

IDEOLOGÍA E HISTORIA

La formación del cristianismo como fenómeno ideológico

por GONZALO PUENTE OJEA

sigfe
veintiuno
editores
MÉXICO ESPAÑA ARGENTINA COLOMBIA



veintiuno editores, sa

} OEL AGUA -M. MÉXICO M. O.F.

lio veintiuno de españa editores, sa

(ZA 5. MADRID 33. ESPAÑA

siglo veintiuno argentina editores, sa

siglo veintiuno de Colombia, Ltda

AV.fc. 17-73 PRIMER PISO. BOGOTÁ. D.E. COLOMBIA

Primera edición, febrero de 1974 Segunda edición, noviembre de 1976 Tercera edición, enero de **1984**

© Siglo XXI de España Editores, S. A. Plaza, 5. Madrid-33

© Gonzalo Puente Ojea

DERECHOS RESERVADOS CONFORME A LA LEY

Impreso y hecho en España *Printed and made in Spain*

ISBN: 84-323-0125-6 Depósito legal: M. 2.988-1984

Impreso en Clusas-Orcoyco, S. L. Polígono Igarsa Paracuellos del Jarama (Madrid)

Índice

Prefacio	4
Proemio a la 3. ^a edición	5
1. El concepto de ideología y su ambigüedad.....	6
1.- Sentido de una polémica	6
2.- Conciencia y realidad.....	7
3. El materialismo histórico.....	10
4. Supuesta crítica ideológica del marxismo.....	13
5. Estructura y superestructura.....	15
6. Valor informativo de las ideologías.....	19
7. Una nueva función del concepto de ideología	26
8. Dos aplicaciones residuales del concepto de ideología.....	33
II. La estructura de las ideologías.....	37
III. Las metamorfosis históricas de las ideologías.....	45
IV. Las ideologías cristianas	49
A. LA IDEOLOGÍA POPULAR MESIANICA: JESÚS Y LA REVOLUCIÓN JUDIA DE SU TIEMPO.....	49
1. Introducción metodológica.....	49
2. Aproximación al problema de Jesús.....	53
3. Exégesis y teología	61
4. Jesús y el mesianismo judío	72
5. El ideal teocrático y la revolución popular judía.	81
6. La primera comunidad cristiana de Jerusalén y los ideales de Israel	91
7. La empresa mesiánica de Jesús.....	108
8. La ideología del evangelio original	123
Hostilidad de clase.	125
Vocación revolucionaria.....	126
Comunidad de bienes.	128
Desprecio del trabajo.	130
Destrucción de la familia.....	130
B. LA IDEOLOGÍA DEL NUEVO TESTAMENTO Y SU DESARROLLO EN LA TRADICIÓN PATRÍSTICA....	134
1. El Cristo pacífico de los evangelios canónicos.....	134
2. El precedente paulino como plataforma ideológica de la nueva fe	142
3. La ideología conservadora de los evangelios canónicos: espiritualismo y concordia social	150
4. La consolidación del cristianismo paulino en conflicto con la tradición judeocristiana.....	155
5. La progresiva convergencia ideológica de la Iglesia y el Imperio romano en la doctrina del poder	165
6. Helenismo versus judaísmo en la formación de las doctrinas cristianas y la organización jerárquica de la Iglesia.....	174
7. El reconocimiento oficial de la religión cristiana por el Imperio romano y la síntesis agustiniana	183
8. El cristianismo como ideología conservadora y conformista	192
C. LA INFLEXIÓN DE LA IDEOLOGÍA CRISTIANA EN EL ALTO MEDIOEVO.....	202
1. Breve bosquejo histórico	202
2. El punto de partida de la inflexión medieval de la Iglesia cristiana	204
3. La teocracia romana.....	208
4. El cesaropapismo bizantino.....	217
5. Nuevos horizontes... ..	228

Prefacio

Este libro se propone contribuir al convencimiento de que sin una *lectura ideológica* no es posible desvelar el *sentido de la historia*. La lectura ideológica de los fenómenos históricos —es decir, la lectura que tematiza la dependencia fundamental de las *formas mentales* respecto de los *intereses de clase*, en el contexto de unas determinadas *relaciones de producción*— *no es* el único método para descifrar este sentido, pues tiene que descansar en todos los demás recursos y artificios metodológicos que han ido forjando pacientemente los historiadores; pero constituye, en cuanto tal, la forma básica de interrogación sobre el sentido de los esquemas de vida y de pensamiento que el hombre ha ido creando en el curso de su existencia social. Aún más, intentar prescindir de la lectura ideológica equivale no sólo a renunciar a la captura del sentido de los procesos históricos, sino también a mutilar arbitrariamente las virtualidades del análisis causal de los mismos, como consecuencia de la cancelación de toda posibilidad de formular hipótesis de explicación científica que pertenecen justamente al dominio de la interpretación ideológica, la más fecunda para el éxito de dicho análisis causal.

Sensible a la urgencia de consolidar y fortalecer ese convencimiento, ofrezco en estas páginas una concisa presentación de los conceptos metodológicos fundamentales de dicha *lectura ideológica*, seguida de una ilustración de *cómo* operan dichos conceptos en el trabajo analítico de fenómenos históricos concretos. A este efecto he optado por trasladarlos a la interpretación ideológica del estoicismo y del cristianismo. Elegí el *estoicismo*, precisamente en razón de las dificultades intrínsecas con que tropieza todo intento de matizar *ideológicamente* las sucesivas fases de desarrollo de un sistema intelectual eminentemente unitario en sus intuiciones básicas —dificultades que se añaden a las derivadas de la aplicación de la metodología del *materialismo histórico* a una sociedad pre-industrial en sentido moderno—. Pero esta sección de la obra —donde se traza esquemáticamente la evolución económica y social del período grecorromano— ha sido omitida aquí por razones de orden editorial y ha sido publicada en libro aparte*. El examen del *cristianismo* se debe, por el contrario, a la notable oportunidad que brinda para mostrar los radicales giros ideológicos que pueden operarse en un sistema de creencias que, a primera vista, podría tomarse por esencialmente inalterable. En mi exégesis de ambas formaciones ideológicas sólo aspiro a cumplir una función de *mediación* divulgadora y de *síntesis* crítica y personal, vehiculando y ordenando para ello los principales resultados del esfuerzo de importantes investigadores y especialistas de los dominios científicos de que me ocupo. No he buscado, por consiguiente, la originalidad o el brillo personal, sino la mayor eficacia en la exposición de esta síntesis; para lograrlo, no he tenido el menor inconveniente en citar profusamente, e incluso reproducir *in extenso*, cuantas hipótesis y conclusiones de interés para este trabajo he hallado en la obra de una serie de estudiosos, a los cuales todo intelectual deseoso de esclarecer el proceso histórico de la humanidad de la que forma parte integrante debe reconocer una justa deuda de gratitud.

* *Ideología e historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*. Madrid, Siglo XXI, 1974.

Proemio a la 3.^a edición

Terenciano Moro, gramático de renombre que vivió en la segunda centuria de nuestra era, decía, en su *Carmen heroicum* (*De Syllabis*, 250), que los libros tienen su *fatum*. Este que se presenta hoy en su tercera edición nació en los tempranos años 70, como producto de una necesidad intelectual y de una coyuntura política. La necesidad intelectual venía dada por una situación de avasalladora hegemonía ideológica derivada del rígido marco impuesto a nuestro país por lo que se ha querido denominar, creemos que con acierto, *nacional-catolicismo*, y que tuvo en Fernando Moran su primer exegeta de talento. La coyuntura política se cifraba en la perentoriedad de armar a quienes nos oponíamos públicamente a la dictadura con los indispensables instrumentos de análisis de esa estructura nacional-católica en que estaban atrapadas nuestras vidas.

La coyuntura política ha cambiado, por fortuna, radicalmente. Pero la necesidad intelectual que motivó la génesis del libro entendemos que subsiste, si bien inscrita en entorno sensiblemente diferente. Porque esta motivación sobrevivió al cambio histórico inaugurado en 1975. Hecho nada sorprendente si se considera que el factor aislado de mayor peso en la conformación ideológica de la nacionalidad hispana, ya desde su adolescencia, es la tradición cristiana y los materiales acarreados por esta tradición. Ningún español puede equipar debidamente su habitáculo mental si no alcanza un cierto nivel de conocimientos en este sector de la vida colectiva nacional, pues dicho factor incide, en sutiles combinaciones y subterráneas confluencias, en el resto de los ingredientes de la textura existencial española. Habiendo sido así el destino de esta obra, más vale respetar su perfil original, dejando al hado que sea su juez de hoy y de mañana.

Incorporamos, no obstante, a una cuarentena de Notas al capítulo IV (A. 7, 14, 15, 21, 22, 23, 25, 28, 34, 50, 57, 58, 86, 91, 96, 97, 101, 103, 129, 130, 151, 198, 207, 251, 266, 301, 308, 309, 324. 361; y B. 35, 53, 74, 130, 141, 144, 250, 259, 260), el resultado de estudios aparecidos con posterioridad a la publicación del libro, o conocidos por el autor sólo después, y que ofrecen especial relevancia para su temática.

Madrid, diciembre de 1983.

1. El concepto de ideología y su ambigüedad

1.- Sentido de una polémica

La difusión entre el público español de la tesis, tan superficial como falsa, del supuesto *crepúsculo de las ideologías* me llevó a publicar, en 1966, un trabajo sobre la función y el destino de las ideologías.*. Intenté mostrar allí el hecho fundamental de que en el decurso de la historia puede apreciarse una *impregnación ideológica* progresiva de todos los ámbitos sociales, llamando la atención sobre la peculiar situación de hoy, situación en la que la racionalidad económica capitalista ha forjado la *ideología de la sociedad industrial avanzada*. Esta «es la ideología —escribe H. Marcuse— que pertenece al propio aparato socio-económico establecido, y que lo protege contra cualquier alternativa encaminada a modificar la situación. Se trata de la *absorción* de la ideología por la realidad». El estadio actual representa la culminación del referido proceso de impregnación ideológica. Porque «en un determinado sentido, la cultura industrial avanzada es *más* ideológica que su predecesora, en tanto en cuanto que hoy la ideología está en el proceso de producción mismo [...]. El aparato productivo y los bienes y servicios que produce, *venden* o imponen el sistema social en su conjunto»¹.

Dicho análisis ha permitido aislar algunos de los más importantes fenómenos reales que se esconden bajo la tesis del *fin de las ideologías*, la cual no es sino la versión *tecnocrática* de vetustas ideologías burguesas en su fase final de repliegue defensivo, es decir, en un momento en que el combate ideológico está para ellas perdido e intentan el último enmascaramiento posible: negar la realidad del combate mismo. No sorprende que esta construcción seudocientífica haya nacido en un país, los EE.UU., en el que la conciencia y las responsabilidades de su liderazgo del mundo capitalista exigen acudir a los recursos ideológicos más eficaces para preservar su hegemonía. La citada tesis opera, en definitiva, la escisión radical de ética y política, para lograr el afianzamiento del *status quo*.

Como señalan S. W. Rousseas y J. Farganis, «la esperanza, o la creencia, de que el fin de la mentalidad ideológica nos permita ver el mundo sin el colorido de los juicios de valor, no es sino la ilusión de un positivismo elemental; lo cual significa, en esencia, una huida de la responsabilidad moral». La formulación de la tesis es un montaje apoyado en «una selección de hechos en el análisis de los problemas sociales»², como muy tempranamente tuvo ya ocasión de mostrar Wright Mills al denunciar los sofismas que alimentan al *fetichismo* del empirismo vulgar en las ciencias sociales.

El análisis marxista de las ideologías, al margen de toda consideración de orden político, permite comprender la persistente presencia de las formaciones ideológicas y su función predominante en nuestra sociedad. Escribiendo a su amigo L. Kügelmann, el 27 de julio de

* Vid. *De la función y el destino de las ideologías* (Cuadernos Hispanoamericanos, a.º 202, octubre 1966, pp. 96-116).

¹ Vid. Herbert Marcuse, *One-dimensional man. Studies in the ideology of advanced industrial society* (Londres, 1964, pp. 11 y 12).

² Vid. Stephen W. Rousseas y James Farganis, «American politics and the end of ideology» (en *The New Sociology*, Nueva York, 1965, pp. 268-89, esp. p. 273).

1871, decía K. Marx: «Se creía hasta hoy que la formación de los mitos cristianos bajo el Imperio romano no había sido posible sino porque la imprenta aún no había sido inventada. La prensa diaria y el telégrafo, que difunden sus inventos en todo el universo en un abrir y cerrar de ojos, fabrican en un día más mitos (y el rebaño de burgueses los acepta y los extiende) que antes en un siglo»³. Este texto anuncia, no el hecho trivial de la circulación vertiginosa de las ideas impresas, sino el fenómeno de la *impregnación ideológica* en las sociedades industriales. La aguda anticipación de este fenómeno no constituye un azar, sino que es fruto de la aplicación de métodos de observación en el marco de una ciencia social concreta: el materialismo histórico.

En mi artículo de 1966 no creí necesario recurrir al aparato categorial marxista para invalidar críticamente la *ideología tecnocrática*. Bastaba un tratamiento general de las ideologías a la luz de la teoría sociológica contemporánea más en boga, liberándolo de referencias que pudieran tomarse erróneamente como «tergiversaciones partisanas». Es evidente, no obstante, que el *locus naturalis* del estudio de las ideologías es la ciencia social marxista. Sólo este marco conceptual permite abordar la dimensión básica de ese fenómeno, es decir, su vertiente *genética* y su función *práctica* en la dinámica social.

Analizaré brevemente los puntos esenciales de la *teoría marxista de las ideologías*, con especial atención a ciertos aspectos de su definición; seguidamente trataré de eliminar la posible ambigüedad derivada de un empleo generalizado del *concepto de ideología*, que sólo es legítimo con las debidas especificaciones y reservas.

El marxismo sitúa la investigación de las ideologías en un nivel genético, es decir, en el contexto epistemológico de los fenómenos de la conciencia, de tal manera que la orientación eminentemente *evaluativa de* las ideologías se somete, a su vez, a una evaluación, esta vez no axiológica, sino epistemológica. Los análisis *formalistas* —característicos de la sociología americana— son de escasa fecundidad, porque se detienen precisamente allí donde la investigación teórica comienza a tener relevancia práctica. Tales análisis obedecen a supuestos filosóficos *idealistas* no tematizados en su marco operatorio y desembocan en actitudes *conformistas* respecto del *consensus* social establecido⁴.

2.- Conciencia y realidad

Las célebres *Tesis sobre Feuerbach* —escritas por Marx en 1845, e inéditas hasta que F. Engels las publicó en 1888, como apéndice de su ensayo titulado *Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*⁵— pueden considerarse el texto fundacional del *materialismo histórico*, y así de la teoría de las ideologías. «La verdad objetiva —se dice en las Tesis— no es una verdad teórica, sino una cuestión práctica», es decir, dependiente de la «actividad sensorial humana». La *praxis* pertenece a la esfera de la actividad social: «la naturaleza real del hombre es la totalidad de las relaciones sociales», porque «toda vida social es esencial-

³ Vid. K. Marx, *Lettres a Kügelmann (1862-1874)* (París, Ed. Anthropos, 1968, p. 169).

⁴ Así sucede con la mayor parte de las construcciones teóricas de las ciencias humanas en los EE. UU., como es bien sabido (teorías del *adjustment*, de las *human relations*, de la *group dynamics*, etc.); se trata de *técnicas de integración*.

⁵ Vid. Maximilien Rubel, *Bibliographie des oeuvres de Karl Marx* (París, 1956, p. 55).77229229

mente práctica»⁶.

Conciencia y realidad son, así, dos momentos de un mismo proceso. «La conciencia es, desde el comienzo mismo, un producto social, y lo sigue siendo mientras existan hombres en general», escribe Marx en *La ideología alemana*⁷. Porque «no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia»; por consiguiente, «la producción de las ideas, de las representaciones y de la conciencia está, en primer término, directa e íntimamente ligada a la actividad material y al comercio material de los hombres, es el lenguaje de la vida real. Las representaciones, el pensamiento, el comercio intelectual de los hombres, aparecen aquí como la emanación directa de su comportamiento material. Lo mismo sucede con la producción intelectual tal como se presenta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo. Son los hombres quienes producen sus representaciones, sus ideas, etc., pero los hombres reales, activos, tal como son condicionados por un desarrollo determinado de sus fuerzas productivas y de las relaciones que corresponden a éstas, incluidas las formas más amplias que puedan revestir. La conciencia jamás puede ser sino el ser consciente (*das bewusste Sein*), y el ser de los hombres es un proceso de vida real. Y si en toda ideología los hombres y sus relaciones nos aparecen colocados cabeza abajo, como en una cámara oscura, este fenómeno surge de su proceso de vida histórica, exactamente igual que la inversión de los objetos en la retina deriva de su proceso de vida directamente física». El proceso vital, que es un proceso *social*, determina «el desarrollo de los reflejos y de los ecos ideológicos», de tal manera que «la moral, la religión, la metafísica y todo lo que resta de la ideología, así como las formas de conciencia que les corresponden, pierden también toda apariencia de autonomía»⁸.

Las bases reales de la existencia humana son de orden natural y de orden social, quedando ambas íntimamente trabadas en las estructuras de la *praxis*. «Al producir sus medios de existencia, los hombres producen indirectamente su vida material misma»⁹. El modo específico de producir su vida caracteriza lo que los hombres son; «Lo que son coincide con su producción, tanto con *lo que ellos* producen como con la *manera en que* lo producen. Lo que son los individuos depende, pues, de las condiciones materiales de su producción»¹⁰. Desaparece el mito de una conciencia *pura*.

El análisis de la *génesis de la conciencia* en *La ideología alemana* constituye el núcleo científico del materialismo histórico¹¹. El fenómeno decisivo en la vida de la conciencia, que aparece en el dintel de toda vida social organizada, es la *división del trabajo* como tal, fenómeno que se hace efectivo «a partir del momento en que se opera una división de trabajo material e intelectual. A partir de entonces la conciencia *puede* verdaderamente imaginarse que es algo diferente de la conciencia de la práctica existente, que representa *realmente* algo, sin representar algo real. Desde ese instante la conciencia está en condiciones de emanciparse del mundo y de pasar a la formación de la teoría 'pura', teología, filosofía, moral, etc.». Sucede así que los tres momentos que expresan las *fuerzas productivas*, las *relaciones sociales* y la *conciencia* «pueden y deben entrar en conflicto entre sí, pues en virtud de la *división del trabajo* se hace posible, aún más, resulta un hecho que la actividad

⁶ Vid. K. Marx, «Thèses sur Feuerbach» (en *Etudes philosophiques*. París, Ed. Sociales, 1961, pp. 61-64).

⁷ Vid. K. Marx-F. Engels, *L'ideologie allemande* (París, Ed. Sociales, 1953, p. 22).

⁸ *Ibid.*, p. 17

⁹ *Ibid.*, p. 11

¹⁰ *Ibid.*, p. 12. Los subrayados son del autor citado, si no se dice lo contrario.

¹¹ *Vid.*, en general, *ibid.*, pp. 19-42.

intelectual y material, que el disfrute y el trabajo, la producción y el consumo recaigan en individuos diferentes»¹².

La *división social del trabajo* es así la gran chamela de la historia y el motor de todas las contradicciones y alienaciones económicas, sociales y culturales. En efecto, «el acto propio del hombre se transforma para él en una potencia extraña que se le opone y lo avasalla mucho más que dominarlo». La *alienación* convierte el producto humano en una realidad hostil: «esta fijación de la actividad social, esta consolidación de nuestro propio producto en una potencia objetiva que nos domina, escapando a nuestro control, contraponiéndose a nuestras esperanzas, anulando nuestros cálculos, es uno de los momentos capitales en el desenvolvimiento histórico hasta hoy»¹³. En esa fisura entre el individuo y su sociedad se insertan todas las instituciones de dominación, en especial el Estado: «la potencia social, es decir, la fuerza productiva multiplicada que nace de la cooperación de los diversos individuos, condicionada por la división del trabajo, no aparece a estos individuos como su propia potencia en la unión, porque esta cooperación misma no es voluntaria, sino natural; por el contrario, aparece como una potencia extraña situada fuera de ellos, de la que no saben ni de dónde viene ni a dónde va»¹⁴. En el marco de las relaciones de producción, la encarnación de esta potencia extraña es la *propiedad privada* y la *clase* poseedora.

Esta concepción de la historia «no está obligada a buscar, como la concepción idealista de la historia, una categoría en cada período, sino que permanece constantemente sobre el *suelo* real de la historia; no explica la práctica según la idea, explica la formación de las ideas de conformidad con la práctica material; llega, por tanto, a este resultado: que todas las formas y productos de la conciencia pueden ser resueltos no gracias a la crítica intelectual [...] sino sólo por la inversión práctica de las relaciones sociales concretas de donde nacieron estos camelos idealistas»¹⁵. Toda investigación de las ideas debe ser inmediatamente una investigación de las relaciones sociales: «Los pensamientos dominantes no son sino la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, son estas relaciones dominantes tomadas en forma de ideas; por consiguiente, la expresión de las relaciones que hacen de una clase la clase dominante; con otras palabras, son las ideas de su dominación»¹⁶. Porque «la clase que es la potencia *material* dominante de la sociedad es también la potencia *espiritual* dominante»¹⁷.

La clase poseedora domina frente a otras clases; en la dialéctica de esta dominación se va configurando el antagonismo de clases hasta su resolución final, la *revolución*. «La existencia de ideas revolucionarias en una época determinada supone ya la existencia de una clase revolucionaria»¹⁸: esta clase revolucionaria es hoy, para Marx, el *proletariado*.

¹² *Ibid.*, p. 23.

¹³ *Ibid.*, p. 25. La *división técnica del trabajo*, en lo que no atente contra el carácter *humano* que debe tener todo proceso productivo, fue valorada con toda precisión y profundidad por Marx. El sentido de 2a anulación de la *división del trabajo* está recogido con la mayor claridad en el siguiente texto: «La división del trabajo de que aquí se trata es la división natural y libre en el marco de la sociedad entera, que se manifiesta por la producción de valores de cambio, y no la división del trabajo en el interior de una fábrica (no es el análisis y la combinación del trabajo en una rama de producción aislada), sino, al contrario, la *división social* de estas ramas de producción que surge, por así decirlo, sin intervención de los individuos» (cf. *Contribution a la critique de l'économie politique*. París, Ed. Sociales, 1957, p. 218).

¹⁴ *Ibid.*, p. 26.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 29 y 30

¹⁶ *Ibid.*, p. 39.

¹⁷ *Ibid.*, p. 38.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 39 y 40.

3. El materialismo histórico

Ha quedado resumida, en su núcleo esencial, la base del materialismo histórico, tal como aparece en las obras de la primera época de Marx, cuya lectura directa puede sólo testimoniar la profundidad y solidez teórica de los principios metodológicos del marxismo. Desde la *Crítica del Derecho público de Hegel* (1842-1843) —inédita hasta su publicación por Riazanov— hasta el *Manifiesto del Partido Comunista* (1848), Marx ha ido ahondando y enriqueciendo sus tempranos atisbos, especialmente en sus escritos *Sobre la cuestión judía* (1844), *Contribución a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción* (1844), *Manuscritos económicos y filosóficos* (1844) —igualmente inéditos estos dos últimos hasta su publicación por el editor soviético—, *La sagrada familia* (1845) y *Miseria de la filosofía* (1847).

Se toma como formulación madura del *materialismo histórico* el *Prefacio de 1859* a la *Contribución a la crítica de la economía política* (1858). Su nitidez y concisión justifican la extensión de su cita textual:

«El resultado general al que llegué y que, una vez logrado, sirvió de hilo conductor a mis estudios —dice Marx— puede formularse brevemente así: en la producción social de su existencia los hombres entran en relaciones determinadas y necesarias, independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un grado de desarrollo determinado de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base concreta sobre la cual se levanta una superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas sociales de conciencia. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser; es, a la inversa, su ser social quien determina su conciencia. En un cierto estadio de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o, lo que no es sino su expresión jurídica, con las relaciones de propiedad, en el seno de las cuales se habían movido hasta entonces. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas que eran, estas relaciones se convierten en obstáculos. Se abre entonces una época de revolución social. El cambio en la base económica transforma más o menos rápidamente toda la enorme superestructura. Cuando se consideran tales trastornos, siempre es necesario distinguir entre el trastorno material —que puede verificarse de una manera científicamente rigurosa— de las condiciones de producción económicas y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas y filosóficas, en resumen, las formas ideológicas bajo las que los hombres toman conciencia de este conflicto y lo llevan hasta el fin. Así como no se juzga a un individuo según la idea que él se hace de sí mismo, tampoco podría juzgarse a una tal época de transformación según su conciencia de sí; al contrario, es necesario explicar esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto que existe entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción. Una formación social no desaparece nunca antes de que sean desarrolladas todas las fuerzas productivas que es capaz de contener, jamás nuevas y superiores relaciones de producción la sustituyen antes de que las condiciones de existencia materiales de esas relaciones queden canceladas en el seno mismo de la vieja sociedad. Es

por lo que la Humanidad no se plantea nunca sino problemas que puede resolver, pues, si se mira de cerca, siempre sucederá que el problema mismo no surge más que allí donde existan ya las condiciones materiales para resolverlo, o al menos estén en vías de existir»¹⁹.

La totalidad de las *formas de conciencia*, con sus correlatos institucionales y sus expresiones teóricas en el conjunto de las ciencias humanas, encuentra su explicación genética en la estructura socioeconómica de cada período histórico. El hecho de que en ciertos textos de Marx se ponga especial énfasis en las *ilusiones ideológicas* como nivel más alto de la pérdida de contacto con los factores reales, no afecta a la inclusión en el concepto de *ideología* de todas las *superestructuras*. Las *clases dominantes*, por un proceso de enmascaramiento característico, producen inconscientemente formas de *conciencia falsa o alienada* que vienen a operar como poderosas instancias de conservación de sus intereses de clase. De las varias dimensiones de la *alienación*²⁰, las formaciones ideológicas traducen aquel específico fenómeno de *desrealización* (*Entwirklichung*), consistente en una cierta medida de pérdida de la realidad efectiva en el seno de las formulaciones conceptuales de las doctrinas burguesas, formulaciones en cuyo correlato semántico predomina un cierto grado de seudorrealidad o la presencia de datos objetivos radicalmente deformados. Esta definición totalizante de la *superestructura* queda bien reflejada por Marx al indicar que «sobre las diferentes formas de propiedad, sobre las condiciones de existencia social, se levanta *toda una superestructura* de impresiones, de ilusiones, de maneras de pensar y de concepciones filosóficas particulares. La clase toda las crea y las configura sobre la base de estas concepciones materiales y de las relaciones sociales correspondientes. El individuo que las recibe por la tradición o por la educación puede imaginarse que constituyen las verdaderas razones determinantes y el punto de partida de su actividad»²¹.

Conviene señalar que la *desrealización* no es un fenómeno limitado a las *ilusiones* y a las *ideologías religiosas* —si bien cobra en ellas un carácter preponderante—, sino que afecta, en grados diversos, a todos los contenidos de la *superestructura* en la sociedad de

¹⁹ Cf. K. Marx, *Contribution a la critique de l'économie politique* (París, Ed. Sociales, 1957, pp. 4 y 5). Pese a la brillante exégesis de L. Althusser y su escuela —y sin desconocer el grano de verdad que ofrece, con las reservas oportunas, la tesis del *corte epistemológico*—, cada día se hace patente con mayor evidencia la unidad esencial del pensamiento de Marx a lo largo de toda su obra. Recientemente, un erudito conocedor de su biografía intelectual, David McLellan, ha podido afirmar que «la continuidad en el pensamiento de Marx ha sido demostrada más allá de toda duda por la publicación, con el título *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, del esbozo de mil páginas que sirvió a Marx de base para su *Crítica de la Economía Política* (1859) y *El capital* (1867) [...], es la pieza central de la obra de Marx» (*Vid. Marx before marxism.*, Edimburgo, 1970, p. 219). Los *Fundamentos* fueron publicados por primera vez en Moscú en 1939-1941 (ed. esp. Siglo XXI Editores).

²⁰ *Vid.* G. Gurvitch, «La Sociologie de Marx» (en *La vocation actuelle de la sociologie*. París, 1963, vol. n, página 247). Este estudio, muy valioso en algunos puntos, merece importantes reservas. Sobre el tema angular de la *alienación* en Hegel y Marx, *vid.*: Gurvitch, *ibid.*, páginas 226, 246-247, 255-258, 263-265 y 321; M. d'Abbiero, «Alienazione» in *Hegel. Usi e significati di Entausserung, Entfremdung, Verausserung* (Roma, 1970, *passim*); J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel* (París, 1946, pp. 364-368, 371-372); «Alienation et objetivation. A propos du livre de Lukács sur la jeunesse de Hegel» (en *Etudes sur Marx et Hegel*, París, 1955, páginas 82-104); R. Schacht, *Alienation* (Londres, 1971, *passim*); H. Marcuse, *Reason and revolution. Hegel and the rise of the social theory* (trad.. Bostón, 1960, pp. 34-36, 246 y 273, nota 3); N. Lobkowitz, *Theory and practice. History of a concept from Aristotle to Marx* (Nótre Dame, 1967, 355

páginas 293 ss. y 353, nota); E. Mandel, *La formation de la pensée économique de Karl Marx* (París, 1967, pp. 153 ss. y 181 ss.) (ed. esp. Siglo XXI Editores); B. Ollman, *Alienation. Marx's concept of man in capitalist society* (Cambridge, 1971, *passim*); E. Herichon, «Le concept de propriété dans la pensée de K. Marx» (en *UHomme et la société*, núm. 17, 1970, pp. 164-167); I. Mészáros, *Marx's theory of alienation* (Londres, 1970, *passim*); G. Bedeschi, *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx* (Bari, 1968, *passim*); J. Rancière, «Le concept de critique et la critique de l'économie politique des Manuscrits de 1844 au Capital» (en *Lire le Capital*, París, 1967, vol. i, pp. 93-120) (ed. esp. Siglo XXI Editores).

²¹ *Vid.* K. Marx, *Le 18-Brumaire de Louis Bonaparte* (París, Ed. Sociales, 1949, p. 39). Subrayado mío.

clases. Todos los fenómenos de deformación o inversión entrañan una cierta pérdida de la realidad, un adelgazamiento o una alteración esencial de la verdadera textura ontológica del mundo objetivo.

Las ideologías constituyen, por consiguiente, la vertiente *epistemológica* de la alienación; es decir, la mistificación del conocimiento mediante la sustitución de los objetos y de las relaciones objetivas por correlatos imaginarios, o en virtud de la manipulación inconsciente de dichos contenidos.

Causa desorientación a este respecto el esfuerzo por enumerar y seriar las diversas significaciones del término *ideología* en la obra de Marx, como hace, por ejemplo, Gurvitch —quien cuenta hasta trece significaciones distintas—. Este esfuerzo sólo presenta un valor descriptivo y no menoscaba la sólida unidad del correlato semántico objetivo del concepto marxista de ideología —el dominio global de la superestructura.

El enmascaramiento ideológico no es un fenómeno consciente y deliberado, sino un reflejo de relaciones sociales en las que el sujeto individual o colectivo vive constitutivamente inmerso, sin posibilidad de lograr la transparencia de su mundo vivencial. El campo perceptivo presenta la opacidad de unas relaciones sociales que se dan como *naturales*, es decir, exteriores y necesarias, de tal manera que la conciencia presenta, a su vez, la inmediatez y la espontaneidad de un fenómeno *natural*. Cuando la conciencia cree señorear todo su campo perceptivo, es realmente el reflejo del contexto social de las percepciones. «En la ideología medieval —escribe M. Comforth—, el mundo todo, cielos y tierra, era visto como una jerarquía en la que los miembros inferiores estaban necesariamente subordinados a los más altos. En la producción de esta ideología no había intención alguna de dar cuenta del orden feudal, la intención consciente era la de dar cuenta del orden necesario del mundo todo, y esto fue elaborado conscientemente en un sistema lógico. Sin embargo, la ideología era aún en realidad un reflejo de las relaciones sociales feudales existentes, las cuales fueron reproducidas así en las ideas de los hombres por un proceso espontáneo, no intencional, inconsciente [...]. Estas ideas se fijaron entonces como preconcepciones que fueron utilizadas con el propósito de interpretar y elaborar la teoría de todo aquello por lo que las gentes se interesaban, ya fuera la naturaleza o la sociedad, ya fuera el imaginario reino de los cielos»²². Al carácter natural y no voluntario —como señala Marx— de las relaciones sociales corresponde una determinación también necesaria y no libremente consentida de las formas de conciencia; las relaciones de producción son *indispensables* y *aparecen* como parte del orden necesario; los contenidos mentales no pueden ser hallazgos de un pensamiento puro. «La ideología —escribía F. Engels a F. Mehring el 14 de julio de 1893— es un proceso realizado conscientemente por el así llamado pensador, en efecto, pero con una conciencia falsa»²³; por ello, su carácter ideológico no se manifiesta inmediatamente, sino a través de un esfuerzo analítico y en el umbral de una nueva coyuntura histórica que permita comprender la naturaleza ilusoria del universo mental del período precedente.

Adviértase que en la sociedad de clases las ideologías constituyen un sistema mental orientado por el *interés de clase* y destinado a disfrazar las relaciones socioeconómicas a fin de preservar la situación favorable a una determinada clase. En efecto, «la ideología religiosa del medioevo —por ejemplo—, con su concepción de una jerarquía cósmica que reflejaba el orden feudal, significaba que la explotación del siervo por el señor era disfrazada

²² Vid. Maurice Comforth, *Dialectical materialism*, volumen III, *The theory of knowledge* (Londres, 1963, páginas 82 y 83).

²³ Cit. por Comforth, *ibid.* p. 84

como una subordinación del siervo a sus superiores naturales bajo el gobierno de Dios»²⁴. Así, el interés de clase viene a ser la *matrix* de las ilusiones ideológicas y de la *falsa conciencia* en general. Otra cosa son los engaños deliberados de la clase dominante y sus técnicas de manipulación premeditada; tales engaños no pueden categorizarse en rigor como *ideologías*.

4. Supuesta crítica ideológica del marxismo

Ha querido invalidarse el *materialismo histórico* mediante el expediente de aplicarlo a sus creadores. Ya en 1923, G. Lukács señalaba que este argumento burgués se había convertido en el primer *ítem* de un abundante recetario de escuela. Desde entonces esta tendencia aún se ha afirmado más. A título ilustrativo, citemos a un reciente historiador de la teoría de las ideologías. Carlo Mongardini, que acoge como concluyente el argumento de referencia: la validez científica de la doctrina marxista de las ideologías se apoya en «un postulado indemostrado e indemostrable, a saber: que exista una clase a la cual no pueda ser extendida la crítica ideológica»²⁵. Mongardini coincide expresamente con el conocido sociólogo burgués Werner Stark, para quien «la visión proletaria del mundo es una ideología» — en el sentido marxista.

El argumento reviste más fuerza aparente que real. Primeramente, debe advertirse que el análisis crítico de una teoría sociológica debe evaluar el grado de su coherencia interna y la solidez de su marco metodológico; pero la verificación de sus hipótesis, en el dominio de las ciencias humanas, no puede responder nunca a las exigencias de un paradigma matemático o de los modelos de demostración de las ciencias naturales. La teoría marxista del proletariado, como cancelador de la base social de las alienaciones, debe ser juzgada desde sus propios supuestos metodológicos y tras la discusión de estos supuestos. Los métodos marxistas de observación empírica y su capacidad de explicación de la situación presente y de los materiales históricos disponibles, constituyen el soporte de sus predicciones en la dinámica de dicha situación. El coeficiente subjetivo de la adhesión o el rechazo no puede jamás eliminarse totalmente, máxime acerca de una doctrina que afirma radicalmente la unidad de *teoría* y *praxis*, no ya como postulado ético, sino como exigencia científica.

La *clase proletaria* en el pensamiento de Marx no es una clase social más, sino la clase que actúa la *Aufhebung* de la prehistoria humana; la *clase universal* «como representante de la sociedad toda», la anticlase «que no tiene ya un interés de clase particular frente a la clase dominante»²⁶, y que restituye al hombre la transparencia original de su vida como *actividad* inmediata y le permite la *apropiación* colectiva del producto social. «Las condiciones de existencia de la vieja sociedad son ya destruidas en las condiciones de existencia del proletariado»²⁷, porque «sólo los proletarios de la época actual, totalmente excluidos de toda manifestación de sí mismos, están en condiciones de llegar a su manifestación total y ya no limitada, que consiste en la apropiación de una totalidad de fuerzas productivas y en el de-

²⁴ *Ibid.*, p. 89

²⁵ Vid. C. Mongardini, *Storia del concetto di ideologia* (Roma, 1968, pp. 64-65).

²⁶ Vid. K. Marx-F. Engels, *L'idéologie allemande*, cit., página 71.

²⁷ Vid., K. Marx-F. Engels, *Le manifesté communiste*, cit., página 39.

sarrollo, así planteado, de una totalidad de facultades». La condición proletaria quedaría anulada en «una revolución, en fin, en la que el proletariado se despojaría además de todo lo que le queda de su posición social anterior»²⁸. La peculiaridad única del proletariado está ya plenamente expresada en la *Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho público de Hegel. Introducción*, donde Marx señala, refiriéndose a su país, que la posibilidad real de la emancipación social depende de la formación de una clase «que tenga *cadena radical*, una clase en la sociedad civil que no sea una clase de la sociedad civil, una clase que es la disolución de todas las clases, una esfera de la sociedad que tenga un carácter universal porque su sufrimiento es universal, y que no reclama una *reparación particular*, ya que el daño que se le hace no es un *daño particular*, sino un *daño general* [...]. una esfera, en fin, que no pueda emanciparse a sí misma sin emanciparse de todas estas esferas, que sea, en resumen, una *pérdida total* de humanidad y que sólo puede redimirse a sí misma mediante una *redención total de la humanidad*»²⁹.

Despojada de ciertas resonancias místicas del estilo de la época, Marx formula en los citados textos la teoría de una clase que supera a *radico* la condición ideológica, no porque sea una clase de expropiados y oprimidos que merezcan como tales una consideración axiológica favorable —pues este argumento idealista repugna al espíritu del marxismo—, sino porque la *Aufhebung* proletaria significa: *a)* que el proletariado conduce necesariamente al punto culminante de inflexión del proceso histórico; *b)* que su punto de vista, al presentarse como alternativa radical a la sociedad de clases, lo sitúa *fuera* del sistema vigente, siendo así universal; *c)* que la teoría proletaria, merced a esa distanciaci3n, destruye las ilusiones de la *falsa conciencia* y reintegra la conciencia a la transparencia social del *homo agens*, liberada de los velos ideol3gicos.

La conciencia transparente no radica en una mítica virtud visionaria ni en una específica misi3n escatol3gica asignada por poderes metahist3ricos. El estatuto privilegiado del *homo proletarius* es, en el pensamiento de Marx, una resultante del proceso hist3rico en su despliegue dial3ctico, es decir, el precipitado final de la dinámica de las relaciones capitalistas de producci3n. Al ser desalojado como *sujeto*, su condici3n de *objeto* le acerca a los contenidos reales de dichas relaciones y le brinda la posibilidad de comprender la naturaleza de las superestructuras levantadas por la clase burguesa entre sí misma y la realidad³⁰.

²⁸ Vid. K. Marx-F. Engels, *L'idéologie allemande*, cit., página 63.

²⁹ Vid. K. Marx, op. cit., en *Early texts* (Nueva York, McGraw-Hill, 1964, p. 58). La teoría marxista del *proletariado* —y su corolario, la dicotomía clasista de la sociedad burguesa— debe aprehenderse en sentido dinámico y en su entraña significativa para el conjunto de la dinámica social: es decir, como la tendencia *conflictiva* del capitalismo industrial. Esta teoría no impidió a Marx efectuar análisis empíricos de la realidad histórica de su tiempo capaces de poner de manifiesto la complejidad del espectro social, lo que demuestra que sólo pudo ver en esta complejidad un contrapunto de la dicotomía clasista tendencia! del capitalismo en su fase de libre competencia, pero no una contradicci3n a su teoría del proletariado. No es mi intenci3n entrar aquí en el examen de la polémica sobre esta vertiente del pensamiento de Marx. Entre las críticas radicales más recientes en el sector marxista puede verse M. Nicolaus, «Proletariat and middle class in Marx: Hegelian choreography and the capitalist dialectic» (en *Studies on the Left*, VII, enero-febrero, 1967, pp. 22-49).

³⁰ No es posible examinar aquí los problemas de la *-toma de conciencia*. Baste decir que en la *Resoluci3n sobre los Sindicatos* elaborada por Marx y adoptada en el I Congreso de la Asociaci3n internacional de Trabajadores, en Ginebra en 1866, se supone que la *conciencia proletaria* se mantiene espontáneamente en los márgenes de la reivindicaci3n salarial; sólo lentamente despierta a la comprensi3n de su gran tarea histórica. Hay, como dice Marx, un *aprendizaje* de la conciencia que exige la constituci3n del proletariado en *partido político* —como aparece claro en la *Resoluci3n* preparada por él y adoptada por la Conferencia de Londres, en 1871, de la citada Asociaci3n—. En carta de 23 de febrero de 1871 a F. Bolte, escribe Marx que para alcanzar la meta final «es necesario, naturalmente, una organizaci3n de la clase obrera» y una agitaci3n permanente para la toma de conciencia proletaria. F. Engels fue aún más insistente en la urgencia de la *elaboraci3n teórica* de la conciencia proletaria (vid. *La guerra de los campesinos alemanes*, sobre el *sentido teórico* de los obreros germanos); es indispensable «redoblar el ardor para difundir entre las masas obreras la conciencia así adquirida y

Por esto, cuando el proletariado anuncia la desintegración del orden vigente, sólo desvela «el *secreto* de su propia existencia porque, *es* la disolución *efectiva* de este orden»³¹.

Una refutación seria del marxismo debe, en todo caso, proceder a una ordenada invalidación de sus supuestos metodológicos y de los resultados de la observación empírica efectuada sobre tales supuestos. Una refutación sumaria apoyada en la denuncia de una pretendida *contradictio in concludendo* es enteramente falaz. Este tipo de argumentación corresponde, en definitiva, a las llamadas *paradojas semánticas*, empleadas por los epígonos de la *skepsis* antigua. Pero los críticos burgueses parecen ignorar que, en 1922, Bertrand Russell formuló su teoría de la *jerarquía de los lenguajes* —en el prólogo al *Tractatus logico-philosophicus*, de L. Wittgenstein—, destinada a evitar aquellas paradojas. El metalenguaje es un lenguaje acerca de otro lenguaje considerado como objeto. La paradoja semántica más famosa es la denominada *El mentiroso Epiménides o El Cretense*. Si se admite que el cretense Epiménides dice verdad al afirmar que todos los cretenses mienten, se llega a la paradoja de que o bien Epiménides miente si dice verdad, o bien dice la verdad si miente. Desaparece la paradoja si nos percatamos de que la cláusula «Epiménides dice la verdad al afirmar que» pertenece a un lenguaje superior, en tanto que la cláusula «todos los cretenses mienten» pertenece a un lenguaje inferior que es objeto de aquél. En la afirmación axial del *materialismo histórico* nos encontramos con una cláusula propia de un metalenguaje que se denomina *ciencia social*, y que se refiere a unos lenguajes-objeto que se llaman *ideologías* de las sociedades de clases.

Hoy el argumento burgués es táctico y ya no pretende refutar el marxismo, sino más bien *le prende au mot* a fin de persuadir falazmente a las masas de la sociedad capitalista de consumo de que *todas las ideologías* son productos ilusorios de un período de adolescencia social ya superado. Esta especie de *hara-kiri* por el que la *ideología burguesa* también se desmiente a sí misma, refleja «una lucha desesperada —como escribía Lukács— para no ver la verdadera esencia de la sociedad creada por ella, para no tomar realmente conciencia de su situación de clase»³²; el relativismo autonegador es un expediente *in extremis*.

5. Estructura y superestructura

Un punto de incompreensión del materialismo histórico consiste en su interpretación *economicista* y la aplicación de criterios *mecanicistas* a la relación de la estructura con la

cada vez más lúcida». En *La ideología alemana* (p. 65) y el *Manifiesto comunista* (París, Ed. Sociales, 1953, p. 38), Marx y Engels subrayaron el papel del burgués que pasa al campo proletario «y especialmente esa parte de los *ideólogos burgueses* que se alzan hasta la inteligencia teórica del conjunto del movimiento histórico». Habría hoy que añadir que el intelectual burgués suele acceder a dicha inteligencia teórica sólo al despertar del largo sueño demoliberal poblado de fantasías. Lenin fue en cierta medida consecuente con el pensamiento de los fundadores al afirmar que «la clase obrera no puede llegar más que a la conciencia sindicalista» (vid. *Que faire*. París, Seuil, 1966, páginas 84 y 85). En general, para los problemas teóricos de la *conciencia de clase*, vid. G. Lukács, *Histoire et conscience de classe* (1958, pp. 67-107), y G. Gurvitch, *El concepto de clases sociales* (Buenos Aires, 1957, pp. 79-88). Una plausible matización de la posición del marxismo original en esta cuestión la ofrece V. Fay, «Du parti, instrument de lutte pour le pouvoir, au parti, préfiguration d'une société socialiste» (en *L'homme et la Société*, núm. 21, 1971, pp. 59-75).

³¹ Vid. K. Marx, *Early Writings*, cit., pp. 58 y 59; y también K. Marx-F. Engels, *La sagrada familia* (México, Ed. Grijalbo, 1962, pp. 100-102); «se trata de lo que el proletariado *es* y de lo que está obligado históricamente a ser con arreglo a ese ser suyo» (p. 102).

³² Vid. G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*. cit., página 91.

superestructura. Es justo señalar, como hace Gurvitch, que en todo proceso histórico existe una *reciprocidad dialéctica* de las determinaciones sociales³³. Es erróneo, sin embargo, interpretar esta reciprocidad como derivada del propio concepto marxista de *fuerzas productivas*. En su sentido estricto, dicho concepto incluye a las *fuerzas productivas materiales*, aunque en un sentido lato y no riguroso tenga en cuenta a las llamadas *fuerzas productivas espirituales*. Es muy cierto —y un mérito de Gurvitch haberlo señalado— que la conciencia está inmersa en el *ser social* total, y que su correlato empírico no sólo son las fuerzas productivas materiales y las correspondientes relaciones de producción, sino también la realidad histórico-social en su conjunto. Pero no es menos cierto que el primer nivel determinativo de la conciencia —nivel fundante— está constituido por las *fuerzas materiales*³⁴, y las *relaciones socioeconómicas* de producción que les corresponden. Referir la génesis de la superestructura al conjunto indiviso de las estructuras productivas y mentales equivale a trivializar hasta la inanidad la novedad radical del materialismo histórico en el campo de las ciencias humanas, incurriendo en el error lógico de incluir el *definiendum* en la definición. La estructura socioeconómica determina la superestructura. Ahora bien, ese *orden de causalidad social* no supone la ignorancia de la complejidad de la historia real como proceso dialéctico indefinido, ni la pretensión de agotar el análisis de las reciprocidades dialécticas en el seno de cualquier fragmento de historia viva.

El *naturalismo* marxista no es un naturalismo abstracto y esquemático, sino *humano*. Las fuerzas productivas materiales, que constituyen el nivel determinante fundamental, sólo existen mediante su inserción en ciertas relaciones sociales de producción. Las formas de las unidades de producción económica no están determinadas *directamente por* la sola naturaleza de las fuerzas productivas materiales, sino que, como señala Ch. Bettelheim, «son el efecto de las relaciones de producción sobre las fuerzas productivas»³⁵. Porque el grado de desarrollo del carácter social del trabajo no es el mero equivalente del nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, cuyas características específicas en cada momento «están determinadas por la *naturaleza de las relaciones de producción en el seno de las cuales las fuerzas productivas se han desarrollado históricamente*. Así, el maquinismo y la empresa industrial son 'productos' del desarrollo *capitalista* de las fuerzas productivas...»³⁶. Lo mismo que el arado de vertedera y el molino de agua son producto, en cierta medida, de las relaciones *feudales* de producción. En este sentido debe interpretarse el célebre pasaje de Marx: «Las relaciones sociales están íntimamente ligadas a las fuerzas productivas. Al adquirir nuevas fuerzas productivas, los hombres cambian su modo de producción, y al cambiar su modo de producción, la manera de ganar la vida, cambian todas sus relaciones sociales. El molino de brazo os dará la sociedad con el señor; el molino de vapor, la sociedad con el capitalista industrial»³⁷. El grado de desarrollo de las fuerzas productivas materiales es, sin duda alguna, el nivel fundamental, pues un modo de producción está determinativamente condicionado por ese grado de desarrollo; pero la relación no debe interpretarse según un *reduccionismo* esquemático y mecánico. Como indica C. Parain, «el proceso real es un proceso dialéctico donde al mismo tiempo que la causa actúa sobre el efecto, el efecto actúa sobre la causa. El desarrollo de las fuerzas productivas provoca la transformación de las

³³ Vid. G. Gurvitch, *op. cit.*, pp. 291-292 y 306.

³⁴ Naturalmente, dichas fuerzas incluyen a los hombres mismos y a sus técnicas productivas (incluidas la división técnica del trabajo, la organización, etc.).

³⁵ Ch. Bettelheim, *Calcul économique et formes de propriété* (París, 1970, p. 59) (ed. esp. Siglo XXI Editores).

³⁶ *Ibid.*, p. 72.

³⁷ Cf. K. Marx, *Misère de la philosophie* (París, Ed. Sociales, 1947, p. 88).

relaciones sociales; pero, a la vez, las relaciones sociales ejercen una acción, que puede ser también calificada de determinante, sobre el desarrollo de las fuerzas productivas. Para dar cuenta del movimiento real de la historia, es imposible separar los dos órdenes de operación actuantes»³⁸. Precisamente, refiriéndose a la dialéctica hegeliana, se pregunta Marx: «¿Cómo, en efecto, la sola fórmula lógica del movimiento, de la sucesión, del tiempo, podría explicar el cuerpo de la sociedad, en el que todas las relaciones *coexisten simultáneamente y se soportan las unas a las otras?*»³⁹.

Sobre esta reciprocidad dialéctica en el proceso de la historia, se expresa diáfanoamente Bettelheim al escribir: «Las fuerzas productivas que se desarrollan en el interior de relaciones de producción dadas no 'producen' nuevas relaciones de producción; si hacen 'estallar' las relaciones de producción en el seno de las cuales se han desarrollado, es a través de las *contradicciones* económicas y, finalmente, sociales, que entrañan la *disolución* de las viejas relaciones de producción y hacen surgir los *agentes* que pueden ser *portadores* de nuevas relaciones; por consiguiente, de nuevas relaciones de clase. Cuando aparecen nuevas relaciones de producción, comienzan por ejercer su acción sobre fuerzas productivas históricamente dadas. Es esta acción la que *transforma* las fuerzas productivas y les impone una *estructura determinada*. Las fuerzas productivas así transformadas son las fuerzas productivas *específicas* de un nuevo modo de producción»⁴⁰. No existen, pues, *fuerzas productivas* en estado puro, sino fuerzas productivas insertas en *totalidades* que integran estructuralmente los elementos de la superestructura. El proceso de transformación de dichas totalidades es siempre un proceso *dialéctico*. Las cosas como tales jamás son *categorías económicas* en sentido marxista. Desde los *Manuscritos de 1844*, el materialismo marxista queda inscrito, sin posibilidad de equívocos, en el concepto de *naturaleza humanizada = humanidad naturalizada*: el mundo *natural* y el mundo *humano* sólo existen en su recíproca *mediación*. La teoría económica de Marx se asienta sobre estas bases antropológicas esenciales. El mismo desvela por primera vez, en *Miseria de la Filosofía*, la razón última que constituye las realidades económicas en cuanto procesos dialécticos. «Las máquinas — escribe — no son una categoría económica, más de lo que podría ser el buey que arrastra el arado. Las máquinas no son más que una fuerza productiva. El taller moderno, que descansa en la aplicación de máquinas, es una relación social de producción, una categoría económica»⁴¹. Para entender *El Capital*, el primer requisito es saber desde el comienzo que el *capital* no son *cosas*, sino un *proceso económico específico*.

Así, las tres series de factores —*fuerzas productivas, relaciones y modo de producción*— existen sólo en permanente interacción; su orden causal de determinación fundamental no impide las acciones de reciprocidad entre ellos a lo largo del tiempo histórico. Como advierte el mismo Bettelheim, «lo propio de toda transición es el 'avance' de ciertas relaciones de producción dominantes sobre las fuerzas productivas. Mientras que estas últimas no hayan sido ellas mismas transformadas bajo la acción de las relaciones de producción dominantes, la transición no está determinada. El dominio de las relaciones de producción exige modalidades precisas (pero variables, según los tipos y estadios de transición) de *in-*

³⁸ Parain, «Rapports de production et développement des forces productives: L'exemple du moulin à bras» (en *La Pensée*, núm. 119, 1965, p. 55).

³⁹ *op. cit.*, p. 89. (Subrayado mío.)

⁴⁰ *op. cit.*, p. 73.

⁴¹ *op. cit.*, p. 106. Sobre el concepto de *categoría económica*, *vid.*, por ejemplo, la carta a J. B. Schweitzer, de 24 de enero de 1865, en K. Marx, *The poverty and philosophy* (Moscú, 1966, p. 171); *El capital* (México, FCE, 1966, volumen I, p. 651); *Fondements de la critique de l'économie politique* (París, Ed. Anthropos, vol. I, pp. 30 y 55; volumen II, p., 309).

intervención de los niveles ideológico y político. Así, la transición del modo de producción feudal al modo de producción capitalista ha iluminado la multiplicidad de las intervenciones ('reformas' de la ideología religiosa y de las instituciones ideológicas correspondientes, emergencias de nuevas 'reglas morales', revoluciones políticas) que han debido acompañar a la emergencia de las relaciones de producción capitalista y asegurar su dominio y consolidación»⁴².

La relación de la estructura con la superestructura presenta una figura eminentemente multilateral y circular —y los análisis históricos de Marx son ejemplares a este respecto—. El *determinismo económico* de ciertos epígonos se vale de una interpretación mecanicista que altera el pensamiento de Marx hasta desfigurarlos. F. Engels restaura la teoría original al denunciar las vulgarizaciones apresuradas de los discípulos. Aunque «la acción ha nacido siempre de impulsiones materiales directas»⁴³, el materialismo histórico no es una llave mágica que ahorre el trabajo paciente del historiador honesto; es, sobre todo, «una directiva para el estudio», un hilo conductor para una investigación detallada de todas «las condiciones de existencia de las diversas formaciones sociales»⁴⁴. Porque «según la concepción materialista de la historia, el factor determinante en la historia es, *en última instancia*, la producción y la reproducción de la vida real». Y añade Engels: «Ni Marx ni yo nunca hemos afirmado más [...]. La situación económica es la base, pero los diversos elementos de la superestructura [...] ejercen igualmente su acción en el curso de las luchas históricas y determinan en muchos casos de manera preponderante su *forma*. Hay acción y reacción de todos estos factores, en el seno de los cuales el movimiento económico acaba por abrirse paso, como una necesidad, a través de la legión infinita de azares»⁴⁵. Los análisis de L. Althusser sobre el concepto de *contradicción* en el materialismo histórico representan una contribución importante a esta cuestión. Señala Althusser que la *contradicción económica* en que se apoyan las transformaciones dialécticas de la historia «es inseparable de la estructura del cuerpo social entero en el que se ejerce, inseparable de sus *contradicciones* formales de existencia y de las instancias incluso que ella rige, que está, pues, en su corazón, *afectada* por ellas, determinante pero también determinada en un solo y mismo movimiento, y determinada por los diversos *niveles* y las diversas instancias de la formación social que ella anima: podríamos decirlo *sobredeterminada en su principio*»⁴⁶. La dialéctica económica jamás se actúa «en estado puro», pues la idea de una contradicción «pura y simple», no sobredeterminada, es una frase hueca. En toda situación de cambio real, y en especial en cada situación revolucionaria, entra en juego una prodigiosa *acumulación de contradicciones*, algunas radicalmente heterogéneas, pero que «se runden» en una misma «unidad de ruptura»⁴⁷. No debe confundirse, según Althusser, la *contradicción fundamental*, que corresponde siempre a la estructura socioeconómica, con la *contradicción principal* de cada situación histórica concreta; pero incluso esta última se ejerce a través de una serie de *contradicciones secundarias* que no son mero fenómeno de aquélla. Así, la *contradicción so-*

⁴² *op. cit.*, p. 117.

⁴³ *Vid.* F. Engels, artículo recogido en *Etudes philosophiques*, cit., p. 107.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 153 (carta de 5 de agosto de 1890 a Conrad Schmidt).

⁴⁵ *Ibid.*, p. 154. En sus cartas a Conrad Schmidt, de 27 de octubre de 1890; a Franz Mehring, de 14 de julio de 1893, y a Heinz Starkenburg, de 25 de enero de 1894 —*ibid.*, pp. 153-167), Engels reitera inequívocamente la interpretación marxista de la reciprocidad de las determinaciones. *Vid.* el comentario crítico de L. Althusser sobre la interpretación de Engels, en *Pour Marx*, cit., páginas 111-128 (ed. esp. Siglo XXI Editores).

⁴⁶ L. Althusser, *Pour Marx* (París, 1966, pp. 99-100),

⁴⁷ *Ibid.*, p. 99.

bredeterminada define la especificidad de la dialéctica marxista. En este modelo de la dialéctica tienen importancia relevante la llamada *ley del desarrollo desigual de las contradicciones* y el *concepto de estructura de contradicción dominante*: «no puede contemplarse el todo complejo —escribe Althusser— fuera de sus contradicciones, fuera de su relación de desigualdad fundamental»; por consiguiente, «las contradicciones secundarias son esenciales para la existencia misma de la contradicción principal»⁴⁸. Y añade: «Es el 'econonüsmo' (el mecanicismo), y no la verdadera tradición marxista, el que implanta una vez por todas la jerarquía de las instancias, le fija a cada una su esencia y su papel y define el sentido unívoco de sus relaciones; es él quien identifica para siempre los papeles y los actores, no comprendiendo que la necesidad del proceso consiste en el intercambio de papeles 'según las circunstancias'. Es el econonüsmo el que identifica por anticipado y para siempre la contradicción-determinante-en-última-instancia con el *papel* principal, y tal otro 'aspecto' (relaciones de producción, política, ideología, teoría...), con el *papel* secundario —mientras que la determinación en última instancia por la economía se ejerce justamente, en la historia real, en las permutas entre la economía, la política, la teoría, etc...—. Engels lo había visto muy bien e indicado en su lucha contra los oportunistas de la Segunda Internacional, que esperaban de la eficacia de la sola economía el advenimiento del socialismo. Toda la obra política de Lenin atestigua la profundidad de este principio: que la determinación en última instancia por la economía se ejerce, según los estadios del proceso, no accidentalmente, no por razones exteriores o contingentes, sino esencialmente, por razones interiores y necesarias, mediante permutas, desplazamientos y condensaciones»⁴⁹.

6. Valor informativo de las ideologías

Karl Marx excluyó solamente a las ciencias de la naturaleza del dominio de la ideología, es decir, a las llamadas *Naturwissenschaften* —ciencias que emplean la observación empírica y el cálculo matemático—. El hecho de que dichas disciplinas científicas estén, en principio y en cuanto tales, exentas del coeficiente ideológico, no significa que desde fuera de sí mismas no puedan introducirse en su quehacer ciertas orientaciones o preconceptos derivados de la especulación filosófica o religiosa. El coeficiente humano está presente en toda *praxis*, pero en la actividad científica ese coeficiente se manifiesta ya originalmente en el hecho de que la ciencia juega un papel eminentemente instrumental con referencia a la producción y reproducción de la vida humana, de tal manera que la *industria* condiciona el ritmo y las direcciones de desarrollo de las ciencias naturales⁵⁰.

Resulta muy desafortunada la aplicación del término *ideologías científicas* —uso habitual en ciertos epígonos del marxismo— a las especulaciones de carácter filosofante que

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 210-211

⁴⁹ *Ibid.*, p. 219. Para una crítica breve, pero fundamental, de la interpretación estructuralista del marxismo propuesta por Althusser, vid. J.A. Giannotti, *Origines de la dialectique du travail* (trad., París, 1971, pp. 9-26). Vid. también A. Glucksmann, *Althusser: un estructuralismo ventrílocuo* (trad., Barcelona, 1971).

⁵⁰ Vid., para las relaciones de las ciencias naturales y humanas, con especial referencia a los *Manuscritos de 1844*, D. Lekovic, «Le problème du rapport entre sciences naturelles et sciences humaines selon Marx» (en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. xxxi, 1961, páginas 165-174). Vid. también I. Meszaros, op. cit., páginas 100-114).

tematizan sectores o ámbitos del mundo de la naturaleza y que se hacen pasar por hallazgos de la aplicación estricta de los métodos propios de las *Naturwissenschaften*. Se trata, en tales casos, de meras *ideologías* que se proponen ofrecer una concepción del mundo que sirva de soporte a una determinada organización social o a unas ciertas creencias religiosas; el hecho de que en el cuerpo de tales formaciones ideológicas se inserten datos y resultados procedentes de una adecuada verificación por las ciencias naturales, no puede conferirles título alguno para su designación como ideologías *científicas*.

Tampoco resulta afortunado atribuir a los datos científicos que puedan incluirse en las ciencias humanas, o en las superestructuras de una determinada civilización, una autonomía tal que los presente como órbitas del conocimiento de la realidad humana que satisfacen a todos los requisitos de la ciencia, de tal manera que en la sociedad de clases puedan constituirse *ciencias humanas* exentas del coeficiente ideológico⁵¹.

Ambas confusiones tienden a desnaturalizar el concepto marxista de las *ideologías*. Ahora bien, el estatuto ideológico de *toda* la superestructura no impide la inclusión en ella de importantes y extensos *contenidos informativos*. Estos pueden presentarse como *contenidos directa e inmediatamente informativos* —sobre todo, datos y resultados procedentes de las ciencias de la naturaleza y de la aplicación de sus métodos— o como *contenidos indirecta y mediatamente informativos* —factores reales invertidos, enmascarados o deformados por la conciencia ideológica que los refleja—. Así, las ideologías burguesas formuladas en el período de florecimiento de las ciencias naturales suelen ofrecer contenidos de ambos tipos, si bien existe en ellas una tendencia a integrarlos todos en configuraciones generalizantes orientadas por la perspectiva ideológica de clase. A pesar de esta tendencia, la investigación científica, aun condicionada en sí misma por las necesidades del proceso productivo, presenta «un desarrollo de ideas abstractas que reflejan varios de los rasgos y propiedades de las cosas y del proceso de producción sin los prejuicios del enmascaramiento o la inversión ideológicos»⁵². De la actividad científico-natural surgen así contenidos objetivamente válidos que son recogidos por las ideologías.

Debe advertirse que, no obstante las distorsiones y límites que los intereses de clase imponen a la actividad científica, toda formación ideológica ha tenido que satisfacer ciertas exigencias mínimas de coherencia y verificación, y estas exigencias han crecido a medida que el hombre ha ido domeñando las fuerzas naturales y conociendo su legalidad propia. «Así —escribe Cornforth—, en el desarrollo de las ideologías tiene lugar un desarrollo de la reflexión verdadera y coherente del mundo real en las ideas de los hombres. Pues el proceso continuo de tomar en cuenta los hechos y lograr su coherencia —pese a toda la falta de honestidad intelectual, a la argumentación *pro domo*, a la invención, a la fantasía, al sofisma y a la incongruencia que lo acompaña en cada momento— produce continuamente resultados positivos»⁵³. Conviene advertir aquí que K. Mannheim, a quien se debe un fecundo impulso en el cultivo de la llamada *sociología del conocimiento*, ha tendido a instaurar un nuevo *relativismo* gnoseológico al estimar que *todo* pensamiento ideológico procede de una *falsa conciencia*. Según él, no sólo pertenecen a una ciencia radicalmente falsa los contenidos cognitivos que corresponden a su concepto *particular o especial* de ideología —que sólo relativiza la vertiente *psicológica* y las aserciones específicas del sujeto cognoscente, pero deja intacta la base epistemológica común a los diferentes adversarios ideológicos—,

⁵¹ Así, por ejemplo, Gurvitch, *La sociologie de Marx*, cit., p. 260.

⁵² Vid. M. Cornforth, op. cit., p. 95.

⁵³ *Ibid.*, p. 99

sino también los que corresponden a su concepto *total o general* de ideología —que relativiza todos los contenidos de la mente humana, es decir, la vertiente *noológica* del sujeto en su integridad—⁵⁴. Resulta, así, que la estructura total del pensamiento de cada época o grupo social es *ideológica*, en el sentido de la estricta dependencia de una *falsa conciencia*. Mannheim se defiende de la imputación de profesar una nueva forma de *relativismo*⁵⁵, pues entiende que este término es el correlato de la concepción tradicional y anticuada de los criterios de verdad en cuanto criterios eternos e inmutables: «la sociología del conocimiento —escribe— contempla el acto cognitivo en conexión con los modelos a los que él aspira en su cualidad existencial así como significativa, no como una intuición que penetra en verdades 'eternas' y surgiera de un impulso puramente teórico, contemplativo, o como alguna especie de participación en estas verdades (como Scheler todavía pensaba), sino como un instrumento para tratar situaciones de vida a la disposición de una cierta clase de ser vital en determinadas condiciones de vida. Estos tres factores —la naturaleza y estructura del proceso de tratar con situaciones vitales, la propia constitución de los sujetos (en sus aspectos biológicos tanto como histórico-sociales) y la peculiaridad de las condiciones de vida, especialmente el lugar y posición del pensador— influyen todos ellos en los resultados del pensamiento. Pero son también condición del ideal de verdad que este ser viviente es capaz de construir a partir de los productos del pensamiento»⁵⁶. El coeficiente ideológico se enraiza, así, en los criterios mismos por los que se define la verdad. Mannheim estima que su posición es la de un *relacionismo o perspectivismo* epistemológico, no la del *relativismo*, pues este último sólo puede existir si se mantiene indebidamente «el viejo ideal estático de verdades eternas y no-perspectivistas, independiente de la experiencia subjetiva del observador»; es decir, si se le juzga «según este ideal ajeno de verdad absoluta»⁵⁷.

Al margen de la querella terminológica, es evidente que la sociología del conocimiento de Mannheim niega *a radice* toda pretensión de verdad de los contenidos cognitivos de la conciencia ideológica —la única forma de conciencia—, yendo así mucho más lejos de lo que enseña la teoría marxista de las ideologías⁵⁸, en que él mismo se inspiró, la cual admite que ciertos contenidos del conocimiento humano pueden estar exentos de la hipoteca ideológica, en *los dos casos siguientes*: a) en una sociedad *de* clases, cuando se trate de los resultados de la aplicación estricta de métodos científico-naturales —observación empírica, cálculo matemático y experimentación confirmatoria—, o cuando ciertos resultados de las ciencias humanas burguesas hayan quedado exonerados de los fenómenos de inversión o deformación, característicos del pensamiento ideológico, y reinterpretados mediante un trabajo de desenmascaramiento y traducidos a un lenguaje superador de la perspectiva de clase; b) en una sociedad *sin* clases, cuando la función evaluativa de los contenidos ideológicos —en un sentido lato— descansa en una percepción de la realidad no deformada por la vieja perspectiva de clase⁵⁹.

⁵⁴ Vid. K. Mannheim, *Ideology and utopia. An introduction to the sociology of knowledge* (trad., Londres, 1949, página 238).

⁵⁵ *Ibid.*, p. 237.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 268.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 270.

⁵⁸ Vid. A. Schaff, «Marxismo et sociologie de la connaissance» (en *L'Homme et la Société*, núm. 10, 1968, páginas 117-145). Este valioso trabajo tiene el defecto de emplear el concepto de *ideología científica* —y de *ideología proletaria* como un caso específico de aquélla— de manera poco afortunada, pues altera el sentido genuino del concepto de ideología en el pensamiento de Marx, introduciendo indirectamente todas las ambigüedades que tienden a oscurecerlo.

⁵⁹ Vid. también, sobre la postura de K. Mannheim, sus *Essays on the sociology of culture* (trad., Londres, 1956) y *Essays on the sociology of knowledge* (trad., Londres, 1952, especialmente la valoración de P. Kecskemeti, páginas 1-32). Sobre

En general, el desarrollo histórico de las ideologías registra este doble fenómeno: de una parte, la investigación científica natural en cuanto tal se ve cada vez más exenta de las hipotecas ideológicas —notorias sobre todo en sus generalizaciones—; de otra, las formaciones ideológicas asimilan y alojan una cantidad cada vez mayor de datos reales procedentes de las ciencias naturales o de la utilización de los métodos de éstas. Así, el coeficiente ideológico y las distorsiones clasistas pierden progresivamente su influencia en el estudio de los fenómenos naturales —si bien tampoco aquí llegan a desaparecer totalmente—, lo que permite desmitificar la apoyatura cosmológica de las ideologías. «El modo científico de conciencia —señala Cornforth— ha llegado a ser gradualmente el factor influyente predominante en la formación de las ideas sobre la naturaleza, mientras que el modo ilusorio de conciencia ha seguido siendo el factor influyente predominante en la formación de las ideas sobre la sociedad»⁶⁰.

De este hecho resulta la tendencia progresiva de circunscribir la actividad ideológica a aquellas formas de representación que tematizan el mundo de las realidades humanas y que comportan sistemas de valores —religiosos, éticos, estéticos, políticos, sociales y económicos— y de liberar paulatinamente su apoyatura científico-natural de las influencias de la especulación filosófica teñida de intereses y juicios de valor. Los *contenidos directa e inmediatamente informativos* tienden a adquirir así una posición relativamente independiente en el contexto de las ideologías, afirmándose en ellas la importancia de los resultados de la investigación científica.

No es de menor relevancia la masa de *contenidos indirecta y mediatamente informativos* que brindan las formaciones ideológicas. Aun los contenidos más mediatizados por la ilusión ideológica tienen un anclaje final en factores reales —quizá con la excepción de ciertos contenidos de la esfera religiosa— y su condición mediata e indirecta deriva del fenómeno característico de la ideología: la inversión o deformación⁶¹.

Marx y Engels han explicado el fenómeno del *reflejo invertido* en *La ideología alemana*, acudiendo a la analogía de la cámara oscura, y en carta a C. Schmidt —de 27 de octubre de 1890—, Engels utiliza la analogía de la retina⁶², que ya Marx había empleado a dichos fines. La *inversión ideológica* consiste en la ilusión básica que denuncia el materialismo histórico: considerar la estructura socioeconómica como efecto y no como causa del edificio social. Esa ilusión altera radicalmente la propia textura ontológica de los objetos, y su modelo más expresivo y general se encuentra en la concepción hegeliana de la realidad. En la *Crítica del Derecho Público de Hegel*. Marx desvela por primera vez, al comentar el parágrafo 262 de los *Principios de Filosofía del Derecho* de Hegel, el carácter del «misticismo lógico, panteísta», en que descansa toda la construcción hegeliana: Hegel dice que «la atribución de la materia del Estado aparece, en el individuo, mediatizada por las circunstancias, el arbitrio y la propia selección de su determinación». Y comenta Marx: «Este hecho, esta *relación real*, es anunciada por la especulación como una *manifestación*, como

la caracterización del marxismo frente al relativismo, *vid.* G. Puente Ojea, «Fenomenología y marxismo en el pensamiento de Merleau-Ponty» (en *Cuadernos Hispanoamericanos*, núm. 85, 1957, p. 42, nota 1, excepto frase final).

⁶⁰ *Ibid.*, p. 108. Los aciertos de Cornforth al señalar estos aspectos del valor informativo de las ideologías quedan comprometidos por su apego a la terminología *escolástica*, que atribuye la condición de *ideologías científicas* a las doctrinas que pretenden explicar el mundo de la naturaleza.

⁶¹ No debe olvidarse, sin embargo, el constante *reflujo* de las actitudes ideológicas sobre las tareas del hombre de ciencia. Léase el capítulo «Las antinomias del pensamiento burgués», del libro citado de Lukács, para comprender los sutiles cauces de la penetración ideológica en las actividades especulativas.

⁶² *Vid. Etudes philosophiques*, cit., p. 161

un *fenómeno*. Esas circunstancias, ese arbitrio, esa selección de su determinación, esa *mediación real* no son más que el *fenómeno de una mediación* que la idea real ejecuta sobre sí misma y que se desenvuelve detrás del telón. La realidad no es expresada como ella misma es, sino 'como una realidad distinta. El empirismo vulgar tiene como ley no su propio espíritu, sino un espíritu extraño; por el contrario, la idea real tiene como existencia no una realidad desarrollada en sí misma, sino el empirismo vulgar»⁶³. Los factores reales del Estado aparecen así «como una mediación *aparente*, que son dejados tal como son, pero adquieren al mismo tiempo el significado de una determinación de la idea, de un resultado, de un producto de la idea.

La diferencia no reside en el contenido, sino en la manera de considerar o en la *manera de hablar*. Es una historia doble, esotérica y exotérica. El contenido radica en la parte exotérica. El interés de la parte esotérica consiste en encontrar siempre en el Estado la historia del concepto lógico. Pero al aspecto exotérico le corresponde la tarea de que se realice el desarrollo propiamente dicho»⁶⁴. Este texto luminoso explica cómo Hegel fue capaz de captar los procesos *reales* de su tiempo —la dialéctica de la *sociedad civil*, como él decía—, que apenas comprendieron otros filósofos de la época; pero explica también cómo su filosofía idealista —enraizada en su propia condición burguesa— le llevó a buscar la resolución de las contradicciones del proceso histórico real en las extrapolaciones lógicas de la *idea*, al margen de la verdadera naturaleza de dicho proceso.

La consagración de una cierta concepción del Estado prusiano —como superación *ideal* de las determinaciones conflictivas— no era sino el atajo especulativo para resolver ilusoriamente problemas de la *praxis* real. La *inversión de lo real como determinación de lo ideal* es la raíz de todas las ilusiones del panlogismo hegeliano, el cual actúa, a la postre, como una ideología del Estado ilustrado de la Prusia de su tiempo. La familia y la sociedad civil son partes reales del Estado, pero están determinadas según Hegel como la *ininitud de la idea real*. Ambas son condición del Estado, «pero la condición es formulada como siendo lo determinado, lo productor como siendo el producto de su producto»⁶⁵. Es la idea real la que les «atribuye» la materia de su realidad finita. Y Marx concluye: «Lo real llega a ser fenoménico, pero la idea no tiene otro contenido que ese fenómeno. Tampoco la idea tiene otra finalidad que la finalidad lógica: 'de ser para sí espíritu real infinito'. En este párrafo se encuentra formulado todo el misterio de la filosofía del derecho y de la filosofía hegeliana en general»⁶⁶.

Esta aguda crítica de la magna inversión hegeliana es reasumida y amplificada en los *Manuscritos de 1844* y en *Miseria de la Filosofía*. En esta última obra, Marx señala que «si uno halla en las categorías lógicas la sustancia de todas las cosas, se imagina que ha encontrado en la fórmula lógica del movimiento el *método absoluto*, que no sólo explica todas las cosas, sino que implica también el movimiento de las cosas»⁶⁷. Es decir, el método no es un mero acceso al conocimiento de la realidad conflictiva, sino la realidad misma en el proceso de plantear y *resolver* sus propios conflictos. Marx cita un expresivo pasaje de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, que dice: «El método es la fuerza absoluta, única, suprema, infinita, a la que ningún objeto puede resistir; es la tendencia de la razón a encontrarse de nuevo a sí

⁶³ K. Marx, *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel* (trad. La Habana, 1966, pp. 24-25).

⁶⁴ *Ibid.*, p. 25.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 26.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 27.

⁶⁷ K. Marx, *Misère de la philosophie* (París, 1947, página 86).

misma, a reconocerse a sí misma en cada objeto». Precisamente esta concepción del método anula todas las resistencias del mundo externo, disuelve la dureza de la realidad objetiva, de manera que el último momento de la idea podría parecerle al pensador de cualquier estadio de la historia como el momento resolutorio de las escisiones y restaurador de la armonía. «Dejando todas las cosas —escribe Marx— reducidas a una categoría lógica, y cada momento, cada acto de producción, al método, se sigue naturalmente que todo agregado de productos y de producción, de objetos y de movimiento, puede ser reducido a una forma de la metafísica aplicada»⁶⁸.

Este será el gran modelo de la inversión de lo real que, inconscientemente, utilizará, en el fondo, la ciencia económica burguesa en su retórica transmutadora de los conflictos reales en las armonías *ideológicas*. Convirtiendo las relaciones de producción de la vida real en meras categorías económicas del mercado, y atribuyéndoles un carácter abstracto e inmutable, la ciencia económica burguesa construyó una cadena de sofismas que descansa, toda ella, sobre una pura dialéctica de conceptos alejada de la verdadera textura de la *praxis*. La «competencia de todos contra todos» se transforma, por el juego del *homo oeconomicus* en cuanto abstracto ser libérrimo e imantado al estímulo egoísta de la ganancia, en armonía universal. Es importante advertir que la pauta de los esquemas de *inversión* que voy a analizar brevísimamente consiste, en última instancia, en una metodología idealista pareja a la concepción hegeliana de una *idea* que va asumiendo su infinitud «para sí» a través de una serie de mediaciones de la finitud que son sólo momentos antitéticos de esa *idea*, la cual halla en sí misma la superación armónica de dichos momentos. En efecto, el *bellum omnium contra omnes* del mundo económico burgués produce *per se*, según sus ideólogos, la *concordia universalis*. Desgraciadamente esto sólo sucede, como muy bien sabemos, en las insignes cabezas de esos ideólogos.

Marx ha dejado sutiles análisis de este fenómeno en su crítica de la economía política. Esa crítica hace patentes las formas generales de la inversión, que podrían esquematizarse en las antítesis *apariencia-realidad*, *abstracto-concreto* y *forma-contenido*⁶⁹, en las que el primer término se pone como el nivel fundamental del análisis, mientras que el segundo término queda prácticamente eliminado del mismo. Este prejuicio metodológico, que es ya patente en los mejores teóricos de la economía política clásica, alcanza proporciones grotescas en la *economía vulgar* de los epígonos burgueses⁷⁰.

Del primer par *apariencia-realidad* nos advierte Marx reiteradamente: «Las verdades científicas —escribe— son siempre paradójicas cuando se las somete al control de la experiencia cotidiana, la cual no toma más que la apariencia engañosa de las cosas»⁷¹. Así sucede que el concepto imaginario de «valor del trabajo», construido sobre una de esas *apariencias engañosas*, pertenece al círculo de las «categorías en que cristalizan las formas exteriores en que se manifiesta la sustancia real de las cosas. En casi todas las ciencias es sabido que muchas veces las cosas *se manifiestan* con una forma inversa de lo que en rea-

⁶⁸ Ibidem.

⁶⁹ En el Libro Segundo de la *Ciencia de la Lógica*, de Hegel, las mediaciones dialécticas van de la *esencia en sí* a la *apariencia* y de ésta a la *realidad*. Un somero contraste de este movimiento con los análisis de Marx permitiría precisar la proximidad y al mismo tiempo la gran distancia que existe entre ambos pensadores. Sobre la relación del *objeto real* con el *objeto del conocimiento*, vid. L. Althusser, *Lire le Capital*, cit., vol. i, pp. 11-89 especialmente pp. 27-31 (ed. esp. Siglo XXI Editores).

⁷⁰ Sobre la distinción *economía clásica-economía vulgar*. vid. *El capital* (México, FCE, 1966, vol. I, p. 45, nota 35

⁷¹ Vid. K. Marx, «Salaire, prix et profit» (en *Travail salarié et capital*, París, Ed. Sociales, 1962, p. 89).

lidad son; la única ciencia que ignora esto es la economía»⁷². Añadamos que Marx, generosamente, limita aquí a la economía una deficiencia que suelen padecer las ciencias humanas en general, con sus habituales dicotomías (espíritu-materia, sujeto-objeto, ser-deber ser, etc.).

Una ilustración brillante es el desenmascaramiento de la célebre *fórmula trinitaria* de los economistas vulgares, para los que las fuentes de la riqueza son el capital-interés, la tierra-renta del suelo y el trabajo-salario. En esta trinidad, el interés *aparece* encubriendo la *realidad* de la ganancia, en virtud del hábil subterfugio de presentarlo como un producto genuino del capital y de hacer del beneficio del empresario un mero salario independiente de dicho capital. Se oculta así la ganancia capitalista, que es «la forma de la plusvalía específicamente característica del régimen capitalista de producción»⁷³. De modo similar, la renta del suelo parecería un producto mágico de la tierra, una propiedad de las cosas en cuanto cosas. El trabajo figura sólo en tercer lugar, como un simple *valet*, y en rigor, lo menos estimable; el verdadero creador de la riqueza *aparece* cuidadosamente relegado a una función ancillar.

En verdad, «toda ciencia estaría de más si la forma de manifestarse las cosas y la esencia de éstas coincidiesen directamente», pero la economía vulgar, en su deseo de «traducir, sistematizar y preconizar doctrinalmente las ideas de los agentes de la producción cautivos de las relaciones productivas del régimen burgués», se encuentra «como pez en el agua precisamente bajo la forma más extraña de manifestarse las relaciones económicas, aquella en que éstas aparecen *prima facie* como contradicciones perfectas y absurdas»⁷⁴. Se trata, pues, de una formulación que «responde [...] al interés de las clases dominantes»⁷⁵ y destinada a enmascarar el origen real de la renta de las clases explotadoras en el seno de la lucha cotidiana⁷⁶.

Otro *specimen* muy ilustrativo de los fenómenos de *inversión* se encuentra en la explicación burguesa de las relaciones capitalistas de mercado en cuanto *ín-tercambio de equivalentes*. Aquí nada menos que la contradicción fundamental entre el valor de cambio y el modo social de producción fundado sobre éste se pierde de vista⁷⁷ al descartar el fenómeno decisivo de la *plusvalía*. Ignorando que la ganancia capitalista no es sino una forma secundaria y transformada de la plusvalía, los economistas clásicos no pudieron «ver que el sistema burgués de equivalencias se transmuta en su contrario —la apropiación sin equivalente— y que reposa sobre esta última»⁷⁸. Esta manera de pensar sólo ve *valores de cambio* que se truecan por sus equivalentes por medio de la mercancía universal —dinero—, y cree así ingenuamente que con estas «armonías» económicas se garantiza un sistema general de igualdad y libertad. Bajo la mera *apariencia* de las relaciones derivadas —relaciones entre cosas, relaciones de distribución— desaparecen las relaciones fundantes —relaciones sociales entre personas, relaciones de producción—⁷⁹. Es lo que Marx denomina *fetichismo de la mercancía*, esencia del régimen capitalista: «El carácter misterioso de la forma mercancía

⁷² Vid. K. Marx, *El capital*, cit., vol. I, p. 450.

⁷³ *Ibid.*, vol. III, p. 754.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 756-757.

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 768-769.

⁷⁶ Vid. el párrafo final de la carta de Marx, de 30 de abril de 1868, en Marx-Engels, *Letras sur Le capital* (París, Ed. Sociales, 1964, p. 213).

⁷⁷ Vid. K. Marx, *Fundamentos de la crítica de la economía política* (París, Ed. Anthropos, vol. I, pp. 166-167 y 185-196, y vol. II, pp. 95-98).

⁷⁸ *Ibid.*, vol. n, p. 96.

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 205 y 287.

estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos»⁸⁰. El dinero y todas las formas monetarias son, por esta vía, las expresiones extremas de este fetichismo omnipresente.

La *inversión* reviste otras veces las antítesis *forma-contenido* y *abstracto-concreto*. Así, «la operación constante de compra y venta de la fuerza de trabajo no es más que la forma. El contenido estriba en que el capitalista cambia continuamente por una cantidad mayor de trabajo vivo de otros una parte del trabajo ajeno ya materializado, del cual se apropia incesantemente sin retribución»⁸¹. La equivalencia es sólo formal, limitada a la expresión monetaria de los valores de cambio —forma del intercambio capitalista—, pero las relaciones reales de producción, en las que uno es asalariado y otro es capitalista, no ofrecen la menor equivalencia, sino una dependencia efectiva —*contenido* de la desigualdad⁸².

Las *abstracciones* constituyen otra modalidad de la inversión. En efecto, en las relaciones productivas capitalistas, «contrariamente a las relaciones de dependencia *personales*, en que un individuo está subordinado a otro, las relaciones *reificadas* de dependencia suscitan la impresión de que los individuos están dominados por abstracciones, aunque estas relaciones sean, en último término, ellas también, relaciones de dependencia muy determinadas y despojadas de toda ilusión. En este caso, la abstracción, o la idea, no es sino la expresión teórica de las relaciones materiales que dominan»⁸³. Las figuras concretas del sistema social acaban desapareciendo de los análisis invertidos de los economistas burgueses.

7. Una nueva función del concepto de ideología

En el pensamiento de Marx, el reino de las ideologías es la *prehistoria humana*. «En rasgos generales —escribe en el *Prefacio* de 1859—, los modos de producción asiático, antiguo, feudal y burgués moderno pueden ser *calificados* de épocas progresivas de la formación socioeconómica. Las relaciones de producción burguesas son la última forma contradictoria del proceso de producción social, contradictoria no en el sentido de una contradicción individual, sino de una contradicción que nace de las condiciones de existencia social de los individuos; sin embargo, las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa crean al mismo tiempo las condiciones materiales para resolver esta contradicción. Con esta formación social se acaba, pues, la prehistoria de la sociedad humana»⁸⁴. El concepto marxista de ideología *strictu sensu* perdería su vigencia en la sociedad futura, y no cabe otra interpretación literal de la obra de Marx.

Ahora bien, la teoría del *materialismo histórico*, interpretada en un sentido lato, podría decirse que establece la correlación general entre las ideas y los hechos sociales, aunque esa correlación no consista siempre en la génesis de la *conciencia falsa*. Adquiriría así un nuevo estatuto científico en una sociedad sin clases en la que fueran desapareciendo las formas de la alienación. De la misma manera que la aplicación del *materialismo histórico* a las

⁸⁰ Vid. K. Marx, *El capital*, cit., vol. I, pp. 37-41 y 651. nota 4.

⁸¹ *Ibid.*, p. 492.

⁸² Vid. K. Marx, *Fundamentos...*, cit., vol. I, pp. 100-101 y 55.

⁸³ *Ibid.*, p. 101. Vid. también pp. 189-190.

⁸⁴ Vid. K. Marx, *Contribution a la critique de l'économie politique*, cit., p. 5.

épocas primitivas y precapitalistas impone una flexibilización del método para dar cuenta de fenómenos históricos muy específicos, su aplicación a una sociedad comunista exige un nuevo esfuerzo teórico de adaptación a la nueva configuración social⁸⁵.

Es cierto que las ideologías no sólo tematizan las realidades estrictamente sociales, sino también los contenidos del mundo de la naturaleza y, en general, las generalizaciones filosóficas que sirven de cimentación del edificio ideológico. Pero es evidente que las formaciones ideológicas versan esencialmente sobre las «obras de civilización» y los contenidos propios de las llamadas *ciencias humanas*. Por consiguiente, los *sistemas de valores y fines* constituyen el nivel preeminente en el seno de las ideologías, aunque aparezcan con frecuencia en forma solamente implícita⁸⁶. La dimensión *evaluativa* de las ideologías funda el momento de *adhesión o entrega* que ellas suscitan. El hecho de que Marx hubiera excluido expresamente de su órbita la *praxis* científico-natural como tal —e incluso la ciencia económica que él mismo levantó sobre los despojos críticos de la economía política— pone de manifiesto el carácter peculiar de los sistemas ideológicos en cuanto explicaciones orientadas *evaluativa y ideológicamente* de la realidad histórica. Se trata, en último término, del sentido de la vida humana y de la situación del hombre en el cosmos natural y social y de la postulación de fines en el contexto de la *praxis*. Si bien las ideologías incluyen un importante repertorio de supuestos y resultados de las ciencias naturales, así como también supuestos filosóficos de diversa índole —y, paralelamente, las teorías científicas se ven influidas por esquemas de explicación y por estimaciones procedentes del campo ideológico⁸⁷—, su condición esencialmente *evaluativa* y su referencia histórico-social al mundo de las superestructuras son sus características propias.

