene una intención kerigmática en el evangelio de Tomás, eclesial en Mateo, apologético en Lucas. En ningún caso se encontraría la forma originaria de la parábola. Sin embargo, las varias versiones dejan entender que el tema del gozo era central también en la forma más original de la parábola.

tiene al escuchar la historia de la «ovejita robada» (cfr. 2 S 12,13b) —y que el «contexto bíblico» expresa con las palabras del *Sal* 51— es caracterizada por la gratuidad y desemboca en el deseo de una comunión profunda con Dios y con los demás (cfr. *Sal* 51,14-17). Cuando David, en el *Salmo* 51, confiesa que el conocimiento del Señor (v. 14) lo empuja a proclamar a otros la alegría de la salvación (vv. 15-17), se muestra deseoso de proclamar y practicar gratuitamente la misericordia que ha experimentado (cfr. *Sal* 34,2-3)¹⁸. Sin embargo, con la parábola de la «oveja perdida», Jesús no habla solamente de la experiencia que de Dios hacen los pecadores perdidos y hallados —como en el «contexto bíblico» del pecado de David— sino también de la experiencia que tiene a Dios por sujeto, es decir, la experiencia que tiene Dios; el comportamiento y los sentimientos de Dios para con los pecadores¹⁹.

Las similitudes y diferencias entre las dos parábolas me hacen pensar que con la parábola de la «oveja perdida», Jesús ofrece a los fariseos y escribas escandalizados por su conducta para con los pecadores una interpretación del relato bíblico del pecado de David, mostrando que la causa del arrepentimiento del rey y de su conciencia de pecado fue una iniciativa de la misericordia gratuita del Señor que lo llevó, por medio de una «ovejita robada», a reconocer su falta y su necesidad de piedad y perdón. Con la parábola de la «oveja perdida», Jesús parece haber ensanchado el «contexto bíblico» de los acontecimientos relativos al pecado de David, de manera que la lectura y la comprensión del relato, incluya el *Sal* 51 y también el *Sal* 23²⁰. En el *Sal* 23 —otra oración

[18] La expresión *rúach nedivá* en el v. 14b, que literalmente podría ser traducida como «espíritu de gratuidad», para KRAUS, H.-J.: *Psalmen*, op. cit., p. 389, se refiere a la promesa profética del espíritu de Dios y de un nuevo corazón. Cfr. *Jr* 24,7; 31,33; 32,39; *Ez* 36,25ss; *Sal* 143,10.

[19] El evangelista hace alusión explícita al *Sal* 51 en la parábola del hijo prodigo (*Lc* 15,18.21) que forma una unidad literaria con la parábola de la oveja (*Lc* 15,4-7) y de la dracma perdida (*Lc* 15,8-10). Cfr. también *Lc* 18,9-14. «Was die Rede zusammenhält, sticht ins Auge: Wiederfinden, was verloren war, bewirkt zu Recht Freude». BOVON, F.: *Das Evangelium nach Lukas*. Cit., 15. Para BOVON, F.: *Ibidem*, 17, las referencias bíblicas de este capítulo serían el *Sal* 23 y *Jr* 31. La parábola de la oveja perdida correspondería a *Jr* 31,10-14.

[20] Los criterios de interpretación bíblica atribuidos a Hillel —un sabio del final del siglo primero a.C.— incluyen la regla de la *gezerá shewá*: la semejanza de palabras o frases en dos pasajes permite aplicar a uno de ellos lo que se aplica al otro (cfr. Avót de Rabbí Natan 37). Además de la atribución del *Sal* 23 a David, el término *chésed*=amor, piedad en *Sal* 23,6 y *Sal* 51,3, y el sustantivo *tóv* = bondad del *Sal* 23,6 que en el *Sal* 51,20 ocurre en forma verbal, podrían haber permitido la explicación de las palabras de la oración de arrepentimiento de David en el *Sal* 51 con las palabras del *Sal* 23. Los dos términos señalan temas y motivos

atribuida a David (cfr. *Sal* 23,1)— el rey se presenta como una oveja que depende totalmente de la guía del Señor.

«El Señor es mi pastor, nada me falta (*ló echsár*). En verdes pastos me hace reposar. Me conduce a fuentes tranquilas» (*Sal* 23,1-2)

—dice. Y añade:

«Bondad y amor (*tóv wachésed*) me acompañaran todos los días de mi vida» (*Sal* 23,6).

La conciencia de la experiencia de la misericordia gratuita —según la interpretación de Jesús— le habría permitido al pecador David reconocerse como víctima del pecado y convertirse de hombre injusto y ávido, en una oveja perdida. En la interpretación de Jesús, en este caso, el agente de la violencia se volvería en víctima que necesita el perdón gratuito de Dios.

4. La controversia por la oveja en el Corán

En la sura 38 del Corán se presenta una versión «mixta» de la parábola de la «oveja robada» y de la «oveja perdida».

«¿Te ha llegado el cuento sobre los litigantes? —se lee en el Corán—. Cuando subieron sobre las murallas del palacio, [22] entraron adonde estaba David, y él se asustó. Le dijeron: ¡No tengas miedo! Somos dos litigantes de los cuales uno hizo violencia al otro. ¡Por eso, decide entre nosotros con justicia! No te portes con nosotros arbitrariamente, y dirígenos a la recta vía. [23] Éste, mi hermano, tenía noventa nueve ovejas (*inna hádha achí láhu tíssun uatissúna náagiatan*); yo tenía solo una (*uá lí náagiatun uahídatur*). Él me dijo: ¡Confíamela! Y me angustió con la discusión. [24] Él [David] dijo: Te hizo una injusticia, porque exigió tu oveja como suya. Muchos que acumulan bienes se hacen violencia unos a otros. Pero no [así] aquellos que tienen fe y que hacen obras buenas. Sin embargo, éstos son pocos. David se dio cuenta [entonces] de que habíamos querido probarle [y] por eso pidió perdón a su Señor (*fastághfara rábbahu*). Cayó de rodillas y se arrepintió (*uá chárra raakían uaanába*). [25] Y nosotros lo perdonamos por eso (*faghafárna láhu dhálíka*)» (*Corán* 38,21-25).

relevantes en las dos oraciones. Cfr. KRAUS, H.-J.: *Psalmen*, cit., 191. La regla podría haber sido aplicada por el mismo autor que ha creado el «contexto bíblico» del *Sal* 51. Cfr. *chatáti l'Adonái*, He pecado contra el Señor, y *gám Adonái heevir chatatchá*, También el Señor ha perdonado tu pecado en 2 S 12,13 y la raíz del verbo «pecar» *chatá* que ocurre en *Sal* 51,4.5.7.9.11.15.

La parábola de Natán en el Corán es presentada como un acontecimiento entre dos hombres. Uno de ellos —que tenía noventa nueve ovejas— hizo violencia al otro tomándole la única oveja que este tenía. No es evidente por qué, según el Corán, David es implicado en la controversia de los dos litigantes. Tampoco cómo el acontecimiento se refiere a él personalmente²¹. En cualquier caso, los dos litigantes recurren a David —asustándolo— para que sea juez entre ellos. Tras haberlos escuchado, David declara que se trata de un caso de injusticia y violencia debido a la acumulación de bienes. «Muchos que acumulan bienes se hacen violencia entre ellos» —dice David en el Corán, sentenciando que la salida de este mecanismo pecaminoso es la fe y las buenas obras, aunque los que siguen esta vía sean pocos—. En el Corán, la historia —real y no parabólica— de la «ovejita robada» parece subrayar la sabiduría de David (cfr. *Corán* 38,26 y 21,78). A juicio del rey, el acontecimiento de la «ovejita robada» es un caso del deseo desmesurado de poseer, que lleva a comportarse injustamente con los demás.

Las referencias del Corán a detalles que reenvían a la parábola del Evangelio —como las noventa y nueve ovejas del hombre que hizo violencia a su «hermano»— podrían indicar que el Corán quiere ofrecer una nueva y diferente interpretación de la parábola de Natán y de la historia del pecado de David²². Según el Corán —en sentido contrario al mensaje transmitido por la parábola de la «oveja perdida»— no hay solución a la violencia, ni perdón de pecados si aquellos que acumulan bienes no se convierten a la fe haciendo obras buenas²³. El mismo

[21] El Corán parece conciliar la presentación de David como juez y la historia bíblica del pecado con Betsabé. Cfr. SPEYER, H.: *Die biblischen Erzählungen im Qoran*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962, p. 376.

[22] El Talmud explica el pecado de David diciendo que él mismo rey le pidió al Señor ser tentado: «Un hombre nunca tendría que llevarse a sí mismo en tentación. Porque David, el rey de Israel, se llevó a sí mismo en tentación y tropezó (*wenichshál*). Habló al Señor y le dijo: Señor del mundo, ¿Por qué se dice, el Dios de Abran, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob, y no se dice, el Dios de David? El Señor contestó: Cada uno ha sido probado por mí. Tú, sin embargo, todavía no has sido probado por mí. Entonces David habló (Sal 26,2) diciendo, ¡Pruébame, o Eterno, y concúeme en tentación! Entonces, Dios le dijo: Yo te voy a conducir en tentación y te haré algo que a cada uno [de los primeros] todavía no he hecho. A éstos no les he hecho saber, pero a ti te hago saber que te voy a conducir en tentación con un adulterio. Sucedió como está escrito en 2 Sam 11,2ss». (b Sanh 107a).

[23] Por SPEYER, H.: *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, cit., p. 380, la versión de la oveja robada en el Corán no supone solamente los relatos de la Biblia hebrea y del Nuevo Testamento, sino también los comentarios de Efrén el Siro (*De Poenitentia*; Opp. Gr. Et lat. III, 199B) y de Afrate (Hom. VII).

David en el Corán, ofrece, en cierto modo, la explicación de la parábola de Natán y del relato bíblico, aclarando que la acumulación de riquezas —y no la falta de gratuidad— lleva a la violencia. El Corán transfiere así el sentido religioso dado al relato bíblico por las palabras de Jesús al campo de la sabiduría y de la «experiencia humana»²⁴.

5. Jesús, buen pastor y cordero de Dios

La mención de «ovejas» en la predicación de Jesús no se limita a la parábola de *Lc 15,4-7* (y *Mt 18,12-14*). En efecto, al describir la situación de la muchedumbre que acudía a él para escuchar la palabra de Dios, Jesús habla de «ovejas que no tienen pastor» (*próbatá mé échonta poiména*, cfr. *Mt 9,36* y *Mc 6,34*; cfr. *Nm 27,17*; *1 R 22,17*; *2 Cr 18,16*; *Ez 34,5-6*; *Za 10,2*; *Judit 11,19*). Al igual que en la parábola de la «oveja perdida» —y en la parábola de Natán acerca de la «oveja robada»—, con la mención de las «ovejas sin pastor», Jesús evoca la situación de quienes para sobrevivir dependen del cuidado, del amor y de la compasión de otro²⁵. El mismo sentido se encuentra en la expresión «las ovejas perdidas de la casa de Israel» (*tá próbatá tá apololóta oíkou Israēl*, *Mt 10,6*) que Jesús utiliza para indicar los destinatarios de la misión, cuando envía a sus discípulos a proclamar la cercanía del Reino de los

[24] Quizá las historias bíblicas oídas por el Profeta Mohammed eran transmitidas oralmente. Cfr. NAGEL, T.: *Der Koran. Einführung. Texte. Erläuterungen*. München: C.H. Beck, Vierte unveränderte Auflage, 2002, p. 61. Por esta razón, probablemente, en el Corán se encuentran relatos bíblicos contados con detalles que originariamente pertenecen a relatos distintos de la Biblia hebrea. En la sura 28, el visir del Faraón se llama Aman como el enemigo de los judíos en la historia de Ester. En Madián, Moisés antes de casarse, sirve unos años en casa de su suegro (cfr. *Corán 28,27*); un detalle que originariamente se encuentra en la historia de Jacob (cfr. *Gn 29,15*). Por la tradición oral, Mohammed podría haberse enterado también de que la composición de la parábola de Jesús era originalmente una interpretación de la historia del pecado de David. Sobre semejanzas entre el Corán y la fuente «Q», cfr. PETERS, F. E.: *Jesus and Muhammad*. Parallel Tracks, Parallel Lives, Oxford: University Press, (Uncorrected Advance Reading Copy), 2011, pp. 62-83. Sobre la historia y los temas principales del texto del Corán, cfr. NAGEL, T.: *Geschichte der islamischen Theologie von Mohammed bis zur Gegenwart*. München: C.H. Beck, 1994, pp. 22-35.

[25] Para WILLITTS, J.: *Matthew's Messianic Shepherd-King. In Search of «The Lost Sheep of the House of Israel»*. BZNW 147, New York: Walter de Gruyter, 2007, pp. 118-132, la expresión «ovejas que no tienen pastor» llevaría un sentido político y militar, como en la Biblia hebrea donde evoca la situación desolada de un ejército derrotado después de una batalla militar. Cfr. HUNZIKER-RODEWALD, R.: *Hirt und Herde. Ein Beitrag zum alttestamentlichen Gottesverständnis*. BWANT 155. Stuttgart: Kohlhammer, 2001, p. 45.

Cielos curando enfermos, resucitando muertos, purificando leprosos y expulsando demonios (cfr. *Mt 10,7-8*). En este contexto, Jesús habla abierta y explícitamente de la gratuidad que caracterizará la manera de actuar de los discípulos:

«Gratis lo recibisteis; dadlo gratis (*dōreán elábeta, dōreán dóte*). No os procuréis oro, ni plata, ni cobre en vuestras fajas; ni alforja para el camino, ni dos túnicas, ni sandalias, ni bastón; porque el obrero merece su sustento» (*Mt 10,8b-9*).

En el primer evangelio canónico se indica, además, que el mismo Jesús se considera enviado a «las ovejas perdidas de la casa de Israel» (cfr. *Mt 15,24*)²⁶, refiriéndose probablemente al texto bíblico de *Ez 34*, donde el profeta del exilio babilónico critica a los reyes y los jefes de Israel por haberse apacentado a sí mismos y no al rebaño²⁷. El envío del los doce discípulos a «las ovejas perdidas de la casa de Israel» en *Mt 10,6* podría, por esta razón, entenderse como imitación y participación de la actividad de Jesús y referirse también al texto bíblico del profeta Ezequiel. Jesús podría haberse referido también a este texto (*Ez 34*) en el discurso de *Jn 10*, contextualizado en ocasión de la fiesta hebrea de la Dedicación del Templo (*Chánucha*), cuando él mismo se identifica no solo con el «buen pastor», sino también con la «puerta de las ovejas» (cfr. *Jn 10,3,7*):

[26] Para la mayoría de los exégetas, el genitivo de la frase «ovejas perdidas de la casa de Israel» sería explicativo y no partitivo. La expresión se referiría a la nación judía. Cfr. DAVIES, W. D. y ALLISON, D. C.: *The Gospel According to Saint Matthew*. ICC, vol. II, Edinburgh: T&T Clark, 1991, pp. 167 y 551. Para LEVINE, A-J.: *The Social and Ethnic Dimensions of Matthean Salvation History*, SBEC 14, Lewiston NY: E. Mellen Press, 1988, pp. 55-56, las «ovejas perdidas» en *Mt 10,6* serían los marginados de la sociedad, como los pobres y los enfermos. Para VON DOBBELER, A.: “Die Restitution Israels und die Bekehrung der Heiden. Das Verhältnis von *Mt 10,5b-6* und *Mt 28,18-20* unter dem Aspekt der Komplementarität. Erwägungen zum Standort des Matthäusevangeliums”, en *ZNW* 91, 2000, pp. 18-41, serían los conducidos por jefes abusivos.

[27] Cfr. HEIL, J.P.: “Ezekiel 34 and the Narrative Strategy of the Shepherd and Sheep Metaphor in Matthew”, en *CBQ* 55, 1993, pp. 698-708. Refiriéndose a un oráculo anterior de Jeremías donde se prometía un pastor justo de la casa de David (cfr. *Jr 23,1-6*), Ezequiel profetiza que el mismo Señor cuidará su rebaño (cfr. *Ez 34,11-16*) y suscitará un solo pastor, su siervo David, para guiar y apacentar las ovejas (cfr. *Ez 34,23-24*; cfr. también, *Gn 48,15*; *49,24*; *Is 40,11*; *Sal 23*; *80,2*; *95,7*). David en su juventud era pastor de profesión (cfr. *1 S 16,11*; *17,15.34-36.40*; *2 S 7,8*; *Sal 78,70-71*) y en los escritos de los Profetas sirve de modelo del «Mesías pastor» esperado. Además de los textos citados cfr. *Jr 50,6*; *Ez 37,22-25*; *Mi 4,14-5,5*; *Za 11,4-17*; *13,7*, y WILLITTS, J.: *Matthew's Messianic Shepherd-King*, cit., pp. 58-67.

«Yo soy la puerta (*egó eimí hē thúra*) —dice—. Si uno entra por mí, estará a salvo; entrará y saldrá, y encontrará pasto. El ladrón no viene más que a robar, matar y destruir. Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia. Yo soy el buen pastor [*egó eimí hó poimén hó kalós* (11)]. El buen pastor da su vida por las ovejas (*hó kalós tén psychén autoú títhēsín hypér tón probátōn*)» (Jn 10,9-11).

La doble imagen de la «puerta» y del «pastor» podría, de una cierta manera, resumir dos experiencias de la misericordia gratuita de Dios: aquella hecha por David al escuchar la historia de la «ovejita robada» — que incluye el significado de la expresión «ovejas que no tienen pastor» (cfr. Mt 9,36 y Jn 10,5.10.12-13)— y la de la misericordia expresada en la manera de actuar de Dios en la parábola de la «oveja perdida», —que evoca características de la misión de los discípulos a favor de las «ovejas perdidas de la casa de Israel» (cfr. Mt 10,6 y Jn 10,8.14-16)—. Como «buen pastor», Jesús vive la experiencia de Dios —la experiencia que tiene a Dios por sujeto: conoce a sus ovejas y está dispuesto a dar la vida por ellas (cfr. Jn 10,14-15)—. Como «puerta de las ovejas», Jesús vive la experiencia que tiene la gratuidad de Dios por objeto y de un manera tan única que solo quien entra por él —y se identifica con él— está a salvo: entrará y saldrá y encontrará pasto (cfr. Jn 10,9). En este sentido, Jesús es, al mismo tiempo, pastor y oveja.

Un término que en el Nuevo Testamento parece resumirse con la comunión con el Señor —experimentada por el rey David en la actitud de contrición por su pecado— y la gratuidad con que Dios busca al pecador perdido, la cual podría ser la del «cordero» con el cual Juan el Bautista da testimonio de Jesús por dos veces al inicio del cuarto evangelio canónico²⁸. La primera vez, cuando Jesús llega al lugar donde Juan bautizaba, al otro lado del Jordán (cfr. Jn 1,28-29); la segunda, al día siguiente, cuando dos discípulos del Bautista siguieron a Jesús (cfr. Jn 1,35-37). Como «cordero de Dios, que quita el pecado del mundo» (*hó amnós tou theou hó áirōn tén hamartían tou kósmou*, Jn 1,29), Jesús tiene una relación particular y única con Dios, expresada por el Bautista —en la primera recurrencia de la expresión— en términos de preexistencia (cfr. Jn 1,29-34). Como

[28] El Bautista podría haber utilizado el arameo *tália*, «siervo», «joven», para presentar a Jesús como «Siervo de Dios», con referencia a Is 42,1. El mismo término arameo significa también «cordero». A la luz del significado expiatorio de la Pascua de Jesús, las versiones griegas habrían utilizado este último significado de la palabra, añadiendo la referencia a Is 52,13-53-12. Cfr. JEREMIAS, J.: «Amnós tou Theou—Pais Theou», en ZNW 34, 1935, pp. 115-123; BOISMARD, M.-É.: *Du Baptême à Cana (Jean 1,19-2,11)*. Paris: Cerf, 1956, pp. 43-60; DE LA POTTERIE, I.: «Ecco l'Agnello di Dio», *Bibbia e Oriente* 1, 1959, pp. 161-169.