Según una cierta conclusión apresurada, la nueva sociedad sin clases inauguraría, en la intención de Marx, el *fin de la historia*. Pero esta conclusión deja sin sentido el texto citado del *Prefacio* de 1859: final de la prehistoria y comienzo de la historia humana propiamente dicha, en cuanto resultado de la *Aufhebung*. Los exegetas burgueses suelen interpretar este paso como análogo a la arribada del *espíritu* hegeliano «a la conciencia plena de su concepto»⁸⁸; es decir, «la dialéctica se cancelaría a sí misma, pues no son imaginables otras nuevas formas sociales más allá de la sociedad sin clases»⁸⁹. Esta hegelianización del pensamiento de Marx no está autorizada por una lectura sin prejuicios de lo que él mismo dejó escrito. En *Misère de la philosophie* afirma que «es sólo en un orden de cosas en el que no haya clases y antagonismos de clase, donde las *evoluciones sociales* dejarán de ser *revoluciones políticas*»⁹⁰. Texto de una claridad que no necesita glosas. De otra parte, cuando Marx interpreta la sociedad comunista como «negación de la negación», deja bien sentado que la dialéctica es abierta —movimiento de un acontecer indefinido—, nunca el despliegue circular y clauso de la *Idea*. «El comunismo es la forma necesaria y el principio activo del futuro inmediato, pero no es, él mismo, el objetivo del desarrollo humano o la forma

⁸⁵ Una discusión de esta cuestión, en K. Lukacs, *op. cit.*, páginas 274-275 y 291-292, y en M. Comforth, *op. cit.*, páginas 87-88 y 90.

⁸⁶ A pesar de sus manifiestas deficiencias en otros aspectos, es un mérito de la obra de Talcott Parsons su insistencia en la función *evaluativa* de las ideologías.

⁸⁷ Lo que hace que se den erróneamente por teorías *científicas* lo que sólo son enmascaramientos ideológicos; o lo que, en otro sentido, lleva equivocadamente a denominar *ideologías científicas* a las ideologías que pretenden explicar a su manera los fenómenos *naturales*. Vid. Comforth, *op. cit.*, pp. 101-102.

⁸⁸ Vid. H. Barth, *Verdad e ideología* (México, 1951, página 147).

⁸⁹ *Ibid.*, p. 157.

⁹⁰ Vid. K. Marx, *Misère de la philosophie* (París, Ed. Sociales, 1947, p. 136).

final de la sociedad humana»⁹¹. La inagotable plasticidad social, su incesante originalidad, dejan abierto el indefinido proceso de la evolución social, en la que la sociedad comunista sólo constituye el umbral de una nueva época y el final de las sociedades caracterizadas por la dominación de las clases. Es este un tema recurrente en la obra de Marx; la sociedad sin clases es todo menos un reino inerte; las *evoluciones sociales* apuntan hacia configuraciones imprevisibles, pero todas orientadas a un creciente dominio del hombre sobre su entorno *natural y social*. Una de las tareas especulativas de importancia en la sociedad futura será la de repensar la *dialéctica*, es decir, desvelar su figura real como movimiento de una *sociedad de plenitud*, de una sociedad carente de las formas alienadas de la negación, de una sociedad cuyas *mediaciones y objetivaciones* realicen formas de libertad y de auto-creación humanas⁹². El prejuicio hegeliano —que se explica en el contexto de un *espíritu* que se autocrea *alienándose*— es totalmente extraño a la comprensión marxista de la dialéctica, como ya se ha dicho. Para Marx, la *dialéctica* es un proceso abierto que totaliza continuamente las mediaciones reales; en ella, la *negatividad* no es una negatividad *alienante* en el seno de una especie de *Geistenspiel* cósmico, sino una negatividad *objetivante* en el seno de la historia real, el motor de la *mediación* que enriquece incesantemente las determinaciones del entorno humano. Así, en una sociedad sin clases, la dialéctica no sería el proceso de las mediaciones *alienantes*, sino el movimiento de las *objetivaciones* en un contexto social desalienado.

En los *Fundamentos de la crítica de la economía política* comienza a latir ya vigorosamente el pulso de la sociedad futura. Aunque en el *Prefacio* de 1859 afirmó Marx justamente que cada época sólo se plantea los problemas que ya puede resolver, y aunque se negó siempre —como científico auténtico— a las anticipaciones proféticas características de los padres del socialismo, es evidente que procuró «encontrar dentro de la sociedad burguesa contemporánea las tendencias principales de un posterior desarrollo que conduzca, primeramente, a esa etapa transitoria que abre la revolución proletaria, y, finalmente, a aquellas etapas más avanzadas que Marx llamó *una sociedad comunista completamente desarrollada*»⁹³.

Así, el dinamismo de la sociedad sin clases es un *leitmotiv* de los *Fundamentos*. En esa sociedad «uno se esforzará [...] en *descubrir*, crear y satisfacer necesidades derivadas de la sociedad misma», pues se trata de establecer «las condiciones de desarrollo de todas las propiedades del hombre social, de un individuo con un máximo de necesidades y, así, rico

⁹¹ Vid. K. Marx. «Manuscripts» (en *Early Writings*, cit., página 165).

⁹² *Ibid.*, pp. 127-128 y 161-162. La objetivación no siempre es *alienación*, como supuso Hegel; frente a una *objetivación inhumana* hay una *objetivación humana*.

⁹³ Vid. K. Korsch, *Karl Marx* (Nueva York, 1963, página 53). También W. Brus señala que las alusiones de Marx a una sociedad comunista derivan de la concentración de su atención en el análisis de las leyes de desarrollo capitalista y vienen a ser extrapolaciones de éstas (vid. *El funcionamiento de la economía socialista*, Barcelona, 1969, pp. 11-26). Las discusiones sobre la *pluralidad de formas y modelos* del sistema socialista —pluralidad fundada no sólo en consideraciones abstractas de los mecanismos económicos, sino también en la diversidad de factores sociológicos, históricos y culturales— son fieles al espíritu de la dialéctica marxista. A este respecto, además del libro de Brus, vid. R. Garaudy, *Pour un modèle français du socialisme* (París, 1968). Justamente porque la *sociedad futura* no se define en el marxismo como *utopía* en su acepción tradicional, todo proyecto de una *sociedad sin clases* no puede consistir en la construcción de un modelo abstracto, pleno y definitivo, marginal a toda idea de proceso real. Las utopías clásicas —desde Platón hasta los utopistas decimonónicos— son esencialmente *ahistóricas*, aunque lleven impresa, *via negationis*, la huella delatora de las estructuras sociales de su tiempo; su realización entrañaría la inmovilización del tiempo, el fin de la historia como proceso. La imposibilidad de los modelos utópicos está inscrita en la misma metodología idealista que los produce. Por el contrario, el proyecto marxista de una sociedad sin clases se actúa siempre *históricamente*; es decir, en y para estructuras sociales y espirituales temporales sujetas a procesos de *evolución y cambio* irreversibles.

de las cualidades más diversas»⁹⁴; es decir, de «la dominación plenamente desarrollada del hombre sobre las fuerzas naturales, sobre la naturaleza propiamente dicha y también sobre su propia naturaleza. Será la floración completa de sus propias capacidades creadoras...»⁹⁵.

Esta concepción de la *historia* abierta a un despliegue ilimitado es recogida por Engels. «No más que el conocimiento —escribe—, la historia no puede encontrar un acabamiento definitivo en un estado ideal perfecto de la humanidad»⁹⁶. La interpretación dialéctica de la historia impide radicalmente la visión escatológica, porque «esta filosofía dialéctica disuelve todas las nociones de verdad absoluta definitiva y de los correspondientes estadios absolutos de la humanidad», y «muestra la caducidad de todas las cosas y en todas las cosas»⁹⁷. La idea de un sistema científico *definitivo* resulta absurda, porque «el desarrollo histórico ulterior queda suspendido desde el momento en que la sociedad esté organizada en armonía con este sistema». El carácter precario de todo equilibrio histórico garantiza el impulso permanente de la originalidad humana, que «se resuelve cada día y constantemente en la evolución progresiva sin fin de la humanidad». La conexión constitutiva de la conciencia y la realidad hace que «de hecho, toda reflexión del sistema del mundo en el pensamiento está y sigue estando limitada por la situación histórica»⁹⁸. Tanto Engels como Marx tenían la firme intuición de encontrarse «al comienzo de la historia de la humanidad»⁹⁹.

A la luz de esta concepción marxista de la continuidad histórica y del movimiento dialéctico, hay que admitir que el hombre seguirá levantando el sistema de sus representaciones mentales en estrecha vinculación con las evoluciones sociales. Sobre esas representaciones se alzan los esquemas evaluativos que orientan la *praxis*, de tal manera que el concepto de *ideología* puede revestir una nueva función en la nueva sociedad. Esa función ya no consistirá en explicar genéticamente las formas alienadas de la conciencia —significación marxista *strictu sensu*—, sino en manifestar las estimaciones *axiológicas* de la situación social y las proyecciones *finalistas* de la práctica. En 'este sentido —pero sólo en este— cabe hablar de la *ideología proletaria, comunista*, como es frecuente en el campo del marxismo¹⁰⁰. L. Grünberg ha señalado oportunamente la conveniencia de precisar «la perspectiva sociológica específica que distingue a la axiología marxista respecto de otras concepciones axiológicas»¹⁰¹, advirtiendo que la explicación genética materialista de los *valores* condujo a Marx, «no a impugnar, sino a admitir un principio fundamental para todas las axiologías modernas, a saber: la *irreductibilidad de los valores*». El marxismo rechaza el positivismo naturalista de un gran sector de la filosofía decimonónica, pues, como escribe Grünberg, «el monismo materialista no reduce la *realidad* a la existencia 'muda' de ciertos objetos desprovistos de conciencia, sino que *incluye en ella el sentido del valor*. La materia es la fuente de los valores, pero el valor no se reduce a las determinaciones naturales de la cosa, no más que a su pura reflexión. El punto de partida del marxismo es el hombre vivo, tal como es determinado por la práctica, considerado en todas sus dimensiones y habida

⁹⁴ Vid. K. Marx, *Fondements...*, cit., vol. i, pp. 365-366.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 450.

⁹⁶ Vid. F. Engels, «Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande» (en *Etudes philosophiques*, cit., p. 17).

⁹⁷ *Ibid.*, p. 18.

⁹⁸ Vid. F. Engels, *Anti-Dühring* (París, Ed. Sociales, 1963, páginas 69-70).

⁹⁹ *Ibid.*, p. 119.

¹⁰⁰ Por ejemplo, recientemente, L. Colletti, *Ideología e società* (Barí, 1970, p. 314): «Además de ciencia, el marxismo es la ideología revolucionaria.»

¹⁰¹ Vid. L. Grünberg, «Marx et la perspective sociologique en axiologie» (en *l'homme et la Société*, auca. 7, 1968, páginas 103-110).

cuenta de 'cada una de sus relaciones humanas con el mundo', incluidas 'la concepción, el sentimiento, la voluntad, la actividad, el amor, en suma, todos los elementos de su individualidad'. Para Marx, el hombre es, no un ser que solamente dice: 'esto es así', 'esto difiere de aquello'. Dice: 'esto es *mejor* que aquello', 'esto es justo', 'esto es *bello* y aquello es *feo*'. El hombre no puede vivir sin tener una experiencia de los valores, sin expresar y aplicar juicios de valor»¹⁰². Lo característico del marxismo es la perspectiva sociológica fundamental de su axiología, según la cual todos los *valores* proceden de la *praxis* social. La *evaluación*, como dimensión permanente de la actividad humana, constituye el nivel en el que una cierta perspectiva ideológica se instala incluso en una sociedad sin clases, ya que, «teniendo su fuente en la práctica, el valor no es algo dado, sino que es *un acto*, más precisamente un acto *prospectivo* de creación ininterrumpida; expresa, no lo que somos, sino lo que *no* somos, lo que *buscamos* ser, lo que *deseamos* ser y lo que consideramos que *deberíamos* ser»¹⁰³. En una *sociedad sin clases*, la actividad planificadora privilegia el momento de las opciones axiológicas como no sucede en la *praxis* de ninguna otra sociedad de clases. De ahí la falacia de la tesis *des-ideologizadora* de ciertos heraldos de la sociedad tecnológica. «Planificar —escribe Grünberg— significa, en el fondo, proceder a una serie infinita de opciones entre diversas necesidades, pues la satisfacción de las necesidades no puede hacerse por su simple adición, sino por su selección y su jerarquización. Estas opciones y jerarquizaciones, implícitas en la dirección de la vida social, no pueden evitar el voluntarismo y el subjetivismo más que si están fundadas sobre el análisis de las condiciones específicas de cada país, en cada etapa del desarrollo». En esta dialéctica entre los procesos de realidad y los procesos de conciencia se inserta la actividad *ideológica* de una sociedad sin clases, en la que prima el postulado marxista de la congruencia entre los valores-medios y los valores-fines, de tal manera que «los medios deben ser valores *por sí mismos*»¹⁰⁴. Como señala también Grünberg, en el pensamiento de Marx «la perspectiva sociológica en axiología está asociada a una perspectiva axiológica en filosofía»¹⁰⁵; esta última perspectiva axiológica está íntimamente vinculada, a su vez, a una cierta concepción antropológica¹⁰⁶.

Esta consideración de la vertiente ideológica de la *praxis* en una sociedad sin clases conduce a importantes conclusiones respecto del *concepto de ideología*. Se cubrirían así con un mismo vocablo dos formalizaciones conceptuales distintas; no obstante, la *ambigüedad* sería evitada si, después de haber subrayado sus aspectos diferenciales, se establece claramente el rasgo común en que ambas formalizaciones coinciden, a saber: *a*) la conexión de las ideologías con la estructura social, y *b*) la función evaluativa y finalista que las caracteriza. El aspecto diferencial básico consiste en que mientras la ideología en sentido marxista *strictu sensu* es el producto de la *conciencia alienada*, la ideología de una sociedad sin clases es el resultado del esfuerzo analítico de una *conciencia real* y de la voluntad ideológica plenamente consciente y dueña de sí en el contexto de una reflexión científicamente fundada.

¹⁰² *Ibid.*, p. 104.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 106.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 107.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 109.

¹⁰⁶ El tema central de la *antropología* marxista es su concepto de *naturaleza humana*, cuestión problemática que ha dado lugar a polémicas que no puedo tratar en el reducido espacio de este capítulo. Vid. L. Krader, «Critique dialectique de la nature humaine» (en *L'homme et la Société*, núm. 10, 1968, pp. 21-39); I. Deutscher, «De l'homme socialiste» (*ibid.*, núm. 7, 1968, pp. 85-89); R. Kalivoda, «Marx et Freud» (*ibid.*, pp. 99-114); .M. -Markovic, «Une société nouvelle et son organisation» (*ibid.*, núm. 19, par ginas 28-36); C. I. Gouliane, *Le marxismo devant l'homme. Essai d'anthropologie philosophique* (trad. París, 1968); A. Schaff, *Le marxismo et l'individu* (trad. París, 1968).

Desaparecidas las alienaciones, desaparece la *falsa conciencia*; pero el contenido teórico nuclear del *materialismo histórico* en cuanto afirmación de que la conciencia sigue al ser, continúa siendo válido. Por consiguiente, la nueva función de la nueva *ideología* consistirá en sistematizar las representaciones mentales y las orientaciones evaluativas que se corresponden con determinadas estructuras socioeconómicas. Preservar, para esta nueva formalización conceptual, el mismo término *ideología* sería simplemente una convención semántica, pero no arbitraria, sino la continuación de una terminología íntimamente ligada a la teoría del materialismo histórico¹⁰⁷. Además, en una época en que las posiciones ideológicas de la burguesía pretenden disfrazarse con tranquilizadoras declaraciones de neutralidad, es oportuno afirmar sin equívocos la función *axiológica* permanente que corresponde a toda configuración social y el indestructible lazo de la conciencia con la realidad. La verdad objetiva es siempre una cuestión *práctica*. «La conciencia es, desde el comienzo mismo —como escribe Marx en texto ya citado—, un producto social, y *lo sigue siendo mientras existan hombres en general*»¹⁰⁸. La *praxis* engendra la conciencia y postula la voluntad Ideológica.

Cabe ahora decir que la *ideología* en la sociedad futura tenderá a incrementar su contenido *tético* y *nomotético* —afirmación de hechos y determinación de legalidades— y a tematizar conscientemente su *contenido* normativo —controlándolo y despojándolo de toda ilusión—. Si bien tales formaciones ideológicas comunitarias mantendrán la peculiaridad de su propio objeto —la realidad social— y su intencionalidad original —la orientación evaluativa—, es evidente que la cancelación de la perspectiva clasista y de la alienación fortalecerá su rigor científico en la elaboración y en el uso de los datos reales suministrados por las ciencias. Se convertirían así en poderosos instrumentos de difusión del conocimiento científico, aunque su principal función fuese evaluar y orientar más que conocer. Esta tendencia habrá de superar, sin embargo, los obstáculos que en la sociedad sin clases le opongan los intereses sectoriales atrincherados, durante una larga etapa de transición, en ciertas posiciones de poder derivadas de la función administradora y de su degeneración burocrática¹⁰⁹.

Como inciso, debe advertirse que el materialismo histórico subraya el papel preponderante de las *necesidades* sociales y de su satisfacción en la génesis del proceso histórico en su conjunto. En la sociedad sin clases desaparecen por principio los *intereses de clase*, pero no los *intereses sociales* en satisfacer las necesidades efectivas, y tampoco, por consiguiente, las *funciones administradoras* que aseguran esa satisfacción. Marx tuvo conciencia de esta cuestión, y en su *Crítica del Programa de Gotha* (1875) se ocupó de los problemas de

¹⁰⁷ En el pensamiento marxista actual este punto de vista es preponderante. *Vid.*, a título ilustrativo, A. Schaff, «La définition fonctionnelle de l'idéologie et le problème de la 'fin du siècle de l'idéologie'» (en *L'homme et la Société*, núm. 4, 1967, pp. 49-59).

¹⁰⁸ *vid.* K. Marx-F. Engels, *L'idéologie allemande*, cit., página 22. (Subrayado mío.)

¹⁰⁹ Sobre el peligro de la *degeneración burocrática* de las sociedades en transición hacia el socialismo, *vid.* I. Deutscher, *Las raíces de la burocracia* (trad., Madrid, 1970); «Entretien avec G. Lukács. Critique de la bureaucratie socialiste, questions de méthode» (en *L'homme et la Société*, núm. 20, 1971, pp. 3-12); L. Goldmann, «Révolution et bureaucratie» (*ibid.*, núm. 21, 1971, pp. 77-96). S. Mallet, «Classe ouvrière, capitalisme d'organisation, système soviétique» (*ibid.*, pp. 189-198); M. Kalab, «L'analyse de la structure des groupes de la société socialiste» (*ibid.*, núm. 10, 1968, pp. 210-216); S. Mallet, «Bureaucratie et technocratie dans les pays socialistes» (*ibid.*, pp. 148-171); R. Loureau, «La bureaucratie comme classe dominante» (*ibid.*, núm. 21, 1971, pp. 259-278); M. Markovic, «Les possibilités de dépassement de la bureaucratie dans la société postcapitaliste» (*ibid.*, núm. 10, 1968, pp. 53-64); «Une société nouvelle et son organisation» (*ibid.*, núm. 19, 1971, páginas 23-48); P. Naville, *Le Nouveau Léviathan, Vol 5, La bureaucratie et la révolution* (París, 1972); C. Lefort, *Eléments pour une critique de la bureaucratie* (Ginebra-París, 1971); M. Paillet, *Marx centre Marx. La société technobureaucratique* (París, 1971).

la *transición*; sin embargo, a pesar de su aguda visión del fenómeno del naciente monopolio *burocrático-militar* —en su excelente estudio sobre *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*—, no sospechó quizá la magnitud del *burocratismo* como proceso degenerativo en las sociedades socialistas de transición. Ciertas formas de la *alienación política* gravan aún pesadamente a dichas sociedades como consecuencia de la inercia secular de las viejas estructuras de dominación.

En la obra de Marx y Engels hay importantes referencias a la función estimativa y teleológica en la sociedad futura. Para Marx resulta evidente que desde el momento en que el hombre asume «su propia historia como proceso» y concibe la naturaleza de manera científica, la función ideológica en su nueva condición se hace más indispensable que nunca, porque sólo entonces «el proceso de desarrollo es él mismo producido y concebido como una premisa»¹¹⁰. Precisamente hace notar Engels, en un texto que parece aplicarse a la capacidad de previsión ideológica de fines en la sociedad comunista, que «la idea de que *las ideas y representaciones de los hombres crearían sus condiciones de vida*, y no a la inversa, es desmentida por toda la historia del pasado [...], sólo en el futuro más o menos lejano puede realizarse, en la medida en que los hombres reconozcan por anticipado la necesidad de un cambio en la constitución social (*sit venia verbo*) impuesto por las relaciones en proceso de cambio, y lo quieran antes de que esta necesidad se imponga a ellos inconscientemente y contra su deseo»¹¹¹.

Desaparecidos los obstáculos sociales y domeñado el mundo natural —reino de la necesidad— por el conocimiento de su legalidad propia, el hombre universal podría proyectar sus *fines* propios en su entorno natural-social. Enfrentándose a Adam Smith, que sólo veía a los hombres como esclavos del capital, Marx escribe que lo que siempre ignorará Smith es que la actividad de la libertad consiste justamente en superar esos obstáculos, y que es preciso además despojar los fines exteriores de su carácter de pura necesidad natural para ponerlos como *fines que el individuo se fija a sí mismo...*»¹¹². La historia se humaniza porque el hombre se libera progresivamente de la causalidad ciega y asume el papel de protagonista, pero este papel no se juega en el capricho de las abstracciones, sino en el contexto social concreto y según el ritmo de las evoluciones sociales. La verdad, como dijo Lenin, es siempre concreta. Así, «en una asociación de hombres libres que trabajen con medios colectivos de producción», el carácter de la distribución del producto social entre los diversos sectores de la economía, entre la producción y el consumo y entre los diversos objetos de consumo, «variará según el carácter especial del propio organismo social de producción y *con arreglo al nivel histórico de los productores*»¹¹³. La reciprocidad dialéctica de las determinaciones de la conciencia y del ser, sobre la base de la estructura socioeconómica, sigue siendo el motor del movimiento histórico. Marx indica, sin la menor ambigüedad, que «dentro de la sociedad comunista, la única en que el desarrollo original y libre de los individuos no es

¹¹⁰ Vid. K. Marx, *Fundamentos...*, cit., vol. n, p. 35. En general, sobre los problemas del *salto cualitativo*, vid. G. Lukács, *op. cit.*, pp. 287-292. La conclusión de Lukács sobre el destino del *materialismo histórico* me parece equivocada debido a su error consistente en identificarlo con el fenómeno de la *conciencia alienada*. Entiendo que el estatuto ontológico de la conciencia como algo fundamentalmente determinado por el ser total no queda abolido por la instauración de una sociedad sin clases. Lo que queda abolido es la alienación, la inversión ideológica y la opacidad social. La conciencia es entonces reintegrada a la transparencia de una sociedad en que se realiza lo que Marx denominaba la *apropiación social* de todas las fuerzas de producción. Acierta mucho más M. Comforth al bosquejar el estatuto del materialismo histórico en la sociedad comunista (vid. *Dialectical materialism*, vol. n. *Histórica! materialism*, Londres, 1962, páginas 142-145).

¹¹¹ Vid. F. Engels, *Anti-Dühring*, cit., p. 397.

¹¹² Vid. K. Marx, *Fundamentos...*, cit., vol. u, p. 35. (Subrayado mío.)

¹¹³ Vid. K. Marx, *El capital*, cit., vol. I, p. 43. (Subrayado mío.)

una frase, esta asociación es función de la interdependencia de los individuos, interdependencia que deriva, en parte, de los factores económicos; en parte, de la solidaridad necesaria del libre desarrollo de todos, y, finalmente, del carácter universal de la actividad de los individuos sobre la base de las fuerzas productivas existentes. Se trata, pues, de individuos que han alcanzado un determinado estadio de evolución histórica y no de individuos cualesquiera tomados al azar, abstracción hecha incluso de la indispensable revolución comunista, que ella misma es una condición general para su libre desarrollo»¹¹⁴. Pero en esta nueva condición histórica, el ámbito de la libre opción del hombre se dilata al ritmo del avance tecnológico, hasta que se alcanza un nivel en el que «el desarrollo del capital fijo indica el grado en que la ciencia social en general, el *saber*, ha llegado a ser una fuerza productiva inmediata, y, por consiguiente, hasta qué punto las condiciones del proceso vital de la sociedad quedan sometidas al control de la inteligencia general y llevan su huella, hasta qué punto las fuerzas productivas sociales ya no son sólo producidas bajo la forma del *saber*, sino incluso como órganos inmediatos de la *praxis* social, del proceso vital real»¹¹⁵.

Las opciones relativas al proceso social —producción, consumo, ocio, formas de convivencia y de conducta, etc.— son asumidas y controladas por los propios sujetos. Entonces, los esquemas *ideológicos* w su nueva y exclusiva función cobrarán una importancia superior a la de cualquier época pasada. El progresivo dominio del mundo natural y social, al liberar al hombre de los mecanismos de la causalidad ciega, exigirá de él un ejercicio permanente de su libertad de opción, de proyecto, de apreciación de valores y de posición de fines. Las *leyes del valor*, con su férrea determinación en un régimen capitalista, dejarán de ser el imperativo omnipresente en el sistema de necesidades. «En una sociedad futura, en la que el antagonismo de clases haya cesado, donde ya no haya clases, el uso (de los objetos) no estaría ya determinado por un mínimo de tiempo de producción, sino que el tiempo de producción que se dedicaría a un objeto estaría determinado por su grado de utilidad»¹¹⁶. El ahorro de tiempo seguirá siendo un criterio regulativo de los procesos de producción, pero no de las opciones de producción y de consumo. El hombre habrá de *inventar* cada día su vida y su sociedad, entregadas antes a la fatalidad de las leyes del mercado. Los valores y los fines ocuparán así el primer plano de la sociedad futura, en la que la posibilidad de ser más libre en una sociedad libre comenzará a ser algo más que una frase. Sólo en una sociedad cautiva puede el evangelio del *fin de las ideologías* ofrecerse por lo contrario de lo que es, a saber: la vigencia sin riesgos de un sistema social en el que una clase señorea a las demás y el sistema, en su conjunto, domina fatalmente a todas.

8. Dos aplicaciones residuales del concepto de ideología

Aparte de esta nueva función del concepto de *ideología* en su acepción más amplia —única función posible del concepto en una sociedad sin clases en su plenitud—, la experiencia ofrece otras dos modalidades de la aplicación del término *ideología* en sentido lato para caracterizar al marxismo, aplicaciones que no es posible ignorar.

El primero de esos usos ambiguos se deriva de la propia naturaleza del *marxismo*. Este, como sistema orgánico de *ideas* filosóficas, históricas, sociológicas y económicas, es mu-

¹¹⁴ Vid. K. Marx-F. Engels, *The Germán ideology* (Londres, Lawrence and Wishart, 1965, p. 483).

¹¹⁵ Vid. K. Marx, *Fondements...*, cit., vol. II, p. 223.

¹¹⁶ Vid. K. Marx, *Misere de la philosophie*, cit., p. 54. Vid. también *El capital*, cit., vol. II, p. 282

cho más que la metodología del materialismo histórico y la teoría científica de las ideologías; y como movimiento de la historia, es también mucho más que un sistema orgánico de ideas, es una *praxis* revolucionaria en la cual las ideas y la acción se encuentran en inagotable reciprocidad dialéctica. Así, durante el período histórico en que haya de actuarse esa *praxis* revolucionaria, el marxismo como totalidad ejerce una *función* bifronte: *teórico-cognitiva* y *práctico-política*. En esa su doble función —que configura exhaustivamente al marxismo en cuanto movimiento *transformador* del mundo—, juega un papel externamente similar, en definitiva, al de las *ideologías revolucionarias* propias de las sociedades clasistas. En este sentido no estricto, cabe hablar, pues, del marxismo como *ideología* revolucionaria durante las primeras fases de la *construcción del socialismo* en una sociedad determinada —fase que se conoce como *dictadura del proletariado* en el modelo de ruptura revolucionaria de los países socialistas conocidos hasta hoy.

Debe registrarse aún una tercera modalidad semántica en el uso analógico del término *ideología* referido al marxismo. Pero esta tercera modalidad se diferencia de las dos anteriores por el hecho de que entraña una alteración radical de la significación del marxismo como denunciador del pensamiento ideológico. En efecto, a medida que la conquista y monopolio del poder por las clases trabajadoras *parecen* quedar formalmente garantizados, surge la tendencia hacia procesos degenerativos en el seno de los países reputados como *socialistas*, a que me he referido anteriormente al hablar de la *burocratización*. En virtud de esos procesos degenerativos emergen nuevas *alienaciones* de orden económico y político que dan lugar, a su vez, a una nueva alienación ideológica: el monopolio del poder puede engendrar nuevas formas de *dominación* ejercidas por grupos privilegiados, y nuevas oportunidades de *explotación* económica y social. Resulta, de este nuevo fenómeno, una necesidad urgente de legitimar *ideológicamente* la nueva dominación: el marxismo, cuya función esencial en la dialéctica social consistió en el *desetiasmamiento de las ideologías*, se convierte en su propia antítesis: es decir, en *cobertura ideológica* de esa dominación ejercida en su nombre. Esta *ideologización del marxismo* —en el sentido estricto y original del término— arruina *ab ovo* la empresa histórica del movimiento marxista y lo vacía de toda significación.

Pero veamos brevemente cómo funciona el marxismo según estas dos modalidades residuales —la segunda y la tercera— que le atribuyen la condición de *ideología* en sentido lato. La función del marxismo como *ideología revolucionaria* en el período de la conquista del poder, y aún en el orto de ese poder, se cumple preponderantemente desde aquel nivel que correspondería al *horizonte utópico* característico de toda ideología¹¹⁷; es decir, desde el nivel definitorio de los contenidos básicos de una *sociedad sin clases* —definición que, si bien construida en gran parte *vía negationis* o por *extrapolación*, no deja de asentarse en una antropología de contornos precisos—. En este contexto revolucionario, lo que correspondería a la *temática concreta* en una ideología tradicional —temática que integra el nivel práctico más importante de toda ideología— adquiere un carácter especial en el marxismo, como sucedería en cualquier *ideología revolucionaria*: ese carácter viene dado por el hecho de que los elementos de la temática concreta —socialización de los medios de producción, democracia obrera, liquidación del Estado, etc.— son un mero *faciendum*, las primeras metas aún no alcanzadas, simples *desiderata*. De ahí que su integración en el *horizonte utópico* que legitima esa temática es tan enérgica que llega a formar un bloque con él. No existe

¹¹⁷ Vid. *mira*, cap. II, «La estructura de las ideologías», respecto de lo que entiendo por *horizonte utópico* y *temática concreta* en toda ideología.

todavía tensión entre los elementos de esa *temática* y los elementos que constituyen la línea de ese *horizonte*: sociedad comunista, hombre completo, desalienación, etc.

Por el contrario, la función del marxismo que equivaldría al de una *ideología estabilizadora* en el curso de la consolidación del poder de los grupos dominantes —y como mecanismo de inmovilización de las fuerzas revolucionarias— se cumple preponderantemente desde el nivel correspondiente a la *temática ideológica concreta*, mientras que el nivel correspondiente al *horizonte utópico* funciona como simple referencia ambigua de uso cauteloso y perfectamente controlado, según criterios pragmáticos, por las instancias sectoriales de *dominación*. Los elementos que en el período de orto revolucionario funcionaban aún como *temática ideológica in fieri*, firmemente anclada en el nivel del *horizonte utópico* e indisociable de éste, funcionan, en el período contrarrevolucionario o estabilizador de las sociedades denominadas hoy *socialistas*, como elementos de la *temática ideológica* ya institucionalizada, como *res factae* que sólo verbalmente parecen ajustarse a su enunciación, pero que realmente la desmienten al entronizar nuevas relaciones de explotación y dominación. En este contexto, la tensión entre los elementos de esa temática —que funcionan como legitimadores de los nuevos *intereses de grupo*— y los del *horizonte utópico*, es máxima. El mantenimiento de este último es meramente *retórico*, y se emplea con la parsimonia que la oportunidad aconseja en cada coyuntura política.

Es evidente que esta tercera acepción semántica del término *ideología* referida al marxismo constituye una perfecta *reductio ad absurdum*: el marxismo, desvelador y debelador de las falacias ideológicas, se *ideológica* a su vez, convirtiéndose en un nuevo y falaz *sistema mental de dominación*. Lo que era inicialmente un uso derivado y análogo del concepto de ideología, acaba siendo una atribución correcta y plena de significado que vacía al marxismo, justamente, de su propia significación¹¹⁸.

Señalemos, para concluir esta discusión de los usos ambiguos del concepto de *ideología*, que en la segunda modalidad de la aplicación al marxismo de este concepto en sentido lato, no debe perderse de vista la impropiedad de esa licencia terminológica; pues la unidad dialéctica *theoria-praxis* —que expresa la novedad radical del marxismo en cuanto movimiento que *transforma revolucionariamente* la historia— constituye la plataforma de la función *desenmasca-radadora* del mundo ideológico de la sociedad de clases. Es claro que el patrimonio teórico del marxismo se articula jerárquicamente, desde sus tesis fundamentales —que pertenecen al discurso *científico* propiamente dicho— hasta las inferencias teórico-

¹¹⁸ Si bien no existe ningún estudio que analice sistemáticamente la peculiaridad *ideológica* de las *sociedades socialistas* actuales —que son realmente sociedades *postcapitalistas* o *en transición*—, pueden hallarse interesantes observaciones dispersas en las obras siguientes: E. H. Carr *A history of Soviet Russia* (Londres, 1950 ss.); *1917. Before and after* (Londres, 1969); I. Deutscher, *Russia in transition* (Nueva York, 1960); *Stalin. A political biography* (Londres, 1961); *The unfinished revolution. Russia 1917-1967* (Londres, 1967); H. Marcuse, *Soviet Marxism. A critical analysis* (Nueva York, 1958); G. A. Weter-W. Leonhard, *La ideología soviética* (trad., Barcelona, 1964); A. Chambre, *El marxismo en la Unión Soviética* (trad., Madrid, 1964); T.J. Blakeley, *La escolástica soviética* (trad. Madrid, 1969); A. Gorz, *Historia y enajenación* (trad., México, 1964); L. Trotsky, *De la Revolución* (trad., París, 1963); F. Claudín, *La crisis del movimiento comunista. I. De la Komintern al Kominform* (París, 1970); R. Mondolfo, *Bolchevismo y capitalismo de Estado. Estudios sobre la Revolución rusa* (trad., Buenos Aires, 1968); P. Souyn, *El marxismo después de Marx* (trad., Barcelona, 1971); D. Tomasic *The impact of Russian culture on Soviet communism* (Glencoe, 1953); Ch. Bettelheim, *La transition vers le socialisme* (París, 1968); *Calcul économique et formes de propriété*, cit.; P. Naville, *Le Nouveau Leviathan*. Vols. 2-3; *Le salaire socialisé* (París, 1970); E. Mandel, *Traite d'économie marxiste* (París, 1962, vol. iv); R. Garaudy, *Le grand tournant du socialisme* (Pans, 1969); K. Dunayevskaya, *Marxismo et liberté* (trad., París, 1971); Z. Mlynar, «Quelques problèmes de la politique et de l'Etat dans une société socialiste» (en *L'homme et la Société*, núm. 9, 1968, pp. 91-112); A. Meister, «Où va l'autogestion yougoslave» (*ibid.*, núm. 17, 1970, pp. 1-11); G. Dhoquois, «Socialisme ou capitalisme d'Etat» (*ibid.*, número 21, 1971, pp. 212-218); G. Martinet, *Les cinq communismes. Russe, yougoslave, chinois, tchèque, cubain* (París, 1971).

prácticas para cada momento de la dialéctica histórica —hipótesis de trabajo, interpretaciones, valoraciones, postulados de pedagogía revolucionaria, normas de comportamiento, etc.—. Designar este permanente proceso de inferencia teórica y equipamiento intelectual como *ideológico*, es válido si se mantiene una conciencia clara del uso formal y analógico del término. La función ancillar del aparato teórico en cada fase de la revolución es indisoluble de la *praxis*, y su asimilación a la *ideología* —en el propio sentido marxista del término— es falsa. Sólo es lícita si se formulan expresamente las condiciones de validez de ese uso analógico. La totalidad del aparato teórico del marxismo —incluso sus tesis fundamentales— sólo prueba su validez, en definitiva, en el contexto de la *praxis*. Esta no es una debilidad metodológica del pensamiento marxista, sino la clave de su fortaleza en el infinito proceso del conocimiento de la verdad y de la adquisición del saber.

II. La estructura de las ideologías

En páginas anteriores se ha intentado precisar el concepto de *ideología* a fin de evitar los usos anfibológicos del término, de eliminar hasta donde sea posible las ambigüedades semánticas del mismo, y de desvelar los criterios en que se apoya la delimitación de ese concepto en el pensamiento de K. Marx. Pero este intento de delimitación conceptual sólo se completa mediante una clarificación de la forma estructural de las ideologías, en general, desde el punto de vista de sus contenidos. Se trata ahora, no de realizar un análisis exhaustivo de la estructura de las ideologías a la luz de la multiplicidad inagotable de las formas ideológicas que ha ido produciendo el proceso histórico, sino sólo de precisar el denominador común de esas formas desde el ángulo de su estructura general. El análisis que sigue no pretende construir un tipo ideal de *ideología*, sino de establecer, como resultado de una inducción que parte de la realidad histórica, la estructura de las formaciones ideológicas en cuanto instancias efectivas de esa realidad.

Es indispensable, en primer lugar, desvanecer los equívocos que yacen en la antinomia categoría! *ideología-utopía* establecida por K. Mannheim, equívocos que desnaturalizan gravemente la figura real de las ideologías a causa del atractivo que la simplicidad conceptual aparente de esa antinomia ha ejercido y puede seguir ejerciendo entre los estudiosos de la sociología¹. La antinomia es equívoca en sí misma al aplicarla a los contenidos ideológicos que operan en la realidad histórica. Aun si su empleo se efectuase con todas las cautelas y reservas metodológicas que comporta el uso de los similares *Idealtypen* de carácter weberiano, siempre existiría el riesgo de perder de vista el arbitrio metodológico que funda el proceso abstractivo de su definición, y de tomar ambas categorías por instancias concretas de la vida real².

En efecto, K. Mannheim entiende que las *utopías* son la antítesis de las *ideologías*, «en la medida y en tanto que logran, por su contraactividad, transformar la realidad histórica existente en una realidad de acuerdo con sus propias concepciones»³. Esta definición extrapola las virtualidades de transformación insertas en toda ideología, de tal manera que acaba olvidando que esas virtualidades de carácter utópico radican en las propias ideologías *como parte integrante original de su misma naturaleza*. El error de Mannheim consiste en presentar un concepto de *ideología* que excluye *ex definítione* el concepto de *utopia*, desnatu-

¹ Vid. K. Mannheim, *Ideology and utopia*. An introduction to the sociology of knowledge (Londres, 1949, passim).

² El historiador francés J. Seguy señala alguna de las razones que invalidan la antítesis propuesta: «Mannheim —escribe Seguy— justifica su dicotomía por la funcionalidad sociológica: la utopía no cumple la misma función que la ideología. El interés de este análisis radicaría, pues, en su objetividad. Infortunadamente, se halla vinculado a una filosofía de la historia que lo hace menos operatorio. En todo caso, y ésta es nuestra principal objeción, congela demasiado la realidad, en la cual la utopía puede, según nosotros, llegar a ser ideología (según las definiciones mismas de Mannheim) y viceversa, o tal ideación puede jugar sucesiva o simultáneamente, y a diversos niveles, tal papel más bien que tal otro. Tampoco se ve claramente por qué las clases dominantes no podrían producir utopías. Ni por qué los mitos hubieran de entrar en la categoría de la utopía, si esta última moviliza a las masas para el cambio social. Ni, en fin, por qué la utopía pertenecería al solo dominio de la ideación. ¿No pueden encontrarse prácticas utópicas?» (cf. J. Seguy, «Monachisme et utopie», en *Annales*, París, núm. marzo-abril 1971, p. 329).

³ Cf. K. Mannheim, *op. cit.*, p. 176.

ralizando así la figura real compleja de las ideologías en la historia. La antinomia categorial de Mannheim es *abstracta* y deriva de su obsesión por aislar la mentalidad de cada clase social en la dinámica histórica. «Los representantes de un orden dado —escribe— calificarán como utópicas todas las concepciones de la existencia que *desde su punto de vista* no puedan, en principio, ser realizadas jamás»⁴. Lo *ideológico* correspondería siempre, pues, a la clase dominante; y lo *utópico*, a la clase dominada, aunque ascendente. Si bien Mannheim insiste en las dificultades del respectivo aislamiento coceptual —y llega a proponer como criterio el de su *realización* efectiva en un cierto momento—, no cede en su definición esencialmente antagónica.

La realidad, no obstante, nos ofrece algo muy diferente: todas las clases, sociales, en una situación histórica dada, *participan* de la ideología dominante, aunque desde intereses opuestos y mentalidades diferentes. Lo que denomino *horizonte utópico* de la ideología es *compartido* tanto por las clases dominantes como por las clases dominadas, si bien para las primeras ese horizonte funciona como referencia legitimadora de unos privilegios, mientras que para las segundas opera como explicación de su actual condición subordinada y, a la vez, como garantía de la expectativa de una satisfacción final de aspiraciones insatisfechas en el presente. Sin un contexto utópico, la conciencia de las clases dominantes acusaría una debilidad congénita que las tomaría psicológica y políticamente muy vulnerables. Sólo ese contexto les permite mecerse en *ilusiones* capaces de velar eficazmente para sí mismas el verdadero carácter de su dominación. Igualmente, la conciencia de las clases explotadas carecería, sin ese horizonte utópico, de los mecanismos *alienatorios* indispensables para su integración consensual —incluso si es mínima— en el orden vigente. No es cierto que en cada situación histórica considerada como un orden social dado, las clases dominantes y las clases dominadas se confinen en esquemas mentales irreductibles y mutuamente excluyentes —denotables respectivamente como *ideologías* y *utopías*—. Pese a la extraordinaria riqueza de su pensamiento sociológico, debe reconocerse que la antinomia de Mannheim opone un serio obstáculo a la correcta comprensión objetiva de las formas mentales en una situación social concreta. Cuestión diferente es admitir que el tránsito de una formación ideológica a otra gire precisamente sobre la base de las virtualidades de cambio implícitas en los contenidos que constituyen el *horizonte utópico* de la ideología vigente —en cuanto contenidos postergados por la *temática concreta institucional* que enmascara esa ideología.

En suma, la dicotomía conceptual *ideología-utopia* tiende a ignorar el hecho fundamental de que las *formaciones ideológicas* en general constituyen *totalidades* orgánicas complejas, integradas por dimensiones y perspectivas frecuentemente dispares —incluso incoherentes— desde el punto de vista de un intento de construcción lógica abstracta. Esas dimensiones y perspectivas, aunque subsumidas en modelos teóricos más o menos racionales y formalizados, jamás alcanzan el grado de coherencia interna y de consecuencia lógica característico de los modelos abstractos que construye la lógica formal de ciertas disciplinas científicas. En el cuerpo de todo gran *sistema ideológico* pueden siempre detectarse dos sectores relativamente autónomos, aunque se presenten íntimamente ruidos en la *totalidad* del sistema: a) las formulaciones que tematizan teóricamente y reflejan directamente las *situaciones reales de dominación* que constituyen la estructura económica, social y política de la sociedad correspondiente; b) las formulaciones que pretenden, de modo preferentemente *axiomático*, validar o *legitimar* los enunciados de a), en cuanto que estos últimos

⁴ *Ibid.*, pp. 176-177.

representan simples aserciones que expresan discursivamente —en forma legal, retórica, etc.— el sentido de las situaciones sociales reales en función de los *intereses* de la clase dominante.

Ahora bien, las formulaciones de *b)* son, en general, proposiciones axiológicas formuladas de modo axiomático que funcionan en el seno de las ideologías como el *horizonte utópico* de éstas; es decir, como su discurso legitimador, su *point d'honneur*, en el contexto de opciones éticas que aspiran a obtener el *consensus* general en la sociedad en cuestión. Lo que importa es advertir que dicho *horizonte utópico* cumple en todo sistema ideológico una doble función: de una parte, pretende integrar la enunciación teórica de las situaciones sociales reales —situaciones de dominación y dependencia— en un *contexto ético convalidante*, aunque la relación de consecuencia lógica de aquella enunciación respecto de este contexto no sólo no resulte patente, sino que venga a manifestarse como paradójica —y aun contradictoria—; de otra parte, intenta elevar a la condición de postulados indiscutibles aquellas opciones axiológicas que expresan, en el seno de la sociedad correspondiente, los presuntos *intereses* sociales *generales o comunes* —es decir, aquellos intereses abstractos e inocentes de todo individuo *qua* individuo, o de todos los miembros, sin discriminación, que ostenten las notas de pertenencia al grupo étnico o social de que se trate—, al margen de la *situación de clase* en que cada uno se encuentre. Esta presunta *generalización axiológica* de los intereses sociales *abstractos e* inocentes —que en toda *sociedad de clases* son el producto de una *ficción* teórica— desempeña el papel fundamental que consiste en sustituir *ilusoriamente* la satisfacción real de las necesidades e intereses concretos de las clases negativamente discriminadas —*clases explotadas*— por una *retórica* sancionadora de los valores que tiende a consagrar el *consensus* social, y por una concepción del mundo de carácter fantástico o mítico que brinda satisfacciones *vicarias* de las verdaderas necesidades.

Sin la formalización teórica de un *horizonte utópico* en el que se inscribe *toda* ideología, la función de las *formas ideológicas* resultaría constitutivamente imposible, pues la esencia de su definición consiste en el *enmascaramiento*: la función de oscurecer o velar el significado real de las situaciones sociales, en virtud de enunciados intelectuales que reflejan y disimulan, a la vez, dichas situaciones. El conjunto de esos enunciados o aserciones —que traducen adecuadamente los *intereses de la clase dominante*— se manifiesta en el contexto de referencias legitimadoras generales que tienden a *neutralizar*, por la vía del discurso, los rigores de la realidad social efectiva, ocultando a las clases explotadas las condiciones de su verdadera situación. Este discurso entraña un proceso inconsciente y constante de *manipulación* de los diversos enunciados, de índole frecuentemente paradójica o sofística, y se apoya siempre —más o menos— en supuestos arbitrarios incompatibles con la realidad objetiva. El *consensus* social así logrado se basa sobre unos supuestos que suplantán y consagran simultáneamente las opciones reales de valor tal como aparecen plasmadas en el orden institucional vigente. La función de las ideologías en cuanto proyección de *intereses de clase* adopta con frecuencia una apariencia desorientadora, pues el *horizonte utópico* que toda ideología asume como su *point d'honneur*, como su coartada moral, suele ofrecer una axiología que puede pasar engañosamente por defensa de los intereses correspondientes a la masa explotada. Para aislar eventualmente el sentido real de la función ideológica, puede emplearse el conocido argumento *cui prodest?*, que emplea la jurisprudencia. En efecto, si el *horizonte utópico* de una ideología postula, por ejemplo, principios de concordia universal, de justicia distributiva en el seno del orden público vigente, de libertad sin violencia, de equidad en la fraternidad humana, de fiel cumplimiento

del deber de cada uno como vía para la sociedad justa, de benevolencia universal, etc. —y, sobre todo, si habla de *ideales* y niega la existencia de *ideologías*—, entonces se está en presencia de una racionalización ética del *status quo* económico y social, de una retórica que, en fórmulas de filantropía universal, enmascara la protección del *orden de dominación* existente. Igualmente, toda *ideología* que condena radicalmente la violencia apoyándose en presuntos axiomas éticos —derecho a la vida, igualdad en la libertad, etc.— tiende a eliminar de la definición de *violencia* todas las situaciones de lo que se ha denominado acertadamente *violencia, institucionalizada*. En todos estos casos, la interrogación *¿a quién se favorece?* nos desvela fácilmente cuál es la *clase social* que utiliza ese horizonte utópico para encubrir una temática ideológica institucional que consagra su posición de *dominación*.

La función enmascaradora de las ideologías se manifiesta, como ya se ha visto, en los fenómenos de *inversión*, consistentes en una lectura de la *realidad* según esquemas *ideales*; es decir, en *interpretar* situaciones conflictivas como situaciones armónicas, etcétera. Precisamente estos fenómenos de inversión son los que permiten alojar las *aserciones ideológicas* de la realidad dentro del *horizonte utópico*, sin el cual las ideologías serían imposibles en términos de su propia definición. Este horizonte se designa como *utópico* porque no halla la menor posibilidad de *realizarse* en la sociedad correspondiente, y porque se limita a otorgar a la *ideología* que lo mediatiza una *respetabilidad ideal* indispensable para su propia existencia práctica. Pero esa connotación utópica del horizonte que circunscribe la temática ideológica concreta no es representada como tal por los exponentes de la ideología, sino como el universo de valores que inspira y legitima esta temática concreta, pues la temática de las situaciones sociales reales se postula teóricamente como una encamación o proyección de dicho horizonte. Esta función *legitimadora* de las ideologías comporta la doble virtualidad funcional de enmascarar las *contradicciones* del sistema y de resistir a todo proyecto de *cambio* estructural. En la existencia de un *horizonte utópico* que se exhibe como *no-utópico* radica justamente la diferencia esencial entre el concepto de utopía que se utiliza en este estudio y el concepto tal como lo define Mannheim. Mientras que para éste la utopía afirma los valores que la ideología vigente niega, definiéndose ambas por exclusión entre sí, en el presente estudio la utopía aparece en el horizonte de toda ideología en cuanto versión plena de los valores que ésta dice postular. Aunque la pretensión de fidelidad a ese horizonte es puramente verbal en la práctica ideológica —y resulta desmentida en el mundo de los hechos sociales—, la existencia del *consensus* en toda sociedad sería inconcebible si se perdiera de vista esa *estructura dual* de las ideologías, articuladas siempre en dos niveles: el *horizonte utópico* y la *temática ideológica concreta*, ambos en permanente tensión entre sí, pero representados por los mentores ideológicos de la sociedad en cuestión como complementarios y coherentes —el uno fundamenta axiológicamente la cristalización institucional en que consiste el otro—. Es así constitutivo de toda ideología asumir un horizonte utópico en el que se integra y convalida el conjunto de sus formulaciones, de tal manera que las *situaciones de dominación y dependencia* puedan insertarse, con un grado mayor o menor de verosimilitud, en un contexto axiológico ilusoriamente aceptable para las clases negativamente discriminadas en cuanto víctimas de los procesos de alienación de la conciencia, sin los cuales la explotación no es posible a largo plazo⁵.

⁵ La *temática ideológica concreta* no puede conocerse sólo mediante los enunciados teóricos del sistema, sino conjugada con la organización institucional en su conjunto. En esta organización cumplen una función expresiva de esa temática tanto los *mores* y los estereotipos mentales de la vida cotidiana como los esquemas institucionales de la familia, la pro-

Para ilustrar someramente esta naturaleza peculiar de las ideologías, basta pensar en el contraste entre la trilogía axiológica de la revolución burguesa —libertad, igualdad, fraternidad—, que funcionaba como horizonte utópico, y las relaciones de explotación que instauró efectivamente en el plano de la temática concreta —propiedad privada de los instrumentos de producción, trabajo asalariado, extorsión de la plusvalía, democracia formal de ciudadanos económicamente desiguales, etc.—. Pero aunque la antítesis final entre aquel horizonte y esta temática es manifiesta, hilos invisibles vinculan ambos niveles mediante los conocidos procesos de enmascaramiento e inversión, confiriendo a la ideología burguesa una notable eficacia para cimentar un *consensus* social de innegable solidez durante un largo periodo histórico. Basta pensar también en la antítesis entre los supuestos axiológicos del estoicismo —la *kosmopolis* de ciudadanos libres e iguales— y las estructuras de dominación de la *sociedad esclavista*. O en la ética del cristianismo —la moral del amor entre los hijos de Dios, iguales y libres— frente a las sucesivas estructuras de explotación asentadas sobre aquella ética. Sin el respectivo contexto utópico, dichos sistemas ideológicos hubieran resultado sencillamente inviables.

Conviene recordar que en el entorno ideológico de toda sociedad existen siempre, al lado de la *ideología* principal, *subideologías* y *contraideologías*; las primeras, tematizando sectores particulares del sistema ideológico dominante que no habían recibido la debida atención o que habían quedado relegados en el curso de la ordenación jerárquica de los intereses dominantes⁶; las segundas, intentando realizar efectivamente los contenidos del horizonte utópico que sólo cumplen en el seno de la ideología dominante una función retórica y enmascaradora, base de las formas vicarias de satisfacción psicológica de las clases explotadas. Las *contraideologías*, al mismo tiempo que hunden sus raíces en el sector utópico de la ideología dominante, tienden a alejarse paulatinamente de esta última y a denunciar su *insinceridad* radical. Pero sólo cuando una de esas *contraideologías* es la proyección de *intereses* de una *clase ascendente* con conciencia de su fuerza y capacidad de poner en cuestión las *relaciones de producción* vigentes, sólo entonces adquiere el rango de *ideología revolucionaria* en sentido propio: se trata entonces de una *ideología* concurrente, y no del mero producto mental de sectores o grupos insularizados y sin vigor para poner en peligro el *consensus* general sustentado por la ideología dominante. Una *ideología revolucionaria* es la ideología de una clase favorecida por el desarrollo de las fuerzas productivas, o al menos estimulada por la dialéctica de las fuerzas reales en una situación histórica determinada —nacionalismo étnico o religioso, crecimiento de la economía urbana frente a la economía agraria, surgimiento de sectores burgueses o proletarios que rechazan las estructuras políticas tradicionales, etcétera—; esa clase suele caracterizarse por la conciencia de su propio poder y de su capacidad de construir un modelo de organización que niegue y sustituya al modelo vigente —aunque a esa conciencia no correspondan posibilidades objetivas para la realización de dichas metas—. La *ideología revolucionaria* no se limita a de-

ducción económica, el Estado, la religión, etc. El estudio de esa temática ideológica se articula, pues, en dos planos: a) las formulaciones explícitas de orden teórico; b) las formas institucionales de la *praxis* social en general, cobijadas por aquellas formulaciones teóricas. Ambos planos no son entidades clausas, sino que están en permanente reciprocidad dialéctica, de tal manera que la *praxis* desborda continuamente la *theoria*, obligando a un trabajo de re-definición incesante, y viceversa, las renovadas definiciones impulsan a nuevos desarrollos prácticos. Una formulación ideológica no puede creerse nunca *sur parole*, sino en el contexto de su encarnación real. Las ideologías, como los seres vivos, metabolizan incesantemente la materia intelectual que les ofrece el contorno social y se transforman insensible pero ininterrumpidamente. Así, dentro de una cierta continuidad esencial, los grandes sistemas ideológicos saben adaptarse sutilmente a las necesidades de cada hora, hasta que les llegue el momento de su muerte definitiva.

⁶ Cf mi artículo, cit., «De la función y el destino de las ideologías».

nunciar la *insinceridad* de la ideología dominante, ni a asumir sin discusión su horizonte utópico, sino que inicia la crítica radical de los fundamentos especulativos de ese horizonte y de las contradicciones a que conduce en sus pretensiones de realización práctica. Tampoco se propone *desenmascarar* la ideología dominante en un sentido absoluto —*qua* ideología—, pues esta tarea corresponde sólo al nivel histórico del modo de producción del *capitalismo industrial* moderno —que produce el *proletariado* como *anticlase* radical y cancelador de la *ilusión ideológica*—, sino la misión más modesta de desmontar teórica y prácticamente los mecanismos sociales instituidos, mostrando su incompatibilidad con los axiomas éticos que pretenden legitimarlos. Al desvelar la naturaleza de los mecanismos por los que la clase dominante ejerce su señorío y su explotación, evidencia el carácter *ilusorio* de la retórica ideológica, exhibe sus contradicciones y arruina así los cimientos del *consensus* vigente.

Ahora bien, las *ideologías revolucionarias*, una vez triunfantes, construyen, como toda *ideología*, modelos de explicación intelectual de la realidad que entrañan un nuevo *enmascaramiento*, pues los *intereses* de la nueva clase buscan una protección tan efectiva como la que disfrutaban los intereses de la clase suplantada. En la fase de conquista del poder, la *ideología revolucionaria* se presenta como un todo coherente en el que predomina intensamente el *horizonte utópico* de la protesta, quedando apenas esbozada la temática institucional que más tarde ha de consagrar las posiciones de dominación de la clase ascendente. Pero entonces la ideología deja de ser *revolucionaria*, pues la *institucionalización* de una revolución de clase es sólo la muralla protectora contra la idea misma de revolución, frente a las clases dominadas. La clase revolucionaria en su fase ascendente sabe que le es indispensable el apoyo activo de las demás clases relegadas por el orden vigente, mediante su movilización en un frente común contra este orden. Así, la formulación de la ideología revolucionaria en la fase de conquista manifiesta una generalidad y ambigüedad suficientes para seducir a múltiples estratos sociales con intereses divergentes pero unidos en su común repudio de las actuales clases dominantes. Sólo cuando la clase ascendente revolucionaria ha triunfado y asumido el poder, comienza la ideología *revolucionaria* a dejar de serlo y a transformarse en ideología *conservadora* del nuevo orden social. Se inicia entonces un proceso de polarización —más o menos intenso— entre el *horizonte utópico* de la ideología —que tiende a preservar el atractivo revolucionario de su alto ideario ético— y la *temática concreta* —que consagra progresivamente, en el plano de los *mores*, las instituciones y los códigos jurídicos, las nuevas formas de explotación económica, social y política—. La nueva clase usufructuaria de la revolución sólo descubre *après coup* el sentido de su juego. El horizonte utópico constituye, una vez más, los cimientos del nuevo *consensus*, pero su energía integradora va debilitándose a medida que una nueva clase ascendente comienza a apuntar en la aurora de nuevos fastos históricos.

La adecuada comprensión del papel determinante que juega el *horizonte utópico* en toda ideología ha sido obstaculizada por una incorrecta valoración del género *Utopía* como producto literario de tan acrisolada tradición intelectual. Pero este género literario, que tiene indudablemente un puesto nada despreciable en la historia de las ideas, no debe confundirse con el *factor utópico* en cuanto factor real de la realidad social. Las *Utopías* como género literario son creaciones de individuos o círculos intelectuales que se complacen en construir modelos abstractos de organización social que reflejan, por lo general, la *alienación* de sus creadores. Los *utopistas* suelen ser elementos sociales insularizados, tributarios de una visión eminentemente *idealista* de la vida y obedientes a fuertes impulsos de evasión psicológica de la realidad inmediata. Lo cual no significa que las *Utopías* no sean en sí mis-

mas, como señala B. Farrington, «productos literarios de un periodo de progreso social» y, por consiguiente, «síntomas de una conciencia inquieta en las clases cultas»⁷. Pero su articulación con el contenido utópico de una ideología revolucionaria es problemática, o al menos de una complejidad funcional que exigiría un estudio caso por caso. De hecho, los utopistas, en cuanto arbitristas teóricos, suelen carecer de toda aptitud para comprender la vida social *como proceso histórico* y movimiento dialéctico de intereses e ideas, así como para entender el *tiempo* que caracteriza a tal movimiento como tiempo creador y concreto. Las *Utopías* se mueven en un tiempo mítico, esencialmente *intemporal*, que conduce a especulaciones rabiosamente idealistas. Se equivoca tristemente quien piense que la *Utopía* es una *ideología al revés*, pues aquélla surge de espaldas a toda idea del tiempo como *proceso* histórico, mientras que la ideología emerge sólidamente vinculada a este proceso y como su reflejo directo. El pensamiento de los utopistas es *acrónico*, es decir, la negación del tiempo como proceso histórico. Mucho más que la mera comprobación de que el modelo imaginado no encuentra localización en ningún *topos* conocido, es la *acronía* lo que define la entraña de dicho pensamiento. Lo que sucede es que las *Utopías* pueden servir ocasionalmente para expresar simbólicamente la voluntad revolucionaria de ciertos grupos sociales residuales, que justamente, por no integrar una clase social ascendente, sólo son capaces de acciones desesperadas sin futuro, cuyo soporte intelectual suele combinar vagamente elementos anarquistas y elementos extraídos de algún programa utópico de los creadores de este género literario. Esos grupos sociales juegan un papel muy secundario en la dinámica del cambio de las estructuras socioeconómicas, y su valor principal reside en su condición de *síntomas* visibles de la erosión del sistema ideológico vigente, y en su carácter *testimonial* de la pervivencia de ciertas corrientes ideológicas antiguas que quedaron marginadas del proceso histórico. El movimiento subversivo de esos grupos —y el fenómeno de las *herejías cristianas* es muy ilustrativo a este respecto— refleja el hondo desarraigo de la conciencia de sus miembros, situados en condiciones de absoluta imposibilidad histórica de éxito, toda vez que no suelen moverse en el amplio cauce de una clase social *ascendente*.

Cuando Marx declaró que cada época se plantea sólo los problemas que *puede* resolver⁸, expresó elípticamente la irrelevancia de los productos del género *Utopía* en cuanto categoría histórico-sociológica. Sólo las producciones mentales que *reflejan* un cierto nivel de la dialéctica histórica *Intereses-ideas*, de un lado, y *relaciones de producción-formas de conciencia*, del otro, tienen pertinencia social y constituyen instancias efectivas en el proceso histórico, adquiriendo rango de *ideologías* en cuanto factores básicos de la situación —tanto para su estabilidad como para su cambio—. Los portadores de las ideologías, al contrario de lo que sucede con las abstracciones de los utopistas, son las clases sociales; por lo cual, las ideologías son las formas mentales que aparecen en la escena del movimiento real de la historia en cuanto *historia material* de los hombres.

Las *ideologías revolucionarias*, que emergen por lo general como exponentes del conflicto de una clase ascendente con una clase dominante, pueden limitarse eventualmente a reflejar la oposición a una situación de dominación *externa*, es decir, la dominación de un pueblo por otro pueblo en términos que se manifiestan como insufribles para el pueblo dominado. Este fenómeno de dominación *ab extra* es el que caracteriza la situación de *dependencia colonial o dominación imperialista*, en virtud de la cual una comunidad o grupo

⁷ B. Farrington, *Lavoró intellettuale e lavoro manuale nell'antica Grecia* (trad., Milán, 1970, p. 102).

⁸ La dinámica histórica, tal como se explica tanto en la primera parte de *La ideología alemana* como en el *Manifiesto del partido comunista*, no es más, en definitiva, que un desarrollo de esta idea fundamental.

étnico con conciencia nacional es sojuzgado por un poder extranjero. Se trata de un fenómeno específico en el ámbito del análisis ideológico. En estas situaciones, la totalidad del pueblo dominado tiende a afirmar —sin perjuicio de la peculiar dinámica de *clases* en su entorno propio— el interés colectivo por su emancipación y a producir una *ideología revolucionaria nacional*. Esta ideología, no obstante, tiende a amalgamar los *intereses colectivos* del pueblo o comunidad étnica, en cuanto tales, con los *intereses de clase* de los estratos sociales ascendentes del pueblo dominado. Las formas en que se combina el factor nacional y el factor social son múltiples y dependen de la coyuntura histórica en que se sitúe el fenómeno emancipatorio. Un caso especial de este tipo de ideologías es el *movimiento mesiánico* en la Palestina anterior al año 70 d. C. En nuestros días, este fenómeno ha tenido una rica flo *ración en los* movimientos anticolonialistas y antiimperialistas *de carácter* nacional

Finalmente, adviértase que la interpretación de las *ideologías* que se propone en este estudio —en cuanto sistemas ideológicos inscritos en *horizontes utópicos*— permite comprender el *progreso* en la historia, pues el tránsito desde la formación ideológica dominante hasta la subsiguiente se efectúa fundamentalmente a partir de la denuncia de la *contradicción* entre el horizonte utópico y la temática concreta en el seno de esa ideología dominante. Aunque los factores reales del cambio son, por supuesto, las contradicciones que generan las nuevas fuerzas productivas surgidas en el marco de las relaciones de producción establecidas, la cristalización ideológica de dichas fuerzas toma generalmente la forma de esa denuncia, en cuanto que es posible patentizar la inconsecuencia lógica entre el horizonte utópico y las situaciones reales de explotación. La clase ascendente comienza tomando pie en los axiomas éticos que pregonan la clase dominante, y acaba desvelando el carácter *ilusorio* de la visión del mundo en que pretenden en-raizarse dichos axiomas.. Es decir, la radicalización de ese horizonte utópico no sólo destruye la pretensión de fundar en él el orden institucional establecido, sino que transforma el horizonte mismo en sus raíces esenciales, sustituyendo la *Weltsanschauung* tradicional por otra superior, propia de la nueva clase. El *horizonte utópico* de la ideología declinante es, así, la charnela sobre la que gira el proceso del cambio histórico, desde el punto de vista de las ideologías. La intelección del tiempo como *progreso* no debe tomarse como un postulado del progresismo moral, sino como el resultado de la aplicación metódica de los principios del *materialismo histórico*.

III. Las metamorfosis históricas de las ideologías

Las tesis marxistas sobre la *génesis* y la *función* de las ideologías quedarían invalidadas si fuera posible probar la existencia de sistemas mentales que, superando el transcurso del tiempo, alcanzaran dilatada vigencia ideológica en épocas y sociedades diferentes. No han faltado detractores del *materialismo histórico* que utilizaron como prueba concluyente de la falsedad de esta metodología, la existencia de sistemas intelectuales que han perdurado, o aún perduran, durante siglos, ajenos a las variaciones del marco social histórico que los vio nacer. Estoicismo y cristianismo han sido invocados como *specimen*, entre otros, de esa pervivencia autónoma con relación a la infraestructura social.

En este estudio he dedicado una atención preferente a mostrar, con la ayuda de numerosos trabajos de importantes especialistas y hasta donde lo permite el estado actual de la investigación científica, las variaciones ideológicas del estoicismo y del cristianismo, como ilustración del carácter ilusorio de las pretensiones de los apologistas de la autonomía fundamental de los sistemas de pensamiento con relación a su base histórica material.

K. Marx explicó meridianamente¹ que no existe, en rigor, una *historia de las ideas* — como suponen los pensadores idealistas —, sino una historia de los *hombres* portadores de ideas. Refiriéndose a las categorías mentales en general y a los conceptos de la ciencia económica en particular, señala Marx que «desde el momento en que dejamos de perseguir el movimiento histórico de las relaciones de producción, de las cuales las categorías económicas no son sino la expresión teórica; desde el momento en que no quiere verse en estas categorías más que ideas, pensamientos espontáneos, independientes de las relaciones sociales reales, uno se ve forzado a asignar al movimiento de la razón pura el origen de estos pensamientos»². Así, frente al argumento de la presunta pervivencia esencialmente invariable de las formaciones espirituales surgidas en determinadas coyunturas de la historia, no sería correcto limitarse a invocar la existencia de una evolución histórica de las *ideas* en cuanto tales; frente a dicho argumento hay que mostrar que la historia de las ideas se vincula causalmente³ a la evolución de las relaciones económicas, sociales y políticas entre los *hombres*, de tal manera que, bajo la *apariencia* de la continuidad de ciertos sistemas de ideas, asistimos *realmente* a los resultados de un proceso complejo y permanente de *metamorfosis funcional* de dichos sistemas, en ceñida adaptación a las variaciones o a las nuevas modalidades que adquieren las relaciones económicas, sociales y políticas entre los verdaderos protagonistas de la historia y creadores de las formas mentales que nacen de dichas relaciones; es decir, entre los hombres en *su* sociedad.

Lo que puede parecer a primera vista una sorprendente continuidad esencial de ciertas

¹ Vid. K. Marx, *Misère de la philosophie*. cit., cap. n. «La métaphysique de l'économie politique».

² *Ibid.*, p. 85.

³ En el sentido expuesto y precisado en el capítulo I.

formas intelectuales y de ciertos sistemas de pensamiento o creencia. manifiesta su verdadera condición *ideológica* —su conexión genética y funcional con determinados *sistemas de dominación*— tan pronto como se analizan los supuestos y factores de su incesante metamorfosis histórica. En efecto, dichos sistemas ideológicos logran mantener algún grado de vigencia social *sólo* mediante un permanente proceso de acomodación, ajuste o alteración de sus elementos constitutivos; en tales casos, a la primera función de *enmascaramiento* que cumplen en cuanto ideologías de la sociedad en que surgen, viene a agregarse, con el transcurso del tiempo, un segundo efecto de reforzamiento secundario de esa función enmascaradora derivado de su aparente *estabilidad* a través de los avalares y transformaciones de la vida real. Se debe, en gran parte, a este efecto de reforzamiento el reiterado deseo de preservar, en el curso de la historia, las tradiciones de ciertos legados ideológicos, pues su simple ambigüedad tiende a conferirles una específica pretensión de legitimidad y un renovado prestigio, al margen de los cambios reales de su función ideológica. El respeto estricto a estos cambios obligaría, en rigor, a introducir modificaciones terminológicas destinadas a adecuar los términos significantes a los nuevos contenidos significativos o correlatos semánticos. Naturalmente, la historia real nada sabe de tales rigores terminológicos.

Todos los sistemas ideológicos que logran prolongarse históricamente con un cierto grado de vigencia están sujetos a un continuo proceso de *transformación* en su contenido y en su función: bien mediante la eliminación o adaptación de sus elementos integrantes, bien mediante la incorporación o asimilación de otros nuevos de varia procedencia. Así, dichos sistemas «metabolizan» incesantemente los ingredientes propios y ajenos de su entorno histórico concreto, a fin de adaptarse periódicamente al mundo *real* y cumplir allí la *función ideológica* que les es propia y determinante —es decir, la protección o la destrucción del orden de dominación establecido, legitimando y postulando los *intereses* de las clases sociales correspondientes.

En los capítulos siguientes me propongo trazar esquemáticamente el proceso histórico del estoicismo y del cristianismo desde el punto de vista *ideológico*, para mostrar cómo se producen concretamente las *metamorfosis* funcionales de grandes sistemas mentales que se presentan *aparentemente* como esencialmente inalterables durante extensos períodos de tiempo, o simplemente como imperecederos en el contexto de la historia humana. Dichos sistemas sólo mantienen una pretensión *verbal* de inalterabilidad, expresada sobre todo en formulaciones retóricas y estereotipadas. Mi análisis del *estoicismo* se propone mostrar su peculiar función ideológica en cada uno de los sucesivos períodos de su historia en el seno del mundo antiguo, en virtud de una serie de correcciones y ajustes que, aunque respetando la mayor parte de sus intuiciones básicas, imprimieron *realmente* al sistema una orientación sensiblemente diferente. Mi análisis del *cristianismo* persigue un objetivo similar, pero en su caso los resultados del análisis pueden parecer más convincentes, pues en el fenómeno cristiano estamos en presencia, no de leves inflexiones ideológicas en el marco de un sistema eminentemente *conservador* a lo largo de todo su proceso histórico —como sucede con el estoicismo—, sino de giros radicales de hondas repercusiones en su función ideológica original: el cristianismo se inicia como un movimiento *revolucionario* encaminado a la destrucción del Estado en cuanto poder al servicio de ciertas clases dominantes, y concluye —dentro de los períodos históricos sometidos al análisis— como un movimiento de arrogación, más o menos directa, del poder político en cuanto legitimador de las estructuras de *dominación* integradas en la república cristiana —pasando, como etapa intermedia, por ser

un movimiento espiritualizante marginal al Estado, pero rigurosamente obediente a los poderes económicos, sociales y políticos constituidos⁴.

Antes de iniciar el análisis de las sucesivas ideologías estoicas y cristianas, conviene disipar en forma sumaria ciertos equívocos metodológicos que podrían inducir a error, a saber: *a*) la creencia, muy extendida, de que toda ideología, en cuanto servidora de una clase social, tiene que proceder necesariamente de miembros de la propia clase beneficiaria; *b*) la tesis de que las clases dominadas no pueden compartir la ideología que favorece a las clases dominantes; *c*) la convicción de que sólo poseen naturaleza ideológica los sistemas de pensamiento formulados conscientemente por las respectivas clases sociales en vista de la función *real* que deben cumplir para la protección de sus intereses de clase. Observemos solamente, respecto de *a*), que la función del *homo intellectualis* en toda sociedad de clases no se basa en su peculiar *procedencia o situación social*, sino en su específica *inserción* en el aparato de dominación y en el sentimiento personal que dicha inserción puede inspirarle; el intelectual puede servir inconscientemente al sistema de dominación, incluso cuando no participa de sus ventajas, en virtud de una serie de complejos mecanismos de *ilusión* ideológica —como una de las manifestaciones de la *alienación* humana—. Como escribe Marx, «una clase dominante es tanto más fuerte y más peligrosa en su dominación cuanto más capaz sea de asimilarse a los hombres más importantes de las clases dominadas»⁵. Digamos respecto a *b*) que las clases dominadas pueden hallar eficaces vías de satisfacción psicológica dentro de sistemas ideológicos adversos, pero que permiten disfrutar de formas *vicarias o fantásticas* de satisfacción de las necesidades reales; pueden ser justamente ciertos miembros de las clases dominadas quienes pongan el mayor empeño en producir y propagar sistemas ideológicos que, mediante dichas formas vicarias de satisfacción, les eximan de todo impulso o proyecto de emancipación *real* en coyunturas en las que una empresa de ese género les podría conducir dolorosamente al desastre. Respecto de *c*), recordemos que el *enmascaramiento* ideológico no es el engaño deliberado, pues de ser así quedarían arrui-

⁴ Respecto de la curva que siguen frecuentemente los procesos de evolución ideológica, en el sentido de una declinación de su carácter *reivindicativo* cuando se inician como movimientos revolucionarios, leo un texto perspicaz de C. Roy que dice así: «Los etnógrafos observan a su alrededor la aparición de las religiones, de los mesianismos y de las sectas. Antes de transformarse en una institución integradora, casi toda religión comienza por ser una herejía o una desviación contestataria, y antes de constituirse en Iglesia triunfante, antes de ser la inocencia que se convierte en poder perseguidor, es primeramente una protesta militante. Puede aplicarse al cristianismo naciente, como al 'Culto Cargo' melanesio, como a los mahdeísmos o a la 'Ghost Dance' de los indios de las Llanuras, el análisis social que los historiadores proponen de los movimientos rolieriaristas de la Edad Media, de los anabaptistas y de Thomas Munzer. Cuando Amo Borst escribe de la herejía bogomila, en su libro sobre 'los Catharos': 'que el mundo sea malo, es primeramente para los bogomilos una experiencia vivida, sólo luego es una doctrina', se puede aplicar su argumento tanto a los gnósticos como a las recientes religiones 'proféticas' del África en vías de descolonización, tanto a la herejía medieval de los 'Hermanos del Libre Espíritu' como a esta 'religión espiritista' de la cual he podido observar recientemente el desarrollo en las capas mas miserables de la población portorriqueña de Nueva York. Antes de ser la formalización de un dogma, una herejía religiosa o una religión naciente son una puesta en cuestión del orden social —'suspiro de la criatura oprimida, espíritu de un mundo sin espíritu, corazón de un mundo sin corazón' (Marx)»— (cf. C. Roy., «L'histoire en histoires», en *Le Nouvel Observateur*, núm. 386, abril de 1972, página 48).

Una visión antagonica, tenazmente idealista, puede verse todavía recientemente, por ejemplo, en A. H. M. Jones, *Were heresies disguised social movements?* (Filadelfia, 1969), donde se mantiene drásticamente la tesis de que «las sectas jamás persiguen objetivos ni nacionales ni sociales» (p. 33); aunque esta fórmula expresa deficientemente el punto de vista *idealista* del autor, su sentido es que los movimientos religiosos *no* descansan habitualmente en motivaciones económicas, sociales o políticas.

Sobre las relaciones de *sociedad y herejía* en el mundo precapitalista, *vid.* F. Engels, «On the history of early Christianity» (en Marx-Engels, *On religion*, trad., Moscú, 1955, pp. 316-318); J. Le Goff, *et alii. Heresies et sociétés dans l'Europe préindustrielle. XIe-XVIIIe siècles* (París, 1968; ed. esp. Siglo XXI Editores, en prep.).

⁵ Marx, *El capital* (trad., México, 1946, vol. III, página 562).

nados los fundamentos científicos del materialismo histórico en su núcleo básico, que afirma que la *conciencia* sigue al *ser*, no *ex volúntate*, sino *ex necessitate*. En las páginas que siguen iré precisando oportunamente el sentido de la *génesis* de las ideologías, así como de sus transformaciones *funcionales* ⁶.

⁶ Para la relación *poder político-clases-ideología*, vid. N. Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales* (París, 1971, vol. II, pp. 14-47), que ofrece importantes observaciones, aunque integradas en un marco metodológico insatisfactorio (ed. esp. Siglo XXI Editores).

Sobre los mecanismos de ocultación de la realidad social en la conciencia de las clases sociales antagónicas —y su respectiva asunción de la ideología dominante—, vid. las interesantes consideraciones de T. Andreani, «Mar-xisme et anthropologie», en *L'homme et la Société* (París, 1970, núm. 15, pp. 62-75). Respecto de las funciones de la clase dominante, escribe Andreani: «Pero ¿y la ideología? La clase dominante no la construye, creo yo, por astucia, ni para vivir simplemente su dominación con buena conciencia, sino, en primer lugar, porque también ella conoce una fuerza 'represora', que es el miedo inconsciente de ser desposeída y decaer, imagen de la muerte que le acosa, especie de amenaza de castración. E inmediatamente intervienen los ideólogos, verdaderos parásitos de los ricos y los poderosos, que van a forjar los valores a la vez para darse poder a sí mismos y para reforzar el poder de aquellos de quienes dependen (cf. la casta sacerdotal en Nietzsche). Todo esto equivale a decir que la clase dominante padece, también ella, un proceso de sublimación que se expresa, por ejemplo, en la transmutación de la fuerza en imagen moral» (*ibid.*, p. 63).

IV. Las ideologías cristianas

A. LA IDEOLOGÍA POPULAR MESIANICA: JESÚS Y LA REVOLUCIÓN JUDIA DE SU TIEMPO

1. Introducción metodológica

La investigación científica de las *ideologías cristianas* está íntimamente ligada a la cuestión metodológica. Un método de supuestos *idealistas* se confinaría en el análisis de las formas mentales en cuanto productos de una legalidad autónoma —aun si tomara en consideración las motivaciones intelectuales del grupo social o del momento histórico a que pertenece el autor o autores de esos productos, pero sin llegar a descender a su sustrato económico, social y político—, y sería incapaz de responder a los problemas fundamentales del objeto de su investigación. Una breve referencia a la exégesis bíblica que cultivan los medios creyentes de nuestros días ilustrará esta afirmación.

Como es bien conocido, R. Bultmann, M. Dibelius y K. L. Schmidt resolvieron, por los años 1919-1920, e independientemente entre sí, aplicar a la exégesis neotestamentaria los métodos de la *Formsgechichte* que H. Gunkel venía por entonces aplicando con estimable fruto al estudio del Antiguo Testamento, sobre la base de considerar que cada categoría literaria tiene un peculiar *Sitz im Leben*, es decir, una inserción en la vida real del autor y de su grupo social. Para establecer la historia formal de las *unidades individuales de la tradición* —o sea, para explicar esta historia en su tránsito desde un estado fluido (*oral*) al estado de las formas fijas (*escritas*) en las que se nos ofrece en los evangelios sinópticos— se creía indispensable considerar la *matríz* social de esa tradición. Como escribe concisamente R. Bultmann, «la correcta comprensión de la crítica de las formas (*form-criticism*) descansa en el juicio según el cual la literatura en que se ha modelado la vida de una comunidad dada, incluso de la comunidad cristiana primitiva, emerge de condiciones y exigencias de vida muy precisas, de las que surgen y se desarrollan un estilo muy definido y unas formas y categorías muy determinadas». Pero obsérvese que el *Sitz im Leben* «no es, sin embargo, una eventualidad histórica individual, sino una situación u ocupación típica de la vida de una comunidad. De igual modo, la 'categoría' o 'forma' literaria, mediante la cual se clasifica un elemento, es un concepto sociológico y no estético, aun por mucho que pueda ser posible, por su subsiguiente desarrollo, utilizar tales formas como medios estéticos en algún producto literario en particular. Mas en la literatura del cristianismo primitivo, que es de especie esencialmente 'popular' (Dibelius), este desarrollo aún no había tenido lugar, y sólo es posible comprender sus formas y categorías en conexión con su 'situación en la vida', es decir, con las influencias actuantes en la vida de la comunidad»¹.

El trabajo exegetico de la *Formsgechichtliche Schule* durante cincuenta años ha produ-

¹ Bultmann, *History of the synoptic tradition* (trad.. Nueva York, s. d., p. 4).

cido, sin duda, apreciables avances en el conocimiento de los escritos del Nuevo Testamento, arruinando definitivamente el carácter monolítico que la ortodoxia tradicional quiso atribuir a esos documentos. Pero sorprende el hecho de que investigadores de la misma escuela y fe, laborando con supuestos metodológicos idénticos, hayan arribado a exégesis frecuentemente contradictorias, cuando no diametralmente opuestas, y concluido en presentaciones divergentes tanto del magisterio de Jesús como de la historia teológica de la Iglesia primitiva. Este hecho obliga a reconocer que ni los más refinados métodos de exégesis bíblica empleados por Bultmann y sus discípulos han resuelto satisfactoriamente el problema histórico de la génesis y evolución de los dogmas cristianos.

Importantes epígonos del maestro intentaron profundizar, durante las dos últimas décadas, la categoría central del método —el *Sitz im Leben*—, llevando así al primer plano de sus trabajos la *motivación teológica* de cada uno de los autores de escritos del Nuevo Testamento, en estrecha dependencia de los *intereses* religiosos de cada momento y situación. Contra lo que cabría esperar, este ahondamiento rehuye siempre la investigación de los factores radicales implícitos en esos intereses —factores económicos, sociales, políticos—. Ningún progreso, en esta vertiente básica, con relación a Bultmann. Aunque el tratamiento que aplican estos epígonos al material documental se inscribe en la definición original de los fundadores del método, algunos de estos epígonos estimaron conveniente rebautizarlo con términos más expresivos —*Redaktionsgeschichtliche Forschung* (W. Manen), *Kompositionsgechichte* (E. Haenchen)—, a fin de señalar que «mientras que la atención se había concentrado previamente en las *pequeñas unidades* de la tradición, ahora comenzaban a examinarse los *evangelios como un todo*. Pues se había reconocido que los evangelistas no fueron *colectores* y *transmisores* del material tradicional. En su obra como *redactores*, tenían que ser también considerados, hasta cierto punto, como autores por derecho propio. Se los vio como hombres que, por sus métodos y particularmente a través del arreglo del material con un objetivo muy definido a la vista y en contextos muy precisos, intentaron expresar su propia teología; más aún, la teología de un grupo y de una tendencia determinados dentro del cristianismo primitivo [...]. Además del agrupamiento del material desde determinados puntos de vista y en contextos definidos, se trataba de la selección, omisión e inclusión de material tradicional y de las modificaciones de éste que, aunque ligeras, eran sin embargo muy características»².

No obstante, una toma de posición prejudicial impediría a esos investigadores alcanzar los frutos que un entendimiento pleno de la categoría *Sitz im Leben* debería producir, de tal manera que tampoco en esta nueva fase de la *Formsgechichtliche Schule* se ha obtenido el ansiado *consensus* académico —ni siquiera limitado a los medios creyentes y profesionales— respecto de los problemas básicos de los orígenes y evolución del Nuevo Testamento.

Sirva de ilustración la notable divergencia de los exegetas que operan con este método, a la hora de establecer el grado de autenticidad de las llamadas *sentencias sobre el Juicio* en los sinópticos (Lc 12. 8ss.; Mt 30. 32ss.; Me 8. 38). Como admite el nada sospechoso N. Perrin, a título de conclusión general, «estos dichos han sido recientemente objeto de una intensa discusión en Alemania por un grupo de estudiosos que son todos expertos en las técnicas de la crítica de las formas y de la investigación de la historia de la tradición en la que los dichos están insertos. El hecho de que los estudiosos difieran unos de otros en sus resultados ha aumentado la intensidad de la discusión y, a la vez, ha indicado también las

² Cf. J. Rohde, *Rediscovering the teaching of the Evangelists* (trad., Londres, 1968, p. 9). Vid., en general, páginas 1-46 de dicha obra; igualmente, N. Perrin, *What is redaction criticism* (Londres, 1970, pp. VII-X).

potencialidades y limitaciones de las metodologías empleadas». Y Perrin concluye reconociendo que sus colegas «fracasaron en la solución del problema»³. Tales ejemplos podrían multiplicarse sin fin.

Una mente sin prejuicios y exenta de la limitación de perspectivas que tiende a gravar al profesionalismo teológico —que se mueve *ex definitione* dentro de presupuestos intelectuales eminentemente *idealistas*— debe deducir una conclusión clara: la interpretación del *Sitz im Leben* como categoría exegética que —pese a su prometedora definición sociológica original— sólo hubiera de manejarse en el estrecho contexto de la temática *espiritual* no puede conducir a la clarificación básica del Nuevo Testamento y su génesis en cuanto fenómenos ideológicos. El uso adecuado del *Sitz im Leben* como instancia de la hermenéutica histórica debe necesariamente estructurarse como una serie de círculos concéntricos, de los cuales el primero y fundante es el que corresponde a la definición de los intereses económicos, sociales y políticos del autor —individual o colectivo— en función del grupo social y de la situación histórica en que se encuentre radicalmente incardinado. Sólo una metodología histórico-materialista hace justicia al *Sitz im Leben* como decisivo punto de arranque para una correcta aplicación ulterior de los demás métodos exegéticos —si bien ella misma está, desde el comienzo, en conexión íntima con estos últimos—. No afirmo que este uso adecuado entrañe la profesión de fe explícita, ni siquiera intencional, en el *materialismo histórico*, aunque de hecho se mueva dentro del marco de su perspectiva básica, a saber: la de considerar los productos mentales como determinados fundamentalmente —no exclusivamente— por la estructura económica, social y política de cada segmento de la historia. Bultmann y sus secuaces se cerraron el camino a un uso apropiado del *Sitz im Leben* por varias causas —algunas ya apuntadas—, de las que no es la menor, como se verá después, su entrega a las categorías hermenéuticas de la *Existenzphilosophie*. Por el contrario, historiadores independientes como A. Robertson y S. G. P. Brandon, entre otros, han sabido trabajar magistralmente en el seno de una perspectiva de orientación histórico-materialista⁴ que les permitió hallar el *Sitz im Leben Jesu* o el *Sitz im Leben der alten Kirche* para cada perícopa escriturario y cada documento, mediante su acertada inserción en la historia real —la cual es, ante todo, vida económica, social y política—. Son estos historiadores independientes, aunque no lo reclamaran expresamente, los legítimos herederos de todas las potencialidades de la categoría postulada por H. Gunkel, si bien no reconocida por este último en toda su entraña significativa. Estos historiadores responden, en definitiva, a

³ Cf. N. Perrin, *Rediscovering the teaching of Jesús* (Londres, 1967, pp. 185-186).

⁴ S. G. F. Brandon parece desautorizar toda identificación de su método con el materialismo histórico, al escribir que «una evaluación objetiva del factor político en los orígenes cristianos ha sido indudablemente malograda por la hostilidad hacia la religión cristiana; por ejemplo, K. Kautsky (*Foundations of Christianity*, trad., Londres, 1925) presentó a Jesús como un rebelde comprometido en una lucha marxista de clases del siglo I»

(cf. *Jesús and the Zealots*, Manchester, 1967, p. 23, nota 1). El alcance de esta afirmación es, por lo pronto, oscuro. Pero si Brandon considerase —lo que no parece deducirse de la orientación de su metodología en ese mismo libro— que la categoría *Sitz im Leben* debiera limitarse al análisis de la situación político-religiosa, sin descender a la investigación de los factores económicos y sociales de dicha situación, sería tan arbitrario como los exegetas-teólogos a quienes critica. Si es legítima su queja de que haya aún «una curiosa renuencia a considerar incluso la posibilidad de que Jesús pudiera haber tenido opiniones políticas» (*ibid.*, p. 24), no lo es menos el reproche al arbitrario intento de aislar las opiniones políticas respecto de la estructura socioeconómica de la Palestina de aquel tiempo, reduciendo indebidamente aquel movimiento subversivo a una mera voluntad de resistencia a Roma en virtud de «un idealismo altruista» (*ibid.*, página 40). Pues no se trataba sólo de un movimiento nacionalista, sino de la expresión político-religiosa de problemas básicos derivados de la explotación económica y la dominación social sobre las clases más desfavorecidas. En muchos e importantes aspectos metodológicos, el libro de Kautsky no sirve como modelo del método materialista-histórico; pero sería injusto negar sus numerosos aciertos de detalle y el valor de su orientación fundamental. El argumento *ad personam* de su hostil actitud hacia el cristianismo no es, por lo demás, un argumento científico

la misma orientación científica de hombres como F. Engels o K. Kautsky, por no citar más que a los antecesores de un gran número de estudiosos que han seguido empleando en nuestros días el utillaje metodológico descubierto por K. Marx.