«cordero de Dios» (*hó ámnos tou theou, Jn 1,36*) —en la segunda recurrencia de la expresión—, Jesús es un Rabí, es hijo de José de Nazaret y tiene la capacidad de atraer discípulos tras de sí (cfr. *Jn 1,35-51*)²⁹.

6. Ovejas, corderos y cabritos en el día del juicio final

Jesús es presentado como «cordero» también en el libro del Apocalipsis, en un contexto escatológico. En las visiones de Juan, al ángel que pregunta acerca de quién sea capaz de abrir el libro escrito por el anverso y el reverso y sujetado por la mano derecha del personaje sentado en el trono celeste, uno de los ancianos sentados alrededor del trono indica un «cordero» (*arníon, Ap 5,6*)³⁰. El cordero en la visión del Apocalipsis está «de pie, como degollado» (*estēkós hós esfagménon*). Pero no juega un papel pasivo. Al contrario, aparece identificado con el «león de la tribu de Judá, el retoño de David» del versículo anterior (cfr. *Ap 5,5*). Además, en su posición (de pie) —y abriendo los siete sellos— actúa como «pastor». En *Ap 7,17* el cordero, en efecto, es explícitamente designado como pastor de los que sobreviven a la gran tribulación (cfr. *Ap 7,9-15*)³¹.

«Ya no tendrán hambre ni sed; ya no les molestará el sol ni bochorno alguno. Porque el Cordero que está en medio del trono los apacentará y los guiará (*poimanéi autoús kái hodēgēsei autoús*) a los manantiales de las aguas de la vida. Y Dios enjugará toda lágrima de sus ojos» (*Ap 7,16-17*).

[29] A los dos discípulos del Bautista que siguieron a Jesús, pronto se añadieron otros: Simón Pedro, Felipe y Natanael (cfr. *Jn 1, 35-45*). Hablando con este, Jesús dice: «En verdad, en verdad os digo: veréis el cielo abierto y los ángeles de Dios subir y bajar sobre el Hijo del hombre» (*Jn 1,51*). Basándose sobre comentarios rabínicos a *Gn 28,12-13* que identifican la piedra que Jacob se puso por cabezal en Betel con la puerta del cielo (cfr. *Yalqut Gn 120; Pirque Rabbi Eliezer 32,35; Zohar Gn 28,22*), JEREMIAS, J.: “Die Berufung des Nathanael”, en *Angelos 3* (1928) 2-5, sostuvo que *Jn 1,51* identifica a Jesús con esta piedra y al Hijo del Hombre con la puerta del cielo.

[30] La palabra griega *arníon* es originariamente un diminutivo de *arén*. Con motivo del trasfondo arameo de *Jn 1,29.36*, el cordero del Apocalipsis podría referirse al siervo de *Is 53,7*. Cfr. *Hechos 8,32; 1 Pt 2,22-25*. Para GIESEN, H.: *Die Offenbarung des Johannes*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1997, pp. 165-166, el cordero del Apocalipsis contrariamente al siervo de Isaías es muy activo y, por esta razón, se referiría a la tipología del cordero de la Pascua según las tradiciones del Éxodo, y a la Pascua de Jesús (cfr. *1 Co 5,7; Jn 19,33.36; 1 Pt 1,18ss*).

[31] Cfr. también, *Ap 12,5; 19,15; 1 Enoch 89,45.48b*, y HOFFMANN, M.R.: *The Destroyer and the Lamb. The Relationship between Angelomorphic and Lamb Christology in the Book of Revelation*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, pp. 145-147.

Las características del «cordero-pastor» del Apocalipsis son compartidas por los setenta y dos discípulos enviados a proclamar la cercanía del Reino de Dios, «como corderos en medio de lobos» (*hōs árnas én mésō lýkōn*, Lc 10,3; cf. Mt 10,16)³². En el texto lucano del envío de los discípulos en misión, paralelo al de Mateo mencionado antes (cfr. Mt 10,5-16), la actividad misionera de los setenta y dos discípulos es caracterizada por la necesidad de cuidado por parte de los que los acogerán (cfr. Lc 10,4-8) y por la tarea de curar a los enfermos (cfr. Lc 10,9), detalles que podrían expresar una identificación con Jesús (cfr. Jn 1,29.36), cordero y pastor³³. El primer evangelio canónico, por otro lado, además de presentar las indicaciones sobre el vestuario y el hospedaje de los discípulos enviados en misión después de las palabras de envío a sanar enfermos (cfr. Mt 10,7-14), habla una vez más de «ovejas» en la descripción del juicio final como evento escatológico de un día futuro. Las naciones, en aquel día, serán congregadas delante del «Hijo del hombre» quien separará a unos de otros —como el pastor separa las ovejas de los cabritos— poniendo las ovejas a su derecha y los cabritos a su izquierda (cfr. Mt 25,32; cfr. Ez 34,17-22). Las «ovejas» serán acogidas en su reino porque practicando la misericordia acogieron a Jesús, identificado con los hambrientos, sedientos, forasteros, desnudos, enfermos y presos. Sin darse cuenta del valor «escatológico» de sus acciones —gratuitamente— estas «ovejas» actuaron como pastores (cfr. Mt 25,31-46) —aunque de una manera menos extraordinaria de aquella de los discípulos enviados en misión (cfr. Mt 10,1-16; Lc 10,1-16)³⁴—. Sin embargo, en este caso también, como en la narración del envío de los discípulos en misión, «las ovejas» tienen

[32] En el texto de Mateo se lee *próbaton* = «oveja», en lugar de *árēn* = «cordero». Como la parábola de la «oveja perdida», también el texto del envío en misión es considerado parte de la fuente «Q». Cf. URO, R., *Sheep Among the Wolves. A Study on the Mission Instructions of Q*, Helsinki. Suomalainen Tiedeakatemia, 1987, 39-56.

[33] Con la imagen de las bodas, en la visión escatológica del Apocalipsis, Jerusalén comparte la suerte del cordero (cfr. Ap 21,9-27). «In seiner Dialektik hat der Titel [Lamm] zudem eine Vorbildfunktion für die Christen in Bedrängnis: Auch sie werden in ihrer Schwachheit einmal wie das Lamm den Sieg erringen, wenn sie nur auf seiner Seite stehen (vgl. 14,1-5 u.a.). Der Titel erinnert uns so an das bekannte paulinische Paradox, wonach in der Schwachheit Kraft zutage treten kann (vgl. 2 Kor 12,1-13)». GIESEN, H.: *Die Offenbarung des Johannes*, cit., 167.

[34] Cf. Enoch 63. «The Son of man does not demand supernatural feats but simple charity. The former can be more easily counterfeited than the latter (cf. 24.24). Charity is accordingly the true test of faith». DAVIES, W.D. y ALLISON, D.C., *The Gospel according to Saint Matthew*, vol. III, Edinburgh: T&T Clark, 1997, p. 433.

características de pastores y, por esta razón, ellas también se asemejan a Jesús «cordero-pastor»³⁵.

En un contexto escatológico, el Corán trata también de la distinción entre ovejas y cabras, de la misericordia de Dios creador del cielo y de la tierra y del día de la resurrección (cfr. *Corán* 6,12). En la sura número seis intitulada *El-Ánam* —con que se entiende el ganado—, se lee³⁶:

«Entre el ganado (*uá mín al-ánam*) grande y menor, comed de lo que el Señor os ha ordenado (*kúlu mimmá razáqakumu Alláhu*), y no sigáis los pasos de Satán que es vuestro enemigo. [143]. [Él (Señor) creó] ocho, en parejas. Dos (parejas) de ganado ovino (*mín adhdháni ithnáini*); Dos de ganado caprino (*uamín almá'zi ithnáini*). Di: ¿Ha prohibido Él los dos machos, o bien las dos hembras, o bien lo que encierran los úteros de las dos hembras (*ámma ishtámalat aláiahi arhhám al-línthaiáini*)? Informadme con sabiduría si sois verdaderos (*nabbiúni bi-ilmín ín kúntum sadiqína*)» (cfr. *Corán* 6,142-143)³⁷.

Afirmando que las distinciones entre ovejas y cabras fueron fijadas al principio, cuando Dios creó ocho en parejas —dos parejas de ovejas y dos de cabras— el Corán podría referirse a las «distinciones» relativas a la obtención de la vida eterna que se encuentran en la Biblia hebrea y en el Nuevo Testamento. Para obtener la salvación, según el Corán, no se necesitan distinciones de comida —como en las reglas de pureza

[35] A diferencia del evangelio de Lucas, en el evangelio de Mateo, donde los enviados son doce y no setenta y dos como en Lucas, se explica el envío de los discípulos «como corderos en medio de lobos» añadiendo: «Sed, pues, prudentes como las serpientes, y sencillos como las palomas» (*Mt* 10,16b). De esta manera, el primer evangelio canónico parece modificar el sentido escatológico del texto lucano, dando a las palabras con las que Jesús envía a sus discípulos en misión un sentido «sapiencial». Mientras que en Mateo la escatología final es reenviada al día del juicio (cfr. *Mt* 25,31-46), en el evangelio de Lucas, en cambio, los lobos parecen indicar la actualidad del contexto de lucha que caracteriza los tiempos escatológicos.

[36] Hablando del ganado menor, el Corán, en la sura seis, toma una posición crítica respecto a los que hacen distinciones de comida y a aquellos que atribuyen a Dios un «igual». Según el Corán, en el día del juicio y de la resurrección se pierden los que no tienen fe y que dudan que exista otra vida (cfr. *Corán* 6,29). Sobre la posición del Corán en relación a la fe y a las tradiciones judías y cristianas, cfr. SCHMITZ, B.: *Von der einen Religion des Alten Israel zu den drei Religionen Judentum, Christentum und Islam*. Stuttgart: Kohlhammer, 2009, pp. 202-209.

[37] En la historia de la interpretación del Corán se conoce una polémica entre los partidarios de las ovejas y los partidarios de las cabras. «Engaging in historico-religious arguments, the apologist for the sheep would point out the superiority of the former over the goat on account of its wool, its milk and its flesh [...]». VIRÉ, F.: “Ghanam”, in BEARMAN, P.J. et al. (eds.), *The Encyclopaedia of Islam*. New edition, vol. XII, Leiden: Brill, 2004, p. 317.

alimenticia (*Kashrút*) de las que habla la Biblia hebrea (cfr. *Lv* 11,1-8)—. En el día del juicio y la resurrección, según el Corán, no se dará tampoco la distinción entre «ovejas» y «cabritos» de la que habla Jesús en el evangelio de Mateo (cfr. *Mt* 25,31-46)³⁸.

7. Resumen y conclusiones

La mención de ovejas y corderos en las tradiciones del Nuevo Testamento parece subrayar la misericordia gratuita como experiencia del conocimiento de los deseos y la manera de actuar de Dios y como característica de la manifestación de su Reinado. Mientras unas tradiciones del Nuevo Testamento presentan a Jesús como pastor que actúa con misericordia y compasión (cfr. *Mt* 15,24; *Jn* 10,11-18; *1 Pt* 2,25), otras lo presentan como «cordero de Dios» (cfr. *Jn* 1,36) y como «puerta de las ovejas» (cfr. *Jn* 10,7-10), subrayando su cercanía a situaciones en las que la misericordia es experimentada gratuitamente. En las tradiciones del cuarto evangelio y del Apocalipsis, las características del cordero y del pastor son presentadas como complementarias (cfr. *Jn* 1,29.36; 10,7-10; *Ap* 5,6; 7,17) y por el evangelio de Mateo y Lucas —en contexto escatológico, final o actualizado— son compartidas por los discípulos (cfr. *Mt* 10,1-16; *Lc* 10,1-16); no solo por aquellos que como «ovejas» y «corderos», imitando el comportamiento de Jesús, son enviados a anunciar la venida del Reinado de Dios (cfr. *Mt* 10,16; *Lc* 10,3), sino también por aquellos que practican la misericordia, gratuitamente (cfr. *Mt* 25,31-46). Probablemente a esos se refiera Jesús cuando, en el discurso del «Buen pastor», con ocasión de la fiesta de la Dedicación, habla de «otras ovejas, que no son de este redil» (cfr. *Jn* 10,16). Gracias a la presentación del pastor como cordero y a la identificación de Jesús con los hambrientos, los sedientos y con aquellos que para vivir necesitan misericordia gratuita, la experiencia de la misericordia de Dios en el Nuevo Testamento es una realidad cotidiana, aunque el conocimiento de esa experiencia sea reenviado al día del juicio final (cfr. *Mt* 25,40.45). En estas tradiciones, el significado de la mención del ganado menor es conforme con el de la parábola de la «oveja perdida», con la cual Jesús podría haber interpretado la parábola de Natán y la historia del pecado del rey David. En la parábola de Jesús —y en el «contexto bíblico ampliado» del relato del pecado de David (cfr. *Sal* 51 y el *Sal* 23)—, el extravío y el hallazgo de la oveja

[38] En ocasión de la fiesta del Sacrificio (*Ídu al-Adha*, or, *Íd al-Kurbán*), en el Islam, el cordero lleva un significado «religioso», en memoria del «sacrificio de Ismael».

indica, por un lado, la necesidad de misericordia del pecador y, por otro lado, la gratuidad que caracteriza el actuar de Dios.

A estas tradiciones se podría referir el Corán cuando, en la sura 38, con la controversia de la oveja robada, presenta una versión modificada de la parábola de Natán y cuando, en la sura 6, habla en un contexto escatológico de la distinción entre ovejas y cabras. El Corán lleva a un contexto sapiencial el significado de las historias bíblicas que hablan de ovejas y explica con un sentido «creacional» la diferenciación entre ovejas y cabras refiriéndose, probablemente, a las reglas de pureza alimenticia mencionadas por la Biblia hebrea y a la «separación escatológica» de que habla el evangelio de Mateo en el Nuevo Testamento. Probablemente, la posición del Corán a propósito de ganado menor se deba también al significado del cordero referido en el Nuevo Testamento a Jesús que con su pasión y muerte en cruz quita el pecado del mundo, manifestando el amor del pastor por las ovejas y la misericordia gratuita de Dios (cfr. *Jn* 1,29.36; 19,33.36; *Hch* 8,32; *1 Co* 5,7; *Hb* 9,14; *1 Pt* 1,18; 2,20; *Ap* 5,6). El Corán, en efecto, aunque reconozca que Jesús fue hombre justo (cfr. *Corán* 3,45-48) y profeta (cfr. *Corán* 19,30-35), no acepta su muerte en cruz ni su valor salvífico (cfr. *Corán* 4,156-159). La fe y las obras buenas, según el Corán, bastan al hombre religioso para conocer la voluntad de Dios y para obtener la vida eterna (cfr. *Corán* 4,49-57; 19,67-96; 24,21-22; 57,22-24).

Mandando hacer misericordia para encontrar la misericordia de Dios (cfr. *Corán* 6,151-155), el Corán, de otro lado, manifiesta la misma experiencia religiosa y el mismo conocimiento de Dios expresado en la parábola de Natán y en las tradiciones de las ovejas del Nuevo Testamento. Al fin y al cabo, el «pastor» que conoce sus ovejas y comparte su vida con ellas (cfr. *Jn* 10,11-13) —según las características mesiánicas de David, anunciado por los profetas (cfr. *Ez* 34,11-25)—, el día del juicio final, incluye en su rebaño a las «ovejas» que practicaron obras de misericordia gratuitamente para con los demás —un requisito exigido también por el Corán (cfr. *Mt* 25,31-46 y *Corán* 38,21-24)—.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- BOISMARD, M.-E.: *Du Baptême à Cana (Jean 1,19-2,11)*. Paris: Cerf, 1956.
- BOVON, F.: *Das Evangelium nach Lukas*, 3. Teilband, Düsseldorf-Zürich-Neukirchen-Vluyn: Benzinger-Neukirchener, 2001.
- CHILDS, B. S.: *Teologia dell'Antico Testamento in un contesto canonico*. Cinisello Balsamo (Mi): Edizioni Paoline, 1989.
- CUCCI, G.: "L'avarizia. Il tentativo illusorio di possedere la vita", *La Civiltà Cattolica*, 3841, 2010.
- DAVIES, W.D. y ALLISON, D.C.: *The Gospel According to Saint Matthew*, ICC, vol. II, Edinburgh: T&T Clark, 1991.
- The Gospel according to Saint Matthew*. vol. III, Edinburgh: T&T Clark, 1997.
- DE LA POTTERIE, I.: "Ecco l'Agnello di Dio", en *Bibbia e Oriente*, n° 1, 1959, pp. 161-169.
- DE VAUX, R.: *Biblia de Jerusalem*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2009. Nueva edición totalmente revisada
- DI LUCCIO, P.: *The Quelle and the Targums. Righteousness in the Sermon on the Mount/Plain*. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2009.
- FLANAGAN, J.W.: "Court History or Succession Document? A Study of 2 Sam 9-20 and 1 Kings 1-2", en *JBL*, n° 91, 1972.
- GERLEMAN, G.: "Schuld und Sühne (Erwägungen zu 2 Sam 12)", in *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie, Festschrift W. ZIMMERLI*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977.
- GIESEN, H.: *Die Offenbarung des Johannes*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1997.
- HEIL, J.P.: "Ezekiel 34 and the Narrative Strategy of the Shepherd and Sheep Metaphor in Matthew", en *CBQ*, 55, 1993.

HOFFMANN, M.R.: *The Destroyer and the Lamb. The Relationship between Angelomorphic and Lamb Christology in the Book of Revelation*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.

HUNZIKER-RODEWALD: "Hirt und Herde. Ein Beitrag zum alttestamentlichen Gottesverständnis", en *BWANT*, n° 155. Stuttgart: Kohlhammer, 2001.

JEREMIAS, J.: "Amnós tou Theou-País Theou", en *ZNW*, n° 34, 1935.
— "Die Berufung des Nathanael", en *Angelos*, n° 3, 1928.

KRAUS, H-J.: *Psalmen*. vol. I, Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1961.

LEVINE, A. J.: "*The Social and Ethnic Dimensions of Matthean Salvation History*", en *SBEC*, n° 14, Lewiston NY: E. Mellen Press, 1988.

NAGEL, T.: *Geschichte der islamischen Theologie von Mohammed bis zur Gegenwart*. München: C.H. Beck, 1994, pp. 22-35.
— *Der Koran. Einführung. Texte. Erläuterungen*. München: C.H. Beck, Vierte unveränderte Auflage, 2002.

PETERS, F. E.: *Jesus and Muhammad. Parallel Tracks. Parallel Lives*, Oxford: University Press, (Uncorrected Advance Reading Copy), 2011.

ROST, L.: "Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids", en *BWANT* III/6, Stuttgart: Kohlhammer, 1926.

SCHÖKEL, L. A.: *Diccionario bíblico hebreo-español*. Madrid: Editorial Trotta, 1999.

SHALEV, M.: *Reshít. Peamím rishonót ba-Tanách*. Tel Aviv: Am Oved, 2008.

SPEYER, H.: *Die biblischen Erzählungen im Qoran*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962.

STOEBE, H. J.: *Das zweite Buch Samuelis*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994.

URO, R.: *Sheep Among the Wolves. A Study on the Mission Instructions of Q*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1987.

VIRÉ, F.: "Ghanam", in BEARMAN, P. J. et als. (eds.): *The Encyclopaedia of Islam*. New edition, vol. XII. Leiden: Brill, 2004.