Un tratamiento *espiritualista* de la historia del cristianismo antiguo y sus orígenes, limitando el *Sitz im Leben* a la función de revelador de meros *intereses teológicos* aislados del sustrato fundamental de los *intereses económicos, sociales y políticos*, se verá siempre privado del criterio —no el único, pero sí el básico— que permite zanjar entre la multiplicidad de alternativas exegéticas nacidas del empleo de los métodos de la exégesis *profesional* —exégesis que rehuye sistemáticamente elevarse al nivel superior de un análisis que tematice el contexto económico, social y político de cada documento o autor—. Pero entonces quedará de manifiesto que las *motivaciones teológicas* se inscriben en previas *motivaciones ideológicas*, de las cuales constituyen, en la situación histórica concreta, la expresión intelectual privilegiada en el seno del mundo antiguo.

Ahora bien, los métodos del materialismo histórico no deben interpretarse de modo mecanicista y vulgar, reduciendo la función hermenéutica del *Sitz im Leben* al mero análisis del papel que desempeña directamente *en la conciencia* la posición del sujeto en las relaciones de producción y de clase; pues las *formas ideológicas* no sólo reflejan de modo *inconsciente* estas relaciones, sino que las presentan además de modo *invertido*. La ausencia de *concienciación* de las relaciones sociales reales, así como la *inversión* inconsciente de su imagen objetiva en las formas ideológicas de la mente, explican el hecho de que —como señala E. Fromm— «un movimiento puede tener un origen de clase, sin que en la conciencia de sus instigadores haya motivos sociales y económicos»⁵. Esta observación es muy importante, pues significa que a las ideologías del poder —cuya elaboración intelectual puede proceder de los mismos individuos o clases que padecen la explotación ejercida por los beneficiarios del poder— corresponde no sólo la función de acunar y propagar una cosmovisión que legitime la dominación social vigente, sino también la de suministrar los fundamentos psicológicos y racionales de las satisfacciones *fantaseadas o ilusorias* con que, de forma vicaria, se contentan los miembros de las clases explotadas. La concepción simplista según la cual las ideologías del poder serían los productos mentales directos de las propias clases dominantes —que reflejarían mediante una relación causal inmediata sus intereses de clase—, es tan falsa como la idea según la cual las clases explotadas producirían solamente las ideologías de su propia liberación *real* —es decir, las ideologías revolucionarias—. La antinomia *ideología-utopía* de K. Mannheim viene a situarse en esa línea interpretativa simplista, según la cual cada clase sólo puede producir una ideología concorde con sus *intereses reales*.

Sólo en muy determinadas coyunturas de la historia logran las clases inferiores elevarse a formas ideológicas de la conciencia capaces de vehicular impulsos revolucionarios efectivos. Pero estas formas pueden corresponder a una conciencia no directamente socioeconómica, sino a una conciencia aún alienada en representaciones falsas —incluso fantásticas— de la realidad. Las formas religiosas pueden llegar a alterar, en ciertas coyunturas del proceso histórico, su función normal —que es la de brindar satisfacciones *ilusorias*— y a introducir en la actividad de las masas poderosos estímulos para la acción revolucionaria. Las formas religiosas de la conciencia ofrecen, en general, gratificaciones *compensatorias* puramente imaginarias, satisfacciones vicarias ilusorias de necesidades reales insatisfechas,

⁵ Cf. E. Fromm, *El dogma de Cristo* (trad.. Buenos Aires, 1970, p. 55, nota 36).

constituyendo así un excelente fundamento para la conservación del poder de clase y de la estabilidad social —la cual sólo puede depender en muy escasa medida del uso de la fuerza física—. Sin embargo, ciertas formas de la conciencia religiosa pueden, excepcionalmente, en el marco de situaciones históricas muy concretas y por tiempo relativamente breve, potenciar o desencadenar ideológicamente movimientos subversivos del orden establecido. Así, el mesianismo judío de la época de Jesús cumplió una función eminentemente revolucionaria, en una coyuntura excepcional. Por el contrario, la ideología que comenzaron a imponer las Iglesias cristianas a partir del año 70 d. C. desempeñó la típica función conservadora del orden económico y social vigente —primero, en el seno del Imperio romano; luego, en el curso de la historia de Occidente— que corresponde a las formas religiosas de la *alienación*. Las clases cristianas inferiores de la época romana se alzarán esporádicamente, impulsadas por la veta quiliástica del mesianismo original; pero normalmente se contentarán con las satisfacciones fantaseadas que les brindaría una cristología despojada del significado histórico original del judeocristianismo y moldeada por las soteriologías sincretistas del helenismo orientalizante.

2. Aproximación al problema de Jesús

En el evangelio de Marcos, el primero cronológicamente de los tres sinópticos, se delata el carácter que revestía la figura mesiánica de Jesús de Nazaret o el Nazareno⁶ para sus primeros discípulos. Este carácter asoma por debajo de las imágenes apocalípticas que lo recubren.

Tras el catastrófico impacto de la obra crucial de D. F. Strauss, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* (1835-1836), y de los libros de B. Bauer que le siguieron en un corto espacio de años — *Kritik der evangelischen Geschichte des Joannes* (1840) y *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker* (1841-1842)—, los círculos europeos de la exégesis neotestamentaria, reconociendo la fuerza argumental de Strauss y sus continuadores, buscaron afanosamente una posición de repliegue en el seno del legado literario del Nuevo Testamento: creyeron encontrarla en la denominada *hipótesis de Marcos*, y su trabajo de nueva cimentación pareció quedar satisfactoriamente concluido en 1863, año en que H. J. Holtzmann establecía, en su libro *Die synoptischen Evangelien. Ihr Ursprung und geschichtlicher Character*, que el evangelio más antiguo es el de Marcos —fuente básica y modelo de Mateo y de Lucas—, y que dicho documento proveía de testimonios fidedignos para el conocimiento del Jesús *histórico*. La hipótesis se convirtió en dogma exegético, hasta que W. Wrede publicó en 1901 su obra clave titulada *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, espléndido trabajo de especialista que muestra que la narración de Marcos está impregnada de una concepción *teológica* cuyo origen se sitúa en ciertos círculos de la Iglesia primitiva. Como advierte Wrede, la agonía de Getsemaní, la huida de los discípulos, la traición de Judas, la exclamación postrera de Cristo en la cruz, etc., resultan incomprensibles si el pro-

⁶ Sobre el significado de los términos *nazareno* o *nazareo*, referidos a Jesús, vid. M. Goguel, *Jesús* (París, 1950, páginas 191-203); Ch. Guignebert, *Jesús* (París, 1969, pp. 73-93, especialmente pp. 79-86, para las formas griegas del término *nazareno*); A. Robertson, *The origins of Christianity* (Londres, 1962, pp. 73-74 y 90); A. Poweill Davies, *The meaning of the Dead Sea scrolls* (Nueva York, 1956, páginas 115-120).

pio Jesús se hubiera manifestado previamente como un Mesías expiatorio que sube a Jerusalén con el expreso designio de morir allí martirizado y humillado. Esta circunstancia explica toda la construcción de Marcos, que gira en torno a la *incomprensión* por los discípulos que lo conocieron de la peculiaridad mesiánica del Nazareno: fueron incapaces de entender la idea de la pasión, la subsiguiente muerte y resurrección de Cristo, su glorificación inmediata. Esa incomprensión se debía al hecho de que la concepción del *Mesías* tradicional judío embargaba sus mentes de miembros del pueblo de Israel. La clave del relato de Marcos se halla en el versículo 9.9, donde se pretende que la condición mesiánica es y debe ser un *secreto* de Jesús durante su vida, y que sólo con la resurrección se desvela el secreto. De su perspicaz exégesis de Marcos, Wrede concluye, no que en el Jesús histórico existiese una *conciencia mesiánica* concorde con la idea tradicional del Mesías de Israel, sino que Jesús jamás profesó, ni pretendió, ser un *Mesías* de especie alguna. El evangelio de Marcos pertenece, simplemente, a la historia del dogma. Según esta conclusión —obediente a los supuestos espiritualistas de la *teología liberal*, resueltamente antiescatológica—, el Jesús de la historia fue un rabbi galileo o, a lo más, un profeta de Israel. A. Schweitzer puso oportunamente de relieve la imposibilidad de esta conclusión, a la vista de la totalidad del relato de Marcos⁷; pero cayó, a su vez, en otra deducción arbitraria, al encerrarse en un falso dilema: o bien tomar íntegramente a Marcos tal como llegó hasta nosotros —considerando sus incongruencias como inherentes a la propia naturaleza de la idea mesiánica judía de la época de Jesús—, o bien rechazarlo íntegramente, como hizo Wrede —descartando así lo más valioso de su análisis, es decir, el juego implícito de *dos* conciencias mesiánicas divergentes en el seno de la misma narración: una la paleocristiana y latente (la del Jesús *secreto*), y otra la tradicional (la de los discípulos en íntima convivencia con el Jesús *histórico*)—. Un examen atento permite verificar que una y otra se cruzan y superponen en el curso del relato, al tiempo que son, en definitiva, claramente discernibles⁸. La tesis del *tertium non datur* de Schweitzer⁹ resulta insostenible. Este gran exegeta, que puso un hito decisivo en la historia de esta importante cuestión con su libro *Das Messianitäts und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu* (1901) —que seguía la orientación iniciada por J. Weiss—, radicalizó de tal manera su justa refutación de la conclusión de Wrede que se sintió impulsado —para probar la conciencia mesiánica de Jesús— a otorgar una innmerecida confianza de autenticidad histórica a los relatos sinópticos¹⁰. No parece que el hecho de postular una

⁷ Vid. A. Schweitzer, *The quest of the historical Jesus. From Reimarus to Wrede* (trad., Londres, 1956, páginas 328-349). W. Wrede argumenta que «sigue siendo incomprensible cómo, si realmente existió, habría sido tan ligeramente descartada o relegada la convicción de que Jesús se presentara públicamente con la pretensión mesiánica». Y concluye que «apenas queda otra posibilidad que la sugerencia de que la idea de un secreto surgió en un momento en que aún no había conocimiento de pretensión mesiánica por parte de Jesús en la tierra; lo que es tanto como decir que surgió en un momento en que la resurrección fue vista como el comienzo de la mesianidad» (cf. W. Wrede, *The messianic secret*, trad., Greenwood, 1971, pp. 227-228).

Para los problemas del *secreto mesiánico*, vid. un amplio catálogo de las posiciones de la crítica exegética, con extensa bibliografía, en G. Minette Tillesse, *Le secret messianique dans l'Evangile de Marc* (París, 1968). Para el autor, que rechaza la interpretación de Wrede y sus epígonos consistente en descubrir en el artificio del secreto «la proyección de la fe pascual sobre la vida terrestre de Jesús»; «el secreto mesiánico expresa la libertad con la que Jesús ha elegido el camino de la pasión antes que el de la gloria, porque tal era la voluntad del Padre expresada en la Escritura» (p. 515). Posición apologetica y conservadora.

⁸ Cf. Mc 8.27-30; 8.31-33; 9.1-13; 9.30-37; 10.35-45.

⁹ *Ibid.*, p. 335.

¹⁰ Posición reiterada en su último libro, *The Kingdom of God and primitive Christianity* (Londres, 1968, p. 71), especie de testamento exegético del gran investigador. Respecto de aquella *conciencia mesiánica*, M. Goguel escribe, con acierto, que «el problema de la conciencia mesiánica de Jesús se ha tornado difícil por el hecho de que la mesianidad de Cristo, que ha repercutido _ sobre el modo en que han presentado la historia de Jesús. En los Evangelios sinópticos hay toda una

konsequente Eschatologie como pauta interpretativa de la génesis y evolución del cristianismo primitivo haya de entrañar un juicio favorable sobre la pretensión de autenticidad que exhiben aquellos relatos, pues la hipótesis de una conciencia mesiánica *tradicional* en el Jesús histórico no excluye la posibilidad de ciertas figuraciones apocalípticas acuñadas muy eficazmente por los evangelistas décadas más tarde.

No obstante, adviértase que la posición de Schweitzer en el problema de la posible atribución de la idea del *Hijo del Hombre* por Jesús respecto de sí mismo reviste importancia menor para su interpretación de la *escatología* en el pensamiento del Nazareno, pues el no admite que pueda atribuirse a este último la idea de una segunda *parousía*¹¹: según Schweitzer, en la auténtica perspectiva de Jesús nada podía ya suceder con significación mesiánica, después de la crisis final representada por su pasión, muerte y resurrección. «En sentido estricto— escribe—, debemos hablar de la venida de Jesús como Mesías, no de su retorno. Para los primeros creyentes cristianos, su aparición gloriosa como Mesías, esperado en el inminente futuro, estaba tan en el primer plano de su fe que usaban para ella el término *Parousía* (*parousía*), llegada. Su existencia humana previa no está incluida en ella. Para nosotros es más natural hablar de su retomo, y no hay razón para que renunciemos a hacerlo así. Sólo que hemos de tener en cuenta que para los creyentes del período más temprano el Mesías no era el Jesús que se había presentado en Galilea, sino únicamente el Señor resucitado»¹². De este modo, Schweitzer viene a rechazar —lo mismo que el obispo de Woolwich, J. A. T. Robinson, aunque en un sentido opuesto— que existiese en Jesús la idea de una *segunda venida*. «La muerte de Jesús —había ya escrito en 1901— es el fin de la *escatología*»¹³. Sin embargo, su inequívoca afirmación de que Jesús vio el reino como un acontecimiento absolutamente *futuro*, y no como algo inaugurado en su misma persona, así como la asunción de la teología apocalíptica de los sinópticos, hacen a su pensamiento relativamente ambiguo en la cuestión básica de la verdadera conciencia mesiánica de Jesús.

La construcción teológica del *secreto mesiánico* responde al hecho —patente en la tradición sinóptica— de que Jesús *no* fue reconocido como el *Mesías del Nuevo Testamento* ni por sus inmediatos discípulos ni por ningún otro hasta el momento de la creencia en su *resurrección*. El *mesianismo* según Marcos —incomprensible para los discípulos, que fueron incapaces de captar la necesidad soteriológica de la crucifixión de Jesús¹⁴—, consiste en la

dogmática del Hijo del Hombre que debe sufrir, ser ejecutado y resucitar al tercer día, y *esta dogmática no ha podido constituirse sino en los tiempos apostólicos*. Partiendo de esta constatación, ciertos críticos como Wrede han sostenido que la deformación dogmática no sólo habría determinado la forma bajo la cual se ha presentado el pensamiento de Jesús en los Evangelios, sino que habría introducido en éste la idea misma de mesianidad. Marcos, y quienes lo han seguido, habrían así narrado mesiánicamente una historia que, en realidad, no habría sido mesiánica. Si uno procura ceñirse al hecho de la conciencia mesiánica de Jesús, hay que señalar primeramente la *impresión mesiánica* que su persona y sus actos produjeron en los testigos de su vida, impresión sin la cual la génesis de la fe en la resurrección no se entendería y, con ella, toda la formación del cristianismo [...]. Sólo recordamos aquí *pour mémoire* la declaración de Jesús ante el Sanhedrin, declaración que [...] debe ser considerada como auténtica» (cf. *Jesús*, cit., p. 472, Subrayado mío). Este juicioso comentario no impide a Goguel proseguir con afirmaciones poco congruentes con su punto de partida.

¹¹ Para las expresiones griegas de esta idea de la *venida*, cf. J. A. T. Robinson, *Jesús and his coming, The emergence of a doctrine* (Londres, 1967, pp. 17-18).

¹² Cf. Schweitzer, *op. cit.*, pp. 134-135.

¹³ Cit. por J. A. T. Robinson, *op. cit.*, p. 101.

¹⁴ Cf. Mc 932. Como advierte en buena lógica H. J. Schonfield, «no tenemos derecho a decir que mientras Jesús aceptaba la designación de Mesías, lo hacía en un sentido completamente diferente de cualesquiera de las expectativas que abrigaba su época. Sería impensable que El hiciera tal cosa; en primer lugar, porque ser el Mesías significaba responder a ciertas exigencias proféticas que eran para El inspiradas por Dios; y en segundo lugar, porque hubiera estado así privando a su pueblo de toda posibilidad de reconocerlo: lo habría invitado a rechazarlo como a un falso Mesías» (cf. *The Passover Plot. New light on the history of Jesús*, Nueva York, 1971, p. 13). Pero esta excelente pauta metodológica no disuade a Schon-

concepción del Mesías *tal como fue forjado en la Iglesia primitiva*, a saber: una concepción que combina elementos procedentes del concepto judío del *Mesías tradicional de Israel* con elementos de la idea de un *Siervo inocente que padece, muere y resucita*, y que es hijo sobrenatural de Dios¹⁵. En esta concepción paleocristiana domina ya el carácter sobrenatural de la filiación divina de Jesús, incorporando elementos procedentes del Deutero-Isaías¹⁶ y elementos espigados en las imágenes apocalípticas del *Hijo del Hombre* —ser celestial y preexistente— que aparecen, arrancando de Daniel 7, en Ezra IV, 13 y Enoch I, 37-71. Los cantos del *Siervo del Señor* de Isaías encuentran eco en Mateo, en Lucas y en los *Hechos*¹⁷, mientras que la teología de las llamadas *Similitudes* de Enoch dejó honda huella en los tres sinópticos, especialmente en Mateo. El *Siervo del Señor* del Deutero-Isaías es una figura cuya misión no era política, sino exclusivamente espiritual, por lo que nunca fue considerada como personalidad *mesiánica* en ningún sector del judaísmo postexílico¹⁸. Por el contrario, el *Hijo del Hombre* —o el *Hombre*— coloreó la figura del *Mesías* en los círculos apocalípticos, perfilando y ahondando espiritualmente el mito mesiánico, si bien algunos sectores del judaísmo normativo probablemente viesan con recelo estas excrecencias fantásticas. El *Hijo del Hombre* se diviniza en la tradición sinóptica, asimilándose paulatinamente al *Hijo de Dios*, según una acepción radicalmente nueva de este término. No es imposible que Jesús hubiera absorbido algún ingrediente teológico de la literatura apocalíptica, pero jamás pudo haber asumido la figura del *Hijo del Hombre* tal como aparece en los evangelios, por la sencilla razón de que aún no existía en su tiempo.

En efecto, la teología sistemática de esta figura no puede retrotraerse a la época pre-cristiana, si se toma en la forma relativamente definida con que aparece en los sinópticos. N. Perrin señala convincentemente que tanto Enoch I como Ezra IV utilizan, cada uno a su manera, el pasaje de Daniel 7. 13-14 —«con las nubes del cielo vino uno como un hijo del hombre», que se eleva hasta el trono de Dios para recibir de éste el dominio, la gloria y el reino—. El libro de Enoch I se refiere esencialmente a la *traslación* del propio Enoch a los cielos como Hijo del Hombre, ser preexistente, juez mesiánico de los opresores y retribu-

field, a continuación, de incorporar gratuitamente a aquel ideal mesiánico una parte sustancial de la cristología de los sinópticos. El hecho indubitable es que el horizonte mesiánico davídico circunscribe toda la trama testimonial del Nuevo Testamento. Como indica K. G. Kuhn a propósito de la escatología de Qumran, «el título de 'Mesías' aparece en el Nuevo Testamento en singular, y es una referencia al tipo davídico de un Mesías regio. El Nuevo Testamento presupone la expectativa mesiánica del judío medio, no el concepto especial de los dos Mesías de los esenios» (cf. K. G. Kuhn, «The two Messiahs of Aaron and Israel», en K. Stendahl, edit., *The scrolls and the New Testament*, Nueva York, 1957, p. 64).

¹⁵ Cf. Mc 9.32. Recuérdese que el primer ser humano que reconoció la filiación divina de Jesús fue, según Marcos (1539), el centurión romano en el Calvario. Los compañeros de Jesús lo reconocieron, probablemente, como el Mesías judío, pero no advirtieron su divinidad. Vid. S. G. F. Brandon, *Jesús and the Zealots*, cit., páginas 276-278. Con lógica contundente, J. Weiss escribía que «si Jesús, como usualmente se supone, hubiera estado tan intensamente preocupado por corregir el concepto popular del Reino, hubiera tenido que expresar esa preocupación muy frecuente y enfáticamente para que tal vez resultase comprensible. Sin duda nuestros evangelistas —al menos Marcos y Mateo—, que se mueven hacia la identificación de la *Basileía t. Th.* con la Iglesia coetánea, no habrían dejado que se les escapase un dicho así» (cf. J. Weiss, *Jesús' proclamation of the Kingdom of God*, trad., Filadelfia, 1971, p. 69). El *reino de Dios* anunciado por Jesús es el reino de la espera judía tradicional: «El Reino de Dios como Jesús lo pensó no es jamás algo subjetivo, interior o espiritual, sino que es siempre el objetivo Reino mesiánico, dibujado habitualmente como un territorio en el que se entra o como un tesoro que procede del cielo» (*ibid.*, p. 133).

¹⁶ Cf. *Isa.* 42.1-4; 49.1-6; 50.4-11; 52.13; 53.12. Vid. los textos esenciales para esta parte en C. K. Barret, *The New Testament background: selected documents* (Londres, 1971).

¹⁷ Cf. Mt 8.17; Le 22.37; *Hechos* 8.32 ss. También Jn 12.38.

¹⁸ Vid. S. Mowinckel, *He that cometh* (trad., Oxford, 1959, pp. 229, 247; además, pp. 228-230, 255-257, 327-329 y 410-414).

dor de los justos¹⁹. El libro de Ezra IV versa sobre un Hombre procedente del mar, «como si fuera la forma de un hombre» que vuela «con las nubes del cielo»²⁰; pero no lo denomina Hijo del Hombre, sino que lo concibe como el Mesías davídico. Sólo la tradición talmúdica y los *midrashim* habrán de interpretar por primera vez la frase «con las nubes del cielo» como un movimiento que va de los cielos a la tierra. En Enoch I, la traslación tiene lugar hacia las alturas del trono de Dios, sin la menor referencia a una segunda *parousía*. En Ezra IV, la trayectoria de este segundo movimiento no aparece definida. Los *midrashim* solamente lo interpretarán como un movimiento de retomo desde el cielo hasta la tierra. Los sinópticos concebirán la *parousía* de Cristo según el modelo de la interpretación talmúdica de Ezra IV, 13 —la llegada «con las nubes del cielo»—, mientras que en su concepción de la resurrección de Jesús seguirán la línea interpretativa de la traslación de Enoch —ascensión a los cielos como Hijo del Hombre.

Por consiguiente, culmina con los sinópticos una especulación que en el período intertestamental estaba aún en estado inconexo y fluido. En la tradición apocalíptica precristiana, «lo que tenemos —escribe Perrin— no es la concepción de una figura soberana, trascendente, el redentor celeste, el Hijo del Hombre. No hay suficiente relación entre el uso del Hijo del Hombre en Enoch I y en Ezra IV para que podamos suponer que ambos sean reflejo de una concepción común. Lo que tenemos es la imaginería de Daniel 7. 13, usada libre y creativamente por sucesivos visionarios y escribas. Estos usos son independientes unos de otros; la dependencia común es de Daniel 7. 13, de un lado, y del mundo general de conceptos apocalípticos, del otro»²¹. Paralelamente, se registra «la existencia de dos tradiciones exegéticas cristianas que emplean Daniel 7.13; una —representada por Me 13. 26— que utiliza a Daniel 7.13 en el sentido de la *parousía*; y otra —representada en Me 14.62 y en *Hechos* 7.56— que es el desarrollo de una tradición que interpreta la resurrección en términos del Ps. 110.1, y emplea a Daniel 7.13 en su sentido daniélico original, el de la *no-parousía*»²².

¹⁹ Cf. Enoch I, 46-48 y 70-71.

²⁰ Cf. Ezra IV, 13.

²¹ Cf. N. Perrin, *Rediscovering the teaching of Jesús*, cit., p. 172. F. H. Borsch, en su obra *The Son of Man in myth and history* (Londres, 1967), se muestra favorable a la autenticidad de esta figura bíblica en cuanto aplicada a Jesús, oponiéndose así a la postura de H. B. Sharman, Ph. Vielhauer, E. Käsemann, H. Conzelmann, H. M. Teeple, N. Perrin y otros. Para los títulos de Jesús, y su evolución, sigue siendo fundamental W. Bousset, *Kyrios Christos* (trad., Nashville, 1970). Una posición conservadora, pero con observaciones interesantes, en M. Hengel, *The Son of God. The origin of Christology and the history of Jewish-Hellenistic religion* (trad., Londres, 1976).

G. Vermes concluye su minucioso examen de este tema indicando que «no hay evidencia alguna, dentro o fuera de los Evangelios, que implique, y no digamos que demuestre, que 'el hijo del Hombre' fuera usado como título. Además, no hay ningún argumento válido que pruebe que algunos de los pasajes evangélicos que se refieren directa o indirectamente a Daniel 7.13 pueda ser transferido a Jesús. Las únicas, aunque improbables, declaraciones auténticas son los dichos independientes de Daniel 7, en los que, según el uso arameo, el locutor se refiere a sí mismo como *el hijo del hombre* por temor, reserva o humildad. Es esta forma lingüística neutra la que los discípulos arameos de Jesús, con mentalidad apocalíptica, parecen haber 'escatologizado' mediante un *midrash* basado en Daniel 7.13». Recuerda Vermes la irónica sentencia de P. Winter al recensionar la tesis de N. Perrin: «Si la interpretación de Perrin de los dichos del Hijo del Hombre en los Evangelios Sinópticos es correcta —y está apoyada por el estudio de Vermes [...]—, entonces el lugar de origen del mito no hay que ir a buscarlo al Irán o a Judea, o incluso a Ugarit, sino a las Universidades alemanas» (cf. G. Vermes, *Jesús the Jew*, Londres, 1973, pp. 185-186).

²² *Ibid.*, p. 180. Vid. también S. Mowinkel, *op. cit.*, páginas 346-450; J. Reumann, *Jesús in the Church's Gospels. Modern scholarship and the earliest sources* (Londres, 1970, pp. 431-32, nota 64). La obra de M. Casey, ya mencionada, *Son of man. The interpretation and influence of Daniel 7*, presenta conclusiones sobre esta espinosa cuestión que parecen, en sus líneas generales, firmes y definitivas. Aunque Casey no acepta íntegramente la exégesis de Perrin (en el sentido de suponer que en Me 14.62 subyace la concepción daniélica original de una ascensión y no de una *parousía*), asume por lo demás la concepción fundamental de Perrin según la cual en Me 14.62 aparece por primera vez la imagen literaria « viniendo sobre las nubes del cielo » en cuanto referida al *descenso* de los cielos a la tierra que realizará Jesús, asimilado aquí al *Hijo*

La tradición sinóptica fue elaborando así un modelo teológico del Hijo del Hombre capaz de integrar los rasgos capitales de Jesús, tal como éste aparecía a la Iglesia primitiva en su experiencia *post-resurrectionem*, incluidos los de un Mesías que sufre y muere — articulando, para esto último, a Daniel 7.13 con ciertos textos del Antiguo Testamento (Zac. 12.10 ss.) sobre la base general de la figura del Siervo isaíaco—. Jesús no pudo, pues, haber hablado del Hijo del Hombre *sinóptico* como Mesías que retornaría en gloria en un futuro inmediato. La *parousia* gloriosa constituye la solución *ex eventu* de la dificultad mayor que suscitó el imprevisto desenlace de la aventura mesiánica, así como también la garantía de la esperanza escatológica.

Es digno de notar el hecho de que para disipar las dudas sobre la problemática condición de un Mesías *vencido y humillado*, en Mateo y en Lucas²³ se sustituye por «pero» la conjunción «y» de Marcos²⁴, a fin de mostrar más enfáticamente que se trata de un *Mesías-Hijo del Hombre*, el cual, como dos santos del Más Alto» de Daniel 7, es vindicado por Dios de su martirio y elevado al poder y la gloria del reino; al mismo tiempo se altera el «yo soy» inicial de Marcos por el «tú los has dicho» de Mateo o el «si os lo dijere, no me creeréis» de Lucas. Así, se perfilaba la pauta introducida por Marcos para cualificar el sentido exacto de Jesús en cuanto personaje *mesiánico*, en contraste con la definición *tradicional* y popular del Mesías davídico que triunfa inequívocamente de los enemigos de Israel²⁵.

del Hombre, en el futuro instante de la *Parousia*. Pero Casey arguye que resulta superfluo e improbable pensar, como hace Perrin, que cierta tradición cristiana tuviera que haber desarrollado previamente una exégesis de Dan 7.13, en cuya virtud el Hijo del Hombre habría *resucitado y subido* a los cielos para sentarse a la diestra del Padre, esperando allí el tiempo de su *descenso* a la tierra en la *Parousia*.

Para Casey, la primera parte de la profecía (Me 14.62 a) ofrece un significado preciso y evidente si no se la separa indebidamente del resto del versículo; es decir, que Jesús *bajara* a la tierra el día elegido, cabalgando sobre las nubes. No hay, pues, necesidad de suponer una tradición cristiana anterior sobre una *resurrección* y *ascensión* del Hijo del Hombre al reino celeste. Tal ascensión se da por supuesta, por la propia naturaleza de las cosas, no escondiendo el texto la menor alusión a la misma. Cf. para esta interesante discusión, *ibid.*, pp. 179-182.

²³ Cf. Mt 26.64; Le 22.69. Los descubrimientos de las grutas del mar Muerto añaden nueva complejidad al problema del Mesías *humillado*. Pero aun si se admite, con A. Dupont-Sommer, J. M. Allegro y otros, que el Maestro de Justicia, presuntamente muerto como mártir, se identifica en la escatología de Qumran con el Mesías sacerdotal que ha de venir en la *Parousia*, hay que subrayar la oportuna advertencia de K. Stendahl: «Mientras los textos de Qumran identifican al Maestro de Justicia con el Mesías venidero..., no parece que haya el menor intento de decir que el Maestro de Justicia *es o fue* el Mesías» (cf. K. Stendahl, ed., *The scrolls ad the New Testament*, cit., p. 14). Se deduce de dichos textos una neta diferencia en cuanto al grado de *anticipación mesiánica* respecto del Nuevo Testamento, donde Jesús no sólo *es* el Mesías que volverá de nuevo en la segunda *Parousia* (Act. 30, 20-31), sino que *ha sido* también Mesías en su primera venida terrenal. En el cristianismo primitivo, Jesús *es* el Mesías, mártir y resucitado, que retornará como Mesías victorioso. Por el contrario, «el Maestro de Justicia —escribe Stendahl— se esperaba que resucitase como el Mesías sacerdotal, juntamente con el Ungido de Israel. Es esto un acontecimiento futuro. Pero la pretensión cristiana era más fuerte. Jesús, el Mesías *designatus*, había resucitado» (*ibid.*, p. 15). Es decir, el mártir fundador de Qumran *no* fue el Mesías —concebido siempre como un Mesías *en cuanto tal* triunfante y no humillado—, sino que sólo en la *Parousia* será uno de los Mesías esperados (*i. e.*, el Mesías sacerdotal). En cambio, Jesús *es ya* un Mesías mártir y humillado, que retornará como Mesías triunfante en la segunda *parousia* al fin de los tiempos. Se trata de una diferencia esencial —mayor de lo que cree el mismo Stendahl—, pues sólo el caso de Jesús quiebra realmente la definición judía del *Mesías* como Ungido invencible. El martirio del Maestro de Justicia no fue, pues, como lo fue en cambio la crucifixión de Jesús, el martirio de un Mesías *designatus* que, por su mismo sufrimiento, aportaba la *redención universal* y se erigía en el suceso escatológico básico mediante su inmediata *resurrección*. Stendahl califica esta soteriología como «una cristología más alta» (*ibidem*). Vid. igualmente O. Cullman, «The significance of the Qumran texts for research into the beginnings of Christianity» (*ibid.*, pp. 30-32).

²⁴ Cf. Mc 14.62.

²⁵ J. A. T. Robinson piensa en la posibilidad de que la redacción original de Marcos hubiera sido casi idéntica que la de Mateo, pero más completa: «tú has dicho que yo lo soy...» (cf. *op. cit.*, p. 49). Aunque es poco verosímil, de ser esto exacto anticiparía cronológicamente una cautela que el propio Marcos pudo haber adoptado. Exegetas como Ph. Vielhauer subrayan que Jesús hizo del reino de Dios el centro de su proclama, y que la expectativa de un *Hijo del Hombre* no tiene sitio en ella, pues, la idea de *basileia* y la de *Hijo del Hombre* jamás se encuentran en conexión en la apocalíptica judía.

Pero lo más notable es que, en los sinópticos, la personalidad sobrenatural y cuasi divinizada de Jesús se defina con categorías escatológicas típicamente judías: no tan enfáticamente como el Señor (*kyrios*) de Pablo, sino más bien como el Hijo de Dios (*Huiós touânthrôpou*) de la apocalíptica. Es decir, esa personalidad se expresa preferentemente mediante un concepto teológico que, por afinidad con la especulación mesiánica del judaísmo tardío, pudiera vehicular todavía los rasgos esenciales de la función del *Mesías de Israel*, a la vez que toleraba una fácil acomodación a la imprevista eventualidad de la pasión y resurrección subsiguiente.

El núcleo de esta interpretación del *secreto mesiánico* —cuya evidencia resulta, conocidos sus supuestos, de una simple lectura atenta— consiste en verificar que el *Jesús histórico*²⁶ fue para los discípulos que lo conocieron un precursor mesiánico²⁷ o, con mayor pro-

Sobre la interpretación mesiánica del Ps 110.1 y de Dan 7.13 y su combinación en Me 14.62, *vid.* ahora M. Casey, *Son of man. The interpretation and influence of Daniel 7* (Londres, 1969, pp. 83-84).

La reciente publicación del libro de Maurice Casey sitúa al exegeta ante una investigación exhaustiva y de conclusiones firmes. El móvil de Casey radica en el análisis de la difundida teoría según la cual el término *Hijo del Hombre* en los Evangelios deriva en último lugar de Daniel 7.13, pasaje donde el profeta vio «uno como un Hijo del Hombre llegando con las nubes del cielo». En años recientes, señala Casey, esta teoría presenta un airo al sugerir que en Dan 7 está escrito que el Hijo del Hombre debe padecer; lo que, de ser cierto, resultaría determinante para la comprensión de Jesús (*ibid.*, p. 1). Un defensor prominente de esta tesis es C. H. Dodd, a quien sigue C. F. D. Moule en su intento de vincular al *Hijo del Hombre* con el Siervo *Humillado* en la figura de un *Hijo del Hombre que sufre y padece* (p. 203).

Casey pone de manifiesto que «Isa 53 no fue interpretado por los coetáneos de Jesús como la pasión y muerte del Mesías, y la figura como de un hombre en Daniel no se pensó que sufriese en absoluto (p. 206). En tiempos de Jesús, la expresión *Hijo del Hombre* aún no era un título en el entorno judío. Por consiguiente, «Jesús no pudo haber utilizado un concepto de Hijo de] Hombre» ni aun en el improbable supuesto de que él hubiera utilizado a Dan 7. Esta fuente puede afirmarse que no es la fuente de gran número de dichos sobre el Hijo de Dios que figuran en los Evangelios. Y ni siquiera el pequeño grupo de dichos en los que puede detectarse la influencia de Dan 7 procede de Jesús, sino que «deriva de la actividad exegética de la Iglesia», encontrando «un satisfactorio *Sitz im Leben* en la Iglesia primitiva» (p. 213). La cimentación y finura del libro de Casey constituyen un monumento exegético en el que aparece claro que «Jesús mismo no habló de su segunda venida». Sólo cuando se formó una Iglesia que aguardaba su retorno, emergió la necesidad «de insertar en la doctrina su venida», siguiendo así la tendencia general en el Judaísmo de la época de incluir en la idea escatológica la llegada de un personaje *redentor*, e impulsando así a escudriñar en las Escrituras alguna referencia particular al efecto; «y los exegetas lo encontraron en Dan 7.13, y procedieron a producir este grupo de dichos sobre el Hijo del Hombre» (p. 217).

Resumiendo sus conclusiones, Casey apunta lo siguiente: el término *el Hijo del Hombre* es una expresión aramea para designar al *hombre* (p. 224), y con este sentido se usa en los relatos evangélicos, siendo muy posible que Jesús lo emplease deliberadamente «para decir algo respecto de sí mismo de acuerdo con el giro arameico normal» (p. 228). El uso del artículo evitaba cualquier interpretación errónea, pues el artículo garantizaba la generalidad del término. Pero «una vez que la afirmación se vertió al griego, [...] pudo tomarse como un título de Jesús», produciendo con ello «este desplazamiento de, significado» (p. 231). De tal manera que «todos estos dichos evangélicos pueden razonablemente haber resultado del modismo arameo. Ninguno de ellos podía ser considerado ambiguo y, dado el modo indirecto de la expresión, es razonable rastrearlos hasta el propio Jesús». Así, Casey considera que «estos dichos se remontan a doce sentencias auténticas de Jesús y que, con la excepción de Me 9.12, [...] todos los demás dichos del Hijo del Hombre en los Evangelios han de ser atribuidos a las actividades de la Iglesia primitiva» (p. 233). En cuanto a Mc 9.12, simplemente no puede ser vinculado a Dan 7, pues este último desconoce la figura de un Hijo del Hombre sufriente (pp. 158 y 164).

Por esta vía, lo que fue simple modismo arameo para designar un sustantivo de alcance general, un nombre común, se transformó en título mesiánico, en nombre propio, en el curso del febril proceso de constitución *teológica* y génesis de la Iglesia primitiva.

²⁶ Para la evolución del debate sobre el Jesús de la historia, *vid.* A. Schweitzer, *The quest of the historical Jesús. A critical study of its progress from Reimarus to Wrede*, cit.; H. Zahrnt, *The historical Jesús* (trad., Londres, 1963) y *The question of God. Protestant theology in the twentieth century* (trad., Nueva York, 1969, cap. vin, páginas 253-294); J. M. Robinson, *A new quest of the historical Jesús* (Londres, 1961); N. Perrin, *Rediscovering the teaching of Jesús*, cit.; *What is redaction criticism?*, cit. Para la historia exegética del Nuevo Testamento, en relación con este problema, *vid.* también R. Bultmann, *History of the synoptic tradition*, cit., pp. 1-7; R. Marlé, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament* (París, 1956, pp. 11-32). En un contexto más amplio, *vid.* W. G. Kümmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Forschung seiner Probleme* (Munich, 1958, caps. v-vi); S. Neill, *The interpretation of the New Testament 1861-1961* (Londres, 1966, caps. iv, vi y vii). Aunque ninguna de estas obras está escrita sin prejuicios teológicos —implícitos o expresos— que repercuten en el tratamiento de este tema, su valor informativo es frecuentemente elevado, contribuyendo al

babilidad, el propio Mesías esperado²⁸. Por ello, el contenido de la fe inicial de los discípulos respecto del maestro vivo recaía en el Mesías *nacional* religioso-político —en el cual las dimensiones *política* y *religiosa* resultaban, en virtud del mismo proceso histórico de su compleja gestación, prácticamente indisociables, funcionando como una unidad en el contexto de la esperanza mesiánica.

En la perspectiva de este estudio —de intención exclusivamente histórica—, Jesús de Nazaret es un personaje más, si bien de genio religioso y relevancia excepcionales, en la serie de pretendientes mesiánicos en el marco de la *ideología revolucionaria del nacionalismo judío de base teocrática* de la época. En dicha perspectiva, la hazaña redaccional de Marcos radica en el *tour de force* de intentar explicar mediante un ingenioso artilugio el doble fenómeno de la ignorancia en que estaban los discípulos de la verdadera naturaleza mesiánica de Jesús —según resultaba de la concepción *teológica* del evangelista, que era la de *su iglesia*— y del hecho de la manifestación de Jesús como *Cristo-Hijo de Dios* en la resurrección, primeramente, y en la segunda venida, al fin de los tiempos; haciendo derivar ese doble fenómeno de la peculiar figura mesiánica del Nazareno —interpretada preferentemente según la teología del *Hijo del Hombre*—.

Por fortuna, es este mismo artificio literario el que brinda a los estudiosos de hoy los indicios de la figura real de Jesús tal como se recortaba en el horizonte espiritual y político de la situación en que vivió, y en la opinión de sus coetáneos. La dificultad para Marcos residía, como advierte Perrin, en el hecho de que «una presentación de Jesús como el Mesías-Hijo de Dios del cristianismo primitivo tenía que estar en tensión con las tradiciones reales sobre su vida y su muerte. Estas tradiciones reales no podían contener nada de la idea mesiánica cristiana —una idea que se desarrolló más tarde en una situación que las tradiciones originales no preveían—. Es esta tensión lo que el artificio literario del Secreto Mesiánico se propone superar. La narración presenta a Jesús como manteniendo en secreto su

análisis crítico y facilitando una visión independiente del fenómeno neotestamentario.

²⁷ Cf. F. C. Grant, *Ancient Judaism and the New Testament* (Nueva York, 1959, pp. 81 y 94).

²⁸ Vid. S. G. F. Brandon, *op. cit.*, pp. 175-182. La conclusión de Brandon parece bien fundada: «Puesto que la expectativa mesiánica era muy intensa en esta época y hay una fuerte tradición de que sus secuaces lo tuvieran por Mesías durante su vida, la datación de la identificación [de Jesús con el Mesías] como anterior a la crucifixión, parecería estar más allá de toda duda. Si Jesús mismo pretendió ser el Mesías es, sin embargo, otra cuestión...» Incluso si Me 8.23-37 es, como sugiere Bultmann, una *Glaubendlegende* —y parece que efectivamente lo fue— «indica, no obstante, una creencia de que Jesús fue reconocido como Mesías por sus discípulos antes de la crucifixión» (*ibid.*, p. 176). Debe recordarse que los problemas de datación de los rollos del mar Muerto están aún lejos de solución. Como advierte H. J. Schonfield, «todo lo que puede ahora saberse con alguna seguridad es que el sitio de Khirbet Qumran fue ocupado la mayor parte del tiempo entre aproximadamente 100 a. C. y 70 d. C., y en cierta medida hasta, al menos, 135 d. C. El último período de ocupación es la etapa crucial, pues tiene que determinarse si quienes entonces habitaron el Khirbet Qumran eran totalmente idénticos a la secta que había estado allí anteriormente, o abarcaba a otros elementos o fueron una secta sustancialmente diferente que habría asumido y adquirido la herencia literaria de sus predecesores, -or los que fueron influidos; precisamente como los ulteriores Karaítas, parecen haber sido influenciados por el hallazgo de un tesoro documental en las cuevas a comienzos del siglo ix. ¿Cuántos documentos fueron copiados y algunos incluso interpolados durante el último período de ocupación? Y aún más importante, ¿cuántos libros, si alguna, se originaron realmente en este período?» (cf. H. J. Schonfield, *Secrets of the Dead Sea Scrolls. Studies towards their solution*, Nueva York, 1960, p. 121). Según este exégeta: «1) el Tiempo del Fin empezó hacia el término del siglo i a. C. y aún proseguía en el 70 d. C.; 2) podemos intentar datar el comentario del *Documento de Damasco* en el primer cuarto del siglo i d. C., y el *Comentario de Habakuk*, unos cincuenta años más tarde; 3) sería necesario distinguir el originario Maestro de Justicia, que apareció hacia el 175 a. C., del 'Maestro de Justicia del Fin de los Días'» (*ibid.*, p. 127). En definitiva parece que «los libros exegéticos de la Comunidad de la Nueva Alianza fueron principalmente escritos durante el siglo i d. C.» (*ibid.*, página 136), lo que debilita notablemente todo intento de prefiguración histórica del Jesús humillado de los Evangelios en el supuesto personaje de un Maestro de Justicia escatológico martirizado. Creemos que el Mesías crucificado sigue representando esencialmente una novedad en el panorama judío de su tiempo.

condición mesiánica durante su vida terrenal, y pretende que había de ser revelada sólo tras su resurrección. El segundo aspecto refleja la realidad histórica; el primero es el artificio por el cual se muestra que fue posible para Jesús haber actuado como Mesías-Hijo de Dios (cristiano) durante su vida y, sin embargo, haber sido reconocido como tal, incluso por sus discípulos, sólo después de su muerte y resurrección. Por lo demás, el hecho de que este Secreto Mesiánico sea un artificio literario inscrito en el relato a medida que iba desarrollándose en la tradición, queda evidenciado por su incongruencia respecto del secreto. En la misma narración en que Jesús ordena el secreto, actúa no obstante frecuentemente, y en público, como Mesías-Hijo de Dios; ordena silencio en algunas ocasiones, pero no en otras, etc.»²⁹. Esta técnica expositiva es característica de los relatos evangélicos, como evidencia el mismo Perrin en un brillante análisis que concluye señalando que la esencia de la forma *evangelio* —género literario único, que combina reminiscencias históricas, leyenda y tradición reinterpretadas, libre creación del profeta o evangelista, y mito— consiste en «una situación en la cual las distinciones entre el pasado, el presente y el futuro tienden a perderse a medida que la *experiencia presente* de Jesús como resucitado conduce a un nuevo entendimiento del futuro y del pasado»³⁰.

3. Exégesis y teología

Numerosos exegetas que emplean los métodos de la *Forms und Redaktionsgeschichte* admiten que la aplicación cristológica del mito del *Hijo del Hombre* debe considerarse como el hábil expediente de la tradición sinóptica —tal como ha llegado literariamente hasta nosotros— para *espiritualizar* y vigorizar la escatología, armonizando el fiasco mesiánico con la espera de una segunda venida triunfal de Jesús. Pero esos mismos exegetas propenden a sustituir la visión mesiánica tradicional —compartida, con toda probabilidad, por el propio Jesús— por una interpretación *sui generis* de la escatología, de matices espiritualis-

²⁹ Cf. N. Perrin, *What is redaction criticism?*, cit., páginas 11-12. Adviértase que, aun si hubiera de abandonarse la hipótesis del *secreto mesiánico* y se supusiera —como hace A. Schweitzer— que Jesús había creído que sólo un Mesías dispuesto al sacrificio podía abreviar los plazos de Dios y forzar la llegada del *reino* mediante su expiación, no por ello se desvirtuaría el hecho de que Jesús fue visto como el *Mesías de Israel*, es decir, como el Mesías político-religioso del Judaísmo tardío. La convicción de que su agonía sería seguida inmediatamente por su *parousía* para inaugurar el *reino* glorioso, vendría a representar una variante de la idea tradicional. Esta variante, muy improbable, sólo llegaría a ser verosímil si existiesen precedentes de ella en testimonios seguros. A este respecto se ha sostenido que los manuscritos de Qumran atestiguan que la comunidad esenia aplicó los perfiles del Siervo del Señor del Deutero-Isaías a la figura del Mesías. En favor de esta interpretación, vid. A. Du-pont-Sommer, *Les écrits ésseniens découverts pres de la Mer Morte* (París, 1964, pp. 375-377); W. H. Brownlee, *The Servant of the Lord in the Qumran scrolls* (en *Bulletin of the American School of Oriental Research*, núm. 132, septiembre de 1953, y núm. 135, octubre de 1954); A. Poweill Davies, *The meaning of the Dead Sea scrolls*, cit., pp. 74-77; M. Black, *The Dead Sea scrolls and Christian doctrine* (Londres, 1966, pp. 12-18); H. J. Schonfield, *op. cit.*, páginas 207-219. En contra, vid. R. E. Brown, *The Teacher of Righteousness and the Messiah(s)* (en W. F. Albright y otros, *The Scrolls and Christianity*, Londres, 1969, páginas 40 y 44); P. Benoit, *Qumran and the New Testament* (en J. Murphy-O'Connor, *Paul and Qumran. Studies in New Testament exegesis*, Londres, 1968, pp. 10-13); S. Mowinkel, *op. cit.*, pp. 410-415. Si llegara a confirmarse que los esenios habían asumido esta variante de un Mesías expiatorio, la *cristología* de los sinópticos no dejaría de introducir innovaciones radicales en la concepción mesiánica tradicional, pero revestiría el carácter de un tránsito menos brusco. Vid. en general sobre esta cuestión J. Reumann, *op. cit.*, pp. 279-286 y 442-445.

³⁰ *Ibid.*, pp. 76-77 (subrayado mío).

tas e interiorizantes³¹. Esa interpretación ofrece una imagen del fenómeno cristiano fuertemente penetrada por los intereses *teológicos* de nuestra época. Pese a la finura puesta por esos exegetas en la distinción entre el *Proclamante* —el Jesús histórico (*historische*) que *proclama* el futuro suceso escatológico— y el *Proclamado* —el Cristo kerygmático (*Keschichtliche*) que es ese suceso escatológico para la Iglesia primitiva—, la verdad es que ambos se runden en «una identidad paradójica» desde el momento en que Cristo «afrenta al hombre a quien se dirige el Kerygma» o mensaje: entonces, como escribe un portavoz autorizado de la escuela, «el acontecimiento salvífico se convierte en el acontecimiento salvífico *para mí* en la proclamación»³². En la Cruz, escatología e historia se confunden.

Así, W. Marxen puede decir —al tratar de la cristología— que «la *función* de Jesús, o sea, llamar a los hombres a la fe, llevarlos a la relación escatológica, se expresa cada vez más, a medida que avanza el tiempo, por la cualificación o interpretación de su *persona*»³³. El vínculo entre el Jesús histórico y su palabra (*ke'rygma*) es la fe, es decir, la fundamentación de la propia existencia en algo fuera de ella: esa fe-relación con Dios existe antes y después de la resurrección de Jesús, pues, como indica J. M. Robinson, el magisterio nuclear de Jesús contiene el mismo concepto de la existencia que se expresa en la predicación de la Iglesia primitiva³⁴. Desde este ángulo, la cristología explícita estaba ya implícita en la pa-

³¹ Observa J. Reumann que «la mayoría de los especialistas preferirían hoy hablar de la «conciencia escatológica» de Jesús más bien que de su «conciencia mesiánica» (cf. op. cit., p. 419, nota 29). Esta preferencia encubre la tendencia inequívoca a aislar el Jesús de la fe, de la trama real de los intereses y las ideas de su tiempo.

³² Cf. N. Perrin, *Rediscovering the reaching of Jesús*, cit., pp. 220-221.

Cuan próximo está este modo de pensar, en el fondo, a la visión hegeliana de la *Encarnación* en cuanto vivida por la comunidad eclesial, puede apreciarse mediante la simple lectura del siguiente pasaje de la *Fenomenología del Espíritu* (versión franc. de J. Hyppolite, París, 1949, volumen n, pp. 270): «este hombre singular (*einzelne*) —escribe Hegel refiriéndose a Jesús—, bajo cuyas especies la esencia absoluta es revelada, cumple, pues, en sí, como entidad individual, el movimiento del *ser sensible*.

Es el Dios *inmediatamente* presente. Y también su *ser sobrepasado* (*übergeht*) en el *haber sido*. La conciencia para la cual ostenta él esta presencia sensible cesa de verlo, de oírlo; lo *ha* visto y oído, y, sólo porque lo *ha* visto y oído se transforma (la conciencia) en *conciencia espiritual*; en otras palabras, como él nacía *para ella como ser-ahí* sensible, ahora ha nacido en el *espíritu*. Efectivamente, como conciencia lo ve y lo oye de manera sensible, ella misma es sólo conciencia inmediata que aún no ha suprimido la desigualdad de la objetividad, que no lo ha asumido en el puro pensar, sino que sabe este Individuo objetivo y no él mismo como espíritu. En la desaparición del ser-ahí inmediato de lo que es sabido como esencia absoluta, lo inmediato recibe su momento negativo; el espíritu sigue siendo el sí inmediato de la efectividad, pero como la *conciencia de sí universal de la comunidad* [Hyppolite: la Iglesia]; esta conciencia de sí reposa en su propia sustancia, del mismo modo que ésta es, en esta conciencia de sí, sujeto universal; éste no es el individuo para sí [Hyppolite: Cristo como suceso puramente histórico], sino, y simultáneamente, él con la conciencia de la comunidad y lo que él es para esta comunidad, los cuales constituyen la integridad de este espíritu.»

Como se ve, esta interpretación conceptual —según la cual la *resurrección* es el comienzo de la vida del espíritu, mientras que el *recuerdo* (*Erinnerung*) constituye la simple mediación que opera la primera *espiritualización* del suceso histórico— traduce curiosamente la teología de la Iglesia. El sustrato filosófico de la *trasposición teológica* es, en la explicación hegeliana, el postulado según el cual el *ahora es la verdad del pasado*. Para Hegel, como en definitiva para los teólogos del *Ke'rygma*, el Jesús *histórico*, real, es «el recuerdo sin alma de una figura individual imaginada y de su pasado» (*ibid.*, p. 272).

³³ Cf. W. Marxen, *The beginnings of christology: a study in its problems* (trad., Filadelfia, 1969, pp. 71-72).

³⁴ Vid. J. M. Robinson, *A new quest of the historical Jesús*, cit., pp. 111-112. El donoso vaivén en que se mecen los Bultmannianos (y compañía) entre el *Cristo kerygmático* y el *Jesús de la historia* recuerda, en cierta medida, al que D. F. Strauss ya señalaba, en 1865, en su crítica a Schleiermacher, entre el *Cristo de la fe* y el *Jesús de la historia*, «Para no perder al Cristo sobrenatural como personalidad histórica —escribe Strauss refiriéndose al gran teólogo de Breslau— no puede renunciar a los Evangelios en cuanto fuentes históricas. Pero a fin de evitar un Cristo sobrenatural en el sentido en que lo sobrenatural le es inaceptable, tiene que eliminar exegéticamente de los Evangelios a lo sobrenatural que le ofende» (cf. D. F. Strauss, *The Christ of Faith and the Jesúsism, of History*, trad., Filadelfia, 1977, p. 160). Para los Bultmannianos el problema no radica en la antinomia natural-sobrenatural tal como la captó el racionalismo de la época, sino en la admisión de lo kerygmático como suceso histórico *pre-resurrectionem*. Sin embargo, este problema les lleva igualmente a una situación dilemática, en el fondo nunca resuelta, en cuanto a la fiabilidad global de los relatos evangélicos. Por ello, L. E. Keck, editor de Strauss, puede aludir a «la similitud formal entre la empresa de Strauss y la posición de Bultmann»

labra y la acción de Jesús de Nazaret.

Conviene observar que ya en los albores de nuestro siglo, cuando los promotores de la *konsequente Eschatologie* creían haber llevado hasta el límite de lo posible la reconstrucción del verdadero Jesús de la historia, estos mismos promotores abrieron el camino hacia actitudes eminentemente fideístas —que ahora se designan como *existenciales*— ante el mensaje cristiano. En efecto, después de señalar que la fe «debe tener otros fundamentos que unos relatos de acontecimientos llenos de contradicciones e incompatibilidades», afirma J. Weiss que, «en una cuestión tan seria como ésta, uno puede decidir y creer sólo sobre la base de su propia experiencia y convicción»³⁵. En el momento en que la crítica se había aproximado al Jesús histórico más que en ningún otro tiempo, comprobándose que ese Jesús histórico «no será una ayuda, sino quizá incluso una ofensa para la religión», como escribe A. Schweitzer, este exegeta concluye dictaminando que «lo permanente y eterno en Jesús es absolutamente independiente del conocimiento histórico, y sólo puede ser entendido mediante el contacto con su espíritu, que aún actúa en el mundo». Y añade: «la misma extrañeza e incondicionalidad en que El está ante nosotros, hace más fácil para los individuos encontrar su propia posición personal respecto de El»³⁶. En la postura de estos dos representantes del *old quest* se anticipa la disposición de ánimo que conduciría a los desarrollos existencialistas de la teología bíblica actual.

Interesa ahora mostrar cómo el punto de vista de R. Bultmann y sus epígonos condiciona drásticamente los criterios que rigen su trabajo exégetico destinado a cernir el núcleo esencial del *auténtico* magisterio de Jesús. Precisamente las categorías de la filosofía existencial penetran tan hondamente la actitud inicial de estos exegetas-teólogos que su presentación de la personalidad histórica de Jesús queda teñida por dichas categorías y aislada, a la postre, del contexto histórico judeo-mesiánico, donde sólo puede resultar comprensible. Si bien Bultmann subraya la necesidad de mantener este contexto —hasta el punto de llegar a inscribir resueltamente la predicación de Jesús en el período veterotestamentario—, sus trabajos acaban ofreciendo una semblanza del magisterio del Nazareno que podría transponerse, de hecho, a cualquier situación histórica sin excepción³⁷. La exégesis de este magisterio se instrumenta mediante conceptos filosóficos con pretensión de validez para expresar las posibilidades de la *existencia auténtica* del hombre de cualquier tiempo que busque los paradigmas de su autognosis existencial³⁸.

Es cierto que Bultmann distingue entre una comprensión existencial de la historiografía —capaz de desvelar un *Existenverstandniß* implícito en el magisterio de Jesús y con el que el hombre se ve confrontado— y un reto de la fe inscrito en la predicación del mensaje (*ke'rygma*). Pero al expresar este reto con las mismas categorías con que interpreta la auto-comprensión de Jesús en su magisterio y de nosotros mismos en el conocimiento de ese magisterio, resulta que aquella tenue distinción viene a revestir sólo valor académico, pues no altera el hecho de la decisiva impregnación de ambos niveles existenciales de la in-

(*ibid.*, p. LIX, nota 166). Basta examinar, en este sentido, el importante estudio de R. Bultmann, «The primitive Cristian Keryma and Historical Jesús» (en C. E. Braaten and R. A. Harrisville, eds., *The historical Jesús and the Kerygmatic Christ*, Nashville, 1964, pp. 15-42).

³⁵ Cf. J. Weiss, *Earliest Christianity. A history of the period A. D. 30-150* (trad., Nueva York, 1959, vol. i, p. 103).

³⁶ Cf. A. Schweitzer, *op. cit.*, pp. 399-400.

³⁷ Para captar el sentido de esta posición basta leer sus libros *Jesús and the Word* (trad., Nueva York, 1934), y *Le christianisme primitif dans le cadre, des religions antiques* (trad., París, 1950).

³⁸ Como escribe N. Perrin, «por esta vía, el conocimiento histórico del magisterio de Jesús se convierte en aplicable directamente al creyente de cualquier época» (cf. *Rediscovering the teaching of Jesús*, cit., p. 247).

vestigación por idénticas categorías filosóficas de naturaleza *idealista* ³⁹, las cuales condicionan radicalmente la significación básica de los resultados obtenidos. No sólo es idéntica la *estructura* de la decisión; la distinción misma de su *objeto* no es más que relativa, pues la decisión humana sobre la fe en Cristo se funde, en definitiva, con la decisión de Jesús sobre la fe en Dios. El hecho de que la fe en el Padre esté *mediada* por la fe en Cristo, no desvirtúa para el creyente la implicación de aquélla en ésta, pues la naturaleza de ambas decisiones es solidaria y común. Por consiguiente, en la interpretación de la fe *de* Jesús, según las categorías de la *Existenzphilosophie*, está incoada una interpretación idéntica de la fe *en* Cristo, y viceversa. En este aspecto, la posición de la denominada *nueva hermenéutica* constituye la conclusión última de los supuestos teológicos de Bultmann. Los sutiles distinguos entre *historiografía existencial* y *teología del encuentro* no exoneran al método de su hipoteca inicial⁴⁰.

Es de notar que la reconstrucción de la figura de Jesús en la escuela Bultmanniana — emparentada, en definitiva, con la *teología liberal* de antaño, en lo que se refiere a sus conclusiones prácticas, aunque arranque de bases divergentes ⁴¹— tiende a mantenerse tan alejada de las figuraciones apocalípticas del Hijo del Hombre como de la doctrina tradicional del Mesías judío, aunque no haya unanimidad sobre la autenticidad de ciertas sentencias del magisterio de Jesús. Un sector importante de esta escuela practica un *a priori* metodológico sumamente ilustrativo de su inspiración general, así como del arbitrio que preside su trabajo exegético: me refiero al llamado *principio de disimilitud*, según el cual deben reputarse como auténticas, en el legado neotestamentario, sólo las sentencias atribuidas a Jesús que diverjan tanto de las creencias de la Iglesia primitiva como de las doctrinas del judaísmo antiguo. Así, el Jesús histórico habría de dibujarse, respecto del pensamiento judío de su tiempo, *sólo por sus divergencias*. Uno de los propiciadores de este principio metodológico no deja de reconocer la chocante dificultad que comporta: «por supuesto —dice—, es limitado en su alcance —por definición, excluirá todo magisterio en el que Jesús pueda coincidir con el judaísmo, o en que la Iglesia primitiva pueda coincidir con él»—. Pero esta insuperable aporta no le lleva a revisar el método, sino a otorgarle resignadamente el sello de las decisiones irrevocables: «el hecho brutal de la cuestión es que no tenemos otra opción. No hay, simplemente, ningún otro punto de partida que tome con suficiente seriedad la visión radical de la naturaleza de las fuentes que los resultados de la investigación actual nos imponen»⁴². Es decir, los resultados de la exégesis aparecen como presupuestos de sí misma. ¡El círculo lógico de este razonamiento es perfecto!... Los discípulos van más lejos que el maestro, pues Bultmann no comete la ligereza de razonar en círculo al hacer la crítica de sus propios supuestos metodológicos; ante esta cuestión, declara que «la pregunta de

³⁹ Sobre la *nueva hermenéutica* puede verse N. Perrin, *ibid.*, pp. 207-248, especialmente pp. 241-242; J. M. Robinson *et al.*, *The Bultmann School of biblical interpretation: new directions?* (Nueva York, 1965).

⁴⁰

⁴¹ M. Werner, en su obra *The formation of the christian dogma* (trad., Londres, 1957, p. 13), señala con razón que la línea hermenéutica Bultmanniana no se ha liberado de la posición prejudicial de A. Harnack. El mismo N. Perrin escribe *a son corps défendant* que, «a menos que ejerzamos todo el cuidado posible, es exactamente tan fácil que 'la comprensión de la existencia por Jesús' se transmute en 'mi comprensión de la existencia', como lo era que 'los principios morales de Jesús' se tornarán en los ideales del investigador liberal» (cf. *op. cit.*, páginas 232-233). Así sucede con los epígonos Bultmannianos de la referida *nueva hermenéutica* —E. Fuchs, G. Ebeling, E. Jüngel, etc.—, para los que el creyente, al responder al *ke'rygma*, se hace eco de la decisión *original* del propio Jesús. Por esta vía acaban perdiéndose todas las fronteras entre el yo de Cristo y el mío. Para la escuela de Bultmann y sus epígonos, Jesús es esencialmente un maestro no-mesiánico que anuncia el reino de Dios; todo lo demás serán simples excrecencias de la Iglesia primitiva cuya pertinencia para un mensaje *desmitologizado* es nula.

⁴² Cf. N. Perrin, *op. cit.*, p. 43.

si la exégesis sin supuestos previos es posible, debe ser contestada afirmativamente si 'sin presuposiciones' significa 'sin presuponer los resultados de la exégesis'. En este sentido, la exégesis sin supuestos previos es no sólo posible, sino exigible. En el otro sentido, sin embargo, *ninguna* exégesis lo es sin presuposiciones, en la medida en que el exegeta no es una *tabula rasa*, sino, al contrario, se acerca al texto con preguntas específicas, o con un específico modo de suscitar preguntas, y tiene así una cierta idea de la materia por la que el texto se interesa»⁴³. Aunque es más honesto admitir que existen *presuposiciones* que pretender que el método se fundamenta a sí mismo, la posición de Bultmann tiende ostensiblemente a debilitar la voluntad crítica de eludir los compromisos personales con su propio objeto⁴⁴. «Comprender la historia —escribe— sólo es posible para quien no se planta frente a ella como un espectador neutral, no-participante, para quien se sitúa en la historia y comparte su responsabilidad en ella. Hablamos de este encuentro con la historia, que nace de nuestra propia historicidad, como de un encuentro *existentiell*. El historiador participa en ella con su existencia plena»⁴⁵. La conexión vital con la materia histórica engendra, pues, una *pre-comprensión* de esta materia, que conduce siempre a una *existentiell* decisión.

Estas reflexiones metodológicas son sólo parcialmente correctas, y su debilidad teórica queda probada por la masiva aplicación de los conceptos de la *Existenzphilosophie* a las tareas críticas de la escuela. El carácter existencial del *encuentro* y la *decisión*, tal como los concibe Bultmann para explicar la actitud de Jesús frente, a Dios y del cristiano del siglo I y de hoy frente a Jesús, va mucho más allá de lo que caracteriza la situación en que se halla un historiador realmente *independiente* de las posibles solicitaciones existenciales del objeto de su estudio: en efecto, según confiesa Bultmann, «la pre-comprensión tiene su base en la pregunta relativa a Dios, qué está viva en la vida humana»; o sea, el exegeta o historiador «es movido por la pregunta *existentiell* por Dios»⁴⁶. Pues bien: esta pregunta exige una respuesta personal, afirmativa o negativa.

Este planteamiento del problema básico de la crítica histórica puede quizás parecer, a primera vista, lógicamente irrefutable, pues deja abierta la opción de la respuesta negativa o afirmativa. No obstante, cabe objetar —a mi juicio de modo concluyente— que la plena independencia crítica se logra sólo cuando el exegeta procura estar *psicológicamente* exento de implicaciones emocionales o subjetivas en el objeto de su estudio; al menos cuando procura seriamente eludir las implicaciones de un mensaje que se ofrece como el contenido de *una fe*, pues tal mensaje sólo puede ser examinado científicamente *al margen de toda pretensión de fe*. Sólo los historiadores *independientes* —para quienes la *pretensión de fe* del sedicente mensaje no tiene relevancia existencial o psicológica, es decir, para quienes *no es mensaje*— están en condiciones de estudiar objetivamente la génesis y el significado históricos de los fenómenos religiosos. Si se aceptara *prejudicialmente* la generalidad de

⁴³ Cf. R. Bultmann, *Existence and faith* (trad. Cleveland, 1963, p. 289).

⁴⁴ Vid. al respecto el testimonio nada sospechoso de un epígono, W. Manen, en su estudio citado, *The beginnings of christology: a study in its problems*, pp. 10-12. Como advierte justamente Manen, en 1926 —en su libro *Jesús and the World*, citado— Bultmann aún ponía entre comillas el nombre de Jesús en cuanto sujeto de atribución del estrato más antiguo de la tradición conocida del magisterio cristiano; pero en su obra de 1949 —*Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques*, citado— «Bultmann no retiene desgraciadamente las comillas». Esta supresión de las comillas encubre opciones muy poco científicas, enraizadas en una orientación marcadamente *existencialista* de su trabajo exegético. La teología existencial se convertirá, precisamente, en el más eficaz baluarte de la apologética cristiana contemporánea.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 294. Para una excelente exposición crítica del existencialismo de Bultmann, vid. J. Macquarrie, *An existentialist theology. A comparison of Heidegger and Bultmann* (Londres, 1955), y *The scope of demythologizing* (Londres, 1960).

⁴⁶ *Ibid.*, p. 296.

«la pregunta relativa a Dios», se construiría como dilema algo que no lo es, pues el investigador independiente no se reconoce probablemente en ninguno de los dos polos de dicha opción dilemática, ni admite que esté siendo *personalmente* interrogado por alguien. Aún más, el hecho mismo de que el *ke'rygma* neotestamentario se tome como *mensaje universal* —en el tiempo y en el espacio— implica una *pre-decisión* favorable del historiador exegeta, una predisposición tácita al reconocimiento de la pretensión de divinidad del magisterio, y una apertura personal al carácter sobrenatural de la llamada. Una cierta opción sería así anterior al análisis exegetico, en cuanto decisión *ex ante* sobre el carácter y valor del objeto; éste quedaría inserto desde el principio en una perspectiva predeterminada. En el ámbito de la crítica de la razón objetiva, la emergencia de la *teología bíblica de la existencia* no es sino un síntoma más de la crisis del pensamiento burgués, en la línea de lo que G. Lukács calificó, certeramente, de *asalto a la razón*⁴⁷.

La escuela crítica de Bultmann y sus secuaces representan hoy, en cierto sentido, el obstáculo más importante para la reanudación de una exégesis objetiva del cristianismo primitivo. Dicha escuela, que tanto contribuyó a aquilatar el grado de posible *autenticidad* de la información documental del Nuevo Testamento —especialmente de los evangelios—, ha invalidado gran parte de su trabajo a consecuencia del empleo de una *Existenzphilosophie* eminentemente idealista y subjetiva, pero que se adapta perfectamente a las necesidades de la apologética cristiana y permite verter en lenguaje actual los postulados de la teología; el resultado de esta metodología es la pérdida de un verdadero criterio de historicidad de los contenidos escriturarios⁴⁸. Afirmando que el *hiatus* entre lo que Jesús mismo hizo o dijo y lo que la primera comunidad apostólica dijo o creyó de Jesús es científicamente insalvable; y admitiendo que «de la vida y la personalidad de Jesús no podemos, por así decirlo, saber ya nada, pues las primitivas fuentes cristianas no se han interesado ni por la una ni por la otra, siendo además fragmentarias y frecuentemente legendarias»⁴⁹, Bultmann declara que lo único relevante es el *encuentro personal* con Jesús *en su mensaje*, el encuentro con su *designio* en cuanto dimensión esencial de la historia. El *hiatus* científico sólo puede obviarse en el *saltum* existencial. Incumbe a la teología, según él, ofrecer una *interpretación* de los fenómenos históricos de carácter religioso que permita desvelar en ellos las posibilidades de la 'existencia humana. Pero esta tarea —a la que Bultmann aportó, sin duda, el mejor aparato científico de la *Religionsgeschichtliche Schule*—, introduce en la investigación del sentido del magisterio de Jesús posiciones prejudiciales. Como para K. Barth, en este punto, para Bultmann una de las enseñanzas que ofrece el destino de la *teología liberal* consiste en la imposibilidad de confiar en los apoyos humanos y racionales de la fe, y en saber buscar su único fundamento en la acción salvadora de la *Palabra*, divina y en nuestra *respuesta*

⁴⁷ Como señala J. Lenzman, las obras de exégesis aparecidas después de la segunda guerra mundial constituyen, por lo general, una neta regresión en el estudio del cristianismo original. Los continuadores de la escuela en otro tiempo más avanzada —la de Bultmann— apenas se distinguen de la crítica bíblica católica. «De hecho —escribe Lenzman— se hace cada vez más difícil captar alguna diferencia entre los teólogos católicos y los protestantes, pues estos últimos contemplan los textos del Nuevo Testamento de una manera cada vez más dogmática. Hay que señalar que esta actitud por su parte no deriva de un progreso de la ciencia histórica aplicada al estudio de los Evangelios; no hace sino reflejar la *renuncia de la ciencia burguesa a las tradiciones liberales de su pasado*» (cf. *L'origine du christianisme*, Moscú, 1961, p. 24).

⁴⁸ M. Werner, refiriéndose a la *formsgeschichtliche Methode*, indica que «sus juicios históricos se hacen arbitrariamente en ausencia de un criterio definitivo de la historicidad», lo cual entraña que los resultados de ese método no sean más que «inferencias inseguras derivadas de los textos sinópticos mismos» (*vid. op. cit.*, páginas 10 ss.). El hecho de que esta crítica se formule desde criterios inaceptables no disminuye su verdad.

⁴⁹ Cf. R. Bultmann, *Jesús and the Word*. cit., p. 8.

a ella⁵⁰.

Aunque Bultmann insiste reiteradamente en la fisura entre el orden de la razón objetiva y el dominio de la fe, el cauce del análisis crítico queda afectado por la *decisión personal* del creyente, que se enraiza anticipadamente en el *Vorverstandniss* del legado bíblico. La plataforma de esa pre-comprensión es una *Weltsanschauung* de neta inspiración heideggeriana⁵¹. No obstante, en el fundador del método hay aún una voluntad histórico-crítica de estimables frutos para el esclarecimiento de las fuentes del cristianismo en su contexto oriental y helenístico. Tanto en la exégesis de Pablo y los sinópticos como en la de Juan y otros escritos neotestamentarios, Bultmann tiene siempre a la vista los influjos de otros movimientos religiosos o filosóficos en la configuración *sincretista* del cristianismo primitivo. Pero esta preocupación tiende a desvanecerse en sus continuadores, cada vez más interesados en el arreglo *teológico* del material recibido, según las categorías de la filosofía existencial como pautas interpretativas. Inquietos por el *hiatus* pregonado por el maestro entre el Jesús de la *historia* y el Cristo de la *fe* —*hiatus* más verbal que efectivo para la visión global del fenómeno cristiano por el propio Bultmann—, los epígonos resolvieron superar la tesis de la ruptura radical entre el *Cristo kerygmático* de la fe y el *Jesús histórico* de la crítica. Desde el toque de clarín de E. Kásemann, en 1953⁵², los especialistas de la escuela se lanzaron a una nueva búsqueda del Jesús *de la historia*, pero una búsqueda muy diferente, en rigor, de la emprendida antaño por los teólogos *liberales*: ahora se trata no de ceñir la figura histórica de Jesús sin las acreencias de la Iglesia primitiva, sino de definir la función de Jesús en la historia de la salvación, para fundamentar el *encuentro* existencial con su magisterio. Un conspicuo exponente de la *nueva búsqueda* comienza advirtiendo que «la insistente cuestión de 'qué sucedió realmente' no nos lleva de ningún modo a nuestro tema», pues «si redujéramos críticamente la tradición a lo que no puede dudarse con fundamento histórico, quedaríamos a la postre con un nuevo torso sin semejanza alguna con la historia expuesta en los Evangelios»⁵³. Para los autores de estos documentos, «Jesús no es, en primer

⁵⁰ Cf. R. Marlé, op. cit., p. 31. Desde otra inserción religiosa, cierta exégesis judía contemporánea juega la misma función «reductora» de la figura de Jesús. Así, Geza Vermes, en su opúsculo *The Gospel of Jesus The Jew* (Newcastle, 1981), traiciona inconscientemente su frágil reconstrucción de la figura y el mensaje de Jesús al preguntarse con perplejidad, al término de su estudio, cómo es posible que a partir de un personaje como el Galileo pudiera edificarse en el círculo de sus discípulos la fe en un Cristo-Dios. Definiendo a Jesús como «un operador de milagros eminentemente digno de confianza, un exorcista y un maestro» (p. vii), un *hassid* que predicaba «la *imitatio Christi*» (Mt 5.48), no acierta a entender «cómo tal evolución pudo haber ocurrido en relación con un maestro que no sólo protestaba contra quienes le llamaban Taueno', ya que 'nadie es bueno excepto Dios' (Me 10.18), sino también para quien la doble recitación diaria de la *Jhema* ('escucha, oh Israel, el Señor nuestro Dios es *Un Señor*') era la piedra angular de la religión (Me 12.29-30), ...» (p. 59). Para esta reconstrucción de Jesús en cuanto maestro exigente de virtud y de limpieza de corazón, Vermes se ve obligado a cancelar la mayor parte del marco narrativo de los sinópticos y a valorar prácticamente sólo ciertas vertientes de su mensaje sapiencial. Si Jesús hubiera sido eminentemente un predicador itinerante y un taumaturgo carismático jamás habría podido, por la propia naturaleza del mensaje, ser groseramente confundido con un Mesías y heraldo de la inminente inauguración del reino de Dios sobre la tierra. «El magnetismo de este Jesús fue tal —reconoce con asombro Vermes— que ni siquiera la vergüenza y la humillación en la cruz y ni aun el derrumbe de su ministerio pudieron extinguir la fe de los hombres y las mujeres de su compañía» (p. 47). Hacía falta mucho más que la prédica moral de un *hassid* excepcional para que su apostolado fuese inscrito por sus discípulos en el marco de la realización de las promesas mesiánicas en sus indisociables vertientes religiosa y política. El criterio selectivo de autenticidad aplicado por Vermes a los relatos sinópticos queda esencialmente viciado por un *a priori* exegético consistente en vaciarlos de todo contenido político-religioso. Se frustra así desde el comienzo toda posibilidad de apertura hacia una interpretación históricamente objetiva de la carrera de Jesús. El relato original de Marcos, concentrado básicamente en el suceso pascual, queda arbitrariamente liquidado en su significación genuina.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 38 y 120-128.

⁵² Vid. E. Kásemann, *The problem of the historical Jesus* (en *Essays on New Testament themes*, trad., Londres, 1964, pp. 15-47).

⁵³ Cf. K. Bornkamm, *Jesús of Nazareth* (trad., Nueva York, 1960, p. 15).

término, una figura del pasado, sino más bien el Señor resucitado, presente con su voluntad, su poder, su palabra»⁵⁴; la tradición de la Iglesia primitiva es «una respuesta a toda la persona y misión de Jesús». Por ello, la misión del exegeta es «buscar la historia en el kerygma de los evangelios, y en esta historia buscar el kerygma»⁵⁵. Esta afirmación encubre una clara actitud *prejudicial* favorable a la credibilidad histórica fundamental de los documentos. Con un desenfado que haría empalidecer a la generación de Wrede, afirma Bornicamm que *cada uno de los perícopes evangélicos* «contiene en sí mismo la persona y la historia de Jesús en su totalidad. Ninguno requiere explicación en términos de acontecimientos anteriores. Ninguno está orientado a sucesos posteriores para el desarrollo de lo que ha ocurrido antes», ya que «cada palabra se sostiene por sí misma, exhaustiva en sí misma, no dependiendo del contexto para su significado...»⁵⁶. Pero ¿qué sucede cuando los perícopes nos transmiten no sólo una personalidad múltiple, sino incluso un mensaje incongruente o contradictorio, como de hecho ocurre?... La misión de estos teólogos es inobjetable respecto del *confort* espiritual de los creyentes, pero no parece que la sacralización *in foto* de las fuentes pueda contribuir al esclarecimiento *histórico-crítico* de Jesús. Las fuentes deben escrutarse con los ojos críticos del historiador sin compromisos, es decir: no como testigos de un *ke'rygma* de salud que nos convoca, sino como testimonios de un presunto suceso con pretensiones de autenticidad *histórica* irrefragable —aún si ésta no fuera su expresa finalidad—. La valoración del documento en cuanto a la verdad o falsedad de su explicación del mundo es cuestión diferente de la exégesis, y corresponde a otras disciplinas del conocimiento. Acomodar la exégesis del historiador a los postulados de una filosofía de la existencia centrada en la subjetividad sólo puede llevar a la pérdida paulatina de la frontera entre las tareas exegéticas y los *a priori* teológicos, como muestra la lectura de los escritos de las primeras figuras de esta escuela —un Kásemann, un Conzelmann, un Marxen, un Perrin, etc.—. La antinomia *fe-crítica radical* constituye inicialmente —y desde el ángulo metodológico— un dilema que es preferible no disimular. El historiador científico de las religiones necesita asegurar, por la naturaleza misma de su ciencia, una plena *independencia* de toda valoración derivada de una actitud fideísta. Incluso con esta cautela, su punto de vista jamás se libera del mundo de la *praxis* histórica al que pertenece. En muy determinado sentido, es cierta la afirmación de Bultmann de que «no hay, en realidad, exégesis neutral»⁵⁷, pues todo historiador es hijo de su tiempo. Pero las limitaciones que impone esta

⁵⁴ *Ibid.*, p. 16

⁵⁵ *Ibid.*, p. 21.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 25.

⁵⁷ Cit. por R. Marlé, *op. cit.*, p. 24. Recientemente se ha querido garantizar la neutralidad exegética desde el ángulo del análisis lingüístico-estructural y apoyándose en categorías tomadas del materialismo histórico. En efecto, varios meses después de salir a la luz este libro se publicaba en Francia la obra de F. Belo, *Lecture matérialiste de l'Evangile de Marc* (París, 1974), en la que se intenta realizar, para la interpretación del primer sinóptico, una lectura estructural del texto sin salirse del texto. Los resultados de Belo —pese a sus aciertos de detalle para una iluminación materialista de ciertos aspectos de la problemática cristológica— son decepcionantes, pues acaban *ideologizando* el mensaje marquiano al integrarlo en presupuestos que no derivan del análisis exegético, sino de la fe personal de Belo en cuanto cristiano. Veamos. En primer lugar, la pretensión de neutralidad exegética al estudiar el «texto» como mero fenómeno lingüístico queda desmentida por la elección de unos códigos de lectura que se fundan en el análisis marxista del modo de producción característico de la Palestina del siglo i. Así, el texto sólo es legible mediante referentes históricos extratextuales. En segundo término, Belo parte del supuesto de que su lectura es marginal a la *historia* de los agentes («actantes») del relato y a la *historicidad* de lo narrado. Pero al deslindar en el curso de su análisis la lógica narrativa (la *x* del relato, como él dice) y el discurso teológico del narrador en su *accesia*, viene realmente a introducir una decisión exegética que no fluye del relato mismo. ¿En qué criterios se basa la línea divisoria entre lo que *se dice* en el texto y lo que *dice* el autor del texto en cuanto individuo vivo y concreto?... Aunque se esfuerza en fundar la contradicción entre la lógica narrativa y el discurso teológico en

inserción histórica son constitutivas, no optativas; objetivas, no derivadas de una decisión personal existencial. El término *neutralidad* es demasiado ambiguo para expresar el principio regulativo de la crítica histórica, pero debe entenderse en su sentido obvio de *neutralidad frente a las opciones que solicitan la voluntad del investigador en su vida personal y consciente*. Un exegeta-teólogo de la autoridad de un O. Cullmann, señala que la posición de Bultmann resulta peligrosa cuando «en conexión con la filosofía moderna de la existencia y las necesidades del predicador se hace virtud de esa dificultad inevitable, y la 'auto-comprensión' se convierte en principio de 'interpretación', llegándose por esta vía a reducir el sentido de un texto a lo que 'me dice a mí' en relación con mi 'entendimiento de la existencia'»⁵⁸. El propio Cullmann se mueve en la temática del *encuentro* existencial, aunque se tome la cautela de ilustrarnos sobre el hecho de que «es precisamente al no *buscar* el encuentro por el método reductivo antes mencionado, cuando el encuentro puede ocurrir; no, con seguridad, por el único modo hoy reconocido, sino en el sentido de mi inserción en la línea de aquel acontecimiento óntico exterior» —es decir, en la línea del hecho histórico independientemente de *mi* existencia⁵⁹—. Estas reflexiones de Cullmann evidencian la degradación de una *crítica* que, iniciada por Bultmann de modo que parecía radical, concluye en actitudes abiertamente prejudiciales y embargadas por la *decisión existencial* sobre un *ke'rygma* que determina el encuentro inalienable con lo divino.

Para estos exegetas, servidores obsecuentes de la teología, la obra de los historiadores *independientes* no suele contar, y sólo merece un obstinado silencio poco congruente con la opción que se decía indistintamente abierta a cada uno. La realidad es que el radicalismo

el texto como tal, la verdad es que su interpretación del «fenómeno J» procede de conocimientos históricos y de actitudes *a priori*. Entre sus opciones apriorísticas anotemos la decisión de tomar el texto de Marcos como unitario, lo que contraría el sentir predominante de los exegetas menos dependientes de los conocidos prejuicios apologéticos. Pero aún sin discutir este punto esencial, resulta en todo caso insostenible el funambulesco equilibrio del que el propio Belo es víctima al querer ser fiel, de un lado, a su inmanentismo textualista, y desear expurgar, de otro lado, al relato de toda la elaboración teológica del evangelista. El equilibrio resulta insostenible al pretender hacer hablar al autor del texto unas veces como mero transmisor literario (M) y otras veces como individuo histórico concreto que actúa en y para su propia Iglesia (Marcos). Se trata de un expediente arbitrario y fallido. Belo no utiliza el contexto histórico del relato para detectar radicalmente la tabulación teologizante que impregna al *Cristo kerymático* de Marcos, pues acaba atribuyendo al *Jesús histórico* (la J de su terminología exegetica) toda una serie de connotaciones dogmáticas que intenta hacer pasar como estricto resultado de un tratamiento neutral del texto. Se sancionan como históricos, por este procedimiento, algunos supuestos poco verosímiles (desde el llamado «secreto mesiánico» hasta la idea de un Jesús «pacifista» y antijudío). El arduo trabajo de Belo desemboca así en una apologética del Cristo encarnado propia de la tradición del *cristianismo soda!*, postulado ahora desde la perspectiva de lo que Belo denomina «la potente práctica de J».

⁵⁸ Cf. O. Cullman, *Out of season remarks on the «historical Jesús» of the Bultmann school* (en H. K. McArthur, *In search of the historical Jesús*, Nueva York, 1969, página 262). Vid. el importante estudio de G. E. M. de Ste. Croix, «Early christian attitudes to property and slavery» (en D. Baker, ed., *Church, society and politics*, Oxford, 1975, pp. 1-38). Tras un minucioso análisis. De Ste. Croix concluye: «En el cristianismo temprano, pues, soy incapaz de encontrar ni siquiera algo que vaya incluso sólo hasta un rechazo de la esclavitud, como el de las declaraciones puramente teóricas de los juristas romanos en el sentido de que es 'contraria a la naturaleza'» (p. 23). En definitiva, la doctrina paulina cumplía «la misma función social que las filosofías a la moda en el mundo grecorromano y quizás con efecto más profundo: hizo al esclavo sentirse a la vez más contento de sufrir su destino terrenal y más tratable y obediente» (página 20). Resulta sorprendente, a la vista de textos inequívocos, que ciertos sectores exegeticos creyentes aún se esfuercen por oscurecer esta cuestión mediante expedientes teologizantes como los usados, por ejemplo, recientemente, por R. Lehmann, cuando afirma que la relación Filemón-Onésimo, en la conocida epístola pastoral, no interesa a Pablo por sí misma, sino solamente en tanto que relación personal que concierne a la Iglesia, es decir, al *ágape* cristiano, a la libertad *interior*. «Pablo — escribe — no ha querido crear un nuevo orden legal, sino fortificar a la nueva comunidad fundada en Cristo, soporte único del ejercicio de la libertad. La libertad no consistía para él en la pertenencia a sí mismo, sino en la subordinación a Dios» (cf. R. Lehmann, *Épître a Philémon. Le christianisme primitif et l'esclavage*, Ginebra, 1978, p. 89). Por esta vía la Iglesia postuló como cristiana una ética ya institucionalizada en el mundo gentil, que se oponía a la genuina ética escatológica de Jesús.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 23.

crítico de Bultmann y sus epígonos queda notablemente mermado en el momento del balance de sus arduos trabajos. En efecto, a la hora de las conclusiones generales, retiran con una mano lo que parecía que habían concedido con la otra. El caso de N. Perrin ilustra bien este fenómeno, como veremos a continuación.

Su cuidadosa e inteligente síntesis de los resultados de la *Forms- und Redaktionsgeschichte* presenta la visión escatológica de Jesús como centrada en la idea del *reino de Dios* en cuanto acontecimiento *presente-futuro*; o sea, en cuanto *acción y estado de cosas*. Concebida así esta idea del reino, el *éschaton* queda despojado de todo su color mesiánico religioso-político y de toda resonancia apocalíptica. Se trata de un *éschaton* al que se le ha hurtado su carácter primordial de suceso histórico único y *conclusivo*, que irrumpe en un instante del tiempo para la realización *inminente* y definitiva de los contenidos materiales y espirituales de la esperanza.

Pero este *reino* no es el predicado por Jesús, sino el *reino de los sinópticos*, después de ser cuidadosamente purificado de las estridencias apocalípticas. Como en el dicho inglés, nuestros exegetas-teólogos, en su afán pseudopalingenésico, han vaciado al bebé con el agua del baño. Ya señalé la raíz de este notable fenómeno: el deseo de apuntalar una interpretación del magisterio de Jesús inspirada por la teología del encuentro existencial y la llamada a una decisión *ahora* sobre el reino de Dios presente *ya* incoativamente. «Así — escribe Perrin —, el tiempo presente del discípulo se llena con la realidad de Dios —o sea, con lo que le confiere su significado—, y la promesa es que no hay que esperar nada que no sea la consumación de la experiencia de esta realidad en el futuro»; pues «el énfasis no es temporal, sino experiencial»⁶⁰. El acento escatológico del mesianismo de Jesús se diluye en una evanescente confianza en la consumación de un reino ya vigente. Tal exégesis elige como su dominio privilegiado el contenido de las *parábolas* evangélicas, interpretadas de tal manera que todo asomo de escatología *temporal* quede neutralizado. Comentando a Mc 13.28, Perrin dice que, incluso si esta parábola fuera auténtica, «no es prueba de una 'expectativa inminente' en el magisterio de Jesús»⁶¹.