VON DOBBELER, A.: "Die Restitution Israels und die Bekehrung der Heiden. Das Verhältnis von Mt 10,5b-6 und Mt 28,18-20 unter dem Aspekt der Komplementarität. Erwägungen zum Standort des Matthäusevangeliums", en *ZNW*, n° 91, 2000.

WHYBRAY, R. N.: *The Succession Narrative. A Study of II Sam 9-20 and I Kings 1 and 2*. Studies in Biblical Theology. Second Series 9. London: SCM, 1968. WILLITS, J.: "Matthew's Messianic Shepherd-King. In Search of 'The Lost Sheep of the House of Israel'", en *BZNW*, n° 147. New York: Walter de Gruyter, 2007.

CAPÍTULO 11

**DIOS ANTE LOS HOMBRES
EN LAS CONCEPCIONES ISLÁMICAS
(DE LA TEOLOGÍA NEGATIVA A LA THÉOSIS)**

SALVADOR PEÑA
Universidad de Málaga, España

Gottes ist der Orient! Gottes ist der Okzident!
(J. W. Goethe)

EN 2009, DOS ENTIDADES dedicadas a la cultura ofrecieron una excelente exposición itinerante de objetos artísticos procedentes de diversas sociedades islámicas, repartidas en un amplísimo espacio geográfico y a lo largo de un prolongado período de siglos, la cual llevaba el título de *Los mundos del islam en la colección del Museo Aga Khan*. Comienzo haciendo referencia a ese hecho porque el mencionado sintagma, «los mundos del islam» es inusual en nuestro panorama. El sentido de dicho título para la exposición se aclaraba, de manera programática, en el prefacio del catálogo (Akbarnia, 2009, p. 13):

«*Los mundos del islam* es una exposición que pretende reflejar, a través de obras de arte de diferentes épocas y orígenes geográficos, el esplendor de la cultura musulmana en toda su diversidad. Esta muestra pone de manifiesto el pluralismo del islam, patente tanto en las interpretaciones de la fe coránica como en la variedad de estilos, materiales y técnicas que forman sus expresiones artísticas.»

Los organizadores de la exposición mostraban, de esta manera, ir, en cierto modo, a contracorriente de lo que es usual en obras de arte

islámico, que suelen presentar este no solo como una suerte de unidad, sino que, además, al hacerlo, refuerzan la idea de que todo el islam ha sido y es uniforme en sus diversas manifestaciones. En realidad, nos hallamos ante un patrón de pensamiento consistente en concebir el islam como una entidad homogénea de la que puede predicarse esto o aquello. Este patrón generalizador (y, desde luego, simplificador) es usual no solo en obras de divulgación, sino que a menudo sirve de base para la literatura ensayística, en ocasiones académica, donde se da cabida y se ofrece cobertura a visiones confrontadoras de uno u otro signo. Recordemos, por mencionar solo tres ejemplos de autores muy conocidos, obras como las de Said (1981), Huntington (1996) o Ellul (2004), en las que «el islam» se presenta como unidad en lucha con otras unidades o bloques, «Occidente» o «el judeo-cristianismo». De manera que, si bien es explicable que, sobre todo a efectos didácticos, nos manejemos con una noción tan amplia como «el islam» para enunciar una materia de conocimiento o para dar título a obras escritas; no es menos cierto que debemos tomar siempre la debida precaución de no referir al islam en su conjunto cualquier tipo de afirmación. O, dicho de otro modo, que nos preguntemos siempre hasta qué punto podemos adjetivar de islámico, sin más, lo que solo corresponde a alguna de las corrientes (no solo diversas, sino a menudo enfrentadas entre sí) del islam. Esto, desde luego, afecta a la respuesta que tratemos de dar a la cuestión que aquí nos toca abordar: cómo se concibe a Dios en el islam. La respuesta no puede ser de ningún modo sencilla, a no ser que queramos caer en una simplificación propia de acercamientos «esencialistas» tales como los que han sido frecuentes en la literatura. El escritor y traductor Rafael Cansinos Assens nos proporciona un indicativo ejemplo de esto que digo cuando escribe lo siguiente en una nota a pie de página de su versión de *Las mil y una noches* (Cansinos, 1958, I, 553): «A ese ritmo pendular obedece, como vemos, el espíritu del Islam, que, sin cesar, oscila entre fatalidad y libertad, aunque siempre dentro de un círculo determinista que, en cierto sentido, resulta vicioso», donde se acumulan varias afirmaciones, ya algo desgastadas, que transmiten una idea fija de lo islámico, las cuales, desde luego, no se atienen a la pluralidad de la que hablamos y que la observación de los hechos refrenda siempre.

No abandonemos, sin embargo, aún ese terreno de las ideas simplificadoras acerca del islam. Es un lugar común el afirmar que en las sociedades islámicas medievales se mantuvo la prohibición de realizar y divulgar imágenes figurativas. Ahora bien, basta adentrarse un poco en catálogos o manuales de arte islámico para comprobar que esa supuesta

carencia no es más que una idea repetida sin verdadera base real. Son, así, célebres los frescos con figuras femeninas, que algunos llaman «nin-fas», en el palacio-fortaleza omeya de Qusayr Amra, levantado por los Omeyas a comienzos del siglo VIII, en Jordania (Sterlin, 2009, p. 66), o el llamado «jarro de las liebres», denominación por lo demás expresiva, ejemplo de cerámica andalusí del siglo XI (Bermúdez, 1995, p. 242), o las monedas acuñadas por los Selyuqíes de Rum en la Anatolia del siglo XIV, con profusión de figuras de jinetes, leones e incluso soles personificados (Broome, 1985, pp. 108 y ss.).

Lo que trato de decir en relación al islam o a las concepciones del islam acerca de Dios es que debemos huir de toda simplificación, pues tal actitud nos puede llevar directamente a planteamientos arriesgados cuando no erróneos. Veamos un ejemplo. El prestigioso historiador y politólogo francés Alain Besançon escribió un prólogo a cierto libro de Jacques Ellul donde este trata de establecer, como he dicho más arriba, dos unidades confrontadas: por un lado, lo que se suele llamar judeo-cristianismo y, por otro, el islam. Pues bien, Besançon (2004, p. 20) llega a afirmar de manera tajante: «La loi de l'islam est une loi extérieure a l'homme, qui exclut toute idée d'imitation de Dieu [...]», idea que repite de algún modo lo que casi puede considerarse un lugar común acerca de las concepciones islámicas. Pero, además de tajante, la afirmación es excesiva y, en consecuencia, desacertada, pues excluye aquellas corrientes de pensamiento islámico donde la idea de *imitatio Dei* o, incluso, de deificación, está presente, como veremos después.

Antes de seguir adelante, consideremos un indicio sencillo y fácil de documentar cómo en el cristianismo ha habido, y se mantienen, concepciones contrapuestas sobre la divinidad. Bastará con que examinemos rápidamente las versiones, a veces muy discordantes, de un pasaje bien conocido del Nuevo Testamento (Lucas 1, 14), contenido en la alabanza que los ángeles dirigen a Dios con motivo del nacimiento de Jesús; pasaje, por cierto, utilizado en la liturgia de la misa. En primer lugar, tenemos versiones en las que, aparte de otras consideraciones que no nos interesan para nuestro razonamiento aquí, la formulación de la idea conecta fácilmente con una visión de una divinidad entregada a un amor, sin restricciones, por la humanidad, ya que el mensaje (el nacimiento del Mesías) y los deseos de paz se dirigen a todos:

(1a) ¡Gloria a Dios en las alturas, y en la tierra paz, buena voluntad para con los hombres! (C. de Reina y C. de Valera 1602).

(1b) Gloria a Dios en el cielo y paz en la tierra a los hombres, que él quiere tanto. (J. Mateos y L. A. Schökel, 1974).

En tanto que varias de las versiones vigentes en la España actual parecen más en consonancia con la visión de una divinidad bien dispuesta solo hacia quienes, de alguna manera, responden a su iniciativa y, por tanto, más restrictiva en su amor (aunque solo sea por la ausencia de coma después de «hombres» en el segundo caso):

(2a) Gloria a Dios en las alturas y paz en la tierra a los hombres de buena voluntad. (E. Nácar y A. Colunga, 1967).

(2b) Gloria a Dios en las alturas y en la tierra paz a los hombres en quienes él se complace. (Biblia de Jerusalén, 2000).

(2c) Gloria a Dios en el cielo, y en la tierra paz a los hombres de buena voluntad. (Conferencia Episcopal Española, 2011).

Considérese lo anterior como un mero indicio de las diferencias de creencias dentro de la gran macro-religión que llamamos «cristianismo» (donde históricamente ha cabido casi todo, por no decir todo) y, aceptado esto, convendremos en que la macro-religión islámica presenta la misma heterogeneidad de concepciones. Ya el hecho de que en el marco del islam podamos, como es lógico, hablar de religiosidad popular frente a los discursos teológicos vinculados con las elites históricas debería llamarnos a la prudencia en este terreno. La gran cantidad de objetos apotropaicos donde se menciona el nombre de Dios (*Allâh*, por lo general) es muestra de una consistente y nada minoritaria idea de una divinidad que puede comprometerse en la cotidianidad de sus criaturas. Recientemente he tenido la oportunidad de examinar y estudiar uno de tales objetos, a saber, una hoja de papel, sin valor material alguno, que, probablemente a comienzos del siglo xx, en Marruecos, se utilizaba como protector, doblado, guardado en una pequeña talega con un cordón y colgado del cuello. Traduzco a continuación varios fragmentos del texto en árabe que da al objeto su valor de protección y donde se menciona varias veces el nombre de Dios en árabe, *Allâh*:

«En el nombre de *Dios*, Clementísimo y Clemente, y *Dios* bendiga a nuestro señor Muhámmad, a su familia y a sus compañeros y los colme de salud”.

“En el nombre de *Dios*, Clementísimo y Clemente. Alabado sea *Dios*, Señor de los mundos, Clementísimo y Clemente, Dueño del Día de la Ley. [...]”.

“En el nombre de *Dios*, con Cuyo Nombre nada perjudica, ni en la tierra ni en el cielo, y es el Oyente, el Sabio. [...]”. Solo hay un *Dios* verdadero. Oh Señor, y se han iluminado. Solo hay un Dios verdadero. Alrededor del Trono han girado. Solo hay un *Dios* verdadero [...]».

El texto anterior recoge varias afirmaciones sobre la divinidad, procedentes del Corán, que de algún modo entran en contradicción con los principios de teología negativa que han sustentado algunos pensadores de las élites en distintos lugares o momentos. Citaré, muy brevemente, una versión, realizada por M. Feria y quien firma estas páginas, del comienzo de cierto himno elaborado, atendiendo a esos principios por Ibn Tûmart, el teólogo y reformador bereber cuyas ideas impulsaron la aparición del movimiento almohade, que consiguió formar un imperio a ambos lados del Mediterráneo durante los siglos XII y XIII d.C. (Vega, Peña y Feria, 2002):

«Alabado sea Aquel de Quien indicios y señales testifican que:
El tiempo no Lo alcanza,
la percepción no Lo abarca,
la necesidad no Lo toca,
el daño no Le sobreviene.
Quien es conocedor de todo lo cognoscible,
Quien dispone en todo lo existente,
Quien no actúa con instrumentos,
para Quien no son confusos los sonidos,
a Quien no se oculta lo oculto,
Quien no se asemeja a las cosas creadas,
para Quien lo realizable no es finito,
para Quien lo cognoscible no está limitado:
excede de todo condicionamiento,
y es Dios de quien en la tierra está».

Cuando más arriba rechacé la idea, bastante extendida, de que en el islam no existe la idea de que Dios creó a los seres humanos a su semejanza, lo hacía basándome no solo en las conclusiones que podemos sacar de examinar los fundamentos de corrientes determinadas, como haremos enseguida, sino también porque contamos con el incontrovertible argumento de una tradición profética, muy bien conocida (basta consultar Internet) y sencilla. Me refiero a la máxima atribuida al profeta Muhámmad, según el cual «Dios creó a Adán a su imagen» (*xalaq Allâh Âdam ‘alâ sûratih*). Sin embargo, aún a falta de un texto sagrado tan claro, bastaría con que nos asomáramos a las concepciones que se han mantenido dentro de determinadas corrientes, entre ellas algunas de las más

brillantes en las sociedades islámicas medievales. Para no extenderme, me limitaré a explorar un intrigante término árabe que tuvo vigencia aproximadamente entre los siglos X y XII d.C. y que podemos, sin vacilación, traducir como «endiosamiento». En árabe es *ta'alluh*, un nombre de acción derivado del nombre de Dios: *Allâh*, de la llamada quinta forma verbal, lo que indica que nos hallamos ante un proceso de transformación en algo diferente. En nuestro caso se trata, desde luego, del proceso por medio del cual el ser humano se transforma en el Otro, en Dios.

Deseo recalcar que, al hablar de corrientes islámicas donde el *endiosamiento* se constituye no solo en un fin posible sino deseable, no me refiero tanto a las que podrían encuadrarse dentro de los límites de la mística, del esoterismo o de la simbólica sagrada. Gracias a Louis Massignon (1955) conocemos bien en Europa la figura del Mansur al-Hallây, el místico que, a comienzos del siglo X d.C., en la Bagdad califal, murió ejecutado por haber proferido la célebre afirmación: «Anâ l-Haqq», esto es, «Yo soy la Verdad», considerada blasfema —para la ortodoxia de su momento y lugar— por implicar que quien la pronunciaba se identificaba totalmente con la divinidad. No es, pues, ese sector de la religiosidad al que quisiera asomarme aquí, sino a otro, aparentemente muy distinto, el cual algunos han llamado humanismo islámico (Arkoun, 1982; Kraemer, 1992; Goodman, 2003; Albert, 2007), en referencia a las ideas mantenidas por los letrados y filósofos de la Bagdad del siglo X d.C. y quienes ampliaron sus ideas o profundizaron en ellas durante los dos siglos siguientes, con representantes muy notables en al-Ándalus. Se trata de una corriente de pensamiento que se desarrolló entre filósofos y filólogos, que no se limitaban al ejercicio de la ciencia, pues trataban de desarrollar un ideal de perfeccionamiento, y de humanistas que, en lo teológico, no podemos calificar en bloque de heterodoxos en su momento y lugar, si bien entre ellos encontramos también a representantes de distintas tendencias.

Podemos, pues, hablar de una noción de algún modo equiparable a la *théosis* cristiana, defendida de manera destacada por el teólogo bizantino san Gregorio Palamás al hablar de endiosamiento en Cristo (Mantzaridis, 1997), pero defendida varios siglos antes y entre destacados pensadores musulmanes. Creo que el asunto merece ser subrayado, pues el endiosamiento, *ta'alluh* en árabe, como concepto clave en islam, puede darnos acceso a una visión profunda de cómo han concebido a Dios algunas corrientes del islam. Con respecto a los humanistas islámicos y como ya he defendido en otro lugar (Peña, 2007, pp. 422 y ss.), podríamos precisar que ese proceso de *imitatio Dei* o de deificación se consigue por medio de una ascesis del saber. El término árabe que nos

interesa, *ta'alluh*, es expresamente mencionado en la caracterización que sus biógrafos hacen de Abu l-Hasan ar-Rummânî (m. 994 d.C.), un importante sabio del lenguaje y el texto que, si bien trabajó en Oriente, tuvo continuadores en la Iberia islámica. No se ha precisado, que sepamos, en qué consistía, con exactitud, ese proceso, ese ideal. Lo que me corresponde aquí, sin embargo, es destacar que, frente a toda generalización excesiva acerca de cualquier planteamiento islámico, es necesario establecer las necesarias distinciones, pues bajo el rótulo «islam» son muchas las corrientes que han existido.

He hablado varias veces de humanismo refiriéndome al islam, algo que algunos investigadores contemporáneos rechazan, pues prefieren atribuir, con exclusividad, dicha noción al movimiento que se desarrolló en Italia y otros países europeos en torno al siglo xv. No pretendo entrar en una estéril discusión terminológica, sino subrayar solamente los vínculos estrechos que unen, en el plano de las ideas, a determinadas concepciones cristianas con determinadas concepciones islámicas. Bastará, para entender lo que digo, con que comparemos dos breves pasajes sobre la naturaleza de lo humano: el primero¹, de Giovanni Pico Della Mirandola, el humanista italiano, y el segundo², del gran místico musulmán del siglo xiii, Yalâl ad-Dîn ar-Rûmî:

«Oh Adán, no te he dado ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni una prerrogativa peculiar con el fin de que poseas el lugar, el aspecto y la prerrogativa que conscientemente elijas y que de acuerdo con tu intención obtengas y conserves. [...] Podrás degenerar en los seres inferiores que son las bestias, podrás regenerarte, según tu ánimo, en las realidades superiores que Son divinas».

«La tercera categoría [de criaturas del mundo] es [...] el hombre: la mitad de él es ángel y la mitad de él es asno. La mitad asnal se inclina por cierto a lo que es bajo, la otra mitad se inclina hacia lo que es según la razón. Aquellas dos categorías [los ángeles y los asnos] se hallan en reposo, exentas de guerra y combate, mientras que el hombre está en tormento con dos adversarios».

[1] Me sirvo de la versión que ofrece, en la Internet, el sitio *Ciudad Seva*: <http://anachronism.ciudadseva.com/textos/otros/pico.htm>.

[2] El pasaje se contiene en *Al-Matnawi* y me sirvo de la versión de C. Liaño (2008, v. IV, p. 124).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

AKBARNIA, L: *et alii* 2009: *Los mundos del islam en la colección del Museo Aga Khan*. Tr. F. Valdés *et alii*. Barcelona: Fundación la Caixa.

ALBERT, I. : *Humanismo islámico: una antropología de las Epístolas de los Hermanos de la Pureza*. Almodóvar del Río (Córdoba): Junta Islámica, 2007.

ARKOUN, M.: *L'humanisme arabe au IVe/Xe siècle*. París: Vrin, 1982.

Bermúdez, J. (coord.): *Arte islámico en Granada: propuesta para un Museo de la Alhambra*. Granada: Patronato de la Alhambra y Generalife, 1995.

BESANÇON, A.: "Préface", en *Ellul*, 2004, pp. 9-29.

BIBLIA DE JERUSALÉN: *Nuevo testamento*. Bilbao: Desclée, 2000.

BROOME, M.: *A Handbook of Islamic Coins*. Londres: Seaby, 1985.

CANSINOS ASSÉNS, R.: *Libro de las mil y una noches*. Madrid: Aguilar, 1958.
Trad. R. Cansinos.

CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA: *Nuevo testamento*. Madrid: BAC, 2011.

ELLUL, J.: *Islam et judéo-christianisme*. París: PUF, 2004.

GOODMAN, L. E.: *Islamic Humanism*. Oxford y Nueva York: Oxford University Press, 2003.

KRAEMER, J. L.: *Humanism in the renaissance of Islam*. Leiden: Brill, 1992.

HUNTINGTON, S. P.: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós, 2005. Trad. esp. J. P. Tosaus.

MANTZARIDIS, G. I.: *The Deification of Man: St. Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*. Trad. L. Sherrard, Yonkers (Nueva York): St. Vladimir's Seminary Press, 1997.

MASSIGNON, L.: "Perspectiva transhistórica acerca de la vida de Hallâsh", en *Massignon*, 2005, pp. 65-86.

MASSIGNON, L.: *Palabra dada*. Madrid: Trotta, 2005. Trad. J. Moreno.

NÁCAR, E. y COLUNGA, A.: *Nuevo testamento*. Madrid: BAC, 1967.

PEÑA, S.: *Corán, palabra y verdad: Ibn al-Sid y el humanismo en al-Andalus*. Madrid: CSIC, 2007.

SAID, E. W.: *Cubriendo el islam: cómo los medios de comunicación y los expertos determinan nuestra visión del resto del mundo*. Barcelona: Debate, 2005. Trad. B. León.