Tras recrearse en la advertencia liminar de que el evangelio-tipo de Marcos está «teológicamente motivado» en su totalidad, y de que arranca, como los demás relatos evangélicos, de la «absoluta identificación del Jesús de Nazaret terrenal con el Señor resucitado»⁶²; Perrin declara que «la naturaleza de la tradición sinóptica es tal, que la carga de la prueba corresponde a la pretensión de autenticidad»⁶³. Pero no obsta tan resonante punto de partida para que termine atribuyendo a Jesús un magisterio sobre el *reino* que coincide sustancialmente con la construcción paulina de un reino *ya aquí* en cuanto «decisiva intervención en la historia y en la experiencia humana» y «estado garantizado a los redimidos por esta in-

⁶⁰ Vid. N. Perrin, *Rediscovering the teaching of Jesús*, cit., pp. 204-205. C. H. Dodd, uno de los primeros en seguir esta interesada orientación exegética, habla de una «escatología realizada» en la que se fundiría la *futuridad* del reino con la *presencia* de la persona de Jesús (of. su libro *The parables of the Kingdom*, Londres, 1935). J. Jeremías adopta una perspectiva similar en su obra *The parables of Jesús* (trad., Londres, 1963). Refiriéndose a Dodd, M. Werner señala que dicho autor «se ve obligado a explicar y traducir afirmaciones precisas de los sinópticos de un modo que contradice demasiado obviamente el contexto, tanto en sus aspectos amplios como estrictos, y que... es claramente falso e inadmisibles desde el punto de vista filosófico (Cf. *op. cit.*, p. 15 nota 1). Sobre el significado del concepto de *escatología realizada*, vid. J. A. T. Robinson, *op. cit.*, pp. 100-101. En este último exegeta, la idea del mensaje de Jesús como «escatología inaugurada» alcanza una formulación extrema (cf. especialmente pp. 180-185 de dicha obra).

⁶¹ *Ibid.*, p. 202

⁶² *Ibid.*, p. 31

⁶³ *Ibid.*, p. 39

tervención»⁶⁴.

Perrin comienza admitiendo que el «*que instaure su reino*» de la oración de la antigua sinagoga, y el «*tu reino llega*» de la plegaria evangélica, «representan esencialmente la misma esperanza, la que es característica del judaísmo del siglo i en general, y la que es particular de Jesús»⁶⁵. Pero, seguidamente, su exégesis de Lc 11.20, 17.20, 16.16 y Mt 12.28, 11.12, de una parte, y Mc 2.18-22 y las *parábolas del reino*, de otra parte, concluye en la atribución a Jesús de una concepción del *reino* que es marginal al mesianismo judío y resulta sustancialmente similar a una de las vertientes de la visión paulina —el acontecimiento soteriológico como *pasado*—. El núcleo de esta interpretación se expresa recurriendo a ciertos perícopes de los sinópticos que incorporan la perspectiva de Pablo: «el reino de Dios ha llegado a vosotros»⁶⁶, pues «está con vosotros (*entós hymōn*)»⁶⁷. Perrin reconoce que Lc 17.21 «está de acuerdo con su impulso antiapocalíptico en general», y que «desempeña una función en términos de la teología de Lucas» —teología que «instruye a los cristianos para que se instalen en el dilatado tracto de la historia»⁶⁸—; pero no vacila, a continuación, en otorgarle certificado de autenticidad: el *reino*, según Jesús, «hay que encontrarlo siempre allí donde Dios sea decisoriamente activo dentro de la experiencia de un individuo»⁶⁹, pues es *ahora* el tiempo de su realización. De este modo, una de las dos vertientes de la escatología de los sinópticos —la inauguración del tiempo nuevo como suceso *pasado*, siguiendo el modelo paulino—, precisamente la más inverosímil para la mentalidad de un judío del primer tercio del siglo I, se adjudica exclusivamente a Jesús en virtud de criterios arbitrarios. Esta adjudicación constituye la plataforma de la predicación secular de una Iglesia definitivamente instalada en la continuidad histórica. Pero, en rigor, apenas representa el magisterio real de Jesús, sino el anuncio del *kéryx* neotestamentario. La otra vertiente de los sinópticos —la esperanza en la *parousía* inminente— iría convirtiéndose pau-

⁶⁴ *Ibid.*, p. 60.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 57.

⁶⁶ Cf. Lc 11.20.

⁶⁷ Cf. Lc 17.21. Hay gran polémica sobre la traducción de *entós* por *entre o dentro de*. Obsérvese que el énfasis de Perrin para rechazar la autenticidad de ciertos *logia* relativos al concepto del *Hijo del Hombre* —siguiendo a Kasemann y Viehauer y contra Todt, Hahn y Jüngel, aunque trabajando todos con el mismo método exegético— está motivado no por el interés en depurar la figura profética o mesiánica de Jesús de las adherencias apocalípticas tardías, sino por la voluntad de consolidar la dimensión del *presente* en la idea que Jesús se habría formado del *reino*. Así, escribe que «los primeros cristianos hablaban de la venida del Hijo del Hombre casi lo mismo que Jesús había hablado del Reino en cuanto esperanza futura»; por ello «podemos fácilmente imaginar que hayan podido tomar el dicho original y auténtico de Jesús (Lc 17.20 ss.) y transformarlo [...] para expresar su esperanza. Nótese que la transformación interpreta erróneamente el original; concentrándose en el «helo aquí, helo aquí» no ha captado [Lc 17.23] la referencia a una experiencia presente del Reino al tomarlo por una experiencia futura súbita e imprevista» (*ibid.*, página 196). Como puede verse, la explicación forzada de Perrin delata su meta preconcebida, dictada por intereses teológicos.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 68.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 74 (subrayado mío). Vid. igualmente lo que dice un destacado representante de esta metodología, W. G. Kümmel, *Promise and fulfilment. The eschatological message of Jesus* (trad., Londres, 1961). Según éste, «Jesús conecta el presente, que *por su misma naturaleza es* un presente escatológicamente *realizado*, con el futuro esperado, porque el encuentro con el hombre Jesús en el presente requiere una decisión que será el factor determinante para el veredicto escatológico de Jesús cuando venga como el Hijo del Hombre» (p. 142). Pues «si Jesús anunciara sólo la acción escatológica futura de Dios, entonces su predicación, por mucho que contrastara con la apocalíptica divergiera de la concepción judía de la ley, habría permanecido esencialmente concorde con la esperanza judía tardía de la salvación; y ésta no busca salvación alguna en el presente, y así la predicación relativa al futuro podía hallar su expresión *solo* en la esperanza» (p. 153). En este párrafo se transparentan los prejuicios teológicos de esta escuela y los estragos de una actitud que cobra su enunciación más destructiva en el referido *principio de disimilitud*: Jesús debe aparecer, a toda costa, en antítesis esencial con el judaísmo de su tiempo, y se atribuye dogmáticamente a Jesús una *teología del reino* que anticipa la explicación de su trágico final. Se trata de una argumentación *ex post facto* que vicia toda la exégesis.

latinamente en una cláusula de estilo del mensaje, aunque muy eficaz para ciertos fines de la disciplina ideológica, pero prácticamente inexistente en la economía psicológica de los portadores de la nueva *Weltsanschauung*.

4. Jesús y el mesianismo judío

*No es posible saber con certeza si ciertos logia y algunas de las parábolas del reino proceden directamente de Jesús. Pero aún si algo de este material pudiera atribuirse fundamentalmente al propio Nazareno —hipótesis de escasa probabilidad—, su interpretación adecuada habría de situarlo en la perspectiva de la *instauración mesiánica* en cuanto acontecimiento súbito e inminente que, anunciado por Jesús en su misión preparatoria —como profeta, precursor o Mesías—, alcanzaría su pleno y efectivo cumplimiento conclusivo —*éschaton*— por *aquellos mismos días* en el suelo de Palestina. Los perícopes sinópticos correspondientes⁷⁰, exentos de los ingredientes teologizantes de la Iglesia primitiva, reflejan sin duda el sentimiento de *inminencia* del gran suceso mesiánico, a la vez que su actual *no-presencia* y futura *subitaneidad*⁷¹, respondiendo a la propia perspectiva de Jesús respecto del *reino* como algo aún no realizado, sino por realizar. Lo que verosímilmente ocurrió fue que, en tanto que Jesús esperaba que ese gran suceso escatológico irrumpiese antes de concluir su propio ministerio, o al menos inmediatamente después de su muerte —como sugirió Schweitzer—, los escritores sinópticos dilataron los plazos y transformaron las perspectivas con su idea de una segunda *parousía* gloriosa.*

Esta dimensión de *inminencia* y *subitaneidad* mesiánicas queda bastante neutralizada en los relatos sinópticos porque sus autores ya no viven la misma experiencia de Jesús y sus discípulos; es decir, aquella experiencia de alta temperatura mesiánica que, concluida en amarga decepción, sería reinterpretada por la tradición evangélica en los términos de una *teología* de novísima orientación y diverso significado. La urgencia de insertar la fallida experiencia mesiánica de Jesús en esa nueva perspectiva —crucifixión y resurrección como punto de partida de la *era de la Iglesia*— impulsa a los sinópticos a la tarea de construir el suceso escatológico con categorías apocalípticas —*Hijo del Hombre*, *parousía*, etc.— que, si bien vehiculaban todavía gran carga emotiva de intensa esperanza en la consumación gloriosa de los nuevos tiempos, se inscribían ya en un marco doctrinal que tendía a leer aquel suceso en un contexto de *pasado* —la acción soteriológica en cuanto radicada en la existencia histórica misma de Jesús y su drama—, transformando esencialmente el sentido de la escatología; es decir, arrancándola de su *matrix* judía, para injertarla en el organismo de las soteriologías helenísticas —para lo que Pablo había ya forjado el utillaje teológico preciso—. El suceso, interpretado así, entrañaba la instauración de un *reino presente-futuro* en cuanto realidad *espiritual* que se prolonga en el tiempo histórico, un *ya de* la salvación que llegaría a colmo en el *ple'roma*, al término de la segunda venida al final de los tiempos. El vocablo *christós* va vaciándose de su connotación adjetival mesiánica y convirtiéndose a la función denotativa de un nombre propio. De la doble dimensión *presente-futuro*, el pri-

⁷⁰ Cf. M 9.1, 13.30, 13.29; Mt 10.23, 16.28, 24.34; Lc 9.27.

⁷¹ Como cabría esperar, Perrin niega la autenticidad no sólo de esos versículos, sino también de su significado evidente (cf. *op. cit.*, pp. 16-20 y 199-202). Vid. M. Werner, *op. cit.*, pp. 14-15.

mer término va acreciendo su importancia y el segundo debilitándose en la vivencia de cada día. En Marcos, el sentimiento de inminencia es aún poderoso; en Mateo y, aún más, en Lucas, la *duración* proyecta las sombras de una progresiva secularización de la expectativa.

Esta es la radical novedad que introducen los autores del Nuevo Testamento en la esperanza mesiánica, arruinando así la significación original de la idea escatológica del pueblo de Israel. Pretender que esta alteración de la significación original pertenece nuclearmente al magisterio auténtico del Jesús *histórico*, es un *prejuicio* dictado por intereses que nada tienen que ver con la exégesis objetiva e independiente. En los *logia* de autenticidad más verosímil, Jesús aparece, no definiendo o interpretando el significado del *reino de Dios*, sino simplemente *anunciándolo* como algo inminente y de significación obvia⁷²; este hecho muestra con la evidencia deseable que Jesús hablaba del *reino mesiánico de la tradición veterotestamentaria*, es decir, del *reino de Dios en la tierra* —un concepto *teocrático* de doble naturaleza, *político y religioso*— que cumpliría de modo plenario la *alianza* que hizo de Israel el *pueblo elegido* y el *instrumento* de la soberanía universal de Yavé⁷³. Esta predicación de Jesús *por referencia* deja sin basa la obstinada tesis de una discordancia fundamental entre el Nazareno y los judíos de su tiempo. Sólo situando esa predicación en el *Sitz im Leben des Volkes Israels*, puede comprenderse su verdadero sentido en cuanto portadora de la ideología mesiánica revolucionaria de la época.

«La predicación de Jesús —escribe Bultmann— se sitúa en el marco de la religión judía. Jesús no ha sido un «cristiano» sino un judío, y su predicación se mueve en el marco de las ideas y de la concepción del mundo del judaísmo, incluso cuando está en oposición con la religión judía tradicional»⁷⁴. Este juicio reitera la declaración del gran historiador bíblico J. Wellhausen, a comienzos del siglo XX: «Jesús no fue un cristiano, fue un judío»⁷⁵. Esta sentencia breve e incisiva puede ser hoy, como advierte J. JKlausner, la quintaesencia de casi doscientos años de fecundas investigaciones⁷⁶.

Añade Klausner que «Jesús convocó a los judíos al arrepentimiento y las buenas obras, a fin de que pudieran estar preparados para los Días del Mesías. Elías el profeta, heraldo del Mesías, ya había venido, y él mismo. Jesús, era el Mesías. Dijo simplemente a sus discípulos: «hay algunos de los aquí presentes que no gustarán de la muerte hasta que vean venir en poder el reino de Dios» (Me 9.1), y «...en verdad que no habréis recorrido las ciudades de Israel antes de que venga el Hijo del Hombre» (Mt 10.23); también dijo: «esta generación no pasará antes de que todas estas cosas sucedan» (Me 13.30)»⁷⁷.

Lo importante de estas afirmaciones consiste en postular una incardinación *a radice* de Jesús en la 1ª comunidad hebrea de su tiempo, y en su asociación con la *idea mesiánica* como punto de arranque del examen de la figura de Jesús de Nazaret en cuanto exponente culminante de la esperanza escatológica de Israel, referida a un acontecimiento *futuro* pero *inminente*. Klausner confiesa que, tras largo trabajo de investigación, llegó a la conclusión de que el Nazareno se creyó el Mesías. El presente estudio ni puede ni se propone responder a la interrogación sobre la presunta *conciencia mesiánica* de Jesús, si bien la hipótesis

⁷² Vid. F. C. Grant, *Ancient Judaism and primitive Christianity* (Nueva York, 1959, pp. 81 y 113-120).

⁷³ Vid. S. Mowinkel, op. cit., p. 416.

⁷⁴ Cf. Bultmann, *Le christianisme dans le cadre des religions antiques* cit., p. 61. Por esta razón, Bultmann estudia la predicación de Jesús como parte integrante del judaísmo y dentro del Antiguo Testamento,

⁷⁵ Cit. por J. Klausner, *From Jesus to Paul* (trad. Bostón, s. d., p. 3).

⁷⁶ *Ibidem*. H. S. Reimarus inició en 1778 la empresa de reconstruir, más allá de la teología, el Jesús histórico.

⁷⁷ *Ibidem*.

más verosímil parece la existencia en él de esa conciencia —despojándola previamente de las acreencias teológicas añadidas por los escritores neo-testamentarios, en su patente interés por acomodar el mensaje original del maestro a las exigencias de la explicación *post-resurrectionem* de dicho mensaje—. Jesús pudo haber asumido la concepción judía, coloreada por ciertos reflejos de la literatura apocalíptica precristiana, de un *Mesías* instaurador del reino de la nueva Jerusalén, ofreciendo inopinadamente su vida en condiciones psicológicas que no es posible determinar con certeza, pero que presentan implicaciones políticas evidentes. Su mensaje probablemente entrañaba, a la vez, la purificación individual por el *arrepentimiento* y la instauración mesiánica por la *movilización ideológica* como umbral de una acción colectiva guiada por la mano oculta de Dios. La instauración del reino glorioso, final de una época y comienzo de otra —posiblemente en virtud de una liberación político-religiosa y de una palingenesis cósmica—, no podía tardar: «el tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca»⁷⁸. «Es obvio —comenta Bultmann— que *al esperar el fin próximo del mundo. Jesús se equivocó...*, como se habían equivocado en otro tiempo los profetas que anunciaban como inminente el Juicio o la salvación operada por Dios, o incluso como el 'segundo Isaías', que la anunciaba como irrumpiendo en la era presente»⁷⁹. Pero ese *fin del mundo* era para Jesús —como para los judíos de su tiempo— un *fin* y un *comienzo*: el reino de Dios en la *tierra* y el *juicio* de Israel sobre las *naciones* y sobre los réprobos de su propio pueblo. Se trataba de una extraña y compleja metamorfosis política, religiosa y cósmica, expresada mediante una ideología eminentemente *revolucionaria*. Esta primera *ideología cristiana* —entendido el adjetivo en el sentido etimológico original del mesianismo— constituyó una protesta radical de doble faz, *religiosa* y *política*, en el contexto del exigente *ideal teocrático* del pueblo de Israel.

¿Cómo se forjó ese ideal teocrático *sui generis*?... La historia toda del pueblo hebreo está saturada de la idea mesiánica⁸⁰: en un cierto momento del tiempo histórico, un *Mesías* —un hombre *ungido* por Dios— restaurará Israel como pueblo de Yavé, lo librará de sus enemigos, será su rey y pondrá a todas las *naciones* bajo su dominio político y religioso. Esta restauración de una época mítica —aunque se aduzcan referencias de la historia pasada— es un acontecimiento final de orden político y religioso, porque la *alianza* de Yavé con el pueblo elegido es un fenómeno total e indisoluble. La divisoria fundamental de la historia de Israel es el *exilio* que resultó de las deportaciones masivas de su pueblo a Babilonia (años 598 y 587 a. C.), experiencia decisiva para la toma de conciencia nacional, y también para la asimilación de elementos espirituales foráneos de influencia esencial en la evolución del judaísmo. La época *post-exílica* verá la constitución de una comunidad religiosa sin soberanía política —*judaísmo* propiamente dicho—, consolidada gradualmente a partir del 520 a. C. en la provincia de Judea con Jerusalén como gran centro espiritual⁸¹. El

⁷⁸ Cf. Mc 1.15.

⁷⁹ Cf. R. Bultmann, op. cit., p. 79.

⁸⁰ Vid. F. C. Grant, op. cit., pp. 63-66 y 69-83.

⁸¹ Vid. para los aspectos esenciales de la historia judía, J. Wellhausen, *Prolegomena to the history of the Ancient Israel* (trad., Nueva York, 1957); T. J. Meek, *Hebrew origins* (Nueva York, 1960); W. F. Albright, *From the stone age to Christianity* (Nueva York, 1957); *The biblical period from Abraham to Eva. An historical survey* (Nueva York, 1963); A. Lods, *Israel, des origines au milieu du VIII^e siècle* (París, 1949); *Les prophètes d'Israel et le debut du christianisme* (París, 1950); Ch. Guignebert, *Le monde juif vers le temps de Jesús* (París, 1950); M. Noth, *Histoire d'Israel* (trad., París, 1954); J. M. Allegro, *The chosen people. A study of Jewish history from the time of the exile to the revolt of Bar Kocheba* (Londres, 1971); J. Bright, *Early Israel in recent history writing. A study in method* (Londres, 1960); J. Bonsirven, *Palestinian Judaism in the time of Jesús Christ* (trad., Nueva York, 1963), y W. Foerster, *From exile to Christ: an historical introduction to Palestinian Judaism* (trad., Filadelfia, 1964).

complemento de esta comunidad eran los hebreos de la *diasporá* —de la cual la babilónica siguió siendo por mucho tiempo la más importante.

En la *época pre-exílica* Israel había imitado ya el *ideal de realeza* característico de las antiguas civilizaciones del Oriente cercano. La *ideología real* de los israelitas se basa en las concepciones monárquicas de Egipto y Mesopotamia, en cuyo *Kulturkreis* debe situarse el núcleo de una visión mítica del rey en estrecha conexión con la práctica del ritual y el culto⁸². El mito hacía proceder a la *realeza* del cielo, viniendo a la tierra como potencia sobrenatural —incorporada en las insignias reales: la corona o tiara y el cetro—. Es, pues, una institución *sacra*, en la que el rey es vicerregente de los dioses, su hijo adoptivo, a la vez que el delegado de los hombres ante éstos. Responsable del culto divino, el rey es un ser que sufre, muere y resucita anualmente, siguiendo el ciclo agrario; renovando así las potencias vitales por su expiación periódica y anulando la constante amenaza del caos. El gran festival anual simboliza la recreación del mundo natural —el *mythos* de la fiesta es el de la creación—, en la que el rey actúa como *servidor* de los dioses y *pastor* salvífico. En Egipto, es un verdadero Dios; en Mesopotamia, sólo un ser humano con cualidades divinas desde el momento mismo de su gestación materna. El pueblo hebreo asimiló la versión mesopotámica, aunque sometiéndola a transformaciones profundas en virtud de las tradiciones de la *idea de liderazgo* propias de un pueblo seminómada. El *chárisma* del líder tribal se asocia a los poderes del Dios de la tribu, mediante una fusión de las tradiciones de la vida nómada con la mentalidad de la realeza canaanita —es decir, mesopotámica—. La monarquía de David y Salomón representa un *sincretismo* nacional religioso que albergaba las tensiones de aquellas dos concepciones divergentes: la *ideología nómada* y la *ideología oriental de la realeza*. En el ápice de esas tensiones se inserta el fenómeno fundamental de la historia de Israel: el *movimiento profético*. Los *profetas* predicán, en definitiva, una sola idea de mil derivaciones: sólo Yavé es rey de Israel, todo lo demás es idolatría —poder, riquezas, etc.—. La monarquía es una innovación canaanita. Pero esto no obsta para que Israel acabe aceptando una concepción de la monarquía en la que el rey es un superhombre, sobrenaturalmente cualificado: el rey también es *elôhîm* —divino— y *âdon* —señor—, es decir: *ungido* de Yavé. La unción sacramental infundía los dones, como el jefe primitivo penetrado de *mana*. El rey no es dios por naturaleza, pero es más que humano. Además, su dimensión *ética* se subraya como nunca se hizo en Mesopotamia, a la par que el rigor *monoteísta* del principio yávic. *Ética y monoteísmo* son el *legado profético* a la ideología monárquica de Israel. La función principal del monarca es sostener a los humildes, amparar a los débiles y liberar a los oprimidos.

Pero este *ideal monárquico* está, desde su origen, estrechamente relacionado con la idea de *futuro*. Porque este ideal era tan elevado, las promesas y esperanzas se remitirían a un proyecto mítico: la idea de un *Ungido de Yavé que habría de venir*, como concepción «preliminar», según dice Mowinckel, de la verdadera fe mesiánica⁸³. La realización de este ideal monárquico se asoció inmediatamente con la dinastía de David, a la que pertenecían la alianza y las promesas. Como la experiencia mostró que ningún rey humano podía realizar el ideal, la imaginación de los *profetas* forjó la figura del maravilloso niño de sangre

⁸² Vid. S. Mowinckel, *op. cit.*, pp. 21-95. Allí puede leerse una ponderada valoración de la bibliografía sobre este importante tema. Puede verse el libro de síntesis de H. Frankfort, *La royauté et les dieux. Intégration de la société à la nature dans la religion de l'ancien Proche Orient* (trad., París, 1950), y el estudio original de J. M. Allegro, *The sacred mushroom on the Cross. Fertility cults and the origins of Judaism and Christianity* (Nueva York, 1970).

⁸³ Cf. Mowinckel, *op. cit.*, p. 99.

real que había de nacer⁸⁴; es la famosa profecía de *Immanuel* —Dios con nosotros—, con sus precedentes en Ugarit (Fenicia), donde se elaboró el mito de la madre (Anath) que pare el hijo tan esperado, sin perder su virginidad. A medida que la monarquía se aleja más de ese ideal, la protesta ética del profetismo y su capacidad mitogenética suben de nivel. La *ideología profética pre-exílica* es una especie de contraideología de matiz clasista, pre-mesiánica, que proyecta los intereses de la gran masa hebrea desposeída y oprimida, enraizada aún en una visión eminentemente rural, frente a los círculos cortesanos y sacerdotales, con su visión urbana y mercantil⁸⁵. Frente a la *ideología dominante*, de carácter sincretístico, indiferente a los postulados éticos de la *alianza*, la *contraideología profética* se apoya en el *horizonte utópico* de aquella ideología, «reminiscencia del ideal yávico de la época semi-nomádica», para promover inconscientemente ciertos *intereses* —temporales y espirituales— de las capas oprimidas de la población. Esta contraideología profética es prefiguración de la *ideología mesiánica revolucionaria* frente al yugo extranjero y las clases hebreas en connivencia efectiva con ese yugo. El *ideal monárquico* se articula, así, con la *idea mesiánica* en cuanto a su núcleo fundamental. Pero sólo especiales condiciones históricas harán posible el paso del uno a la otra: la *destrucción de Israel como nación* y su situación de dependencia, serían el estímulo decisivo para la cristalización del *mesianismo* en cuanto *esperanza de una restauración futura y definitiva de Israel y su Dios*. Como advierte Mowinckel, los profetas de la catástrofe —Amos, Isaías, Jeremías— aún no poseían un *mensaje escatológico*, sino sólo una *fe* en la restauración futura, en la salvación de un resto por intervención milagrosa de Yavé. En los profetas post-exílicos —Ezequiel, Deutero y Trito-Isaías, Malaquías, etc.—, esa fe se plasma en la promesa de la reconstitución del *reino de David* mediante el arrepentimiento general previo de los pecados. La reconstitución davídica sería fuente de todas las bendiciones —abundancia material, bienestar espiritual, vida paradisíaca—, así como de la destrucción de los impíos y enemigos de Israel. Se trata, pues, de una restauración en que lo político y lo religioso son indisolubles: el término del conflicto coincide con la glorificación del pueblo de Israel como instrumento de la gloria de Yavé.

No obstante, se inicia por entonces un proceso de relativa espiritualización de la esperanza, por la que los contenidos éticos y religiosos impregnan cada vez más los contenidos nacionales y políticos. En el Deutero-Isaías, la victoria de Yavé es un juicio, un acto de justicia, final absoluto que da paso a una nueva creación. Es un retorno a la perfección original del mundo: las últimas cosas serán como las primeras (*palingenesia*). En el «Día de Yavé», Dios asume el gobierno del mundo, juzga a las naciones e instaura a Jerusalén como capital política y religiosa del mundo. Pese a los elementos fuertemente espiritualistas, el mito es esencialmente *nacional y terreno*: el *reino mesiánico* es el dominio de Yavé sobre el mundo, ejercido *en la tierra* por medio de Israel.

Aunque la literatura profética tiende a disminuir paulatinamente el énfasis en el proceso *histórico* concreto de la realización mesiánica y a aumentar la dimensión sobrenatural y milagrosa —como resultado de sus repetidas decepciones—, el *sentido de la historia* del pueblo judío sigue siendo preponderante, y el acontecimiento no se concibe sino *a través de hechos históricos*. El plan yávico es siempre un proyecto sacro de historia mundial, una *Heilsgeschichte*: su meta es la salvación de Israel, *su pueblo*⁸⁶. Pero, según Mowinckel, la

⁸⁴ Cf. Isaías 7.

⁸⁵ Vid. B. Dunham, *Héroes y herejes* (trad., Barcelona, 1969, vol. I, pp. 57 ss.).

⁸⁶ Vid. S. G. F. Brandon, *History, time and deity. An historical and comparative study of the conception of time in reli-*

esperanza *futura* sólo se transforma en esperanza *escatológica* en el momento en que se instala en la conciencia post-exílica la idea de un fin absoluto y conclusivo del orden actual, más la transición a un mundo nuevo y diferente. Hasta entonces sólo hay, como diría A. Toynbee, *futurismo* y no *escatología*. La conciencia de esta idea se consolida en el bajo judaísmo, cuando se acuña ya el término *Mesías* en su sentido de protagonista *escatológico*. A partir de este momento, el *Mesías* presenta un doble carácter: *a)* como figura del mundo terrenal, político, nacional; *b)* como figura del mundo celeste, sobrenatural, palingenesia). Pero ambos caracteres se ofrecen siempre en íntima fusión, inseparables, aunque en ciertas especulaciones particulares el acento se desplace en uno u otro sentido; el Mesías es rey del futuro *reino político-religioso* que cumple el ideal de Israel. En el modelo *escatológico* que elabora el judaísmo tardío, la dimensión cósmica y sobrenatural nunca logra oscurecer la idea central de un reino davídico de Dios *en la tierra*, tras su victoria sobre el mundo hostil a Israel. En este modelo, el *hiatus* entre el antes y el después es absoluto, porque representa el tiempo final (*tó éschaton*), «los últimos días» en que todas las cosas retornarán a su estado original de perfección. En el interior del mito, el reino político queda mediado por la idea de trascendencia. Se instala así en la conciencia judía una visión *dualista* del tiempo —doctrina de los *aiönes*— de origen foráneo, pero asimilada por el sentido profundamente *histórico* del pueblo hebreo. En efecto, se trata de un *dualismo temporal*, nunca de un *dualismo acrónico o eterno*. Es un dualismo de dirección irreversible y ordenado en estricta *sucesión*: al reino de la *Gehenna* sucede el reino de Dios. Aunque exista una comunidad celeste de justos y santos que esperan también el momento de la gran transformación, la división eónica del mundo es esencialmente histórica, es decir, *horizontal* —un antes y un después—, no *vertical* —un arriba y un abajo—. Israel no conoce, en rigor, la *escisión vertical* eterna, característica de la alienación de la conciencia helenística y, en general, de los pueblos que, sin el optimismo radical del *pueblo elegido*, se confinan en las ilusiones compensatorias de un *más allá* abierto al espíritu individual —cuyo precio sería el sufrimiento en la tierra—. Este desdoblamiento carne-espíritu es ajeno a la conciencia judía. Para ésta, el hito divisorio es un punto de una línea que corre horizontalmente y se inserta en un *proceso temporal único* como escenario de la victoria colectiva del pueblo elegido. La victoria no se logra en los abismos de una vida interior insularizada del mundo, sino en un quehacer comunitario real. Con el *acontecimiento mesiánico* cesará el dualismo, porque se alcanza la *plenitud de los tiempos*, el Día de Yavé, la victoria *total* de Israel. Aunque la idea mesiánica —originalmente sólo terrenal, immanente— vaya impregnándose, bajo influencias sobre todo indo-iránicas, de una tonalidad cósmica y trascendente, el *triunfo político-religioso* de Israel está siempre en el centro de los modelos teológicos de esa idea. En las mentes refina-

gious thought and practice (Nueva York, 1965, páginas 106-147). Vid. además G. G. Scholem, *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme* (trad., París, 1974), pp. 27-33. Es muy acertada la precisión que formula el traductor del libro, B. Dupuy, en la nota al pie de la p. 28: «La distinción entre 'eon presente' (*olam hazeh*) y 'eon por venir' (*olam haba*) —escribe Dupuy— hunde sus raíces en los escritos de los profetas. Estos hablan, en efecto, de 'fin de los días' (*ahar-ith ha-iamin*, Isaías 2.2) o bien oponen al 'primer tiempo', ahora sobrepasado, un 'último tiempo' que contrastará con él (Isaías 823). Anunciando la venida de una edad nueva que recordará el tiempo del paraíso (Oseas 2.20 ss.; Isaías 11.1-9), no apuntan a un 'más allá del tiempo'. Después del exilio, sin embargo, la distinción se hará más neta entre el 'tiempo presente' y un 'tiempo por venir' que será inaugurado por la creación de 'nuevos cielos y de una nueva tierra' (Isaías 5.17). Los Apocalipsis han dado una importancia considerable a este 'tiempo del fin' (*eth qetz*, Daniel 11.40) esperado para un próximo futuro y que sucede sin transición a los sucesos históricos descritos. Pero la perspectiva sigue siendo siempre más cronológica que cosmológica. La palabra griega *aiön* traduce en la Biblia griega el término hebreo *Olam*, cuyo valor es principalmente temporal. Las especulaciones de los Apocalipsis sobre los dos eones y sobre los períodos de años que preceden a la venida del Mesías deben ser netamente distinguidas de las forjadas seguidamente por los gnósticos y los *shemitot* de la Kabbala

das se pasa, ciertamente, de una visión exclusivamente histórico-política a una visión histórico-trascendente, mediante una especie de ascenso del nivel especulativo, pero jamás a una visión *ahistórica*. En las cabezas más sutiles y elevadas, la gran transformación escatológica significa que los límites entre lo natural y lo sobrenatural desaparecen y surge un reino de Dios en el que el hombre pasea su corporalidad física exenta de dolor sobre un mundo material recreado y paradisíaco. Para el judío, lo trascendente y sobrenatural no es nunca algo abstracto, intangible, sino concreto y asequible. La *nueva* Jerusalén es una ciudad celeste que desciende sobre el solar de la vieja, en forma radiante y esplendorosa. El *reino mesiánico* es siempre un *reino terrenal*, pero en las especulaciones apocalípticas la *tierra* aparece como una realidad que, sin dejar de ser material, es superterrestre e idealmente *transfigurada*. Mediante la progresiva universalización del mensaje mesiánico, Israel llega a concebirse como el intermediario de salvación de toda la humanidad dispuesta a reconocer a Yavé —el Dios único—, convirtiéndose así en «luz de las naciones». En esta idea no se abandona el *sentido nacional* judío, sino que se magnifica su alcance al asociar a todos los hombres justos al *destino nacional de Israel*. En la literatura apocalíptica, en efecto, el reino mesiánico *contingente* tiende a convertirse en *absoluto*, pues los autores de esta literatura sentían con mayor sensibilidad que las masas la renovada decepción de una expectativa nunca satisfecha por los poderes políticos⁸⁷, aumentando su desconfianza en la capacidad restauradora de cualquier Mesías puramente político y terrenal; esos especulativos ponen cada vez más el acento en los medios sobrenaturales para el cumplimiento de las promesas, y menos en los medios temporales. Precisamente en este estado de espíritu de una pequeña minoría culta, emergen concepciones como la del *Hombre daniélico*, de rasgos celestes. Pero no debe confundirse el hecho de la existencia de estas variantes de signo espiritualista con el cuerpo central de la idea mesiánica, que seguía reposando, para el pueblo de Israel en su conjunto, en un Mesías davídico religioso y político a la vez. Cuando la incongruencia entre esta idea fundamental y las figuraciones espiritualistas del tipo daniélico se hizo patente, la propia literatura apocalíptica imaginó la transición lógica para salvar el legado inalienable de la esperanza mesiánica: el artificio del *millennium* como fase terrenal *intermediaria* para la consumación final y absoluta del reino de Dios. Efectivamente, en el Apocalipsis de Ezra⁸⁸ se encuentra claramente formulada esta idea de un *reino terrenal milenar* —mil años; cuatrocientos años, según los autores— inaugurado el «día de Yavé» y expone del *triunfo nacional* de su pueblo. El *Mesías* quiliástico reinaría sobre una tierra transfigurada, palingenésica, juzgando a los enemigos y premiando a los fieles de Israel con todos los dones y dichas de una sociedad paradisíaca. Sólo al término del *Millennium* irrumpiría sin solución de continuidad el Juicio final general, la destrucción del mundo terrenal y el comienzo absoluto del nuevo mundo transhistórico y sin fin. Tan fuerte era el sentido nacional y terrenal de la expectativa mesiánica, que incluso las figuraciones místicas de los apocalípticos tuvieron que salvaguardar la dimensión esencial de un *reino político-religioso*. Este reino pondría término a la edad presente (*aiön oûtos*) —dominada por Satán y las naciones— y prolongaría la edad venidera (*aiön mellön*), gobernada directamente por Dios en el reino trascendente, cancelador de toda escisión.

Como se ve, la fe mesiánica fue asimilando en las mentes de los apocalípticos ingredientes teológicos de origen no-judío y sentido universalista, pero sin que se alterase su

⁸⁷ Vid. F. C. Grant, *op. cit.*, pp. 84-94 y 113-120.

⁸⁸ Cf. II Esdras 7.28 ss.

sentido permanente de fe en las *promesas* de Yavé a su pueblo de elección. La victoria de Dios estaba indisolublemente ligada al triunfo nacional de Israel, sin perjuicio de que este triunfo se contemplase, de modo cada día más notorio, como un triunfo moral, no sólo material, que entrañaba la purificación espiritual —por la conversión, el arrepentimiento y la penitencia— del pueblo judío, del *resto* fiel a las promesas. Esta *espiritualización* del plan mesiánico se funde con su dimensión *nacional* —política y religiosa—, de tal manera que los estereotipos que expresan la mentalidad de las masas vehiculan conjuntamente los ingredientes morales y sociales incorporados en el desarrollo de la idea. Construir una versión unilateral de esta idea compleja resulta históricamente inadmisibile, pues destruye su significado real en la historia de Israel, proyectando intereses teológicos nacidos de situaciones *posteriores* que desnaturalizan la peculiaridad de la idea mesiánica judía en la época de Jesús. La fusión de los elementos temporales y los espirituales es tan eficaz que los mitos del *tiempo original* y del *retorno paradisíaco* siguen ocupando el primer plano. El paraíso es recreado en Sión —Palestina— con el río de la vida; desde ese centro del mundo. Dios ejercerá su dominio universal, y todas las *naciones* peregrinarán hasta allí para adorarlo; prevalecerá una paz sin falla, la naturaleza rebosará de fertilidad, todo dolor o aflicción cesarán para siempre; los cielos y la tierra serán reintegrados a su estado de perfección original. Una cierta concepción dual del tiempo histórico existía ya en la ideología davídica del Mesías, lo que posibilitó la asimilación de influencias iránicas sobre la base de un *millennium* como umbral del *éschaton* absoluto. Incluso cuando la figura apocalíptica del Hijo del Hombre —cuya génesis se halla en los mitos del *Hombre primordial*⁸⁹— proyecta sus efectos sobre el arquetipo mesiánico⁹⁰, la remodelación se efectuaría siempre «de acuerdo con la estructura espiritual del propio Judaísmo» —como escribe Mowinckel—. Este exegeta, no obstante, da por descontada la fusión de ambas figuras en la especulación judía tardía, tesis que ha sido impugnada con vigor recientemente. Los trabajos de Perrin, como se ha visto, muestran que una teología coherente del *Hijo del Hombre* es sólo obra de la tradición sinóptica y no puede remontarse al período pre-cristiano. Pero Mowinckel subraya siempre, al exponer la tesis de la influencia del Hombre daniélico sobre el Mesías davídico, que aquél «es asociado al pensamiento de la elección, el pacto y las promesas al pueblo elegido. 'Los elegidos' de Enoch I son, hay que reconocerlo, los que han sido escogidos en virtud de su piedad (rectitud) para compartir el Reino de Dios futuro. Pero siempre está presente la convicción de que pertenecen a Israel, el pueblo elegido. Es en razón de los elegidos por lo que existe 'el Elegido'. Es el reino del verdadero Israel lo que él establecerá. La nota nacionalista se oye con toda claridad en el Apocalipsis de Ezra». El salvador es siempre el Mesías, una figura «inseparable de la esperanza futura y realista, según la cual la intención de Dios para Israel se realizará en una nueva tierra, y no en mundo alguno impersonal de pura espiritualidad y sustancia etérea»⁹¹. El *monoteísmo* fundamental de los judíos no

⁸⁹ Cf. S. Mowinckel, *op. cit.*, pp. 421-433.

⁹⁰ *Ibid.*, pp. 360-362 y 415-421

⁹¹ *Ibid.*, pp. 434-435. Esta convicción descansaba, en último término, en la concepción judía del *hombre* como ser esencialmente unitario y de destino indiviso. Sobre la unidad antropológica que caracteriza al pensamiento hebreo, en el marco de su escatología, vid. A. Lods, *Les prophètes d'Israel et les debuts du Judaïsme* (París, 1950, páginas 375-377), y Ch. Guignebert, *Le monde juif vers le temps de Jésus* (París, 1950, pp. 142-161). Una de las razones de que no prosperase en el *yavismo* la idea de la vida extraterrenal de un alma inmortal individual radicaba en la doctrina del *reino mesiánico*. Como señala R. H. Charles, la esperanza del *reino* fue artículo fundamental de la fe de Israel, y la creencia en la *resurrección corporal* constituyó el eje de las especulaciones escatológicas en cuanto traducción del sentido *comunitario* y *nacional* del judaísmo. «Así —escribe Charles—, los fieles de Palestina contemplaban una beatífica vida futura sólo en cuanto miembros del pueblo santo, en cuanto ciudadanos del reino de justicia que abarcaría a sus hermanos [...] El indivi-

se debilita jamás por razón de este *ideal teocrático mesiánico*, pues el Mesías —aún si llega a estar influido por las especulaciones apocalípticas— no es un *deúteros theós* —como en los sistemas de raíz gnóstica—, sino un ser *creado* por Dios. Ni siquiera el Hijo del Hombre de la apocalíptica precristiana, en cuanto ser celestial preexistente, adquiere jamás el estatuto de la divinidad.

Es primordial para el presente estudio determinar ahora el destino de este *ideal teocrático* del mesianismo judío, en la palabra y en la acción de Jesús y sus discípulos coetáneos. Porque sólo en el contexto estricto de este ideal puede revelar el cristianismo original una parte, al menos, de sus secretos. Pero obsérvese previamente que esta *ideología mesiánica* funcionaba al servicio, no de la conservación, sino del *cambio* —y de un cambio, incluso revolucionario— del orden vigente. La ideología se oponía directamente al poder extranjero y a aquellos estratos sociales judíos que colaboraban, con mayores o menores reservas, con dicho poder; y servía los *intereses* de unas clases que, aunque diversas, coincidían esencialmente en su deseo de alterar la situación presente. El *rationale* de la *ideología mesiánica revolucionaria* incluía: *a)* una representación favorable a los intereses comunes de las clases medias y bajas —urbanas y campesinas— del pueblo israelita en cuanto comunidad *nacional* con voluntad de independencia; *b)* una referencia plausible a los *intereses* de las clases medias —profesionales y mercantiles— frente a los estratos oligárquicos del alto sacerdocio y de las casas dinásticas, en cuanto que la dominación extranjera vulneraba el poder de dichas clases medias en el plano espiritual y material; *c)* una representación de los *intereses* de las clases inferiores —asalariados urbanos y rurales, pequeño campesinado independiente— frente a la dominación de las demás clases. Todas estas clases polarizaban su resentimiento en un odio profundo a las clases oligárquicas en connivencia, muchas veces descarada, con el poder extranjero. Mientras que las clases medias eran movilizadas por su aspiración a la hegemonía política e intelectual, frente a la *extranjerización* de los estratos oligárquicos en connivencia con el poder imperialista de turno, las clases inferiores se movilizaban por su aspiración a liberarse de las formas de explotación económica, social y política reinantes⁹². Pero interesa señalar que, en muchos momentos, la propia oligarquía

duo sólo podía alcanzar lo más alto en la vida de la comunidad aquí y después» (cf. *Eschatology. The doctrine of a future Life in Israel, Judaism and Christianity*, Nueva York, 1963, pp. 80-81). Adviértase que ni aun el marcado influjo que ejerció el mazdeísmo sobre la mente hebrea a partir del Exilio babilónico lograría destruir su unitarismo antropológico de base. Vid. una somera exposición del significado de los términos hebreos *basar* (carne, cuerpo), *ruah* (soplo, espíritu) y *nefesh* (alma, vida) en Ch. Guignebert, op. cit., pp. 144-148 y 155-157; y R. Gabás Pallas, *Escatología protestante en la actualidad* (Vitoria, 1965, pp. 255-262). Un estudio exhaustivo de este tema en el antiguo Israel, en D. Lys, *Néphesh. Histoire de l'ame dans la révélation d'Israel au sein des religions proche-orientales* (París, 1959) y «*Rûach*». *Le souffle dans l'Ancien Testament* (París, 1962). Lys señala que «no hay en el fondo un problema de *inmortalidad* del alma para el primitivo. El alma no es algo que haya que tener en cuenta en sí, de modo abstracto. Es animación del tal ser existente. No es aún el 'verdadero yo' de este ser. No se trata, pues, de separar su realidad del cuerpo de este ser, justamente porque es un simple caso particular de la potencialidad y porque no existe como alma más que en tanto que potencialidad *hic et nunc*» (primer op. cit., p. 72). De esta noción primitiva de potencialidad participan los antiguos hebreos. Para ellos, el *ser humano* «es *néphesh* en tanto que esté vivo, y no es hombre más que en cuanto que manifiesta esta vida» (*ibid.*, p. 196). Puede consultarse sobre los aspectos antitéticos de la antropología griega respecto de la judía, por ejemplo, O. Cullman, *Immortalité de l'ame ou résurrection des morts?* (Neuchâtel-París, 1956). En la misma línea exegética que Lys, N. J. Tromp señala, en su libro *Primitive conceptions of death and the nether world in the Old Testament* (Roma, 1969), que en el antiguo Israel «los muertos pierden la memoria, pierden su individualidad histórica y quedan reducidos al arquetipo impersonal del antepasado» (*ibid.*, páginas 188 y 195), y, citando a T. H. Gaster, escribe que el Antiguo Testamento «no tiene ninguna doctrina formal relativa al destino y suerte reservados a los muertos; todo lo que dice sobre este tema pertenece al dominio del saber popular» (*ibid.*, p. 196).

⁹² Vid. F. C. Grant, *The economic background of the New Testament* (en W. D. Davies et al., *The background of the New Testament and its eschatology*, Cambridge, 1964, pp. 96-114); op. cit., pp. 99-100, 103 y 109. En general, vid. B. Reicke, *The New Testament era. The world of the Bible from 500 B. C. to A. D. 100* (trad., Filadelfia, 1968).

autóctona utilizaba la *ideología mesiánica* como concesión verbal que le permitía adquirir una innmerceda respetabilidad transitoria de sus conciudadanos, haciendo funcionar ocasionalmente esa ideología, en sí revolucionaria, como una especie de *horizonte utópico* inserto en la ideología dominante del momento. Según avanzaba el proceso de desintegración espiritual de la oligarquía, los engaños verbales iban encontrando menos ocasiones de imponerse, hasta que el colapso de la dinastía hasmonea y el comienzo del gobierno directo de Roma estimularon la formulación radical y extrema del ideal teocrático mesiánico, formulación que cerraba definitivamente toda posibilidad de equívoco y contemporización. Las concesiones de la *retórica* de la clase dominante hubieron de dejar paso al choque frontal entre los esforzados del ideal mesiánico y los valedores y usufructuarios del sistema de explotación en vigor. En esa coyuntura decisiva, irrumpe Jesús de Nazaret.

5. El ideal teocrático y la revolución popular judía.

La naturaleza de las fuentes originales básicas para el conocimiento del cristianismo primitivo —epístolas paulinas, evangelios y actas apostólicas— viene definida, en cuanto a su valor de autenticidad informativa, por dos series de factores:

a) El dilatado proceso de transmisión oral (*paradosis*), a partir de la honda crisis que la crucifixión y las experiencias de la resurrección de Jesús causaron en el ánimo de sus primeros seguidores. Este proceso —de unos cuarenta años de duración para el primero de los evangelios conocidos, y de unos veinte años para la primera de las epístolas— no podía dejar de influir profundamente en la transmisión de los presuntos *logia* del Nazareno y de la memoria de los hechos de su vida⁹³. La coyuntura histórica de Palestina y de los lugares de la Diáspora entre los años 30 y 70 d. C., con las ásperas discordias civiles, la elevada temperatura religiosa y el desgarramiento psicológico que marcaron a la sociedad de Israel en el momento de su magna crisis nacional, hubo de condicionar la forma y el contenido de la

⁹³ Vid. Ch. Guignebert, *Jesús* (París, 1969, pp. 21-55). En este excelente resumen, Guignebert concluye que «entre la realidad y nosotros se alzaré siempre la fe de las generaciones que nos han legado los Evangelios, y sobre todos los puntos de que esta fe ha vivido, durante los cuarenta años aproximadamente que separan la estabilización de nuestros textos sinópticos de la muerte de Jesús, nos encontramos confrontados con las más inquietantes complicaciones. Sobre la persona del Maestro, sobre el drama escatológico que se supone haber anunciado, sobre los milagros que habría efectuado, sobre la posición que habría tomado respecto de los judíos y su Ley, sabemos, si se quiere, lo que sus fieles del tiempo a que acabo de referirme han creído que él había pensado: quedamos reducidos a adivinar lo que él mismo pensaba. La perspectiva de su vida entera partía para aquellos hombres de su suplicio y su resurrección y llevaba a su exaltación gloriosa: ¿es necesario decir que su punto de vista, el de él, tenía que ser diferente y que la realidad de su carrera no puede haber tenido los caracteres que la fe de Pascua le ha atribuido?» (p. 54). Vid. también A. Loisy, *El nacimiento del cristianismo* (trad., Buenos Aires, 1948, pp. 13-50); *The origins of the New Testament* (trad., Nueva York, 1962, pp. 5-7); M. Goguel, *Jesús, cit.*, pp. 55-159); J. Klausner, *Jesus of Nazareth* (trad., Nueva York, 1945, pp. 17-124). A. Loisy escribe — en la primera de sus dos obras citadas — que «el cristianismo no se fundó sobre la doctrina cristalizada en un libro; mientras crecía formó su propia doctrina. Los libros que le pertenecen en propiedad —a los que llamamos, de manera sumaria, literatura del cristianismo primitivo— son productos y testimonios históricos de esta colaboración doctrinaria que fue realizada en los cien o ciento cincuenta años de la nueva religión. Puede afirmarse que el cristianismo, en su punto de partida, no tiene otra literatura que la del judaísmo, en cuyo seno nació; literatura que comenzó por interpretar a su manera, con relación a su Cristo, y en interés de su propaganda, mientras llegaba el instante de crearse, al correr de su propia existencia, una literatura propia a la medida de sus necesidades. Esta literatura específicamente cristiana es la fuente principal, casi única, de que disponemos para conocer la evolución del cristianismo en su primera edad» (pp. 13-14). Para los problemas de la crítica *textual* sigue siendo muy útil B. H. Streeter, *The four Gospels. A study of origins* (Londres, 1964).

transmisión del magisterio de Jesús, el cual tenía que resultar ya en sí mismo muy alterado en la mente de sus discípulos, a causa del cambio radical de perspectivas que implicó el trágico e imprevisto final de su aventura mesiánica. Ese magisterio sufrió una alteración radical, en su estructura y en su función, en el tránsito de la experiencia *pre-resurrectionem* a la experiencia *post-resurrectionem*. La forma oral de la primera transmisión —sujeta a todas las deformaciones que la psicología experimental ha registrado en los procesos de transmisión subjetiva de los hechos externos— no hacía sino facilitar las alteraciones de perspectiva.

b) La construcción orgánica de los datos recibidos de la tradición, en función de las *motivaciones teológicas*, y de los *intereses ideológicos* que las subyacen, de cada autor o círculo neotestamentario. Este proceso de remodelación teológica o ideológica se inicia en el mismo estadio de la transmisión oral, continúa en el estadio intermedio de las primeras compilaciones escritas de las sentencias y anécdotas biográficas del Maestro —que primero circulaban como *ágrapha*— y concluyen en las redacciones de los relatos evangélicos llegados a nosotros —posiblemente, arreglos de relatos proto-evangélicos hoy perdidos—. Esta segunda serie de factores, operando sobre la primera, produjo una metamorfosis esencial de la realidad original, no solamente de la relativa al propio Jesús, sino también de la referente a la comunidad hierosolimitana antes del año 70 d. C. Sin devaluar el efecto deformante de la primera serie de factores —poderosos en todo el mundo helenístico, pero sobre todo en la mentalidad semítica de la época, sumergida en una atmósfera de vivencias extraordinarias y sobrenaturales—, hoy puede afirmarse, tras los importantes trabajos de reconstrucción histórica de los últimos veinte años en este sector, que la segunda serie de factores ha sido determinante en las formas en que cristalizó el mensaje cristiano tal como ha llegado hasta nosotros en los escritos del Nuevo Testamento ⁹⁴.

No debe sorprender que el decisivo impacto de todos esos factores haya producido unos documentos no sólo dispares unos de otros, sino también incongruentes o contradictorios en sí mismos. Estos documentos incluyen fragmentos de tradiciones divergentes, alteraciones leves o esenciales de dichas tradiciones y adiciones *ex novo* de elementos testimoniales o teológicos que no figuraban en la tradición original o más antigua. Por consiguiente, la pauta general de estos escritores consistió en manipular las unidades de la tradición, siempre que así lo erigieran sus motivaciones teológicas y sus intereses ideológicos, soportes básicos de su marco interpretativo. Pero estas manipulaciones presentan frecuentemente tan poca habilidad redaccional, tales deficiencias en el conocimiento de los hechos históricos o tales fallos de atención que, unidos a la circunstancia de las contradicciones subjetivas y objetivas en que estaban inmersos los propios autores de los relatos, producen en muchas ocasiones inconsecuencias rayanas en lo absurdo. B. Bauer y, después, casi todos los investigadores que han empleado una metodología de inspiración histórico-materialista, llegaron a la conclusión de que, en vista de la naturaleza de las fuentes neotestamentarias, no sólo no puede conocerse con certeza nada de la persona de Jesús, sino que el cristianismo puede comprenderse sin introducir en su panorama a dicha persona ⁹⁵. Exa-

⁹⁴ Vid. A. Robertson, *The origins of Christianity* (Londres, 1963, pp. 63-96); S. G. F. Brandon, *The fall of Jerusalem and the Christian Church. A study of the effects of the Jewish overthrow of A. D. 70 on Christianity* (Londres, 1968, *passim*).

⁹⁵ K. Kautsky, por ejemplo, escribe: «Requiere mucho atrevimiento, tanto como parcialidad, además de una total ignorancia de las condiciones de credibilidad histórica, usar documentos que fueron creados de esta manera y que rebosan imposibilidades y crasas contradicciones para relatar las vidas de individuos, e incluso sus palabras, en detalle» (cf. *op. cit.*, p. 275).

gerando esta posición, ciertas escuelas, alguna de inspiración marxista, han adoptado la teoría *mítica* respecto de la existencia histórica de Jesús⁹⁶, tesis que, aparte de sus debilidades intrínsecas, no puede ser aceptada por varias razones importantes, entre otras los injustificados desplazamientos de datación que se ve obligada a introducir en la cronología crítica de los escritos neotestamentarios.

Aunque sea evidente la imposibilidad de trazar una semblanza biográfica pormenorizada del Nazareno, es posible delinear el sentido social, político y religioso de su acción, en el marco de los movimientos de protesta antirromana en la Palestina del siglo i de nuestra era. El sentido de su acción es el aspecto decisivo que permitirá valorar la pretensión de legitimidad histórica, de las interpretaciones teológicas del Nuevo Testamento. «Por muy impresionante que pueda ser la estructura metafísica y el contenido de la teología cristiana —declara S. G. F. Brandon lapidariamente—, su autoridad última deriva de ciertos acontecimientos que, según se alega, ocurrieron en Judea durante la procuraduría de Poncio Pilatos, que había sido nombrado para este cargo por el emperador Tiberio»⁹⁷. Según los cuatro relatos evangélicos, Jesús fue crucificado por delito de sedición contra el gobierno romano de aquella provincia; por consiguiente, la explicación de ese final trágico es un problema rigurosamente *histórico*, al margen de toda evaluación teológica. Para dilucidar este pro-

⁹⁶ Vid. A. Robertson, *Jesús, myth or history?* (Londres, 1941). En relación con los intentos de datación muy tardía de las fuentes conocidas, cabe no obstante señalar que los documentos reales *existentes* en que aparecen los escritos canónicos del Nuevo Testamento —tal como han llegado *in extenso* hasta nosotros en el cuerpo del *canon* eclesiástico— datan todos de fecha no anterior al *siglo IV* después de Cristo —cuando la primera metamorfosis ideológica del cristianismo estaba ya bien consolidada—. Así, el *Codex Sinaiticus* y el *Codex Vaticanus*, por no citar sino los de mejor fortuna y mayor prestigio, sólo se remontan al citado *siglo IV*, siendo los más antiguos. Este hecho capital e incuestionable, si bien no fundamenta por sí mismo los improbables desplazamientos de datación de los originales a que acostumbra la *escuela mítica*, obliga en cambio a manejar dichos documentos con suma cautela historiográfica en cuanto a su pretensión de autenticidad respecto del tenor general de los *originales*, todos ellos desaparecidos sin excepción. ¡Es sintomática esta radical pérdida de escritos sagrados que, según se alega, venían manejándose diariamente y en todo el orbe cristiano desde fechas tempranas!...

Por consiguiente, toda reconstrucción histórico-ideológica del proceso cristiano basada en la hipotética *literalidad* fidedigna básica de los actuales textos canónicos confiere graciosamente a estos últimos una confianza general que están lejos de merecer; pero esta concesión, que sitúa tal reconstrucción en el terreno difícil de la literatura *canónica*, avala *a fortiori*, de otra parte, las hipótesis más plausibles de alteración redaccional que fluyen de una crítica interna que no recurre básicamente al hecho capital a que comencé refiriéndome en esta nota. G. A. Wells realizó una original tentativa de demostrar que, aun sin ningún recurso a las fuentes, sería posible reconstruir el *mito cristiano* con los materiales comunes a la mentalidad pagana de la época; es decir, mostrar «cómo el cristianismo pudo haberse originado sin un Jesús histórico» (vid. G. A. Wells, *The Jesús of early Christians. A study in Christian origins*, Londres, 1971, p. 4). En sus conclusiones señala, con buen sentido, que «las pruebas necesarias para una reconstrucción *probable* no están disponibles, y la reconstrucción sugerida... es simplemente una de las varias alternativas posibles» (*ibid.*, p. 313). Lo importante, según Wells, es mostrar la verosimilitud de la reconstrucción histórica, despojando así la *argumentado ex fide* —y su recurso a lo sobrenatural y milagroso— de toda pretensión de inevitabilidad por exclusión.

⁹⁷ Cf. S. G. F. Brandon, *Jesús and the Zealots*, cit., p. xi. Una espléndida síntesis de la reconstrucción histórica de la empresa de Jesús en el libro de dicho autor, *The trial of Jesús of Nazareth* (Londres, 1968). Cf. especialmente, pp. 13-24. En el presente estudio sigo fundamentalmente la interpretación de Brandon, cuyos trabajos constituyen un hito decisivo en esta cuestión. Estas dos obras de Brandon, además de la ya citada, *The fall of Jerusalem and the Christian Church*, deben ser situadas, sin embargo, en la perspectiva más amplia de trabajos como los siguientes: A. Robertson, *The origins of Christianity*, cit.; K. Kautsky, *Foundations of Christianity*, cit.; J. Lenzman, *L'origine du Christianisme*, cit.; J. Carmichael, *The death of Jesús* (Londres, 1966); E. Fromm, *El dogma de Cristo*, cit.; R. Eisler, *The Messiah Jesús and John the Baptist (According to Flavius Josephus recently discovered «Capture of Jerusalem» and other jewish and christian sources)* (trad., Londres, 1931).

Cuando había concluido la redacción de este libro tuve la oportunidad de leer la obra de H. Cohn, *The trial and death of Jesús* (trad., Londres, 1972), que contribuye a fundamentar mejor ciertas tesis del presente estudio, si bien introduce nuevos matices y perspectivas interesantes cuyo análisis ya no me es posible realizar en las páginas que siguen. Sobre la accesibilidad histórica de Jesús, vid. las justas observaciones de Don Cupitt, «The Christ of Christendom» (en J. Hick, *The Myth of God Incarnate*, Londres, 1977, p. 145).

blema se necesita describir brevemente el panorama económico, social y político de Palestina en los primeros setenta años del siglo I d. C.

El evangelio de Lucas ⁹⁸ hace coincidir el nacimiento de Jesús con el primer censo ordenado por Roma, al incorporar a Judea como provincia del Imperio —año 6 d. C.—. Precisamente esta orden de recensamiento era humillante, por su simbolismo, para el pueblo judío, dando ocasión a la creación del partido de los Zelotas, el más popular y extremo de todos los movimientos sociales y políticos de Israel contra Roma ⁹⁹. La vida de Jesús coincide así, aproximadamente, con las tres primeras décadas de un período de progresiva hostilidad judeo-romana, que culminaría en la destrucción del Templo en el año 70. En esa hostilidad, los factores políticos y los religiosos aparecen íntimamente ruidos y condicionados, a su vez, por los factores económicos y sociales de la sociedad judía.

Desde el año 129 a. C., en que los Macabeos destruyen el yugo de los Seíeucidas, hasta la muerte de Herodes, en el año 4 a. C., los judíos habían disfrutado de una independencia nacional más o menos efectiva —en alguna medida, siempre mediatizada por el protectorado romano—, pero que salvaba el orgullo nacional y la soberanía simbólica de Yavé. Este simbolismo se expresaba prácticamente en la exención del tributo personal a un poder extranjero y en el exclusivismo cultural en el Templo de Jerusalén. El partido de los Zelotas (*zelotés*, celoso) nace por iniciativa de Judas el Galileo, radicalmente hostil al pago del tributo a los romanos por su estricta fidelidad al principio *teocrático* de Israel: la soberanía absoluta de Yavé impedía el reconocimiento de una *soberanía* extraña implícito en la tributación que seguiría al censo. La ofensa de esta medida gubernativa era doble: constituía una negación de la cara creencia de que la Tierra Santa pertenecía sólo a Yavé, así como una contravención de la Alianza. De ahí que la actitud de Judas —al que Flavio Josefo califica de *sophistés*, hombre letrado, maestro de sabiduría— no se enraizaba en motivaciones exclusivamente religiosas, sino religioso-políticas. Pero como advierte Kautsky, la diversa actitud de las sectas o partidos que describe Josefo no es el producto de actitudes meramente especulativas o teológicas. Saduceos, Esenios, Zelotas, Fariseos, representan intereses sociales y económicos muy concretos. Aunque toda clasificación abstracta es insatisfactoria, pues la realidad histórica presenta una textura múltiple que no se deja aprehender plenamente por las categorías mentales, puede afirmarse en general que esas actitudes se relacionaban con *posiciones de clase* en el seno de aquella sociedad. La secta saducea encarnaba los intereses de la clase jerárquica sacerdotal y de las capas nobiliarias (*oí dynatoi*) que colaboraban con el poder romano; estos estratos sociales propendían a formas de vida e ideas próximas al helenismo, y a una simbiosis sociopolítica con las clases dominantes del Imperio. Josefo escribe que hacia el año 100 a. C. «los ricos estaban al lado de los saduceos, la masa del pueblo apoyaba a los fariseos»¹⁰⁰. Y refiriéndose a los días de Herodes, escribe que «la secta de los saduceos era apoyada sólo por pocos judíos, aunque eran los más nobles del país. Pero los asuntos del Estado no se llevaban como ellos deseaban. Tan pronto como acceden al oficio público, tienen que actuar, quieran o no, de acuerdo con las opiniones de los fariseos, pues de lo contrario el pueblo llano no los toleraría»¹⁰¹.

⁹⁸ Cf. Lc 2.1-6.

⁹⁹ Por el contrario, según Mt 2.1, el nacimiento de Jesús ocurrió en los días del rey Herodes —que murió en Jericó, en el año 4 a. C.—. Cf. S. G. F. Brandon, *Jesús and the Zealots*, cit., p. 63, nota 3, sobre la ofensa del censo.

¹⁰⁰ Cf. F. Josefo, *Antigüedades de los judíos*, 13.10, 6 (cit. por K. Kautsky, *op. cit.*; p. 237. Vid., en general, *ibid.*, pp. 226-271).

¹⁰¹ *Ibid.*, 18.1, 4. En definitiva, el mismo Brandon, pese a su actitud crítica frente al enfoque histórico-materialista, reconoce en varios pasajes de su obra este fundamento socioeconómico de los movimientos sectarios de la época, como cuan-

Los fariseos se habían convertido precisamente en directores espirituales de las masas; constituían una clase media con formación intelectual y sincera convicción religiosa que, además de oponerse al predominio político, social y económico de los saduceos, coincidían con el sentimiento popular en su odio a Roma y su resolución de destruir el yugo imperialista. El *mesianismo* y la doctrina —íntimamente vinculada a éste— de la *resurrección de los cuerpos* expresaban adecuadamente su actitud típicamente nacionalista y teocrática, que era apoyada por la masa del pueblo con tanto mayor entusiasmo cuanto que esta última veía reflejada en ambos puntos de vista la garantía del cumplimiento de sus aspiraciones de clase. En efecto, «a menos que un Mesías operase milagros —escribe Kautsky—, cualquier levantamiento judío resultaba vano. Cuanto más sediciosa se volvía la situación en Judea, más ardientemente se cultivaba la esperanza del Mesías entre los fariseos»¹⁰². La fe en la resurrección de la carne era la contrapartida de la esperanza de los goces del reino terrenal de Dios, concebido —tanto por los judíos precristianos como por los judeocristianos— como un reino en el que no sólo los que aún vivieran en el día de su instauración, sino también los resucitados de entre los muertos, se regocijarían en una existencia física y espiritual plena. La explotación económica y la dominación social y política de la clase dirigente, en connivencia con Roma, fue haciéndose más ostensible y «el odio a los romanos se tomó cada vez más feroz, especialmente en la masa de la población. Los reyes-marioneta y la aristocracia sacerdotal procuraban congraciarse con los nuevos amos romanos, como lo habían hecho con los griegos antes del levantamiento macabeo, sin perjuicio de que muchos de ellos puedan haber odiado amargamente dentro de sus corazones a los extranjeros. Pero su partido, los saduceos, tenía cada vez menos poder comparado con el partido democrático de los patriotas, los fariseos»¹⁰³.

Lo que sucedió es algo hoy bien conocido. El *nacionalismo* de las clases medias es incapaz, salvo en una coyuntura óptima, de superar ciertos límites en el proceso de radicalización. Sólo una clase social para la cual los intereses nacionales sólo reflejan intereses económicos y sociales derivados de la estructura de las relaciones de producción es capaz de llevar hasta el paroxismo un movimiento subversivo, cuando no tiene ya nada importante que perder. Las masas populares, cuando más infelices, más desesperadamente se aferraban al proyecto mesiánico *revolucionario* que les prometía una vida digna en un *reino teocrático*. El Mesías era, para aquellas masas, *la* revolución. Así, «en Jerusalén, este proletariado tenía un ansia por la lucha que faltaba en la gente propietaria y en los intelectuales que formaban las filas de los fariseos. En tiempos normales, ciertamente, los proletarios se dejaban conducir por los fariseos; pero a medida que se agudizaba la oposición entre Jerusalén y Roma, y que se aproximaba el momento de la decisión, los fariseos se volvieron cada vez más cautos y timoratos, y más en conflicto con el proletariado, que empujaba fuer-

do escribe que «la resistencia a Roma se convirtió en un movimiento de las clases bajas y comportó también la hostilidad a la aristocracia judía» (of. *Jesus and the Zealots*, cit., p. 68. Vid. igualmente p. 112). Fue justamente esta conjunción de protesta religiosa y reivindicación social lo que hizo posible el fenómeno, único en la Antigüedad, de un movimiento general ideológicamente coherente y vigoroso contra la explotación económica y social de poderes autóctonos y extranjeros que actuaban en eficaz simbiosis. Vid. los sucesos desde 63 a. C. hasta el 70 d. C. en E. Schürer, *The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ (175 B. C. A. D. 135)*, según la nueva versión actualizada de G. Vermes y F. Millar, Edimburgo, 1973, volumen I, pp. 237-454.

¹⁰² Cf. K. Kautsky, *op. cit.*, pp. 241-242.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 237. Vid. un análisis actual de este tema en H. Kreissig, *Die Sozialen Zusammenhänge des jüdischen Krieges. Klassen und Klassenkampf im Palästina des 1. Jahr. von unser Zeit* (en *Schriften zur Geschichte und Kultur der Antike*, Berlín, 1970, núm. I).

temente»¹⁰⁴ y que encontraría pronto en el campesinado de Galilea, esquilado hasta el límite, un poderoso estímulo y apoyo. Tras la presentación doctrinal que hace Josefo de la secta zelota, y sin menoscabo del ropaje religioso que revestía el mensaje de sus miembros, gravita el hecho de una inquietante alianza entre las masas urbanas de Jerusalén y el campesinado de las demás regiones del Jordán —el «pueblo del país» (*'am ha-'aretz*)—, cuyos elementos más conscientes y enérgicos se lanzan a una acción violenta de inspiración mesiánica, expediente final para procurar salir de una situación extrema de desarraigo material y moral. A diferencia de lo que sucedía habitualmente a los demás proletariados del mundo antiguo —carentes de una ideología coherente apoyada en un frente de clases viable—, en Israel las masas populares disponían del incomparable cauce de una gran *ideología teocrática nacionalista* de intenso color utópico, pero de innegables energías capaces de fundir en el crisol de una empresa común revolucionaria a un extenso conglomerado de estratos sociales. Este frente popular se apoyaba sobre la mínima coincidencia indispensable en ciertos intereses sociales y políticos, beneficiándose así las clases inferiores de una colaboración coyuntural que en circunstancias históricas normales no se hubiera producido. Sobre esa gran plataforma pudo descansar la formulación extrema de un ideal populista y democrático de carácter mesiánico.

Desde los últimos días de Herodes el Grande, el pueblo judío se lanza a una serie de insurrecciones y revueltas —acaudilladas años después por los zelotas—, cuyo sentido general registra Josefo —en forma tendenciosa pero sintomática— en el capítulo XVIII de sus *Antigüedades*, donde se admite que los seguidores de Judas el Galileo «coincidían en todo con los fariseos, excepto en que mostraban un obstinado amor a la libertad, y declaraban que sólo Dios debe ser reconocido como señor y príncipe. Prefieren sufrir las mayores torturas y dejar que las sufran sus parientes y amigos, antes que llamar a un hombre su señor». Y añade Josefo, en un párrafo de sutil diplomacia historiográfica: «no temo no ser creído, sino más bien no ser capaz de hallar palabras suficientes para describir con cuanto heroísmo y firmeza sufren las mayores torturas. Esta locura atacó a todo el pueblo como una epidemia cuando el procurador Gesio Floro (64 al 66 d. C.) abusó tanto de su poder sobre ellos que los llevó a la desesperación y a la rebelión contra los romanos»¹⁰⁵. Las masas populares iban abandonando el fariseísmo y se pasaban al zelotismo —lo que también hicieron numerosos fariseos dispuestos a compromisos más radicales—, al tiempo que basculaban cada vez más hacia formas de entusiasmo extático y se entregaban a las más extravagantes fantasías de liberación mesiánica, según informa puntualmente Josefo en la *Guerra Judía*. La desesperación popular corría parejas con la brutalidad de los opresores romanos y sus cómplices. En el año 66, Floro intentó apoderarse del tesoro del Templo; entonces Eleazar, hijo del poderoso gran sacerdote Ananías, persuade al bajo clero —ya en abierto antagonismo con los sumos sacerdotes— de que interrumpa el sacrificio cotidiano ofrecido en el Templo en favor del emperador y el pueblo romanos, al mismo tiempo que los zelotas, acaudillados por Menahem, hijo de Judas el Galileo, capturan la gran fortaleza de Masada. Era como la señal para que todo el pueblo bajo se lanzara a una guerra sin cuartel contra la dominación vigente. La mayoría de los que poseían propiedad, los fariseos tanto como los saduceos, temieron al levantamiento y desearon la paz, ante el mal cariz de la

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 250.

¹⁰⁵ Cf. *Antigüedades de los judíos*, 1823-25 (cit. por Brandon, *op. cit.*, p. 34. *Vid.*, en general, sobre todo el movimiento zelota, pp. 26-145).

situación. Pero el partido pacifista, empantanado en sus propias contradicciones, sería aplastado en luchas callejeras, despejándose el camino para una guerra total contra Roma. Las incidencias de este importante episodio son generalmente muy significativas para comprender la verdadera naturaleza del conflicto. Así, es digno de señalar, entre otras cosas, la avidez de los zelotas por «destruir los recibos de los prestamistas e impedir el reembolso de las deudas, a fin de ganarse a una hueste de deudores agradecidos y provocar un alzamiento del pobre contra el rico, seguros de impunidad»¹⁰⁶. No puede quedar mejor reflejada, en el lenguaje de la época, la dimensión *proletaria* del movimiento insurreccional. Brandon admite sin reservas este carácter social, al reconocer que «aunque los romanos eran el principal enemigo, había una fuerte animosidad popular contra los dinastas herodianos y la aristocracia sacerdotal, que eran ambos prorromanos y opresores del pueblo. Como observa Josefo, la destrucción de los títulos de los prestamistas estimuló a los pobres a alzarse contra los ricos»¹⁰⁷. Como se sabe, la lucha contra Roma fue feroz y porfiada, constituyendo un hecho histórico de consecuencias incalculables. La participación de los diversos estratos sociales fue, como se apuntó, desigual. «No todos los judíos de Jerusalén —escribe Kautsky— continuaron esta lucha desesperada contra un enemigo superpoderoso por otros tres años, hasta septiembre del 70 d. C., en la más dura, resuelta y avisada de las defensas, cubriendo cada pulgada de terreno con cadáveres antes de ceder y, finalmente, debilitados por el hambre y la enfermedad, encontrando sus tumbas en las humeantes ruinas. Los sacerdotes, los escribas, los príncipes mercaderes habían huido en su mayor parte a lugares seguros al comenzar el asedio. Fueron los pequeños artesanos, los tenderos y los proletarios de Jerusalén quienes se convirtieron en los héroes de la nación, en conjunción con los campesinos proletarizados de Galilea que se habían abierto camino hasta Jerusalén»¹⁰⁸.

Esta fue la atmósfera de discordia civil y de fiebre mesiánica en que vivió Jesús y se constituyó la comunidad cristiana original; no en el cuadro idílico que pinta un E. Renán, sino en el contexto de un ideal teocrático formulado en términos pugnaces, que convocaba a la suprema prueba de aquellos tiempos: la liberación de Roma, cuyo *imperium* aparecía al pueblo judío como epítome de la vesania de las *naciones*. El período crucial 6-70 d. C. está definido por específicos factores económicos, sociales, políticos y religiosos que confieren su sentido al fenómeno cristiano *original*. No obstante, «el problema —advierte Brandon— ha sido sustancialmente embrollado a causa de la tortuosa apologética de Josefo, y también... por el casi completo silencio de las fuentes cristianas originales respecto del zelotismo como un factor ambiental de la vida de Jesús y del comienzo de la Iglesia. Pero hemos ya aprendido bastante para percibir que el movimiento fundado por Judas de Galilea y el fariseo Saddok, en el año 6 d. C., afectó poderosamente la vida judía de este período»¹⁰⁹. La intención esencial de este movimiento —que incorporaba motivos económicos y sociales fundamentales— no se detenía ante el sacrificio total de sus portadores en aras del ideal de la teocracia, entendida como la absoluta soberanía de Yavé sobre su pueblo y la plena libertad nacional de Israel. Este ideal de *teocracia* —cuyo término emplea por primera vez Josefo en su opúsculo *Contra Apio*¹¹⁰— fluye de toda la historia hebrea, especialmente desde la restauración macabea¹¹¹.

¹⁰⁶ Cf. F. Josefo, *Guerra judía*. 2.427.

¹⁰⁷ Cf. op. cit., p. 132.

¹⁰⁸ Cf. op. cit., p. 258.

¹⁰⁹ Cf. op. cit., p. 47.

¹¹⁰ Cf. *Contra Apio*, 2.166.

¹¹¹ Cf. F. C. Grant, op. cit., pp. 104-107 y 113-115.

La inminencia del *reino de Dios* es una constante de esa época, un *leitmotiv* de todos los movimientos político-religiosos. Jesús aparece ya en el evangelio de Marcos ¹¹² reiterando que «el reino está al alcance de la mano», que «el tiempo se ha cumplido». El sentido de esta *inminencia* impregna toda la perspectiva cristiana anterior al año 70 d. C., «afectando a la evaluación de las cuestiones económicas y sociales, tanto como inspirando un intenso fervor espiritual» ¹¹³. La conciencia de la plenitud de la *Heilsgeschichte* explica la política suicida de los zelotas, pues Roma jamás podía tolerar la pérdida de un territorio clave para su estrategia militar y política. Lo notable es la fe zelota en su capacidad para realizar su ambicioso designio, para lo que contaba no sólo con la fuerza física, sino también con la *intervención de Dios* en la lucha; confiaba inquebrantablemente en la asistencia sobrenatural en el momento culminante de su acción revolucionaria, como premio al heroísmo de su martirio. Se trataba, pues, de la creencia en un cierto *sinergismo, divino*, de la convicción de que Yavé ayudaría con todo su poder invencible, si ellos no ahorrabán esfuerzo alguno para imponer su ideal. Es patente la afinidad de esta actitud con la que adoptó Jesús, galileo como Judas, en el curso de su peripecia hierosolimitana. Después de conocer los manuscritos de Qumran, y en particular el de la *Guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas* ¹¹⁴, resultan más comprensibles pasajes como el de Mt 2653 —las «doce legiones de ángeles»—, pues el desenlace mesiánico solía ir asociado a una acción colectiva en que se fundía lo material y político con lo espiritual y religioso. El Galileo y Saddok el Fariseo creían sin dudar, como Jesús, que el *reino de Dios* estaba al alcance de la mano ¹¹⁵: el *zelotismo* no era, de ningún modo, un simple movimiento terrorista o una empresa de bandidaje, sino una de las expresiones —quizá la más consecuente— del *mesianismo* escatológico judío del período intertestamental, continuador de los Profetas y de los Macabeos, coincidente con los fariseos en la fe. Los zelotas pregonaban públicamente que un Mesías de Israel gobernaría el mundo entero, en virtud de aquel «oráculo ambiguo» —como lo califica Josefo— que llevó a los judíos al desesperado intento de los años 66-70; según el oráculo, «en aquel tiempo, uno de su país gobernaría el mundo» ¹¹⁶. Esta idea de un *dominio mundial* aparece en la tentación satánica de Jesús ¹¹⁷, y es referencia confirmatoria del hecho de que, según avanzaba el tiempo hacia su desenlace dramático en el año 70, aumentaba la temperatura mesiánica de las masas, así como el número de los que Josefo llama «impostores» (*gōētes*), es decir, líderes que pretendían fundamentar su personalidad mesiánica en especiales poderes taumátúrgicos para realizar actos sobrenaturales que actuaran como signos (*semeia*) de la gracia divina. Este carácter carismático sería la caución y anticipo de su cumplimiento de las promesas en el momento decisivo y ya a la vista. Los milagros de los líderes zelotas eran de naturaleza escatológica, pues anticipaban el estadio último e inminente de la liberación definitiva. Este es precisamente el contexto de la personalidad mesiánica de Jesús y de la primera comunidad de Jerusalén. Aunque la reputación mesiánica de los sucesivos pretendientes no sobrevivía al fracaso de su empresa, que pagaban con la vida, tales fracasos no lograban minar la convicción popular de que Yavé enviaría un Ungido para redimir a Israel. Lo peculiar de la pretensión cristiana radica en que los

¹¹² Cf. Mc 1.15, 13.29-30.

¹¹³ Cf. S. G. F. Brandon, *op. cit.*, p. 50.

¹¹⁴ *Ibid.*, pp. 61-62, nota 4, sobre las relaciones de los zelotas con Qumran.

¹¹⁵ Cf. F. Josefo, *Antigüedades de los judíos*, 18.5.

¹¹⁶ Cf. F. Josefo, *Guerra judía*. 6.312-313.

¹¹⁷ Cf. Mt 4.8-10; Lc 4.5-8.

discípulos de Jesús siguen considerándolo Mesías aun después de su crucifixión¹¹⁸.

Las más recientes investigaciones históricas —de E. Haenchen, W. R. Farmer, S. G. F. Brandon, etc.— permiten ver fundadamente el movimiento zelota como la concreción de las ideas y aspiraciones derivadas de la *Heilsgeschichte*: la concepción de Israel como teocracia privilegiada que desplaza progresivamente al pueblo elegido de Dios hasta el vértice del proceso histórico universal. Así, «el zelotismo debe ser reconocido como una expresión fiel e intrínsecamente noble de la fe religiosa judía, una expresión que estaba inspirada y sancionada por el ejemplo de muchas veneradas figuras del pasado heroico de Israel»¹¹⁹. En el zelotismo confluyen los contenidos característicos de la ideología mesiánica del cristianismo original: la revolución social contra la explotación económica de las aristocracias gobernantes —comprometidas a fondo con los poderes paganos, tanto en lo político como en lo espiritual— y la revolución religiosa contra los obstáculos para la realización escatológica del reino de Dios. Encarna simbólicamente esta unidad indisoluble la gloriosa entrada en Jerusalén de Menahem, jefe del zelotismo e hijo de Judas el Galileo, en el año 66 d. C.; entró como rey (*basileús*), según precisa Josefo; es decir, como *Mesías*. Poco después pagaría con su vida esta entrada triunfal, anticipando esa peculiar fusión de triunfo mesiánico y martirio; justamente, el martirio romano de crucifixión, como máxima pena infligida a los sediciosos. El horizonte en que se inscribía el zelotismo como *praxis* era precisamente esta posibilidad de sacrificio vital, conscientemente asumida, en cuanto vía de realización del reino mesiánico. En el curso de la militancia político-religiosa del movimiento zelota va produciéndose una creciente alienación del pueblo y de las capas inferiores del sacerdocio judío respecto de la alta jerarquía sacerdotal y las casas nobles. Ambos grupos oligárquicos actuaban en claro entendimiento y eficaz simbiosis con el poder imperial romano, cualesquiera que pudieran ser sus sentimientos íntimos frente a esta dominación extranjera. Como señala Brandon, «la dependencia del favor romano significaba inevitablemente que la aristocracia sacerdotal estuviera cada vez más interesada en el mantenimiento del gobierno romano, a medida que sus miembros experimentaban su alienación respecto de su propio pueblo. A su vez, esto significó que la resistencia a Roma se convirtiera en *un movimiento de las clases inferiores*, y que implicara también hostilidad a la aristocracia judía. Ese *resentimiento social* se combinó fácilmente con el *patriotismo religioso* que buscaba la libertad de Israel: de aquí que el zelotismo fuese un *movimiento esencialmente popular* que incorporaba simultáneamente las aspiraciones sociales y religiosas y los resentimientos del «pueblo de la tierra». Es importante recordar este aspecto del zelotismo, cuando se evalúe la actitud de Jesús y sus discípulos hacia aquél. Tanto Jesús como sus discípulos eran del «pueblo de la tierra» (*'am ha-'aretz*); y el magisterio transmitido de Jesús refleja vivamente la actitud del pobre hacia los que llevaban vestimentas suntuosas, tomaban comida esmerada y vivían en casas principescas, como escribió Lucas»¹²⁰. Se trata, pues, de un aspecto fundamental. Ya el gran historiador E. Meyer había indicado que la rebelión judía final «se originó mucho menos a causa del comportamiento de los romanos, que por efecto de las exacciones e intrigas de la aristocracia de Jerusalén, y presenta por ello el carácter de una revolución social y una guerra civil mucho más que de una sublevación nacional»¹²¹. Sobre la trama de estos factores económicos y sociales, la lógica del pen-

¹¹⁸ Cf. S. G. F. Brandon, *op. cit.*, pp. 176-178.

¹¹⁹ *Ibid.*, pp. 64-65.

¹²⁰ *Ibid.*, pp. 67-68 (subrayado mío); cf. Lc 7.25.

¹²¹ Cit. por Brandon, *ibidem*, de E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, vol. 3, p. 74, núm. 2.

samiento teocrático de un Judas el Galileo logró modelar la actitud de grupos originalmente diversos, radicalizando la conciencia de sujetos que, por su situación de clase, podrían ser, en principio, escasamente propicios a las tácticas de violencia y a las metas extremas de la revolución social. El cemento más poderoso consistió en la específica concepción mesiánica de un reino terrenal de bienestar moral y material presidido, a través del Ungido, por el propio Yavé. El sentido realista de dicha lógica había encontrado excepcional confirmación en los sucesos del invierno del 39-40 d. C., que pusieron de manifiesto sin equívocos lo que podía esperar el pueblo elegido de sus nuevos amos. El emperador Gayo, que había tomado muy en serio la divinidad del *princeps imperator* que Augusto acuñara con agudo sentido político, reaccionó brutalmente ante la destrucción por los judíos de un altar que los gentiles de Jamnia le habían dedicado para congraciarse con él. En revancha. Gayo instruyó al legado de Siria para que fuera erigida una colosal estatua dorada de Zeus en el Templo de Jerusalén. Con este ultraje se reproduciría la sacrilega profanación perpetrada otrora por Antíoco Epifanes. Tras una serie de incidencias que el pueblo judío contempló con temor y consternación, la muerte súbita del emperador evitó que se consumara el nuevo sacrilegio. Pero, desde entonces, la lógica del evangelio zelota se hizo patente: la sumisión a Roma hacía a los judíos virtualmente esclavos de un monarca pagano, cuyas impías exigencias no tendrían límite. El hecho mismo de la repentina muerte de Gayo parecía confirmar la confianza zelota en que Dios no abandonaría a los fieles que arriesgasen su vida por él. Este incidente, probablemente asociado con el famoso pequeño apocalipsis de Marcos¹²², no se borraría ya de la memoria de aquellos judíos coetáneos de la primera generación apostólica.

La malévola argumentación *pro domo* que inspira el relato de Flavio Josefo presentó al zelotismo, inmerecidamente, como un movimiento de bandidaje y terrorismo, sin escrúpulos, negador de las normas de toda sociedad humana, guiado por los instintos criminales de una codicia ilimitada. Este juicio, que se convirtió en un estereotipo de la historiografía occidental, carece de fundamento real. Josefo designa habitualmente a los zelotas como *lēistai* —ladrones, bandidos— o *gōētes* —impostores, taumaturgos—, es decir, gentes que simulaban realizar una revolución social con el auxilio divino. No obstante, el propio Josefo nos viene a desvelar la verdadera naturaleza del movimiento. En la *Guerra Judia*, particularmente, «la situación se resume como una en la que los 'impostores' (*goetes*) y bandidos (*lēistrikoi*) —como escribe Brandon— se unen para fomentar la revuelta. Urgen a sus ciudadanos para afirmar su libertad, y amenazarán con la muerte a quienes acepten voluntariamente la servidumbre. Operaban en compañías por todo el país contra los ricos, que indudablemente eran sostenedores del *status quo* y, así, mirados como prorromanos. Estos infortunados eran asesinados, y pillados sus hogares. Los pueblos que no cooperaban al movimiento también eran incendiados. Esta hostilidad hacia el rico es significativa: habiendo sacrificado todo por la causa de la libertad de Israel, los zelotas odiaban naturalmente a quienes se las arreglaban para prosperar en el Estado controlado por Roma; su simpatía estaría instintivamente con el pueblo llano, de donde reclutaban sin duda muchos hombres y recibían apoyo económico»¹²³. No se trata, pues, de simples delincuentes, sino de piadosos patriotas que identificaban la causa de Israel con la de Dios, y la causa de Dios con la de los pobres y oprimidos. Interesa señalar que la lista de signos citados por los evangelis-

¹²² Cf. Mc 13.14-20.

¹²³ Cf. *op. cit.*, p. 112

tas para convencer a los discípulos del Bautista de la *mesianidad* de Jesús¹²⁴ indica la similitud de éste con el *gōes* mesiánico, similitud que el texto auténtico del libro XVIII de las *Antigüedades de los Judíos*¹²⁵ de Josefo quizá hubiera podido demostrar, de ser conocido¹²⁶. Una reconstrucción de dicho texto probablemente probaría que Josefo vio a Jesús como un pretendiente mesiánico de carácter político; su relato debió ser tan ofensivo para los cristianos posteriores, que hubo de ser revisado y alterado hacia finales del siglo III d.C.¹²⁷.

El movimiento zelota no sólo no fue una erupción esporádica de vulgar bandidaje, como insinúa Josefo, sino que se insertaba en la sucesión genuina de los Profetas de Israel y de su *ideal teocrático*. Su choque frontal con Roma, cuando la consolidación de su espacio de dominación imperial era casi completa, sella el trágico destino de un ideal imposible. Este ideal constituye el decorado real del sueño de Jesús: «cuando Jesús de Nazaret — escribe Brandon— convocó a sus discípulos a que tomaran su cruz, proclamó un siniestro reto que cada zelota había afrontado por sí mismo. La cruz era el símbolo del sacrificio zelota, antes de transformarse en el símbolo de la salvación cristiana»¹²⁸.

6. La primera comunidad cristiana de Jerusalén y los ideales de Israel

Sobre este fondo de excitación mesiánica y de ruda pugna civil y política de los judíos oprimidos frente a los poderes vigentes nace la empresa cristiana. Pero es imposible conocer y valorar la actitud del propio Jesús sin conocer primeramente la fe y la conducta de la comunidad cristiana original (*Urgemeinde*, en la expresiva terminología alemana), constituida en Jerusalén tras la crucifixión del Nazareno. Por la misma naturaleza de las fuentes cristianas existentes hoy, sólo el conocimiento deductivo —a partir, sobre todo, de dichas fuentes— de las tradiciones de la *Urgemeinde* sobre la personalidad y el designio de Jesús nos permitirá reconstruir los rasgos esenciales de este último. Este método consiste en estudiar la figura de Jesús *por referencia*, pues no existe documento alguno procedente de él mismo, sino recuerdos e informaciones recogidos en los escritos neotestamentarios. La dificultad de este gran problema historiográfico aumenta debido al hecho de que tampoco existen testimonios escritos directos de la *Urgemeinde*, que desapareció íntegramente de este mundo como consecuencia del desastre del año 70 d. C. Le sucedió a la iglesia-madre de Jerusalén lo mismo que le hubiera sucedido a la comunidad de Qumran en el año 68 d. C., a causa de su destrucción física por Roma, si sus miembros no hubiesen enterrado precautoriamente en lugares seguros sus libros sagrados y sus registros. En efecto, el aplastamiento de la insurrección judía por Tito significó la total destrucción de la *Urgemeinde*, así como el final del cristianismo original en cuanto fenómeno religioso-político en el marco de la escatología mesiánica judía de la época, sin dejar más rastro que las fragmentarias y tendenciosas informaciones que brindan, más o menos confusamente, los primeros escritos

¹²⁴ Cf. Mt 11.2-5; Lc 7.18-22.

¹²⁵ Cf. *Antigüedades*, 18.63-64.

¹²⁶ Respecto del testimonio de Josefo sobre Jesús, *vid.* S. G. P. Brandon, *op. cit.*, pp. 359-368.

¹²⁷ *Ibid.*, pp. 116 y 119-121.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 145.

del Nuevo Testamento¹²⁹.

Pese a todas las dificultades de su reconstrucción historiográfica, la empresa no es desesperada, como han acreditado recientemente los prodigiosos trabajos de Brandon a que me he referido. Dichos trabajos representan una contribución decisiva para la tarea de caracterizar *ideológicamente* al cristianismo original, como se propone el presente estudio.

Los cuatro relatos evangélicos y las actas apostólicas atesoran ciertas tradiciones que proceden en gran parte de la iglesia-madre de Jerusalén. Pero estas tradiciones están frecuentemente tan reelaboradas, truncadas o interpoladas, que no siempre resulta posible recuperar su núcleo histórico original. Cada uno de los evangelios fue escrito por una comunidad eclesial de lengua griega situada fuera de Palestina, y acredita una actitud gentil en su forma y composición. Mateo y Lucas siguen la estructura del relato y la temática general de Marcos, el más antiguo, que evidencia una posición extremadamente embarazosa respecto del hecho básico de la condenación romana de Jesús como sedicioso, hasta tal punto que permite, tras un examen muy atento, llegar a la conclusión de que fue escrito para la comunidad cristiana de Roma poco tiempo después del Triunfo flavio celebrado allí en el año 71 d. C., y de que está inspirado por una honda preocupación apologética. «Esto significa — escribe Brandon, anticipando los resultados de su minucioso análisis— que la tradición judeo-cristiana original sobre la que se basa el evangelio de Marcos ha sido utilizada para presentar una interpretación de Jesús que Marcos consideró apropiada para la difícil situación en que se hallaban los cristianos romanos como consecuencia de la guerra judía. Puesto que la interpretación así establecida por Marcos suministró el modelo para Mateo y Lucas, su uso de la tradición primitiva ha sido, a su vez, afectada en general por la evaluación de Marcos, aunque otros factores ambientales actuasen para producir instructivas variaciones [...]. Los Hechos, que forman una prolongación del evangelio de Lucas, se admite generalmente que mantienen un tema apologético, a saber, el de mostrar cómo la fe suscitada por Jesús, aunque rechazada por los judíos, llegó a instalarse, bajo la guía divina, en las principales ciudades del Imperio romano. Por ello, este interés apologético actuaba en el sentido de excluir o mitigar todo lo que se reputase conflictivo, en los primeros años de la Iglesia, con el tema mayor de la obra»¹³⁰.

Cada escrito resulta así considerablemente determinado por su específico *Sitz im Leben*, entendida esta categoría como definida por todos los factores económicos, sociales, políticos y espirituales. Pero todos esos escritos son posteriores al año 70 d. C. y, en consecuencia, están decisivamente influidos por el colapso total y definitivo de la *Urgemeinde* — y del *mesianismo judío* en que se insertaba esa cristiandad original de Jerusalén.

¹²⁹ *Ibid.*, pp. 147-158. Vid. también el sugestivo libro de H. J. Schonfield, *Ces incroyables chrétiens* (trad.. París, 1969). Su autor toma como base de todo su análisis la antinomia que él formula correctamente así: «El verdadero combate se libraba entre las dos tesis siguientes; la de los apóstoles, según la cual Jesús era el Mesías de Dios, descendiente de David, y las nuevas enseñanzas, fundadas en una nueva interpretación de la cristología paulina, que hacían de Jesús no un personaje político, sino el Divino Hijo de Dios enviado sobre la tierra para la salvación de la humanidad» (p. 114). En su obra *La formation de l'Evangile selon Marc* (París, 1963), E. Trocmé combate la posición de Brandon, pero de hecho admite puntos fundamentales de la hipótesis del historiador británico. Cf. *ibid.* las notas 10 (p. 13), 62 (p. 87) y 169 (p. 165), así como los comentarios de las pp. 86-87, 89, 94-95 y 100-109, donde se asumen aspectos básicos de la posición de Brandon.

¹³⁰ *Ibid.*, pp. 149-150. Vid. el fino estudio de Ch. Masson, *l'Evangile de Marc et l'Eglise de Rome* (Neuchâtel, 1968), que concluye, tras minucioso examen de las fuentes, así:

«Siguiendo a Brandon, y dando a su hipótesis un fundamento más amplio mediante un estudio más a fondo del contenido del segundo Evangelio, hemos constatado que la publicación ha tenido un doble objetivo: en primer término, y principalmente, desolidarizar lo más posible al Evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios, del judaísmo y de Jerusalén; luego, subsidiariamente, calmar la fiebre apocalíptica de que era presa toda o parte de la cristiandad romana» (p. 114). En su obra *La formation de l'Evangile selon Marc* (París, 1963), E. Trocmé combate la posición de Brandon, pero de hecho admite puntos fundamentales de la hipótesis del historiador británico. Cf. *ibid.* las notas 10 (p. 13), 62 (p. 87) y 169 (p. 165), así como los comentarios de las pp. 86-87, 89, 94-95 y 100-109, donde se asumen aspectos básicos de la posición de Brandon.

Ahora bien, como las epístolas paulinas son anteriores a esa fecha, cabría esperar que constituyeran documentos fidedignos para conocer las tradiciones de la *Urgemeinde*¹³¹. La realidad es muy otra. Como es bien conocido, estos escritos, aparte de haber sufrido casi todas interpolaciones o manipulaciones por efecto de la gran crisis gnóstica de la Iglesia en el siglo II, eluden toda referencia a Jesús en cuanto personalidad histórica, interpretando incluso el hecho crucial de su muerte en sentido teológico cósmico —desvinculándolo así de la peripecia histórica en que realmente tuvo lugar—¹³². En la más directa y precisa referencia paulina a la *crucifixión*, el acontecimiento se presenta como el cumplimiento de un plan divino que indujo a las potencias astrales de este *aiōn* —los *archontes*— a crucificar al preexistente *Señor de la gloria*, sin percatarse del significado de su acción criminal¹³³. Nada se dice del lugar y fecha del trágico suceso, ni de sus protagonistas —romanos y judíos—; el hecho se transpone al plano del mito, apareciendo los satánicos *archontes* como verdaderos agentes del sacrificio soteriológico. Se trata, pues, de la evaluación esotérica de un acontecimiento que se pretende conocer en virtud de una personal y directa revelación de Dios, sin mediación humana¹³⁴. Es evidente que la fe original de los discípulos no pudo anticipar una evaluación de esta índole, punto que confirma un examen atento del relato de Pablo sobre sus relaciones con la comunidad de Jerusalén —relato que completan los *Hechos de los Apóstoles*—. En ese relato, sus oponentes de la *Urgemeinde* son descritos como gentes que enseñan un «evangelio diferente» (*euangélion héteron*) y presentan a "otro Jesús» (*állos Iesoun*)¹³⁵; todo lo cual delata la radical indiferencia de Pablo respecto de las circunstancias y pormenores del hecho en cuanto suceso histórico. Reconocía que sus rivales eran hombres de admitida autoridad¹³⁶, que procedían de Palestina¹³⁷ y que postulaban una doctrina que era anterior a la suya y recibida del propio fundador¹³⁸. Esta polémica apenas velada descubre una postura de tal embarazo, que se impone una conclusión: el «otro evangelio» era, simplemente, la fe de la *Urgemeinde* la profesada por los discípulos coetáneos y compañeros del Jesús vivo, a los que Pablo no puede dejar ; de reconocer sus títulos originarios —Gal 2.9: «Santiago, Cefas y Juan, que pasan por ser las columnas»—, pero cuya exclusividad no admite¹³⁹, afirmando enfáticamente que, frente a la verdad superior de Cristo, quedan canceladas las pretensiones aducidas por cualquier hombre de poseer un testimonio único y experimentalmente contrastado. «Nadie se engañe —escribe Pablo— ; si alguno de vosotros cree que es sabio según este siglo (*aun*), hágase necio para llegar a ser sabio»; «nadie, pues, se gloríe en los hombres, que todo es vuestro; ya Pablo, ya Apolo, ya Cefas...»¹⁴⁰. Si con esta dialéctica de dudosa ley se quería minar los cimientos testimoniales de los discípulos históricos de Jesús, era indudablemente porque esos cimientos apa-

¹³¹ Sobre la autenticidad de las epístolas de Pablo y la significación de éste en general, vid. A. Schweitzer, *Paul and his interpreters. A critical study* (trad., Londres, 1956, *passim*); *The mysticism of Paul the Apostle* (trad., Londres, 1956); H. J. Schoeps, *Paul. The theology of the Apostle in the light of Jewish religious history* (trad., Filadelfia, 1959, especialmente pp. 13-53); J. Klausner, *From Jesús to Paul*, cit., pp. 233-251 y 303-610; M. S. Enslin, *Christian beginnings*, cit., pp. 211-307.

¹³² Vid. S. G. F. Brandon, *The fall of Jerusalem and the Christian Church*, cit., pp. 54-73; *History, time and deity*, cit., pp. 150-151, 159-169 y 172.

¹³³ Cf. I Cor 2.6-8.

¹³⁴ Cf. Gal 1.11-12.

¹³⁵ Cf. Gal 1.6-8, II Cor 11.3-4.

¹³⁶ Cf. II Cor 11.5.

¹³⁷ Cf. II Cor 11.22-31.

¹³⁸ Cf. Gal 1.6-9; 2.2-10; 6.12-13; I Cor 1.12; 3.21-22; 9.1-2; II Cor 3.1-3; 10.12-18; 11.4-6 y 13-15.

¹³⁹ Cf. Gal. 1.15-17.

¹⁴⁰ Cf. I Cor 3.18, 21.

recían en claro conflicto con la nueva y atrevida teología del apóstol de Tarso. Este elabora una versión de la fe que es divergente de la original en puntos esenciales, y que estaba destinada a un público no-palestiniano que ni podía compartir la honda vivencia de la esperanza mesiánica judía tradicional, ni acertaba a comprender la peculiaridad de la escatología que integraba el destino político y religioso de Israel como pueblo elegido. Para este público, de mayoría gentil. Pablo forjó el «evangelio de la incircuncisión», contrapuesto al «evangelio de la circuncisión» de los apóstoles de Jerusalén¹⁴¹; la diferencia entre ambos evangelios no recae en una mera delimitación de jurisdicciones —gentiles *versus* judíos—, sino que remite a una efectiva disyunción de contenidos teológicos —un evangelio no-judío *versus* un evangelio judío—¹⁴². Porque el evangelio paulino no estaba determinado por las vicisitudes de la personalidad concreta y el acervo biográfico de Cristo «según la carne» (*katá sarka*)¹⁴³, es decir, del Nazareno en cuanto Mesías de Israel. Este Jesús queda sumergido en una masa de especulación *esotérica* emparentada con los cultos místéricos y las corrientes gnósticas, neopitagóricas y estoicas. Cristo es representado como un salvador (*sōtēr*) que se sacrifica por toda la humanidad —no como *mártir de Israel*— y cuya expiación opera una transformación sobrenatural de quienes acogen el *chárisma* de la conversión individual; *se sacrifica* expresamente para instaurar una muerte y una vida místicas de cada hombre en el interior de la fe¹⁴⁴. El bautismo paulino simboliza este místico morir con Cristo para vivir *en él* una nueva vida¹⁴⁵, es decir, la participación en la muerte de Cristo en cuanto garantía de la vida. Esta fe se orienta radicalmente según la idea, como señala Brandon, de una «salvación por la perpetuación ritual del pasado»¹⁴⁶: «si hemos muerto con Cristo, creemos que también viviremos en Él»¹⁴⁷. El bautismo como una especie de *metánoia* metafísica no se conocía en Palestina, donde el rito —tanto precristiano como judeo-cristiano— tenía una significación solamente moral. La «nueva creación» del bautismo paulino introducía un *hiátus* en el curso de la historia, una virtual repudiación de toda la experiencia *pre-resurrectionem*. Esta fe paulina *sin intermediarios*¹⁴⁸ aparecía en neto contraste con la fe de Jerusalén en Cristo como el Mesías de Israel: la novedad consistía en la idea de un Cristo místico, agente de una expiación de significado soteriológico universal. Los judeocristianos legitimaban apologeticamente la *crucifixión* mediante una exégesis escrituraria que cancelaba las connotaciones peyorativas del *supplicium servile* —incompatibles con la pretensión mesiánica tradicional—, pero ponían todo el énfasis en el *retorno glorioso* de Jesús para cumplir puntualmente su auténtico papel mesiánico. Pablo, por el contrario, presenta el hecho de la *crucifixión* como el contenido esencial de la redención mesiánica, en cuanto *expiación universal* de los pecados de los hombres. En este giro radical consiste la esencia de aquella «sabiduría divina, misteriosa, escondida, predestinada por Dios antes de los siglos para nuestra gloria; que no conoció ninguno de los príncipes (*arenantes*) de esta época...»¹⁴⁹. La transposición del drama soteriológico de aquel Jesús de Nazaret —buen judío de la época, inmerso en la crisis general de su pueblo en el

¹⁴¹ Cf. Gal 2.7-9.

¹⁴² Cf. S. G. F. Brandon, *Jesús and the Zealots*, cit., página 164.

¹⁴³ Cf. II Cor 5.16-17.

¹⁴⁴ Cf. Rom 6.1-11, 8.1-13.

¹⁴⁵ Cf. Rom 6.4.

¹⁴⁶ Vid. *History, time and deity*, cit., pp. 159-172. Igualmente, vid. Ch. Guignebert, *Le Christ* (París, 1948, páginas 336-380); H. J. Schoeps, *Paul*, cit., pp. 110-118 y 126-167.

¹⁴⁷ Cf. Rom 6.8.

¹⁴⁸ Cf. I Cor 15.3.

¹⁴⁹ Cf. I Cor 2.7-8.

tiempo maduro de las promesas— al plano del devenir cósmico —vacio de tiempo histórico concreto—, trastorna radicalmente la fe original de la *Urgemeinde*, arrancando la figura real de Jesús del contexto histórico que permite captarla y explicarla en términos objetivos. En Pablo, los agentes de la muerte infamante de Jesús no son ya soldados romanos que ejecutan las órdenes de la autoridad romana, en connivencia con sus aliados judíos de clase, sino poderes demoníacos que —siguiendo la teología astral y gnóstica de entonces— habitaban los planetas y controlaban los destinos humanos. El plan cósmico, preestablecido por Dios para la salvación de la humanidad, incluía una serie de *aiōnes* sucesivos, a cuyo término un Señor de la gloria (*ton kyrion tes dóxēs*), identificado por Pablo con el Nazareno, emergería en cuanto encarnación de un *lógos* divino preexistente¹⁵⁰. El apóstol de Tarso ni siquiera juzgaba oportuno, a diferencia de los sinópticos, invocar el título de alguna figura originada en los apocalipsis judíos que, como el Hijo del Hombre, permitiera tender algún puente con precedentes hebreos que asegurasen la continuidad de visión. Su Cristo es el *Hijo de Dios* desde la eternidad, interpretación que, como se verá después, «transformó también toda su evaluación del tiempo. Aunque acepte formalmente... la escatología tradicional relativa a la segunda venida de Cristo, la nueva vida de resurrección en Cristo era una experiencia presente, no futura»¹⁵¹. La salvación paulina es un suceso único y pasado; la idea de la *parousía* como apoteosis postrera no desaparece, pero pierde en rigor su significado histórico urgente y real, al quedar escindida de la idea del reino mesiánico del Dios de Israel y su juicio sobre las naciones. Con Brandon, podemos concluir que «Pablo, en un lapso de unos veinte años desde la crucifixión, fue el exponente de una interpretación de la carrera de Jesús que difería radicalmente de la enseñada por los discípulos judíos originales y testigos oculares. Mientras que estos últimos atesoraban sus recuerdos de Jesús, haciendo de ellos la base de su pretensión de que Jesús era el Mesías de Israel, que retornaría pronto para salvar a su pueblo, Pablo rechazó virtualmente esta visión. Para él, la vida del Jesús histórico era solo una breve manifestación incidental, en el espacio y en el tiempo, de un plan divino para la salvación de la humanidad. Lo esencial, en su opinión, no eran las circunstancias históricas de la carrera del Salvador; era el hecho, según él creía, de que mediante la identificación mística con el Cristo Crucificado y Resucitado, el cristiano se transformaba en un nuevo ser y a un nuevo estado de vida»¹⁵². Por este derrotero, el cristianismo se transformó en una soteriología religiosa universalista, apoyada en un *mythos* que, pese a su sumaria referencia histórica, reducía la personalidad de Jesús a la figura esquemática y desvitalizada de un ser preexistente divino que, asumiendo forma humana, descendía a la

¹⁵⁰ Vid. la excelente síntesis de R. Bultmann sobre este asunto en *Le Christianisme primitif dans le cadre des religions antiques*, cit., pp. 128-146 y 154-172. En otro lugar, Bultmann resume así la posición de Pablo: «Pero es de decisiva importancia a este respecto el hecho de que la teología propiamente de Pablo, con sus ideas teológicas, antropológicas y soteriológicas, no es en absoluto una recapitulación de la propia predicación de Jesús, ni un desarrollo ulterior de ésta, y es especialmente significativo que él jamás aduzca sentencia alguna de Jesús sobre la Tora en favor de su propia predicación sobre la Tora. El concepto Reino de Dios, que fue básico en el mensaje predicado por Jesús, ha perdido su posición dominante en Pablo, y sólo aparece en Rom 14.17; I Cor 4.20, 6.9 s., 15.50; Gal 5.21 (cf. I Tes 2.12); ni tampoco la descripción de Pablo de la esencia de la salvación como 'la justicia de Dios' tiene un paralelo en la predicación de Jesús» (cf. *Theology of the New Testament*, trad., Nueva York, 1951, vol. I, p. 189). El Cristo paulino inaugura una nueva *Weltschauung* religiosa en marcado contraste con la mente del Jesús histórico, el cual —como afirma J. Klausner— «no pronunció ni una sola palabra con intención de fundar una nueva religión o una nueva comunidad religiosa» (cf. *From Jesus to Paul*, cit., p. 261).

¹⁵¹ Cf. S. G. F. Brandon, *Times, history and deity*, cit., página 169. Para un reexamen actual y circunstanciado del debate sobre las influencias paganas en el pensamiento judío precristiano y en el Nuevo Testamento, vid. el excelente estudio de F. Young, «Two roots or a tangled mass?» (en J. Hicks, ed., *The Myth of God Incarnate*, cit., páginas 87-121).

¹⁵² *Ibid.*, p. 172.

tierra y engañaba a las potencias astrales que tenían en esclavitud al hombre. Extrapolando esta línea de interpretación, el siglo II presenciaria una selvática floración de gnosticismo cristiano que perdía las últimas conexiones con la historia real del Nazareno, y que la autoridad eclesiástica logró cortar, para salvar los rasgos específicos de la *gnósis* paulina —rica-mente ornada del hondo, bello y fecundo legado literario del pueblo hebreo.

Según el propio testimonio de Pablo, su evangelio acabó siendo inequívocamente repudiado, su autoridad apostólica desmentida y él mismo expulsado por los líderes de la iglesia de Jerusalén, quienes pudieron obrar así ante un hombre que no era discípulo de Jesús. Pero los finales de la historia suelen resultar sólo vísperas. Pues «la ironía de la situación —como escribe Brandon— ...es que es el 'evangelio' de Pablo el que ha sobrevivido, y conocido de nosotros por sus escritos, mientras que el 'evangelio' de los cristianos de Jerusalén sólo puede ser reconstruido a partir de lo que puede recogerse, también por inferencia, de los Evangelios y los Hechos. Este manifiesto triunfo de la versión paulina de la fe hay que retrotraerlo indudablemente al derrocamiento judío del año 70 d. C., y constituye otro aspecto del problema fundamental con que nos enfrentamos aquí, a saber: el de discernir las ideas y la perspectiva de los judeocristianos originales, a través de los escritos de otros que, o bien fueron sus antagonistas, o bien utilizaron el conocimiento de aquéllos para sus fines particulares»¹⁵³.

A la vista de esta valoración general de las fuentes básicas, las líneas esenciales de la doctrina y actitudes de la *Urgemeinde* se desprenden con suficiente claridad de un atento análisis de dichas fuentes. Los miembros de la primera comunidad cristiana de Jerusalén reputaban al Templo como la sede de su Dios y lo frecuentaban como judíos leales a la Ley ancestral¹⁵⁴; su visión religiosa era esencialmente ortodoxa, así como sus prácticas culturales. Tal era el celo puesto en las prácticas judías, que varios judeocristianos tomaron el voto nazarita, característico de la piedad judía¹⁵⁵. Así, Santiago, el hermano de Jesús —cuyo rápido encumbramiento al frente de la iglesia hierosolimitana patentiza que, por entonces, Jesús no era considerado el Hijo de Dios o Lógos divino, sino el Mesías nacido de hombre y mujer¹⁵⁶—, puede señalar a Pablo los centenares de judíos que siguen la fe nazarena siendo «celosos practicantes de la Ley»¹⁵⁷. Signos claros de esta devoción al judaísmo son el énfasis de la *Urgemeinde* en la circuncisión¹⁵⁸ y la presencia en las filas judeocristianas de numerosos sacerdotes de rango inferior y de muchos fariseos¹⁵⁹ —cualificados exponentes de los aspectos legales y culturales de la religión de Israel—. Por consiguiente, los discípulos más próximos a Jesús no consideraban incompatibles la condición de fariseo o sacerdote y la adhesión a la comunidad cristiana de Jerusalén. Aún más, estimaban que su fe cristiana en nada se oponía al sistema sacrificial del Deuteronomio. En rigor, hay que decir que

¹⁵³ Cf. S. G. F. Brandon, *Jesús and the Zealots*, cit., página 154. Vid. en general, para esta problemática, *The fall of Jerusalem and the christian Church*, cit., caps. vii-xi.

¹⁵⁴ Cf. *Hechos* 2.46; 3.1 ss.; 5.12, 20-21, 25; 21.23-24, 26. Sobre el problema de Esteban y los helenistas, vid. Brandon, *Jesús and the Zealots*, p. 155, nota 3.

¹⁵⁵ Cf. *Hechos* 21.23-24.

¹⁵⁶ Cf. J. Klauser, *op. cit.*, p. 266.

¹⁵⁷ Cf. *Hechos* 21.20.

¹⁵⁸ Cf. *Hechos* 15.1, 5, 16.3, 21.21.

¹⁵⁹ ^m Cf. *Hechos* 6.7, 15.5. Es curioso notar que durante su ministerio en Galilea y Jerusalén, Jesús se presenta en los Evangelios canónicos como oponiéndose a los escribas y los fariseos, pero en el relato de la Pasión —la tradición probablemente más antigua— sus enemigos son los sumos sacerdotes y los ancianos. La hostilidad antifarisaica puede reflejar, con gran probabilidad, la pugna antijudía de la Iglesia después del año 70 d. C. (cf. J. Reumann, *op. cit.*, pp. 258-259).

sólo a partir de la relativamente tardía *Epístola a los Hebreos*¹⁶⁰ cristaliza la lógica de la soteriología paulina en un rechazo razonado del culto del Templo; los primeros cristianos consideraban este culto como el cauce legítimo de la expiación de los pecados del pueblo de Israel.

Pablo nos informa que en Jerusalén existía un triunvirato cuyos miembros —Santiago, hermano de Jesús. Pedro y Juan, por este orden— se reputaban los «pilares» de la Iglesia¹⁶¹. El papel subordinado de Pedro en Antioquía¹⁶² y la visita de Pablo a Santiago en Jerusalén¹⁶³ muestran que la precedencia del hermano del Nazareno en la enumeración no es accidental, apareciendo ya en los manuscritos más antiguos conservados. En el capítulo XV de los *Hechos*, Santiago es el hombre de más autoridad en el llamado Concilio de Jerusalén y el que, pese a las reticencias y ambigüedad con que el autor de ese escrito introduce en el relato al hermano del Nazareno, zanja respecto de los alegatos de Pedro y de Pablo¹⁶⁴. El autor de los *Hechos* menciona a Santiago por primera vez de manera súbita y extraña¹⁶⁵, sin que se moleste en identificarlo. ¿Por qué?... De no ser por Pablo¹⁶⁶, que lo presenta como *adelphós* del Señor, nada hubiéramos sabido de la identidad del hombre que gozó de un *status* privilegiado único en la *Urgemeinde*. Hacia los años 37-38 d. C., parece que Santiago ya era un personaje notable en la iglesia de Jerusalén; y hacia los años 43-44 debió suplantarlo a Pedro en la presidencia de esa iglesia-madre. Hacia el 51, Pablo parece reconocer que Santiago es el líder de aquella comunidad, el primero de los tres pilares. La actitud del autor de los *Hechos* es sospechosa, y debe atribuirse a los motivos teológicos que manifiesta su relato¹⁶⁷. Parece evidente que el encumbramiento de Santiago se debe a su parentesco fraterno con Jesús, al menos originariamente, siguiendo así la pauta del principio dinástico que regía en el movimiento zelota. A Judas el Galileo sucedió su hijo Menahem, y a éste su pariente Eleazar —el más próximo, sin duda, de los que sobrevivían—. A Jesús sucedió Santiago, y a éste un tal Simeón —«un primo del Salvador»—¹⁶⁸. Esta semejanza de la sucesión confiere una similitud de significado a la idea mesiánica davídica en uno y otro movimiento.

Santiago fue un estricto observante de la Tora. Hegesipo, apoyándose en fuentes primitivas, nos lo presenta como personaje de elevada reputación entre los judíos por su piadosa observancia de la Ley, contribuyendo así al prestigio de los judeocristianos en el Templo y la sinagoga. Esa gran reputación impulsó a Pablo a someterse, aunque no lograra evitar el dramático final de su deportación a Roma¹⁶⁹. Como señala Brandon, «que un judío tan celoso fuera el líder de la iglesia de Jerusalén, es del mayor significado. Indudablemente, confirma que los miembros de esa iglesia se veían a sí mismos como parte integral de Israel. Que ellos también formasen una comunidad específica dentro del Estado, se debía a su

¹⁶⁰ Cf. *Hebreos* 5.1-10, 7.22, 10.39. Esta epístola, claramente postpaulina, pudo ser escrita entre los años 85 y 110 d. C. Vid. M. S. Enslin, *Christian beginnings*. cit., páginas 308-316.

¹⁶¹ Cf. Gal 2.9.

¹⁶² Cf. Gal 2.11-12.

¹⁶³ Cf. *Hechos* 21.17-24. Pablo tiene que *probar* ante Santiago su ortodoxia.

¹⁶⁴ Vid. S. G. F. Brandon, *Jesús and the Zealots*. cit., páginas 159-163; *The fall of Jerusalem and the Christian Church*, pp. 100 ss., 126-136 y 206 ss., sobre la redacción de los *Hechos*. Vid. también J. Klausner, *op. cit.*, páginas 209-232.

¹⁶⁵ Cf. *Hechos*, 12.17.

¹⁶⁶ Cf. Gal 1.19.

¹⁶⁷ Vid. S. G. F. Brandon, *Jesús and the Zealots*. cit., páginas 164-165.

¹⁶⁸ Cf. Eusebio de Cesárea, *Historia eclesiástica*, iii, 11. Vid. S. G. F. Brandon, *The fall of Jerusalem and the Christian Church*, cit., pp. 50-51.

¹⁶⁹ *Ibid.*, pp. 133-135 y 150-152.

constante creencia de que Jesús, a quien los romanos habían crucificado, era el Mesías de Israel, y que ellos se preparaban, pues, bajo el liderazgo de su hermano, para el retomo de Jesús para 'restaurar el reino de Israel'. De ahí que fuese por esta razón [...] por lo que el autor de los Hechos estuviera tan extrañamente reticente respecto del 'hermano del Señor' que gobernaba la iglesia durante estos años decisivos como una secta esencialmente judía y mesiánica»¹⁷⁰. La actitud general judeocristiana ante el movimiento zelota —en cuanto expresión eminente del mesianismo judío intransigente— queda bien reflejada en el trágico final de Santiago, ejecutado en el año 62 por orden del sumo sacerdote Ananus. Pese a la vaguedad del relato de Josefo, el sentido de este martirio es fácilmente aprehensible. Santiago fue juzgado por el Sanhedrín, acusado de haber infringido la Ley. Pero esa misma fuente nos sugiere que algunas personas celosas de la observancia estimaron inexistente tal ofensa religiosa e injusto el castigo. Recordemos que entre la aristocracia sacerdotal y los órdenes inferiores del clero se había producido una ruptura, causada sobre todo por razones de carácter económico, social y político, no sólo por motivos religiosos. Ananus era un saduceo, mientras que la *Urgemeinde* incluía numerosos miembros del bajo clero, viéndose así implicada en las luchas intestinas del cuerpo sacerdotal; los judeocristianos, tanto por su sinceridad religiosa como por su condición económica y social, hubieron de apoyar enérgicamente el movimiento del sacerdocio inferior. El feroz ataque de la jerarquía sacerdotal contra Santiago, que culminó en su martirio, revela la estrecha conexión entre los judeocristianos y los elementos subversivos enfrentados con el sistema de dominación de las clases prorromanas y aristocráticas, así como el alto valor moral que el apoyo del jefe de la *Urgemeinde* otorgaba a la causa del bajo clero. Brandon cree, con fundamento, que el pasaje de las *Antigüedades* que relata este episodio está alterado por copistas cristianos posteriores, pues por Orígenes sabemos¹⁷¹ que Josefo consideró la caída de Jerusalén en el año 70 como castigo divino a los judíos, por haber asesinado al justo Santiago —lo que hace suponer que en su ejemplar de las *Antigüedades* existía algún pasaje que justificara su aserto—¹⁷². Es verosímil que Ananus hubiera actuado contra Santiago a causa de la identificación moral de este último con el bajo clero, frente a la aristocracia sacerdotal. El copista cristiano pudo haber eliminado esta conexión entre la destrucción de Jerusalén y el martirio jacobeo, máxime si en esa conexión entraba también el apoyo zelota al bajo sacerdocio, en cuanto que el zelotismo era igualmente celoso, como indica su nombre, de la observancia de la Ley. En todo caso, el testimonio de Hegesipo¹⁷³, aunque dé una versión diferente de los hechos, pone de relieve que Santiago se distinguía por su celo extraordinario en la práctica ritual del judaísmo, que tenía los votos rechabita y nazarita, así como el privilegio único de entrar en el Santuario mismo del Templo. Se le llamaba «el justo» y *Oblias* —es decir, «fortaleza del pueblo y de la justicia»—. Su influencia sobre las masas populares era tal que los saduceos llegaron a alarmarse y temer que esas masas pudieran darse a la creencia de una *inminente* venida de Jesús como Mesías triunfante, por lo que solicitaron de Santiago que desmintiera públicamente tales rumores sobre la *parousía*. Pero Santiago, lejos de acceder, declaró abiertamente que también él creía en la inminencia de esa venida, siendo entonces vitoreado entusiásticamente por la multitud con la tradicional exclamación mesiánica:

¹⁷⁰ Cf. S. G. F. Brandon, *Jesús and the Zealots*, cit., páginas 167-169.

¹⁷¹ Cf. Orígenes, *Contra Celso*, 1.47, y *Comentario a Mateo*, 10.17.

¹⁷² También hay razones para suponer que el pasaje relativo a Jesús de ese libro no es el mismo que presenta la versión griega llegada a nosotros, que es del siglo iv aproximadamente.

¹⁷³ Cf. Eusebio, *Historia eclesiástica*, n, 23.1-19

«¡Hosanna al Hijo de David!». No debe sorprender que la aristocracia sacerdotal hiciera pagar a Santiago con su vida esa excitación popular, de innegable matiz subversivo. No obstante alguna incongruencia, el relato de Hegesipo concuerda con la situación general de Palestina en la década que precedió a la destrucción de Jerusalén, corroborando inferencias derivadas de Josefo y otras fuentes. El martirio de Santiago no sólo se explica por su adhesión a la causa del bajo clero, sino también por aquella peligrosa excitación popular que su declaración de la inminencia mesiánica suscitó, en unos años de tan intensa expectación del triunfo de Israel —en el contexto de la grave discordia social y política espoleada por el zelotismo—. Hay, pues, fundadas razones para pensar que «el interregno procuratorial del año 62 d. C. marcó una crisis en la expectativa mesiánica judía, y que Santiago, el líder de la iglesia de Jerusalén, y probablemente otros de sus miembros, llegaron a estar fatalmente implicados en ella». El episodio de la muerte de Santiago indica que «los cristianos de Jerusalén estuvieron *estrechamente asociados*, en simpatías y aspiraciones, con toda probabilidad, a los órdenes inferiores de la jerarquía y a los zelotas, y se opusieron en consecuencia a la aristocracia sacerdotal, así como a los paganos romanos que los gobernaban»¹⁷⁴.

Esta actitud de los judeocristianos, y su honda inserción en los ideales teocráticos de Israel, repercutieron intensamente en su actitud frente a los gentiles, que fue esencialmente hostil. Incluso en el panorama idealizado que presenta el autor de los *Hechos*, los gentiles no ocupan el menor lugar en la vida de la comunidad original de Jerusalén; ni partió de esta comunidad la idea de evangelizarlos. El episodio de Comelio es un arreglo destinado a sustentar el tema apologetico de Lucas¹⁷⁵, y el incidente de los «helenistas» tiene una significación muy diversa de lo que cabría pensar a la simple vista de esta designación; pero aun con esta cualificación, el movimiento estefanista representa «una aberración de la forma original de la fe»¹⁷⁶.

Es sintomático que Pedro aparezca, en el episodio de la evangelización de Comelio, obedeciendo a una revelación divina¹⁷⁷ por la que se altera el concepto tradicional de la *elección* como reservada a los judíos. El autor de *Hechos* confiesa que ante el hecho consumado de Antioquía, los judeocristianos reaccionaron, primeramente, exigiendo la circuncisión de los gentiles conversos¹⁷⁸; pero, en seguida, describe a Pedro, e incluso a Santiago, como favorables a la tesis paulina¹⁷⁹. Por lo pronto, es evidente que, aun descartando la inverosimilitud de tal descripción, ésta no implica adhesión a la doctrina paulina de la justificación universal por la fe: porque al comienzo de la misión de Pablo no era posible que los judeocristianos pudieran conocer el evangelio personalísimo del de Tarso —supuesto que él mismo lo hubiera ya desarrollado tal como se conoce hoy—. En todo el relato de dicha fuente, la cuestión de las limosnas a la *Urgemeinde* ocupa un lugar importante, por lo que cabe pensar que el aliciente de la ayuda económica debía influir en la norma de relativa tolerancia de la incircuncisión. Sin embargo, tan pronto como la iglesia de Jerusalén fue consciente del verdadero carácter del evangelio paulino —que negaba radicalmente el *sta-*

¹⁷⁴ Vid. S. G. F. Brandon, *op. cit.*, pp. 125-126.

¹⁷⁵ Se trata allí de «destacar la superioridad de Pedro en la tarea de la expansión cristiana y mostrar que, lejos de estar en desacuerdo con Pablo, cuya conversión es inteligentemente insertada entre la del eunuco etíope y la de Cornelio, él había ya adoptado la misma línea que la suya (de Pablo)» (cf. M. Simón, *St. Stephen and the hellenists in the primitive church*, Londres, 1958, página 31).

¹⁷⁶ Cf. S. G. F. Brandon, *op. cit.*, p. 170. Vid. también páginas 157-158.

¹⁷⁷ Cf. *Hechos* 10.11-29, 34-43.

¹⁷⁸ Cf. *Hechos* 15.1.

¹⁷⁹ Cf. *Hechos* 15.7-21.

tus espiritual privilegiado de *Israel*—, dicho evangelio fue drásticamente desautorizado — según se desprende del propio relato de los *Hechos*—, pues los judeocristianos se aferraban firmemente a la idea de Israel como pueblo elegido y beneficiario de las promesas mesiánicas.

La verdadera actitud de la *Urgemeinde* ante los gentiles resulta meridianamente definida en el célebre relato de Jesús y la mujer siriofenicia¹⁸⁰, que patentiza una actitud de agresiva intolerancia. Ante las súplicas de aquella mujer, Jesús exclama: «deja primero hartarse a los hijos, pues no es correcto tomar el pan de los hijos y arrojarlo a los perros»; y accede a echar a estos últimos sólo las migajas. Los términos «perros» y «migajas» son elocuentes en su intención despectiva de los gentiles. Como en otras ocasiones similares. Marcos utiliza esta historia —que debía gozar de gran difusión y crédito— para probar justamente lo contrario de lo que expresaba: el reconocimiento indirecto de la cristiandad gentil. En Mateo se lee esta sentencia del maestro: «no deis las cosas santas a perros, ni arrojéis vuestras perlas a puercos, no sea que las pisoteen con sus pies, y revolviéndose os destruyan»¹⁸¹. Como se sabe, el término «puercos» era el apelativo rabínico para los no-israelitas, mientras que el de «perros» lo usaban los judeocristianos para referirse a los gentiles. Igualmente, el episodio de la misión de los doce para evangelizar Palestina es testimonio evidente del exclusivismo judío de la *Urgemeinde*¹⁸²; la misión debía limitarse a los judíos, advirtiéndoles Jesús: «no vayáis a los gentiles, ni penetréis en ciudad de sama-ritanos, sino id más bien a las ovejas perdidas de la casa de Israel, y en vuestro camino predicad diciendo: 'el reino de Dios está al alcance de la mano'». Pero en otro lugar la prohibición es más tajante: «no he sido enviado sino a las ovejas perdidas de la casa de Israel»¹⁸³, dice Jesús —por lo que el «más bien» del texto anterior tiene toda la apariencia de un retoque de copista, para mitigar el exclusivismo de una afirmación que arruinaba toda la empresa de la teología pro-gentil.

Los judeocristianos de la iglesia-madre concibieron, pues, la misión de Jesús como una empresa limitada estrictamente a *Israel* como *pueblo elegido de Dios*. Solamente la influencia de factores extraños a la *Urgemeinde* había impulsado a la constitución de comunidades de gentiles conversos; ante este hecho consumado, era del interés de los judeocristianos su control efectivo y su utilización económica. Pero cuando la incompatibilidad doctrinal se hizo evidente, la *ruptura* fue total y definitiva¹⁸⁴.

El evangelio de la iglesia-madre de Jerusalén se dibuja así con suficiente claridad: los judeocristianos creyeron que Jesús era el *Mesías de Israel*, vinculado al destino nacional del pueblo elegido; puede discutirse si esta asimilación de Jesús al *christós* esperado fue anterior o posterior a la crucifixión, aunque la lógica de su carrera parece avalar la conclusión de que fue considerado como Mesías aún antes del drama del Gólgota¹⁸⁵. La valiosa inter-

¹⁸⁰ Cf. Mc 7.24-30; Mt 15.21-28.

¹⁸¹ Cf. Mt 7.6.

¹⁸² Cf. Mt 105-6.

¹⁸³ Cf. Mt 15-24

¹⁸⁴ Vid. S. G. F. Brandon, *The fall of Jerusalem and the Christian Church*, cit., pp. 148-153.

¹⁸⁵ Sobre cómo vieron los discípulos a Jesús, vid. J. Klausner, *op. cit.*, pp. 255-300. Esta obra, que encierra tantos aciertos de interpretación de los orígenes del cristianismo, presenta, no obstante, una visible contradicción respecto de lo que considera la fe original de los secuaces: Klausner afirma, de un lado, que los discípulos recordaban que «Jesús creyó que vendría 'con las nubes del cielo' en el Día del Juicio para juzgar, juntamente con sus doce discípulos, a las doce tribus de Israel» (página 258); pero dice, de otro lado, que «el Jesús crucificado fue una decepción para la mayoría de los que lo siguieron en vida», incluidos sus primeros discípulos, pues aún «era más difícil para ellos reconciliarse con la idea de que su Mesías el justo, a quien tanto se habían consagrado, había muerto como un criminal» (p. 264). Cabe entonces pregun-

pretación que hizo Wrede del episodio de la confesión de Pedro en Cesárea de Filipo¹⁸⁶, parece despejar toda duda al respecto. Otra cuestión es el problema de la posible *conciencia mesiánica* de Jesús, a la que ya se ha hecho referencia¹⁸⁷.

Pero si sus discípulos lo tuvieron por *Mesías*, su crucifixión por los romanos debió constituir una objeción inicial muy grave a ese título, pues sólo el *éxito* de la empresa mesiánica era criterio de autenticidad en aquel tiempo de tantos aspirantes a dicho papel. En el *Deuteronomio* podía leerse: «el que cuelgan es maldito de Dios, y no has de mancillar la tierra que Yavé, tu Dios, te da en heredad»¹⁸⁸. El Mesías no debía sucumbir, sino liberar a Israel. El *góes* suprimido quedaba descalificado. Pablo muestra con elocuencia cómo la idea de un «mesías crucificado»¹⁸⁹ era un *skándalon* para cualquier judío. Lucas hace decir a los de Emaús que creían «que sería El quien rescataría a Israel»¹⁹⁰. El *supplicium servile* que había sufrido Jesús no era deshonoroso en sí para un judío de la época, pues era signo de martirio por la causa de Israel a manos de los odiados romanos. El problema derivaba de la presunta calidad *mesiánica* del crucificado. Surge así —de manera psicológicamente insondable¹⁹¹, pero explicable en el contexto de la fiebre religiosa y las fantasías mesiánicas de entonces— una nueva creencia de los discípulos: la creencia de que Jesús *retomaría* para cumplir su función mesiánica —sólo interrumpida por su martirio—, pues había resucitado de entre los muertos. Los relatos de la resurrección «no sólo son el fundamento de la fe —escribe Goguel—; son también su producto y su expresión, y al mismo tiempo su defensa»¹⁹². Ciertos discípulos de Jesús llegaron a la convicción de que Jesús había *resucitado*, logrando comunicar esta convicción a otros, los cuales creyeron también sentir experiencias corroboratorias del hecho. La tradición paulina establece una secuencia cronológica que expresa una verdadera expansión paulatina del testimonio¹⁹³. Pero esta resurrección de Jesús tenía la característica de no ser concebida por sus discípulos coetáneos como una resurrección a la vida terrenal, sino como una exaltación a los cielos; por lo cual, parece que nadie se preocupó de buscar testimonios de una efectiva presencia corporal de Jesús —como sucede ya en los sinópticos¹⁹⁴—. Esta situación paradójica aparece reflejada en *Hechos*¹⁹⁵, donde se dice que «ese Jesús que ha sido arrebatado de entre vosotros al cielo, vendrá como le habéis visto ir al cielo».

El escollo del martirio para la fe en la *mesianidad* de Jesús iba a resolverse mediante el hábil e inagotable expediente de la exégesis *ex eventu* de la tradición escrituraria: se supone que el mismo Jesús habría mostrado esta vía de solución, al exclamar ante los de Emaús: «¡oh, hombres sin inteligencia y tardos de corazón para creer todo lo que vaticinaron los profetas! ¿No era preciso que el Mesías padeciera esto y entrase en su gloria? Y comenzan-

tarse: ¿Qué sentido tiene la especulación de una segunda venida en gloria (*parousía*) atribuida a la mente misma de Jesús, si su aventura mesiánica no debiera haber concluido trágicamente sino, como pensaban sus discípulos, haber instaurado triunfalmente sin dilación el reino mesiánico, como se pensaba según la tradición?... La idea de la *parousía* no podía estar en Jesús, sino que fue sólo una explicación *ex post*. El excesivo respeto a ciertos datos de las fuentes sinópticas debilita la coherencia de un libro excelente por otros conceptos.

¹⁸⁶ Cf. Mc 8.27-33.

¹⁸⁷ Vid. *supra*. pp. 90-91 y 314, nota 28.

¹⁸⁸ Cf. Deut. 21-23.

¹⁸⁹ Cf. I Cor 1.22-23.

¹⁹⁰ Cf. Lc 24.21

¹⁹¹ Vid. J. Weiss, *op. cit.*, vol. I, pp. 23-31

¹⁹² M. Goguel, *La naissance du christianisme* (París, 1955, p 41).

¹⁹³ I Cor 15.3-7.

¹⁹⁴ J. Weiss, *op. cit.*, pp. 83-104 Estas páginas patentizan una extraña amalgama de talento crítico y fe ciega

¹⁹⁵ *Hechos* 1.11.

do por Moisés y por todos los profetas, les fue declarando cuanto a El se refería en todas las Escrituras»¹⁹⁶. El hecho de que esta instrucción se haga proceder del Señor Resucitado indica que la *idea* de la pasión y muerte del Mesías era hasta entonces desconocida —al menos de los discípulos—, y que el testimonio escriturario fue hallado sólo después de la crucifixión¹⁹⁷. En la historia de la conversión del eunuco etíope se reitera este expediente exegético¹⁹⁸.

Quedaba aún por explicar por qué si Jesús era el Mesías, no había logrado restaurar el *reino*. La solución venía impuesta por la lógica, si se admitía la premisa de la validez de la muerte de Jesús en cuanto suplicio confirmatorio de las profecías: si se aceptaba esta premisa, Jesús debería retomar al mundo para cumplir su empresa mesiánica. Entonces, la *parousía* sería inminente¹⁹⁹, y en ella Jesús «restauraría el reino de Israel» —es decir, derrocaría la potencia romana—. Entretanto, incumbía a la *Urgemeinde* preparar espiritualmente a Israel para el gran día, pronto bajo el liderazgo de Santiago —que actuaría como vicerregente del Ungido para rescatar la casa de Israel²⁰⁰—. J. A. T. Robinson²⁰¹ atribuye la idea de la segunda venida mesiánica a la especulación relativamente tardía de la iglesia primitiva; pero esta tesis choca con los criterios más plausibles de verosimilitud, postulados por la lógica misma de la situación en que se vieron los primeros discípulos, tras sus experiencias de la resurrección. La posición de Robinson parece deberse en gran parte a la confusión de dos cuestiones diferentes: la idea de la *parousía* y la teología del *Hijo del Hombre*. En cuanto a la primera, apenas cabe discutir su inmediata difusión en la *Urgemeinde*, resultando forzados e inaceptables los razonamientos de Robinson para demostrar lo contrario. En cuanto a lo segundo, es lo más probable que la imagería apocalíptica del *Hijo del Hombre* corresponda, como se ha dicho anteriormente, a un estadio relativamente tardío de la tradición sinóptica. Esta figura no aparece citada ni una sola vez en el *corpus paulinum* —que, en cambio, asume la idea de la *parousía*—; si goza del favor de los evangelistas canónicos, se debe a la relativa espiritualización del mesianismo tradicional que introduce el apocalíptico *Hijo del Hombre*, de fuerte tinte judío. El aspecto positivo de la tesis de Robinson radica en su negación de que la idea de una *segunda venida* pueda atribuirse al Jesús histórico, pues éste concibió la *visita mesiánica*, prometida por el Dios de Israel a su pueblo, como el *climax* de su propio ministerio terrenal; es decir, como conclusión y remate de su acción y su palabra. A Jesús no pudo ocurrírsele referir ese *climax* a un futuro tiempo escatológico separado del suyo²⁰².

¹⁹⁶ Lc 24.25-27.

¹⁹⁷ Mc 9.32.

¹⁹⁸ Hechos 8.26-39. La exégesis *ex scripturis* ha modelado profundamente los relatos evangélicos no sólo respecto de sus propios autores, sino también en las fuentes mismas de la tradición oral postpascual. Vid. Ch. H. Dodd, *Conformément aux Ecritures* (trad., París, 1968), sobre el conjunto de *testimonia* que formaban lo que puede calificarse de «Biblia de la Iglesia primitiva», cuyo núcleo eran Isaías y los Salmos, amén 'de algunos profetas menores.

¹⁹⁹ Mc 13.30; Mt 24.34; Lc 21.32.

²⁰⁰ Hechos 2.36.

²⁰¹ J. A. T. Robinson, *Jesús and his coming*. The emergence of a doctrine, cit., passim.

²⁰² *Ibid*, pp 59-60. Ahora bien, esta acertada presentación de la conciencia escatológica de Jesús debiera haber llevado a Robinson a situar la idea de la *parousía* en el círculo de la comunidad original, desde el comienzo mismo de su constitución. Como se verá más adelante, para la Iglesia posterior esta idea se revelaría como extraordinariamente fecunda, pues la descomposición de la empresa mesiánica en *dos* tiempos le permitiría concebir teológicamente el *reino de Dios* como ya *incoado*, pero que culminaría triunfalmente en el *futuro*. El *reino presente-futuro* es la clave de la implantación de la Iglesia como poder espiritual y temporal a la vez. Pero Robinson comete el error de atribuir al propio Jesús la idea de una *escatología inaugurada*, leyendo paladinamente así el *kVrygma* de la Iglesia en el *ke'rygma* de Jesús, como es habitual en los teólogos.

A ninguna mente sana de la generación apostólica podía escapar el hecho de que el reino mesiánico *no* había sido realiza-

La doctrina original de la *Urgemeinde* se presenta, por consiguiente, en forma coherente: Jesús había muerto como *mártir* de Israel, cumpliendo las profecías y simbolizando el indispensable arrepentimiento para la instauración del reino²⁰³; había venido como Mesías para salvar a su pueblo, pero éste no supo responder a su llamada, abandonándolo finalmente al odio concertado de Roma y de la aristocracia de Jerusalén²⁰⁴. El pueblo judío había frustrado su misión a causa de su ignorancia y sus pecados; pero Yavé lo vindicaría, enviándolo de nuevo en breve con poder y gloria.

Este evangelio se integraba esencialmente en el marco tradicional de la esperanza judía, y caracterizó la fe de la *Urgemeinde* hasta el año 70; en su virtud, los primeros cristianos continuarán viviendo como judíos celosos de la Ley, distinguiéndose de sus compatriotas sólo por la creencia de que Jesús era el Mesías y retomaría pronto a la tierra como libertador de Israel. Muchos sacerdotes y fariseos piadosos no sintieron el menor escrúpulo en engrosar las filas de estos «celosos de la Tora»²⁰⁵. Pero este evangelio tenía que chocar con el predicado por Pablo, pensado para una situación muy diferente: la de las masas gentiles de un Imperio pagano que, caminando hacia su total agotamiento espiritual, sólo dejaba a las almas la posibilidad de hallar reposo psicológico en formas alienadas y vicarias de existencia; es decir, en las formas religiosas de salvación individual e interior. En el evangelio de Jerusalén no tenían lugar alguno esas masas gentiles, pues la *vindicación de Israel* implicaba la destrucción del Imperio y el juicio de las *naciones*. Por ello, la creación paulina se apoyaba en las categorías de la cultura helenística, si bien incorporándolas al acervo de la tradición rabínica y al legado mítico de la gran literatura hebrea, con su potente espiritualidad. Su gran acierto fue concentrarse en el hecho de la *crucifixión* de Jesús —justamente en el *skándalon* de los judíos—, pues allí radicaba el único punto básico de conexión entre el fenómeno cristiano y la tradición soteriológica del mundo helenístico. Abandonando el concepto judío de salvación en cuanto rescate de Israel de la opresión pagana. Pablo construyó una imagería esotérica que presentaba a la humanidad en un estado general de *derelictio* espiritual, como consecuencia de la dominación de las potencias demoníacas astrales que regían el universo. La *sotería* cósmica, planeada por Dios antes de los *alones*, sería la obra de un ser divino preexistente encamado en la persona de Jesús a fin de inducir a engaño a los *archontes* que lo crucificarían²⁰⁶. El *Mesías* de Israel se transmutaba en el evanescente y celeste *salvador de toda la humanidad*. El *Cristo* de Pablo, aunque nominalmente identificado con el Mesías judío, viene a ser un *lagos* y una *gnósís*²⁰⁷. El «lógos de la Cruz»

do con la venida del Nazareno, y por ello pensaron que esa instauración sólo tendría lugar en su segunda venida. El artificio de la *parousía* fluía, pues, naturalmente, como puente entre la decepción y la renovada esperanza. Sólo para un hombre del siglo n podría aparecer ya claramente que —como escribiera A. Loisy (cf. *L'Evangile et l'Eglise*, París, 1930, p. 153)— «Jesús anunciaba el reino, y es la Iglesia lo que ha venido». Lo que no puede admitirse es considerar las fórmulas de una teología elaborada *ex eventu*, como los *ipsissima verba* del Nazareno. W. Marxen sitúa la idea de la *parousía* en el período subsiguiente a la muerte de Jesús (cf. *The beginnings of christology*, cit., p. 40).

²⁰³ Un exegeta tan poco sospechoso como C. H. Dodd declara que «el *kerygma* de Jerusalén no afirma que Cristo muriera por *nuestros* pecados. El resultado de la vida, muerte y resurrección de Cristo es el perdón de los pecados, pero este perdón no está específicamente conectado con su muerte» (cf. *The Apostolic preaching and its developments*, Londres, 1944, p. 25. Citado por Brandon en *History, time and deity*, cit., p. 166).

²⁰⁴ Hechos 3.14-18.

²⁰⁵ Hechos 21.20

²⁰⁶ I Cor 2.6-8. Como advierte Brandon, Pablo no explica cómo advino la humanidad a la necesidad de salvación, «pero es claro, a partir de otras referencias en sus Epístolas, que Pablo compartía la creencia, que prevalecía ampliamente en el mundo grecorromano de esta época, de que la raza humana, por su descenso o caída de su progenitor desde su estado exaltado original, se había hecho esclava de las fuerzas demoníacas que gobernaban este mundo inferior desde sus moradas en las estrellas y planetas» (cf. *History, time and deity*, cit., página 168).

²⁰⁷ I Cor 1.5. La probable influencia de una *gnosis* samaritana en la cristología cristiana, con su tendencia a una *escatolog-*

es necesidad sólo para los que se pierden²⁰⁸. El mesianismo quedaba así vaciado de su especificidad y radicalmente espiritualizado, apto para uso de las masas gentiles del Imperio. Como escribe A. Robertson, Pablo «predicó una religión misteriosa en la que el Cristo-Jesús de la propaganda revolucionaria se transformó en un espíritu divino mediante el cual los hombres mortales podían revestirse de inmortalidad. Transfirió el reino de Dios desde este mundo al otro»²⁰⁹. Para los judeocristianos esto equivalía a la apostasía. Pablo no lo ignoraba²¹⁰, y procuró arreglar con ellos sólo los problemas de orden externo y ritual —porque eran inaplazables y ostensibles—, dejando las graves cuestiones doctrinales en un discreto silencio. Los de Jerusalén intentaron primeramente mantener para los gentiles conversos todo el rigor de la circuncisión²¹¹, haciendo después concesiones; pero nada pudo impedir la total ruptura final, pese al intento desesperado de Pablo de lograr aún un *modus vivendi* con la *Urgemeinde*²¹². Su discurso de despedida a la iglesia de Efeso es un típico *vaticinium ex eventu* que el autor de los *Hechos* pone en boca del apóstol para sugerir voladamente el hecho de aquella violenta ruptura²¹³, que equivalía al momentáneo punto final de una empresa abiertamente desautorizada, ahora, por la iglesia-madre de Jerusalén. Si los catastróficos sucesos del año 70 no hubieran destruido definitivamente la *Urgemeinde*, «la versión paulina del cristianismo —como escribe Brandon— habría seguramente perecido, y el movimiento que surgió de Jesús de Nazaret habría quedado reducido a una pequeña secta, con una creencia mesiánica peculiar, dentro del cuerpo del judaísmo. Pero no iba a ser así; porque el alzamiento del estandarte de la revuelta contra Roma en el año 66 precipitó la ruina de la nación judía, en la que la Iglesia de Jerusalén desapareció. Cuan crítico fue el futuro del cristianismo durante la década a partir del arresto de Pablo hasta que la guerra acabó con la carrera de la iglesia de Jerusalén, se atestigua por el estado del *corpus paulinum*. Pues la evidencia de las pérdidas y daños que sufrieron los escritos de Pablo hasta que se hizo un intento definitivo para recogerlos y preservarlos, apunta a un período en el que sus epístolas no se atesoraban como memoriales de un apóstol reverenciado —período que debe haber coincidido exactamente con el eclipse de su reputación, desde el momento de su arresto hasta su rehabilitación consiguiente a la destrucción de Jerusalén en el año 70 y la desaparición de la Iglesia allí»²¹⁴.

ía realizada y una concepción binaria del Dios creador, está sugestivamente tratada por M. Goulder, «The two roots of the Christian Myth» (en J. Hicks, ed., *The Myth of God Incarnate*, cit., pp. 64-86). Goulder inserta a Pablo en este gnosticismo incipiente, y tras él a los Evangelios, atribuyendo a la influencia de la teología samaritana la ambivalente y oscilante concepción paulina de una *crisología* en dos niveles, según la carne (*katà sarka*) y según el espíritu (*katà pneuma*). Esta crisología imprime su sello a los relatos sinópticos y alcanza su plenitud en Juan de Efeso, en quien la *gnosis* samaritana consigue ya un incontestable predominio. S. Sandmel escribe que «fue el misticismo, en el pensamiento griego, lo que llevó en último extremo a Pablo más allá de los límites del judaísmo. Para él, la ley de Moisés fue una totalidad religiosa inadecuada, y para satisfacerse a sí mismo necesitó de una convicción de comunión personal real con Dios. La compleja filosofía de la época, que describe la Verdadera Realidad y el Logos, determinó la forma de comunión de Pablo: no con Dios mismo en su esencia, sino con Dios en cuanto revelado en Cristo» (cf. S. Sandmel, *A Jewish understanding of the New Testament*, Londres, 1977, pp. 56-57). La polémica sobre el helenismo o el judaísmo de Pablo ha sido recientemente reevaluada por E. P. Sanders en su obra *Paul and Palestinian Judaism. A comparison of patterns of religion* (Londres, 1977), concluyendo que «parece tan difícil etiquetarlo como un judío helenístico que pensaba que Cristo ofreció el verdadero misterio o verdadera *gnosis*, como caracterizarlo como un judío rabínico que pensaba que Jesús fue el Mesías» (p. 555).

²⁰⁸ I Cor 1.18.

²⁰⁹ A. Robertson, *The origins of christianity*, cit., página 104.

²¹⁰ Rom 9.30-33, 11.1-2, 11-21.

²¹¹ *Hechos* 21.20-28.

²¹² J. Klausner, *op. cit.*, pp. 362-421.

²¹³ *Hechos* 20.22-30.

²¹⁴ S. G. F. Brandon, *Jesús and the Zealots*, cit., páginas 187-188.

Los judeocristianos, por su parte, procuraron propagar su evangelio entre los judíos de la Diáspora: fundaron una comunidad en Roma anterior a la llegada de Pablo, otra en Alejandría, otras en diversos puntos del Imperio. El incidente de Apolo²¹⁵ ilustra la naturaleza de la doctrina judeocristiana irradiada por la *Urgemeinde*: Jesús era sólo Mesías, no el *Sote'r* paulino; y el bautismo era el de Juan —en cuanto testimonio mesiánico de Jesús—, no el de Pablo. Fue así, con toda probabilidad, el evangelio predicado por Pedro en Alejandría, Corinto y Roma²¹⁶, como representante celoso de la religión de Israel.

A la vista de todas estas circunstancias, la actitud de los judeocristianos apenas podía diferir de la de los zelotas respecto de la dominación romana. Ambas sectas subrayaban la absoluta soberanía de Yavé; ambas buscaban el auxilio divino para restaurar el reino teocrático de Israel²¹⁷; sus respectivos fundadores habían muerto a manos de los soldados romanos; los miembros de ambos movimientos estaban resueltos a afrontar el martirio de cruz, procedían del «pueblo del país», eran pobres y oprimidos y odiaban instintivamente a los ricos y oligarcas²¹⁸, profesaban la misma escatología —el Mesías había venido para juzgar a los *gentiles* (*tá éthnē*)—. Los judeo-cristianos venían a ser una especie de *movimiento para-zelota*, muchos de cuyos miembros serían posiblemente adherentes de ambas sectas²¹⁹. En los Evangelios, Jesús aparece condenando a los saduceos y ancianos, luego a los escribas y fariseos, pero nada dice de zelotas y esenios²²⁰. Como Brandon observa, la sola idea de que los judeocristianos pudieran haber resistido con violencia a los romanos provoca un rechazo instintivo en las gentes, pero esta actitud no encuentra bases firmes en el Nuevo Testamento —de tan heteróclito y contradictorio contenido—. La doble vertiente que caracteriza a este *corpus scripturarium* se explica por el doble hecho siguiente: la destrucción del año 70 y el trasvase del cristianismo a los medios gentiles. En la primera de ambas vertientes se insertan una serie de informaciones neotestamentarias que conviene evocar ahora: el testimonio de Lucas sobre el episodio de las dos espadas en Getsemani²²¹; el título *Boanerges* —extraña expresión que sugiere «fiereza», «rabia»— aplicado a los hijos de Zebedeo²²²; el de *Iscariote* —probable corrupción de *Sicarios* (*ho sikarios*, como designaban peyorativamente los romanos al *zelota*)— atribuido a Judas²²³; el de *Barjona* —terrorista, foragido— adjudicado a Pedro²²⁴; y el de *Zelota*, con el que se distingue al discípulo Simón²²⁵. Estos datos reveladores —aún manipulados por narradores tardíos al servicio de nuevas teologías— prueban que la imagen de una *Urgemeinde* pacifista es insostenible. El martirio de Santiago, impuesto por una oligarquía sacerdotal temerosa de un mesia-

²¹⁵ Hechos 18,24-28.

²¹⁶ S. G. F. Brandon, *op. cit.*, pp 196-198

²¹⁷ Mt 6.10.

²¹⁸ Mc 10.24-25; Lc 624; Hechos 2.44-45

²¹⁹ Cf. Mc 3.18; Mt 10.4; Lc 6.15; Hechos 1.13.

²²⁰ Si G. R. Driver (cf. *The Judaean scrolls*, Oxford, 1965) acierta al afirmar que los miembros de Qumran eran zelotas, entonces el silencio de Jesús sobre los esenios tendría las mismas razones que la omisión de toda referencia a los zelotas.

²²¹ Lc 22.36-38, 49-50.

²²² Mc 3.17; Lc 9.54.

²²³ Mc 3.19. Vid. S. G. F. Brandon, *op. cit.*, pp. 203-205; O. Cullman, *The State in the New Testament*, cit., páginas 17-20. E. Nestle señala que en algún viejo manuscrito latino figura la variante textual «Judas Zelota» (cit. por Brandon, *ibid.*, p. 204, nota 1).

²²⁴ Mt 16.17.

²²⁵ Lc 6.15; Hechos 1.13. El autor de Marcos, preocupado directamente aún por su *apología ad romanos christianos*, traduce *ho Kananaïos* por *cananeo* (Mc 3.18), dejando sospechosamente sin explicar, contra su costumbre, el significado de este término arameo. Su raíz es *Kana* = *celo*, y nada tiene que ver con el país de Canaán. O. Cullman reconoce que «*Kanana* es la palabra aramea para Zelota, lo mismo que *sicarius* es la palabra latina para dicho miembro del partido judío de la resistencia» (*ibid.*, p. 18). Vid. S. G. F. Brandon, *op. cit.*, pp. 42-43 y 243-245.

nismo que llegara a quebrantar el orden social y político —como resultado de la febril expectación de una *parousía* inminente—, expresa simbólicamente que el movimiento cristiano, bajo la batuta del hermano de Jesús, aspiraba a un *cambio radical* de la situación en Israel, no sólo religiosa sino también política y social; y los testimonios sobre la personalidad de varios discípulos inmediatos del Nazareno muestran que en las filas del judeo-cristianismo había hombres violentos, ardientes en la lucha, acostumbrados a portar armas y prontos a emplearlas.

Frente a esta interpretación de la actitud político-religiosa de la *Urgemeinde* suele esgrimirse la tradición de Eusebio de Cesárea sobre Hegesipo —que se remonta, según él mismo, al siglo II—, en virtud de la cual la iglesia-madre habría huido poco antes del año 70 a Pella, en la Transjordania. Esta leyenda, tan útil a cierta clase de teología, no es digna de la menor confianza, pues es sólo un ingrediente de la filosofía de la historia de Israel que domina la obra de Eusebio. La huida a Pella se explica allí como ordenada por un *oráculo* procedente del cielo para salvar a la Iglesia de Dios. Por el contrario, consta históricamente que en Aelia Capitolina —construida en el solar de la antigua Jerusalén por orden de Adriano, en el año 130— existía una iglesia íntegramente *gentil*, que jamás alegó descender de la *Urgemeinde*²²⁶ —como cabría suponer que lo haría, si esta última no hubiera sido totalmente destruida durante el asedio y captura de Jerusalén en el 70—. A partir de este año, jamás vuelve a oírse hablar, en ninguna fuente conocida, de la iglesia-madre de Jerusalén. Roma, Antioquía y Alejandría son las nuevas sedes de la autoridad subapostólica. «Los restos que hubieran quedado del judeocristianismo en Siria y Palestina —escribe Brandon— desaparecieron en la oscuridad, y con el paso del tiempo fueron despreciados y repudiados como herejes por los cristianos gentiles. La fe de estas sectas Ebionitas, hasta donde puede reconstruirse a partir de la problemática literatura Clementina y de las referencias hostiles de los escritores católicos, revela una continuidad de creencias cristológicas con la fe de los cristianos originales de Jerusalén. Según criterios católicos, que derivaban de la doctrina de Pablo, la cristología ebionita era totalmente 'adopcionista', siendo el bautismo y la resurrección los dos sucesos que determinaron definitivamente el *status* de Jesús. La crucifixión no tuvo significación soteriológica y el repudio ebionita del 'evangelio' de Pablo fue tan profundo que Pablo mismo fue identificado con el notorio Simón Mago, el archienemigo de la religión verdadera. Y así, los míseros restos de la forma original del cristianismo, transformado por la catástrofe del año 70 d. C. en sectas despreciables y moribundas, continuaron manteniendo la fe expuesta una vez por Pedro y Santiago, el hermano del Señor. El 'evangelio' de Pablo, tan significativamente rescatado del olvido por el derrocamiento judío, se convirtió en la fuente del cristianismo católico, en el cual el Mesías Jesús se metamorfoseó en el Salvador Divino de toda la humanidad»²²⁷.

Nótese que la cristología *ebionita* presenta, ya en su versión más antigua —coincidente en esto con la doctrina de la *Urgemeinde*—, a un Jesús que se aparece dos veces: la primera

²²⁶ Para toda esta importante cuestión, vid. S. G. F. Brandon, op. cit., pp. 208-216; *The fall of Jerusalem and the Christian Church*, cit., pp. 167-184.

²²⁷ S. G. F. Brandon, *Jesús and the Zealots*, cit., página 217. Vid. H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judentums* (en W. D. Davies, *The background of the New Testament and its eschatology*, cit., pp. 115-123); *Jewish Christianity. Factional disputes in the Early Church* (trad. Filadelfia, 1969, especialmente pp. 59-98); Paul. *The theology of the Apostle in the light of Jewish religious history*, cit., esp. pp. 245-258. Vid. también M. Simón, *St. Stephen and the Hellenists*, cit., pp. 113-116; Verus Israel. *Etude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain*, 135-425 (París, 1948, pp. 277-314); W. Bauer, *Orthodoxy and heresy in Earliest Christianity* (trad., Londres, 1972, pp. 201 ss. y 241-285).

era *humildad* y la segunda *en gloria y poder* para juzgar a los pecadores y recibir a los justos en el reino. Esta *segunda venida* aún no se modelaba según la teología ulterior del Hijo del Hombre, sino que pudo proceder de una interpretación *ad hoc* de Génesis 49.10, como señala H. J. Schoeps²²⁸. La cristología *adopcionista* de los ebionitas es similar a la de la *Urgemeinde* —según la cuál Dios sancionó la mesianidad de Jesús mediante su *exaltación*, siendo esta exaltación a los cielos como un acto de *adopción* (*huiiothesía*) al momento de la resurrección, en contraste con la verdadera filiación natural²²⁹—. Esta confirmación mesiánica *ex resurrectione* no contradecía el probable conocimiento proléptico de este destino mesiánico por los discípulos, pero difería radicalmente de la cristología de Pablo, según la cual el *Hijo de Dios* celestial y preexistente había asumido la corporeidad del *hombre Jesús*, de la estirpe de David, nacido de mujer²³⁰. Para la *Urgemeinde*, por el contrario, Jesús era el *profeta* poderoso de palabra y de obra²³¹, el *servidor* de Dios²³², el *maestro*²³³; pero siempre *un hombre*, jamás un ser divino.

Así, los judeocristianos estaban interesados como los zelotas en la restauración de Israel y la hegemonía incontestada de Yavé; y su *Weltsanschouung* era la propia de los *judíos* fieles a la Alianza, que no transigían con la prevaricación de sus clases dirigentes. Sólo diferían de los zelotas en que creían que un profeta, crucificado como mártir de la causa de Israel a manos de los romanos, había sido resucitado por Dios y retornaría muy pronto para realizar el reino mesiánico prometido. Para avalar esta creencia, acumulaban profecías y testimonios escriturarios, con la convicción y buena fe de las almas candidas poseídas de una fe perfectamente verosímil para la sensibilidad de aquellos tiempos, aunque chocase con la evidencia de los hechos²³⁴. La misión de la *Urgemeinde* fue concebida como la de una *sodalitas* mesiánica consagrada a captar adeptos y prepararlos para la *parousía* del Jesús-Mesías en poder y gloria. El cumplimiento de dicha misión exigía la total entrega moral y física, el riesgo de la vida ante la denuncia pública de los actos sacrilegos perpetrados por los romanos y sus cómplices, y una purificación espiritual progresiva para la gran crisis que se avecinaba. En las previsiones de esta crisis, el enfrentamiento abierto con el poder político y militar romano ocupaba sin duda un lugar importante, pues la asistencia de Yavé sería el premio al esfuerzo real de su pueblo y del sacrificio de sus vidas y haciendas. Yavé ayudaría a los que demostrasen una entrega total. Sólo entonces quedaría asegurada la ruina de Roma y la realización de la monarquía teocrática sobre el universo todo, en virtud de las promesas mesiánicas hechas al pueblo de Israel.

²²⁸ H. J. Schoeps, *Jewish Christianity*, cit., pp. 59-60.

²²⁹ *Hechos* 236, 13.33. Vid. J. Weiss, op. cit., vol. i, páginas 118 ss.

²³⁰ Fil 2.5-8; I Cor 15.45; Col 1.13-20. En Rom 1.3, sin embargo, todavía se encuentran ecos de la doctrina judeo-cristiana original.

²³¹ Lc 24.19; *Hechos* 3.22, 737.

²³² *Hechos* 3.13-29, 4.27.

²³³ Mc 1.22.

²³⁴ W. Marxen escribe que «las predicciones de la pasión y resurrección de Jesús son todas secundarias. Esto puede demostrarse mediante la crítica literaria. Los sucesos de la Pascua indican también esto de manera indirecta, pues presentan la resurrección como algo sorprendente. Cuando se habló del tema de la pasión y muerte de Jesús *después* de la Pascua no pudo ser tratado de otro modo más que vinculándolo a un *conocimiento* de la resurrección» (cf. op. cit., p. 40. Subrayado mío).

7. La empresa mesiánica de Jesús

Para examinar la actitud de Jesús ante el poder romano y el significado ideológico de su empresa mesiánica, es necesaria una breve referencia previa al carácter de las fuentes básicas en esta cuestión —los relatos evangélicos—. Para la reconstrucción del núcleo ideológico de la misión religioso-política del Nazareno es fundamental el análisis crítico del modelo de dichos relatos: el evangelio de Marcos. Esta narración es producto de una circunstancia histórica muy precisa: la catástrofe del año 70 y la liquidación definitiva de la *Urgemeinde* —hondamente comprometida en la trama espiritual y material de dicha catástrofe—. El *Sitz im Leben* del relato es la comunidad cristiana de Roma, a raíz del espectacular *triunfo flavio* del año 71 en la capital del Tíber, en cuya cabalgata se celebraba y magnificaba la victoria de las armas romanas sobre el movimiento revolucionario judío consagrado a la instauración del *reino mesiánico* de Israel. El *triunfo* venía a ser como un registro gráfico de la guerra judía, presentado en un gran desfile o cabalgata que exhibía los episodios más significativos de la victoria de los Flavios sobre el fanatismo de Israel, mostrando la crueldad de aquellos enemigos jurados del Imperio, y sus atrocidades. El *antisemitismo* de la sociedad grecorromana encontraba en la epopeya un estímulo renovado y definitivo, cuya huella inequívoca se descubre en Tácito, Juvenal, Salustio, Epicteto, etc. El libro de Josefo, *Contra Apio* —escrito para abogar por su pueblo contra el violento antisemitismo del gramático alejandrino—, es una muestra excelente de los sentimientos que predominaban en Roma.

Para la comunidad cristiana de Roma, aquella exhibición vivida y teatral de la guerra judía debió ser hondamente turbadora, pues afectaba a las raíces de la historia de su fe; existía el peligro gravísimo de que los cristianos fueran vistos como cómplices o, al menos, simpatizantes del nacionalismo judío, que acababa de ser aplastado en el curso de un movimiento general de sedición contra la dominación de Roma sobre la *oikouménē*. El primer indicio de la tesis teológica del autor de Marcos —cuyo prototipo evangélico es definido perspicazmente por Brandon como *apología ad christianos romanos*— reside en su conspicuo interés en la cuestión del pago del *tributo* a Roma por el pueblo judío. La actitud de Jesús ante esta cuestión «se convirtió en un tema de urgente interés y preocupación. Y sería tranquilizador, por consiguiente, saber que Jesús había tratado el asunto con autoridad, confirmando la obligación de los judíos de pagar tributo al César»²³⁵. Anticipemos que Marcos se propuso demostrar que así había sido, por lo que su relato aparece claramente vinculado con los sucesos del año 70 y 71, debiendo haber sido escrito, con toda probabilidad, poco después del *triunfo flavio*²³⁶. A este indicio se suman una serie de detalles reveladores relacionados con aquella escenografía procesional: sabemos por Josefo²³⁷ que entre los despojos de la victoria se exhibía la cortina purpúrea del Templo, junto con el ejemplar ceremonial de la Tora allí utilizado. En el relato de Marcos²³⁸ se registra sintomáticamente que en el momento en que Jesús expiraba, «la cortina del Templo se rasgó en dos de arriba a aba-

²³⁵ Cf. S. G. F. Brandon, *Jesús and the Zealots*, cit., página 227.

²³⁶ Para una detallada explicación de la cronología, *ibidem*, pp. 221 ss.

²³⁷ Cf. *Guerra judía*. 7.162.

²³⁸ Cf. Mc 15.38.

jo»; versículo que no es sino un *theologoumenon* que proclama que la muerte expiatoria del Hijo de Dios —título que encabeza significativamente este evangelio— marcaba el final del culto del Templo según la antigua Ley. Si esta interpretación fuera cierta, ¿cómo sería posible que los primeros cristianos hubieran sido tan devotos —como sabemos con seguridad— de las prácticas rituales del Templo, y tan asiduos a su culto público?... Marcos quiso mostrar simbólicamente que la caducidad de Israel en cuanto pueblo elegido de Dios, tras el colapso del Templo en el año 70, estaba ya implicada en la crucifixión de Jesús. La victoria militar romana no hacía más que corroborar universalmente la superación de la Tora anticipada por Cristo. Más aún, Marcos presenta a Jesús profetizando la destrucción del Templo en un pasaje apocalíptico de naturaleza heteróclita²³⁹, que él toma seguramente de un apocalipsis zelota o judeocristiano —el relativo a la «abominación de la Desolación» que estuvo a punto de ser perpetrada por Calígula, como ya se dijo, en Jerusalén en el 39-40 d. C.²⁴⁰—, retocándolo gramaticalmente para aludir a la profanación del *sánela sanctorum* por Tito («cuando viereis la abominable desolación instalada donde *él* no debe», v. 14). Este retoque textual constituye una clave suplementaria para la datación del relato. Todo el pericope es precedido por una introducción editorial muy artificiosa compuesta por el propio Marcos²⁴¹, según la cual Jesús habría anunciado la destrucción del Templo; pero esta información contradice paladinamente lo que dice el capítulo siguiente, donde quienes acusan a Jesús ante el Sanhedrín de que él había amenazado con la destrucción del Templo, son descritos como falsos testigos²⁴²; lo que se reitera por implicación en la escena final de las mofas calumniosas ante la cruz²⁴³. Se trata de una contradicción reveladora. La acusación de falsedad del alegato debe proceder de la tradición judeocristiana original. La misma forma de la atribución a Jesús de esa catastrófica profecía —evitando cuidadosamente sugerir que sería el propio Jesús quien realizaría la destrucción— descubre que Marcos tuvo especial interés en informar del asunto a sus lectores romanos, pero también en evitar que, cuando ocurriera esta catástrofe, pudieran verse desorientados por falsos pretendientes mesiánicos que invocaran venir en nombre del Señor. Lo que les importaba, a él y a sus lectores, era la creencia de que la catástrofe del año 70 había sido prevista y anunciada por el propio Jesús, como una de las señales de la próxima *parousía* que preludiaría a la instauración del nuevo orden cósmico.

Este sintomático interés por el Templo se patentiza también en el episodio de su purificación por Jesús, donde se dice: «¿no está escrito: mi casa será casa de oración para todas las naciones?, pero vosotros la habéis convertido en guarida de ladrones»²⁴⁴.

Como advierte Brandon, esta sentencia es un hábil *constructum* que combina el Isaías 46 de la Septuaginta con una adaptación de Jeremías 7.11, desvelando su función *ad hoc* en la apologética de Marcos: el Templo no debería ser un monopolio de Israel, sinu una casa de oración para todas las *gentes*; pero los zelotas y sus asociados lo habían convertido en una cueva de ladrones (*spë'laion leistón*) —término ambiguo que podía englobar igualmente a los mercaderes indignos y a los *leistai*²⁴⁵, designación peyorativa con que Josefo desig-

²³⁹ Cf. Mc 13.1-31.

²⁴⁰ Cf. *supra*, pp. 112-113.

²⁴¹ Cf. Mc 13.12. *Vid., paira*, todo el episodio, S. F. G. Brandon, *op. cit.*, pp. 230-240

²⁴² Cf. Mc 14.56-59

²⁴³ Cf. Mc 15.29

²⁴⁴ Cf. Mc 11.17.

²⁴⁵ Cf. Mc 15.27. Advuértase que los ladrones (*leistai*) que acompañaron a Jesús en la crucifixión eran probablemente zelotas.

na a los zelotas.

Por todos estos procedimientos, la destrucción del Templo, tema en boga entre el público de la capital imperial por aquellos días, se presenta a los cristianos romanos como el final del destino privilegiado de Israel y el heraldo de una próxima realización de la esperanza escatológica interpretada según el modelo paulino de un *Sote'r* universal. El discurso apocalíptico que Marcos pone en labios de Jesús procura mantener un hábil equilibrio entre la inminencia del *éschaton* y el prudente control de una excitación me-siánica que podía resultar peligrosa para el buen orden de su iglesia²⁴⁶.

Esta acumulación de confluyentes testimonios fundamenta la definición del *Sitz im Leben* del relato de Marcos: es la comunidad cristiana de Roma en los días que siguieron al *triunfo* del año 71, el cual explica el objetivo primordial de dicho prototipo evangélico. Se trataba de interponer un abismo insalvable entre la *ideología revolucionaria político-religiosa* del mesianismo de la *Urgemeinde* y demás sectas judías, y la soteriología de origen paulino que postulaba un *Cristo universal, místico y pacífico*. En este contexto de intereses teológicos, la obsesión de Marcos era lograr una presentación *desengagée* del proceso y subsiguiente crucifixión de Jesús. Abundan los indicios de esta obsesión, de los que no es el menor su astuto disimulo de la filiación zelota de Simón²⁴⁷, que sería demasiado embarazosa para su apologética en momentos de tan encendido antisemitismo. El término *zelota* evocaba inmediatamente el odio al *imperium* de los Césares y a la *pax romana*, y había que evitarlo a toda costa en cuanto vinculado a un discípulo inmediato de Jesús. La narración de Marcos se propone presentar la carrera del Nazareno eliminando de ella toda su dimensión político-religiosa, manifiesta en la tradición recibida. Para este relato *sui generis*, el obstáculo mayúsculo era el hecho mismo, innegable, de la condena a muerte del Nazareno por el delito de *sedición*, ejecutada por un procurador romano, juntamente con la de otros insurgentes.

La primera comunidad cristiana de Roma fue probablemente una fundación de enviados de Jerusalén, y su evangelio original interpretaría la crucifixión de Jesús como un *martirio* por la causa de Israel, a manos de la autoridad romana. Pero el evangelio paulino debió de influir la doctrina tradicional, sobre todo tras el traslado de Pablo a Roma para ser juzgado, llegando quizás a predominar la idea de que la ejecución de Jesús como sedicioso por los romanos tenía eficacia salvífica universal. Esta doble perspectiva entrañaba un serio problema, que el relato de Marcos de la pasión de Jesús ayudó a resolver, convirtiéndose así, con gran fortuna, en la explicación canónica del suceso: aunque el veredicto de muerte por sedición fue pronunciado efectivamente por los romanos —viene a decir Marcos—, la responsabilidad pesa sobre los dirigentes judíos, presentados ya desde el comienzo del ministerio de Jesús como tramando su muerte y urdiendo intrigas para enfrentarlo con el poder romano.

Pese a la habilidad de Marcos, la articulación de su relato y el detalle de ciertos pasajes cruciales delatan claramente su naturaleza tendenciosa y la manifiesta manipulación de las tradiciones que utiliza. Desde el comienzo de su historia²⁴⁸, los fariseos y los herodianos aparecen en descarada colusión «para perderle» —proyecto increíble en unos momentos en que Jesús aún no había manifestado lo que habría de ser—. Se trata de un pasaje proléptico

²⁴⁶ w Cf. Mc 13.19-31. Vid. S. G. F. Brandon, op. cit., páginas 238-242.

²⁴⁷ Cf. Mc 3.18.

²⁴⁸ Cf. Mc 3.6.

concebido para ir abriendo el camino de una presentación final de los dirigentes judíos como los verdaderos responsables de la crucifixión. Una vez creado el clima antijudío de su *apología*, fariseos y herodianos aparecen aprestándose en seguida a atrapar a Jesús en la espinosa cuestión del tributo al César²⁴⁹, episodio preparado por la parábola de los viñadores²⁵⁰, que explica la reciente destrucción del pueblo judío en castigo por la muerte del Señor. El curso *in crescendo* de la traición de los judíos se corona con un proceso descrito como una ficción de legalidad, pues la supresión de Jesús estaba decidida *ex ante*: «ahora los príncipes de los sacerdotes y todo el Sanhedrin buscaron un testimonio contra Jesús para hacerlo morir, y no lo hallaban»²⁵¹. En el relato de las actuaciones del Sanhedrin. Marcos parece seguir una tradición judeocristiana original, ya que describe la inculpación básica contra el Nazareno como imputable a testigos falsos²⁵², negando así que él hubiera realmente amenazado con destruir el Templo. Pero este rechazo de la veracidad del testimonio hace pensar que hubo falsa acusación; como señala Brandon, «en vista de la adhesión de la comunidad original de los discípulos de Jesús al Templo, es improbable que Jesús, que frecuentaba él mismo el Templo, declarase que lo destruiría. Es más probable que, durante la llamada purificación del Templo, cuando Jesús había atacado el sistema mercantil que era altamente rentable para la aristocracia sacerdotal, hubiera él hablado para condenar el control del santuario de Yavé por estos rapaces magnates prerromanos y amenazado con destruir su control, como sin duda hicieron realmente los zelotas en el año 66 d. C. Tal denuncia, procedente de un líder popular, habría sido tomada como peligrosamente subversiva por las autoridades, judías y romanas, y pudo fácilmente ser presentada en su proceso como una amenaza de destruir la institución religiosa suprema de Israel y sustituirla por alguna forma revolucionaria propia»²⁵³. La *Urgemeinde* tenía lógicamente que rechazar la versión tendenciosa de las palabras de Jesús, pues para ella el Templo estaba ligado íntimamente al Nazareno en cuanto *Mesías de Israel*.

Como es conocido, tras el procedimiento ante el Sanhedrin, Jesús fue condenado por Poncio Píalos como rebelde; aunque nada dice Marcos, el cargo contra él debió ser específicamente la sedición implícita en su conducta y en su pretensión mesiánica, pues Pilatos le pregunta: «¿eres tú el rey de los judíos?»²⁵⁴. Marcos nada explica de este inesperado giro del proceso. Debe subrayarse, en primer término, que el cargo de sedición se habría reputado como una acusación honorable por los judeocristianos, como el umbral de un martirio enaltecedor de la causa de Israel. En segundo término, que la entrega de Jesús a la autoridad romana también era lógica dentro de esta perspectiva, pues la empresa mesiánica del Nazareno amenazaba directamente el orden social y político vigente²⁵⁵. Pero el empeño de Marcos se proponía dos objetivos bien divergentes de esta secuencia lógica: el primero, mostrar que Pilatos, reconociendo la inocencia de Jesús, intentó salvarlo; el segundo, señalar que el procurador romano fue forzado por los dirigentes judíos a ordenar su ejecución

²⁴⁹ Cf. Mc 12.13.

²⁵⁰ Cf. Mc 12.1-11.

²⁵¹ Cf. Mc 14.55. P. Winter, en su libro *On the trial of Jesus* (Berlín, 1961) sostiene con sólida argumentación que no parece verosímil que hubiera un proceso judío de Jesús. H. Lietzmann, ya en 1931, había rechazado la autenticidad de ese proceso, señalando que Mc 14.55-65 es una ficción cristiana tardía destinada a hacer pesar sobre los judíos la condena del Nazareno, exculpando así a los romanos (cf. su estudio «Der Prozess Jesu», reeditado en Berlín, 1958, con sus *Kleine Schriften*). Vid. una valiosa síntesis del estado de esta cuestión en G. Sloyan, *Jesús on trial* (Filadelfia, 1973).

²⁵² Cf. Mc 14.56-59.

²⁵³ ²⁵³ Cf. S. G. F. Brandon, *op. cit.*, p. 252.

²⁵⁴ Cf. Mc 15.2.

²⁵⁵ Cf. Jn 11.47-48.

²⁵⁶. Para conseguir este efecto, bien calculado, el evangelista incurre en una serie de arbitrariedades e inverosimilitudes que no resisten un análisis crítico serio.