STERLIN, H.: *El islam desde Bagdad hasta Córdoba: las edificaciones de los siglos VII al XIII*. Madrid: Taschen, 2009. Tr. F. di Fidio y R. Claudín.

VEGA, M.; PEÑA, S.; y FERIA, M. C.: *El mensaje de las monedas almohades*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 2002.

IV

LAS TRES RELIGIONES

EN UNA SOCIEDAD PLURALISTA

CAPÍTULO 12

JUNTOS HACIA UNA ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD SOCIAL

GERARDO MARTÍNEZ CRISTERNA
Fundación Ética Mundial de México

QUISIERA empezar esta disertación con una anécdota. Hace aproximadamente diez años fui invitado a Sevilla por mi amigo Pastor Vico a un congreso al que asistieron un grupo de pensadores españoles importantes como Fernando Sánchez Dragó, José Antonio Marina, Manuel Fraijó, entre otros, y un mexicano que estaba interesado en promover el diálogo entre los humanos para enfrentar una serie de problemas que, debido a su importancia, ponían en peligro a la humanidad. Ese mexicano era su servidor. Vico me solicitó para el programa del congreso el título de mi ponencia, a la que titulé «Dios sin ataduras», pero él me contestó en forma asombrada que Dios ya no existía por estas tierras. Pero ahora, después de mucho tiempo, tengo la oportunidad de hablar del concepto de Dios y de ética mundial. Para mí, Dios ha resucitado en España.

La ética mundial promueve, ante todo, una ética de responsabilidad social, por lo que me permito recordar un pensamiento del Barón de Holbach que define en pocas palabras lo que ahora podríamos entender como ética:

«El don preciso de la palabra debe servir a los hombres para comunicarse sus pensamientos, para socorrerse mutuamente en sus necesidades, para transmitir las verdades útiles, y no para destruirse y engañarse recíprocamente».

Una ética de responsabilidad social es la que se está promoviendo en el mundo y no cabe duda que Hans Küng, como presidente de la ética mundial a nivel global, ha sido un hombre comprometido que se ha enfrentado a un cambio de actitud no solo dentro de la Iglesia Católica, a la cual él pertenece, sino que también ha logrado que sus propuestas vayan más allá de la religión con la finalidad de cambiar la forma del pensar humano y prevenir con ello la posible extinción de la raza humana y del planeta en que vivimos. A pesar de que la responsabilidad social representa una utopía, él ha logrado que el Parlamento Mundial de las Religiones del Mundo haya signado el compromiso a favor de una ética mundial. Lo que me interesa resaltar de Hans Küng es su carácter de pensador vitalista al igual que el de Jesús de Nazaret, Immanuel Kant, Kierkegaard, Schopenhauer y, por supuesto, Nietzsche, así como otros muchos pensadores modernos, para quienes sus noches en vela estuvieron enfocadas en pro de la vida humana y su circunstancia.

En la *Fundación Ética Mundial de México y Latinoamérica*, que me honro en presidir, trabajamos intensamente por promover y hacer, de alguna manera, popular la ética de la responsabilidad, que es una disciplina que encierra la dificultad de vivirla para que de ella emerjan los cambios que todos deseamos. Hemos construido un diplomado de «ética y responsabilidad» en la Asociación de Universidades de México Anuies para que los maestros de México conozcan no solo el desarrollo de la ética en la historia sino para que se acerquen a las propuestas modernas de la ética. Entre otras muchas cosas, promovemos diálogos interdisciplinarios al abordar los problemas que más afectan a la humanidad. En el mes de febrero del 2011 emprendimos, junto con teólogos, filósofos y pensadores, un conjunto de reflexiones en torno a Jesús de Nazaret en el siglo XXI. Del mismo modo, realizamos en abril un congreso sobre Nietzsche y su trasfondo científico. Estos dos eventos tuvieron como propósito desarrollar y justificar filosóficamente un nihilismo responsable, una ética mundial y una ética laica, más allá de que se crea en Dios o no.

Para reflexionar sobre el concepto de Dios y la ética mundial tenemos que partir, a nuestro entender, de la figura del diálogo. En efecto, el diálogo ha sido la forma primaria de la interacción humana, pero antes tendremos que analizar críticamente los resultados de esos diálogos a través de la historia. Aquí me permito recordar lo que ha dicho John Sobrino, un jesuita comprometido: «la verdadera historia de la humanidad ha sido la historia de la pobreza humana, pobreza no solo económica sino efectuada de muchas formas». Del mismo modo, yo me atrevo

a decir que la historia de la humanidad es la historia de sus mentiras y de sus consecuencias a favor de aquellos que ocupan el poder: político, religioso, económico y científico y que han sometido con su dominio a las mayorías que no tienen acceso a estos centros de poder. Así, la historia de la mentira nos ha conducido hasta hoy a una crisis axiológica que está poniendo en peligro a la humanidad. Por lo demás, estos resultados son fáciles de palpar. La crisis de la «Verdad», la crisis del hombre, la muerte de Dios, la búsqueda y el ejercicio del poder, la banalización del mal, la falta de atención de la filosofía hacia la ética y su desarrollo, la sobrevaloración del dinero y de la moda, la construcción de la estética del yo, la explotación del trabajador, la indiferencia ante el otro y, sobre todo, la falta de compromiso social para enfrentarnos a los problemas que más nos afectan por medio de un diálogo con resultados.

A pesar de que pudiéramos dar muchos ejemplos para hacer visibles estas consecuencias, las figuras de Jesús de Nazaret, Nietzsche y Hans Küng son significativas, pues han sido pensadores que se han enfrentado radicalmente a los problemas humanos con el fin de preservar la vida y toda la circunstancia que nos rodea y que ineludiblemente nos acompaña, inclusive cuando dos de ellos creían en Dios y el otro no. Nietzsche no solo negó a Dios, sino pregonó su muerte y, al hacerlo, no solo impactó al mundo filosófico y social de su tiempo, también su influencia se siente en los tiempos actuales y seguramente tendrá un impacto considerable en nuestro futuro. Con Dios o sin Dios, hay que reconocer la valentía de estos tres pensadores y su compromiso con la vida, pues se han enfrentado contra aquellos pensamientos que, de forma paradigmática, incidieron en la conducta humana y que no lograron el bienestar general anhelado históricamente por las mayorías humanas. De ahí que, con estos pensamientos a favor de la vida, podríamos afirmar que la teología, en tanto discurso de Dios, y la filosofía, como sabiduría práctica, nos podrían llevar a mesurar nuestras diferencias por medio de una ética mundial, un nihilismo responsable o una ética laica, ya que las tres pueden converger en la búsqueda de todo lo problemático que hay en el mundo y abordar soluciones.

1. Nietzsche

Como lo habíamos manifestado, Nietzsche se enfrentó a los problemas que él consideraba que negaban la vida, es decir, a los ideales y a los valores tradicionales que habían dado directriz a la condición

humana. La pérdida de la relevancia moral y religiosa de los valores, la desaparición de las categorías de verdad, el derrumbe de la metafísica y por lo tanto de un mundo suprasensible, fueron ideas que Nietzsche criticó con valentía a pesar de no ser una tarea fácil. La memoria de los ideales y de los valores tradicionales no sería algo fácil de superar, porque se podría pensar que después de la muerte de Dios todo estaría permitido sin importar las consecuencias éticas. En realidad, la filosofía de Nietzsche propone un nuevo rumbo para la humanidad que nosotros definimos como nihilismo responsable. Para Nietzsche, conocer al cosmos es conocer el cuerpo y la vida, de ahí que nos proponga crear nuevos valores para una vida ascendente, ya que los valores que parten de una estructura ontológica cerrada han desembocado en un nihilismo que generalmente enmascara sus intenciones. La propuesta nietzscheana de crear nuevos valores es lo que para nosotros se convierte en la propuesta de un nihilismo responsable, la cual invita al filósofo, al teólogo y a todos los pensadores a enfrentar los problemas que surgen en la vida en lugar de partir de ideologías preexistentes. Hay que hacernos responsables, aún si creemos en Dios o no, de nuestra propia circunstancia para enfrentar los problemas que ha generado históricamente la misma humanidad. Con ello, aceptaremos nuestra vulnerabilidad ante los fenómenos que produce la creatividad del cosmos y la vida, fenómenos que nos hablan constantemente y que por falta de atención no hemos querido escuchar.

2. Jesús de Nazaret

No cabe duda que Jesús fue un hombre sin ataduras, lleno de creatividad, creyente en su Padre y que se enfrentó a los problemas de la vida para ofrecer una esperanza a los excluidos por los poderes hegemónicos. Él se acercó a los pecadores, a los publicanos, a los débiles, a las mujeres de mala vida y demás gente desamparada. La valentía de Jesús le permitió alzar la voz ante los poderes históricos que siguen hasta nuestros días sometiendo a las grandes mayorías y esta actitud incluso lo llevó hasta su propia muerte. Jesús luchó por la vida y en especial por las personas sin esperanza que no habían tenido la capacidad de protestar y que habían perdido la capacidad para saber cómo oponerse, pues habían sido excluidas de todas las oportunidades políticas. Con esta forma de pensar, Jesús en realidad adoptó una ética laica y con ello se liberó de las ataduras de la tradición para enfrentar los problemas que concernían a

todos a favor de la vida, sin dejar de creer en el Padre que le permitió, de acuerdo a sus creencias, estar vivo y pertenecer al mundo. Fue una persona centrada en una realidad más amplia y total y, por ende, más enriquecedora. Al aceptar su realidad como ser vivo, Jesús promulgó una responsabilidad colectiva y afirmó que los excluidos pertenecían a un solo mundo del cual todos formamos parte. En efecto, no hay forma de desentendernos de esta misma realidad a pesar de que las ideologías lo han tratado de hacer. Una ética laica no puede ser indiferente a la lucha de Jesús, pues lo que predicó fue satisfacer las necesidades humanas. Ello implicó, por supuesto, tratar de eliminar el infierno en el que se movía la humanidad de sus días, un infierno producido por la lucha por el poder y que, como consecuencia, ha provocado resentimientos que ahora están poniendo en peligro a la humanidad.

El mal que nos hemos causado los humanos históricamente ha traído consecuencias que ahora se antojan desastrosas por la cultura avariciosa en la que vivimos. De ahí que se haga necesario, quizá más que nunca, proponer un cambio en las estructuras de la teología, de la filosofía, del pensamiento, de la ética y la responsabilidad por medio de una radicalización del diálogo, en busca no de un mundo feliz, pero sí del bienestar para todos.

3. El concepto de Dios

Para fines de esta exposición tenemos que partir de la idea de que la ética es una doctrina que pertenece tanto al orden teológico como al filosófico. De ahí que sea necesario desarrollar lo que puede significar históricamente el diálogo entre la teología y la filosofía con una interpretación de nuestra parte.

La relación entre la teología y Dios ha variado en la historia, pero también se ha modificado en las relaciones humanas a las que va dirigido el mensaje de Dios. No obstante, la presencia de mensajes divinos ha permeado la historia de la humanidad, pues estos han buscado un bienestar común a pesar de no haberlo logrado; de ahí la necesidad de iniciar determinando o abriendo el lugar que el hombre le ha dado a Dios en nuestro presente. A pesar de que muchos niegan la relación entre teología y filosofía, estas disciplinas se han desarrollado en forma conjunta. Por ello, nuestra pretensión busca que estas dos disciplinas interactúen para abrir las posibilidades a un hermetismo que ha mantenido cerrada las prácticas discursivas ante el olvido de la

sensibilidad humana. Aun cuando el diálogo es una práctica natural, Platón opta por el diálogo como un forma de transmitir el conocimiento, porque la humanidad interactúa mediante el lenguaje y aspira a lograr acuerdos comunes y objetivos. Este diálogo natural y necesario para la vida nos permite intercambiar pensamientos que por nosotros mismos no podríamos desarrollar sin la intervención de quienes nos rodean. De ahí la importancia de necesitar una ética mundial.

La interacción entre filosofía, teología y todo el conocimiento humano nos debería llevar a radicalizar el diálogo a la manera de Gandhi, o sea, sin armas, llegando a resultados a favor de toda la humanidad para la solución a los problemas que históricamente se han originado por culpa de nosotros mismos, como son la pobreza, la falta de oportunidades, la corrupción, la mentira, y que ahora en el siglo XXI están poniendo en peligro a la humanidad.

En algunas reflexiones llevadas a cabo por Aristóteles, el diálogo entre la teología y la filosofía se hace explícito, ya que la teología tiene una íntima relación con la metafísica y esta última no la podemos separar de la ontología en el pensamiento de este filósofo griego. Para él, el estudio del ser en cuanto ser será la ciencia de la verdad y esta nos lleva a distinguir dos tipos de metafísica: la ciencia de la entidad inmaterial e inmóvil, la teología; y la ciencia de lo que es en tanto es, que deviene en ontología, es decir, el ser en el tiempo. De ahí que se afirme que el pensamiento de Aristóteles es ontoteología. La ontoteología tuvo una influencia determinante en la conducta humana en Occidente, ya que la divinidad griega se interpretó cristianamente por el mejor lector de Aristóteles, Santo Tomás de Aquino. Él definió la teología como el estudio que se encarga de describir las sustancias separadas o divinas, es decir, es el estudio que se encarga del ente, de las causas y de los primeros principios. Su pensamiento siguió ligado a la metafísica clásica y, por lo tanto, no pudo dar cuenta de los hechos humanos porque su aspiración se dirigía hacia las sustancias separadas con todas las consecuencias que esto significó, sobre todo en las tradiciones jerárquicas que han sido impuestas en los veintidós siglos anteriores, así como la existencia de fundamentalismos con fines de poder, no solo en la religión sino también en la política, la economía y la ciencia.

Hasta aquí el concepto de Dios se ha basado en principios metafísicos, obligándonos, de alguna manera, a olvidar los problemas humanos porque ha dejado de prestar atención al mundo. Si se cree en Dios, podemos pensar que él está en el mundo cuando logramos un diálogo

verdadero entre los humanos y en esto radica lo que la teología puede instaurar entre los hombres:

- a) El diálogo entre la palabra de Dios y los actos de los hombres.
- b) El diálogo entre los hombres (pues lo que se pone en práctica es la palabra de Dios y esta es el fundamento último de la ética).
- c) El diálogo entre las razones de la filosofía y las verdades de la revelación.

La primera piedra para acercar la teología sin metafísica surge a partir de las investigaciones de Francis Bacon y de Christian Wolff, donde la teología abandona la universalidad para pretender que todo el concepto de Dios se desarrolle entre los humanos. De esta manera, la teología deja de ser metafísica y empieza a concentrar su atención en la tierra y en el hombre. Dividen el discurso de Dios en teología ontológica. Este discurso proponía concebir a Dios dentro del mundo. La teología de la revelación, en cambio, pensaba que Dios estaba en el hombre, algo que también podríamos interpretar con la encarnación de Jesús de Nazaret y su preocupación con el mal que había provocado la indiferencia de los poderosos hacia las mayorías por medio de jerarquías e interpretaciones; de ahí que Sócrates, Platón, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás y San Pablo no podían dar cuenta bajo la lógica de la metafísica del mal porque ésta era un error.

De esta forma, la teología encuentra la forma natural del diálogo con la filosofía, puesto que, hasta ese momento, la teología podía interactuar entre la fe y el conocimiento humano desde la realidad misma, o sea, el mundo. Al acercarse a Dios al mundo, la fe ya no es opuesta a los conocimientos que adquiere la humanidad incluyendo la física, la biología, la química actuales, las cuales aceptan que su saber se encarga del devenir cósmico con las consecuencias que esto implica en filosofía y en teología, sin que se encuentren separadas de las creencias religiosas. Así, el teólogo tendrá la obligación de dar razones de las creencias religiosas, para que el saber y la fe, la religión y el hombre sean dos actos de un solo momento desde la teología o ciencia de Dios.

La teología, en nuestra opinión, debe tener como función social ser la mensajera de lo que la palabra divina manifestó en beneficio de la humanidad, por medio de un compromiso y un discurso que intente comprender el mensaje divino y que instaure un diálogo entre lo revelado y el hombre, o sea, entre lo cotidiano y la presencia de Dios dentro del mundo, permitiendo que la gente con fe conozca el rostro de la divinidad en este mundo y encuentre con ello un bienestar general basándose en la racionalidad y la historia. De esta forma, la teología procura el

diálogo entre los hombres y la palabra divina acercando a musulmanes, cristianos, judíos y budistas con el fin de que todos reconozcamos que el bien se puede dar entre toda la humanidad.

Al liberar la teología de la metafísica, la filosofía se ve obligada a lograr la interacción constante entre los conocimientos humanos y la fe de las creencias religiosas, uniendo también aquellos que no son religiosos, todos en busca de la validez de lo bueno para el humano y su felicidad, a pesar del caos social y la guerra por el poder. Pero esto solo se puede lograr en el mundo físico.

4. Ética y responsabilidad

Para lograr un interés común entre los que creen religiosamente y los no creyentes de Dios o de los dioses, la teología, junto con la filosofía, nos da la posibilidad de reconocer la diversidad que se palpa en el mundo y, por lo tanto, la necesidad del diálogo y la obligación de respetar a todo lo que no somos nosotros y se nos presenta como circunstancia, con el fin de hacernos responsables del mundo en que vivimos, para habitar el mundo responsablemente. Es imperativo cuidarnos porque el mundo está a punto de ser destruido por nosotros mismos.

DUALISMO CRISTIANO Y ESTADO DE DERECHO: ¿LA CONCIENCIA COMO FUENTE DEL DERECHO?

MIGUEL ÁNGEL ASENSIO SÁNCHEZ
Universidad de Málaga, España

1. Introducción

EL presente texto pretende poner de relieve cómo el Estado democrático de derecho es fruto directo del dualismo cristiano, caracterizado por la radical distinción de dos esferas de la realidad, la espiritual y la material, que interaccionando entre sí hacen surgir a lo largo de la dialéctica histórica un conjunto de fuerzas (religiosas, sociales y políticas) que posibilitaron su aparición como creación genuina de Occidente¹. Esta cuestión presenta, además, un interés actual porque permite entender la crisis por la que atraviesa el Derecho y, por ende, su marco referencial,

[1] Me parece difícilmente sostenibles en la actualidad las corrientes históricas, filosóficas y jurídicas que consideran el actual Estado de derecho fruto de la modernidad y del proceso de secularización, tanto del poder político como del propio ordenamiento jurídico; en concreto, es muy extendida en ciertos círculos intelectuales la idea, repetida casi como un dogma político-jurídico, que ve en el iluminismo del siglo XVIII y, en concreto, en su lucha contra el «oscurantismo e irracionalidad» de los dogmas cristianos el origen del Estado de derecho y de la moderna separación entre moral y derecho. En la actualidad, son muchos los autores que ven en la Iglesia y, en general, en el teísmo judeocristiano uno de los factores esenciales, si no el principal, de la modernidad. Es múltiple la historiografía en tal sentido. Cfr. DUMONT, L.: *Ensayos sobre el individualismo: una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*. Madrid: Alianza, 1987. Tr. R. Tusón Calatayud; TAYLOR, CH.: *Sources of the self. The making of modern identity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

el Estado democrático de derecho, paradójicamente en un momento en el que uno y otro han alcanzado su mayor éxito sociopolítico. Esta crisis de los sistemas jurídicos occidentales tiene diversas manifestaciones: el tradicional principio de territorialidad de la ley tan unido a la formación del Estado moderno ha decaído frente al fenómeno de la globalización; las cuestiones relativas a la bioética que escapan a los esquemas rígidos de las codificaciones; los nacionalismos que, frente a la actual consideración de los derechos como pertenecientes a los individuos, reclaman derechos históricos de los territorios o grupos étnicos; pero la manifestación más importante de esta crisis del derecho se ha producido por una exacerbada producción de normas que ha llevado al derecho a desarrollar dos características ajenas a la tradición jurídica de Occidente consistentes, por un lado, en la invasión por el derecho de ámbitos tradicionalmente reservados a la ética, o la moral, y al margen del derecho positivo²; de otro lado, se señala la virtualidad de la norma jurídica como medio de resolución de cualquier clase de conflicto y la asunción, en buena medida, por parte del juez civil de facultades que en otras épocas correspondían a otro tipo de instancias éticas o morales convirtiéndose, en no pocas ocasiones, en una suerte de árbitro social. Esta auténtica mutación de la tradición jurídica occidental ha supuesto, en la práctica, una paralización de la vida social al privarla de su verdadera esencia y riqueza: la libertad del ser humano y, consecuentemente, una limitación del pluralismo inherente a todo sistema democrático y necesario para el adecuado desenvolvimiento de la sociedad civil. La crisis precisamente se produce, según señala lúcidamente Prodi, no tanto por el mal funcionamiento de las reglas del Estado de derecho, en concreto de las normas constitucionales, sino sobre todo en la decadencia del fundamento mismo del pacto político que a lo largo de los siglos posibilitó el crecimiento del Estado de derecho, liberal y democrático que constituye experiencia única en Occidente dentro del marco de las civilizaciones: un equilibrio dinámico entre el nexa sacral del juramento y la secularización del pacto

[2] Cada vez son más los ámbitos de la vida humana regulados por los ordenamientos jurídicos en un intento de controlar todas las esferas de la vida de los ciudadanos en materias que antes quedaban reguladas por la moral o, si se quiere, por la ética (por ejemplo, las relaciones conyugales o de cualquier otra forma de convivencia, o el deporte). Tendencia iniciada o, al menos, exacerbada, sin duda, por el iusnaturalismo ilustrado que trata de sustituir la ley religiosa por la ley civil; es extraordinariamente clarificador de este aspecto el Discurso preliminar de Portalis al Código civil francés de 1804. Cfr. PORTALIS, J. E. M.: *Discurso Preliminarla Código Civil francés*. Madrid: Civitas, 1997. Trad. I. Cremades y L. Gutiérrez-Masson

político, fruto del dualismo entre poder espiritual y poder temporal madurado en el contexto del cristianismo occidental³.

La regulación por parte del Derecho de ámbitos tradicionalmente reservados a la moral o la ética, en suma, al fuero interno, ha supuesto la secularización exacerbada del mismo y su consideración última como medio exclusivo de normar la vida social. Aparece así la norma unilateral con pretensión de regular todas las múltiples esferas de la vida de los individuos provocando un anquilosamiento de la sociedad civil muy alejado de la dinámica histórica que la distinción de dos realidades, una temporal y otra espiritual, supuso como enriquecimiento para el Derecho y, en último término, para el desarrollo de la vida social y política conducente al Estado de derecho⁴.

Me parece claro que esta crisis, provocada por la ruptura del pacto entre el poder temporal y el poder espiritual a la que alude Prodi, responde, en último término, a una crisis en el ámbito de la filosofía de la que los sistemas jurídicos son siempre subsidiarios. Es evidente la crisis del derecho desde la segunda guerra mundial y que esta supuso la revisión radical de unos criterios jurídicos y una concepción del derecho que habían hecho fortuna en los ámbitos jurídicos europeos más cualificados, de la mano de una mentalidad filosófica desasida de la metafísica y sólidamente unida a los principios positivistas del lenguaje y de la experimentación científica junto con una excesiva politización de los ámbitos sociojurídicos de la vida humana.

La negación de la metafísica, como posibilidad de conocimiento de lo trascendente, sobre la base de que ninguna proposición o afirmación metafísica puede ser considerada como verdadera o falsa al no poder ser verificada ni rechazada de forma concluyente, desde los principios de la experimentación científico-positiva, y su reducción a meras confusiones

[3] PRODI, P.: *Una historia de la justicia. De la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho*. Madrid: Katz Editores, 2008, p. 16. Trad. L. Padilla López

[4] «El derecho es indispensable para la vida de la sociedad; pero refugiarse de modo absoluto en el derecho es mortal, pues niega el calor, la versatilidad, la fluctuación de las relaciones humanas, que resultan indispensables para que el cuerpo social pueda vivir (y no solo funcionar) [...]. Debe tomarse conciencia, sin más, de que a partir de entonces el derecho ya no está destinado a hacer justicia, sino a afirmar la victoria de uno sobre otro. Al rechazar la versatilidad de las relaciones humanas, que podría traducirse en la equidad, se organizó un mecanismo de relaciones jurídicas que en nada tiene por meta la justicia. Los romanos decían: *Summun ius, summa injuria*: un exceso de derecho y de reivindicaciones jurídicas desemboca en una situación en que, a fin de cuentas, el derecho se torna inexistente». ELLUL, J.: “Recherches sur le droit et l’Evangile”, en LOMBARDA, L. y DILCHER, G. (eds.): *Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno*. Milano: Giuffrè, 1981, vol.1, pp. 125-126.

lingüísticas llevaron a concluir que las afirmaciones de valor no son verdades científicas, sino puras reacciones emotivas sin que puedan ser objeto de comprobación. En definitiva, la crisis por la que atravesó la metafísica, como consecuencia de la revisión que la filosofía experimentó de la mano del neopositivismo y de los teóricos del lenguaje, y la consecuente relegación de las afirmaciones de valor a simples reacciones emotivas reducidas al ámbito de lo subjetivo y relativo, frente a la verdad científica caracterizada por la intersubjetividad y la absolutividad⁵. Por tanto, la crisis del derecho resulta de unas circunstancias y unas ideologías que, sin proponerse de manera inmediata la negación de lo jurídico, la implican en sus consecuencias.

La recuperación del dualismo se antoja necesaria para solucionar la crisis de lo jurídico y conllevará, sin duda, un proceso de signo inverso caracterizado por el retroceso de la norma unilateral frente a la conciencia individual en cuanto constituye la proyección jurídica más profunda de la idea universal de dignidad de la persona.

2. Los orígenes cristianos del dualismo

El punto de partida de las instituciones y, en general, del mundo occidental surge de la confluencia dialéctica entre el mundo griego y el judío. En Grecia no existía dualismo o separación entre lo sagrado y lo secular, ambos órdenes aparecían imbricados en todas las relaciones políticas, sociales y jurídicas, aunque de ordinario primaba la esfera sacra. Aun cuando en el mundo griego se desarrolló incipientemente la democracia, primaba el bien de la polis sobre el del individuo; en general, el hombre griego carecía de una individualidad propia frente a la comunidad política o polis, de modo que todos los actos fundamentales de su vida, tal vez menos la muerte, tenían cierta trascendencia pública o política. Es en el mundo judío, con la idea bíblica de salvación del alma, que exige la libertad del individuo y se predica exclusivamente de él y no de la comunidad, donde surge el subjetivismo y se abre el camino al nacimiento del individuo occidental; aparece, de este modo, el problema de la culpa, de la justificación, de la penitencia, de un *forum dei* separado de la justicia humana lo que constituye la base de un incipiente dualismo.

[5] Sobre la crisis de la metafísica precursora de la crisis de lo jurídico y del derecho. Cfr. CALVO ESPIGA, A.: "La crisis del Derecho Canónico: apunte para su comprensión", en *Lumen*, nº 40, 1991, pp. 76-82.

Pero es con la venida del cristianismo donde se consagra claramente la existencia de dos fueros: el interno, el del pecado, el de la norma de conciencia que actúa como jurisdicción independiente y alternativa al poder político; y, de otro, el fuero externo referido a la norma jurídica, al delito y al poder político. Tres pasajes del Evangelio reflejan la dualidad de órdenes: en primer lugar «*Dar al Cesar lo que es del Cesar y a Dios lo que es de Dios*» (Mateo, 22, 15-21): en el que se separa Iglesia y Estado. En segundo lugar, «*Os aseguro que todo lo que prohibiereis en la tierra será prohibido en el cielo; y todo lo que permitiereis en la tierra será permitido en el cielo*» (Mateo, 18, 18-19). En la crucifixión de Cristo se da una contraposición entre la corrupción intrínseca del poder, que condena a Cristo, incluso con la anuencia del pueblo que democráticamente es consultado y la actitud de Cristo absolviendo al buen ladrón a pesar de que había sido condenado justamente: «*Te aseguro que hoy estarás conmigo en el paraíso*» (Lucas 23,43). Cristo contrapone la justicia divina a la humana como referida a dos ámbitos distintos.

Es, por tanto, en los Evangelios donde se establecen los pilares políticos del mundo Occidental y, en concreto, de la democracia y de su legitimación. Esta se plantea en el conflicto entre el Procurador de Roma, Poncio Pilatos, y el sanedrín de Jerusalén, en cuanto máxima autoridad hebrea, que desemboca en la crucifixión de Cristo. Existían dos posibles actuaciones del procurador romano: liberar a Cristo sobre la base del poder atribuido por el Emperador o corroborar la sentencia de muerte pronunciada por el Sanedrín; pero, sorpresivamente, Pilatos escogió un procedimiento democrático apelando al pueblo a través del «privilegio pascual» de liberar a un preso en la Pascua judía⁶. Requerido el pueblo sobre la salvación entre Jesús y Barrabás, se inclinan por el

[6] Capítulo XVIII del Evangelio de San Juan: 15 Cada Fiesta, el procurador solía conceder al pueblo la libertad de un preso, el que quisieran.

16 Tenían a la sazón un preso famoso, llamado Barrabás.

17 Y cuando ellos estaban reunidos, les dijo Pilato: «¿A quién queréis que os suelte, a Barrabás o a Jesús, el llamado Cristo?».

18 pues sabía que le habían entregado por envidia.

19 Mientras él estaba sentado en el tribunal, le mandó a decir su mujer: «No te metas con ese justo, porque hoy he sufrido mucho en sueños por su causa.»

20 Pero los sumos sacerdotes y los ancianos lograron persuadir a la gente que pidiese la libertad de Barrabás y la muerte de Jesús.

21 Y cuando el procurador les dijo: «¿A cuál de los dos queréis que os suelte?», respondieron: «¡A Barrabás!».

22 Díceles Pilato: «Y ¿qué voy a hacer con Jesús, el llamado Cristo?» Y todos a una: «¡Sea crucificado!».

criminal y se solicita en una decisión injusta y contraria a la verdad la crucifixión de Cristo. Es precisamente el grito de ¡*Crucifícale!* emitido democráticamente por el pueblo el que desde hace dos mil años atestigua en contra de la democracia y cómo esta puede conducir a situaciones radicalmente injustas⁷.

En un intento de explicar y poner sentido al «¡*Crucifícale!*», Kelsen parte de la consideración intrínsecamente equivalente de Jesús y Barrabás e indiferente la condena a muerte de uno y otro. Define el diálogo entre Jesús y Pilatos sobre la verdad «en un trágico símbolo del antagonismo entre absolutismo y relativismo»⁸. Y, desde el punto de vista de la democracia, justifica la razón de ambos:

«Pilatos, dado que era un relativista escéptico y no sabía qué cosa era la verdad, la verdad absoluta en que creía aquel hombre, obró de manera democrática —con absoluta coherencia— remitiendo la decisión del caso al voto del pueblo. Para los que creen en el Hijo de Dios y rey de los judíos como testimonio de la verdad absoluta, este plebiscito es ciertamente un serio argumento en contra de la democracia. Nosotros, especialistas de la política, tenemos que aceptar este argumento, pero solo con una condición: la de estar tan seguro de nuestra verdad como lo estaba el Hijo de Dios de la suya»⁹.

Para Kelsen, la condena popular de Jesús sería un argumento irrefutable en contra de la democracia solo para el que estuviese absolutamente seguro de la verdad. No es que para Kelsen el conocimiento de la verdad y la mentira, del bien y del mal, dependa de la opinión de la mayoría, sino que niega la posibilidad misma de su conocimiento lo que le conduce a afirmar que la condena popular contra Jesús poco tiene que ver con la democracia. En realidad, Kelsen interpreta este pasaje de los Evangelios desde la óptica de sus postulados teóricos consistentes en que solo desde el relativismo cabe afirmar la existencia de la democracia. El escepticismo vendría a ser premisa básica del sistema democrático frente al dogmatismo incompatible con ella. Desde la perspectiva kelseniana, en este pasaje del Evangelio, Jesucristo se revelaría como un

[7] «Tal vez los partidarios de la autocracia objetarán que precisamente este ejemplo dice más en contra que a favor de la democracia. Objeción digna de respeto, si bien con una condición: Que ellos por su parte se hallen tan convencidos de su verdad política —dispuestos si fuese posible a sellarla con sangre— como lo estaba de la suya el Hijo de Dios». KELSEN, H.: *Esencia y valor de la democracia*. Madrid: Guadarrama, 1977, p. 159. Trad. R. Luego Tapia y L. Legaz Lacambra.

[8] KELSEN, H.: *¿Qué es justicia?* Madrid: Ariel, 1982, p. 124. Trad. A. Calsamiglia.

[9] *Ibidem*, pp. 124-125.

autócrata conocedor y poseedor de una verdad absoluta frente a Pilatos que con su relativismo y escepticismo se convertiría en un demócrata.

Otra interpretación política de los anteriores pasajes bíblicos es la de Zagrebelsky que considera difícilmente aceptable la interpretación de Kelsen¹⁰. Para él tanto el dogmatismo como el relativismo son incompatibles con la democracia, aunque pueden convivir con ella cuando intentan instrumentalizarla:

«Tanto el dogmático como el escéptico pueden parecer amigos de la democracia pero son falsos amigos. El dogmático puede aceptar la democracia solo y en tanto le sirve como fuerza, una fuerza dirigida a imponer la verdad. El escéptico, a su vez, dado que no cree en nada, tanto puede aceptarla como repudiarla. Si verdaderamente es escéptico, no encontrará ninguna razón para preferir la democracia a la autocracia. O mejor aún, encontrará una razón no ya en la creencia en algún principio, sino en la conveniencia. Esto es, podrá ser democrático, incluso cuando lo sea, no por idealismo sino por el realismo de su propio interés, es decir, por oportunismo»¹¹.

Frente al dogmatismo y relativismo, coincidentes en la instrumentalización de la democracia, Zagrebelsky propone:

«Una teoría de la democracia como finalidad y no solamente como medio, hay que saber contraponer otra que no presuma de poseer la verdad y la justicia, pero que tampoco considere insensata su búsqueda. Éste es el pensamiento de la posibilidad, propio de quienes rechazan tanto la arrogancia de la posesión de la verdad como la renuncia a la realidad aceptada. El pensamiento de la posibilidad mantiene constantemente la apertura hacia la indagación, y su postulado es la pluralidad estructural de cualquier situación en que pueda encontrarse. Su exigencia ética no son la verdad o la justicia absolutas, como para el espíritu dogmático, sino, entre todas las posibilidades, la búsqueda orientada hacia lo mejor, una exigencia que solo el espíritu radicalmente escéptico podría negar, en nombre de una tentación absolutista invertida. Solo a través del pensamiento de la posibilidad, la democracia, además de un medio, puede también ser un fin y, por ello, además de servir, también debe ser servida. A la democracia que asume como propia esta actitud del espíritu podemos definirla como democracia crítica»¹².

[10] ZAGREBELSKY, G.: *La crucifixión y la democracia*. Barcelona: Ariel, 1996, p. 8. Trad. A. Pentimalli Melancrino.

[11] *Ídem*.

[12] *Ibidem*, pp. 8-9.

Solo la democracia crítica sería compatible con la libertad, dado que no tiene ninguna necesidad a la que deba atenerse¹³.

No obstante, las críticas de Zagrebelsky a Kelsen, tanto el posibilismo de aquel como el relativismo de este, son, en buena medida coincidentes y, en último término, conducen a una democracia sin valores, y a una justicia siempre relativa ante la incierta posibilidad de conocer la verdad lo que se traduce en colocar a Jesucristo, quien hasta en opinión del propio Pilatos, según relatan los Evangelios, nada había hecho y Barrabas, asesino convicto, fruto de una concepción de justicia al margen de cualquier valor cómo si la democracia pudiera existir al margen de valores. También la calificación de Kelsen de Jesucristo como un autócrata por la defensa que hace de la verdad y el escepticismo de Pilatos como de verdadero comportamiento democrático no es sino expresión de la concepción de Kelsen de democracia relativa y de una concepción errónea de identificación de la verdad con la actitud dogmática e intolerante.

En mi opinión este pasaje evangélico tras dos mil años aún sigue interperlándonos sobre la legitimación de la democracia, alertándonos del peligro de una democracia sin valores absolutos fundada, exclusivamente, en el relativismo conformado al albur del juego de las mayorías y que, al margen de cualquier referencia axiológica, acabe negando la justicia y pluralismo consustanciales a la misma.

3. La formulación cristiana del dualismo político y jurisdiccional

En sus orígenes las comunidades cristianas se cuidaron de asumir cualquier elemento organizativo de Roma y acudieron directamente a la Sagrada Escritura¹⁴. No obstante, los padres de la Iglesia desarrollaron,

[13] «Tan solo la democracia crítica es compatible con la libertad, dado que no tiene ley alguna de necesidad a la que deba atenerse. Tan solo la democracia crítica no degrada la democracia a instrumento, a un instrumento que es válido mientras resulta eficaz para la finalidad que se le ha asignado: efectivamente, la decisión popular no tiene nada preconstituido fuera de sí mismo, a lo que deba servir. En la democracia crítica, la democracia es función en sí misma, a lo que deba servir. Y, dado que siempre se plantea a sí misma sus finalidades, es al mismo tiempo medio y fin. Y siendo, por lo tanto, a la vez medio y fin, no puede crearse una contradicción para salir de la cual podamos vernos en la alternativa de salvar los fines renunciando a la democracia como medio o salvaguardar la democracia como medio renunciando a los fines», *ibídem*, p. 104.

[14] «En sus orígenes las comunidades cristianas, como suele ocurrir en el nacimiento de toda institución, evitaban incorporar miméticamente elementos organizativos del Imperio

ya desde el siglo II, por influencia de las ideas de Cicerón y Séneca, la idea de Cristo como supremo legislador y la de la existencia de una ley divina coincidente con la natural lo que produjo una juridización de las normas de comportamiento de la comunidad y un paralelo proceso de fundamentación ética del derecho que hasta este momento le era ajeno. No obstante, no se trata de una contraposición entre una esfera ética, reservada al plano religioso, y una esfera jurídica, reservada al poder político, sino una contraposición entre dos órdenes jurídicos distintos toda vez que no es hasta el siglo IV, sobre todo a raíz de la paz constantiniana, cuando se estrechan los lazos de unión entre Iglesia e Imperio y se intensifica la intercomunicación.

Es frecuente, en esta época y durante toda la Edad Media, la transposición de conceptos del derecho penal romano a la doctrina del pecado surgiendo, de este modo, el concepto de pecado mortal paralelo a los *delicta capitalia*. La penitencia cristiana se desenvuelve por cauces estrictamente privados o, a lo sumo, en supuestos de exomologesis, frente a los pecados públicos fundamentalmente la herejía, en los que cobra importancia jurídica el proceso penitencial con la finalidad de restablecer la justicia y convertir al pecador público, apareciendo el primer fuero dependiente del Obispo, la *episcopalis audientia*, cuyo origen es solventar las disputas entre los cristianos para evitar, según la recomendación de san Pablo, recurrir a un fuero extraño a la comunidad. A partir de entonces comienza la práctica penitencial como conjunto de prescripciones y procedimientos indispensables para la reconciliación y reinserción en la comunidad eclesial y, en buena medida, se empieza a atisbar la importancia que en el futuro tendrá el sacramento de la confesión en la construcción de la conciencia del hombre europeo.