Cabría pensar que Pilatos, ante el celo conservador y el ánimo precavido de las autoridades judías, recibiera con satisfacción la entrega de un sedicioso que había ya causado demasiado alboroto entre las turbas de Jerusalén, precisamente coincidiendo con una insurrección (*stásis*) en aquellos mismos días, durante la cual los insurgentes causaron varias muertes, probablemente, en la guarnición romana²⁵⁷. Es sintomático que Marcos no especifique las «muchas cosas»²⁵⁸ de que las autoridades judías acusaron a Jesús ante Pilatos; pero se trataba probablemente, a juzgar por la primera pregunta de su interrogatorio, de la entrada triunfal en la ciudad, de su ataque al Templo y del intento de resistencia armada en Getsemaní. Es decir, se trataba de un buen caso *prima facie* de actividad subversiva. Entonces, ¿cómo pudo un hombre como Pilatos —de cuya brutalidad e ínfima reputación moral entre los judíos nos informa muy bien Josefo²⁵⁹— mostrar la menor repugnancia en proceder contra Jesús?... El lenguaje que Marcos pone en boca de Pilatos es, cuando menos, excesivo²⁶⁰; y el diálogo queda truncado para relatar el extraño episodio de Barrabás, concebido sin duda para escenificar dramáticamente las buenas intenciones del procurador romano y la malévola disposición, ahora ya no sólo de las autoridades judías, sino del pueblo entero de Israel contra Jesús. Esta leyenda se destinaba deliberadamente a un público romano pobre e iletrado, alejado de la menor intención de someter a escrutinio la veracidad del relato. Nadie conoce hasta hoy testimonio alguno que respalde la autenticidad de la supuesta costumbre romana, invocada por Marcos, de liberar a un prisionero judío por la Pascua; ni nadie concibe que, en una época crítica de gran tensión revolucionaria, pudiera permitirse un poder de hierro como el romano el lujo de sancionar semejante acto de gracia²⁶¹. Añádase que, en esta ocasión, Pilatos tendría que liberar a un patriota judío —un terrorista, probablemente zelota— envuelto en un motín armado y sangriento contra los romanos. El legendario episodio no puede ser, pues, auténtico; la audacia de Marcos al introducirlo como *deus ex machina* en su narración sólo se explica por la desesperada urgencia de probar la no-culpabilidad de Pilatos, es decir, de Roma, en la ejecución de Jesús como rebelde contra el *imperium*. Pero no es sólo la inserción brusca y artificial del episodio, y la consiguiente emergencia súbita del populacho en un proceso ante un tribunal romano: se llega a lo increíble al atribuir a este populacho funciones desconocidas en la historia del derecho procesal. Más aún, Marcos presenta a Pilatos como exponente de la *imbecititas* y de la incapacidad para encontrar recursos para salvar la vida de un hombre al que, según se dice, creía inocente; y a las autoridades judías como omnipotentes manipuladoras de la voluntad de unas masas que no sólo sabemos que les eran acerbamente hostiles, sino que habían aclamado mesiánicamente a Jesús pocos días antes con el grito: «¡Hosanna! ¡ Bendito el que

²⁵⁶ Cf. Mc 15.1-15.

²⁵⁷ Aparte de la *vexata quaestio* de si el Sanhedrin tenía o no facultad para imponer la máxima pena, adviértase que, en Mc 8.34, Jesús anticipa su muerte a la romana, exclamando: «Quien quiera venir en pos de mí, neguese a sí mismo, tome su cruz y sígame.» La muerte de cruz era típica de los rebeldes contra Roma, y especialmente de los zelotas. Esta temprana referencia a ella implica conocimiento proléptico de que sus ejecutores serían los romanos, no los judíos. Tal anticipación es aún más expresa en Mc 10-33, si bien sazónada para descargar a los romanos de culpabilidad.

²⁵⁸ Cf. Mc 15.3.

²⁵⁹ Cf. *Guerra, judía*, 2.169; *Antigüedades de los judíos*, 18.35. Vid. S. Zeitlin, *Who crucified Jesus?* (Nueva York, 1964, pp. 174-175).

²⁶⁰ Cf. Mc 15.4-5.

²⁶¹ Los esfuerzos por hallar precedentes de esa costumbre resultan patéticos. Cf. S. G. F. Brandon, *op. cit.*, página 259, nota 3.

viene en nombre del Señor! ¡Bendito el reino que viene de David, nuestro padre!»²⁶². El *reino de David*, es decir, el reino mesiánico del dominio político-religioso universal de Israel sobre las naciones, que esas masas anhelaban. Tal era la excitación provocada por Jesús que los sumos sacerdotes, para frustrar la empresa, decidieron actuar «no en la fiesta, no sea que se alborote el pueblo»²⁶³.

La conducta de Pilatos parece la de un débil, proclive a dejarse hacer incluso por una plebe extranjera, y a dejarse engañar por la autoridad local sometida; no es solamente la conducta de un hombre de poco carácter, sino la de un estúpido incapaz de lograr sus propósitos. Si Jesús hubiera sido el pacifista prorromano que Marcos nos sugiere, es seguro que Pilatos hubiera sido consciente de que dejar a la multitud la elección entre Jesús y un líder patriota como Barrabás equivalía a condenar por anticipado al primero de ambos. Pero, entonces, ¿cómo habría justificado tan insensata conducta en el periódico informe que debía enviar a su emperador?...

No obstante tanta incongruencia. Marcos creyó haber vaciado así de carga política la crucifixión de Jesús por los romanos en cuanto revolucionario judío, ante sus candidos lectores. «Por consiguiente —cuenta Brandon—, habiendo ya presentado a Jesús como aceptando el gobierno romano de Judea, en virtud del reconocimiento de la obligación de pagar el tributo al César, Marcos explicaba hábilmente el problema obvio de la ejecución de Jesús por sedición contra Roma. Esa explicación fue indudablemente recibida con mucha gratitud y alivio por los cristianos de Roma, incómodos como estaban por los testimonios de la rebelión judía que habían visto recientemente en el triunfal cortejo imperial»²⁶⁴.

No es hoy posible conocer la génesis del episodio de Barrabás. Quizás no es pura invención, pues Jesús parece haber estado relacionado de alguna manera con un movimiento de resistencia popular contra Roma por aquellos días²⁶⁵. Pudiera radicar aquí la clave de toda la acción de Jesús en Jerusalén²⁶⁶ pero no puede ya recuperarse como consecuencia del

²⁶² Cf. Mc 11.9-10.

²⁶³ Cf. Mc 14.2.

²⁶⁴ Cf. *op. cit.*, p. 262; Me 12.12. S. Zeitlin viene sosteniendo de modo independiente una interpretación en parte similar a la de Brandon —aunque diverja en muchos puntos, precisamente los menos afortunados—. Según Zeitlin, en cuanto se analiza atentamente la historia de la Pasión de Jesús, «se hace evidente que el pueblo judío no fue responsable de la muerte de Jesús», quien «fue crucificado como Rey de los Judíos. El Sanhedrin religioso y el pueblo judíos nada tuvieron que ver con el proceso de Jesús. El Sumo Sacerdote que entregó realmente a Jesús a las autoridades romanas, o bien fue compelido a hacerlo así para salvarse él mismo de ser acusado de actuar como dependiente de los rebeldes, o bien Caifas —el Sumo Sacerdote— jugó, lo que es más probable, el papel de un Quisling dispuesto a vender Judea a los romanos para ventaja personal» (cf. S. Zeitlin, *op. cit.*, pp. 171-172). Cuando se redactan los Evangelios sinópticos «la animosidad entre los judíos y la nueva secta, los cristianos, había llegado a hacerse intensa [...] Los primitivos cristianos buscaron congraciarse con las autoridades romanas a fin de que un romano convertido al cristianismo no apareciese como alguien que se aliaba con los judíos, rebeldes» (*ibid.*, p. 174).

²⁶⁵ *Ibidem*.

²⁶⁶ Vid. J. Carmichael, *The death of Jesús*, cit., pp. 111-133. Para la dimensión social y política de Jesús y su movimiento aporta puntos de vista interesantes la obra de G. Theissen, *Le christianisme de Jésus. Ses origines sociales en Palestine* (trad., París, 1978). Con la timidez y reserva de ciertos comentarios de Theissen contrastan los excesos de R. Roy en su libro *Jesús, guerrier de l'indépendance* (Montreal, 1975).

Sin embargo, Theissen incurre en un grave error de planteamiento al pretender la solución del problema de la autenticidad de la tradición concerniente a Jesús con estas sentencias: «Si suponemos la autenticidad de una tradición —escribe—, podemos admitir que sus testigos han modelado sus vidas de acuerdo con ella. Si situamos el origen de esta tradición en el cristianismo posterior a la Pascua, podemos presuponer que estos testigos han modelado esta tradición de acuerdo con sus vidas. El resultado es el mismo en ambos casos: se deduce una correspondencia entre los representantes sociales de la tradición y la tradición misma. Una sociología del movimiento de Jesús se sitúa así por encima de las oposiciones entre exégesis «conservadora» y exégesis «crítica» respecto de la autenticidad y la historia de la tradición. No resulta afectada por las aportas de la investigación científica sobre la vida de Jesús (*Leben Jesu Forschung*). Contribuye más bien a la solución de estas aporías. En efecto, esta sociología recomienda una continuidad entre Jesús y su movimiento. Abre así la

cuidadoso enmascaramiento a que la tradición sinóptica sometió los sucesos de aquellos días cruciales para la empresa mesiánica del Nazareno.

La *apología ad christianos romanos*, compuesta por Marcos, tuvo incalculables consecuencias, pues una parte considerable de la humanidad vive aún hoy en el cuadro mental de esa apología. Recapitulemos sus líneas maestras. Se trataba de exonerar a la tradición cristiana del contexto político-religioso en que se insertó la vida y la obra de Jesús. La tarea era urgente en aquellos días del desastre nacional judío y del *triunfo flavio* del año 71. Marcos pone el hito fundamental de la apología, al presentar al Nazareno como sancionador del pago del tributo al César. Siguen otros hitos que refuerzan la significación del primero:

la predicción de Jesús de la destrucción del Templo, el disimulo de la filiación zelota de Simón y del carácter violento de otros discípulos, el relato tergiversador del proceso de Jesús, etc. La tela de fondo de la narración es la idea de que Jesús, aunque judío de sangre, jamás fue debidamente apreciado por los judíos, y repudió implícitamente la fraternidad racial con ellos, no aceptando nunca ni su autoridad ni su doctrina. Esa narración está salpicada de abundantes insinuaciones, detalles y anécdotas que van creando una atmósfera de marcado divorcio y animadversión entre el Nazareno y su pueblo. El divorcio alcanza su *climax* doctrinal en aquellos pasajes en que Jesús pronuncia, más o menos abiertamente, la caducidad del judaísmo, del cual escribas y fariseos aparecen como custodios. La ruina del Templo, en el año 70, vendría a poner punto final al relativo compromiso que la *Urgemeinde* aún mantenía con el judaísmo: ahora la cristiandad podía manifestar públicamente la caducidad inicial de todo vínculo con el destino de Israel; es decir, «el vino nuevo se echa en odres nuevos»²⁶⁷. Esta ambiciosa apologética tropieza a veces con crudas contradicciones, como ya se ha visto; otras veces, la contradicción es más sutil, como cuando se presenta a Jesús ridiculizando a los escribas por su creencia en la ascendencia davídica del Mesías²⁶⁸, pues resulta que el origen davídico del Nazareno pretende establecerse demostrativamente en los sinópticos²⁶⁹. Esta flagrante contradicción interna puede ser un indicio de las dos fases —judeocrisiana y paulina— de la comunidad cristiana de Roma.

El repudio por Jesús de su nacionalidad judía pretende acreditarse, a lo largo del relato, mediante un esotérico magisterio en *parábolas* que sólo deben entender algunos *iniciados*: es sintomático que el misterio del reino de Dios sólo se dé a conocer a los Doce, «pero a los otros de fuera todo se les dice en parábolas, para que mirando, miren y no vean; oyendo, oigan y no entiendan, no sea que se conviertan y sean perdonados»²⁷⁰. Los «otros» son, sin duda, los fieles de la ortodoxia judía. La forma críptica del mensaje no es casual; el método parabólico permite sostener que la reputación mesiánica *común* que pudo disfrutar Jesús en

posibilidad de referir a Jesús mismo lo que sabemos de su movimiento» (*ibid.*, pp. 21-22).

Este razonamiento es a la vez un paralogismo y una tautología. No hay nada menos evidente que la continuidad entre la tradición de Jesús y la tradición del movimiento *post-ressurrectionem*, pues existe entre ambas tradiciones un manifiesto desplazamiento de perspectivas y una relevante incidencia de nuevos factores sociales, teologizantes y apologéticos. Sorprende el desenfado de Theissen al exonerarse de la hipoteca más gravosa de cualquier reconstrucción de la figura y del mensaje de Jesús. Lo que nos dice Theissen de la sociología del movimiento de Jesús sólo es válido, en el mejor de los casos y con reservas, para la cristiandad pospascual, no sin más para el Jesús de la historia. Añádese a este error de método el hecho de que este autor propende a concebir de un modo mecánico las relaciones entre el status social y la actitud intelectual, lo que se traduce con frecuencia en su confrontación con problemas en rigor inexistentes. Sufren así los resultados del análisis y el perfil de su labor sociológica. Ilustrativas de estas observaciones son las pp. 62-64 de su ensayo.

²⁶⁷ Cf. Mc 2.18-22, 23-28; 3.1-6; 7.1-13; 8.31; 11.27-12.

²⁶⁸ Cf. Mc 12.35-37.

²⁶⁹ Cf. las *genealogías* de Jesús, en Mt 1.6-16, 9.27, 12.23, 15.22, 20.30-31, 21.9, 15; Lc 3.23-21, 18.38-39. Vid. también Rom 1.3.

²⁷⁰ Cf. Mc 4.11-12.

vida se debió a un malentendido —que él mismo no quiso revelar sino a muy pocos—. En el fondo, se trata de una técnica paralela a la del *secreto mesiánico*.

La conducta de la familia de Jesús con él, la deserción final de las masas, el retrato peyorativo de los discípulos, especialmente de Pedro —que ni entienden su verdadera naturaleza mesiánica ni conciben la necesidad soteriológica de su muerte—, etc., son rasgos que están, todos, en la misma línea de descrédito de la nación judía. Muy significativamente se presenta a los discípulos disputándose la precedencia y las recompensas en el reino mesiánico, pero abandonando a Jesús en la hora crítica de la gran decepción. Marcos deseó mostrar que los discípulos habían reconocido la personalidad *mesiánica* de Jesús, pero que no habían captado su condición cuasi divina y celestial. ¿Es posible imaginar un movimiento religioso fundado sobre un equívoco tan fundamental? El episodio de Cesárea de Filipo ofrece un *specimen* magnífico de la presentación derogatoria de los judíos, al mismo tiempo que delata de modo inequívoco la verdadera doctrina de los discípulos genuinos de Jesús. El expediente del *secreto mesiánico* tiene una inmensa significación para este estudio, porque manifiesta que el Jesús *histórico* se movía plenamente en el marco del mesianismo judío tradicional, y que sólo la *Urgemeinde* comenzó a atribuirle la idea del sufrimiento isaíaco para poder armonizar *vía scripturae* el ideal con los hechos. Jesús apostrofa a Pedro en estos términos: «quítate allá, Satán, pues tus pensamientos no son los de Dios, sino los de los hombres»²⁷¹; es decir, los pensamientos del pueblo judío, el cual queda, en la persona de Pedro, descalificado por aferrarse a la esperanza mesiánica tradicional, aquélla que allá por los años 70 de nuestra era se aparecía como el delirio abominable de un pueblo egocéntrico. La *Urgemeinde*, aunque ya había puesto un hito importante para la nueva cristología al explicar teológicamente la tragedia del Gólgota mediante la figura isaíaca, aún se mantuvo resueltamente y sin equívocos en el marco esencial del *mesianismo judío*. Los evangelios canónicos, por el contrario, abandonan radicalmente este marco —y su consiguiente naturaleza político-religiosa— y asumen una cristología de orientación eminentemente paulina. El Cristo de Marcos era justamente el Cristo que los judeocristianos habían repudiado como un atentado a las promesas de Yavé: el *sotr'r* crucificado *por nuestros pecados*, iniciador de una nueva vida individual mediante la incorporación mística del sacrificio por el bautismo²⁷².

Para colmar el proceso de la *derelictio* judía, en el evangelio de Marcos será un gentil el primer hombre que captó la *epipháneia* de la cuasi divinidad de Jesús. Al pie de la cruz, el centurión *romano*, con un sentido simbólico que no podía escapar a los lectores de aquel relato, exclama: «verdaderamente, este hombre era hijo de Dios»²⁷³. Esta exclamación es el broche de oro de una narración cuyo exordio era precisamente el siguiente: «comienzo del evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios»²⁷⁴, como frontispicio de todo un programa teológico

²⁷¹ Cf. Mc 8.33.

²⁷² Un exegeta independiente, pero tan ponderado como H. J. Schoeps, que reconoce ampliamente la importancia de los factores judíos en el pensamiento de Pablo, concluye, sin embargo, que «por su doctrina de la divinidad de Cristo, Pablo traspasa los límites del judaísmo, el cual jamás conoció la idea de un Mesías divino ni atribuyó nunca funciones soteriológicas al Mesías. El concepto del Salvador es imposible desde el punto de vista judío, y era igualmente imposible en la esfera del judaísmo helenístico» (cf. *Paul*, cit., pp. 259-260). Añade Schoeps que «el hecho de que fuera realmente el dios Sandan-Héracles de Tarso, que muere y resucita, el que sirviera como modelo de *théos sotr'r* a la soteriología paulina, puede ser tan poco demostrable como lo contrario. Lo que es cierto es, sencillamente, el hecho de que la idea helenística del *huiós théou* en cuanto *sote'r* apunta, más allá de sí misma, hacia el sincretismo religioso del Asia Menor y a la intensidad de la necesidad general de salvación al comienzo de la era cristiana» (*ibidem*, p. 160).

²⁷³ Cf. Mc 15.39.

²⁷⁴ Cf. Mc 1.1. Conviene precisar que, como escribe justamente A. Robertson, «ningún sinóptico llega, sin embargo, hasta

que va desarrollándose a medida que avanza el paulatino rompimiento de Jesús con su pueblo y de su pueblo con él. El tema apologético resulta pintoresco, si se piensa que los hechos no sólo no avalan esta supuesta ruptura de los lazos de sangre entre Jesús y los suyos, sino que los consagran espectacularmente al promover al primerísimo plano de la autoridad y el prestigio a Santiago, hermano de Jesús, como jefe indiscutido de la *Urgemeinde*, y luego a Simeón, primo del Nazareno.

La hazaña de Marcos fue, no obstante, extraordinaria, porque forjó el modelo transmisor de la tradición a las generaciones siguientes. «Confrontado por la necesidad de explicar la ejecución romana de Jesús —resume Brandon—, el autor de Marcos sustituyó la historia judeocristiana original de la muerte de Jesús como mártir a manos de los paganos romanos y sus colaboradores judíos, por la de un asesinato largamente madurado del Hijo de Dios por los líderes judíos apoyados por su pueblo. Buscando eliminar cualquier sugerencia de que Jesús hubiera estado implicado en el movimiento judío de liberación. Marcos lo presenta serenamente insularizado de las preocupaciones e intereses políticos coetáneos, excepto en el hecho de mostrarlo como aceptando el pago del tributo a Roma [...]. Esta abstracción de Jesús de la vida política de su tiempo significaba representarlo como esencialmente distanciado de su legado y origen raciales; pues, dado que el judaísmo es fundamentalmente una religión étnica, la fe y la política estaban inextricablemente unidas para el judío de aquel período, y era necesario mostrar que en esto Jesús fue diferente. Marcos, por tanto, inició una especie de concepción ambivalente de la vida de Jesús, que conformó sucesivamente el pensamiento cristiano subsiguiente»²⁷⁵. El tema del «Cristo pacífico» aún no está desarrollado, pero en este evangelio existen ya todos los elementos de dicho concepto, pues al presentar a Jesús como *inocente* del delito de sedición contra la autoridad romana, suministró la base para la concepción trascendental de un Cristo indiferente al destino de Israel y a la política de su tiempo. Es tema de discusión el grado de influencia de Pablo sobre Marcos; pero resulta evidente que la perspectiva de este evangelio es paulina, y que su doctrina cristológica se inspira en la teología de Pablo. «Si esta inspiración fue el resultado de una lealtad preservada durante el período del eclipse de Pablo —dice Brandon—, no lo sabemos, pero lo más probable es que el derrocamiento catastrófico del judaísmo y la súbita desaparición de la iglesia de Jerusalén llevasen a muchos de los ex-adherentes de Pablo a reclamar el gran principio de la libertad cristiana frente al control judío, por la que el Apóstol de los gentiles había combatido tan apasionadamente, y que ellos viesan en el desastre que tan señaladamente abrumaba a Israel, la confirmación divina del mensaje de Pablo»²⁷⁶. El *leitmotiv* de este mensaje corona el evangelio de Marcos: el concepto de Hijo de Dios, reconocido primero por las fuerzas satánicas astrales²⁷⁷ y luego por el centurión romano²⁷⁸; la soteriología paulina estaba ya en el aire que se respiraba en medio gentil, especialmente

el punto de *deificar* formalmente a Jesús. Este paso se da en el cuarto Evangelio, donde Jesús es Dios mismo desde el principio, revistiendo sólo la forma externa de un hombre, nunca tentado (la historia de la tentación se suprime), nunca sorprendido, omnipotente y omnisciente del principio al fin [...] Así, la leyenda se desarrolla desde lo menos hasta lo más maravilloso, desde una voz divina audible sólo para Jesús hasta una voz divina perceptible para todos [...], desde un hombre 'aprobado por Dios' hasta un Dios que 'se hizo carne y habitó entre nosotros'» (cf. *op. cit.*, pp. 82-83. Subrayado mío).

²⁷⁵ Cf. *op. cit.*, p. 280.

²⁷⁶ Cf. S. G. F. Brandon, *The fall of Jerusalem and the Christian Church*, cit, p. 200.

²⁷⁷ Cf. Mc 1.24-27, 3.11, 5.7.

²⁷⁸ Cf. Mc 15.39. *Vid.* A. Robertson, *op. cit.*, pp. 148-151. Un gran exegeta de la «escuela de las formas», como W. Marxen, afirma que «la redacción del Evangelio de Marcos representa una adición de elementos paulinos a los de la tradición sinóptica» (cf. *op. cit.*, p. 74).

en la comunidad cristiana de Roma después de la visita de Pablo. La *crucifixión* de Jesús se convirtió en el tema teológico central del Nuevo Testamento, oscureciendo para siempre la verdadera causa de aquella muerte y el *contexto político-religioso* en que indudablemente se inscribió. Resultaba así evidente, como indica Brandon, que «el Hijo de Dios encarnado, que murió para salvar a la humanidad, no pudo estar complicado, obviamente, con la política judía de su tiempo, que ningún teólogo cristiano ulterior entendió o tuvo el menor interés en comprender»²⁷⁹.

A la luz de este análisis, ¿es posible conocer los trazos esenciales del pensamiento y la acción de Jesús?... Investigadores serios no sólo han negado esta posibilidad, sino incluso la existencia histórica del personaje, explicándolo como producto de la fantasía mítica, como ya se ha indicado. Pero la tarea no es desesperada. Después de los trabajos de Brandon resulta posible aislar los perfiles básicos de aquel pensamiento y aquella acción, mediante el dilatado camino circunloquial que representan las páginas anteriores. Detrás de la presentación que brindan los escritos evangélicos, se disciernen las líneas de una realidad muy diferente, que puede resumirse así: Pilatos sentenció a Jesús porque se convenció de que era un hombre políticamente peligroso. Aunque en el marco de una interpretación divergente, el teólogo O. Cullmann no rehuye escribir «que no debemos perder de vista que *Jesús fue condenado a muerte en la cruz, por los romanos como un zelota*»²⁸⁰. Todo inducía a la autoridad romana a verlo como líder de un *movimiento subversivo* contra el orden político y social en vigor. Según sus inmediatos seguidores, testigos de los hechos de su vida, este movimiento, de naturaleza *mesiánica*, sería concluido triunfalmente por el Nazareno en su inminente *parousia*, instaurando la soberanía universal de Israel y destruyendo el poder de Roma. El principio inspirador de la resistencia zelota era la *absoluta soberanía* de Yavé sobre el pueblo elegido; Jesús tuvo que haber conocido este gran movimiento desde su niñez, pues precisamente el espacio galileo fue la cuna del mesianismo activo de todos los hijos de Israel consagrados a la lucha contra el poder extranjero y sus cómplices interiores. Jesús no podía dejar de simpatizar con esa entrega radical de los judíos piadosos al *ideal teocrático nacional*. El silencio de los evangelios sobre los zelotas —y sobre sus colaboradores esenios— es revelador, sobre todo si se asocia a indicios tan sintomáticos como el *camouflage* del apelativo del discípulo Simón en el relato de Marcos. El *argumentum ex silentio* tiene un gran valor testimonial en el contexto del obsesivo *odium theologicum* a saduceos, fariseos, escribas y herodíanos. La connivencia de los romanos con las autoridades judías en la captura, juicio y ejecución de Jesús expresa el común interés en mantener, aunque por motivos parcialmente diversos, el *status quo* social, político y religioso. En el episodio de la llamada *purificación* del Templo, Jesús atacó ostensiblemente a la aristocracia sacerdotal, de quien el Templo dependía y a quien aprovechaba, sobre todo, el sistema mercantil que amparaban y fomentaban las ceremonias culturales: era una institución de alto porte financiero, que reforzaba la *dominación de clase* establecida en Palestina. El violento ataque de Jesús²⁸¹ no puede tomarse por un acto de ingenua indignación contra pobres gentes y pequeños traficantes que vendían y compraban: el ataque se dirigía primordialmente contra los sumos sacerdotes y magnates que controlaban el Templo para su enriquecimiento personal y su poder²⁸². Era, pues, un acto *revolucionario* de desafío a ese poder de

²⁷⁹ Cf. *Jesus and the Zealots*, cit., p. 323.

²⁸⁰ " Cf. op. cit., p. 16

²⁸¹ Cf. Mc 11.15-19; Mt 21.12-13; Lc 19.45-48. Vid. el interesante análisis de J. Carmichael, op. cit., pp. 111-148.

²⁸² Cf. Mc 11.18.

la aristocracia sacerdotal, parasitaria del poder político de Roma; es decir, también un desafío a la autoridad romana. Las narraciones evangélicas, penetradas de intereses apologéticos tan concretos como los que sabemos, no podían reflejar fielmente este episodio básico, cuya significación es inmensa, en especial si lo relacionamos con la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén, entre el clamor y la excitación popular. El ataque al Templo contó probablemente con el apoyo de la multitud, y debió estar acompañado de inevitables actos de violencia y pillaje. Nada de todo ello podía pasar desapercibido a la guarnición romana que vigilaba estrechamente, desde la torre Antonia, uno de los puntos claves de la vida pública de la capital judía: sobre todo, si se piensa que por aquellos días tuvo lugar una *insurrección* sangrienta y severamente reprimida —insurrección que pudo estar relacionada, con gran verosimilitud histórica, con la presencia de Jesús—. A este respecto, es sintomática la acusación ante el Sanhedrín de que Jesús había amenazado con destruir el Templo; bajo esta falsa imputación, latía el hecho de que Jesús, siguiendo la concepción zelota de la teocracia judía, repudiaba la reglamentación vigente del Templo y se proponía sustituirla —como lo harían después los zelotas, en el año 66— por una regulación pura y sagrada. Tan grande y apremiante era el peligro implicado en esta acción, que el Sanhedrín se apresuró a entregar a Jesús al procurador romano, acusándolo de sedición. «Por consiguiente —matiza Brandon—, parecería que la ejecución de Jesús por los romanos resultó, no de un acto directa y abiertamente revolucionario contra ellos, sino de su ataque a la autoridad de la aristocracia sacerdotal judía, que fue interpretado como peligroso para la estructura de gobierno sobre la que se asentaba la dominación romana en Judea»²⁸³. Jesús comenzó su ministerio anunciando la inminencia del *reino de Dios*²⁸⁴, en el marco de la fluida expectativa mesiánica de la época. La predicación del Bautista, de la que Jesús se presenta como continuador, exhibe todos los rasgos de la protesta violenta, popular y mesiánica a la vez. En Lucas²⁸⁵, Juan el Bautista comienza amenazando a sus enemigos («raza de víboras») con palabras de extrema virulencia: «ya está el hacha puesta en la raíz del árbol; todo árbol que no dé buen fruto será cortado y arrojado al fuego». Cuando las multitudes le preguntan qué deben hacer, responde: «el que tenga dos túnicas, dé una al que no tiene, y el que tenga alimentos, haga lo mismo»²⁸⁶. El final del Bautista es el de un *revolucionario*: Josefo relata que Herodes Antipas —hijo de Herodes el Grande, y tetrarca de Galilea y Transjordania desde el 4 a. C. hasta el 39 d. C.— lo ejecutó sin proceso previo para prevenir una revuelta, pues el pueblo «parecía dispuesto a todo» bajo el liderazgo de Juan. Dicho relato debió sufrir cortes e interpolaciones posteriores; pero, afortunadamente, los evangelios canónicos colman la laguna, al decimos que Juan proclamó el *reino de Dios* —el reino revolucionario anunciado por Daniel, que destruiría a los demás reinos de la tierra— como algo *inminente*. El bautismo del agua era el signo de los que combatían por ese reino mesiánico. Aunque los sinópticos quieren minimizar el sentido revolucionario de Juan mediante una leyenda romántica de su muerte, la verdad es que ponen de evidencia que los primeros cristianos que repetían su mensaje «consideraron el movimiento de Juan como revolucionario, y a su propio mo-

²⁸³ Cf. *op. cit.*, p. 336.

²⁸⁴ Cf. Mc 1.15; Mt 4.17. Subraya oportunamente J. Carmichael, en su excelente síntesis sobre la naturaleza del *reino de Dios*, que éste «no era una obra divina realizada en el interior del alma del individuo; no era una reforma espiritual del individuo, sino algo efectuado *fuera* del individuo: era una transformación *material* del universo» (cf. *op. cit.*, pp. 71-72. *Vid.*, en general, páginas 63-84).

²⁸⁵ Cf. Lc 3.9.

²⁸⁶ Cf. Lc 3.10.

vimiento como una continuación del de Juan»²⁸⁷. En los relatos de Lucas sobre el nacimiento de Juan y de Jesús, el destino de ambos se predice en un lenguaje abiertamente revolucionario: derrocar a los potentados de sus tronos, ensalzar a los humildes, salvar al pueblo de Israel de sus enemigos y del poder de todos los que lo aborrecen²⁸⁸.

El concepto de *reino de Dios* ni está definido en los sinópticos ni precisaba estarlo, pues los judíos sabían muy bien que se refería al *destino de Israel*: era el reino del pueblo santo de Yavé, donde los fieles del Altísimo gozarían de la paz, la felicidad, la hartura, en un *banquete mesiánico* sin fin. La especulación mesiánica vacilaba entre localizar el reino mesiánico en el mundo envejecido de entonces o en un nuevo espacio cósmico subsiguiente a un cataclismo universal; pero el *reino* entrañaba, en todo caso, un cambio del orden ecuménico establecido y el rescate del pueblo de Israel de las cadenas del poder romano²⁸⁹. Para la instauración del *reino*, Jesús pone énfasis especial en el *arrepentimiento*, asumiendo la convicción de la literatura apocalíptica coetánea, según la cual la opresión de Israel era efecto de sus incredulidades y pecados: sólo la celosa observancia de la ley, no sólo en su letra, sino también en su espíritu, podía preparar para la liberación del pueblo judío. La originalidad de Jesús consiste en la *espiritualización* de esa obediencia a la ley, en la limpieza de corazón y en la recta conciencia, continuando el mensaje de los grandes profetas de Israel. No se conocen con exactitud los matices de su concepción del Mesías, ni si ésta fue influida por la especulación apocalíptica, ni si poseyó realmente una conciencia mesiánica²⁹⁰. De ser esto último cierto, sería posible que dicha conciencia estuviera teñida de cierta coloración mística y escatológica procedente de la abigarrada literatura apocalíptica. No obstante, cada día parece más verosímil que la cristalización de la *teología* del Hijo del Hombre —con su filiación cuasi divina, su soteriología universalista, su mesianismo sólo espiritual, su doble epifanía (encarnación y *parousía*), su triple secuencia de descenso, ascenso y descenso, etc.— es un producto relativamente tardío de la reelaboración evangélica, que alcanzó una pasajera privanza entre los sinópticos después del año 70.

Conviene observar la «diametral inversión», como dice F. C. Grant²⁹¹, que en las generaciones subapostólicas se produce en el uso de los términos *Hijo de Dios* e *Hijo del Hombre*. En la tradición veterotestamentaria —y parcialmente aún en los sinópticos—, el primer término tiene un carácter eminentemente moral y un alcance metafórico —expresa la *paternidad* de Dios como creador del universo animado e inanimado—; en tanto que el segundo adquiere en la literatura apocalíptica una connotación específicamente celeste y sobrenatural. En el desarrollo neotestamentario, por el contrario, *Hijo de Dios* —sobre todo por influencia paulina— se convirtió en el verdadero título de Jesús para expresar su naturaleza divina; mientras que *Hijo del Hombre* —título cada vez más inexpresivo para las

²⁸⁷ Cf. A. Robertson, *op. cit.*, pp. 78-79. Vid. J. Carmichael, *op. cit.*, pp. 63-70, y F. Josefo, *Antigüedades*, 18, 116-119.

²⁸⁸ Cf. Lc 1.52, 71

²⁸⁹ Se trataba siempre de un *reino material* que brindaría una existencia corporal plena de goces materiales y una beatitud espiritual concordante. Vid. J. Klausner, *Jesus of Nazareth. His Life time and teaching*, cit., páginas 398-407; S. Mowinckel, *op. cit.*, pp. 320-321 y 403-410; K. Kautsky, *op. cit.*, p. 302

²⁹⁰ La fina exégesis de N. Perrin, que he resumido anteriormente, parece invalidar posiciones como la de S. Mowinckel cuando afirma, aludiendo a la figura del *Hijo del Hombre*, que «Jesús realmente utilizó con preferencia este título para referirse a sí mismo» (cf. *op. cit.*, p. 445). Esta conclusión contradice incluso afirmaciones anteriores del propio Mowinckel, quien reconoce que «la tradición sinóptica no contiene nada que sugiera que Jesús se hubiera atribuido a sí mismo (ni en general ni como Hijo del Hombre) una real pre-existencia» (*ibid.*, pp. 448). Si retenemos el hecho de que en las epístolas paulinas aparece como nota destacada esta pre-existencia celeste —asociada a la idea de un segundo Adán, de matices orientales—, pero jamás la designación *Hijo del Hombre*, cabría preguntar al teólogo sueco en qué se apoya su audaz declaración de que Jesús se creyó efectivamente el Hijo del Hombre del Nuevo Testamento.

²⁹¹ Cf. *op. cit.*, p. 82.

iglesias gentiles— apuntaba a la naturaleza humana de Cristo, es decir, a su naturaleza humillada. Como escribe Grant, «este giro tuvo lugar entre los días de Pablo y los de Justino Mártir, Ireneo y Orígenes [...]. En realidad. Pablo [...] fue probablemente quien más hizo para realizar este cambio de uso»²⁹².

Lo que parece indiscutible es que los discípulos vieron a Jesús como el Mesías *dauidico*, incluso durante su fase ministerial. Pero, como indica Brandon, «cualquiera que haya sido la concepción de Jesús respecto de su propio *status* y oficio, es evidente que, en el curso de su misión de preparar a Israel para la venida del reino de Dios, habría visto a los líderes de su pueblo, en particular a los grados altos de la jerarquía que controlaba el Templo y el Sanhedrín, como un impedimento mayor para un pueblo reformado merecedor de la salvación de Dios»²⁹³. Jerusalén le ofrecía el espectáculo de una sociedad profana y corrompida, roída por la codicia y minada por la moral pagana del mundo gentil. Mientras la casta judía dominante gobernara Palestina por cuenta del César y para beneficio de ambos, el pueblo de Israel no estaría *regenerado* para recibir al Mesías de Yavé. La acción directa y violenta no constituía la consigna peculiar de Jesús; pero ni la condenaba cuando se ponía al servicio de la causa de Dios, ni rehuía el contacto con los que la ejercían —como sucedió también con los cristianos de la *Urgemeinde*—. La noticia que suministra Lucas sobre el consejo a los discípulos de que se proveyesen de espadas²⁹⁴ constituye un indicio impresionante, que ni aun la artificial apología que añade el evangelista —citando un oscuro pasaje de Isaías— logra mitigar²⁹⁵. Parece que Jesús preveía una resistencia armada ante un eventual arresto; y que Judas conocía esas precauciones, pues llegó con un destacamento bien armado²⁹⁶, al que, según Lucas, se opuso un conato de resistencia²⁹⁷. Es muy posible que el choque fuera de mayor entidad de lo que sugieren los sinópticos, sobre todo a la vista de la agonía de Jesús en Getsemaní²⁹⁸, que parecería referirse a las dudas que suscita la toma de una grave decisión.

Cabe suponer fundadamente que Jesús, favorecido por el éxito de los primeros momentos de su llegada a Jerusalén, fue víctima de un contrataque de las autoridades, que se sintieron inmediatamente amenazadas y acabaron condenándolo como *sedicioso*. Jesús previo probablemente en su proyecto original una coyuntura político-religiosa en la que, con la asistencia sobrenatural de Dios, el dominio romano de Judea entrase en colapso. En la previsión de esta coyuntura, el choque abierto con el poder político debió presentársele como inevitable. Su explícita referencia a una *muerte de cruz* —el suplicio romano *par excellence*—, al comienzo de su ministerio²⁹⁹, puede haber sido algo más que un *vaticinium ex*

²⁹² *Ibid.*, pp. 132-133. «El Jesús de la historia —escribe H. J. Schonfield— puede ser más correctamente conocido sólo por quienes estén dispuestos a verlo como a un Mesías judío. Los escritores de los Evangelios procuraron oscurecer las implicaciones nacionales y políticas de esta doctrina cardinal. Para ello tuvieron una excusa no pequeña en las circunstancias de su tiempo. Pero, no obstante, la afirmaron: sencillamente, porque no podía ser eliminada. Si bien cada paso que dieron para describir a Jesús en otra forma los alejó aún más de él. Nosotros ahora no podemos encontrarlo de nuevo si caemos en el mismo error» (cf. H. J. Schonfield, *The Passover plot*, cit., pp. 253-254).

²⁹³ Cf. *op. cit.*, pp. 337-338.

²⁹⁴ Cf. Lc 22.36.

²⁹⁵ Cf. Lc 22.37. Según R. Eisler, dicho perícope, aunque algo confuso, alude al hecho de que cada discípulo tenía probablemente dos espadas: una, la *sica* (daga o espada corta de la época), y la otra, una espada normal. Cit. por Brandon, *op. cit.*, p. 341, nota 1.

²⁹⁶ Cf. Mc 14.43.

²⁹⁷ Cf. Lc 22.49-50.

²⁹⁸ Cf. Mc 14.32-39.

²⁹⁹ Cf. Mc 8.34.

eventu, es decir, el indicio de una temprana intuición.

El episodio del *pago del tributo* suele exhibirse como el argumento mayor contra esta interpretación de la acción de Jesús. Este episodio está hábilmente montado para presentar a un Jesús favorable al cumplimiento de los deberes cívicos, en especial el de *tributar*, símbolo de la obediencia a la soberanía civil y política; en este caso, símbolo de la obediencia a Roma. Negarse a tributar era un acto sedicioso que conducía, adoptado colectivamente, a la *rebelión*. Marcos tiene especial interés en presentar a Jesús como aceptando nítidamente el deber judío de pagar el tributo a Roma. Pero la conocida respuesta de Jesús —«dad, pues, al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios»³⁰⁰— es la misma que hubiera dado un zelota, para quien era obvio que *la tierra y el pueblo de Israel no eran del César, sino sólo de su Dios*. Se trata de una respuesta *por referencia*. Los testigos presenciales de esta réplica —si es histórica— no pudieron abrigar la menor duda de su sentido negativo. Por el contrario, los cristiano-romanos a quienes se dirige el evangelio eran muy ignorantes, y desconocían casi todo de la *Weltanschauung* judía: no podían ni imaginarse que, para los zelotas coetáneos de Jesús, pagar tributo a Roma equivalía a dar al César lo que era de Dios. Marcos se guarda bien de explicar a sus lectores los presupuestos del relato, y actúa como si las definiciones implícitas en aquella respuesta fueran obvias para todo el mundo. Aún más, inserta el diálogo en una escenografía que, sin enunciar taxativamente el presunto sentido afirmativo, lo insinúa claramente. Brandon comenta justamente que Jesús «jamás hubiera sido visto como Mesías, si hubiera dispuesto que los judíos tenían que pagar, en derecho, el tributo a Roma»³⁰¹. La sentencia de Jesús es probablemente auténtica, y constituye una *negación radical* del derecho de Roma a imponer tributo personal —*capitación*— a los judíos, con todas las implicaciones sociales y políticas de esa negativa. Se trataba de una respuesta que complacía sin duda a los zelotas, pues simbolizaba la esencia del ideal teocrático de Israel.

La hostilidad de Jesús a los romanos cuenta con otros testimonios. Lucas, que escribe en tiempos en que las cuestiones resueltas por Marcos no eran ya candentes, no se recata de informarnos que los dirigentes judíos acusaron a Jesús, ante Píalos, de estar «pervirtiendo a nuestro pueblo; *prohibiendo pagar tributo al César*; y diciendo ser El el Mesías rey»³⁰². Por si fuera poco, los dirigentes añadieron que Jesús «*subleva al pueblo* enseñando por toda la Judea, desde Galilea hasta aquí»³⁰³. La triple acusación configura una actitud de Jesús

³⁰⁰ Cf. Mc 12.17.

³⁰¹ Cf. *op. cit.*, p. 347. También *ibid.*, pp. 345-349. Cabría incluso añadir que en la respuesta de Jesús pudo quizás esconderse un sutil acento de peyorativa ironía hacia quienes manipulaban dinero y se dedicaban a negocios crematísticos. A éstos no les cabría abrigar dudas en materia de pago de tributos, sino sólo pagar sin vacilación a fin de ser consecuentes consigo mismos.

Veamos. Como señala C. Roth (cf. *The Dead Sea scrolls. A new historical approach*, Nueva York, 1964, p. 89), el hecho de «manipular y hacer uso de monedas con la efigie del Emperador y con la sobreinscripción garante de esta soberanía» equivalía ya a reconocer la existencia de un señor extraño superior a Yavé. Roth insinúa que Jesús basó su réplica (en Mc 12.17) sobre «el supuesto de que las personas que no vacilaban en reconocer implícitamente a la autoridad romana mediante la manipulación de monedas con el retrato imperial, tampoco rehusarían reconocerla implícitamente pagando el tributo» (*ibidem*). Este matiz exegético debe integrarse, sin embargo, en el sentido *negativo* fundamental de la respuesta de Jesús —lo que no hace Roth, que sólo piensa en una respuesta evasiva—, viniendo entonces a constituir como una tácita insinuación irónica dirigida a aquellos que, estando inmersos en el mundo crematístico de los negocios, no podrían ostentar más conducta consecuente que la de pagar el tributo a aquella máxima autoridad, sin la cual la razón de sus empresas de lucro serían imposibles.

³⁰² Cf. Lc 23.2. (Subrayado mío.)

³⁰³ Cf. Lc 23.5. (Subrayado mío.) Es curioso que Lucas no preste atención a la divergencia flagrante entre lo que, siguiendo a Marcos, dice en 20.25 y lo que afirma en 23.2. Es igualmente curioso observar el embarazo de Marcos al aludir a dichas acusaciones —que evita enunciar (15.3)—. En tiempos de Lucas, la versión cristiana estaba tan arraigada que ya no

radicalmente *revolucionaria*: es una denuncia de *mesianismo político*, meridianamente corroborado por el episodio de la entrada triunfal en la ciudad³⁰⁴. Este ingreso apoteósico, aunque presentado con el colorido de la profecía de Zacarías 9.9, sugiere el carácter de un acto planeado por Jesús para proclamar públicamente, según la ideología de la época, su pretensión *mesianica* —religiosa y política a la vez.

A la luz de todas estas noticias, la figura de Jesús se presenta así, en sus rasgos esenciales: Jesús cree que el reino de Dios está al alcance de la mano, e intenta preparar moral y espiritualmente a los judíos para compartir ese reino, cuyo advenimiento realizará el destino de Israel como pueblo elegido de Dios. Jesús concibe su misión, no como abrogatoria de la esperanza judía tradicional en el marco de la ley y los Profetas, sino como la auténtica realización de la economía religiosa del judaísmo: «no penséis que he venido a abrogar la ley o los Profetas; no he venido a abrogarla, sino a consumarla. Porque en verdad os digo que antes pasarán el cielo y la tierra, que falte una iota o una tilde de la Ley hasta que todo se cumpla»³⁰⁵. De los dos obstáculos para esa consumación de las promesas —la oligarquía judía y el gobierno romano— parece que Jesús se enfrentó preferentemente con el primero de ambos, en cuanto el más sacrilego y escandaloso exponente de la corrupción moral y la explotación económica y social de los oprimidos, decidiendo trasladarse a Jerusalén para coronar su misión. Al comprobar su fracaso final, no parece haber tenido intención de entregarse espontáneamente a sus persegutores, a guisa de víctima propiciatoria de un movimiento colectivo. Cuando es arrestado y condenado, Pilatos ordena que se le crucifique entre dos *leistai* —probablemente, zelotas—, sugiriendo esta conducta del procurador romano que Jesús estaba en cierta relación con la insurrección ocurrida en Jerusalén por los mismos días. La adhesión popular que concitó no había cesado, como reconoce el Cuarto Evangelio al decir que «Jesús, *conociendo* que iban a venir para arrebatarlo y hacerlo rey, se retiró otra vez al monte El solo»³⁰⁶. Esta actitud insurreccional que provocó en las masas era suficiente para hacerle inmediatamente peligroso en el aspecto social y político. Todo ello condujo al Nazareno a una situación de la que sólo en parte fue una víctima, pues, en gran parte, fue su autor y protagonista. Dicha situación se inscribe en un contexto *ideológico* que, aunque no idéntico, coincidía esencialmente con el del zelotismo. «Donde Jesús parece haber diferido de la política zelota —señala Brandon— fue en el hecho de que estaba más inmediatamente preocupado en atacar a la aristocracia sacerdotal judía que en complicarse él mismo con los romanos. Pero esta diferencia (...) resultaba indudablemente de su objetivo inmediato de preparar a Israel para el advenimiento del reino de Dios [...]. A la postre, parecería que el movimiento de Jesús y el de los zelotas convergieron en una acción revolucionaria en Jerusalén. Pues el asalto de Jesús contra la autoridad de la jerarquía en el Templo parece haber coincidido con un alzamiento zelota en la ciudad. Cualquiera que pueda haber sido la relación entre los dos ataques. Jesús fue crucificado en el Calvario entre dos *leistai*, que eran probablemente zelotas, sus compañeros en el pago de aquella última pena por rebeldía contra Roma»³⁰⁷. Lo mismo que Judas el Galileo y sus dos hijos,

se temía su discusión en punto tan sintomático.

³⁰⁴ Cf. Mc 11.1-7; Mt 21.1-7; Lc 19.29-35.

³⁰⁵ Cf. Mt 5.17-18.

³⁰⁶ Cf. Jn 6.15.

³⁰⁷ Cf. *op. cit.*, p. 356. En Marcos, Jesús clama en la cruz que *Dios lo ha abandonado* —aunque el evangelista lo haga con palabras de un salmo (22.1) artificialmente inserto en dicha ocasión (Mc 15.34)—. Mateo (27.46) mantiene el grito de abandono. Lucas, en cambio, hace morir a Jesús como encomendando su espíritu al Padre (Lc 23.46).

que le sucedieron³⁰⁸.

8. La ideología del evangelio original

La *ideología revolucionaria* que inspiraba la acción de Jesús aparece con nitidez bajo los velos con que la teología de los evangelios canónicos se propuso ocultarla. Como ya se dijo, en los testimonios evangélicos se amalgaman tradiciones dispares y hasta contradictorias, tanto en lo que se refiere al contenido estrictamente narrativo —sucesos— como al contenido sentencial —doctrinas—. Pero es sobre todo en el plano de la *ética* y del ideal *social* donde pueden registrarse dos líneas antagónicas que no admiten, en rigor, conciliación. La tradición original postula una *ética de crisis*, drástica en su formulación, eminente-

temente agónica, incluso de *guerra*: su *Sitz im Leben* es la comunidad cristiana de Palestina en el siglo I, hasta el año 70. La tradición opuesta, de cristalización tardía, acoge una ética social de *resignación*, pacifista, *interiorizante*, universalista, de *mansedumbre*: su *Sitz im Leben* son las comunidades cristianas gentiles influidas por el paulinismo, antes y, sobre todo, después del 70. En la tradición procedente directamente de Jesús debió existir una serie de pautas de la conducta en el seno de la comunidad mesiánica judía que establecían probablemente una ética de abnegación individual y sacrificio personal, de autorrenuncia y entrega total a la voluntad de Dios, unida a una moral de fraternidad entre los miembros de esa comunidad de los *fieles de Israel*: estas pautas de conducta constituían lo que podría denominarse una *ética sodalicia de sacrificio*, sin reservas, de los *miembros* de la comunidad mesiánica en el *interim* que precede al reino. Esta *ética de fraternidad* radical era el cauce práctico para la *purificación* personal y el *arrepentimiento* como pruebas tangibles de la *obediencia* a la voluntad divina, en cuanto *condictio sine qua non* de la instauración del reino mesiánico. El altruismo era la norma en el interior de la *sodalitas* mesiánica, como anticipación práctica y prenda de la ética de amor imperturbable en la Nueva Jerusalén.

³⁰⁸ Esta interpretación detallada de Brandon coincide básicamente con la anticipada por A. Robertson, según la cual «los estratos más tempranos de los Evangelios —lo que se demuestra por la evidencia interna y por el estudio comparativo de los sinópticos— apuntan hacia un movimiento revolucionario, dirigido primero por Juan el Bautista y luego por Jesús el Nazoreo, encaminado a derrocar el gobierno herodiano y romano en Palestina, y al establecimiento de un 'reino de Dios' terrenal, en el que los primeros serían los últimos y los últimos los primeros, los ricos despedidos con las manos vacías y los pobres colmados de cosas buenas y agraciados con casas y tierras» (cf. *op. cit.*, p. 93). Considera Robertson que «la base de los Evangelios sinópticos fue un documento escrito bajo el impacto inmediato de la guerra judía y expresivo de un mesianismo revolucionario. Los pasajes de esta categoría pueden hacerse remontar, mediante la evidencia interna, hasta el Evangelio primitivo. La derrota catastrófica de la rebelión judía tenía que ser explicada. Una manera de hacerlo era presentarla como un juicio sobre la nación por su rechazo de un Mesías que ya había venido y como la hora más lúgubre antes de la aurora en que el líder muerto retornaría para establecer su reino. El Mesías rechazado fue identificado con Jesús el Nazoreo, crucificado por el procurador Pilatos, una generación antes de la destrucción de Jerusalén» (cf. *op. cit.*, p. 144). Según este investigador el Evangelio primitivo habría sido compuesto en Palestina, en lengua aramea, durante la guerra judía (66-70 d. C.), constituyendo la base material del relato de Marcos. Esta hipótesis contribuiría a explicar las numerosas y comprometedoras referencias de sentido revolucionario en este escrito evangélico. Sobre el título *nofzri*, *ibidem*, pp. 90 y 93-94. La crítica más ajustada de las tesis de Brandon se encuentra en G. R. Edwards, *Jesús ana the politics of violones* (Nueva York, 1972), obra que sólo he podido consultar estando ya en curso de impresión la tercera edición de este libro. Esta circunstancia y razones de espacio nos impiden examinar aquí los méritos de la misma. Digamos solamente que sus argumentos fluyen todos de un claro prejuicio doctrinal favorable a una presentación de Jesús en la línea —aunque con mucha menos retórica y mucho mayor acumen crítico— del libro de P. Lehmann, citado en estas páginas.

Pero esta ética sodalicia sólo ostentaba una pretensión de vigencia *interna* y se perfilaba en oposición a los enemigos de Israel y su Dios; es decir, la *ética fraternal* se inscribía en una *ética de hostilidad* al mundo pagano, de guerra a las *gentes* opresoras del pueblo judío. El evangelio original presentaba así una *ética interna* de *fraternidad*, en el contexto de una *ética externa* de radical y activa *hostilidad* a las potencias —naturales y sobrenaturales— que disputaban la soberanía al Dios de Israel. Los evangelios canónicos, al cancelar el marco esencial de esa radical pugna, transformaron la *ética sodalicia* de los *fieles* de Israel en una *ética universal del amor*, válida para *todos* los hombres y naciones. Esta transformación, correlativa a la sustitución del Jesús histórico por el Cristo kerygmático, comportaba la manipulación de las tradiciones recibidas mediante la supresión, la adición, la interpolación o la reinterpretación de los hechos y del magisterio de Jesús y sus discípulos originales. La nueva ética así construida se atribuye al mismo Jesús histórico, situándola fuera del contexto histórico real. Este contexto histórico permitía articular adecuadamente los dos círculos concéntricos de la ética judeocristiana: de *guerra hacia afuera* y de *amor hacia adentro*. La supresión del contexto dejaba *desarticuladas* y meramente *yuxtapuestas* dos actitudes éticas no sólo incoherentes, sino opuestas e inconciliables. Adviértase que la ética sodalicia del amor podía incluir a los gentiles que, convertidos por la gracia divina, se unían cordial y espiritualmente a la comunidad mesiánica; pero debe añadirse que era ésta una cuestión que apenas preocupó al cristianismo original³⁰⁹.

Las antinomias éticas de los evangelios canónicos son más explicables si se recuerda que se acompañan de otras contradicciones no menos crasas pero si más manifiestas. A título de ilustración, recuérdese que en Marcos³¹⁰ y en *Hechos*³¹¹, Jesús es un galileo de Nazaret (*patrís*), y en *Hechos*³¹² sus discípulos son llamados *nazarenos* (*notzrím*)³¹³; por el contrario, según el mismo Mateo en otro lugar de su relato³¹⁴, Jesús nació en Belén —para

³⁰⁹ Es curioso observar que en la llamada *Doctrina de los Doce Apóstoles* (*Didachē*) se vislumbra algo del proceso por el que la ética de amor en el interior de la comunidad mesiánica se convierte en ética del amor universal absoluto. Donde Mateo y Lucas dicen: «amad a nuestros enemigos» (Mt 5.44; Lc 6.27), la *Doctrina* dice: «amad a los que os odian, y no tendréis ningún enemigo» (I). Donde Lucas dice: «a quien te quita tus bienes, no se los pidas de nuevo» (6.30), la *Doctrina* dispone: «si alguien te quita lo que es tuyo, no pidas que te lo devuelva; pues, ciertamente, no puedes» (II). Donde Mateo clama: «bienaventurados los mansos, porque ellos heredarán la tierra» (5.5), la *Doctrina* dice con franco oportunismo: «sed mansos, ya que los mansos heredarán la tierra» (III). Vale la pena observar también que, mientras que los evangelistas atribuyen estas sentencias al propio Jesús, la *Doctrina* no las endosa a autoridad alguna. Sobre la verosimilitud de mi hipótesis de los dos círculos concéntricos de una ética articulada en dos series de postulados *antagónicos*, baste recordar que los *esenios* —cuyo inmediato parentesco espiritual con Jesús es innegable— exigían de sus miembros, pese a la proverbial celebridad de su celo por el prójimo («su celo por la virtud y su amor apasionado por el prójimo», como advierte Filón de Alejandría en el cap. 12 del escrito *Quod omnis probus liber sit*, generalmente atribuido a él), «que odiasen por siempre a los *injustos* y luchasen al lado de los *justos*», como uno de los elementos constitutivos del juramento de admisión a la secta, según nos refiere Josefo en el cap. 8 del libro II de la *Guerra judía*. Vid. también *Regla de la Comunidad*, I, páginas 9-11 («amar a todos hijos de la luz, a cada uno de acuerdo con su lote en el consejo de Dios, y odiar a todos los hijos de las tinieblas, a cada uno de acuerdo con su culpa en la venganza de Dios»). C. Schmitt advierte que los sinópticos no hablan del *hostis* (enemigo público, extranjero, enemigo político), sino del *inimicus* (enemigo privado, personal). En Mt 5.44 y Lc 6.27 se dice *diligite mímos vestros* y no *diligite hostes vestros*. El texto griego se refiere así al *éksthros* y no al *potemos*; es decir, al enemigo privado, no al enemigo político de Israel. El amor al prójimo no entraña amor a quienes hostilizan a la soberanía del Dios judío y a su pueblo elegido. Ética de guerra y ética de amor se inscriben, por consiguiente, en dos círculos o niveles irreductibles en el marco de las promesas mesiánicas (vid. C. Schmitt, *Estudios políticos*, trad., Madrid, 1941, pp. 115-117).

³¹⁰ Cf. Mc 1.9, 6.1.

³¹¹ Cf. *Hechos* 2.22.

³¹² Cf. *Hechos* 24.5.

³¹³ Vid. A. Robertson, *op. cit.*, pp. 92 y 93-94.

³¹⁴ Cf. Mt 2.1.

que se cumpliera la profecía de Miq. 5,2.—, y Lucas³¹⁵ intenta explicar las circunstancias de esta localización del parto mediante una historia —la del censo— realmente inverosímil³¹⁶. Pero lo más chocante es la existencia en una misma narración de dos noticias sobre el nacimiento de Jesús tan contradictorias como la de su concepción sobrenatural en el seno de una virgen³¹⁷ y la de su filiación natural davídica. En Mateo³¹⁸ se enumeran las cuarenta y dos generaciones desde Abraham a José, para probar genealógicamente que Jesús descendía de David; pero en el mismo capítulo³¹⁹ se afirma que lo concebido por María «es obra del Espíritu Santo». En Lucas³²⁰ se describe con lujo de detalles la concepción virginal; pero renglones después³²¹ se presenta la farragosa genealogía davídica de José para probar la progenie de Jesús. Estas evidencias genealógicas predicen, como es obvio, «un origen familiar humano y regular», es decir, «un nacimiento humano normal» de Jesús³²², tal como lo conoce incluso el propio Pablo en las Epístolas a los romanos y a los galatas³²³.

Pues bien, la desenfadada indiferencia ante estas contradicciones testimoniales de los hechos explica que los autores del Nuevo Testamento postulen —por supuesto de forma confusa y asistemática— *dos modelos de ética radicalmente antagónicos*. En uno de dichos modelos se presenta a Jesús y a la *Urgemeinde* como enemigos violentos del orden económico, social y político vigente, como *revolucionarios* y heraldos de un nuevo orden, que proclama la lucha de clases, la práctica revolucionaria, el comunismo de bienes, el desprecio al trabajo, la relegación de la familia³²⁴. Veamos cómo:

Hostilidad de clase.

En Lucas, la historia que cuenta Jesús del rico epulón y el pobre Lázaro es un *specimen* inestimable de este antagonismo clasista³²⁵. El hombre rico es condenado porque es *rico*, no

³¹⁵ Cf. Lc 2.1-7.

³¹⁶ Vid. los atinados comentarios de K. Kautsky en *op. cit.*, pp. 307-308: «¿Qué diríamos nosotros de la idea de que en un censo imperial general, o incluso en un censo provincial, hubiera cada uno de ir a su lugar de nacimiento para ser empadronado? Incluso hoy, en la edad de los ferrocarriles, un tal decreto llevaría a la más espantosa confusión, sólo inferior a su inutilidad. En realidad, en un censo romano también cada uno se registraba en su lugar de domicilio, y sólo los hombres tenían que hacerlo en persona.»

³¹⁷ Cf. S. Mowinckel, *op. cit.*, pp. 110, 113-115 y 184-186, sobre el nacimiento virginal en las religiones orientales anteriores al cristianismo.

³¹⁸ Cf. Mt 1.1-7.

³¹⁹ Mt 1.18-25.

³²⁰ Cf. Lc 1.26-38.

³²¹ Cf. Lc 3.23-38.

³²² Cf. J. Weiss, *op. cit.*, vol. I, p. 123

³²³ Cf. Rom 1.3; Gal 4.4.

³²⁴ Vid. K. Kautsky, *op. cit.*, pp. 272-300. El excelente estudio de J. T. Sanders, *Ethics in the New Testament* (Londres, 1975), restaura con vigor la línea hermenéutica de A. Schweitzer respecto de la *Interimsethik* que vehicula el mensaje cristiano original, anclado en «una escatología inminente» que no cabe discutir (p. 5). Al término del primer capítulo de su libro, Sanders concluye: «Jesús no suministra una ética válida para hoy. Su magisterio ético está entretejido con su inminente escatología hasta tal punto que todo intento de separar a ambos, y extraer sólo el hilo ético, arrastra también invariable e inexorablemente hilos de la escatología, de tal manera que ambas hebras sólo aparecen amontonadas. Más vale dejar intacto el tejido, dejar a Jesús, como Albert Schweitzer pedía que hiciéramos, retornar a su propia época. Según Cadbury advirtiera, debemos evitar el peligro de modernizarlo. Debemos dejar que sea un judío de la Palestina de hace casi dos mil años; dejémosle a él con sus esperanzas escatológicas, que resultaron trituradas por la rueda del destino que fue su cruz, como dijera Schweitzer; dejémosle creer en el final inminente del mundo y en el juicio inminente de Dios [...]. Sólo haciéndolo así podemos nosotros tener la esperanza de descubrir al verdadero Jesús histórico. Podemos incluso aprender a apreciarlo más» (p. 29).

³²⁵ Cf. Lc 16.25-26.

por ser pecador; cuando solicita piedad, Abraham le responde: «hijo, acuérdate de que recibiste ya tus bienes en vida y Lázaro recibió males, y ahora él es aquí consolado y tú eres atormentado. Además, entre nosotros y vosotros hay un gran abismo, de manera que los que quieran atravesar de aquí a vosotros no pueden, ni tampoco pasar de ahí a nosotros». En otro lugar, Jesús declara 'que a quien observa los preceptos, aún le resta algo para entrar en el reino: vender cuanto tiene y repartirlo entre los pobres, «porque es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja, que entre un rico en el reino de Dios»³²⁶. En este mismo evangelio, Jesús exclama: «bienaventurados los pobres, porque vuestro es el reino de Dios; bienaventurados los que ahora padecéis hambre, porque seréis hartos...»³²⁷. Y en las famosas imprecaciones, Jesús vocea al que quiera escucharle: «pero ¡ay de vosotros, ricos, porque habéis recibido vuestro consuelo! ¡Ay de vosotros los que ahora estáis hartos, porque tendréis hambre! ¡Ay de vosotros los que ahora reís, porque gemiréis y lloraréis! ¡Ay cuando todos los hombres dijeren bien de vosotros, porque así hicieron sus padres con los falsos profetas!»³²⁸. En esta perspectiva original, para Jesús ser *rico*, disfrutar de riquezas, es un crimen derogatorio de las promesas³²⁹. ¿Puede negarse objetivamente la atmósfera de hostilidad y rencor social que envuelven estos pasajes? ...El sentimiento de clase y la protesta radical contra la explotación quedan lapidariamente expresados en estas palabras de Jesús a sus discípulos: «vosotros sabéis que los príncipes de las naciones las subyugan y que los grandes imperan sobre ellas. No ha de ser así entre vosotros; al contrario, el que entre vosotros quiera llegar a ser grande, sea vuestro servidor, y el que entre vosotros quiera ser el primero, sea vuestro siervo... »³³⁰.

Vocación revolucionaria.

El sentido revolucionario de la conducta de Jesús y de la *Urgemeinde* se manifiesta sin equívocos en multitud de pasajes evangélicos. En Mateo, dice Jesús: «no penséis que he venido a poner paz en la tierra; no vine a poner paz, sino espada»³³¹. Y en otro lugar exclama: «desde los días de Juan el Bautista hasta ahora, el reino de los cielos es objeto de violencia, y los violentos lo toman por la fuerza»³³². Al describir los tiempos de la tribulación premesiánica, anuncia que se oirá «hablar de guerras y rumores de guerra, pero no os turbéis, porque es necesario que esto suceda»³³³. En su visita a Isabel, María describe al Salvador como el que «derribó a los potentados de sus tronos y ensalzó a los humildes»³³⁴; y utilizando un texto de Isaías, declaraba Jesús que Dios lo «envió a predicar a los cautivos la

³²⁶ Cf. Lc 18.22-25. En el proceso sinóptico de *adaptación ideológica* Mateo cualifica oportunamente: «si quieres ser perfecto...» (Mt 19.21). Es decir, ¡puede alcanzarse el reino a un precio menor!... El condicionante anula el sentido original del pericope.

³²⁷ Cf. Lc 6.20-21. En Mateo, de nuevo, se altera el sentido; los pobres son sólo «los pobres de espíritu» (Mt 5.2), y los hambrientos sólo «los que tienen hambre y sed de justicia» (5.6). Por si fuera poco, en el versículo 4 introduce una categoría que delata paladinamente la nueva actitud *conformista* en el plano social y político: «bienaventurados los mansos porque ellos poseerán la tierra.»

³²⁸ Cf. Lc 6.24-26. La última frase no sólo denuncia a los *ricos*, sino a los *ideólogos* que se ponen al servicio de los ricos.

³²⁹ En Mateo y Lucas se establece un dilema entre Dios y las riquezas, esta vez sin paliativos incluso en el primero de ambos (Mt 6.24; Lc 16.13).

³³⁰ Cf. Mt 20.25-27, 23.11-12.

³³¹ Cf. Mt 10.34.

³³² Cf. Mt 11.12. En Lc 16.16 se dice que desde Juan cada uno entra en el reino «violentamente».

³³³ Cf. Mt 24.6.

³³⁴ Cf. Lc 1.52.

libertad...; para poner en libertad a los oprimidos»³³⁵.

Eliminando todo riesgo de ambigüedad, el Nazareno dice solemnemente: «yo he venido a echar fuego en la tierra, ¿y qué he de hacer, sino que se encienda?»³³⁶. En varias parábolas se encuentran similares imágenes de violencia, como en la del fermento: «enviará el Hijo del Hombre a sus ángeles y recogerán de su reino todos los escándalos y a todos los obradores de iniquidad, y los arrojarán en el homo de fuego, donde habrá llanto y crujir de dientes»³³⁷.

La naturaleza *terrestre* del reino mesiánico, el odio a Roma y el espíritu de venganza alcanzan expresión extrema en el *Apocalipsis* de Juan. Este escrito siempre ha sido un grave escollo para la ética de la Iglesia, pues está en neto contraste con la orientación ideológica del cristianismo oficial. Eusebio de Cesárea³³⁸ ha dejado constancia de los apasionados debates, todavía en el siglo IV, que precedieron a la inclusión final del *Apocalipsis* en el canon del Nuevo Testamento. Precisamente por el carácter de este documento, tan comprometedor para una visión pacifista y espiritualista del mensaje cristiano, existe aún hoy gran polémica sobre la fecha de su composición. Un exegeta ponderado como M. S. Enslin estima que, no obstante la verosimilitud de que haya sido escrito en su forma actual al término del reino de Domiciano (95 d. C.), como creyó Ireneo, «parece que hay material en el libro que apunta a períodos más tempranos». Por ejemplo, *Apoc.* 11.1 ss. parece ser una indicación clara de que el Templo aún estaba en pie, y, «por tanto, que data de antes del año 70 d. C.»³³⁹; pero, en todo caso, pueden detectarse en el documento «estratos de diferente material»³⁴⁰. F. Engels consideró el libro como escrito entre junio del 68 y enero del 69 — en tiempos del emperador Galba³⁴¹ —, en tanto que A. Robertson estima que, aunque fue escrito en su redacción actual probablemente unos veinte años después de estas fechas, contiene, con toda evidencia, mucho material anterior al año 70 d. C. El sentido del documento es fiel al espíritu del judeocristianismo original, que se consideraba esencialmente como *una secta judía*, como lo acreditan los rasgos siguientes, según destaca J. Lenzman: escasísimo conocimiento de la dogmática cristiana del Nuevo Testamento; débil difusión de la nueva fe; estrecho parentesco de mentalidad, interés y lenguaje con el judaísmo; y silencio sobre la vida terrenal de Jesús³⁴². Las visiones apocalípticas que contiene el libro, desbordantes de fantasía mítica y violencia verbal, están saturadas de esquemas y fórmulas de sentido político-religioso y bélico, definidores del cristianismo original. Se trata del cumplimiento de las profecías mesiánicas en favor de los *judíos fieles*, los *hijos de Israel*, en lucha con el mundo pagano: cuando los *santos* aparecen ante el trono de Dios, primero vienen 144.000 judíos —doce mil por cada tribu—, y sólo después las masas innumerables de gentiles conversos a un judaísmo renovado. Los *santos* serán vengados por la destrucción de la Gran Prostituta —antes Babilonia, ahora Roma—, lo que abrirá la puerta a la inminente instauración del reino de Dios en la Nueva Jerusalén. En el cap. XI, la señal del cielo es el presagio de la victoria final de Israel sobre el poder satánico de Roma, victoria que será

³³⁵ Cf. Lc 4.18.

³³⁶ Cf. Lc 12.49.

³³⁷ Cf. Mt 13.41, 47.50.

³³⁸ Cf. *Hist. ecls.*, 3.3 ss., 5.8 y 7.25.

³³⁹ Cf. M. S. Enslin, *Christian beginnings*, cit., p. 361.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 367.

³⁴¹ Cf. K. Marx-F. Engels, *On religión* (trad., Moscú, 1955, pp 205 ss. y 325-347).

³⁴² Cf. J. Lenzman, *L'origine du christianisme*, cit., páginas 133-135.

ganada en la batalla celeste de los ángeles contra el dragón. Roma, representada como una prostituta beoda, será sometida a juicio y aborrecida, «y comerán sus carnes y la quemarán al fuego»³⁴³. El regocijo de los *santos* ante el aniquilamiento de Roma es indescriptible, «porque Dios ha juzgado nuestra causa con ella»³⁴⁴. La descripción de la Nueva Jerusalén —nuevos cielos y tierra en el *millennium*— no deja lugar a dudas sobre la naturaleza *material* del reino³⁴⁵. En su conjunto, el documento es prueba irrefutable de la ideología mesiánica revolucionaria del cristianismo original, y de la perspectiva de violencia en que se movían los judeocristianos del siglo I.

Comunidad de bienes.

El régimen de *comunismo de consumo* que adoptó la *Urgemeinde*, según aparece claramente en los *Hechos*, indica la composición social eminentemente proletaria y el espíritu igualitario de aquélla, y manifiesta sus afinidades con el régimen económico de las comunidades esenias³⁴⁶. En las actas apostólicas, en efecto, aparecen bien definidos los rasgos esenciales de este comunismo de carácter consuntivo —correlato de las comunidades *urbanas* antiguas, que no podían establecer otra clase de comunismo—: vida comunitaria (*koinonía*), fracción del pan, posesión de todo en común, distribución de los demás bienes según las necesidades de cada uno. Para ello, los miembros vendían sus posesiones y haciendas a fin de engrosar el fondo común: «todos los días acudían unánimemente al Templo, partían el pan en las casas y tomaban su alimento con alegría y sencillez de corazón, alabando a Dios en medio del general favor del pueblo»³⁴⁷. Lo cual implicaba que «la muchedumbre de los que habían creído tenía un solo corazón y una sola alma, y ninguno tenía cosa alguna propia, sino que lo tenían todo en común»; «no había entre ellos indigentes, pues cuantos eran dueños de casas o haciendas las vendían y llevaban el precio de lo vendido y lo depositaban a los pies de los apóstoles; y a cada uno se le repartía según su necesidad»³⁴⁸. Es decir, tomaban en serio lo que Jesús dice en Lc 1822.

En el siglo IV, Juan Crisóstomo elogiaba este comunismo cristiano original, analizando sus ventajas económicas con espíritu práctico y realista, pero con la mente de un hombre inserto aún en el modo de producción antiguo: «lo que necesitaba un hombre —decía— se tomaba del tesoro de la comunidad, no de la propiedad privada de los individuos. De esta manera, los donantes no se volvían arrogantes». Creía el Crisóstomo que dicho comunismo de bienes era superior desde el punto de vista del rendimiento económico: pues «la dispersión —señalaba— es la causa de un mayor gasto, y así, de la pobreza»³⁴⁹.

En el Cuarto Evangelio, la comunidad primitiva aparece dibujada con los mismos ras-

³⁴³ Cf. *Apoc.* 17.16.

³⁴⁴ Cf. *Apoc.* 18.20.

³⁴⁵ Cf. *Apoc.* 21.9-27, 22.1-5. La utopía del autor, aunque milagrosa, es terrenal y material hasta el fin (cf. A. Robertson, *op cit.*, p. 156; es «una doctrina del *millennium* material», *ibid.*, p. 157). Como dice este investigador, reunir el material de que se compone este libro «era fácil para uno empapado en la literatura profética antigua. Pero en este moldeamiento de la imaginación profética, el escritor vierte una riqueza de candente invectiva que sólo podía proceder de un revolucionario judío bajo los emperadores flavios. Está lleno de odio a Roma y a los misioneros paulinos que predicaban sumisión a Roma» (*ibid.*, página 153).

³⁴⁶ Vid. K. Kautsky, *op. cit.*, pp. 258-265 y 280-292.

³⁴⁷ Cf. *Hechos* 2.42-47.

³⁴⁸ Cf. *Hechos* 4.32, 34-35.

³⁴⁹ Cit. por K. Kautsky, *op. cit.*, pp. 280-282.

gos comunistas³⁵⁰; y en los sinópticos Jesús dice sin ambages: «así, pues, cualquiera de vosotros que no renuncie a todos sus bienes no puede ser mi discípulo»³⁵¹; «vended vuestros bienes y dadlos en limosna»³⁵². La ética económica del Nazareno era en este punto incompromisoria: sólo los que comparten *íntegramente* sus bienes con los desposeídos pueden entrar en el *reino*³⁵³.

La mayoría de los teólogos ha tendido a oscurecer este régimen rigurosamente comunitario de la *Urgemeinde*. por razones marginales a la exégesis, pero directamente vinculadas a su situación de clase. Resulta hasta cómica la precaución de exegetas como J. Weiss o E. Troeltsch para desvirtuar lo evidente. Weiss afirma que el lenguaje de *Hechos* debe «ser aceptado con gran prudencia», especialmente la frase «tenían todas las cosas en común»; según él, esta frase es sólo la «idealización» de una situación pasada³⁵⁴. Troeltsch va más lejos aún, al pretender que el régimen de la *Urgemeinde* es «un comunismo que debe ser denominado, para distinguirlo de cualquier otro, el comunismo religioso del amor...; es un comunismo puramente de consumo y presupone la *continuación de la industria privada* [...]. Carece completamente de la idea de igualdad...»³⁵⁵. La falta de sentido histórico y la gratuidad de estas observaciones resultarían inconcebibles en un historiador de la estatura de Troeltsch, si no se valoraran como mera proyección de la mentalidad de la clase a la que pertenecía. Lo más grotesco de su alegato es su precisión de que aquel régimen *continuaba la industria privada individual*. ¡Como si las fuerzas productivas y el modo de producción antiguo permitieran un sistema de comunismo industrial! Tanto la *praxis* como la idea misma de un *modo de producción comunista* precisaban aún de muchos siglos para asomar en el horizonte de la historia. Por lo que se refiere al concepto de la igualdad, Troeltsch confunde la igualdad matemática de la apropiación individual, con la igualdad relativa que se derivaba del hecho de que «a cada uno se le repartía según su necesidad», como dicen los *Hechos*³⁵⁶. Justamente, este último es el criterio igualitario de una sociedad comunista tal como la imaginara Marx.

Debe advertirse que «hoy —como escribe Kautsky—, el comunismo en el sentido cristiano primitivo, es decir, la participación comunitaria, es inconciliable con el progreso de la producción, con la existencia de la sociedad. Hoy, las condiciones económicas requieren justamente lo opuesto a la distribución compartida, la concentración de la riqueza en un pequeño número de lugares...»³⁵⁷; pero en tiempos de Jesús, todo esto no hubiera tenido sentido. Entonces, el espíritu social comunitario sólo podía manifestarse en la forma extrema de la organización comunista para el *consumo*. Refiriéndose a otro objeto, guiado por la misma apologética clasista que Troeltsch, Kautsky le reprocha que «contempla el pasado con los ojos de la sociedad capitalista moderna, no con los ojos del pasado»; el énfasis de esta apologética delata la ansiedad de toda una clase ante el riesgo de una transformación revolucionaria de la sociedad³⁵⁸.

Este comunismo riguroso de consumo no podía sobrevivir a la nueva orientación ide-

³⁵⁰ Cf. Jn 12.3-6, 13.27-30.

³⁵¹ Cf. Lc 14.33.

³⁵² Cf. Lc 12.33. También 18-22.

³⁵³ Cf. Mc 10.17-26. En Mt 19.21, una vez más, se debilita la norma, siguiendo el peculiar *revisionismo* del evangelista.

³⁵⁴ Vid. *op. cit.*, pp. 68-73, que constituyen un esfuerzo preconcebido para vaciar los pasajes neotestamentarios de su carga social original.

³⁵⁵ Cit. por J. Weiss, *op. cit.*, p. 72, nota 41.

³⁵⁶ Cf. *Hechos* 4.34-35.

³⁵⁷ Cf. *op. cit.*, p. 287. Vid. 284-292.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 289.

ológica y social del cristianismo. Como indica el mismo Kautsky, «cuanta más influencia tenían los elementos cultos en el cristianismo, más se alejaba éste del comunismo». En Mateo, el revisionismo socioeconómico es ya manifiesto, y se refuerza con el ulterior desarrollo de las iglesias cristianas gentiles.

Desprecio del trabajo.

El comunismo consuntivo de la cristiandad original se limitaba —a diferencia del comunismo de la comunidad esenia, cuya lejanía de la economía urbana le permitía realizar un comunismo productivo-consuntivo de carácter agrario— a la distribución gratuita de alimentos y objetos de uso personal tenidos en común. Era un comunismo basado en la confraternidad mesiánica. Pero esta forma de vida no podía centrarse en la idea de *trabajo*, pues su contexto ideológico estaba hondamente penetrado de la idea escatológica. El *escatologismo* político-religioso —que distinguía a la revolución popular judía de las demás insurrecciones sociales de la antigüedad— transformaba la ética de los tiempos mesiánicos en una *Interimsethik*, según la afortunada expresión de A. Schweitzer. Así sucedería también más tarde con los sinópticos, obsesionados por la inminencia de la *parousía*: pero éstos sustituyeron la ética agónica de la *Urgemeinde* por la ética del amor universal —en sí misma imposible en una sociedad permanente y estable—. La *Interimsethik* de los tiempos mesiánicos es, por antonomasia, una *ética de emergencia* cuya función desaparecería con la plena realización de las promesas. En esta ética, la idea del *trabajo* apenas cumplía función alguna. Kautsky advierte que «los evangelios hacen a Jesús discutir todo bajo el sol, pero no trabajar. O más bien, cuando habla del trabajo, lo hace de la manera más desdeñosa»³⁵⁹. En Lucas, dice a sus discípulos: «por esto os digo: no os preocupéis de vuestra vida, de lo que habéis de comer, ni de vuestro cuerpo, de lo que habéis de vestir, porque la vida es más que el alimento, y el cuerpo más que el vestido. Mirad a los cuervos, que ni hacen sementera ni cosecha, que no tienen ni despensa ni granero, y Dios los alimenta [...] Mirad los lirios cómo crecen; ni trabajan ni hilan [...] No andéis buscando qué comeréis y qué beberéis, y no andéis ansiosos, porque todas estas cosas las buscan las gentes del mundo, pero nuestro Padre sabe que tenéis necesidad de ellas. Vosotros buscad su reino, y todo lo demás se os dará por añadidura»³⁶⁰. Este discurso no exhorta, ciertamente, al ascetismo: el *reino* satisfará los cuerpos y los espíritus, porque es un reino *terrenal* para el hombre como unidad de apetitos materiales y espirituales. El banquete mesiánico será el maravilloso *symposium* de la hartura corporal y la exaltación mental. El reino feliz *de hombres*.

En esta perspectiva, es significativa la conducta de la *Urgemeinde*: como auténtica comunidad mesiánica, podía aceptar las limosnas procedentes de las comunidades paulinas, que eran producto del trabajo *ajeno*. La proximidad del reino hacía superfina toda consideración de un régimen económico autónomo y duradero. Es probable que la ruptura definitiva con Pablo sufriera alguna dilación a causa de las ventajas de esa contribución crematística al sostenimiento de la *genuina comunidad mesiánica*, verdadera depositaria de las promesas del Ungido, cuya *parousía* era inminente.

Destrucción de la familia.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 293.

³⁶⁰ Cf. Lc 12.22-34.

La naturaleza revolucionaria, hondamente subversiva del orden social establecido, aparece superlativamente expresada en la absoluta relegación de los vínculos familiares en la crisis de la hora. Justamente porque la familia constituye el núcleo transmisor del sistema social de valores, la desestimación de la prioridad familiar en el magisterio y en el comportamiento de Jesús es uno de los rasgos más definidores de la *ética revolucionaria* del cristianismo original. El comunismo de consumo tiende ya en sí a suplantarse la función de la familia tradicional en cuanto unidad económica —con su orden cerrado de derechos y obligaciones entre sus miembros—. El sentido de solidaridad de un régimen comunitario de vida debilita también la solidaridad excluyente que caracteriza al círculo familiar. Así, la hostilidad a la familia, que ya era notoria en la ética de los esenios, se reitera en la ética cristiana original —como ocurrirá ¡guarniente, más tarde, en las sectas milenaristas cristianas.

La actitud de Jesús es tajante e inequívoca. En Mateo se dice: «vinieron su madre y sus hermanos, y desde fuera lo mandaron llamar. Estaba la muchedumbre sentada en torno a El y le dijeron: ahí fuera están tu madre y tus hermanos, que te buscan. El les respondió: ¿Quién es mi madre y mis hermanos? Y echando una mirada sobre los que estaban sentados en derredor de El, dijo: he aquí a mi madre y a mis hermanos. Porque quien hiciere la voluntad de Dios, ese es mi hermano, mi hermana y mi madre»³⁶¹. El marco redaccional de esta sentencia compone hábilmente la escena para darle la solemnidad de una declaración de alcance general. En Lucas, Jesús dice a un hombre que decide seguirle, pero le pide el tiempo indispensable para sepultar primero a su padre que acaba de morir: «deja a los muertos que entierren a sus muertos, y tú vete y anuncia el reino de Dios». Y a otro que quería despedirse de su familia, le advierte: «nadie que después de haber puesto la mano sobre el arado mire atrás, es apto para el reino de Dios»³⁶². En otro pasaje, lo que expresa el Nazareno es, simplemente, una actitud de resentimiento y odio hacia todos los vínculos familiares: «si alguien viene a mí y no aborrece a su padre, a su madre, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas y aún a su propia vida, no puede ser mi discípulo»³⁶³. En vez de las sutilezas alegorizantes de la teología, es el contexto ideológico e histórico del *mesianismo revolucionario* el que nos desvela el sentido de fórmulas tan drásticas y de imposible edulcoración.

³⁶¹ Cf. Mc 3.31-35. La crítica independiente ya no duda que Jesús tuviese verdaderos «hermanos» y «hermanas». Incluso una parte de la exégesis católica se rinde a la evidencia y empieza a reconocerlo, por la pluma de J. Gilles, en su libro *Les «frères et soeurs de Jésus»* (París, 1979). Gilles indica, tras un detallado análisis semántico del Nuevo Testamento, que «estos obstáculos escriturarios constituyen una traba bastante irreductible a la idea de que Jesús no tuviera ni hermano ni hermana» (p. 117); y señala que, si bien el masculino griego *adelphos* (hermano) puede ocasionalmente comportar un sentido amplio e incluir así parientes menos próximos que un hermano, no ocurre lo mismo con el femenino *adelphe*, que sólo se puede aplicar a una hermana en sentido estricto. El plural *adelphai* figura expresamente en los Evangelios para designar a las hermanas de Jesús. Por el contrario, el vocablo griego *anepsios*, que sólo designa al primo, jamás aparece en los textos evangélicos, pero se encuentra en Pablo a propósito de «Marcos primo (*anepsios*) de Bernabé». El mismo tarso, impregnado de cultura helenística, utiliza tres veces en un mismo grupo de versículos el término *adelphai* para designar a hermanas;

y cuando en la *Epíst. a los Galatas* habla de Santiago, el hermano de Jesús, emplea el vocablo *adelphos*, no *anepsios*. «Sobre la fe y la base de los Evangelios —concluye— existen, a través de los *Cuatro Canónicos*, un haz y una convergencia de índices que dejarían pensar o permiten suponer que Jesús tenía hermanos y hermanas verdaderos en su familia. (Respecto a Jesús: ni el menor signo en favor de la unicidad terrestre; respecto de éstos; total ausencia del término 'primos', sino, al contrario, designación invariable de 'hermanos y hermanas', despojada de toda precisión a la manera veterotestamentaria.) En presencia de estos datos que forman un bloque coherente, sin fisura, la posición tradicional parece vulnerable, frágil para sostenerla» (p. 125). Cf. Lc 9.61-62.

³⁶² Cf. Lc 9.61-62.

³⁶³ Cf. Lc 14.26

La aversión al matrimonio forma parte sustancial de esta perspectiva ideológica. Jesús y sus discípulos esperaban que la institución matrimonial desaparecería en el reino inminente: «los hijos de este siglo —dice Jesús a los objetores de la resurrección— toman mujeres y maridos. Pero los que han de ser juzgados dignos de tener parte en aquel siglo y en la resurrección de los muertos, ni tomarán mujeres ni maridos...»³⁶⁴. Esta sentencia se inserta en la peculiar escatología de la tradición sinóptica, pero su sentido no debe tergiversarse mediante exégesis sin sentido histórico. Como apunta Kautsky, «no debe tomarse como si significase que en el futuro estado de los cristianos primitivos los hombres fueran puros espíritus sin necesidades corporales. Su corporeidad y su goce de placeres materiales se subraya particularmente ...En todo caso. Jesús dice aquí que en el estado venidero todos los matrimonios existentes serán disueltos...»³⁶⁵. Este giro diametral en la estimación de la familia implicaba un nuevo concepto de la función de la mujer, que sobrevivió parcialmente en los escritos del Nuevo Testamento que atestiguan de la misión profética de ciertas mujeres³⁶⁶.

Como puede deducirse del vasto panorama de la *ética mesiánica*, que sólo esquemáticamente ha quedado descrito en estas páginas, la ideología judeo-cristiana de las siete primeras décadas del siglo I es un producto de la fusión de dos estratos ideológicos afines, pero discernibles al análisis: la *ideología popular revolucionaria*, fundada en la hostilidad de las clases sociales, que venía creciendo desde la crisis de la monarquía hasmonea; y la *ideología nacional mesiánica*, en la cual los elementos políticos y religiosos se integraban en la unidad de la fe en el destino hegemónico de Israel, en cuanto instrumento privilegiado de la instauración de la soberanía universal de Yavé y su pueblo elegido. Ambos estratos ideológicos se funden inextricablemente; y esta fusión potencia y amplifica históricamente la *ideología popular revolucionaria* hasta un grado de eficacia que no se había conocido en el mundo antiguo, a la vez que permite adquirir a la *ideología nacional mesiánica* una operatividad práctica y un radicalismo económico, social y político que, de otro modo, no hubiera podido alcanzar. El frente ideológico *popular-mesiánico* se formalizó contra los enemigos de dentro y de fuera. «La historia toda de la idea mesiánica, desde Daniel en adelante —escribe A. Robertson—, muestra que ésta era la proyección de las esperanzas de un movimiento revolucionario que había echado raíces entre el pueblo simple e ignorante, que se adhería a un líder tras otro, y era capaz de sobrevivir a la muerte de muchos de ellos. No tenemos que maravillarnos de que sobreviviese a la muerte de Jesús »³⁶⁷.

La amalgama del *horizonte mesiánico* con la *reivindicación popular* confirió a aquel movimiento revolucionario una fuerza ideológica y una eficacia histórica realmente excepcionales. En efecto, las condiciones económicas del mundo antiguo no permitían por sí solas formalizar una conciencia revolucionaria inscrita en un proyecto viable de transformación social en el seno del modo de producción antiguo, apoyado fundamentalmente en el trabajo de esclavos. De ahí que todas las insurrecciones y revueltas populares de los estratos proletarios o serviles de la Antigüedad no fueran capaces de trascender una perspectiva

³⁶⁴ Cf. Lc 20.34-35.