Si bien el dualismo, tal y como hemos señalado con anterioridad, aparece en el Nuevo Testamento su formulación expresa en el ámbito político tiene lugar en la carta escrita por el papa Gelasio I al emperador Valente I (año 494) acerca de la relación entre la potestad de los emperadores y la *autoritas* del papa:

romano y acudían a la hora de organizar sus comunidades, a la Sagrada Escritura como fuente fundamental de inspiración. Recurso que no supuso ni garantizó una pacífica estructuración de aquellas primeras comunidades. Antes al contrario, la problemática de lo jurídico-estructural fue temprana experiencia en la Iglesia primitiva». CALVO ESPIGA, A.: "De nuevo sobre la naturaleza y lugar del Derecho Canónico: derecho confesional versus ordenamiento estatal", en *Scriptorium victoriense*, XLIV, 1997, pp. 26-28.

«Hay, en verdad, augustísimo emperador, dos poderes por los cuales este mundo es particularmente gobernado: la sagrada autoridad de los papas y el poder real. De ellos, el poder sacerdotal es tanto más importante cuanto que tiene que dar cuenta de los mismos reyes de los hombres ante el tribunal divino.

Pues has de saber, clementísimo hijo, que, aunque tengas el primer lugar en dignidad sobre la raza humana, empero tienes que someterte fielmente a los que tienen a su cargo las cosas divinas, y buscar en ellos los medios de tu salvación. Tú sabes que es tu deber, en lo que pertenece a la recepción y reverente administración de los sacramentos, obedecer a la autoridad eclesiástica en vez de dominarla. Por tanto, en esas cuestiones debes depender del juicio eclesiástico en vez de tratar de doblegarlo a tu propia voluntad. Pues si en asuntos que tocan a la administración de la disciplina pública, los obispos de la iglesia, sabiendo que el imperio se te ha otorgado por la disposición divina, obedecen tus leyes para que no parezca que hay opiniones contrarias en cuestiones puramente materiales, ¿con qué diligencia, pregunto yo, debes obedecer a los que han recibido el cargo de administrar los divinos misterios? De la misma manera que hay gran peligro para los papas cuando no dicen lo que es necesario en lo que toca al honor divino, así también existe no pequeño peligro para los que se obstinan en resistir (que Dios no lo permita) cuando tienen que obedecer. Y si los corazones de los fieles deben someterse generalmente a todos los sacerdotes, los cuales administran las cosas santas, de una manera recta, ¿cuánto más asentimiento deben prestar al que preside sobre esa sede, que la misma Suprema Divinidad deseó que tuviera la supremacía sobre todos los sacerdotes, y que el juicio piadoso de toda la Iglesia ha honrado desde entonces?»¹⁵.

Lógicamente, la teorización del dualismo en el plano jurisdiccional es posterior a la del dualismo político y tiene lugar con el papa Gregorio Magno (540-604), fundamentalmente en su tratado *Moralia in Job*. Para san Gregorio, la ley y el derecho son los del imperio; sin embargo, la Iglesia no puede no interesarse por las culpas públicas sin pretender suplantar la justicia de Dios ni la de los hombres. A la espera del juicio universal, de la venida de Dios, supremo juez, la Iglesia procura llevar a los hombres desde las tinieblas del pecado hacia la luz de la justicia; pero en esta vida la justicia divina y humana pueden no coincidir e inclusive ser contrarias. La Iglesia debe juzgar acerca de todas las culpas tanto de pensamiento como de obra para ayudar a cada hombre a evitar las penas en el futuro juicio divino, mientras que la justicia secular se

[15] J.B. LO GRASSO, J. B.: *Ecclesia et Status, Fontis Selecti, Historiae Iuris Publici Ecclesiastici Ramae*. Roma: Universitatis Gregoriana, 1952, p. 50.

detiene en las acciones exteriores¹⁶. Por eso, para San Gregorio, no todo pecado es un delito, pero todo delito es un pecado¹⁷.

De la expresada doctrina de San Gregorio y de la de San Agustín sobre el pecado y su prestigio nace un Derecho de Dios como pedagogía para los pueblos de la Europa naciente con la finalidad de acercar a los incipientes derechos bárbaros a un derecho fundado en las Escrituras¹⁸. La justicia humana es fruto del pecado y no posee intrínsecamente la capacidad de transformar la realidad, sino solo compensar la violencia con violencia o restablecer el debido desequilibrio producido en los derechos e intereses de los individuos. La justicia divina persigue, en cambio, otra finalidad y no pretende suplantar la justicia humana. En este mismo sentido, Beda (672-735) consideraba que la penitencia no suprime el delito, pero mientras confesar ante el juez lleva a la pena, confesar ante Dios lleva al perdón¹⁹.

No obstante y a pesar de los intentos de crear una justicia divina independiente de la humana, se producirá una confusión entre ellas en las ordalías o juicios de Dios en cuanto invocación a Dios para que explicita la inocencia o culpabilidad del reo. Esta confusión fue criticada por la Escolástica, hasta su condena en el IV Concilio Lateranense (1215), ya que la justicia de la Iglesia englobaba la justicia humana y la divina.

Durante el alta Edad Media se distingue entre justicia secular y justicia eclesiástica y dentro de esta entre justicia eclesiástica y perdón de los pecados, pero lo que no existe es una distinción tajante y clara entre conciencia y fuero externo. A la jurisdicción eclesiástica le correspondería conocer del pecado y a la jurisdicción civil del delito, aunque se da un proceso de cooperación entre ellas fundamentalmente en la

[16] GREGORIUS MAGNUS: *Moralia in Job* (*Corpus Christianorum*, Series Latina, 43), Libro XI, nº 57, Turnhout, 1979, p. 618.

[17] *Ibidem*, Libro XXI, nº 19, p. 1079: «Hoc inter peccatum distat et crimen quod omne crimen peccatum est, nom tamen omne peccatum crimen. Et in hac vita multi sine crimine, nullus vero vivere peccatis valet».

[18] Sobre el particular cfr. PETIT, C. y VALLEJO, J.: "La categoría giuridica nella cultura europea del medioevo", en ORTALLI, G.: *Storia d' Europa*, III, *Il medioevo. Secoli V-XV*, Turin: Giulio Einaudi, 1994, pp. 721-760.

[19] BEDA: *Homiliae subditiatae*, Patrología latina, vol. 94, col. 511: «Poenitentia, inquam, est quae sub uno actu officia diversa completitudo. Hinc enim publicat confitentem, hinc reatum non denegat unde crimen excusat. Hinc obliicit propria peccata peccanti, inde indulgentem exhibit confitenti. O magnificum bonitatis divinae thesaurum! O singulare clementissimi Iudicis institutum! Cum apud saeculi iudicem confessus statim dirigitur ad poenam, apud Dominum confitens mox pergit ad veniam».

lucha contra el crimen y en la radicación de costumbres procedentes de los bárbaros²⁰.

Con la difusión de la confesión privada auricular y la penitencia arancelaria se transforma la administración de la penitencia organizándola ya no como una liturgia, sino como un proceso en el que el confesor aplica las leyes en forma análoga al juez secular, apareciendo la jurisdicción sobre el fuero interno²¹.

4. La creación de una justicia de la Iglesia: la jurisdicción sobre las almas

Se ha calificado la reforma iniciada por Gregorio VII (1020-1085) en el siglo XI y proseguida por la querrela de las investiduras como una «auténtica revolución papal»²², constituyendo la denominada «Reforma gregoriana» la base del dinamismo constitucional característico de Occidente. La Iglesia se modela como sociedad soberana y organizada en torno a un centro, convirtiéndose en una suerte de prototipo de lo que será el Estado moderno, pero sin asumir el monopolio del poder en la cristiandad. Este intento de construir la organización de la Iglesia legitimará no solo el poder político, sino también la administración de justicia, el fuero. Son precisamente las tensiones dialécticas, de competición y cooperación, que surgen en las dimensiones política, jurídica y cultural con las ciudades, las nuevas monarquías, las universidades determinan el *humus* en el que nace la dinámica de lo moderno, el espíritu liberal y laico de nuestra civilización²³. Es más, la tradición jurídica occidental no podría existir sin la historia de la Salvación, sin la creencia en el Cielo y

[20] Cfr. OAKLEY, T. P.: "The cooperation of mediaeval penance and secular law", en *Speculum*, 1932, pp. 512-524.

[21] Los orígenes de la confesión son oscuros, siendo escasos los textos que aluden a su práctica. Aparece en la Didajé (año 90/100); el Pastor de Hermas (140/150) solo admite una penitencia post baptismum; San Cipriano (+ 258) la define como declaración de los pecados, tiempo de penitencia, satisfacción de la misma e imposición de manos. En el siglo IV se generaliza la exomologesis, la penitencia pública, para los pecados más graves. Tras la penitencia pública aparecen formas penitenciales individuales o privadas, entre las que tendrá más éxito la confesión auricular de los pecados generalizada entre otros por san Patricio (+ 461), y se transmite desde Irlanda e Islas Británicas al continente europeo hasta su obligatoriedad una vez al año en el Concilio de Letrán (1215).

[22] Cfr. BERMAN, H. J.: *Law and revolution. The formation of western legal tradition*. Cambridge: 1983.

[23] PRODI, P.: op. cit., p. 56.

en el Infierno, en el pecado y en la libertad humana para adherirse o no a él²⁴. La idea de Salvación se traducirá en la importancia que en el debate teológico y jurídico siglos más tarde alcanzará a la libertad humana.

En la historia de formación de un fuero interno tiene gran importancia la *Decretal Novit*, de Inocencio III (1161-1216), en la que se posibilita la intervención del pontífice en las cosas temporales *ratione peccati*. No se trata solo de una facultad abstracta o limitada a la supervisión de cuestiones políticas importantes, sino que implica construir un sistema alternativo y paralelo al secular enlazando el fuero interno, el fuero de conciencia, con el tribunal de la Iglesia: el *forum Dei* con el *forum Ecclesiae*²⁵. Con Gregorio VII, la justicia de Dios se convierte en la norma absoluta de referencia de todo comportamiento humano, justicia de Dios que se encarna históricamente en la Iglesia romana. Dentro de este contexto de la reforma gregoriana, aparecen las grandes colecciones canónicas que culminan con el Decreto de Graciano (hacia el 1140), donde construye el derecho canónico como un sistema jurídico orgánico y referencial que lleva a la consideración del papa como supremo juez²⁶.

Esta nueva justicia de la Iglesia ejercerá su jurisdicción en las almas mediante el nacimiento del sacramento de la penitencia, convirtiéndose en un acto judicial. La confesión empieza a tener carácter no solo de declaración divina sino de sentencia. Del poder de las llaves derivan dos modos de atar y de desatar, en el fuero penitencial y en el fuero judicial, en el fuero interno y el externo.

El punto culminante de esta evolución es la proclamación por el papa Inocencio III, con la constitución 21, *Omnium utriusque sexos*, del IV Concilio Lateranense (1215), de la obligación para todo cristiano de la confesión anual ante el propio sacerdote²⁷. Esta Constitución representa,

[24] BERMAN, H. J.: op. cit., p. 581.

[25] PRODI, P.: op. cit., p. 57.

[26] «La reforma llevada a cabo por el papa Gregorio VII (1073-1085) incidió también en los contenidos y sistematización del Derecho Canónico. El triunfo de las tesis papales permitirá a la Iglesia regular materias de tipo no religioso, lo que condujo a una secularización material del Derecho canónico. Todo ello contribuyó al surgimiento del derecho común integrado por normas comunes al derecho imperial y al ordenamiento canónico. A esta época pertenece el Decreto de Graciano (ca. 1140) con el que, como ha reconocido la gran mayoría de los historiadores, el Derecho Canónico alcanzó su madurez e independencia como ciencia». CALVO ESPIGA, A.: op. cit., pp. 30-31.

[27] «Omnium utriusque sexos fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata confiteatur fideliter, saltem semen in anno, proprio sacerdote, et iniuncta sibi penitentiam studeat pro viribus adimplere, suscipiens reverenter ad minus in Pascha

desde el punto de vista de nuestra historia, la conclusión de un camino iniciado en los dos siglos precedentes: el intento de unificar el fuero de Dios con el fuero de la Iglesia. En Inocencio III se percibe claramente el intento de crear un orden jurisdiccional sobre el fuero interno mediante el sacramento de la confesión que solo podía ser administrada por aquellos que hubieran recibido un poder de jurisdicción sobre sus parroquianos. Por eso, para poder confesar y absolver no bastaba solo con ser sacerdote, sino que se exigía, además, un poder jurisdiccional concedido bien por el obispo o por el papa. Sin embargo, la obligación de confesarse con el propio sacerdote no se impuso ante las dificultades prácticas, las exenciones que establecían los papas y la creación de los órdenes mendicantes que se les atribuye la facultad de confesar en todo el orbe, encomendándoseles la jurisdicción en el fuero interno en toda la cristiandad, pugnando de este modo con el clero regular²⁸.

La obligatoriedad de la confesión anual supuso una auténtica revolución tanto en la mentalidad como en el hacer del hombre europeo y, desde luego, una identificación entre conciencia individual y confesión conducente a la distinción más clara entre fuero interno y externo²⁹.

eucharestiae sacramentum...Si quis autem alieno sacerdote voluerit iusta de causa sua confiteri peccata, licentiam prius postulet et optineat a proprio sacerdote, cum aliter ille ipsum non possit solvere vel ligare». GARCÍA Y GARCÍA, A. (ed.): *Constitutiones Concilii quarto Lateranensis una cum commentariis glossatorum*. Ciudad del Vaticano: 1981, pp. 67-68.

[28] LIPPENS, H.: "Le droit nouveau des Mendiants en conflit avec le droit coutumier du clergé séculier, du Concilie de Vienne à celui de Trent", en *Archivum Franciscanum Historicum*, nº 47, 1954, pp. 242-292.

[29] La importancia histórica de esta Constitución del Concilio Lateranense la ha llevado a afirmar a un autor de la talla de DELUMEAU, J.: «Todas las cronologías destinadas a los alumnos de la enseñanza secundaria deberían prestar gran relieve a la decisión del concilio de Letrán IV (1215) que hizo obligatoria la confesión anual. La generalización de ese apremio, ya en vigor antes en varias diócesis, modificó la vida religiosa y psicológica de los hombres y mujeres de Occidente, y pesó de forma enorme sobre las mentalidades hasta la Reforma en los países protestantes y hasta el siglo XX en los que permanecieron católicos. La actual deserción de los confesionarios en el seno del espacio romano ayuda, por substracción, a evaluar el lugar que en otro tiempo ocupaba en la vida cotidiana el sacramento de la penitencia. [...] La confesión privada obligatoria ocupó en las preocupaciones de entonces, *mutandis mutandis*, un lugar comparable al que ocupan hoy en la primera página de los periódicos y en la opinión la contracepción, el aborto, las fecundaciones artificiales y la eutanasia. Hay que tener en la mente esa comparación, por imperfecta que sea, para situar de nuevo bajo su verdadera luz los hechos que vamos a tratar. Los agrios y largos debates, que hoy nos parecen caducos, sobre la atrición y la contrición, sobre el aplazamiento de la absolución, sobre la moral de los casuistas (atacada sin matices por Arnauld y Pascal) y sobre las opiniones probables o más probables, debieron su

Con la imposición de la obligación anual de confesarse, aparecen las *Summae confessorum*, guías de confesores que plantean problemas vinculados con el fuero penitencial³⁰. En una primera etapa, hasta la obra de Gillaume Durand (1230-1269), las *Summae* tenían un carácter eminentemente jurídico, formando parte del derecho canónico, con la consecuencia que el orden moral y el jurídico se integran por completo a la vez que el fuero interno y el fuero externo no están separados entre sí. En las últimas décadas del siglo XIII, los problemas relativos al fuero interno salen del ámbito de lo jurídico para pasar al terreno de lo pastoral y teológico³¹.

Pocos años más, Dante, en la *Divina Comedia*, sitúa a Graciano en el paraíso entre Tomás de Aquino y Pedro Lombardo, aduciendo como mérito el conciliar ambos fueros; pero no se trata de conciliar el fuero secular con el eclesiástico, sino el fuero interno penitencial con el fuero externo contencioso dentro del derecho canónico y de la teología³².

A final del siglo XI y principios del XII aparece el tribunal de la Inquisición, como parte de la justicia de la Iglesia, cuyo objeto principal no es solo reprimir las herejías, sino también mantener la disciplina interna de la Iglesia persiguiendo la corrupción y la simonía. Se trata de una innovación esencial en el derecho procesal ya que trata de construir un proceso racional basado en la práctica de pruebas dejando atrás los juicios de Dios. El inquisidor es un juez externo, pero tiene relación con el fuero penitencial, en concreto, con el pecado oculto o de pensamiento, que según máxima de Graciano «*Ecclesia de occultis non iudicat*»

extraordinaria importancia —una importancia que es un hecho histórico— a las incidencias que tenían de forma concreta sobre la vida religiosa de cada uno. Para el católico de otros tiempos no era indiferente tener frente a él, en el claroscuro de un confesionario, a un sacerdote rigorista o indulgente. Su bienestar psíquico, su vida de relaciones, sus comportamientos cotidianos podían ser modificados por las exigencias más o menos grande de aquel que la Iglesia le asignaba a un tiempo como padre, como médico y como juez», *La confesión y el perdón*. Madrid: Alianza Universidad, 1992, pp. 15-16.

[30] Un estudio sobre los manuales de confesores en España bajo la Edad Media en SOTO RÁBANOS, J. M^a.: “Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la baja Edad Media hispana”, en *Hispania Sacra*, LVIII, 118, 2006, pp. 411-447.

[31] Como ya hemos señalado son múltiples las *Summae Confessorum* pero podemos citar como ejemplo de Summa que pone de relevancia el carácter jurídico del fuero penitencial: la *Summa de paenitentia* compuesta alrededor del 1225 por San Raimundo de Peñafort; como ejemplo de manual del confesor en el que predominan las reflexiones teológicas y filosóficas podemos citar la *Summa de paenitentia* de Servanto de Faenza.

[32] CALASO, F.: *Introduce al diritto comune*. Milano: Giuffrè, 1970, p. 164.

era imposible un juicio eclesiástico en fuero externo para los pecados ocultos; pero se afirma, para justificar la excepción en caso de herejía, la tesis de que existe una zona gris de pecado casi oculto que es deber del inquisidor indagar.

Si la Inquisición representa el límite externo del fuero de la Iglesia, el sistema de excomunión y reserva de la absolución de algunos tipos de pecados a los obispos o al papa representa, en cierto modo, el límite interno del fuero de la Iglesia en dirección hacia la justicia de Dios para el control de la conciencia.

Lo fundamental es que el intento de construir un sistema integrado de justicia en la cristiandad como justicia de la Iglesia fracasa: no solo por la resistencia de las fuerzas que la Iglesia había ayudado a surgir en su lucha contra el imperio, sino que encontró resistencia en la comunidad eclesial misma, en el pensamiento teológico y canónico, en la vida de las iglesias locales, y de los laicos. Ello significa el destierro definitivo del monismo jurídico, análogo al cesaropapismo o al fundamentalismo de la *sharía* islámica, en los cuales no hay distinción entre ley religiosa y ley secular y, por tanto, tampoco entre pecado y delito. Teniendo en cuenta que el derecho canónico no es un intento de construir un derecho de la cristiandad, sino que, por el contrario, se abre la senda hacia la pluralidad de reglamentos jurídicos en pugna, al *utrumque ius* y a la diferencia entre el fuero eclesiástico y el fuero civil, pero también hacia una nueva relación entre ley humana (civil y eclesiástica) y la conciencia³³.

De este modo, el afianzamiento del poder de la Iglesia en los asuntos temporales «*ratione peccati*» lleva, paradójicamente, a una secularización del derecho canónico que asume los principios y métodos del derecho civil y a que paulatinamente el fuero interno se aparte del fuero contencioso, ya sea civil o canónico, pese a los esfuerzos del papado por la reafirmación de la justicia de la Iglesia como sistema unitario. La consecuencia será que, poco a poco, la penitencia como sacramento dejará la esfera del derecho para retornar a la teología y a la moral.

Además, durante el siglo XIV se resuelve la vieja polémica entre poder y pecado abandonándose la concepción agustiniana del poder como fruto del pecado original por la aristotélica del hombre como animal político. Esta nueva concepción del poder como actividad propia del hombre en sus relaciones comunitarias y políticas constituyó, probablemente, el mayor viraje en la historia del pensamiento político

[33] PRODI, P.: op. cit., p. 97.

de occidente y allanó el camino hacia la doctrina de la participación democrática y a la libertad.

No obstante, en este siglo el problema del pecado domina el debate político, teológico, y jurídico. La centralidad del pecado aparece presente tanto en la legislación eclesiástica como civil, lo que confirma la pluralidad de jurisdicciones y sistemas jurídicos que concurrían en competencia entre sí sobre los hombres. Si bien en el orden medieval no existe un vínculo entre derecho y Estado, lo que es propio solo del Estado Moderno, pero sí existe vínculo entre derecho y poder.

5. Conflicto entre ley y conciencia

Durante los siglos XIV y XV se fue afirmando gradualmente la norma positiva frente al derecho natural y a la costumbre, lo que originó que el fundamento de su obligatoriedad pasara de ser anterior al Estado o metajurídico a emanar del rey legislador. Este fenómeno de afirmación en el sistema de fuentes de la ley frente al particularismo jurídico medieval se inició en la propia Edad Media con la Recepción del Derecho romano, a través del *Corpus iuris civilis*; también con el *Corpus iuris canonici* y con los estatutos de las ciudades y los gremios³⁴. Ahora bien, en este proceso hacia el derecho moderno, basado en la primacía de la ley, cobra gran importancia el conflicto que se inicia con la Reforma Gregoriana entre los dos grandes poderes medievales: la Iglesia y el Imperio, dando lugar con el tiempo a una concepción del derecho, ya no inmóvil, sino dinámica que culminará con la Codificación y el moderno Estado de derecho.

No obstante, al margen de las nuevas construcciones del derecho y teorizaciones sobre el poder político de pensadores tan influyentes como Duaren, Bodin o Maquiavelo, la cuestión de la relación entre conciencia y derecho se ciñe fundamentalmente, tanto en el debate jurídico como en el teológico, al problema de la obligatoriedad en conciencia de la ley y, en concreto, si quien viola la ley positiva incurre solo en la pena establecida por la ley o comete también un pecado mortal. Formula claramente la cuestión Capistrano en su obra *Speculum conscientiae* (1441):

[34] Para un estudio sintético y profundo de la formación del derecho durante la Edad Media. Cfr. CALVO ESPIGA, A.: "Sobre el método en el estudio del Derecho civil: una aproximación a la historia", en *Anuario de Derecho civil*, LVIII, 2005, pp. 1599-1652.

«¿Si uno se adhiere a Dios y a su propia conciencia puede considerarse inocente respecto de una desobediencia del derecho humano?»³⁵.

Este conflicto ente ley y conciencia se solucionará de forma diferente en los lugares donde triunfa la Reforma protestante. En 1520, Lutero quemó, además de la bula de excomunión, los textos del *Corpus iuris canonici* y de la *Summa angelica* de Angelo Carletti da Chivazo, el manual para confesores más extendido en la época, como símbolo de separación de la legislación de la Iglesia y del control eclesiástico de las conciencias³⁶. La teología política de Lutero se fundamenta en la teoría de los dos reinos: el celeste y el mundanal; el poder y, por tanto, el derecho concreto, accionan en la esfera histórica que corresponde a los príncipes, no en la esfera del reino de Dios —por eso compete a los príncipes la regulación de la esfera externa de las iglesias—. Se trata de una cuestión de gran influencia en la configuración moderna del poder y del Estado moderno porque, al rechazar el fuero penitencial de la Iglesia romana, se produjo, de un lado, el fuero interno, el de la conciencia que concierne únicamente a la relación directa e íntima del hombre con Dios y, de otro, la atribución de la *cura religiones* al príncipe. Las consecuencias son dos: la transformación del derecho canónico en derecho disciplinario eclesiástico y la creación de un tercer fuero necesario para garantizar la disciplina eclesiástica administrado por la autoridad eclesiástica.

En este proceso moderno de creación de la conciencia individual en la Iglesia católica, tras el Concilio de Trento, se concretó en el aumento de la frecuencia de la confesión y en la multiplicación de los casos de conciencia, lo que supone la configuración de un universo de normas y un control de los comportamientos sustraídos por entero al Estado y reservados a la Iglesia en su jurisdicción espiritual. La concepción eclesiológica de la Iglesia, como sociedad perfecta, reivindica frente al Estado la identidad entre *forum Dei* y *forum Ecclesiae* con el nacimiento de la teología moral como reglamento propio que se cubre de ropajes jurídicos y se plasma en la confesión.

[35] Sintetiza de forma clara la cuestión Capistrano, «Quid sentiam de variis opinionibus amplectendis, hoc est, an uni adhaerens tam quo ad deum et propriam conscientiam, quam quod ad ius humanum reddatur excusabilis et innocens a reatu?». “Speculum conscientiae”, en *Tractatus universi iuris*. Bolonia: 1514, T. I, f.324r.

[36] No obstante, el derecho canónico siguió vigente en los países donde triunfa la Reforma, incluso de forma más pujante que en la Europa católica, como medio imprescindible para elaborar el entramado jurídico de la nueva Iglesia reformada.

6. La juridización de la conciencia

El siglo XVII se ha calificado como el siglo de la conciencia, intensificándose los conflictos entre la obediencia a las leyes del Estado y la adhesión al propio credo. Tras la consolidación de la fractura religiosa, se abre la senda a un nuevo tipo de dualismo, ya no entre reglamentos jurídicos, sino entre ley positiva y norma moral. La solución que da la Iglesia católica es intensificar su magisterio y jurisdicción sobre las conciencias; en las iglesias reformadas, en cambio, se referencia la conciencia del individuo a las Escrituras.

Sin embargo, la distinción entre delito y pecado aparece en buena medida confundida para el hombre del siglo XVII, lo que es consecuencia de la perduración todavía de la vieja sociedad medieval³⁷. Se da un intercambio recíproco entre la moral y el derecho: la moral se juridiza y el derecho se moraliza, poniéndose en marcha un proceso de criminalización del pecado y de condena moral del ilícito civil o penal. En la Iglesia Católica, esto se traduce en el surgimiento del fuero interno en sentido moderno, ya no identificado con el fuero tradicional de la penitencia sino que amplía su competencia desde el juicio sobre el pecado hasta la comprensión de todas aquellas materias que no están sujetas al fuero externo concebido como contencioso, es decir, cuando hay un conflicto humano³⁸.

Pero es con la elaboración de la teología dogmática y la consecuente distinción entre pecado, vicio y culpa —derivada, esta última, de un acto libre y voluntario—, cuando surge la fundación de una esfera jurídica de la conciencia como autónoma en el ámbito católico³⁹. Este mismo proceso se reproduce en la teología moral evangélica pero con la diferencia sustancial consistente en que, al no existir en las Iglesias reformadas una autoridad eclesiástica de referencia, se excluye definitivamente la ética de la esfera jurídica suprimiendo el fuero de la conciencia como tal.

[37] Persiste en la sociedad todavía la concepción de las tragedias naturales y personales como un castigo a las culpas colectivas o individuales. Quien sube al patíbulo puede ser a la vez execrado y considerado un hombre afortunado porque sabe la hora exacta de su muerte —y por tanto puede prepararse para santificarse— y porque, aceptando su propia muerte, anticipa la necesaria expiación de sus pecados-delitos en esta tierra. Cfr. CLAVERO, B.: “Delito y pecado. Noción y escala de transgresiones”, en TOMÁS Y VALIENTE, F. (ed.): *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*. Madrid: Alianza, 1990, pp. 57-89.

[38] Sobre el particular cfr. CAFARRA, C.: “Il concetto di coscienza nella morale post-tridentina”, en *La coscienza cristiana. Studi e ricerche*. Bolonia: 1971, pp. 75-104.

[39] PRODI, P.: op. cit., pp. 310-311.

Durante las décadas que siguen a la paz de Wesfalia (1648) surgen las disputas de jurisdicción en la cristiandad que permaneció ligada a Roma y, como contrapartida a los concordatos, con los que la Iglesia intenta mantener su *status quo*. Esta renuncia a la eficacia jurídica externa de la norma moral, que queda limitada al fuero interno ligado únicamente a la conciencia y al sacramento de la confesión.

7. La sacralización del derecho

Paralelo al proceso de juridización de la conciencia se produjo otro de sacralización del derecho consecuencia de la gradual afirmación de la ley frente a la pluralidad de reglamentos y normas del derecho medieval. La sacralización del derecho supondrá que este encuentre en sí mismo su autorreferenciabilidad, su fundamento ontológico, sin tener que recurrir a un orden superior de carácter metajurídico. De este modo, la pluralidad de reglamentos jurídicos medieval se transformó en dualismo entre conciencia y derecho positivo, sin lo cual no se puede comprender la formación del moderno Estado de derecho ni la crisis actual por la que atraviesan los sistemas jurídicos⁴⁰. Esta sacralización de la ley es fruto de un gradual proceso de secularización del poder político y del derecho, alejándolos de cualquier fundamentación teológica o de carácter metajurídico, proceso que culminará en el siglo XVIII con la separación entre moral y derecho plasmándose, desde el punto de vista jurídico, en el proceso codificador del derecho privado iniciado con en el Código francés de 1804; desde el punto de vista político tendrá su reflejo en el constitucionalismo liberal burgués del siglo XIX⁴¹. El final de este proceso conllevará la secularización del poder y del derecho y la configuración del Estado como único sujeto público en cuanto titular de la potestad legislativa y del monopolio de la fuerza.

No obstante, hay que señalar que esta afirmación de la ley frente al pluralismo jurídico medieval no es solo consecuencia de la Ilustración y sus ideales de racionalización y secularización frente al Antiguo Régimen, sino que precisamente encuentra en este sus orígenes últimos; así es paradigmático que en los pensadores del siglo XVII sea frecuente

[40] Este es el discurso fundamental de la obra de Prodi tantas veces citada.

[41] Es extraordinariamente interesante la relación entre el proceso codificador del derecho privado y la codificación constitucional, véase la obra clásica de TARELLO, G.: *Storia della cultura giuridica moderna, vol.I, Absolutismo e codificazione del diritto*. Bologna: Il Mulino, 1976, pp. 22-28.

establecer una identificación entre Dios legislador y el poder absoluto del rey de legislar en su propio territorio⁴². Es, sobre todo, a partir de la obra jurídico-filosófica de Grocio y su conceptualización del derecho natural, como emanado de la recta razón, lo que supondrá la transformación de los principios morales en derecho, poniendo las bases para el surgimiento de los derechos subjetivos. De otro lado, Grocio juridiza la teología moral exaltando a Dios como fuente de toda norma jurídica, de este modo el iusnaturalismo se convertirá en la base de los regímenes ilustrados del siglo XVIII⁴³.

En este período, tras las profundas transformaciones operadas en el plano político, social y jurídico, se plantea de forma más nítida la separación entre pecado y delito, en cuanto concreción de la distinción y separación entre moral y derecho. El proceso de secularización del derecho penal se desarrolló en el siglo XVII con las teorías iusnaturalistas de Grocio, Hobbes, Puffendorf y Thomasius; alcanzando su madurez con los ilustrados franceses e italianos y con las doctrinas iuspositivistas de Bentham y Austin⁴⁴. Es, sobre todo, en la obra de Grocio donde se clarifica la distinción entre delito y pecado, constituyendo el anticipo de la moderna sociedad y del nuevo derecho penal⁴⁵. Su concepción de la pena se recoge en el capítulo 20 del libro II del *De iure belli ac pacis*, sustentada en la no punibilidad de los pecados que no provoquen un daño concreto a la sociedad o a los individuos⁴⁶ y en la ponderación de la pena con relación al daño infringido, lo que condujo a una separación

[42] Sobre el particular cfr. OAKLEY, F.: "The absolute and ordained power of God and King in Sixteenth and Seventeenth centuries: philosophy, science, politics, and law", en *Journal of the History of Ideas*, 59, lss. 4, 1998, pp. 669-690.

[43] TARELLO, G.: op. cit.

[44] FERRAJOLI, L.: *Derecho y razón. Teoría del galantismo penal*. Trotta: Madrid, 2001, p. 215. Trad. P. Andrés Ibáñez

[45] Una síntesis general sobre la doctrina penal de la época puede verse en MARONGIU, A.: "La scienza del diritto penale nei secoli XVI-XVII", en en *La formazione storica del diritto moderno in Europa. Atti del terzo Congresso internazionale della società italiana di Storia del diritto*. Firenze: 1977, pp. 407-429.

[46] "Tertio puniendo non sunt peccata quae nec directe nec indirecte spetant ad societatem humanam aut ad hominem alterum. Ratio est quia nulla es causa cur non talia peccata relinquatur Deo punienda qui et ad ea noscenda est sapientissimus, et ad expendenda aequissimus et ad vindicanda potentissimus. Quare ab hominibus punitio talis institueretur plane sine utilitate, ac proinde mendose». GROTIUS, H.: *De iure belli ac pacis libri tres in quibus ius naturae et gentium item iuris publici praecipua explicatur*. Lyon: ed. B.J.A. De Kanter-Van Hettinga Tromp, 1939, p. 489.

tajante entre pecado y delito y, en último término, entre moral y derecho. Además, salvo excepciones previstas por el derecho de gentes, el individuo cristiano en cuanto tal no puede hacer justicia por sí solo, sino que el monopolio del castigo pertenece al Estado⁴⁷.

No obstante, el texto fundamental en la separación entre delito y pecado se encuentra incluido en el capítulo 27 del *Leviatán* de Hobbes:

«Delito es un pecado que consiste en la comisión (por acto o por palabra) de lo que la ley prohíbe, o en la omisión de lo que ordena. Así, pues, todo delito es un pecado: en cambio, no todo pecado es delito. Proponerse robar o matar es un pecado, aunque no se traduzca en palabras o hechos, porque Dios, que ve los pensamientos del hombre, puede cargárselo en cuenta; pero hasta que se manifieste por alguna cosa hecha o dicha, en virtud de la cual la intención pueda ser argüida por un juez humano, no tiene el nombre de delito [...]. De esta relación entre el pecado y la ley, y entre el delito y la ley civil, puede inferirse: primero, que cuando la ley cesa, cesa el pecado. Pero como la ley de naturaleza es eterna, la violación de pactos, la ingratitud, la arrogancia y todos los hechos contrarios a una virtud moral, nunca pueden cesar de ser pecado. En segundo lugar, que cesando la ley civil, cesa el delito, porque no subsistiendo ninguna otra ley sino la de naturaleza, no existe lugar para la acusación, puesto que cada hombre es su propio juez, acusado solamente por su propia conciencia y alumbrado solo por la elevación de sus propias intenciones. Por consiguiente, cuando su intención es recta, su hecho no es pecado: en caso contrario, su hecho es pecado, pero no delito. En tercer término, que cuando cesa el poder soberano, cesa también el delito, en efecto, donde no existe tal poder no hay protección que pueda derivarse de la ley, y por consiguiente, cada uno puede protegerse a sí mismo por su propia fuerza [...]»⁴⁸.

Este pasaje ha sido considerado uno de los pilares sobre el cual se funda la nueva concepción de la ley positiva y anticipa la separación tajante entre derecho y moral. No obstante, como pone de relieve Prodi, en realidad esta diferencia ya estaba difundida en la segunda mitad del siglo XVIII, en los ambientes más variados, aun los católico-romanos⁴⁹. Ciertamente el gran canonista del siglo XVII, el cardenal Giovanni Batista di Luca, ya aludía a la distinción entre moral y derecho al señalar que

[47] «Ex his quae dicta sunt hactenus colligi potest quam non tutum sit Christiano homini privato sive sui sive publici boni causa poenam sumere de improbo quoquam praesertim capitales, quemquam id iure Pentium nonnunquam permitti diximus», *ibidem*, p. 489.

[48] HOBBS, T.: *Leviatán*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 238-239.

[49] *Ibidem*, p. 381.

el derecho divino interesaba solo al fuero interno de la conciencia y, en cambio, el fuero externo debía juzgarse sobre la base de las leyes escritas⁵⁰; lo que en la práctica suponía que, junto con el proceso de consolidación y fortalecimiento de la ley como fuente principal del derecho, paralelamente se produce otro de consolidación de la autonomía de la conciencia individual. Este proceso de secularización de la ley toma carta de naturaleza precisamente con los iluministas franceses y el iuspositivismo pues, al privar a la norma jurídica de toda connotación moral, se plantea la necesidad de tutelar dentro de la misma los propios derechos e intereses del individuo, lo que antes era garantizado por la pluralidad de reglamentos en pugna⁵¹. Esta racionalización absoluta de la ley, propugnada por el iluminismo, pronto se extiende por toda Europa junto con el intento de incorporar los valores absolutos de la razón en derechos subjetivos plasmados en las leyes lo que condujo a la aparición de las declaraciones de derechos humanos, el constitucionalismo y la primacía definitiva de la ley en el sistema de fuentes de los ordenamientos jurídicos junto con un fortalecimiento de los estados nacionales⁵².

[50] «Post legem divinam, secundus et tertius locus tribuitur dictis legibus naturae et Pentium. Cum eadem praerogativa, ut eis lex positiva sive potestas humana derogare vel dispensare non valeat. Quamvis autem ista propositio omnium frequentius volitet, non solum per ora Professorum utriusque fori, sed etiam per illa omnium aliorum litteratorum, illorum praesertim, qui politicae peritos, ac professores se credunt, (Et in qua nullus forte reperitur idiota, qui se peritissimum esse non praesumat) attamen quo ad ea, quae externum forum, vel iudicium concernunt, non videtur quomodo istorum iurium observantia in praxi verificabilis dici valeat, cum nullibi unum vel alterum ius habeatur scriptum, illo excepto iuri naturali, quod in praeceptis decalogi, sive in generico axiomate, ut quid tibi non vis fieri, alteri ne feceris, scriptum reperitur in sacra pagina veteris, et novi Testamenti, unde propterea pro sinonimis haberi solent, ius divinum et naturale, adeo ut istud ius primo insit», DE LUCA, G. B.: *Theatrum veritatis et iustitiae*. ed. De Lyon: 1967, XV, p. 134.

[51] PRODI, P.: op. cit., pp. 384-85.