³⁶⁵ Cf. *op. cit.*, p. 298

³⁶⁶ Cf. Lc 21.9; I Cor 11.4-5, 14.34 (pese al general antifeminismo de Pablo). *Vid.*, sobre el lugar de las mujeres en la Iglesia primitiva, A. Harnack, *Mission and expansion of christianity in the first three centuries* (trad.. Nueva York, 1962, pp. 122, 161, 353 y 368).

³⁶⁷ Cf. *op. cit.*, pp. 95-96.

meramente utópica, que disociaba totalmente a dichos estratos del movimiento real de las fuerzas productivas y de las estructuras socioeconómicas. Las contradicciones del modo de producción no podían encontrar allí los factores reales de su superación. Pero en la Palestina del siglo I, la revolución popular supo integrarse en un proyecto revolucionario que, pese a su utopismo mítico, resultaba históricamente eficaz, pues la protesta social venía a apoyarse en la vocación político-religiosa de toda una comunidad étnica vigorosa: el pueblo de Israel como totalidad al servicio de un *ideal nacional teocrático* que, por definición, integraba y polarizaba los esfuerzos y aspiraciones de todos los estratos sociales judíos, con la sola excepción de las aristocracias parasitarias de la dominación extranjera —y aún, fugazmente, sin esta excepción, como ocurrió en los primeros meses de la gran insurrección nacional iniciada en el 66 d. C.—. En lenguaje de Althusser, podría decirse que la *contradicción principal* se situaba en el campo de la superestructura ideológica, y estaba acompañada de un cortejo de *contradicciones secundarias* heterogéneas y con su propio dinamismo, pero que se fundían en una «unidad de ruptura» netamente revolucionaria. La *contradicción fundamental*, de índole económica, no alcanzaba la hondura suficiente para posibilitar la transición económica a nuevas relaciones de producción, pero sí toleraba el aglutinamiento y condensación de una serie de conflictos que *sobredeterminaban* la contradicción general de aquella peculiar coyuntura histórica. El propio carácter del ideal teocrático judío, impregnado de la ética social de los grandes profetas de Israel, hacía posible la fusión del ansia de democracia económica y social, experimentada por los estratos más explotados del pueblo judío, con el proyecto de un Israel purificado y restaurado en las tradiciones del ideal davídico. La instauración mesiánica definitiva se concebía, pues, como una doble faz indisociable: la hegemonía soberana de Yavé y *su* pueblo sobre las *naciones*; y la purificación espiritual de los judíos individual y colectivamente, mediante la realización de una forma de existencia social y política ajustada a los imperativos de la justicia. La perspectiva de esta instauración mesiánica —penetrada, a fin de cuentas, de utopía; actualizadora del mito palingenésico de una primera edad adánica paradisíaca— otorgaba a la *revolución nacional y popular* una operatividad práctica desconocida hasta entonces. Si bien el movimiento insurreccional del pueblo judío contra Roma fracasó finalmente —como era inevitable en términos de relación de las fuerzas en lucha—, pudo sostenerse durante un largo período *como proyecto* verosímil y *como acción violenta*, con eficacia y relevancia históricas que ningún otro conato revolucionario alcanzó en la Antigüedad.

La ideología nacional mesiánica tuvo su motor más poderoso, no sólo en el orden práctico sino también en el especulativo, en las motivaciones revolucionarias de las clases populares, oprimidas por las pesadas estructuras socioeconómicas de la *explotación*. El movimiento cristiano original, iniciado por Jesús y proseguido por la iglesia-madre de Jerusalén, fue un episodio más en el contexto de la vocación revolucionaria político-religiosa de Israel, si bien el episodio de más universales consecuencias del mundo antiguo —aunque tales consecuencias fueran imprevisibles para sus protagonistas, radicalmente ajenos a la potencia creadora del *mito* en el marco de los nuevos condicionamientos económicos, sociales y políticos de la historia humana subsiguiente.

B. LA IDEOLOGÍA DEL NUEVO TESTAMENTO Y SU DESARROLLO EN LA TRADICIÓN PATRÍSTICA

1. El Cristo pacífico de los evangelios canónicos

El modelo evangélico antijudío compuesto por Marcos inspiró esencialmente los relatos evangélicos que le siguieron, preocupados por amplificar la imagen de *un Cristo pacífico*. Esta concepción «tenía —escribe Brandon— la doble virtud de ser compatible con la divinización de Jesús y de garantizar al gobierno romano que el cristianismo no era políticamente subversivo»¹. Como se sabe, los relatos evangélicos son composiciones híbridas en su contenido fundamental: al mismo tiempo que asumen, más o menos plenamente, la divinidad de Jesús y la naturaleza soteriológica de su martirio, no se atreven a abandonar la tradición de la crucifixión *en cuanto suceso histórico*.

Aunque el fenómeno paulino es anterior, no sólo en la cronología, sino también en la génesis doctrinal de los evangelios sinópticos, conviene describir brevemente, desde el punto de vista de una consideración *ideológica*, el desarrollo temático del *Cristo pacífico* en los evangelios, antes de examinar el significado ideológico del giro decisivo que Pablo imprimió al mensaje cristiano original.

La presentación *ad hoc* que hace Marcos de la figura de Jesús, pensada en función de los intereses y la mentalidad de la comunidad cristiana de Roma hacia el año 71 d. C., suprime drásticamente la dimensión social y política del mesianismo judeocristiano, desnaturalizando así el carácter del mensaje y la acción del Nazareno. Sin embargo, no parece que la narración de Marcos se propusiera fijar explícitamente la imagen del Cristo pacífico como tal. Su tarea urgente consistía, más bien, en desalojar del personaje los rasgos de militancia revolucionaria más comprometedores en una coyuntura realmente apurada. Si bien los evangelios de Mateo y de Lucas asumen el modelo compuesto por Marcos, la fecha más tardía de su redacción les permitió utilizar ciertas tradiciones no recogidas por éste, no sintiéndose ellos mismos inmediatamente concernidos por el impacto, ya relativamente lejano, de la guerra judía del 66-70; lo cual les dispensaba de ser tan circunspectos como su modelo al tratar ciertos detalles. Sus narraciones podían, así, elaborar con mayor intención y desenfado los rasgos esencialmente pacifistas del Cristo de Marcos, pero dejando entrar a veces en ellas algunas noticias que delataban, sin que ellos lo advirtieran, los trazos de una historia bien diferente².

Los evangelios de Mateo y de Lucas proceden de medios históricos diferentes, como lo acredita, por ejemplo, el hecho de que incluyen Idealizaciones discrepantes de las apariciones del Resucitado³. Al parecer, el relato de Mateo pudo haber sido escrito en el seno de la iglesia judeocristiana de Alejandría —ciudad en la que se habían refugiado numerosos zelotas huidos del desastre del año 70—, mientras que parece probable que el de Lucas se deba

¹ Cf. S. G. F. Brandon, *The trial of Jesus of Nazareth*, cit., p. 141.

² Vid. S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots*, cit páginas 283-321.

³ Cf. Mt 28.7, 10, 16 ss.; Lc 24.49; *Hechos* 1.4.

a un cristiano paulino miembro de una iglesia de Aquea⁴. Mateo pone particular énfasis en asociar a todo el pueblo judío —no sólo a su clase dirigente— a la responsabilidad deicida, y lo hace mediante embellecimientos y adiciones a la narración del proceso de Jesús en Marcos: introduce a la esposa de Pilatos como testigo de la inocencia de Jesús⁵, agrega la leyenda del acto simbólico de las abluciones del procurador romano y, sobre todo, hace exclamar a las turbas refiriéndose a Jesús: «su sangre caiga sobre nosotros y sobre nuestros hijos»⁶. Estos detalles sugieren como *Sitz im Leben* del relato una comunidad judeocristiana que quiere desentenderse de toda complicidad con el mesianismo judío tradicional —que aún compartía la *Urgemeinde*—. Para lograrlo, presenta a *todo* el pueblo judío, sin distinción de clases o estamentos, como resuelto a asumir toda la responsabilidad de la condena de Jesús. En esta línea apologética figura el énfasis de Mateo en considerar la catástrofe del año 70 como una venganza divina. En la parábola de los viñadores infieles, además de endurecer los términos de la redacción de Marcos, añade este versículo final: «por consiguiente, el reino de Dios se os quitará a vosotros y será dado a una nación (*éthnē*) que produzca sus frutos»⁷. Es decir, no es ya cuestión de la restauración del reino a Israel por el Resucitado en la *parousía* gloriosa, sino que se acepta obviamente la ruina definitiva del pueblo elegido. Mateo expresa explícitamente lo que Pablo había ya bosquejado: la distinción radical entre el Israel *ético* —que no le interesa— y el Israel *espiritual*. Sólo este último realiza el concepto profético del «resto de Dios» y constituye el verdadero Israel.

Mateo desarrolla también el retrato del Jesús que sanciona el deber de pagar el tributo al César, mediante la condenación de todo recurso a la violencia. En el perícope sobre Getsemaní, Mateo hace decir a Jesús: «vuelve tu espada a la vaina, pues quien usa la espada morirá por la espada»⁸. El indudable conato de resistencia que descubren las narraciones de Marcos y de Lucas resulta, según Mateo, imposible por la lógica misma de la mentalidad de Jesús, asegurándose así contra la menor ambigüedad en un punto de consecuencias decisivas para su porfiada semblanza de un Cristo pacifista; lo cual no le impide, de otra parte, presentar un Jesús apocalípticamente poderoso, capaz de ordenar el envío de «más de once legiones de ángeles»; si no lo hace es porque debía dejar que «se cumpliesen las escrituras»⁹. Otro claro indicio del deliberado propósito de eliminar toda huella de la connotación político-religiosa del ideal mesiánico de Jesús es su versión de la tentación de Satán¹⁰: ésta se transforma en la renuncia solemne al imperio sobre el mundo, y se sitúa al comienzo del magisterio de Jesús. En rigor, como advierte sagazmente Brandon, en dicha tentación satánica no se presenta a Jesús como rechazando el dominio sobre el mundo en cuanto tal, sino sólo la incitación diabólica de adorar a Satán¹¹. La leyenda —procedente de la fuente Q (*Quelle*) de la tradición sinóptica— debió cumplir una función muy precisa en el seno de la iglesia-madre de Jerusalén, a saber: la de demostrar que Jesús era inocente de tres tentaciones tradicionalmente conexas con la creencia mesiánica. Estas tres tentaciones eran la hazaña taumatúrgica de convertir las piedras en panes; la acción de forzar la intervención

⁴ Cf. S. G. F. Brandon, *op. cit.*, pp. 385 y ss. A. Robertson coincide en que el Evangelio de Mateo está dirigido sobre todo a comunidades cristianas orientales de mayoría hebrea, pero supone que es la obra de un cristiano sino que funde un Evangelio judío anterior con el de Marcos. Cf. *op. cit.*, pp. 163-165

⁵ Cf. Mt 27.19.

⁶ Cf. Mt 27.24-25.

⁷ Cf. Mt 21.43.

⁸ Cf. Mt 26.52.

⁹ Cf. Mt 26.53-54.

¹⁰ Cf. Mt 4.1-11; Lc 4.1-13; Mc 1.12-13.

¹¹ Cf. Mt 4.8.

divina provocando una situación de inminente peligro, y la pretensión de dominar el mundo. Las tres correspondían a otras tantas *pruebas* de la autenticidad de un pretendiente mesiánico. Ahora bien, la leyenda de estas tentaciones fue originalmente compuesta, no para desmentir que Jesús hubiera operado milagros o pretendido una soberanía universal, sino, al contrario, para refutar la acusación de que sus actos hubieran sido inspirados y sostenidos por el Diablo¹². Se trata, por tanto, de una historia apologética destinada a exonerar de todo carácter diabólico a tres de los principales aspectos de la actividad mesiánica de Jesús: la realización de milagros, la precipitación de una crisis resolutive y la ambición de dominio universal. Los judeocristianos de la *Urgemeinde* tenían interés acuciente en refutar la calumnia de ciertos fariseos y escribas que presentaban a Jesús como un taumaturgo satánico¹³; la historia original cumplía justamente esta finalidad polémica, y nada tenía que ver con la noción de un Cristo *irónico*. Al revés, la leyenda quería salir al paso de las falsas imputaciones de fariseos pacifistas empeñados en desacreditar la dimensión político-religiosa de la misión de Jesús, atribuyéndola a las artes de Satán. Marcos debió ser bien consciente de ello, pues sólo hace una leve referencia a la historia. Pero Mateo, con más celo piadoso que escrúpulos historiográficos, trasmuta su sentido originario, si bien de manera que no llega a oscurecer totalmente la intención primitiva de la leyenda, que era mostrar que Jesús *no* había sucumbido a la *tentación* del Diablo —sin rechazar, por lo demás, el contenido tactual de la misma—. No obstante, Mateo logró su propósito de infundir la idea —errónea— de que Jesús había rechazado tajantemente la dimensión política y pugnaz del reino mesiánico a que se refería su mensaje.

El evangelio de Lucas se propone, igualmente, subrayar el carácter *pacificador* de Jesús. En los *Hechos*, su intención era presentar el cristianismo como una fe acogida por los gentiles y protegida por los magistrados romanos frente a la malignidad de los judíos. El retrato del Cristo pacífico en Lucas es más sutil que en Mateo, aunque no más escrupuloso en la manipulación y arreglo de las fuentes. La orientación irenista de Marcos y de Mateo se prosigue en Lucas con nuevos matices y enriquecimientos teológicos: las nobles parábolas del buen samaritano y del hijo pródigo; la introducción de la frase «¡paz en el cielo y gloria en las alturas!» en la salutación mesiánica de la multitud a la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén, para mitigar evidentemente su significado político¹⁴; la referencia a la paz de Jerusalén, en el célebre lamento del Nazareno sobre los males que aguardan a la ciudad¹⁵; la presentación de Jesús deteniendo el intento de resistencia armada en Getsemaní —aunque justamente suministra aquí preciosos detalles de la tradición—; y otras numerosos insinuaciones para sugerir que la misión del Crucificado había sido de paz y de perdón. Para redondear el esquema heredado del relato de la catástrofe judía del año 70, complementa el oráculo sobre la destrucción del Templo¹⁶ con dos pasajes: el primero, compuesto para neutralizar el recibimiento apoteósico de Jesús —al que ya se aludió¹⁷—; y el segundo, consistente en una profecía puesta en labios de Jesús cuando sube al Calvario¹⁸.

Por consiguiente, los evangelios de Mateo y de Lucas articulan fuentes judías y paulinas siguiendo fundamentalmente el arquetipo de Marcos, pero con las matizaciones más

¹² Vid. S. G. F. Brandon, *op. cit.*, pp. 310-315.

¹³ Cf. Mc 3.22 ss.; Mt 12.22 ss

¹⁴ Cf. Lc 19.38.

¹⁵ Cf. Lc 19.41.

¹⁶ Cf. Lc 13.34-35.

¹⁷ Cf. Lc 19.4M2.

¹⁸ Cf. Lc 23.28-31.

pertinentes en vista de los intereses de ciertas iglesias —que ya habían integrado elementos paulinos y petrinus—. Aunque Mateo suministra ingenuamente excelente material para conocer el carácter revolucionario de la comunidad cristiana original y del propio Jesús, y Lucas brinda residuos de un lenguaje abiertamente subversivo, ambos evangelistas afianzan y amplifican, en conjunto, la imagen pacifista del Cristo de Marcos, a la vez que extienden al pueblo judío en bloque la culpa por la condena de Jesús¹⁹.

El giro ideológico iniciado por Marcos queda así consumado y fortalecido. Lo más notable de este giro se refleja en la nueva *ética universal del amor* en conexión con la febril *espera escatológica* de un *reino espiritual y trascendente*. Siempre resultará problemática y paradójica la inclusión en un mismo documento de doctrinas éticas antagónicas; pero la sorpresa puede atemperarse si se piensa que los relatos sinópticos ostentan una naturaleza *híbrida* resultante de: a) la necesidad de construir el nuevo mito de Cristo a partir de los materiales recibidos de una tradición que podía manipularse —mediante retoques, cortes, adiciones o interpolaciones—, pero no suprimirse o crearse íntegramente *ex novo*; b) el deseo de conciliar el fuerte antagonismo de clase y la voluntad reivindicativa de la masa cristianizada con la apologética prorromana y antijudfa destinada a crear un tipo peculiar de fe, fundada en el altruismo y la fraternidad universal; c) la posibilidad de interpretar simbólicamente los elementos éticos agónicos que caucionaban actitudes de protesta violenta, en el marco de un lenguaje apocalíptico que brindaba excelente ocasión para una exégesis espiritualista y trascendente; d) la tentación de arrancar del contexto clasista y de pugna violenta ciertos dichos atribuidos por la tradición a Jesús —dichos que funcionaban originalmente no con carácter *universal*, sino como ingredientes del código ético de la *sodalitas* mesiánica de los judeocristianos.

Lo cierto es que la *ética agónica* y de militancia social y política que exigía la empresa mesiánica y la venganza del Dios de Israel, se contrapone en los evangelios, en la forma más extrema que cabe imaginar, a una *ética universalista del amor*. El giro doctrinal de Pablo, consolidado por el relato de Marcos, transformó radicalmente la orientación ideológica revolucionaria original.

En Mateo, la disposición de espíritu que se postula por encima de todo es la *manse-dumbre*: los cristianos deben ser pacíficos, mansos, pobres de espíritu; aún más, deben ser *pacificadores* (*eirēnopoioi*)²⁰. Su versión del llamado Sermón de la Montaña²¹ no vacila en enmendar significativamente el tenor del texto más antiguo —el que recoge Lucas²²—

¹⁹ A. Robertson caracterizaba la naturaleza de la empresa literaria de Lucas con palabras que, en gran parte, pueden aplicarse también a Mateo. Lucas, aunque escribe para una Iglesia controlada por los paulinistas, «no es, sin embargo, un paulinista sin compromisos. Su objetivo no es escribir un panfleto partidista, sino cimentar la unión de los cristianos petrinus y los cristianos paulinos en una sola Iglesia, dando una versión de los orígenes cristianos que complaciera a todos. Es por lo que, aunque no un revolucionario, preserva tantas sentencias revolucionarias, contrapesándolas meramente por la hábil interpolación de materiales de su cosecha. Su Jesús no es un dios de misterios como el de Pablo, sino un 'hombre aprobado por Dios' y designado por él como 'Señor y Cristo' (*Hechos* 2.22, 36). Lucas subraya a cada paso su humanidad. Lo describe como surgido de una oscura rama de la línea davídica, como un niño que crece 'en edad y sabiduría y gracia ante Dios y ante los hombres' (*Le* 2.52), como hijo de Dios a través del descenso del Espíritu durante su bautismo, pero no Dios él mismo [...] En fin, Lucas rompe con Pablo y concilia a sus sencillos lectores dando a Jesús resucitado un cuerpo de 'carne y hueso' que puede caminar, hablar y comer. Lucas ha contribuido más que ningún otro escritor aislado a los mitos populares de la Pascua y la Natividad» (op. cit., pp. 168-169). Respecto del problema de la *corporeidad carnal* del Jesús resucitado, vid. J. Weiss, op. cit.; vol. i, pp. 83-104. Sobre lo que H. Conzelmann denomina la *apologética política* de Lucas, vid. *The theology of Saint Luke* (trad., Londres, 1961, pp. 137-149).

²⁰ Cf. Mt 5.9.

²¹ Cf. Mt 5.1-12.

²² Cf. Lc 6.20-26.

para vaciarlo de su sentido y convertirlo en un programa de resignada *sumisión* al orden presente del mundo. El versículo final es contundente, e inconcebible en el contexto de la tradición original: «bienaventurados seréis cuando os insulten y persigan, y con mentira digan contra vosotros todo género de mal por mí». Incluso en Lucas, a pesar del inequívoco lenguaje reivindicativo de los tres primeros versículos, se concluye apologeticamente: «bienaventurados seréis cuando, aborreciéndoo los hombres, os excomulguen y maldigan, y proscriban vuestro nombre como malo por amor del Hijo del Hombre»²³. Las reivindicaciones terrenales se evaporan, y la religión idealista del amor alcanza su *climax* con esta declaración: «amad a vuestros enemigos y orad por quienes os persiguen, para que seáis hijos de vuestro Padre, que está en los cielos, que hace salir el sol sobre los malos y los buenos, y llueve sobre justos e injustos»²⁴. La contrapartida ideológica de esta instrucción ética en la vida civil es meridiana: «no resistáis al mal, y si alguno te abofetea en la mejilla derecha, ofrécele también la otra; y al que quiera litigar contigo para quitarte la túnica, déjale también el manto, y si alguno te requisara para una milla, vete con él dos»²⁵. La consigna es el *conformismo* con el orden de explotación vigente, la obediencia y resignación, la benevolente actitud hacia las autoridades romanas. En Lucas, la obsecuencia ante los magistrados romanos se manifiesta sin ambages. Como se verá después, el Cuarto Evangelio es, en este punto como en otros, la expresión acabada de un paulatino trabajo de elaboración mítica.

Este proceso de inversión de la ideología cristiana original está decisivamente influido —aparte de las reales motivaciones prácticas, que son el fundamento inconsciente— por la patética *espera escatológica* y la confianza incólume en la *parousía* inminente de Jesús, así como por la progresiva sustitución del reino mesiánico *material* por un reino esencialmente *espiritual* y trascendente. En los sinópticos hay testimonios abundantes de la naturaleza dual —material y espiritual— del reino, pero esos mismos testimonios tienden ya a articularse, en Mateo y en Lucas, con la imagen de un *reino exclusivamente espiritual* como correlato lógico de la nueva figura de un *Cristo pacífico, Hijo de Dios y Salvador de toda la humanidad*. Este triple fenómeno —inversión ética, incipiente transmutación del reino mesiánico y fe en la *parousía* inminente— integra la peculiaridad de ese proceso de cambio tan coherente que permite explicar la notable precocidad de la formulación de un credo religioso que iba a funcionar como eficazísima *ideología del poder* durante veinte siglos.

Aunque es el evangelio de Juan el que pone en boca del Nazareno la lapidaria sentencia, puntualmente repetida durante siglos por los poderes constituidos, «mi reino no es de este mundo»²⁶, la decisiva inflexión desde un reino mesiánico *terrenal* hasta un reino mesiánico exclusivamente *celeste* se inicia expresamente en los sinópticos, atentos y dóciles discípulos de Pablo en esta cláusula fundamental de la ideología cristiana. En Marcos, Jesús formula promesas inequívocas a sus discípulos: al recordarle que ellos habían «dejado todas las cosas» por seguirle, Jesús les responde: «en verdad os digo que no hay nadie que, habiendo dejado casa, o hermanos, o hermanas, o madre, o padre, o hijos, o campos, por amor de mí y del Evangelio, no reciba el céntuplo, *ahora en este tiempo*, en casas, hermanos, hermanas, madre e hijos y campos, con persecuciones, y la vida eterna en el siglo ve-

²³ Obsérvese el desplazamiento de acento: el Mesías tradicional era instrumento —enaltecido, ciertamente, pero instrumento— de los designios de Yavé, siendo este último el objeto del amor del pueblo de Israel. Ahora es el Mesías, él mismo, el objeto del amor.

²⁴ Cf. Mt 5.44-45

²⁵ Cf. Mt 5.39-41; Lc 6.29-30, 37.

²⁶ Cf. Jn 18.36.

nidero, y muchos primeros serán los últimos, y los últimos los primeros»²⁷. Aparte del curioso desplazamiento teológico tardío que entraña la frase «por amor de mí y del Evangelio» (!), este perícopo evidencia la *inmediatez terrenal* y la *materialidad* del remo. Pero obsérvese que en Mateo se omite ya la frase «ahora en este tiempo», resultando así suficientemente ambigua la índole de las recompensas²⁸; en tanto que en Lucas no se detalla el premio de los discípulos, aunque se diga que recibirán «mucho más en este siglo»²⁹. El delibitamiento de la versión terrenal del reino mesiánico alcanza su culminación en Juan. Como señala A. Robertson, tenemos así la «evolución de un reino material de Dios sobre la tierra, a un reino espiritual más allá de la tumba [...]. Esta evolución apunta a un movimiento originalmente más terrenal y revolucionario que lo que describen nuestros profusamente alterados Evangelios»³⁰.

El radicalismo social sin compromisos y la naturaleza político-religiosa del cristianismo original se tornaban cada día más insostenibles y embarazosos, tras la desaparición de la *Urgemeinde*. Kautsky califica de *revisionismo*, empleando un término del día, este proceso de liquidación de la pugna social y política que alimentó a la comunidad mesiánica original. El revisionismo *ético* vino a constituir la quintaesencia de la manifestación de ese proceso, inaugurando un prototipo de conducta moral que se exhibe, aún hoy, como prueba privilegiada de la superioridad espiritual y del origen divino del mensaje cristiano. Pero en la realidad de la historia la *ética evangélica del amor* fue la expresión de una *comunidad escatológica expectante* caracterizada por las notas siguientes: *a)* la fe ciega en un inminente fin del mundo presente —paso de este *aion* del pecado al futuro *aion* de la justicia de Dios—; *b)* la creencia en una *palingenesia* universal —transformación cósmica por la que perecerán todos los poderes terrenales y renacerá el paraíso en el *éschaton*—; *c)* la expectativa de la instauración de un reino imperecedero de beatitud presidido por Dios —la Jerusalén celeste, con o sin *millennium* intermedio—; *d)* la fe en la resurrección de los muertos, como previa al castigo de los reprobos y a la recompensa de beatitud eterna de los fieles en el día del juicio final universal; *e)* la espera febril de la *parousía* divina como señal del comienzo del *éschaton*. Los sinópticos están hondamente impregnados de estas vivencias escatológicas, que se expresan en ellos por medio de conceptos característicos de la literatura apocalíptica del período intertestamentario: Jesús retornaría muy pronto, en poder y gloria, para salvar a los justos. El relato arquetípico de Marcos está imbuido de esta gran excitación escatológica, sólo moderada mediante deliberadas cautelas que producen una especie de *anticlimax* mesiánico que mitigaba la ardiente especulación sobre los signos heráldicos del evento final³¹.

Esta *ética absoluta de la entrega altruista y del arrepentimiento* era una *Interimsethik* que preparaba al individuo para la *opción final*: se trataba de la gran *metánoia* espiritual que antecede *inmediatamente* a la instauración del reino escatológico. En los evangelios canónicos hay numerosas referencias a ciertos aspectos éticos concretos del comportamiento humano; pero estas referencias remiten, en definitiva, a la tradición moral del judaísmo o a la *sagesse* de inspiración helenística³², no constituyendo sino adherencias heterogéneas

²⁷ Cf. Mc 10.29-31. (Subrayado mío.)

²⁸ Cf. Mt 19.27-30.

²⁹ Cf. Lc 18.28-30.

³⁰ Cf. *op. cit.*, p. 80.

³¹ Cf. S. G. F. Brandon, *History. time and deity*, cit., páginas 182-183.

³² Cf. F. C. Grant, *op. cit.*, pp. 142-143; J. Klausner, *Jesús of Nazareth*, cit., pp. 369-376 y 391-397. Klausner escribe, para indicar la continuidad básica entre la ética de los Evangelios y la ética judía, que «a través de los Evangelios no hay un

que no definen la especificidad de la ética evangélica propiamente dicha. El núcleo original de la moral de Jesús, tal como es concebida por los evangelistas canónicos —la ética de la entrega absoluta a la pura voluntad de Dios, el servicio radical al prójimo y la renuncia a toda consideración mundanal—, nada tiene que ver con las pautas morales de una *sociedad terrenal durable*, con su aparato institucional y sus órganos de poder, sino que pertenecen, por definición, a lo que los exegetas denominan —refiriéndose sobre todo a la tradición paulina y sinóptica— la *Zwischenzeit*, el tiempo fugaz e intermediario en el que han de consumarse las profecías mesiánicas para alcanzar la plenitud de los tiempos (*tó éschaton*). Por consiguiente, la ética del amor heroico y de la autonegación —*ética acósmica*, como diría M. Weber— es una ética religiosa del todo o nada, del ahora o nunca. El nervio de esta ética —expresable simbólicamente en el acto de «poner la otra mejilla»— no sólo no postula principio alguno de convivencia civil y política en un marco institucional histórico, sino que representa la posición antípoda de las convenciones sociales: en rigor, una aplicación exigente de dicha ética arruinaría el orden todo en que se asienta una sociedad mundana *durable*. La actitud del Jesús *pacifista* de los evangelios canónicos resulta viable sólo para hombres con la misma disposición psicológica de aquellos cristianos que, habiendo ya fracasado la empresa mesiánica original de los primeros discípulos en el catastrófico año 70, depositaron toda su esperanza en un redentor espiritual del tipo apocalíptico que irrumpiría una segunda vez, ahora con gloria y poder, para la gran palingenesis cósmica que sobrevendría al fin *inminente* de los tiempos. Esta expectativa de inminencia y aquella *ética* están íntimamente asociadas. Aislar la predicación de la *ética absoluta del amor* de dicho contexto escatológico es fuente de graves dislates históricos, pues pretender realizar un sistema moral de esa índole en el seno de una sociedad terrenal equipada para permanecer secularmente, sólo puede conducir al mantenimiento irracional de la antinomia que surge entre una *normatividad ética* históricamente imposible y una *normalidad social* moralmente degradada por definición. Los postulados éticos de una hora de crisis radical y definitiva —en este caso, la gran crisis mesiánica que inauguraría el reino de Dios al comienzo de nuestra era— no pueden transferirse a una sociedad terrenal que mide su edad por siglos y generaciones. En esta antinomia radica esencialmente lo que ya M. de Unamuno definió como la *agonía del cristianismo*³³. No puede comprenderse el avatar histórico del mensaje

solo elemento de doctrina ética al que no pueda encontrarse un paralelo en el Antiguo Testamento, los Apócrifos o la literatura midráshica y talmúdica del período próximo a los tiempos de Jesús» (*ibid*; p. 384). Y añade que «Jesús apenas introdujo una enseñanza ética que fuera fundamentalmente ajena al judaísmo» (p. 388); su novedad radicó en la *exageración y unilateralidad* de ciertos preceptos de esa ética.

El relativo error de este juicio de Klausner reside en el hecho de ignorar que este fenómeno de radicalización moral unilateral no se debe tanto a Jesús como a los redactores de los Evangelios, los cuales no sólo suprimieron el contexto *sodalicio* en el que esa ética adquiría pretensión de validez, sino que anularon la vertiente político-religiosa del movimiento cristiano original —tras el colapso definitivo de la Iglesia-madre de Jerusalén—. *Vid.* también A. Schweitzer, *The Kingdom of God and primitive christianity*, cit., pp. 98-99, aunque con la reserva ya expresada de que este autor atribuye a Jesús conceptos que sólo corresponden a la tradición sinóptica tardía.

³³ «Derecho y deber —escribe Unamuno— no son sentimientos religiosos cristianos, sino jurídicos. Lo cristiano es gracia y sacrificio. Y eso de la democracia cristiana es algo así como química azul. ¿Es que puede ser cristiano lo mismo el que sostiene la tiranía que el que apoya la democracia o la libertad civil? Es que el cristiano, en cuanto cristiano, no tiene que ver con eso. Pero como el cristiano es hombre en sociedad, es hombre civil, es ciudadano, ¿puede desinteresarse de la vida social y civil? ¡Ah!, es que la cristiandad pide una soledad perfecta; es que el ideal de la cristiandad es un cartujo que deja padre y madre y hermanos por Cristo, y renuncia a formar familia, a ser marido y a ser padre. Lo cual, si ha de persistir el linaje humano, si ha de persistir la cristiandad en el sentido de comunidad social y civil de los cristianos, si ha de persistir la Iglesia, es imposible. Y esto es lo más terrible de la agonía del cristianismo. No puede actuarse en la historia lo que es antihistórico, lo que es negación de la historia» (cf. *La agonía del cristianismo*, Madrid, 1966, p. 83).

cristiano si se pierde de vista el fenómeno esencial del *progresivo debilitamiento de la espera escatológica*, a medida que el transcurrir del tiempo hacía menos probable el cumplimiento de las promesas ³⁴.

J. Klausner percibió sagazmente el carácter absoluto y acósmico de la ética evangélica del amor, aunque la atribuyera, sin las debidas cualificaciones, al propio Jesús, cuya figura se asimila en su obra a la de un Mesías pacifista próximo, en definitiva, al de las narraciones sinópticas. Pero acierta Klausner al preguntarse: «la justicia temporal, los esfuerzos del Estado para reformar las condiciones sociales degradadas, ¿serían posibles si hubiera uno de 'no resistir al mal', y si, abofeteado en la mejilla izquierda, la sola respuesta fuera tender la mejilla derecha también?; ¿cómo puede durar el Estado, si Jesús exige que un hombre 'no jure jamás' (*hólos*)?; ¿qué cultura puede haber en el mundo cuando Jesús ordena que el hombre comparta todos sus bienes con el pobre, y enseña que 'es más fácil para un camello pasar por el ojo de una aguja que para un rico entrar en el reino de los cielos'?» ³⁵. Una ética que prohíbe juzgar para no ser juzgado ace imposible, en rigor, un orden de civilización terrena: es una ética trascendente, extrema y desencarnada, apta para el paroxismo transformador del momento final de un mundo y el orto de otro nuevo. Justamente, porque este código moral es incongruente con el orden institucional de una sociedad de clases basada en la opresión, «dejó el curso de la vida diaria intacta —malvada, cruel, pagana—; y su exaltado ideal ético fue relegado a un libro o, a lo más, se convirtió en la posesión de monjes y enclaustrados que vivieron muy lejos de los caminos de la vida ordinaria» ³⁶.

La ética evangélica del amor absoluto —derivación unilateral y unversalizante de la compleja ética *bifronte* de Jesús y la *Urgemeinde*— jamás se ocupó del Estado en cuanto tal. Sabemos ya que el Nazareno había condenado públicamente, cuarenta años antes de la destrucción del Templo, al poder político romano. Nuestros evangelistas, ante el afianzamiento definitivo de la llamada *pax romana*, acatan este poder político, pero en el cuadro de su expectativa mesiánica dicho poder no ocupaba lugar alguno. Se trataba solamente, para ellos, de asegurarse pragmáticamente una situación de tranquilidad favorable a su expansión proselitista. Ya no tenía sentido la beligerancia antirromana de Jesús y de la *Urgemeinde*; la política de las iglesias cristianas gentiles consistiría en la hábil acomodación a la autoridad constituida durante la ardiente espera de la *parousía* próxima ³⁷, aunque este poder quedase radicalmente marginado del panorama de la escatología apocalíptica evangélica.

³⁴ Es fundamental, para una discusión de este punto, conocer el importante libro de M. Werner, *The formation of dogma*, cit., en el que se analiza la influencia determinante del debilitamiento de la expectativa escatológica en la formación de los dogmas teológicos de la Iglesia. Con las reservas ya apuntadas, la tesis general del libro es fecunda e ilumina grandes zonas de la dialéctica del cristianismo antiguo.

³⁵ Cf. *op. cit.*, p. 373. Klausner cree que esta actitud «negativa» ante el mundo fue resultado del fracaso de Jesús: «... tras haber fracasado en suscitar un gran movimiento popular y tras haberse dado cuenta de la severa oposición a la obra de su vida, y también quizás, tras haberse empezado a ser perseguido por los herodianos y fariseos, comenzó él a adoptar una actitud 'negativa' hacia la vida de este mundo presente» (p. 391). Aparte de la pobreza de este tipo de interpretaciones, apoyadas en un psicologismo pragmático banal, Klausner es víctima aquí de un desenfoque radical de la verdadera personalidad mesiánica de Jesús. Vid. el justo comentario de D. Nineham, en cuanto a la *radicalidad* de la exigencia moral de Jesús, en su «Epilogue» a J. Hick, ed., *The Myth of God Incarnate*, cit., D. 194.

³⁶ *Ibid.*, p. 397.

³⁷ A. Robertson indica, a guisa de ejemplo, que «en un punto no quiere Lucas comprometerse. No tiene disputa alguna con el Imperio romano, y no tolerará que la Iglesia tenga ninguna. Los funcionarios romanos son descritos como benévolamente neutrales, si no amistosos, para el cristianismo» (cf. *op. cit.*, p. 169).

ca —adicta a un mesianismo estrictamente trascendente y espiritualizado—. A pesar de ello, la ética pacifista de los Evangelios muy pronto sería utilizada para apoyar abiertamente el orden institucional romano y sancionar prácticamente las estructuras de explotación imperantes, otorgándoles indirectamente una legitimación teológica eficazísima. Esta evolución facilitaría el ingreso de un número creciente de miembros de las clases acomodadas en las filas de la nueva fe cristiana. La elaboración teológica se infatuó en seguida con un perícopo evangélico tergiversador, para edificar nada menos que una imponente doctrina *cristiana* del poder político.

2. El precedente paulino como plataforma ideológica de la nueva fe

La inflexión radical que imprimieron los sinópticos a la doctrina de Jesús y de la Iglesia-madre de Jerusalén estuvo decisivamente influida por el precedente de Pablo. El arquetipo sinóptico rundió la tradición del Jesús histórico con la doctrina paulina de Cristo en cuanto *sote'r* divino de toda la humanidad. El eclipse temporal de Pablo, manifiestamente descalificado por la *Urgemeinde*, estaba abocado a concluir en el año 70, fecha en que la iglesia original desaparece para siempre —prolongándose sólo fragmentariamente en sectas judeocristianas menores que mantienen, en parte, la comprensión originaria de la figura de Jesús, pero que se extinguen lentamente sin dejar apenas rastro, como le hubiera sucedido a la propia *Urgemeinde* sin la genial suplantación paulina³⁸ como advierte Brandon, en muchas comunidades fuera de Palestina, «debieron seguramente preservarse recuerdos del magisterio de Pablo, y su carácter universalístico tenía que crecer en significación en vista del desastre que sobrevino a Israel»³⁹ La resurgencia de Pablo halla un vehículo perdurable de difusión en los sinópticos, cuyo giro teológico descansa en la previa *transformación* que el *outsider* de Tarso operó en el legado mesiánico judío, al hacer del *Ungido* el trasunto de una soteriología universalística y mística ajena a la visión religiosa del pueblo de Israel, aunque fuera revestida profusamente de categorías literarias y religiosas extraídas de aquel atractivo legado.

El sentido predominante de la teología paulina, a que me he referido anteriormente⁴⁰ permite comprender la orientación ideológica de esa teología en el marco de su época. La revolución que predicó Pablo fue radicalmente espiritualista y ultraterrena: una sabiduría que «no es de este siglo», sino un *misterio* oculto «que Dios preordenó antes de los *aiones* para nuestra gloria» y que «ninguno de los gobernantes de este siglo conoce»⁴¹. El mundo

³⁸ Los Ebionitas, de un lado, y Pablo, del otro, representan, respectivamente, dos desviaciones de sentido opuesto en relación con la concepción cristológica de la *Ur-gemeinde*; según ésta, como sabemos. Jesús es el agente mesiánico encargado de restaurar el auténtico significado de la Ley y los Profetas y de realizar el designio escatológico de Yavé. Los Ebionitas interpretaron dicha misión en el sentido de una reconstitución *rigorista* de la Ley, asimilando a Jesús a un segundo Moisés; Pablo, por el contrario, introdujo un cambio radical de perspectiva al explicar el mensaje cristiano por medio de un modelo soteriológico afín al de las religiones místicas antiguas. Vid. H. J. Schoeps, *Jewish Christianity. Factional disputes in the early church*, cit., *passim*; Paul. *The theology of the Apostle in the light of Jewish religious history*, cit., esp. pp. 108-109.

³⁹ Cf. S. G. F. Brandon, *History time and deity*, cit., página 174.

⁴⁰ En general, vid. A. Robertson, *The origins of christianity*, cit., pp. 97-132; R. Bultmann, *Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques*, cit., pp. 143-172; *Theology of the New Testament*, cit., vol. i, pp. 187-352; S. G. F. Brandon, *History, time and deity*, cit., páginas 159-174; *The fall of Jerusalem and the Christian church*, cit., *passim*; H. J. Schoeps, *Paul. The theology of the Apostle in the light of Jewish religious history*, cit., *passim*; J. Weiss, *Earliest Christianity*, A. D. 30/50, cit., vol. n, pp. 399-651.

⁴¹ Cf. I Cor 2.6.

material es metafísicamente malo en cuanto sometido a las potencias demoníacas; el hombre sólo puede salvarse por la acción *interior* del espíritu, no por las luchas de la carne. Es la salvación por el *Lagos*, el «poder de Dios y la sabiduría de Dios», implantado en el corazón de los creyentes. El pecado, aun el del espíritu, procede de la carne. La devaluación absoluta de los factores materiales de la vida humana entraña un pesimismo antropológico por el que el hombre es visto como ciudadano de un mundo eminentemente satánico por destino natural, como agente de una cultura y de un orden social sin valor propio. La dualidad *came-es-píritu*, paralela al dualismo helénico tradicional *cuerpo-alma*, aparece formulada en términos tajantes: «los que son según la carne sienten las cosas carnales, los que son según el espíritu sienten las cosas espirituales. Porque el apetito de la carne es la muerte, pero el apetito del espíritu es vida y paz»⁴². La *carne* es, en Pablo, un concepto global que incluye la totalidad de la *materia* en cuanto realidad ontológica inferior, degradada, al modo gnóstico⁴³. La *libertad* paulina es una categoría que nada tiene que ver con su significado semántico en la filosofía social moderna: es sólo una categoría teológica que opera en función directa del dualismo *carne-espíritu*: «vosotros, hermanos, habéis sido llamados a la libertad; pero cuidado con tomar la libertad por pretexto para servir a la carne, antes servios unos a otros por la caridad»⁴⁴. La *carne* resume conceptualmente el desorden del pecado: «ahora bien, las obras de la carne son manifiestas, a saber: fornicación, impurezas, lascivia, idolatría, hechicería, odios, discordias, celos, iras, rencillas, disensiones, divisiones, envidias, homicidios...»⁴⁵. Frente al *mundo real*, sólo el *mundo interior* es camino de salvación: «los frutos del espíritu son: caridad, gozo, paz, longanimidad, afabilidad, bondad, fe, mansedumbre, templanza»⁴⁶. Como señala Bultmann, «la manera de concebir la situación del hombre en el mundo como una sujeción a potencias cósmicas hostiles, como una fatalidad que, por la caída del Primer Hombre, se ha extendido sobre la humanidad, revela un estrecho parentesco entre el cristianismo y la gnosis»⁴⁷. La única diferencia importante reside en que el cristianismo paulino añade a la idea de *destino*, la de *culpabilidad*. El fondo gnóstico del pensamiento de Pablo —sin perjuicio de la peculiar matización que introduce el mito de la caída y la redención— se evidencia en su negación de la idea estoica de *prónoia*: «Dios y el mundo —escribe Bultmann refiriéndose a Pablo— son absolutamente distintos; el mundo es lo que está 'abajo', las tinieblas, la mentira; Dios es lo que está 'arriba', la luz, la verdad»⁴⁸. La elaborada metafísica helenístico-oriental que late en esta cosmovisión constituye el soporte de la radical *devaluación del mundo* y, por consiguiente, la plataforma de una ética social y política conformista que traduce la *alienación* de la conciencia humana respecto de su morada terrenal.

En esta doctrina, la cristiandad aparece constituida como una comunidad de amor, puramente espiritual y mística: el concepto del *Cristo* se identifica con el cuerpo pneumático total de los creyentes, el cual es concebido como una *koinonía* similar a la de los cultos místicos antiguos: «vosotros sois el cuerpo de Cristo, y cada uno separadamente sus

⁴² Cf. **Rom** 8,5-6.

⁴³ Vid. R. Bultmann, *Le christianisme primitive dans le cadre des religions antiques*, cit., pp. 135-140. «Por el término 'carne', Pablo designa: primeramente, el dominio todo de lo que es existencia visible y de lo que es disponible y tangible; no sólo el dominio material o sensible, sino también el de la vida bajo la Ley, en el que el hombre, de conformidad con la letra de la Ley de Dios, produce obras contestables» (*ibid.*, p. 157).

⁴⁴ Cf. **Gal** 5,13.

⁴⁵ Cf. **Gal** 5,19-21. (Subrayado mío.)

⁴⁶ Cf. **Gal** 5,22.

⁴⁷ Cf. *op. cit.*, p. 156.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 159.

miembros»⁴⁹, pues la copa que bebéis y el pan que partís es «una comunión de la sangre de Cristo» y «una comunión del cuerpo de Cristo»⁵⁰. Esta *koinonía* hace *iguales* a los hombres, y aun *hermanos*. Aunque esta idea angular podría interpretarse en abstracto como estimulante del impulso revolucionario de gentes inferiores y parias sociales —que nutrían las primeras comunidades gentiles—, la realidad histórica es muy otra: la *igualdad* de los hermanos no se funda en el principio de una igualdad social y jurídica de todos los hombres, sino en una experiencia religiosa común: «no hay judío o griego, libre o esclavo, varón o hembra, porque sois todos uno en Cristo Jesús»⁵¹. Ya J. Weiss había advertido que «es menos probable que se desarrolle a partir de esta idea, puramente religiosa, una lucha revolucionaria por condiciones sociales iguales que que las diferencias de posición social resulten neutralizadas por estas mismas ideas religiosas básicas existentes en la Iglesia»⁵². Efectivamente, el cristianismo paulino se presenta, en perfecta coherencia con su *Weltsanschauung*, como un movimiento ajeno a la acción subversiva de las clases desheredadas, imbuido de espíritu pequeño-burgués y refractario a toda implicación en las contiendas civiles de su época⁵³. Las contradicciones y antagonismos de la realidad histórica quedan cancelados en el seno de una conciencia que, a fuerza de *idealizar* los factores que definen su situación personal *real*, acaba tomando como realidad lo que sólo es una racionalización inconsciente de su *vocación* mística interior: el esclavo, dice Pablo, se hace un «liberto del Señor»; y el amo, un «esclavo de Cristo»⁵⁴. Así, la disposición a luchar por la libertad real en la socie-

⁴⁹ Cf. I Cor 12.27.

⁵⁰ Cf. I Cor 10.16.

⁵¹ Cf. Gal 3.28.

⁵² Cf. *op. cit.*, vol. II, p. 586.

⁵³ Cf. F. C. Grant, *op. cit.*, pp. 142-143; J. Klausner, *Jesús of Nazareth*, cit., pp. 369-376 y 391-397. Klausner escribe, para indicar la continuidad básica entre la ética de los Evangelios y la ética judía, que «a través de los Evangelios no hay un solo elemento de doctrina ética al que no pueda encontrarse un paralelo en el Antiguo Testamento, los Apócrifos o la literatura midráshica y talmúdica del período próximo a los tiempos de Jesús» (*ibid.*; p. 384). Y añade que «Jesús apenas introdujo una enseñanza ética que fuera fundamentalmente ajena al judaísmo» (p. 388); su novedad radicó en la *exageración* y *unilateralidad* de ciertos preceptos de esa ética.

El relativo error de este juicio de Klausner reside en el hecho de ignorar que este fenómeno de radicalización moral unilateral no se debe tanto a Jesús como a los redactores de los Evangelios, los cuales no sólo suprimieron el contexto *sodalicio* en el que esa ética adquiría pretensión de validez, sino que anularon la vertiente político-religiosa del movimiento cristiano original —tras el colapso definitivo de la Iglesia-madre de Jerusalén—. Vid. también A. Schweitzer, *The Kingdom of God and primitive christianity*, cit., pp. 98-99, aunque con la reserva ya expresada de que este autor atribuye a Jesús conceptos que sólo corresponden a la tradición sinóptica tardía.

" Vid. J. Lenzman, *op. cit.*, pp. 158-177. Una serie de estudios recientes avalan la tesis del peso sociológico de las pequeñas clases medias ya en las primeras comunidades paulinas en general y en las demás Iglesias cristianas de la diáspora. A. J. Malherbe, en su libro *Social aspects of the Early Christianity* (Baton Rouge y Londres, 1977), presenta el resultado de las recientes investigaciones de E. A. Judge, W. Wuellner, H. Kreissig, F. Filson, H. Güizow, G. Theissen y otros, subrayando la función dominante de las clases mercantiles o artesanas en las primeras comunidades cristianas. Concluye señalando que el cristianismo, en el mundo extrapalestino, reclutó sus adeptos desde el comienzo entre gentes pertenecientes a estratos sociales diversos, lo que causó no pocos conflictos —que los exegetas tradicionales han tendido a reducir a meros términos doctrinales—. Los antagonismos de clases provocaron tensiones graves en el seno de esas comunidades, lo que ayuda a comprender las motivaciones de fondo que empujaron a la Iglesia primitiva al abandono de la ideología revolucionaria original del propio Jesús. Refiriéndose a las comunidades de Roma, Malherbe indica que «los representantes del emergente consenso sobre la estratificación social de los primeros cristianos ven a la Iglesia como abarcando un corte transversal de la mayor parte de la sociedad romana» (*ibid.*, páginas 86-87). La visión de una Iglesia primitiva guiada por el sentimiento proletario de reivindicación social e igualdad es hoy insostenible, aunque se complazcan aún en ella numerosos intelectuales cristianos, como aún sucedía con hombres como Engels y Kautsky. El cristianismo no palestino se acomodó desde su nacimiento a un conformismo económico, social y político en consonancia con el espectro plural de las clases que cobijaba y con el sentimiento pequeño-burgués en él preponderante»

⁵⁴ Vid. J. Lenzman, *op. cit.*, pp. 158-177. Una serie de estudios recientes avalan la tesis del peso sociológico de las peque-

dad cesa radicalmente⁵⁵: la esclavitud ya *no se siente* como condición degradante y miserable, pues la nueva nobleza de la fe provee del adecuado ingrediente psicológico compensatorio. Pablo formula sin equívocos el principio de *obediencia* al orden civil establecido: «que cada uno permanezca en el estado en el que la llamada le ha llegado»; y repite más adelante: «hermanos, persevera cada uno ante Dios en la condición en que por El fue llamado»⁵⁶. El renacer en Cristo no debe alterar la condición social del hombre nuevo: «esclavos, obedeced a vuestros amos según la carne como a Cristo, *con temor y temblor*, en la sencillez de vuestro corazón»; «sirviendo con buena voluntad, como quien sirve al Señor y no a hombre; considerando que a cada uno le retribuirá el Señor lo bueno que hiciere, tanto si es siervo como si es libre»⁵⁷. El servicio no debe limitarse al contenido laboral de una tarea concreta, sino que se extiende al vasallaje integral de la propia personalidad: «que los esclavos estén sujetos a sus amos, complaciéndolos en todo y no contradiciéndolos ni defraudándoles en nada»⁵⁸.

La actitud paulina ante el Estado se ciñe a esta pauta de dócil sumisión, manifestando una fría indiferencia ante las servidumbres de la opresión política: «todos han de estar sometidos a las autoridades superiores, pues no hay autoridad sino bajo Dios; y las que hay, por Dios han sido establecidas, de suerte que quien resiste a la autoridad resiste a la disposición de Dios, y los que resisten atraen sobre sí la condenación. Porque los magistrados no son de temer para los que obran bien, sino para los que obran mal. ¿Quieres vivir sin temor a la autoridad? Haz el bien y tendrás su aprobación, porque es ministro de Dios, para el bien. Pero si haces mal, teme, que no en vano lleva la espada. Es ministro de Dios, vengador para castigo del que obra mal. *Es preciso someterse no sólo por temor del castigo, sino por conciencia*. Por tanto, pagadles los tributos, pues son ministros de Dios ocupados en eso. Pagad a todos lo que debáis; a quien tributo, tributo; a quien aduana, aduana; a quien temor, temor; a quien honor, honor»⁵⁹. No cabe ir más lejos de lo que va este pasaje de la gran *Epístola a los Romanos* en la actitud reaccionaria ante las injusticias sociales y políticas: porque no sólo se predica la sumisión incondicionada a los poderes dominantes establecidos, sino que se llega a la pretensión de que sólo los que obran mal han de temer a esos poderes. Es una declaración de un simplismo escalofriante: siempre que el poder civil castiga, se erige en ministro de Dios para vengar el mal. Dos notas completan este lúgubre

ñas clases medias ya en las primeras comunidades paulinas en general y en las demás Iglesias cristianas de la diáspora. A. J. Malherbe, en su libro *Social aspects of the Early Christianity* (Baton Rouge y Londres, 1977), presenta el resultado de las recientes investigaciones de E. A. Judge, W. Wuellner, H. Kreissig, F. Filson, H. Güizow, G. Theissen y otros, subrayando la función dominante de las clases mercantiles o artesanas en las primeras comunidades cristianas. Concluye señalando que el cristianismo, en el mundo extrapalestino, reclutó sus adeptos desde el comienzo entre gentes pertenecientes a estratos sociales diversos, lo que causó no pocos conflictos —que los exegetas tradicionales han tendido a reducir a meros términos doctrinales—. Los antagonismos de clases provocaron tensiones graves en el seno de esas comunidades, lo que ayuda a comprender las motivaciones de fondo que empujaron a la Iglesia primitiva al abandono de la ideología revolucionaria original del propio Jesús. Refiriéndose a las comunidades de Roma, Malherbe indica que «los representantes del emergente consenso sobre la estratificación social de los primeros cristianos ven a la Iglesia como abarcando un corte transversal de la mayor parte de la sociedad romana» (*ibid.*, páginas 86-87). La visión de una Iglesia primitiva guiada por el sentimiento proletario de reivindicación social e igualdad es hoy insostenible, aunque se complazcan aún en ella numerosos intelectuales cristianos, como aún sucedía con hombres como Engels y Kautsky. El cristianismo no palestino se acomodó desde su nacimiento a un conformismo económico, social y político en consonancia con el espectro plural de las clases que cobijaba y con el sentimiento pequeño-burgués en él preponderante»

⁵⁵ Cf. I Cor 7.21.

⁵⁶ Cf. I Cor 7.17, 20, 24.

⁵⁷ Cf. Efes 6.5, 7-8. (Subrayado mio.)

⁵⁸ Cf. Tit 2.9-10.

⁵⁹ Cf. Rom 13.1-7. (Subrayado mío.)

panorama de la doctrina paulina de la obediencia: la sumisión debe ser *en conciencia*; y debe ser también una sumisión *con temor y temblor*, pues la deuda política de todo ciudadano exige ser pagada con el mismo espíritu coactivo con que se impone: «a quien temor, temor». Se trata de una doctrina masoquista de la obediencia política por el miedo en cuanto exigencia moral. El desprecio del mundo y de la carne conduce a Pablo a postular la más extrema y obsecuente sumisión a los poderes económicos, sociales y políticos constituidos, pues el valor primordial de la ética social paulina es el espíritu de *mansedumbre*: «cada uno tiene que llevar su propia carga»⁶⁰. El cumplimiento de este precepto sólo encontrará su premio en la vida eterna del más allá. Dios sabrá premiar a los cristianos que avivan sumisos a los príncipes y autoridades; que las obedezcan, que estén prontos para toda obra buena; que a nadie infamen, que no sean pendencieros; que sean afables y *muestren para con todos los hombres una perfecta mansedumbre*»⁶¹. Sufrir en este mundo no es desgracia, sino oportunidad excelente para un premio mayor en el otro. La conciencia queda así escindida al filo de un mundo doble: el mundo de la carne y el mundo del espíritu, el segundo como instancia *compensatoria* del primero. En la fisura constitutiva de la conciencia se instalan todos los procesos de la *alienación* económica, social, política e ideológica. Los cimientos de la *ideología conservadora* del Nuevo Testamento, en cuanto ideología del apoyo, directo o indirecto, a los *poderes de dominación*, se encuentran sólidamente implantados en la teología de Pablo.

Se ha intentado cargar este espíritu extremadamente reaccionario del paulinismo a la cuenta de la doctrina escatológica de Pablo; pero esta explicación no es suficiente, ni en sí misma satisfactoria. En primer lugar, la extrema escatología de la *Urgemeinde* no había conducido a ésta a pensar en términos de conformismo ideológico, sino, al contrario, de revolución integral. En segundo lugar, la escatología paulina introdujo una radical alteración del mesianismo político-religioso de los judeocristianos de Jerusalén. Las dos *Epístolas a los Tesalonicenses* ofrecen, ciertamente, una doctrina de la *parousía* bien articulada⁶²: el retomo inminente de Cristo para «los que quedamos para la venida del Señor»⁶³, formulado en lenguaje característicamente apocalíptico. Pero en la lógica connatural a una soteriología construida sobre el principio de la *perpetuación ritual del pasado*⁶⁴, resulta in-

⁶⁰ Cf. Gal. 6.1-5.

⁶¹ Cf. Tit 3.1-2.

⁶² Cf. I Tes 4.13-18; II Tes 1.6-2.12.

⁶³ Cf. I Tes 4.15. Vid. S. F. G. Brandon, *History, time and deity*, p. 184.

⁶⁴ Este principio consiste en «la creencia de que fue por algún suceso definitivo del pasado por lo que la salvación se hizo posible» (cf. *op. cit.*, p. 202). Como se verá después, dicho principio soteriológico transformaba *per se* radicalmente la vivencia cristiana del *tiempo*, en cuanto dimensión básica de toda ideología. K. Mannheim señala con gran acierto que «la forma en que se ordenan los acontecimientos y el ritmo enfático inconsciente que el individuo impone, en su observación espontánea de los acontecimientos, al flujo del tiempo, aparece en la utopía como una imagen inmediatamente perceptible o, al menos, como un conjunto inteligible de significados. „La estructura íntima de la mentalidad de un grupo jamás puede ser tan claramente aprehendida como cuando procuramos comprender su concepción del tiempo a la luz de sus esperanzas, anhelos e intenciones» (cf. *Ideology and utopia*, cit., p. 188). Las ideologías o utopías *conservadoras* se caracterizan precisamente por un *sentido del tiempo* que pone el énfasis sobre *los que es*, sobre la realidad ya existente: «el modo conservador de experimentar el tiempo encontró la mejor corroboración de su sentido de determinación en el hallazgo de la significación del pasado, en el descubrimiento del tiempo como creador de valor» (*ibid.*, p. 221. Subrayado mío). Así, para el conservadurismo, «el pasado se experimenta como virtualmente presente» (p. 212). Frente a la vivencia quiliástica del tiempo —centrada resueltamente en el *futuro*—, la vivencia paulina tendía, por su misma naturaleza, a habitar en un tiempo eternamente *presente*, fundado en la pervivencia del *pasado*. Esta vivencia esencial se desembaraza del último obstáculo cuando acaba por desaparecer la espera mesiánica heredada del judaísmo. Sobre los diversos *sentidos del tiempo*, vid. K. Mannheim, *op. cit.*, pp. 188-203, 211-212 y 219-221, y su excelente estudio «Conservative thought» (en *Essays on sociology and social psychology*, Londres, 1953, pp. 94-119).

congruente toda escatología auténtica. Según Pablo, el hecho decisivo había sido la Crucifixión; así, la frontera de los tiempos se situaba para el cristiano en el *pasado*. De este modo quedaba radicalmente alterada la evaluación del factor temporal de la vivencia mesiánica original. «Aunque (Pablo) acepta formalmente la escatología tradicional relativa a la segunda venida de Cristo —escribe Brandon—, y piensa a veces en términos de esta escatología, la nueva vida resucitada en Cristo era una experiencia presente, no futura [...]. A través de su doctrina del bautismo, concibió al cristiano como a uno que había muerto a su primera existencia, convirtiéndose en una nueva creación por su integración mística en el Cristo trascendental»⁶⁵. La vida en Cristo, en cuanto vida postbautismal, es *ya*, según Pablo, la *nueva* vida, la *nueva* creación. Además, si se recuerda que la *vida histórica* de Jesús desaparece prácticamente del panorama doctrinal paulino y se convierte en suceso crucial de un plan divino de salvación universal, dispuesto desde antes del tiempo —«antes de los *aiones*»⁶⁶—, consistente en la encarnación de un ser divino y preexistente, entonces resulta que el tiempo ideal del mito desaloja al tiempo real de la historia: esta última se convierte en un *hieras lógos* que «es verdaderamente tan intemporal en su actuación como en su significado espiritual». Por ello «la historia de Jesús no era aprehendida de manera generalmente diferente a como lo» devotos entendían las sagradas historias que expresaban los *rationales* de las religiones de misterios»⁶⁷. Bultmann captó magistralmente este aspecto del paulinismo al señalar que «el acontecimiento que funda la comunidad es la muerte de Cristo, y esta muerte *no* reviste su sentido en tanto que episodio de una *historia nacional*»⁶⁸.

La distancia espiritual entre la escatología judeo-cristiana y la paulina es inmensa. La primera es la de Jesús y sus discípulos inmediatos, orientada íntegramente hacia el *futuro*. La segunda es la de un romano-judío de Tarso, orientada fundamentalmente hacia una *soledad* como *pasado-presente*. «Es fácil —indica Bultmann— descubrir por qué los conceptos del mito gnóstico de la liberación han sido tomados por la comunidad cristiana. La razón es ésta: el mito de la liberación ofrecía los conceptos que permitían captar *como presente la salvación otorgada en la persona y la obra de Jesús*; y, por consiguiente, comprender que *la historia escatológica comienza en el presente*. El sentimiento que se tiene de integrar la comunidad escatológica, el sentimiento de que recibiendo la gracia de Dios uno ya se ha sustraído a este mundo, librado de sus poderes, no podía en el mundo helenístico..., e incluso ya para un pensador como Pablo, encontrar su expresión adecuada en los conceptos de la esperanza escatológica del judaísmo, la cual sólo espera la salvación del futuro»⁶⁹. Si bien las concepciones gnósticas se hallan en Pablo asociadas todavía a las categorías de la apocalíptica judía —*parousía*, resurrección de los muertos, juicio final—, es evidente que para la teología paulina la *salvación* pertenece ya al *presente*, aunque pueda ser aun invisible según el mundo: los creyentes que contemplan *en Cristo* la gloria, están *desde ahora* transformados por esta gloria⁷⁰. Al tiempo que queda destruido el hombre *exterior*, el hombre *interior* se renueva de día en día⁷¹. Estando el Salvador presente, el mundo del más

⁶⁵ Cf. *op. cit.*; p. 169. Sobre la originalidad del bautismo paulino y su divergencia del bautismo palestiniiano, *ibidem*, pp. 162-163.

⁶⁶ Cf. I Cor 2.7.

⁶⁷ Cf. S. G. F. Brandon, *op. cit.*, p. 202.

⁶⁸ Cf. *op. cit.*, p. 153.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 162.

⁷⁰ Cf. II Cor 3.18.

⁷¹ Cf. II Cor 4.16.

allá está ya acá. Pero entonces la teología del hombre renovado en su interior entra en una relación dialéctica con el mundo que ya no depende, en rigor, de la fe en una *parousía* por llegar; cuando esta creencia, heredada de una mentalidad muy diferente, creencia incumplida en el transcurso del tiempo, se vaya debilitando hasta su práctica desaparición, nada cambiará en la estructura esencial de esa relación dialéctica que instaaura, desde el principio, una actitud ante las cosas del mundo que consiste en tomar parte en ellas a la vez que se conserva «*interiormente* una distancia con relación a ellas»⁷². Dicha relación, que inaugura la contigüidad externa con el mundo y el alejamiento interior del mismo, siempre dará como resultado —al margen de cualquier referencia a ingredientes escatológicos sobreañadidos— una filosofía de la inserción *conformista* en la realidad social y una actitud eminentemente *conservadora* del legado institucional acumulado por la historia —que se asume como orden estatuido permanentemente por Dios—. La escatología, por tanto, no puede servir de excusa para el reaccionarismo de Pablo, pretendiendo que la inminencia de la *parousía* explica la pasividad de la doctrina paulina ante las injusticias terrenales. Es más exacto decir que «el *pneuma* no es, en verdad, un principio de organización del mundo, y a este respecto el contenido de la acción cristiana se ha hecho indiferente. Sin embargo, no estando determinado por un programa, el contenido de la acción debe necesariamente ser descubierto a cada momento por el hombre renovado [...]. El hombre no puede y no debe salir del mundo (I Cor., 5.10), y Jesús, según Juan, no pide al Padre que saque a los suyos del mundo, sino que los preserve aquí del mal (Jn., 17.15). Esto permite, pues, el desarrollo de una pedagogía que reasume las ideas morales del helenismo (FiL, 4.8), se apropia la enseñanza de los deberes y, en definitiva, en las Pastorales, tiende hacia los ideales mezquinos del helenismo»⁷³. Así, el *hombre interior* paulino, a medida que va perdiendo, por el paso del tiempo, la tensión mística del neófito, va saturándose de moral estoica y neoplatónica, relegando su urgencia de liberación a los confines de una conciencia alienada que descansa sobre la creencia en un segundo mundo de los cielos —compensatorio de sus frustraciones presentes—, y plegándose sumisamente a las instancias de dominación que lo explotan en este mundo. Quedaba así prefigurada, en su base legitimadora, la actitud cristiana ante el poder en el curso de la historia.

La *Weltsanschauung* paulina se sitúa, así, a mil leguas de la concepción del mundo que animaba a la comunidad cristiana original, enraizada en el férvido mesianismo revolucionario de Palestina antes del año 70. J. Weiss, poco sospechoso en cuanto a la sinceridad de su fe, observa que «el hecho de que Pablo pudiera posiblemente acoger la idea de que en el orden político de la época, en la administración de los funcionarios de su tiempo operaba un principio divino, sólo podía ocurrir, fundamentalmente, porque no era un judío que odiase a Roma, sino un helenista y un ciudadano romano. Hasta un cierto punto, comparte el sentimiento de gratitud de las provincias, que veían en el Imperio el refugio de paz, el principio del cosmos frente al caos y la garantía de la Ley. ¡Se necesita sólo comparar con ésta la actitud de la Revelación de Juan, que ve en el Imperio un instrumento de Satán, para valorar la diferencia.] No podemos olvidar que Pablo había aprendido (por ejemplo, de Gallio) —y aún aprenderá más— que el funcionariado romano, pese a todos sus defectos, era todavía una protección más fidedigna para su actividad que aquellos que debieron haber sido sus primeros protectores, es decir, los líderes de su propio pueblo. Pero más allá de estas exigencias personales tuvo que haber tenido también una honda aversión al zelotismo de

⁷² Cf. R. Bultmann, *op. cit.*, p. 170; I Cor 7.29-31.

⁷³ *Ibid.*, pp. 170-171.

Palestina; una connatural aceptación de las fuerzas de la ley y el orden estaba enraizada en él. El Estado es el principio que 'frena' el pleno desenvolvimiento del mal (II Tes., 2.6 ss.)»⁷⁴. El juicio de Weiss se mueve en dirección muy cierta, pero olvida —fiel a su propia mentalidad de clase— que el hecho de ser «un ciudadano romano» no alineaba a todos los miembros del Imperio del mismo lado ¡Pablo asumía, en definitiva, los intereses finales de los ciudadanos de las clases dominantes; pero frente a éstas, se alineaban las extensas masas de ciudadanos romanos desposeídos y explotados. Al optar por la *pax romana*, Pablo se pronunciaba contra todo movimiento eficaz de emancipación económica, social y política de dichas masas.

En síntesis, el reino de Dios en la tierra se esruína del panorama paulino; el mundo material queda devaluado a *radico*, pero asumido en su realidad actual como pieza esencial de la dispensación divina. El *reino* es ahora un *reino del espíritu* ya incoado en el corazón del hombre renacido en Cristo. El Mesías terrenal se convierte en una noción incomprensible, así como la idea de un *millennium* mesiánico. Mucho antes de que Marcos incorporase al evangelio la perspectiva fundamental del paulinismo. Pablo había forjado en tierras de la Diáspora un evangelio que suprimía los factores esenciales de la esperanza judeocristiana y la peculiaridad del Mesías de Israel. Su propio testimonio informa fehacientemente de que *su* Cristo y *su* mensaje eran diferentes y se oponían a los de los «apóstoles preeminentes» de Palestina. La *Urgemeinde*, siguiendo las huellas de Jesús, fue la continuación del movimiento *revolucionario* iniciado por Juan el Bautista, movimiento que integraba la *ideología popular revolucionaria* en la *ideología nacional mesiánica*. «En realidad —anota Robertson—, los ataques de Pablo al judaísmo y su materialista 'reino de Dios' habían enfurecido tanto a los judíos, incluidos los judeocristianos, que su mera aparición en Jerusalén provocó un motín, del cual escapó sólo aceptando la protección romana»⁷⁵. Captando con la intuición del genio las necesidades psicológicas de las masas desheredadas y el hastío espiritual de las clases explotadoras, Pablo forjó una soteriología *espiritualista* e *interiorizante* que integraba la moral helénica y las vivencias místicas de las religiones mistéricas en el legado hebreo de la *Heilsgechichte* —con toda su imaginería literaria, su emoción religiosa y su fuerza vital—. La creación paulina aportaba al Estado y la j sociedad romanos una nueva legitimación ideológica que le permitiría perpetuar su existencia durante tres o cuatro siglos más; pero este modelo ideológico no se perdería con la ruina del Imperio. El hombre occidental supo continuar utilizándolo hasta nuestros días, en formas renovadas y cambiantes, pero cuya función era esencialmente la misma, a saber: el mantenimiento del orden socioeconómico vigente.

Pablo inaugura la interpretación, con todas sus incalculables consecuencias, del *reino* como realidad espiritual *presente-futura*, una realidad que había ya comenzado en el hombre *interior* transformado por los sacramentos. La *basileía* así interpretada, que desnaturalizaba el sentido de la escatología original —orientada radical y exclusivamente hacia el *futuro*—, actúa enérgicamente ya en los sinópticos, alcanzando su plena expresión en el Cuarto Evangelio.

⁷⁴ Cf. *op. cit.*, vol. n, p. 591. También *ibid.*, pp. 568-569. Como escribía E. B. Howell en 1964, Pablo, que debía bastante a Platón y que «citaba o se hacía eco de autores clásicos más libremente de lo que usualmente se admite», «fue un consumado miembro del mundo griego, o más bien pudo asumir, y efectivamente asumió, ese carácter cuando así convenía a sus propósitos» (cit. por A. J. Malherbe, *op. cit.*, p. 41).

⁷⁵ Cf. *op. cit.*, p. 128

3. La ideología conservadora de los evangelios canónicos: espiritualismo y concordia social

El Cuarto Evangelio y las epístolas juánicas constituyen el paso definitivo para la acuñación, no sólo de un Cristo pacífico, sino también de una interpretación teológica de su figura que haría imposible volver a situarlo en la perspectiva revolucionaria que caracterizó su tiempo. El evangelio de Juan pone en boca de Jesús la repudiación formal y taxativa de toda dimensión política de su empresa mesiánica⁷⁶. Pero al leer este evangelio se percibe en seguida que su autor tuvo una aguda conciencia del aspecto político-religioso de la carrera del Nazareno⁷⁷, lo cual le induce a presentarlo deliberadamente, desde el comienzo, como el *Lógos* encarnado que explicaría a Pilatos que su *reino* no es de este mundo y no puede constituir, por consiguiente, ni el más leve reto a la supremacía romana: su reino es *extra-mundano* y *espiritual*, y nada tiene que ver con la escatología mesiánica tradicional que anunciaba la instauración del «reino de Israel»⁷⁸. «Si mi reino fuera de este mundo —explica ingenuamente al magistrado romano el Jesús del evangelista, que sobre la cabeza de Pilatos se dirige apologeticamente a las audiencias del siglo n de nuestra era— mis servidores combatirían para que yo no fuese *entregado a los judíos*; pero mi reino no es de aquí»⁷⁹. La intención juánica es que Jesús explique una vez por todas a los cristianos del orbe romano que no deben sentir escrúpulos, pues la dimensión reivindicativa político-social es incompatible con su misión salvadora. Lo propio del mensaje cristiano era, así, la ruptura de todo vínculo con el pueblo judío *en bloc*, ya no sólo con los dirigentes de Israel.

De tal manera, el evangelio de Juan marca un hito culminante en la doctrina de la *divinidad* de Cristo y su papel de *salvador de toda la humanidad*, acentuando y extrapolando la línea divinizadora y soteriológica de los sinópticos, y llevando hasta el límite su vocación antijudía. Este escrito está impregnado de la tradición filosófica y espiritualista helénica —predominante ya en Filón y en Pablo—, como es patente en su doctrina inaugural de Cristo en cuanto *Lógos*⁸⁰. Filón de Alejandría (c. 30 a. C.-c. 45 d. C.) había ya creído en un *lógos* que tomaba forma humana. Juan da un paso más: el *lógos* se hace carne en la persona de un individuo histórico, Jesús de Nazaret —el cual se transforma desde este instante en *Hijo de Dios*, aunque procediese de José según la carne pues Juan nada dice de su concepción virginal y sólo busca probar la *divinidad* de Jesús por el testimonio del Bautista, quien vio «al Espíritu descender del cielo como paloma y posarse sobre El»⁸¹—. Si bien algunos rasgos de este evangelio podrían derivarse de una fuente antigua independiente de la tradición sinóptica —contribuyendo paradójicamente a perfilar ciertos aspectos de la dimensión político-religiosa de Jesús—, es evidente que la figura que ofrece de éste resulta incompatible con la que proponen los sinópticos. Estos últimos, a pesar de su interesada manipulación

⁷⁶ Cf. Jn 18.36-37. Vid. sobre el conjunto del proceso de *trasposición* del Jesús de la historia al Jesús de la teología, J. Carmichael, op. cit., pp. 166-219.

⁷⁷ Vid. S. G. F. Brandon, *The fail of Jerusalem and the Christian church*, cit., pp. 124-125.

⁷⁸ Cf. *Hechos* 1.6.

⁷⁹ Cf. Jn 18.36. (Subrayado mío.) Vid. también Jn 8.23.

⁸⁰ Cf. Jn 1.1-9. Vid. Ch. Guignebert, *El cristianismo antiguo* (trad., México, 1956, pp. 112-125).

⁸¹ Cf. Jn 1.32. Sobre el Cuarto Evangelio son útiles los libros de R. Bultmann, *The Gospel of John: a commentary* (trad., Oxford, 1971), y de C. H. Dodd, *The interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge, 1960). Vid. también M. S. Enslin, op. cit., pp. 437-451.

apologética de la tradición, encaminada a eximir al Nazareno de toda implicación política, son probablemente más respetuosos de la imagen histórica de Jesús: éste aún no es, en sus relatos, el *Hijo de Dios* en el sentido estricto de la teología subsiguiente —es decir, en cuanto emanación de un *Lógos* eterno—, sino sólo el Mesías exaltado a los cielos tras su resurrección. Juan, por el contrario, se propone mostrar la divinidad de Jesús desde el mismo punto de arranque de su escrito, de tal modo que todos los episodios y anécdotas de la vida del Nazareno aparezcan como confirmatorias de las sentencias que le adjudica el evangelista, y que están empapadas de su propia teología del Verbo Encarnado. Esta concepción teológica le condujo a modificar profundamente la tradición, como se detecta en numerosos puntos de gran significación. A título ilustrativo, recuérdese que en su evangelio Jesús no muere contra su voluntad⁸²: como advierte Enslin, en el relato «no está el incidente de Getsemaní, ni ninguna agonía ni súplica de que se le ahorre el cáliz de la amargura. El autor sabe la historia de un período de agonía justamente antes de la crucifixión, pero por varias razones estima que resulta imposible dentro de su narración»⁸³.

En todo caso, las contradicciones entre el Cuarto Evangelio y la tradición anterior son manifiestas: «si Jesús habló como se dice que habló en la colina de Galilea —escribe Enslin—, no habló como Juan, 14-16, lo retrata. Si su actitud hacia los que le rodeaban fue la que Marcos sugiere, no fue la de Juan. Una persona que aparece, alternativamente, ahora con un ropaje, luego con otro, sería psicológicamente imposible. Los alienistas reconocen esto, y partiendo de ello han compuesto sus estampas del enfermo mental de Galilea, basculando de atrás a adelante entre la megalomanía y la micromanía. Lo absurdo de sus resultados se debe simplemente a su completa ignorancia del problema literario implícito en el estudio de los evangelios»⁸⁴. No puede indicarse con mayor claridad la clave de la solución de los enigmas del Nuevo Testamento: el análisis ideológico de estos escritos, como clave interpretativa de las posiciones teológicas de los grupos sociales en que se insertan dichos escritos, parte de su análisis literario.

Para los fines del presente estudio, es relevante subrayar que el evangelio de Juan desaloja radicalmente la idea de un *reino mesiánico terrenal*. En este propósito su resolución y exigencia van más allá de los sinópticos, e incluso, si cabe, que Pablo. El *reino de Dios* sólo es para los renacidos: «quien no naciere del agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de los cielos. Lo que nace de la carne, carne es; pero lo que nace del Espíritu, es Espíritu»⁸⁵. La salvación es sólo espiritual, mediante el renacimiento por la fe en el Hijo de Dios: «y el juicio consiste en que vino la luz al mundo, y los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque su obras eran malas»⁸⁶. ¿Los judíos, sin excepción, amaron las tinieblas, incluso «aquellos judíos que habían creído en El»⁸⁷? En esta condenación tajante entran también, sin duda, los judeocristianos de la *Urgemeinde*, el «linaje de Abraham». Verdaderamente. Pablo no se había atrevido a tanto. Según Robertson, el texto actual de Juan es una segunda edición mitigada en obsequio al elemento judío aún existente entonces en las iglesias cristianas; la versión original habría sido aún más drástica e intensamente gnóstica. Pero incluso el texto actual se salda con un extremismo que le lleva hasta repudiar prácticamente la doctrina judía de la resurrección futura y del juicio final: los fieles disfrutaban *ya* de la vida

⁸² Cf. Jn 19.28-30, 18.37.

⁸³ Cf. M. S. Enslin, op. cit., p. 442.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 445.

⁸⁵ Cf. Jn 3.5-6.

⁸⁶ Cf. Jn 3.19.

⁸⁷ Cf. Jn. 8.31-41.

eterna, los paganos están ya condenados⁸⁸. Lo que son probablemente hábiles interpolaciones, intentan recuperar estas cláusulas de la creencia tradicional, aunque apenas encajen en la lógica de la soteriología juánica.

El efecto transmutador de la teología del *Lógos* respecto del mensaje cristiano original, y donde la inversión ideológica halla su asiento más firme, reside en la *desescatologización* esencial del mensaje juánico⁸⁹. Como se ha visto, Pablo inició el proceso de desescatologización al referir el suceso soteriológico al *pasado*; y si bien introduce el momento apocalíptico de la *parousía* en sus epístolas, para él «el acto me. siánico decisivo está en sí mismo completo: no queda porción alguna de éste relegada al futuro», como afirma certeramente J. A. T. Robinson⁹⁰. Es claro, no obstante, que el acento apocalíptico con que se anuncia allí la segunda venida tiende a complicar la línea teológica paulina en el sentido de una relativa, y poco coherente, atenuación de la esencial desescatologización del mensaje. Como señala el mismo Robinson, las dificultades que se oponían a la doctrina de una *escatología plenamente inaugurada* en las epístolas «derivan de la introducción por Pablo de un segundo momento mesiánico en el esquema primitivo...»⁹¹. El error de Robinson, como ya se advirtió, es pretender demostrar que la introducción de este segundo momento escatológico es tardía. La verdad es que Pablo no hace más que recogerla de la doctrina judeocristiana original. Precisamente por su sólida presencia en dicha tradición, Pablo ni siquiera hubiera podido desalojarla de su teología —tan refractaria, en su esencia, a nuevos sucesos soteriológicos—, de habérselo propuesto.

Pues bien, Lucas había dado ya un paso más en dicho proceso, al someter el lenguaje apocalíptico a un trabajo de reelaboración que lo vacía de su sentido tradicional judeocristiano. A la inspiración paulina, que anima todo su pensamiento, se añade el hecho del *largo aplazamiento continuado de la parousía*; aunque este aplazamiento comenzó a ser un hecho perceptible en los días de Pablo y en las iglesias paulinas, resultaba en los primeros años del siglo n una realidad que no cabía eludir o ignorar, sino que debía reconocerse con sinceridad. H. Conzelmann, en un estudio capital, indica que no se trata ya de un mero «debilitamiento» de la escatología en la obra de Lucas —como había ya anticipado J. Wellhausen—, sino de mucho más: Lucas «no preserva la expectativa primitiva, sino que la elimina», como resultado de «una definida actitud teológica ante el problema de la escatología»⁹². Ya al tratar del Bautista, Lucas convierte la llamada escatológica al arrepentimiento en una exhortación ética *intemporal*, pues la proclama del juicio final se independiza del tiempo en que deba acontecer, no importándole que sea próximo o lejano⁹³. El énfasis recae en la *naturaleza* del reino —no en el momento de su venida—, inserto en la perspectiva de un dilatado período purgativo. La interpretación *intemporal* del reino conduce a Lucas a situar magnos sucesos como el de la destrucción de Jerusalén en un contexto rigurosamente *histórico*; pero de ahí resulta justamente que «el Reino de Dios, lejos de ser transformado en una entidad histórica, se transfiere al dominio de la metafísica»⁹⁴. Por

⁸⁸ Cf. 11.25-26.

⁸⁹ Vid. sobre este proceso, en general, S. G. F. Brandon, *History, time and deity*, cit., pp. 182-88. Sobre el fenómeno de profunda reelaboración de la dogmática cristiana a medida que se debilitaba la expectativa de la *parousía*, vid. A. Schweitzer, *The mysticism of Paul the Apostle*, cit., pp. 334-375; M. Werner, *The formation of dogma*, cit., *passim*.

⁹⁰ Cf. *op. cit.*, p. 30.

⁹¹ *Ibid.*, p. 32.

⁹² Cf. H. Conzelmann, *The theology of Saint Luke* (trad., Londres, 1961, p. 96).

⁹³ Cf. Le 3.10-14. Vid. *op. cit.*, p. 102.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 113. Como advierte E. Dinkler, «Lucas explica los sucesos históricos según la línea de causa y efecto. Reconoce las contingencias inminentes e inaugura así una 'historia de la salvación'. La secularización de la historia en la teología

ello, en Lucas, «la declaración principal no es que el reino está llegando, sino que el reino está siendo predicado por Jesús y está siendo hecho manifiesto en su ministerio. El 'llegando' mismo pertenece al futuro, y está separado por un largo intervalo a partir de su manifestación. No es que haya empezado con Jesús un desarrollo que conduce al reino, sino que en El ha 'aparecido' la salvación, de tal manera que de ahora en adelante uno puede verla y estar seguro de ella»⁹⁵. Es en Lucas, ciertamente, donde se halla la expresión cabal de esta concepción tardía del reino, al decir a los fieles: «el reino de Dios está dentro de (en) vosotros (*entós hymōn estín*)»⁹⁶.

Observemos que esta construcción *intemporal* del reino no refleja el pensamiento de Jesús y de la *Urgemeinde* —sumergido todo él en el tiempo de las promesas como estricto *futuro*—. Las narraciones sinópticas que poseemos vacían paulatinamente de *temporalidad futura, pero inminente* a la tradición original, pero son incapaces, a causa del peso de esa tradición, de eliminar los abundantes testimonios de dicha *temporalidad futura*, que esmaltan, aquí y allá, todos sus relatos.

Lucas sigue utilizando con frecuencia el lenguaje apocalíptico trascendental, pero este lenguaje aparece en él como una construcción secundaria y subordinada a su concepción primordial del plan soteriológico de Dios⁹⁷, según el cual el fenómeno *Iglesia* sustituye y desplaza en importancia al fenómeno *parousía*. En virtud de dicho plan, la *creación* del mundo y la *parousía* funcionan como los límites extremos, y en cierto sentido marginales, del curso de *la historia*, la cual se despliega en tres fases: el período de Israel, el período de Jesús y el período de la Iglesia y el Espíritu⁹⁸. El magisterio y la redención de Cristo constituyen el punto central, la divisoria de la historia. A partir del hecho salvífico, la Iglesia inicia su larga andadura y el factor *ético* se apropia el lugar preeminente: se trata ahora de la instrucción moral de una Iglesia terrestre centrada en la idea de la *paciencia* y la *perseverancia* (*hypomonē*), idea que, en Lucas, funciona como eje principal del tema de la *vita chris-tiana*⁹⁹. Es decir, la vida del cristiano, pasada ya la alta temperatura escatológica, cae bajo la férula de una Iglesia instalada en la sociedad temporal, que va a *durar* secularmente, imponiendo un reajuste del mensaje cristiano —previsto para la *noduración*, para la *inminencia*— a las realidades cotidianas de la vida civil.

cristiana empieza con Lucas. Y secularización significa también universalismo. El evento de Cristo Jesús se fija en una cronología, conectado con acontecimientos seculares» (Le 1.5, 2.1-3, 3.14, etc.) (cit. por Brandon en *History, time and deity*, pp. 181-182, nota 5). Precisamente H. Conzelmann niega que exista en Lucas una «teología de la historia» (*vid. op. cit.*, páginas 167-169).

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 122-123. Conzelmann se mueve *teológicamente* en la corriente *desmitologizadora* bultamanniana, pero no por eso su trabajo es menos útil para el presente estudio.

⁹⁶ Cf. Lc 17.21.

⁹⁷ En un pasaje luminoso, Conzelmann señala que «la escatología de Lucas, comparada con la *concepción original de la inminencia del Reino*, es una construcción secundaria basada en ciertas consideraciones que, con el paso del tiempo, no pueden ser eludidas. Es obvio lo que da lugar a estas reflexiones —la dilación de la *parousía*—. La *idea original* presupone que lo que se espera está *cerca*, lo cual significa que la esperanza no puede conciliarse con la demora, pues en caso contrario se , perdería la conexión con el presente. *Lo mismo* es verdad respecto de la apocalíptica judía, pues también allí surge con la aflicción la *esperanza de una pronta liberación*, pero con el paso del tiempo la esperanza se hace necesariamente 'apocalíptica'. Esto explica la analogía entre el desarrollo cristiano y el judío. *La primitiva esperanza cristiana, que al principio tuvo un alcance inmediato, sufre un destino similar a su predecesora judía: la salvación experimenta un retraso*. Queda así abierta la vía para la aceptación de las viejas ideas apocalípticas» (*ibid.*, p. 97. Subrayado mío). Si esta explicación fuera correcta, explicaría el hecho probable de que la concepción *original* de la *parousía* no utilizara aún la simbología apocalíptica del *Hijo del Hombre*, sino más bien el lenguaje tradicional del *Mesías de Israel*. Sólo tardíamente se forjaría la teología apocalíptica del Hijo del Hombre, versión espiritualizada del mesianismo, que ayudaría a despolitizarlo después del año 70.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 150.

⁹⁹ Cf. Lc 8.15.

En Juan, este proceso de desescatologización —subyacente en Pablo, manifiesto en Lucas— alcanza también su culminación. Pero este fenómeno no representa la restauración de la tradición original, como se empeña en afirmar Robinson —y con él, aunque sea con otros argumentos, muchos teólogos de la escuela de la *historia de las formas*—; por el contrario, representa el punto de arribada de un proceso que cancela la vivencia escatológica original de un *reino inminente, pero aún por llegar*. Justamente porque el *ke'rygma* juánico se acomoda perfectamente a los intereses teológicos de la *ecclesia pressa*, ésta ha propendido siempre a considerarlo como la formulación más coherente de su interpretación de la esperanza cristiana: una esperanza en la que *de facto* el ingrediente escatológico se evapora. En la *ecclesia pressa*, los valores al orden del día son, prácticamente, dos: el *espiritualismo*, como *evasión interior* de las servidumbres temporales, y la *concordia social*, como garantía de existencia de una Iglesia constituida como nuevo poder e integrada por los más diversos y opuestos grupos sociales.

Según el evangelio de Juan, el *climax* de la empresa soteriológica radica en el propio magisterio de Jesús y en su exaltación sobrenatural tras su sacrificio, instantes en los que el *ahora* y el *aún no se* funden de modo inextricable. La dimensión futura del reino no llega a desaparecer formalmente, retóricamente, pero ya no se concibe como elemento separado: «la hora está llegando y es ahora»¹⁰⁰. Perduran en Juan residuos del lenguaje apocalíptico¹⁰¹, pero su evangelio no tiene ya nada que ver con los apocalipsis sinópticos —que aún exigían, sobre todo en Marcos y en Mateo, la dualidad de presente y futuro—, pues no gravita sobre una segunda venida de Cristo como *suceso*, sino sobre «la crisis histórica única de la muerte y resurrección de Jesús. Este es el *telas*, el Final; y esta forma verbal ya no es el futuro (Mt. 24.14; Me. 13.7), sino el pretérito perfecto (Jn. 19.28, 30)¹⁰². El tiempo de la Iglesia y el tiempo de la *parousía* se superponen y confunden: la resurrección inaugura la *parousía de ahora en adelante*; esta última no es un punto, sino una línea indefinida. «La *parousía* se entiende claramente, no como un acontecimiento catastrófico separado, sino como una continua impregnación de la vida diaria del discípulo y de la Iglesia»¹⁰³, como una cohabitación en el amor de Cristo. Desaparece radicalmente la característica original de la ética en cuanto *interimsethik* —ética de la conducta de la comunidad mesiánica *hasta que* el reino inminente llegara—, pues el cuerpo místico que es la Iglesia de Cristo entraña como tal la consumación de la ética del amor: en lo sucesivo, y desde ahora mismo, el cristiano vive ya con el Cristo que viene y ha venido. Los peligros de la vivencia escatológica original —aún en su versión apocalíptica— quedan conjurados, y la Iglesia puede entrar en posesión de su reino por los siglos de los siglos.