[52] Expresa de forma muy lúcida Ferrajoli las consecuencias de la tajante separación ilustrada entre derecho y moral: «La idea de que no existe una conexión necesaria entre derecho y moral, o entre el derecho “como es” y el derecho “como debe ser”, se considera comúnmente un postulado del positivismo jurídico: el derecho, según esta tesis, no reproduce ni tiene la misión de reproducir los dictámenes de la moral o de cualquier otro sistema metajurídico —divino, natural o racional— de valores ético-políticos, sino que es solo el producto de convenciones legales no determinadas ontológica ni tampoco axiológicamente. La misma teoría, formulada en sentido inverso, expresa la autonomía de la moral respecto al derecho positivo o a cualquier otro tipo de prescripciones heterónomas y su consiguiente concepción individualista y relativista: los preceptos y los juicios morales, con arreglo a esta concepción, no se basan en el derecho ni en otros sistemas de normas positivas —religiosas, sociales o de cualquier otro modo objetivas—, sino solo en la autonomía

Tiene importancia trascendental en esta cuestión el pensamiento político y filosófico de Montesquieu y no solo por lo que se refiere a su teoría de la división de poderes, que desde su formulación ha constituido la base ontológica del constitucionalismo liberal, sino fundamentalmente porque en su obra *De l'Esprit des lois* (1748) se entrevé dos itinerarios dentro del Estado moderno liberal y que, en el futuro, condicionarán dos formas de su comprensión: por un lado, los partidarios de entender que la resolución de todos los problemas corresponde al Estado y, por el otro, los que identifican la modernidad y los derechos fundamentales en la dialéctica entre el Estado y la sociedad, entre las leyes positivas y las normas éticas⁵³. En último término estas dos tendencias se concretarán en el plano jurídico-constitucional en los ilustrados partidarios de la unidad ético-jurídica del reglamento, integrando la moral y el derecho, y aquellos partidarios de la defensa de los derechos individuales como derecho subjetivos dentro del sistema político.

A partir de Pufendorf y su conceptualización del derecho penal moderno ya no como venganza sino como reparación proporcional al daño inflingido a la sociedad y, como tal, exigida por la autoridad, se desarrollan dos líneas distintas en la separación entre moral y derecho. Una primera en la que el derecho se caracteriza por su coactividad y la moral, en cambio, por obligar solo en conciencia, en el fuero interno; por otro lado, aquellos que dotan a la norma jurídica de un conjunto de valores ético-rationales. El influjo de estas

de la conciencia individual. Estas dos tesis constituyen una adquisición básica de la cultura liberal. Y reflejan el proceso de secularización, culminado al inicio de la Edad Moderna, tanto del derecho como de la moral, desvinculándose ambos en tanto que esferas distintas y separadas de cualquier nexo con supuestas ontologías de valores», op. cit., pp. 218 y 219.

[53] Aparece claro este planteamiento entre las dos direcciones a las que puede optar el Estado moderno en el Libro XXIV del capítulo XIV titulado «Cómo se aplica la fuerza de la religión a la de las leyes civiles»: «Como la religión y las leyes civiles deben tender principalmente a hacer a los hombres buenos ciudadanos, está claro que cuando una de las dos cosas se aparta de dicho fin, la otra debe tender a él con más fuerza: cuando menos reprima la religión, más debe reprimir las leyes civiles. En Japón, la religión dominante no tiene apenas dogmas y no pretende ni paraíso ni infierno; por eso, y para suplir este defecto, se han hecho leyes de severidad extremada y se han ejecutado con puntualidad extraordinaria. Cuando la religión establece el dogma de la necesidad de las acciones humanas, las penas de las leyes deben ser más severas y la Policía más vigilante para que los hombres, que sin esto se abandonarían a sí mismos, se vean impelidos por dichos motivos; pero es distinto si la religión establece el dogma de la libertad», *Del espíritu de las leyes*. Madrid: Tecnos, 1972, pp. 350-351.

dos corrientes explica la paradoja que vive el derecho penal durante el siglo XVIII reflejada en los primeros códigos penales elaborados en Europa y que, a pesar de estar influenciados por el iluminismo con su concepción racional de la ley penal y de la pena proporcional, frente a su tradicional carácter retributivo, se observa aspectos represivos y penas crueles⁵⁴.

En realidad, se produjo una objetivación y elaboración científica del delito sobre bases racionales, lo que les dota de un carácter universal válido para todos los pueblos, justificándose la represión en la consideración del delito como un mal absoluto a semejanza de lo que en épocas anteriores ocurría con el pecado. Se da una transposición socio-política del concepto de pecado por el de delito, lo que en la práctica supuso dos líneas diferentes y, a la vez, coincidentes a lo largo de este período en la formación del derecho penal: junto a la defensa de los derechos de los reos se produjo a la vez una tendencia paralela de represión exacerbada⁵⁵.

En el siglo XIX asistimos al triunfo definitivo del derecho positivo, de las constituciones como sistema de garantías frente al Estado y de la codificación de las diversas ramas del ordenamiento jurídico y, además, a la consolidación de la apuntada tendencia iniciada con el iluminismo de absolutización del delito como medio de protección de la sociedad y de los nuevos sistemas constitucionales. Durante la primera mitad del siglo XIX, el debate filosófico-jurídico se centra en la necesidad de configurar un orden moral, basado en la ciencia y en los nuevos valores políticos y jurídicos, para sustituir el papel tradicional que en la moralidad de la sociedad habían jugado las iglesias. Este orden moral de la nueva sociedad política se va a reflejar en el Código francés de 1804 y desde ahí se proyectará hasta nuestros días; es más, la nueva ley civil se presenta como un sustituto de la ley moral y de la religión pretendiendo ocupar su lugar en la nueva sociedad que alumbraba⁵⁶. El *Code Civil* supondrá el paso del iusnaturalismo, asumi-

[54] Para ver esta cuestión en los Códigos penales de este período cfr. CARTUYVELS, Y.: *D' où vient le code pénal? Une approche généalogique des premiers codes pénaux absolutistes au XVIII^e siècle*, Montreal/Otatawa, 1996. El propio marqués de Beccaria admite la pena de muerte en los supuestos de que el reo condenado sea una amenaza para la seguridad de la nación o cuando supervivencia pueda favorecer la rebelión o la anarquía, BECCARIA, C.: *de los delitos y las penas*. Madrid: Alianza, 1982, cap. 28, pp. 74-81. Trad. J. A. de las Casas.

[55] FOUCAULT, M.: *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. París: Gallimard, 1975.

[56] El carácter de la ley civil como *nueva religión* en la nueva sociedad naciente de la Ilustración se percibe de forma muy nítida en el *Discurso preliminar al Código civil francés*

do con entusiasmo por los ilustrados franceses, al positivismo jurídico del siglo XIX, convirtiéndose el *Codice* en un medio de control social al servicio del estatismo imperante, es decir, de una simbiosis perfecta entre absolutismo jurídico y liberalismo económico⁵⁷. Es reflejo, me parece que claro, de este intento de controlar la sociedad a través de la sustitución de la ley religiosa por la ley natural, por supuesto encarnada en la nueva ley civil en cuanto paradigma de la recta razón, el siguiente pasaje del Discurso preliminar al *Codice de Portalis* relativo al matrimonio, en cuanto institución punto de conflicto entre la ley religiosa y la ley civil, entre el mundo antiguo y el nuevo emanado de las luces de la razón:

«Las confusas ideas que se tenían sobre la esencia y sobre los caracteres de la unión conyugal producían aprietos diarios en la legislación y en la jurisprudencia. Había siempre conflicto entre el sacerdocio y el imperio cuando se trata de hacer leyes o de pronunciar sentencias sobre esta importante materia. Se ignoraba lo que es en sí el matrimonio, lo que las leyes civiles han añadido a las leyes naturales, lo que las leyes religiosas han añadido a las leyes civiles, y hasta dónde pueden extenderse la autoridad de esos distintos tipos de leyes [...].

Todas esas incertidumbres se han desvanecido, todos esos apuros, todos esos apuros se han disipado a medida que se ha remon-

de Portalis: «Unas buenas leyes civiles son el mayor bien que los hombres pueden dar y recibir; son la fuente de las costumbres, el *palladium* de la propiedad y la garantía de toda paz pública y particular: si bien no funda el gobierno, lo mantienen; moderan el poder, y contribuyen a hacerlo respetar, como si fuera la justicia misma. Alcanzan a cada individuo, se mezclan con las principales acciones de su vida, le siguen a todas partes; a menudo, son la única moral del pueblo, y siempre forman parte de su libertad: por último, consuela a cada ciudadano de los sacrificios que la ley política le ordena en aras de la ciudad, protegiéndole, cuando hace falta, en su persona y en sus bienes, como si fuera, él solo, la ciudad toda entera. De ahí que la redacción del Código civil haya captado el celo del héroe que la nación ha establecido como su primer magistrado, cuyo genio todo lo anima, y que creará siempre tener que trabajar para su gloria, en tanto le quede algo por hacer para nuestra felicidad. Pero, ¡qué tarea la de redactar una legislación civil a un gran pueblo! La obra estaría por encima de las fuerzas humanas si se tratara de dar a este pueblo una institución absolutamente nueva, y si, olvidando que ocupa el primer rango entre las naciones civilizadas, se desdeñara aprovechar la experiencia del pasado y esa tradición de buen sentido, de reglas y de máximas, que ha llegado hasta nosotros y que forma el espíritu de los siglos. Las leyes no son puros actos de poder: son actos de prudencia, de justicia y de razón. El legislador ejerce menos una autoridad que un sacerdocio [...]», op. cit., pp. 31-32.

[57] GROSSI, P.: *De la codificación a la globalización del derecho*. Thomson Reuters: Cizur Menor, 2010, pp. 62-64.

tado al verdadero origen del matrimonio, cuya fecha es la misma que la de la creación.

Hemos llegado a la convicción de que el matrimonio, que existía antes del establecimiento del cristianismo, que ha precedido a toda ley positiva y que deriva de la constitución misma de nuestro ser no es ni un acto civil ni un acto religioso, sino un acto natural que ha captado la atención de los legisladores y que la religión ha santificado».⁵⁸.

No cabe duda que en el siglo XIX se consagra de forma absoluta el monopolio jurídico del Estado, frente al pluralismo de fueros medieval, dando lugar a un fenómeno que Grossi define con acierto de Absolutismo jurídico encabezado por los que consideran, paradójicamente desde un liberalismo económico, que los códigos y constituciones han resuelto todos los problemas del Estado de derecho⁵⁹.

Es interesante observar cómo en este periodo codificador y de triunfo definitivo de la ley positiva el delito abarca todas las acciones que son consideradas peligrosas socialmente para el orden establecido, para la seguridad del Estado, o que constituyen un desvío de la moral convencional. Se extiende la consideración de delito a comportamientos que antes pertenecían al mundo del pecado, apareciendo el concepto de moralidad pública y escándalo público.

El tradicional monismo teocrático de la criminalización del pecado dio paso en la sociedad burguesa a una tendencia opuesta: considerar crimen cualquier desvío respecto de los comportamientos sociales codificados lo que, en último término, supuso la desaparición de la distinción entre delito y pecado, y, por tanto, de la pluralidad de fueros, apareciendo la norma unidimensional (tanto sacralizada como absolutamente secularizada) y la expansión sin límites de la norma jurídica a esferas reservadas en épocas anteriores a la moral o a la ética perdiéndose ese dualismo inserto en el código genético del europeo, y causante de la actual crisis del derecho.

Con el advenimiento de la norma unidimensional decae el talante, que con sus contradicciones produjo nuestra sociedad y le insufló vida: el talante normativo entre el mundo interior pero colectivo de la norma moral y el mundo exterior del derecho positivo, que fue característico de nuestra vida y posibilitó la creación del Estado liberal y democrático, que es lo único

[58] *Ibidem*, p. 54.

[59] Los escritos de Grossi en los que fundamenta al absolutismo jurídico han sido recogidos en el libro *Absolutismo giuridico e diritto privato*. Milano: Giuffrè, 1998.

que puede permitir la supervivencia de nuestra identidad colectiva como hombres occidentales⁶⁰.

8. Conclusiones: ¿la conciencia como fuente del derecho?

La coexistencia histórica en Occidente de una pluralidad de fueros a los que el hombre medieval era convocado a responder de sus acciones produjo, tal y como hemos señalado a lo largo del texto, un humus socio-político que posibilitó la aparición del Estado de derecho tal y como lo conocemos. Este trascurre desde el pluralismo de fueros medieval a la dualidad conciencia/derecho de la Edad Moderna. En la actualidad, la norma en Occidente, por primera vez, tiene un carácter unidimensional: en la actualidad el hombre solo responde ante la norma escrita una vez menoscabadas las restantes sedes de juicio.

No pretendemos, desde luego, propugnar la recuperación del dualismo para solucionar la crisis de lo jurídico, que ya primeramente había sufrido el derecho canónico, pero sí un proceso de retroceso de la norma unidimensional frente a la conciencia individual en cuanto constituye la proyección jurídica más profunda de la idea universal de dignidad de la persona. Se trata, en último término, de poner de relieve el salto cualitativo que implicaría para un Estado de derecho asumir la conciencia personal del individuo como uno de sus objetivos prioritarios⁶¹.

En cuanto a la conciencia a que me refiero es aquella que constituye fundamento de las dimensiones ideológica, religiosa o ética de la persona. En este sentido propuesto Calvo Espiga considera que:

«La conciencia sería equivalente a persona en cuanto desnudo sujeto de relaciones intra e interpersonales y, en este sentido, expresaría o definiría a la persona en su más íntima esencia y, consecuentemente, en su más profunda debilidad»⁶².

[60] PRODI, P.: op. cit, pp. 417-445.

[61] En este sentido destaca Calvo Espiga, A.: «Tanto mayor y mejor será el margen de ejercicio de la libertad cuanto mayor y mejor armonía consiga la legislación entre orden estatal y conciencia/libertad personal», «De nuevo sobre la naturaleza y lugar del Derecho Canónico: derecho confesional versus ordenamiento estatal», en *Scriptorium Victoriense*, nº 44, 1997, p. 23.

[62] CALVO ESPIGA, A.: «Conciencia y Estado de derecho», en *Laicidad y libertades. Escritos jurídicos*, nº 1, 2001, pp. 24 y 25.

Ahora bien, el propio autor nos alerta de que este carácter íntimo del individuo consigo mismo en que consiste la conciencia no puede significar clausurarla dentro de la esfera privada del individuo sino, precisamente, todo lo contrario porque la conciencia en cuanto fundamento último de la personalidad debe tener una proyección social e implica necesariamente su desprivatización en cuanto lugar en el que adquiere toda su potencialidad y significación los derechos de las personas⁶³.

Esta evidente relación entre derecho y conciencia y, en concreto, si la conciencia puede ser fuente del derecho o las implicaciones jurídicas de la misma plantea problemas de su determinación, concreción o límites viniendo a constituir una cuestión clave de la actual teoría del derecho que, desde luego, excede el límite de nuestra reflexión⁶⁴.

[63] «Que la conciencia pueda ser definida como una relación íntima y privilegiada del hombre consigo mismo no es equivalente a su clausura en la trastienda de lo privado; antes al contrario, la conciencia, en cuanto fundamento último de la personalidad individual, ha de expresarse, y manifestarse necesariamente en la actuación y proyección social del hombre. Más, la relación que en el foro de la conciencia establece el hombre consigo mismo ha sido, más allá de la influencia que hayan supuesto el humanismo o el iusnaturalismo iluminista, la causa última que ha llevado a plantearse a fin del siglo XX una imagen secularizada de la conciencia convertida, no solo desde el derecho constitucional sino incluso desde la filosofía y la antropología, en principio trascendental y autónomo, creador de la libertad de pensamiento y de la libertad religiosa. Por otra parte, el hecho de que se reconozca a la conciencia como lugar en que adquiere toda su fuerza y potencialidad la exigencia y reivindicación de los derechos de la persona comporta e implica su nítida e inequívoca desprivatización». *Idem*.

[64] Un planteamiento original sobre esta cuestión se hace en el citado artículo de Calvo Espiga.



Publicaciones de Thémata Editorial:

COLECCIÓN PENSAMIENTO

Ensayos y estudios sobre ciencias y técnicas,
ciencias naturales, ciencias sociales,
humanidades y artes

- 1 *La recomposición de la crisma. Guía para sobrevivir a los grandes ideales,*
Satur Sangüesa
- 2 *Locura y realidad. Lectura psico-antropológica del «Quijote»,*
Juan José Arechederra; Jacinto Choza
- 3 *Aristotelismo,*
Jesús de Garay
- 4 *El nacimiento de la libertad,*
Jesús de Garay
- 5 *Historia cultural del humanismo,*
Jacinto Choza
- 6 *Antropología y utopía,*
Francisco Rodríguez Valls
- 7 *Neurofilosofía: perspectivas contemporáneas,*
VV. AA.
- 8 *Breve historia cultural de los mundos hispánicos,*
Jacinto Choza; Esteban Ponce-Ortiz
- 9 *La nostalgia del pensar. Introducción al pensamiento de Novalis,*
Alejandro Martín Navarro
- 10 *Heráclito: Naturaleza y complejidad,*
Gustavo Fernández Pérez

- 11 *Habitación del vacío. Heidegger y el problema del espacio después del humanismo,*
Rosario Bejarano Canterla
- 12 *El principio antropológico de la ética. En diálogo con Zubiri,*
Urbano Ferrer Santos
- 13 *La ética de Edmund Husserl,*
Urbano Ferrer Santos y Sergio Sánchez-Migallón
- 14 *Celosías del pensamiento,*
Jesús Portillo Fernández
- 15 *Historia de los sentimientos,*
Jacinto Choza

COLECCIÓN SEMINARE

Siembras de sugerencias, tormentas de ideas,
seminarios, debates y coloquios

- 1 *Danza de oriente y danza de occidente,*
Jacinto Choza y Jesús de Garay (editores)
- 2 *La escisión de las tres culturas,*
Jacinto Choza y Jesús de Garay (editores)
- 3 *Estado, derecho y religión en oriente y occidente,*
Jacinto Choza y Jesús de Garay (editores)
- 4 *La idea de América en los pensadores occidentales,*
Marta C. Betancur, Jacinto Choza y Gustavo Muñoz (editores)
- 5 *Retórica y religión en las tres culturas,*
Jacinto Choza y Jesús de Garay (editores)
- 6 *El Fanatismo en las tres culturas,*
Jacinto Choza y Jesús de Garay (editores)
- 7 *Narrativas fundacionales de América Latina,*
Marta C. Betancur, Jacinto Choza y Gustavo Muñoz (editores)
- 8 *Dios en las tres culturas,*
Jacinto Choza, Jesús de Garay y Juan J. Padial (editores)

- 9 *La independencia de América. Primer centenario y segundo centenario,*
Jacinto Choza, Jesús Fernández Muñoz, Juan José Padiá
y Antonio de Diego (editores)
- 10 *Pensamiento y religión en las tres culturas,*
Miguel Ángel Asensio, Abdelmumin Aya y Juan José Padiá
(editores)

COLECCIÓN ARTE Y NATURALEZA

Escritos de estudio y creación sobre artes visuales
y espacios naturales

- 1 *La danza de los árboles,*
Jacinto Choza

COLECCIÓN LITERARIA

Obras de creación literaria en general. Novela,
relato, cuento, poesía, teatro

- 1 *Cuentos e imágenes,*
Francisco Rodríguez Valls

COLECCIÓN OBRAS DE AUTOR

Obras de autores consagrados en la historia
del pensamiento

- 1 *Desarrollo como autodestrucción. Estudios sobre el problema fundamental de Rousseau,*
Reinhard Lauth

Próximas publicaciones:

- 2 *Metrópolis,*
Thea von Harbou
- 3 *¿Qué significa hoy ser abrahamita?,*
Reinhard Lauth

- 4 *He visto la verdad. La filosofía de Dostoievski en una exposición sistemática,*
Reinhard Lauth
- 5 *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo. I. Introducciones,*
G. W. F. Hegel.
- 6 *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo. II. Antropología,*
G. W. F. Hegel.
- 7 *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo. III. Fenomenología y Psicología,*
G. W. F. Hegel.

THÉMATA SERVICIOS EDITORIALES:

Producción, corrección, maquetación y diseño de libros, revistas, catálogos publicitarios, etcétera.

Datos de contacto:

Editorial Thémata
C/ Italia, 10. 41907-Valencina de la Concepción
(Sevilla) ESPAÑA
Tlf: (34) 955 720 289
www.themata.net
editorial@themata.net

Distribución:

Distriforma (Toledo, España)
Waldhuter (Buenos Aires, Argentina)

Imprimimos en España, México y Argentina