En el pensamiento de Pablo, las representaciones gnósticas mantenían todavía algunos vínculos con las de la apocalíptica judeocristiana. Por ello, «mientras que Pablo —escribe Bultmann— conserva aún la imagen apocalíptica antigua de la esperanza en la *parousía* de Cristo, la resurrección de los muertos y el gran Juicio, Juan describe la redención como un suceso absolutamente presente: 'he aquí cuál es este juicio: la Luz ha venido al mundo...'

¹⁰⁰ Cf. Jn 4.23, 5.35, 16.32.

¹⁰¹ Cf. Jn 5.28 ss.

¹⁰² Cf. J. A. T. Robinson, *op. cit.*, p. 173. F. Goguel considera que, «por su concepción del Espíritu, Juan espiritualiza la tradición escatológica sin romper, no obstante, expresamente con ella. Como ya lo había hecho Pablo, pero más radicalmente, él la actualiza de forma tal que ya no queda sitio para la espera ansiosa del retorno de Cristo» (cf. *La naissance du christianisme*, cit., página 390). E. Dinkier afirma, refiriéndose al Cuarto Evangelio, que en éste no hay espera alguna por *télos* alguno, por algún desarrollo en el tiempo» (cit. por Brandon, *op. cit.*, p. 183, nota 4).

¹⁰³ *Ibid.*, p. 176.

'En verdad, en verdad os digo: quien escuche mi palabra y crea en Aquél que me ha enviado, tiene la vida eterna; escapa al juicio, pues ha pasado de la muerte a la vida. En verdad, en verdad os declaro: la hora viene, y el presente ya está aquí, en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios, y los que la hayan oído vivirán.' 'Yo soy la resurrección y la vida. Quien crea en mí vivirá incluso aunque esté muerto, y quien vea y crea en mí jamás morirá.' 'Ahora tiene lugar el juicio de este mundo; ahora el príncipe de este mundo va a ser arrojado fuera' (Jn. 3.19, 524 ss., 1125 ss., 1231)»¹⁰⁴. El reino futuro se transforma en una realidad *presente* pero *invisible*, y la persona de Jesús se convierte en un fenómeno mítico, en un *lagos* actuante en el hombre *interior* y dentro de la Iglesia en cuanto «cuerpo de Cristo», cuyos miembros están unidos por el amor fraternal en el Espíritu de Dios. *Espiritualización y concordia social*: la nueva teología cimenta así la *plataforma ideológica* sobre la que descansa el poder de la Iglesia en el cortejo de los demás poderes del orden temporal.

Apenas se precisa insistir en las inmensas consecuencias que tuvo la *desescatologización* del evangelio original para la *actitud ideológica* de los cristianos en cuanto ciudadanos de este mundo. La *espera* del reino fue transmutándose en la *realidad* de una Iglesia¹⁰⁵ que, en cuanto *ecclesia pressa*, tenía que obtener su reconocimiento institucional por los *poderes seculares* y, como contrapartida, reconocer a éstos. Todo el proceso ulterior de la progresiva adaptación doctrinal a las exigencias de la sociedad secular tiene su fuente en esta radical inversión del mensaje primitivo: en lugar de un reino mesiánico *por llegar*, aunque *inminente*, se afirma una Iglesia *presente y duradera* que, aunque no abandona formalmente la retórica referencia escatológica que configuraba el *ke'rygma* original, neutraliza *realmente* la escatología en la cotidiana existencia de los fieles, convirtiendo el *mesiamismo escatológico* en una *ética de la vida cristiana*.

Las tres epístolas juánicas parece que sirvieron para facilitar la introducción del Cuarto Evangelio en ciertas comunidades cristianas que basculaban hacia una interpretación más agónica y militante del mensaje cristiano. Pues, como señala Robertson, «los cristianos sin rango preferían los *slogans* revolucionarios de la tradición sinóptica a las místicas meditaciones de Juan de Efeso. No debe sorprender que pasaran aún cincuenta años antes de que el Cuarto Evangelio fuera aceptado como canónico de manera general»¹⁰⁶. Veamos brevemente la vertiente conflictiva de la consolidación del cristianismo inaugurado por Pablo y consagrado por los redactores evangélicos.

4. La consolidación del cristianismo paulino en conflicto con la tradición judeo-cristiana

El mundo helenístico en el que Pablo difundió su nuevo evangelio estaba bien preparado para acogerlo en virtud de la tradición filosófica —sobre todo, estoica y platónica— y la atmósfera religiosa —de inspiración órfico-pitagórica, misteriosa y oriental— de la Antigüedad¹⁰⁷. La protesta social en la sociedad greco-romana sólo había podido alcanzar una

¹⁰⁴ Cf. R. Bultmann, *Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques*, cit., pp. 163-164.

¹⁰⁵ Como dijera A. Loisy, con frase célebre, «Jesús anunciaba el reino, y es la Iglesia quien ha venido» (cf. *L'Evangile et l'Eglise*, París, 1930, p. 153).

¹⁰⁶ Cf. Op. dt., P. 178.

¹⁰⁷ Vid. F. C. Grant, op. cit., pp. 13-14; S. Angus, *The religious quest of the graeco-roman world*, cit., passim; *The environment of early christianity* (Nueva York, 1914, passim); J. Klausner, *From Jesus to Paul*, cit., pp. 53-208, entre otras innumerables síntesis sobre este tema. Vid. B. Reicke, op. cit., pp. 283-317, sobre la situación social y política de judíos y

expresión ideológica incierta y apenas operativa, vertiéndose en formas vagas de carácter anarquizante o abstractamente utopistas, pues la estructura socioeconómica del mundo antiguo no había aún gestado los factores de superación real de sus propias contradicciones y, por consiguiente, tampoco las formas de conciencia correlativas a esa superación real. En esta coyuntura, las contradicciones objetivas sólo podían engendrar acciones subversivas desesperadas de sentido puramente negador, acompañadas, en el mejor de los casos, de esquemas contraideológicos de signo exclusivamente utopista. Esta incapacidad para proyectar nuevas relaciones de producción venía a estimular indirectamente el refugio de las masas en satisfacciones psicológicas *vicarias* y a reforzar los procesos de *interiorización* de la protesta social, surgiendo nuevas formas de *conciencia alienada* como factor de integración social. Estas formas conservaban intacto el orden de dominación vigente y consolidaban, en definitiva, el *consensus* general sobre el que se asentaba dicho orden ¹⁰⁸. En consecuencia, tan pronto se quebrase la unidad entre la protesta popular y la empresa mesiánica que caracterizaba al judeocristianismo palestino, el mensaje cristiano sólo podría actuar sobre una sociedad no-judía, a condición de que fuera despojado de su dimensión primigenia: la naturaleza político-religiosa y nacional del mesianismo judío. El mundo gentil sólo podía absorber este mensaje mediante el proceso de su universalización. La versión paulina responde a la doble exigencia de *despolitización e interiorización* del mensaje, siguiendo los cauces que la filosofía moral y las formas antiguas de religiosidad mística — gnosticismo, pitagorismo, cultos de misterios, etc.— habían ya abierto. Los esquemas gnósticos, en particular, manifestaban gran aptitud para la *individualización espiritualizante* del credo cristiano ¹⁰⁹, mientras que la doctrina moral estoica aportaba las pautas básicas para la neutralización ideológica de la tensión en las relaciones entre los cristianos y los poderes dominantes.

La recreación cristológica paulina extrema una tendencia que apuntaba ya levemente en el cristianismo original. Aunque este último se insertaba resueltamente en el marco de la lucha del pueblo de Israel contra el orden oligárquico romano-judío, la doctrina *adopcionista* de la iglesia-madre de Jerusalén entrañaba la posibilidad de un cierto grado de sustitución de la realidad por la *fantasía*, pues en la idea de un Mesías sufriente y crucificado estaba implícita la satisfacción *vicaria* de los hijos que se revelan íntimamente contra la autoridad paterna, pero que no se atreven a desafiarla en la práctica: la hostilidad consciente hacia el Padre divino hallaría su expresión en el mito de Cristo —un hombre, como ellos, llamado por Dios a su diestra, privando así al Padre de su condición privilegiada única—. E. Fromm explica de modo plausible este proceso de la psicología colectiva de las masas oprimidas, pero retrotrae, a mi juicio, excesivamente a la misma *Urgemeinde* el juego de

cristianos bajo los Flavios.

¹⁰⁸ La religión del *más allá* no sólo produce un desdoblamiento del mundo, sino una consolidación del mundo real mediante la consagración de un mundo celeste que tiende a perpetuarlo. K. Marx dice en su *IV Tesis sobre Feuerbach*: «Feuerbach parte del hecho de que la religión hace al hombre extraño a sí mismo y desdobra el mundo en un mundo religioso objeto de representación y un mundo real. Su trabajo consiste en resolver el mundo religioso en su base temporal. No ve que, una vez ejecutado este trabajo, queda todavía por hacer lo principal. Especialmente, el hecho de que la base temporal se separe de sí misma y se instale en las nubes, como un reino independiente, no puede explicarse con precisión, sino por el desgarramiento y la contradicción internos de esta base temporal. Es necesario, pues, primeramente, entender ésta en su contradicción para revolucionarla seguidamente en la práctica, suprimiendo la contradicción. Por lo tanto, una vez que se ha descubierto, por ejemplo, que la familia terrestre es el secreto de la familia celeste, será preciso, en adelante, hacer la crítica teórica de la primera, que habrá que revolucionar en la práctica». Es decir, la *alienación económica* es la base de la *alienación religiosa*, y no viceversa, por lo que se refiere a la determinación fundante.

¹⁰⁹ Vid. S. Mowinckel, op. cit., pp. 425 y 429.

unos mecanismos de gratificación vicaria que sólo operarán eficazmente después del año 70, o antes sólo en las iglesias de origen paulino. En efecto, en la Palestina anterior al 70, los judeocristianos compartían, al menos mayoritariamente, la perspectiva original de una liberación *real* —económica, social, política y espiritual— mediante la lucha violenta como preludio de la *parousia* en poder y gloria. «El apocalipsis precristiano —escribe Fromm— habla de un Mesías victorioso y fuerte. Era el representante de los deseos y fantasías de una clase que estaba oprimida, pero que en muchos sentidos sufría menos, y que abrigaba todavía esperanzas de victoria. La clase de la cual brotó la primitiva comunidad cristiana, y en la que tuvo mucho predicamento el cristianismo de los primeros cien a ciento cincuenta años, no se podía identificar con un Mesías tan fuerte y poderoso; el suyo podía ser únicamente un Mesías sufriente y crucificado»¹¹⁰. La reconstitución del drama histórico de la *Urgemeinde*, según las líneas trazadas por Brandon, obliga a desplazar la situación espiritual que describe Fromm en dicho pasaje a las fechas y lugares que acabo de indicar. El Mesías de la iglesia-madre aún no era, en cuanto tal, esa figura doliente y expiatoria, sino el *mártir* cualificado de la causa de los «santos» de Israel, cuyo inminente retorno en el *climax* de la gran crisis nacional constituiría la manifestación definitiva del poderío mesiánico en el marco de las promesas político-religiosas tradicionales, tras la conversión espiritual preparatoria del *reino de Israel*.

Es justamente en las iglesias paulinas y entre los gentiles —antes y después del 70— donde la *sustitución* de la realidad por la fantasía actuaría plenamente. No es que los cultos de misterios del mundo greco-romano no brindasen una cierta consolación alienada, característica de las *formas religiosas* de la conciencia infeliz. Pero estos cultos místéricos habían sido asimilados por las clases dominantes y neutralizados, así, en sus virtualidades de consolación social. Ahora, en cambio, el mito del dios sufriente se asociaba a un fenómeno histórico datable, a un hombre real. La hazaña paulina, y la razón de su paulatino impacto en las más diversas clases del Imperio, consiste en la doble y paradójica circunstancia de que eliminaba los peligros del mesianismo político judío y, a la vez, preservaba la esperanza de una liberación del mundo de la materia —con sus miserias, sus frustraciones y sus tentaciones camales—, como contenido de las promesas de un Dios encarnado que murió para expiar las culpas del mundo y responder ante el Padre común. Pablo era un pequeño-burgués, y «aunque la mayoría de sus conversos eran pobres, las riendas de las iglesias paulinas fueron cabezas de familia como Gayo y Esteban de Corinto, Erasto 'el tesorero de la ciudad', compañeros de oficio de Pablo como Aquila y el propietario de esclavos Filemón —hombres quizá no 'sabios según la carne' o 'poderosos' o 'nobles', pero al menos de la clase media y mediana educación, desde pequeños propietarios hasta artesanos en contacto directo con las masas»¹¹¹. ¿Por qué esas gentes se hicieron cristianos paulinos?... Robertson da una respuesta convincente: «los revolucionarios judíos estaban por entonces propagando, entre los esclavos, los libertos y los hombres libres más pobres de las ciudades mediterráneas, esperanzas mesiánicas que si no se las combatía acabarían en un choque frontal con el Imperio romano. Judíos de la clase media como Pablo, y aquellos gentiles a quienes podían influir, aunque sin hacerse ilusiones respecto del Imperio romano y sus dirigentes, estaban interesados en impedir ese choque e intentaban evitarlo, predicando una versión espiritualizada del mesianismo»¹¹². Sólo que el cristianismo paulino, a diferencia de otras

¹¹⁰ Cf. E. Fromm, *op. cit.*, pp. 57-58.

¹¹¹ Cf. A. Robertson, *op. cit.*, p. 132.

¹¹² *Ibid.*, pp. 132-133

ideologías de evasión, ofrecía una doctrina que permitía una sustitución de la religión oficial por la vía mística, no mediante una explicación materialista del mundo. La ideología paulina se oponía a la religión del Estado, «pero dando la espalda al mundo material y basándose en elementos derivados del judaísmo, el platonismo, el estoicismo y las religiones místicas»¹¹³. Subsistía, no obstante, el peligro de una implicación del cristianismo gentil en las luchas sociales, pues su proselitismo se orientaba hacia las masas desposeídas, las cuales eran sensibles al contenido social reivindicativo del mesianismo político del judeocristianismo. Tan fuerte era esta llamada revolucionaria, que el paulinismo, aun después del año 70, sólo prevaleció totalmente de manera paulatina mediante un proceso de *desjudaización*, primero, y de *desescatologización*, después, que conduciría en el siglo ii, concluida la lucha contra la *gnósis*, a la versión católica de la fe cristiana. El éxito de esta versión radicó en mantener eclécticamente conjugadas la visión del mundo de las clases inferiores y la interiorización del reino de Dios, mediante una hábil síntesis entre el espíritu paulino y la tradición judía. Por sus raíces revolucionarias, el cristianismo brindaba el legado de una fe esencialmente diferente de las religiones cívicas del mundo antiguo. Estas religiones —tanto las del Estado-ciudad como las del Imperio— constituían, de hecho, un efectivo soporte moral de la dominación socioeconómica. Por el contrario, el cristianismo seguiría conservando y administrando cautamente el rico y precioso caudal reivindicativo de las clases explotadas que nutrían mayoritariamente sus filas, mediante fórmulas de hábil ambigüedad; aunque el giro paulino orientó decisivamente a la doctrina social cristiana hacia actitudes de alejamiento *íntimo* del mundo, esta doctrina social se mantuvo durante mucho tiempo en un estado de relativa indefinición que permitía vivir los contenidos de la fe en función de los sentimientos específicos de cada uno de los grupos o estratos sociales integrantes de la cristiandad¹¹⁴. El mensaje cristiano genuino en su forma más primitiva conocida de nosotros corresponde al espíritu de la Revelación (*Apokálypsis*) de Juan, documento que ofrece sin duda el cristianismo en su versión menos desarrollada, *in nuce*, como si dijéramos¹¹⁵. «Esta forma —escribe Engels— está en la misma relación respecto de la religión de Estado del siglo iv con su dogma y su mitología plenamente desarrollados, que la vacilante mitología de los germanos de Tácito respecto de la enseñanza evolucionada de los dioses de Edda bajo el influjo de elementos antiguos y cristianos. El núcleo de la religión universal está allí, pero incluye sin discriminación alguna las mil posibilidades de desarrollo que se hicieron realidades en las innumerables sectas subsiguientes. Y la razón por la que este escrito, el más antiguo de la época en que el cristianismo estaba formándose, es especialmente valioso para nosotros, consiste en que muestra íntegramente la contribución del judaísmo, fuertemente influido por Alejandría, al cristianismo. Todo lo que viene después es occidental, adición grecorromana. Fue sólo por intermedio de la religión monoteísta judía cómo el monoteísmo culto de la ulterior filosofía griega popular pudo vestirse con la forma religiosa en la que pudo solamente captar a las masas. Pero una vez encontrado este intermediario, fue capaz de convertirse en una religión universal únicamente en el mundo

¹¹³ *Ibid.*, p. 135.

¹¹⁴ Vid. F. Engels, *Bruno Bauer and early christianity* (en *On religion*, cit, pp. 198-204).

¹¹⁵ Refiriéndose al *Apocalipsis* de Juan, dice perspicazmente J. Morris: «El Apocalipsis sobrevivió porque reflejaba aquellos anhelos revolucionarios que los consejos de Pablo habían desalentado; si los consejos de Pablo no hubieran prevalecido es dudoso que el cristianismo mismo hubiera sobrevivido. Pero si el Apocalipsis y su tradición no hubieran seguido manteniéndose en favor de aquellos revolucionarios, el cristianismo podría haberse reducido a ser una filosofía de la clase ociosa, a ser un inofensivo neoestoicismo» (cf. *Past and Present*, febrero de 1953, citado por A. Robertson, *op. cit.*, p. 157).

grecorromano, y esto mediante ulterior desarrollo y fusión con el material intelectual que ese mundo había forjado»¹¹⁶. Este juicio es válido, aunque se aceptara una fecha más tardía que la propuesta por Engels para la redacción que hoy conocemos de aquel material literario apocalíptico.

Como se dijo, el paulinismo, relativamente marginalizado durante una década, resurgió poderosamente en los evangelios sinópticos, y acabó determinando el sentido del proceso evolutivo del cristianismo como religión universal que predica el reino *interior* del espíritu hasta que llegue la consumación de los siglos. No obstante, como se dijo igualmente, no sólo no se perdió súbitamente alguno de sus acentos revolucionarios originales, sino que las iglesias cristianas no consintieron en desprenderse totalmente de tan preciado caudal. Este curioso fenómeno hay que explicarlo, en parte, por la resistencia que oponían los sectores sociales cristianos de condición proletaria y, en parte, por la misma naturaleza inicial ambigua de dichas iglesias en sus problemáticas relaciones con el poder político explotador y con las masas explotadas. Se trataba, a la vez, de predicar un reino *interior* y de fortalecer la esperanza de redención de las masas desheredadas de la fortuna. Estas masas, como núcleo vocacionalmente revolucionario del cristianismo primitivo, constituían una poderosa reserva de motivaciones valiosísimas para el éxito de la tarea proselitista; pero dichas motivaciones, una vez actuadas, no eran susceptibles de fácil supresión. Sin embargo, arrancadas del marco político-religioso y nacional del judeocristianismo, tales motivaciones de signo subversivo perdían toda posibilidad de transformar la realidad, confinándose en el reducto subjetivo de la emotividad individual y desviando esta energía por cauces de menor peligro para el orden social y político vigente. El *dualismo alienante* de un reino ultraterreno soñado desde este inundo terreno comenzó inmediatamente a operar con plena eficacia. Como advierte J. Lenzman, «el éxito obtenido por el cristianismo estuvo determinado por la escapatoria, aunque ilusoria, que él indicaba a estas masas atezadas por sufrimientos innumerables. En las condiciones concretas de los siglos I y II, cuando no existía escapatoria real a la situación calamitosa de la población, la promesa exaltante del reino de Dios no podía dejar de hallar un amplio eco. Cuanto más empeoraba el estado de los estratos obreros, más se imponían a las masas las llamadas escatológicas del cristianismo»¹¹⁷. Aunque se les prometiese solamente un reino espiritual y celeste, el hecho de que las masas cristianas de la época confiaran todavía en una próxima *parousía* constituía un factor esencial para mantener su adhesión y mitigar eficazmente, a la vez, todo impulso hacia la acción directa o la conducta subversiva. Cuando la dilación de la *parousía* se hizo cada vez más notoria, las iglesias habían ya aprendido a manejar con maestría otros mecanismos compensatorios de las frustraciones cotidianas.

La neutralización ideológica de la vocación revolucionaria del judeocristianismo comenzaría anulando, siguiendo la interpretación paulina del concepto del *verdadero* Israel¹¹⁸, la pretensión tradicional del judeocristianismo de representar al movimiento mesiánico en su sentido genuino. Esta neutralización sólo podía obtenerse, no repudiando repentina y bruscamente al *judaísmo*, sino *reinterpretándolo* con la ayuda de una exégesis que apelara al testimonio escriturario de alguna profecía que avalase su novación o superación¹¹⁹. La

¹¹⁶ Cf. F. Engels, *On the history of early christianity* (*ibid.*, pp. 346-347). Vid. sobre el monoteísmo helénico en el siglo I, E. Barker, *From Alexander to Constantine* (Oxford, 1959, pp. 289-296).

¹¹⁷ Cf. *op. cit.*, p. 207.

¹¹⁸ Cf. **Rom 9.6.**

¹¹⁹ Vid. A. Robertson, *op. cit.*, p. 157.

denominada *Epístola a los Hebreos*, obra de un paulinista de la segunda generación, se propuso demostrar que el cristianismo no es tanto la negación del judaísmo como la sustancia de una fe de la cual este último era sólo la sombra¹²⁰. El autor de la epístola desvalija los Salmos, los Profetas y el Pentateuco para apoyar su tesis —la superación del culto judío por el sacrificio de Cristo. Hijo de Dios—, según un método alegorizante en verdad pintoresco. Lo esencial de este escrito es su radical abandono de la idea de un *millennium* terrenal: las promesas se refieren a una patria «celestial», pues en la tierra los hijos de Israel son «huéspedes y peregrinos»¹²¹. La dispensación antigua para el cumplimiento de las promesas queda abrogada «a causa de su ineficacia e inutilidad», pues Cristo —el nuevo Melquisedec, según la interpretación tipológica del autor de la pseudo-epístola— es ahora el «sacerdote para siempre»¹²², el Pontífice «que está sentado a la diestra del trono de la Majestad de los cielos»; pero un Pontífice celeste —pues «si El morase en la tierra, no podría ser sacerdote»— que es «mediador de una más excelente alianza, concertada sobre mejores promesas»¹²³; es decir, no las promesas de un reino mesiánico terrenal de soberanía político-religiosa, sino de un reino celeste y espiritual. Nuestro autor remacha su clavo: «al decir 'un nuevo pacto', declara envejecido el primero. Ahora bien, lo que envejece y se hace anticuado está a punto de fenecer»¹²⁴. Así, el cristianismo paulino cancela las figuraciones quiliásticas de un reino en la tierra. El sesgo conservador de esta doctrina en el plano temporal se evidencia en sus pasajes exhortativos: «procurad la paz con todos y la santidad, sin la cual nadie verá al Señor; mirando bien que ninguno sea privado de la gracia de Dios...»¹²⁵; «permanezca entre vosotros la fraternidad...»; «sea vuestra vida exenta de avaricia, contentándoos con lo que tengáis...»; «acordaos de vuestros jefes, que os predicaron la palabra de Dios...»; «no os dejéis llevar de doctrinas varias y extrañas, porque es mejor fortalecer el corazón con la gracia que con viandas...»; «que no tenemos aquí ciudad permanente, antes buscamos la futura»; «confiamos en que tenemos buena conciencia...»¹²⁶.

Al mismo tiempo que las tres epístolas pseudo-paulinas llamadas *Pastorales* orientan al cristianismo paulino hacia una *doctrina de Iglesia* —piedad institucionalizada, buenas obras, autoridad—, que lo convierte en «un sistema objetivo»¹²⁷, las siete *Epístolas de Ignacio* y la *Epístola de Bernabé*¹²⁸ consolidan la ruptura con el judaísmo¹²⁹, ya claramente manifiesta en la *Epístola a los Hebreos*. En ambas series epistolares, la justificación *ex fide* ha cedido un espacio predominante a las *buenas obras*. La tensión del misticismo cristológico paulino se centraba en la *sola fides*, y ésta era su marca distintiva frente a la moral de las *obras* de la antigua Ley; ahora, sin abandonar el antijudaísmo, sino radicalizándolo, se produce una paradójica rehabilitación del mérito de las buenas obras —tan característico de la sinagoga—. Esta paradójica evolución se explica por la lógica que une de manera invisible a la Iglesia y a la Sinagoga en cuanto *organizaciones* que mediatizan un credo religioso

¹²⁰ Vid. M. S. Enslin, *op. cit.*, pp. 308-316.

¹²¹ Cf. Heb 11.13-16.

¹²² Cf. Heb. 7.17-19.

¹²³ Cf. Heb 8.1-7. (Subrayado mío.)

¹²⁴ Cf. **Heb 8.13**.

¹²⁵ Cf. Heb 12.14-15.

¹²⁶ Cf. Heb 13.1-21. (Subrayado mío.)

¹²⁷ Cf. M. S. Enslin, *op. cit.*, p. 303. Sobre dichas epístolas, *ibid.*, pp 299-305.

¹²⁸ Vid. K. Lake, *The apostolic fathers* (Londres, 1970, volumen i, pp. 166-171 y 337-339).

¹²⁹ Vid. Ignacio II, 8.1-2, 10.1-3; V, 6.1-3; Bernabé, *passim*. Vid. también S. G. F. Brandon, *History, time and deity*, cit., pp. 191-192.

con pretensiones de vigencia social general¹³⁰. En Bernabé puede leerse ya que «el Señor 'juzgará' al mundo 'sin acepción de personas'. Cada uno recibirá según su conducta (*epoiesen komieítai*)»¹³¹.

El mensaje de la *buena conciencia* y la *sumisión* postulado por las corrientes doctrinales del cristianismo paulino no deja de encontrar cierta resistencia en la masa de desheredados convertidos a la nueva fe, no sólo en el plano de los hechos, sino también en el de las ideas. El intento de ahogar el espíritu reivindicativo del mesianismo judeocristiano era el primer imperativo táctico del cristianismo paulino, pues sólo dentro de una perspectiva judeocristiana —con su escatología político-religiosa y su sentido popular y nacional— era viable la vocación revolucionaria del cristianismo original. Por ello, la línea principal de resistencia a dicho intento consistió en la obstinada voluntad de no renunciar al marco judío de las promesas mesiánicas. El *Apocalipsis*, cuyo texto actual parece proceder de la última década del siglo I, fue uno de los primeros testimonios, junto con la *Epístola de Santiago*, de esa resistencia. Ambos escritos pertenecen al breve período durante el cual los judíos eran aún mayoritarios en las iglesias de la *diasporá*. «Puramente judaicas al comienzo, en lo que se refiere a su elemento étnico (*Apocalipsis* de Juan, *Didache*)», estas comunidades son cada vez más nutridas por prosélitos de origen pagano, hasta el momento en que Justino puede al fin comprobar que estos últimos son más numerosos, y con mucho»¹³². Ya no sólo las iglesias originariamente paulinas, sino también las filiales de Jerusalén antes del año 70, serían pronto esencialmente gentiles. El lenguaje tradicional de Israel les resultará entonces inexpresivo, incomprensible.

La *Epístola de Santiago* trasluce todavía la opinión de las masas y el acento fuertemente *reivindicativo* del cristianismo original: «y vosotros los ricos —se lee—, llorad a gritos por las desventuras que os van a sobrevenir», pues «el jornal de los obreros que han segado vuestros campos, defraudado por vosotros, clama, y los gritos de los segadores han llegado a los oídos del Señor de los Ejércitos»¹³³. Las promesas incluyen la venganza; y la justicia divina no se formula, por cierto, en meros términos de arrepentimiento y perdón universales: «gloríese el hermano pobre en su exaltación, el rico en su humillación, porque, como la flor de heno, pasará»; y «así también el rico se marchitará en sus empresas»¹³⁴. Aunque la atribución de este escrito a Santiago, el hermano de Jesús, es gratuita, su espíritu es indudablemente el de la *Urgemeinde* que él presidió en Jerusalén, aunque sean ya otras las circunstancias en que escribe su autor real. Ahora, como señala Robertson, «las iglesias han llegado al grado de estar corrompidas por distinciones de clase y 'respeto de las personas'; los ricos tienen sitios preferentes en las reuniones, y los pobres se sientan en el suelo o están de pie. Para contrapesar la ola de literatura pseudopaulina o pseudopetrina que circulaba por las iglesias, el autor atribuye a Santiago la paternidad de su composición [...]. Para él, el cristianismo no es una negación, sino una extensión del judaísmo: dirige su obra a 'las doce tribus de la dispersión' (Sant. 2.14) [...]. No cita ningún Evangelio y jamás menciona la crucifixión o la resurrección»¹³⁵. El Cristo de esta epístola es un «Señor de la gloria» que

¹³⁰ Vid. Ignacio I, 4.1-3, 5.1-2; II, 4.1, 6.1; III, 2.1-3, 7.1-2. Un acento abiertamente apologético y conservador se advierte en el tratamiento que M. Hengel da a este tema en su estudio *Christ and power* (trad., Filadelfia, 1977). Cf. especialmente sus conclusiones, *ibid.*, pp. 81-82.

¹³¹ Cf. Bernabé 4.12.

¹³² Cf. J. Lenzman, *op. cit.*, p. 205.

¹³³ Cf. Santiago 5.1-6.

¹³⁴ Cf. Santiago, 1.9, 12.

¹³⁵ Cf. *op. cit.*, p. 182.

juzgará al mundo. La actitud reivindicativa del escrito, sus sentimientos proletarios, se manifiestan en multitud de rasgos, de los que no es el menos significativo su indiferencia — como en el *Apocalipsis*— por las cuestiones dogmáticas; ni su desprecio por los teólogos que manipulan las iglesias —«una plaga de todas nuestras casas»—; ni, sobre todo, el odio a los ricos, a quienes emplaza con rabia para «el día del degüello»¹³⁶. La inclusión de esta epístola en el Canon tropezó, como cabría esperar, con serias dificultades, y la debió, en último término, al calculado deseo de la Iglesia de atraer la adhesión de las clases inferiores, cuyas aspiraciones refleja. Pero entonces esta canonización era ya un lujo que podía permitirse sin riesgos el episcopado católico, pues en el siglo iv la suerte de la ideología cristiana estaba ya echada.

El gran valor de la *Epístola de Santiago* es el de atestiguar que en los albores del siglo n persistía aún con fuerza la tradición revolucionaria del cristianismo original. La composición social de las comunidades cristianas de esa época, que las permeabilizaba a dicha tradición, era un obstáculo para la tolerancia del cristianismo por el Imperio, no obstante el rostro seductor con que varios escritores cristianos se esforzaban por aquellos días en presentar el mensaje cristiano a las clases dirigentes romanas. Como resume Robertson, «hasta que los dientes del mesianismo revolucionario no fuesen arrancados. Cristo y César no podían estar en paz. Que no habían sido totalmente arrancados en el siglo n, está probado por la popularidad de los escritores apocalípticos y por la cantidad de material revolucionario que los evangelistas sinópticos —neutralizándolo como podían— admitieron en sus Evangelios. Por consiguiente, el cristianismo siguió siendo sospechoso»¹³⁷. La correspondencia de Trajano con Plinio, en el año 111, revela el temor que inspiraban al gobierno de Roma las comunidades cristianas, las cuales, según pensaba Plinio, profesaban la «perversa y extravagante superstición» consistente en adorar a un rebelde ejecutado. El olor a revolución seguía adherido a la imagen externa del cristianismo, pues, en definitiva, «el intento de Pablo de vacunar a las masas contra el mesianismo revolucionario, mediante la extensión del culto de un Cristo puramente místico, había concluido en una fusión del dios paulino de misterios con el Judío rebelde crucificado, cuya adoración ni aun el más liberal de los emperadores podía permitir que se exhibiera a la luz del día»¹³⁸.

En los últimos tiempos de la dinastía de los Flavios, se sitúa un acontecimiento que ilustra la tensión que existía aún en el seno de las iglesias cristianas entre el elemento conformista pro-romano, adicto a un cristianismo *interiorizante*, y el elemento revolucionario, aferrado a los ideales milenaristas tradicionales. La llamada *I Epístola de Clemente* —que luego analizaré— se propuso sofocar la sedición surgida en la iglesia de Corinto y encabezada por «unos cuantos individuos alocados y turbulentos»¹³⁹, poniendo en evidencia un episodio sintomático que debió revestir mucha gravedad, y que permite imaginar cuál era la situación de hostilidad reinante en muchas comunidades en las que el bando paulino se enfrentaba con el bando judeocristiano. Como en el episodio que comento, en muchas ocasiones el enfrentamiento debió alcanzar la importancia de un verdadero movimiento popular subversivo que reavivaba la esperanza quiliástica del *Apocalipsis*. Frente a este estado de espíritu, la jerarquía tomó en seguida una actitud resueltamente represiva.

El ilustrado Adriano, sucesor de Trajano, tuvo veleidades reformistas que quedaron

¹³⁶ Cf. Santiago, 5.5.

¹³⁷ Cf. op. cit., p. 170.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 172.

¹³⁹ Cf. I Clemente 1.1 (hago las citas de los denominados «padres apostólicos» por la edición mencionada de K. Lake).

pronto truncadas por el mentís brutal que toda sociedad de clases opone a los irenistas ilusos. Todavía en el año 130, Adriano provoca una enérgica reacción, en Alejandría, contra el *judaísmo revolucionario*, con el cual decidió terminar para siempre. La última rebelión judía del 132-135 le brindó esa oportunidad: en el año 135, el último líder judío. Simón Bar-Kochba —que tomó el título de «príncipe de Israel» y fue saludado como *Mesías* por el célebre rabbí Akiba—, moría asesinado. Jerusalén fue por segunda vez arrasada, y reconstruida con el nombre de Aelia Capitolina; a los judíos se les prohibió, desde entonces, visitar la ciudad bajo pena de muerte. Esta postrera catástrofe consumó la escisión radical entre cristianismo y judaísmo; pero es digno de notar que ya durante esta última insurrección las comunidades cristianas se mantuvieron alejadas de los sucesos y fueron fuertemente intoxicadas por sus líderes con una feroz propaganda antijudía. La ocasión fue óptima para proclamar que ya no existía el menor lugar para un evangelio petrino de la circuncisión, al lado de otro de la incircuncisión, como hubo de conceder Pablo inicialmente *malgré lui*. Ahora el judeocristianismo —en cuanto genuino mensaje de Jesús— pasaba a ser, no ya una interpretación inadecuada y empobrecida del verdadero *ke'rygma*, sino pura y simplemente una herejía despreciable. Según se lee en una adición a la *I Epístola a los Tesalonicenses*, que parece aludir a esta consumación del cisma entre el cristianismo gentil y el judeocristianismo, «¡la ira viene sobre ellos hasta su colmo!»...¹⁴⁰.

Pero el anhelo soterrado e insuprimible de las masas por lograr su liberación *en este mundo*, aún es detectable, pese al eficaz control que ya detenta en la segunda mitad del siglo n la jerarquía eclesiástica, en un discutido documento conocido como *El Pastor de Hermas*. Escrito hacia los años 190-200, en Roma, nos ofrece las visiones de una mujer madura —la Iglesia— para edificación de los creyentes. El tono del relato deja traslucir los sentimientos de los cristianos de condición baja y humilde: se exhorta a los ricos a que compartan sus bienes con los pobres —esos ricos que «cuando llegan las tribulaciones niegan a su Señor por razón de sus riquezas y sus negocios»¹⁴¹— y a que den a todo el que lo necesite sin excepción; se exhorta a los jefes de las iglesias a que eviten la corrupción moral, y no arrebaten a las viudas y a los huérfanos su sustento, etc. Hermas se presenta, así, como el portavoz de los esclavos, los libertos y los pobres de las comunidades cristianas del Imperio; su Iglesia no se concibe como un aparato jerárquico, sino como una asamblea de gentes sencillas que practican la camaradería y la cooperación; su Cristo no es sutil producto dogmático de la mística de los misterios greco-orientales y de la filosofía helenística, sino un hombre *adoptado* por Dios en razón de sus méritos. Sin embargo, la resistencia que opone este documento —algo anacrónico en su época— a la doctrina oficial imperante en las iglesias cristianas, ya no se apoya en el mesianismo judeocristiano —como aún es el caso de escritos como el *Apocalipsis* o la *Epístola de Santiago*—, sino en los contenidos evangélicos que postulan aquella *moral absoluta del amor* que, como se vio, sólo pudo tener originalmente sentido dentro del marco de la comunidad mesiámica de Palestina —es decir, como ética *sodalicia* en la preparación espiritual para la entrada en un reino mesiánico inminente aquí y ahora, *no como* una ética *universal* duradera—. En los tiempos de Hermas, las masas desheredadas ya habían perdido la batalla en el seno de sus iglesias, las

¹⁴⁰ Cf. I Tes 2.16.

¹⁴¹ Cf. Hermas, Vis. III, 5. En el párrafo siguiente (Vis. III, 6) se dice que «los que tienen riquezas en este mundo no pueden ser útiles al Señor, a menos que se los cercene de sus riquezas». El libro de M. Hengel, *Property and riches in the early Church* (trad., Londres, 1974), trasluce una marcada intención apologética según óptica burguesa que raya en la candidez en algunas de sus conclusiones (*ibid.*, pp. 84-88).

cuales eran gobernadas por miembros de las clases medias, o de *declassés* con espíritu pequeño-burgués; las masas sólo podían aspirar ahora a una acción exhortativa y pacífica dentro de la sociedad romana, invocando aquella ética altruista de precedentes en los Evangelios. Perdida la dimensión *nacional* y *político-religiosa* del judeocristianismo, al cristianismo *social* al estilo de Hermas le cupo el mismo destino que a la prédica moralista de los estoicos de la época imperial: su inanidad práctica. La desvitalización del mensaje cristiano original queda evidenciada por la tesis conformista de *El Pastor*, según la cual sólo la Iglesia representa el auténtico cristianismo: «ella fue creada la primera de todas las cosas...; y por causa suya fue establecido el mundo»¹⁴². La *Iglesia espiritual* —cuya noción se encuentra también en II Clemente 14.1-4— aparece como una idea anterior a los mismos fieles, como un edificio preexistente que se funda en los poderes de los obispos y el clero. En esta eclesiología platónica, la idea de la comunidad mesiánica, como asociación de hombres reales que se baten en la arena de la historia para instaurar con violencia el *reino* en la tierra, se ha esfumado definitivamente. Pero ni este f buen servicio salvó a Hermas de ser, tras mucha polémica, repudiado por la Iglesia: sus doctrinas sobre : la pobreza y el perdón¹⁴³ resultaban, ya en los albores) del siglo ni, heréticas según el modelo dogmático de la jerarquía episcopal. En especial sus tesis sobre el arrepentimiento. tras nuevas caídas en el pecado, y sobre el purgatorio, aun a fuer de ser sinceras y realistas, no pudieron ser asimiladas por una Iglesia que imponía a las conciencias individuales un *rigor normativo* que sólo corría parejas con la *tolerancia práctica* de los abusos —de todo tipo— de un sistema social en el que la vida colectiva discurría por los cauces de opresión y explotación que caracterizaron al mundo antiguo. Tertuliano llegó a calificar el escrito de «Pastor de los adúlteros». Las licencias de la vida social no revestían peligro para la Iglesia como institución de poder. Las licencias de la vida sexual, en cambio, fueron la bancarrota de los movimientos religiosos que no lograron edificar iglesias poderosas.

Jamás desapareció totalmente la veta revolucionaria del cristianismo, en virtud de sus orígenes. Ni en el antiguo, ni en el medieval, ni en el de los tiempos modernos. En la Antigüedad, el *montañismo* constituyó un renacimiento poderoso del mesianismo revolucionario; en el *donatismo* también confluyeron motivaciones morales y sociales de orientación milenarista y subversiva. Porque las *contradicciones* que tejen el Nuevo Testamento son *constitutivas*, pues se trata de un cuerpo documental heterogéneo que refleja las ideologías de períodos históricos, de situaciones políticas y de intereses económicos y sociales dispares o antagónicos. «Por consiguiente —dice Robertson—, el Nuevo Testamento exhibe contradicciones insuperables —un Mesías judío de -origen humano que, sin embargo, es Dios desde el principio; un reino material de Dios en la tierra, y, por el contrario, un reino no de este mundo y que no ha de heredarse por la carne y la sangre; denuncia de los ricos y visiones de la caída de Roma, al lado de exhortaciones a los esclavos para que obedezcan a sus amos, y a todos para que obedezcan al gobierno»¹⁴⁴. Estas contradicciones

¹⁴² Cf. Hermas, Vis II, 4.1-2.

¹⁴³ Cf. Hermas, Vis. II, 2.1-6.

¹⁴⁴ Cf. op. cit., p. 210. Para la actitud de la Biblia y de los Padres ante el problema de la riqueza y la propiedad, vid. P. Christophe, *Usage chrétien du droit de propriété dans l'Écriture et la tradition patristique* (París, 1964). El juego sutil de la teología eclesial en este asunto es evidente: comienza construyendo una interpretación arbitraria sobre el origen no evangélico de la idea de *comunidad de bienes*, para acabar transmutando la condena de la propiedad privada en la licitud de una posesión al servicio de todos, es decir, de la *propiedad privada como intendencia o administración*. Vaciada la idea genuina de toda definición inequívoca, resultaba ya fácil acomodarla con latitud prácticamente a todas las situaciones de disfrute privado de la riqueza, disfrute sazonado con las *limosnas* como eficaz mecanismo psicológico compensatorio del sentimiento individual de culpa y hábil expediente para reconciliarse retóricamente con la ética de la caridad. No debe

ilustran los diferentes puntos de vista arraigados en *clases sociales antagónicas* —los sueños milenaristas de los pobres y los hambrientos, el escapismo místico de los acomodados y los afortunados, el conformismo austero e intimista de los artesanos y menestrales, saturados de espíritu pequeño-burgués— que formaban el cuerpo de la Iglesia. Las *contradicciones doctrinales* reflejaban las *contradicciones reales* de ese cuerpo de fieles con intereses sociales opuestos. Es imposible aceptar la superficial explicación idealista de las luchas que tuvieron lugar en la Iglesia antigua entre los diversos movimientos empeñados en imponer su ortodoxia; la sola explicación válida debe partir de la *situación de clase* que representaban esos movimientos, de los cuales sólo los socialmente *derrotados* adquirirían la condición de *heréticos*. En la lenta transición al Medioevo, la vertiente dogmática autoritaria y jerarquizante de la nueva religión se convertiría en la ideología del feudalismo¹⁴⁵.

Frente a los obstáculos derivados de la inercia de] empuje revolucionario original, desde el último tercio del siglo i va subiendo el caudal de esa corriente lenta y cumulativa por la que el cristianismo se transforma esencialmente: primeramente, en una ideología espiritualista de la concordia civil y la paz social; seguidamente, en la ideología directamente legitimadora y protectora del orden imperial, en el curso de los siglos iii y iv. Como tela de fondo, siempre el sordo fragor de la vocación revolucionaria indomeñable, que asoma intermitentemente la cabeza para esconderla pronto de nuevo ante el predominio avasallador de la ortodoxia oficial de la Iglesia jerárquica, que va integrando pacientemente los más dispares ingredientes de la tradición en un sistema ideológico que, por muy incoherente que se revele al análisis posterior, opera eficaz e inequívocamente en una sola dirección fundamental: el reforzamiento de la obediencia al orden constituido, con la única condición de que este orden *tolere* la práctica y el proselitismo de la nueva fe, en espera de que coyunturas más favorables acaben *consagrándola* oficialmente. A cambio de tan poco, la ideología de la Iglesia presta el inestimable servicio de transferir al otro mundo —un mundo celeste y trascendente— el cumplimiento de las promesas testamentarias de libertad y beatitud.

5. La progresiva convergencia ideológica de la Iglesia y el Imperio romano en la doctrina del poder

A partir de la segunda generación paulina, y hasta las postrimerías del siglo m, la doctrina política y social neotestamentaria va acrisolándose en una serie de escritos, breves generalmente, donde late el espíritu de acomodación del mensaje cristiano a las *realidades* del mundo secular. El autor de la *IEpístola de Pedro*¹⁴⁶ se propone fortalecer a sus lectores

olvidarse que desde muy temprano, en la Patrística, el problema de la propiedad privada y la riqueza se integró en la visión eclesial del mundo como *sociedad jerárquica* y desigual, en la que la *necesidad* se atemperaba al rango social; visión canonizada definitivamente por Tomás de Aquino al afirmar como criterio de lo que es *necessarium* en estas materias, *aliquid... sine quo non potest convenienter vitam transigere secundum conditionem et statum personae* (*Summa theologiae*, IIa., IIae., qu. xxxii, art. vi, 3 b.c.). De ahí que G. E. M. de Ste. Croix pueda acertadamente apuntar, como una de sus críticas fundamentales de la posición cristiana primitiva en materia de propiedad-posesión, al hecho de que «el concepto de una suficiencia' de propiedad, siempre que fue introducido, fue dejado siempre vago y no mejor definido que por alguna fórmula tan imprecisa como la de *non plus quam necesse est*, con el resultado de que cualquiera, excepto el antiguo equivalente de un multimillonario, podía sentir que él no poseía superfluidad alguna» (*op. cit.*, p. 28). E incluso, deberíamos añadir, podría sentirse legitimado hoy el multimillonario que hiciera *limosnas*.

¹⁴⁵ Vid. Ch. Guignebert, *E! cristianismo medieval y moderno* (trad., México, 1957, pp. 11-67).

¹⁴⁶ Vid. M. S. Enslin, *op. cit.*, pp. 321-326. Sobre las siete epístolas llamadas *católicas*, *ibid.*, pp. 317-350. Vid. también A.

ante la aspereza de aquellos tiempos de persecución y penuria, desalentando a la vez todo intento de resistencia activa. Exhorta sin equívocos a la estricta *sumisión* al emperador y sus gobernantes; pide a los esclavos que obedezcan a sus amos, a las mujeres que se subordinen a sus maridos, y a los jóvenes que veneren a los ancianos. Para este escritor, el orden social sólo puede ser rigurosa jerarquía institucionalizada; «por amor del Señor —escribe en el más exigente espíritu de la *Epístola a los Romanos*—, someteos a toda institución humana: ya al emperador, como soberano; ya a los gobernadores, como delegados suyos para castigo de los malhechores y elogio de los buenos. Tal es la voluntad de Dios...»¹⁴⁷. Y añade a modo de exergo: «honrad a todos, amad la fraternidad, temed a Dios y honrad al emperador»¹⁴⁸. Pero a esta fórmula compendiada del *conformismo* más paciente, sigue un pasaje en el que resuena la *resignación* paulina en sus expresiones de mayor masoquismo, enraizadas en el sentimiento de culpa que había sustituido al impulso revolucionario del mesianismo judeocristiano: «bienaventurados vosotros si por el nombre de Cristo sois ultrajados, porque el espíritu de la gloria, que es el espíritu de Dios, reposa sobre vosotros. Que ninguno padezca por homicida, o por ladrón, o por malhechor, o por entrometido en los asuntos de otros hombres; mas si padece por cristiano, no se avergüence, antes glorifique a Dios en este nombre»¹⁴⁹. Sufrimiento resignado es la medicina que asegura la inmortalidad. La *II Epístola de Pedro* condena con energía a los «malvados» que «desprecian la autoridad»; a los «audaces y arrogantes» que «no temen injuriar a las glorias» (léase, los jerrarcas encumbrados)¹⁵⁰; y la *Epístola de Judas* arremete desaforadamente contra quienes «dejándose llevar de sus delirios, manchan su carne, menosprecian el señorío y blasfeman de las glorias»¹⁵¹. El que no se somete, peca. Para la *Urgemeinde*, la tesis hubiera sido la inversa: peca, quien se somete.

La *I Epístola de Clemente a los Corintios*¹⁵² gozó pronto de tal prestigio eclesiástico que, como señala R. Meneghelli, permite al historiador «extender el alcance de sus conclusiones más allá del período y de las vicisitudes en que y para los que fue escrita»¹⁵³; es una ilustración elocuente «de la combinación de conservadurismo social, lealtad al Imperio romano y visión autoritaria del gobierno de la Iglesia, que se había convertido en la política del partido paulino»¹⁵⁴, e incluye el intento conocido más temprano de aducir un testimonio de la presunta reconciliación entre los apóstoles rivales, Pedro y Pablo, antes de su martirio¹⁵⁵. El postulado básico de la doctrina política y social de Clemente es hacer lo que es bueno y agradable a Dios y «a nuestros gobernantes»¹⁵⁶; y el *rationale* de la adhesión moral de los cristianos a los dirigentes del Estado se formula meridianamente en su famosa plegaria *pro civile potestate*: «tú. Señor, les has dado el poder de la soberanía por medio de tu fuerza magnífica e inefable, para que nosotros, conociendo la gloria y el honor que les has conferido, nos sometiéramos a ellos, *sin oponernos en nada a su voluntad* Y a ellos. Señor, concédeles salud, paz, concordia, firmeza para que puedan ejercer *sin obstáculo* el go-

Robertson, *op. cit.* p. 172.

¹⁴⁷ Cf. I Pedro 2.13-15.

¹⁴⁸ Cf. I Pedro 2.17.

¹⁴⁹ Cf. I Pedro 4.14-15.

¹⁵⁰ Cf. II Pedro 2.10-11.

¹⁵¹ Cf. Judas 8.

¹⁵² Cf. K. Lake, *op. cit.*, vol. i, pp. 3-7, y A. Robertson, *op. cit.*, pp. 158-162.

¹⁵³ Cf. R. Meneghelli, *Fede cristiana e potere político in Clemente Romano* (Bologna, 1970, p. 13).

¹⁵⁴ Cf. A. Robertson, *op. cit.*, p. 161.

¹⁵⁵ Cf. I Clemente 5.1-7, 6.1-4.

¹⁵⁶ Cf. I Clemente 60.2.

bierno que les has dado. Porque tú, maestro celestial, rey de la eternidad, has dado a los hijos de los hombres gloria, honor y poder sobre las cosas que hay en la tierra; dirige. Señor, sus criterios de conformidad con lo que es 'bueno y agradable' a ti, para que, ejercitando piadosamente en la paz y en la mansedumbre el poder que tú les has otorgado, te encuentren propicio»¹⁵⁷.

Esta impresionante sacralización de los poderes políticos, sociales y económicos no es todo. El autor de la epístola, en su reiterativa apología de la *obediencia* como virtud fundamental del cristiano, entona un canto de admiración y alabanza a la disciplina de las legiones romanas, que deben ser modelo ejemplar del orden de la grey cristiana: cada uno debe ceñirse puntualmente al cumplimiento de su deber, lo mismo que en las legiones «cada hombre ejecuta en su propia fila las órdenes dadas por el emperador y los gobernadores. *El grande no puede existir sin el pequeño, ni el pequeño sin el grande* [...] Así, que nuestro cuerpo total se salve en Cristo, y *que cada uno se someta a su vecino, de acuerdo con la posición que se le ha concedido*. Que el fuerte cuide del débil y el débil que reverencie al fuerte. Que el rico dé ayuda al pobre y el pobre dé gracias a Dios porque le ha dado a alguien para que provea a sus necesidades»¹⁵⁸. La riqueza y la pobreza, en cuanto resultados de un orden social de explotación, quedan fuera de discusión: la Iglesia elude todo análisis que pudiera conducir a poner en cuestión el orden presente. Fiel a los dogmas de una mentalidad típicamente conservadora, es valioso lo que el tiempo histórico como tal ha producido; pero no porque la historia sea para ella el único juez, sino, al revés, porque lo histórico se toma como *lo natural*. La existencia de ricos y pobres pertenece al *ordo naturalis*; en el seno de este orden, el auxilio a los menesterosos constituye la providencial ocasión de probar el amor a Cristo.

Esta epístola clementina, aunque fiel continuadora de la doctrina paulina, avanza un paso en el *debilitamiento del cristianismo como historia de la salvación* y en el *desarrollo del cristianismo como idea moral*, como señala justamente Meneghelli. El elemento gentil y el elemento helenizante de la Diáspora acabaron perdiendo el temple escatológico del mensaje genuino, tendiendo a vaciar este mensaje en una exhortación (*paraínesis*) sobre los deberes morales.

En este proceso, la Iglesia de Roma debió ser un factor de poderoso estímulo, pues el acento de la teoría clementina de *obediencia a los poderes es romano*, y descansa toda ella en una idea de la justificación o rectitud moral (*dikaïosynē*) divergente de la paulina: se trata, ahora, de la justicia *ex lege*, no de la justicia *ex fide*. Es decir, la *justificación por la obediencia estricta* al orden establecido por Dios, la obediencia como expresión de la fe. Para Clemente, la voluntad divina abarca la armonía (*homónoia*) y la paz (*eirēnē*) del orden universal (*kósmos*); e incluye las desigualdades humanas y las relaciones sociales de jerarquía, pues ambos fenómenos son legítimos en cuanto que se integran en un sistema de primacías querido por Dios. Los titulares del poder regio (*basileía*) están legitimados para exigir que todos, cristianos y no cristianos, acaten y exalten su poder (*exousión*), su honor (*timē'n*) y su gloria (*dóxan*)¹⁵⁹.

Es fácil ver cuan alejada estaba ya la iglesia de Clemente del espíritu de la iglesia-madre de Jerusalén. Ahora, la masa de desheredados de la fortuna puede seguir acariciando,

¹⁵⁷ C. I Clemente 51.1-2. (Subrayado mío.) En la llamada *Epístola de Policarpo* (12.13) también se exhorta a la oración en favor de todos los poderosos de la tierra: «Orad por los emperadores y por los potentados y príncipes...»

¹⁵⁸ Cf. I Clemente 37.1-5, 38.1-2.

¹⁵⁹ Vid. R. Meneghelli, *op. cit.*, pp. 15, 74-75, 78, 80-82, 86-88, 94-95 y 97-121.

en su fuero interno, el sueño del *millennium*, pero sus líderes buscan ansiosamente conciliarse la voluntad de los poderes de la Gran Babilonia del Apocalipsis, pues la felicidad *no es de este mundo*. Las comunidades cristianas habían crecido; su importancia económica y su composición social habían ascendido de nivel; la *organización* eclesial comenzaba a ser consciente de los intereses de todo cuerpo institucionalizado; la actividad proselitista debía armonizar sus empresas con los intereses de los poderes dominantes. Como advierte Robertson, esos líderes, «una vez adquirido el control, tenían que favorecer naturalmente un sistema de gobierno de la iglesia que impidiera a la masa zafarse de las bridas, como habían hecho en Corinto»¹⁶⁰.

Con Clemente Romano puede decirse que la doctrina eclesiástica del orden político y social queda sólidamente cimentada, brindando los fundamentos de la progresiva *adaptación* de la organización eclesial a la organización social del orbe romano. Siguiendo las huellas de los padres apostólicos, los grandes Padres de la Iglesia irían incorporando al cristianismo el legado de la civilización grecorromana. En el curso de este proceso de asimilación, la *Weltsanschauung* de la nueva fe *se heleniza* profundamente, dando a luz lo que suele denominarse la concepción *católica* de la vida humana. La vocación ecuménica, que halla su expresión en este adjetivo, encubre una cierta concepción del cristianismo en cuanto aspiración al dominio espiritual universal, en perfecta simbiosis con el dominio temporal universal, tan pronto como los detentadores de este último se declaren dispuestos a asumir la nueva fe.

La doctrina de la obediencia al poder político, en el marco de los valores de la civilización antigua, encuentra en Justino (+ c. 165) una formulación ya madura. Siguiendo los precedentes de Quadratus y Arístides, Justino escribe su célebre primera *Apología*, dedicada a Marco Aurelio, Antonino Pío y Vero, y al pueblo y senado de Roma, en la que se esfuerza en acotar un terreno común de coincidencias entre la fe cristiana y el orden imperial. El apologista y mártir asegura a los destinatarios de su escrito que los cristianos no buscan un reino en la tierra, sino en los cielos; que son los mejores promotores de la paz en el Imperio; y que obedecen en todo al Estado, salvo en la idolatría: «nos esforzamos —escribe— en ser los primeros en pagar los tributos e impuestos [...]: es éste un precepto de Cristo [...] Adoramos sólo a Dios, pero por lo demás os obedecemos con gusto, os reconocemos como los amos y jefes de los pueblos, y pedimos a Dios que, con el poder soberano, se vea en vosotros la sabiduría y la razón»¹⁶¹. Propio de los tiempos aún juveniles de una Iglesia que todavía no detentaba el monopolio espiritual, Justino tiende un puente a los aliados de ruta: no sólo los creyentes se salvan —dice—, sino todos aquellos que vivan según los imperativos de la razón, «incluso si se los tiene por ateos»¹⁶². El principio *extra ecclesiam nūtiā salus* vendrá mucho más tarde. Pero Justino tiene buen cuidado en señalar que los gentiles son ahora más numerosos que los judíos en las filas cristianas, y que, justamente por lealtad a Jesús, los cristianos no prestaron el menor apoyo a los judíos de Palestina en la última insurrección de Bar-Kochba...

Es, sin embargo, interesante observar que aunque Justino afirma, en su *Diálogo con Trifón el Judío*, que Moisés fue desplazado por Cristo, mantiene todavía la fe en el *millennium* de la profecía apocalíptica, sin duda como nota de aliento para la masa de desheredados que aún podían hacerse sentir en las iglesias de su tiempo. Pero este lenguaje de con-

¹⁶⁰ Cf. *op. cit.*, p. 162.

¹⁶¹ Cf. Justino, *Apología* 1.17 (cit. por H. Rahner, *L'Eglise et l'Etat dans le christianisme primitif*, trad., París, 1964, p. 49).

¹⁶² Cf. *Apología* 1.46.

solación apenas era congruente con la sinceridad apologética *ad Romanum Imperium*.

Apologistas y doctores cristianos tropezaron durante largo tiempo con el escollo — para ellos insalvable, pues vulneraba la esencia de la fe— de la obligación de rendir cierto culto al emperador. Visto el problema desde nuestro tiempo, lo más sorprendente no es la negativa cristiana, sino la obstinación imperial en exigir indiscriminadamente el cumplimiento de un deber cuya verdadera función no era espiritual sino política. Salvo la posible excepción de algún emperador extraviado por las veleidades mayestáticas de la *summa potestas*, los monarcas romanos conocían perfectamente el significado directamente político del culto imperial como expresión pública de la lealtad cívica. Cabe entonces preguntarse: ¿no valía la pena eximir a los cristianos de tan retórica y ceremoniosa manifestación de lealtad, a cambio de una adhesión tan sincera e inequívoca como la que mostraban teórica y prácticamente los jefes de sus iglesias?... Pero los representantes del poder político no suelen caracterizarse por la audacia en las concesiones ideológicas verbales, incluso, como sucede en este caso, cuando las razones ideológicas profundas aconsejaban un inmediato cambio de frente.

Lo cierto es que vemos a los doctores cristianos desplegando mil argucias polémicas para convencer a los emperadores de algo que, digámoslo en honor de aquéllos, era muy cierto: la inquebrantable adhesión a la supremacía imperial como cúspide de una sociedad jerárquica en que cada cual tenía su sitio por voluntad de Dios: desde el infeliz condenado *ad metalla*, hasta el déspota supremo. Así, Teófilo de Antioquía (f. c. 200), en su escrito *Ad Autolykus*, explica:

«Yo adoraría más bien al emperador; sin embargo, no lo adoro: hago oración por él. Es Dios, el auténtico y verdadero Dios, a quien adoro, sabiendo que el emperador le debe la existencia [...] Porque él no está hecho para ser adorado, sino para ser rodeado de un legítimo respeto [...] Si me atrevo a decirlo, es Dios quien le ha confiado la carga del gobierno [...] Honra al emperador por tu buena disposición, por tu sumisión, por tus plegarias a su intención. Es haciéndolo así como tú cumplirás la voluntad de Dios; pues está dicho en la ley de Dios: 'reverencia, hijo mío, a Dios y al Soberano, y no desobedezcas ni al uno ni al otro; pues ellos castigarán sin dilación a los que les sean hostiles' (Pedro 24.21-22)»¹⁶³. Melitón de Sardes (*fl.* c. 170), en su *Apología* dedicada a Marco Aurelio, se esfuerza en persuadirlo —con argumentos tan ingenuos que rayan en la simpleza— de que la doctrina cristiana, «después de que hubo aparecido entre (sus) pueblos durante el poderoso principado de (su) antecesor Augusto, se convirtió para (su) Imperio especialmente en una auspiciosa bendición»; y así seguirá siéndolo si el emperador «protege la filosofía que acompañó al Imperio y empezó con Augusto...» Esta especie de coincidencia cronológica parécete a Melitón «la mayor prueba de que nuestra doctrina floreció para bien del Imperio en su feliz comienzo: que desde los tiempos del principado de Augusto, ninguna desgracia cayó sobre él, sino, al contrario, todas las cosas han sido espléndidas y gloriosas de conformidad con las plegarias de todos»¹⁶⁴.

Ireneo de Lión (fe. 200), en su famoso tratado denominado *Contra las herejías*, despliega elocuentemente la mentalidad profundamente *conservadora* de los hombres de Iglesia a finales del siglo n. Según Ireneo, las relaciones de *propiedad privada* de los bienes son ordenadas por Dios: las propiedades de las iglesias y de los cristianos honrados —casas,

¹⁶³ Cf. Teófilo de Antioquía, *A Autyloco*, 1.11 (cit. por Rahner, *ibid.*, p. 50).

¹⁶⁴ Según el testimonio de Eusebio de Cesárea, *Hist. eclesiástica* (cit. por J. Stevenson, *A new Eusebias*, Londres, 1970, pp. 70-71).

vestidos, utensilios— están legitimadas por la dispensación divina, «salvo lo que adquirimos con avaricia cuando éramos paganos, o recibimos de padres, parientes o amigos paganos que lo adquirieron injustamente —por no hablar de lo que adquirimos incluso ahora en que mantenemos con firmeza la fe—». Cuando es adquirida ajustándose a la ley, y sin dolo, la propiedad privada es inatacable. Pues acaso —se pregunta Ireneo candidamente—, «¿quién es el que vende y no desea hacer un trato provechoso con el vendedor?; ¿quién se dedica a los negocios, sino quién puede vivir de su negocio?»¹⁶⁵. Sólo restaba a Ireneo aducir los apogemas de los jurisconsultos romanos sobre los contratos sinalagmáticos perfectos... Prefiere consagrar cautamente el orden social de la propiedad privada y las mercancías mediante una cita extraída de los Evangelios: no juzgues, si no quieres ser juzgado, porque «no debemos criticar injustamente la dispensación Dios. Pues El ha ordenado todas las cosas para nuestro bien»¹⁶⁶. No cabe oponer más tajante negativa a todo intento sincero de reformar el orden de las injusticias presentes.

Ireneo muestra gran empeño en sacralizar el poder político de su tiempo: los reinos de este mundo no son obra del diablo, sino ordenados por Dios para evitar el *bellum omnium contra omnes*. pues «Dios impuso a la humanidad el temor del hombre, ya que los hombres no reconocieron el temor de Dios; para que, estando sujetos a la autoridad del hombre y mantenidos en coacción por las leyes, puedan alcanzar algún grado de justicia y ejercer la mutua tolerancia a través del temor de la espada suspendida ante sus ojos...» Llega, por esta vía, a abogar por la impunidad terrenal de los magistrados y gobernantes, los cuales «no deben ser puestos en cuestión por su conducta, ni susceptibles de castigo [...] Pues el justo juicio de Dios alcanza igualmente a todos y no falla jamás»¹⁶⁷. Sobre la tierra, el deber del hombre es soportar la injusticia y acatar sin tristeza la voluntad divina. El énfasis doctrinal de Ireneo hace suponer que eran aún muchos los cristianos que no opinaban como él, muchos los que estaban poco dispuestos a relegar a los cielos una felicidad a la que se sentían acreedores aquí mismo. Cuando Ireneo se refiere al *Apocalipsis* del presunto Juan, tiene buen cuidado en explicar que el *Anticristo* no es realmente un emperador romano, sino un tirano —judío apóstata— que se alzaría para destruir el orden romano, como enemigo a la vez del cristianismo y el paganismo. Al término de su tiranía —que sólo durará, afortunadamente, tres años y seis meses—, se instaurará el *millennium* paradisíaco. Como nota perspicazmente Robertson, «Ireneo reconcilia de este modo la lealtad al Imperio, que se había convertido en la política de los dirigentes cristianos, con las esperanzas milenaristas que aún sostenían a la masa cristiana. La Iglesia y el Imperio no eran enemigos sino aliados predestinados, pues el Anticristo será el enemigo común de ambos. El Anticristo será un judío, y su capital, Jerusalén. El milenio llegará, no por la destrucción de Roma, sino por la destrucción del enemigo de Roma»¹⁶⁸, es decir, la Jerusalén de los judíos y los judeocristianos.

En la turbulenta trayectoria espiritual de Tertuliano (+ c. 220), su *Apologética* —anterior a su enrolamiento montañista— intenta precisar el carácter de la auténtica *lealtad* al emperador: no es la cómoda lealtad de quienes viven de los favores del César —pues tales sujetos no pueden procurarle «una salvación que ellos mismos reciben de él»—, sino la esforzada lealtad de quienes no rebajan a los emperadores «por debajo de las cosas que

¹⁶⁵ Cf. Ireneo, *Contra las herejías*, IV, 30.1-3 (cit. por Robertson, *op. cit.*, p. 205).

¹⁶⁶ *Ibidem*

¹⁶⁷ *Contra las herejías*, V, 24.1-2

¹⁶⁸ Cf. *op. cit.*, p. 206

les pertenecen», la de los que cumplen el «deber de orar por su salvación, persuadidos de que esta salvación no está en manos soldadas con plomo». Los emperadores saben que es el Dios verdadero y eterno quien «les ha dado el Imperio», y «sienten que sólo aquél es Dios, bajo la sola autoridad del cual ellos se hallan, colocados en segunda fila, los primeros después de El, delante y por encima de todos los dioses», «por encima de todos los hombres»; «reconocen que es gracias a El por lo que son poderosos», que «su poder tiene la misma fuente que el soplo que lo anima». Los cristianos acatan el poder imperial dispensado por Dios y piden con «plegarias incesantes», para los emperadores, «una vida tranquila, un palacio seguro, tropas valerosas, un senado fiel, un universo apacible, todo, en fin, lo que un hombre o un César puedan desear». Citando / *Timoteo 2.2* —«rogad por los reyes y por los príncipes y por las autoridades, a fin de que todo esté tranquilo para vosotros»—, Tertuliano se declara defensor acérrimo de la *pax romana* —panacea para algunos, desventura para muchos—, empezando desde entonces a manifestarse públicamente por escrito el creciente horror que la mera idea del colapso imperial inspiraba a los cristianos mismos. «En efecto —escribe, en palabras que podrían ser de un Séneca—, cuando el Imperio se tambalea, todos sus miembros se tambalean también, y nosotros, aunque nos mantengamos al margen de las turbulencias, nos hallamos naturalmente envueltos de alguna manera en la catástrofe.» Aún más, «sabemos efectivamente que la terrible catástrofe suspendida sobre la tierra toda y la clausura misma del tiempo, que nos amenaza con horribles calamidades, no está contenida sino por la tregua acordada al Imperio romano»; por ello, «contribuimos a la duración del Imperio romano». Así, lo que se inició como una apología del cristianismo *ad romanos imperatores*, concluye nada menos que como una apología del orden romano *ad christianos romanos*. El proceso de convergencia resultaba completo.

La inteligente argumentación de Tertuliano, profesada con sinceridad, se corona con el *motto* de la doctrina católica del poder político: «respetamos en los emperadores el juicio de Dios, que los ha puesto a la cabeza de las naciones»; así, es legítimo decir: «el César nos pertenece más bien a nosotros, pues es nuestro Dios quien lo ha establecido»¹⁶⁹. Hipólito de Roma († c. 236) nutre también la tradición doctrinal de la Iglesia como valedora del orden institucional y jurídico de la dominación romana, y nos dice, en su *Comentario sobre Daniel*, que «quienes creen en Dios no tienen que recurrir al disimulo, y no tienen por qué temer a los que están constituidos en el poder si no cometen el mal», si no incurrir en «ningún delito, a fin de no ser castigados como malhechores». Y cita en apoyo de esta simplísima tesis paulina, el capítulo 13.14 de la *Epístola a los romanos*: «el verdugo es servidor de Dios» contra quienes hacen el mal; el cristiano no debe perder de vista «el peligro de la espada» para salvaguardar la paz¹⁷⁰. Podría añadir, con Pablo, que hay que vivir la vida «con temor y temblor»¹⁷¹. En esta misma línea de pensamiento, se pregunta Orígenes (†c. 254), en su *Comentario a la Epístola a los Romanos*: «¿cómo!, ¿y si el poder persigue a los servidores de Dios, combate la fe, trastorna la religión, viene, pues, de Dios?»... Orígenes responde que sí, porque todo lo que Dios nos ha dado «es para usarlo bien»; «de la misma manera, todo poder ha sido dado por Dios «para castigar a los malos y honrar a los buenos» (I Pedro 2.14), y, como dijo Pablo, «quien resiste a! poder, resiste al orden establecido por Dios; y los que resisten atraen sobre ellos su propia condenación (Rom. 13.12)». Piensa igualmente Orígenes que «los poderes civiles 'no son de temer cuando se hace el

¹⁶⁹ Cf. Tertuliano, *Apología* 28.3-33.4 (cit. por Rahner, op. cit., pp. 50-54).

¹⁷⁰ Cf. Hipólito de Roma, *Comentario sobre Daniel*, 3.20-25 [ibid., pp. 55-56].

¹⁷¹ Cf. Efes, 6.5.

bien, sino cuando se hace el mal' (Rom 13.3), pues 'el poder es el ministro de Dios para conducirlo al bien' (Rom 13.4)». Esta puntual reiteración de la doctrina de Pablo acredita que también para Orígenes el orden jurídico romano incorporaba las estrictas exigencias de la justicia: su horizonte mental le impedía trascender la positividad de la ley y el orden vigente, a fin de poner en cuestión su legitimidad moral. Si a una cabeza tan poderosa como la de Orígenes le afectó tan grave limitación, es evidencia de que la doctrina cristiana se había convertido, siguiendo fielmente el surco abierto por Pablo, en un baluarte ideológico inexpugnable del orden de explotación vigente. Orígenes está íntimamente persuadido que el papel que ejerce el juez secular es el de «cuidar de que se cumpla la mayor parte de la ley de Dios». debiendo los cristianos robustecer este papel con el pago exacto de los tributos e impuestos, que permiten mantener el aparato represivo del Estado contra toda infracción a las leyes establecidas¹⁷². En su famoso escrito *Contra Celso*, explica lo mucho que podría obtener el emperador de la doctrina cristiana si sus subditos la asumieran con pureza: «es por lo que —escribe—, si admitimos la doctrina de la Providencia, entonces ciertamente el emperador no permanecerá solo y abandonado, y los bienes de la tierra no llegarán a ser la presa de los bárbaros, salvajes e inicuos en alto grado. Si, como dice Celso, se supusiera que todos los hombres hicieran como yo, es evidente que los bárbaros, convertidos también ellos a la palabra de Dios, serían *los más sumisos a las leyes* y los más civilizados»¹⁷³. El peligro bárbaro había al canzado ya tal gravedad, hacia la mitad del siglo ni, que la mera posibilidad de que una eventual conversión de los germanos al cristianismo pudiera afianzar el orbe romano, se transformaba por si misma en un importante argumento apologético, en el cual se unía el factor nacionalista al factor de la dominación de clase.

Uno de los más expresivos exponentes de esta adaptación progresiva del cristianismo eclesiástico al Estado se halla en la actitud de la Iglesia ante la cuestión del servicio de armas y del desempeño de cargos públicos por sus fieles¹⁷⁴. La *Epístola de Diognetes* y el *Apologeticum* de Tertuliano atestiguan que, desde muy temprano, los cristianos se integraron social y culturalmente en los esquemas de la conducta diaria, figurando incluso en las filas de los ejército.s romanos —como lo confirma inequívocamente el célebre episodio de la Legión Fulminante¹⁷⁵—. Según Tertuliano, la fe cristiana no obsta al servicio militar. No obstante, la naturaleza de ciertas prácticas de la vida civil —luchas en el circo, ceremonias religiosas paganas, etc.— podía causar una relativa secesión moral de los cristianos, agravada intermitentemente poi las tendencias quiliásticas, siempre operantes en ciertos sectores y siempre desautorizadas por la jerarquía eclesiástica. En la primera fase de la Iglesia, existió más bien un cierto desinterés práctico por la *res publica* y una' vocación ascética como ideal de vida; pero con el paso de los años, esta atmósfera de los comienzos —aún después de la pérdida de la vivencia escatológica— se va disipando en favor de la participación de los cristianos en la vida pública del Imperio: las funciones municipales, los altos cargos de la corte, las magistraturas del Estado y, en general, los negocios seculares son campos abiertos a la actividad de los cristianos, y cada vez mejor usufructuados por éstos. No sienten ya la menor repugnancia por el servicio militar, relegando, como problema de tiempos pasados, la «objeción de conciencia». Cuando Tertuliano cambia diametralmente

¹⁷² Cf. Orígenes, *Comentario a la Epístola a los Romanos*, 9.26-30 (*ibid.*, pp. 58-60).

¹⁷³ Cf. Orígenes, *Contra Celso*, 7.63-70 (*ibid.*, pp. 61-64. Subrayado mío).

¹⁷⁴ Vid. A Fliche-V. Martín, *Histoire de l'Eglise* (París, volumen i, 1946, pp. 397-400; vol. ii, 1948, pp. 423-441; volumen iii, 1950, pp. 519-525).

¹⁷⁵ Cf. Tertuliano, *Apología*, 42.

de actitud hacia el Estado y postula, con espíritu montañista, un rigorismo general extremo, su voz es sólo el canto de sirena de vivencias que la mayoría de los cristianos ya no experimentan. En el *Apologeticum* (año 197), aún propugnaba que los fieles se diseminasen por todos los sectores de la vida del Imperio, incluidos los ejércitos, pues eran así gloria del cristianismo; catorce años después, ensalzaba, en su *De corona militis*, al soldado cristiano que rehusaba ceñir la corona de laurel como *donativum* por su comportamiento castrense, arriesgándose al castigo de sus jefes antes que hacer un gesto incompatible con su fe. El énfasis del alegato no hace sino evidenciar que tal conducta era ya insólita. En su tratado *De idolatría*, Tertuliano sentaba el principio de la absoluta incompatibilidad entre el servicio militar y la fe cristiana; pero aunque hubo algún intelectual cristiano que coqueteó con esta tesis —el mismo Orígenes, Lactancio y alguno más—, la práctica cristiana la contradecía radicalmente. La realidad, siguiendo su propia lógica, es que «los razonamientos de juristas como Tertuliano o de filósofos como Lactancio jamás llegaron a convertirse en enseñanza de la Iglesia»¹⁷⁶. Porque era imposible que así sucediese, a medida que se hacía más patente que la Iglesia y el Imperio, como instituciones de poder, tenían intereses comunes. Pensadores tan ilustres como Clemente de Alejandría (+ c. 215) sancionan explícitamente la compatibilidad del cristianismo con la profesión de las armas, que era ya un hecho de la vida cotidiana.

La progresiva integración de la Iglesia en la vida del Imperio, no sólo acabó borrando las últimas huellas de un contraste de conducta y *status* entre cristianos y paganos, sino obteniendo para la Iglesia y sus hombres una *situación de privilegio* en el siglo iv, momento a partir del cual la organización eclesial se sitúa por encima del derecho común. El hecho de este encumbramiento no debe causar la menor sorpresa. Doctrinalmente, estaba preparado desde hacía, a lo menos, un par de siglos; sólo necesitó que la Iglesia fuese en la práctica un poder de la misma talla que el Imperio. Todavía antes de que cesasen definitivamente las persecuciones, las importantes y siempre crecientes *propiedades* de la Iglesia —riqueza amasada a fuerza de limosnas de toda cuantía, donaciones, herencias y estipendios por ciertos servicios— llegaron a obtener ciertas formas de reconocimiento corporativo, haciendo innecesario y excepcional el recurso a la ficción jurídica de la titularidad nominal de un propietario individual. Aún antes de finalizar el siglo ii, hay noticias de que se llegó, al menos en Roma, a reconocer por la autoridad civil la *propiedad privada corporativa* de la Iglesia —lo que acredita que ésta, en cuanto *poder*, se había integrado pronto en el espíritu institucional del orbe romano; y que la amenaza de las persecuciones emanaba fundamentalmente de una pugna *entre poderes*, simbolizada exteriormente en problemas ceremoniales—.ésta dilación del espaldarazo oficial a la nueva religión no se debió, probablemente, al poder imperial —que sólo tenía que ganar con este paso político—, sino a las clases dirigentes romanas, que apoyaban gran parte de su poder y sus privilegios en el sistema tradicional estamental, íntimamente ligado al sistema ceremonial de creencias.[?] Pero el hecho del reconocimiento corporativo de la Iglesia en fechas tan tempranas es de tal modo sorprendente —reconocimiento patrimonial de una Iglesia sin sanción legal oficial, simplemente tolerada— que ha suscitado modernamente teorías divergentes para su explicación satisfactoria. De hecho, la tolerancia de que gozaba el cristianismo equivalió, durante extensos períodos, a un *reconocimiento tácito*. Con las persecuciones de los cristianos por Roma sucede algo similar a lo que ocurre con los «ocho siglos de constante batallar» de

¹⁷⁶ Cf. A. Fliche-A. Martin, op. cit., vol. n, pp. 434.

nuestra Reconquista nacional; pero aún más, pues nuestra Reconquista concluyó con la expulsión del poder islámico de la Península, en tanto que con la *oficialización* del cristianismo por Roma, llegó a su culminación un proceso de simbiosis progresiva, que no sólo no acabó con ninguno de los dos poderes, sino que fortaleció a ambos. Con los llamados *edictos de Milán*, Licinio y Constantino reconocieron al cristianismo como *religio licita*; y desde entonces, lo que era una alianza de fondo, a través de una desavenencia de formas, entre *poderes*, en el seno de un mismo sistema universal de *dominación*, se convirtió en una estrecha asociación de la que ambos salieron vigorizados —al alto precio, sin duda, de limitar públicamente su propia autonomía y declarar abiertamente su solidaridad política fundamental¹⁷⁷.

6. Helenismo versus judaísmo en la formación de las doctrinas cristianas y la organización jerárquica de la Iglesia

No es posible analizar en el limitado espacio de este estudio el interesante proceso de absorción de los elementos básicos de la concepción grecolatina del mundo y de la vida por la teología y la moral cristianas. No parece aventurado afirmar, después de muchas décadas de investigaciones eruditas sobre este asunto, que los *praeambulae fidei* del cristianismo quedaron pronto saturados de categorías filosóficas y supuestos mentales propios del helenismo¹⁷⁸. Este proceso, iniciado en el mismo seno de las iglesias que forjaron los escritos neotestamentarios, corre paralelo, en su desarrollo, al ajuste de la Iglesia al marco institucional —económico, social, político— del Imperio romano.

Pitagorismo, platonismo, aristotelismo y estoicismo, en la extensa gama de sus manifestaciones y metamorfosis, acaban impregnando en tal grado la cosmovisión cristiana primitiva —juntamente con las corrientes espirituales vinculadas al Oriente, como el gnosticismo y las concepciones astrales— que el cristianismo se transforma en un fenómeno *sincrético* y proteico que cabalga entre la sabiduría acumulada por las grandes civilizaciones asiáticas y la mente filosófica helénica. Pero en este fenómeno de sincretismo religioso y espiritual cabe destacar, como una de sus notas dominantes, la vertiente *moralista* que muy pronto manifestaría el cristianismo, en consonancia con la espiritualidad antigua en las versiones más altas y refinadas del alma pagana de la época.

Así como la idea de una *praeparatio evangélica* —implícita en cierta manera ya en Rom 9.22-26¹⁷⁹, y manifiesta en Eusebio de Cesárea¹⁸⁰— permitió a la Iglesia presentarse como el punto conclusivo de las promesas de Dios a Israel —cuya historia nacional vendría a ser la *praeparatio* del nacimiento de Jesús—, la legitimación teórica de la absorción progresiva del helenismo por el cristianismo también hallaría un precioso recurso en el artificio apologético de Justino, según el cual las verdades parciales de los filósofos paganos consti-

¹⁷⁷ *Ibid.*, vol. iii, pp. 17-39. Aunque inaceptable en muchos de sus puntos de vista y escrito según un método equivocado, es informativo el librito de C. Lepelley, *L'Empire romain et le christianisme* (París, 1969).

¹⁷⁸ Entre la gran masa de literatura científica sobre este tema pueden verse provechosamente E. Hatch, *The influence of Greek ideas on Christianity* (trad., Nueva York, 1957); J. H. Randall Jr., *Hellenistic ways of deliverance and the making of the christian synthesis* (Nueva York, 1970); S. Angus, *The religious quest of the graeco-roman world* (Nueva York, 1967); H. E. W. Turner, *The pattern of christian truth* (Londres, 1954); Ch. Guignebert, *El cristianismo antiguo*, cit.; R. M. Grant, *Gnosticism and early christianity*. Además, los diversos trabajos citados anteriormente que incluyen esta temática.

¹⁷⁹ Vid. S. G. F. Brandon, *History, time and deity*, cit., páginas 171-172.

¹⁸⁰ Eusebio de Cesárea, *Hist. eclesiástica*, i, 4.1.

tuirían una aprehensión fragmentaria del *Logos* universal¹⁸¹; es decir, serían anticipaciones parciales de la verdad total —que sólo el evangelio cristiano mediatizaba—. El conocido tema del Séneca *naturaliter christianus* viene a ser una aplicación particular de esa apologética y un excelente subterfugio para consagrar importantes contenidos intelectuales procedentes del mundo pagano. La vieja explicación de la coincidencia, aparentemente asombrosa, de la ética senequista —es decir, estoica— con la moral cristiana, invocando el hecho de la presunta aptitud innata del *individuo* Séneca para captar importantes contenidos lógicos del orden universal, oculta, tanto como evidencia, una verdad relevante, a saber: que la ética cristiana llegó a incorporar un elevado porcentaje de la axiología *estoica*. Esta axiología estoica descansa en dos principios fundamentales: el principio de la búsqueda de la felicidad en la *vida interior* del espíritu individual, y el principio de la *obediencia al cosmos*, con sus cotidianos avalares, en cuanto ordenación de una voluntad divina soberana, racional y providente¹⁸².

La asunción cristiana de la ética estoica —que analizó, desde 1877, B. Bauer¹⁸³— significó para el cristianismo antiguo lo siguiente: el carácter *revolucionario* de la ideología mesiánica original y la naturaleza del judeocristianismo resultan ahora inconcebibles, pues el mensaje cristiano en cuanto religión universal se ofrece en el mundo declinante de la Antigüedad como un mensaje de salvación en un *reino espiritual* que cada cristiano ha de ir edificando y atesorando en su fuero *interior*, con ayuda de los carismas que recibe por el cauce de su Iglesia; la *salud del alma* no depende de los bienes materiales ni de los caprichos de la fortuna, sino sólo del cultivo virtuoso de la obediencia y la resignación a la voluntad de Dios. El legado judío que vehiculaba el mensaje cristiano quedó sometido a una profunda impregnación de helenismo y se abrió a una visión estoica del mundo: en el primer plano de la espiritualidad cristiana se alzaba la fe en *un reino que había comenzado ya en los corazones*. Lo cierto de este proceso no se refleja diciendo que el alma de Séneca era *naturaliter* cristiana, sino afirmando que el cristianismo —primeramente en Pablo¹⁸⁴, luego en los Apologistas y los Padres de la Iglesia— era *naturaliter* la religión forjada para un mundo en crisis general y espiritualmente fatigado, donde la *salvación* sólo resultaba posible *en el fuero interior de una conciencia alienada*; para un mundo que se aparecía a la mirada de los hombres de aquel tiempo como una situación desesperada pero sin salida, en la senectud de la humanidad.

Para una ideología religiosa dispuesta a asumir un orden social y espiritual de tal naturaleza, las ideologías estoicas constituían *naturaliter* un ingrediente de inestimable valor: en primer término, porque estaban sirviendo ya de secular alimento espiritual a una masa de hombres sin esperanzas de un mundo mejor; en segundo, porque ese condicionamiento espiritual podía encontrar nuevas motivaciones eficaces en el contexto de un monoteísmo más entrañable y asequible a la imaginación, en cuanto corporalizado en un salvador de carne y hueso —un Dios vivo más convincente que el *Lógos* desencamado de los filósofos estoi-

¹⁸¹ Cf. Justino, *Apologías*, i, 46; n, 10, 13.

¹⁸² Sobre las influencias estoicas en el pensamiento cristiano, vid. M. Spanneut, *Le stoïcisme des Peres de l'Eglise. De Clément de Rome a Clément d'Alexandrie* (París, 1957); M. Pohlenz, *La Stoa* (Florencia, 1967, vol. II, páginas 261-394).

¹⁸³ Vid. B. Bauer, *Christus und die Cäsaren. Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum* (Berlín, 1877). Obra desigual, pero con importantes intuiciones certeras.

¹⁸⁴ Sobre las afinidades de Pablo con Séneca, existe una abundante literatura. Vid. J. Lenzman, *op. cit.*, pp. 95-96. **Sobre** la influencia general del estoicismo en Pablo, vid. R. Bultmann, *Le chistianisme primitif dans le cadre des religions antiques*, cit., pp. 118-120, 151-152 y 171; *Theology of the New Testament*, cit., vol. i, pp. 65, 71-72, 106-107, 115-116 y 118.

cos—. F. Engels advierte que «fue sólo por intermedio de la religión judía monoteísta cómo el monoteísmo cultivado de la filosofía griega vulgar tardía pudo revestirse de la forma religiosa en la que solamente podía captar a las masas. Pero una vez que halló este intermedio, pudo convertirse en una religión universal sólo en el mundo grecorromano, y esto mediante un ulterior desarrollo en el interior de los materiales intelectuales que ese mundo había creado, y mezclándose con ellos»¹⁸⁵. El cristianismo, en cuanto producto ecléctico y sincrético, salía bien equipado para una larga singladura histórica. El otro fenómeno que concurría con ese paulatino ajuste de la doctrina cristiana al orden civil establecido radica, como se indicó, en el progresivo desalojo del factor judaico del mesianismo tradicional. Pero ambos procesos paralelos hubieran resultado imposibles sin una interpretación teológica que hiciera de la Iglesia el *verus Israel*, creando para ello unas estructuras eclesiales que aseguraban el monopolio incontestable de dicha interpretación y la hegemonía de los hombres de iglesia encabezados por sus obispos. Es obvio encarecer la importancia de este último aspecto, que conviene analizar ahora brevemente: es decir, la evolución desde estructuras eclesiales abiertas, horizontales y esencialmente democráticas, hasta estructuras cerradas, superpuestas y esencialmente autoritarias¹⁸⁶.

El documento llamado *Didache'* —*Doctrina de los doce apóstoles*—, descubierto en 1873, atestigua sobre los rasgos organizativos de las comunidades cristianas a finales del siglo I o comienzos del siglo II. Se trata de un escrito que acentúa aún el sentido social del mensaje —recomendando reiteradamente el cuidado de los pobres y desvalidos—; que presenta una cristología todavía incipiente —Cristo no es Dios, sino «siervo» de Dios—; que no incluye referencia alguna a la última cena; que ofrece fórmulas eucarísticas según las cuales —como en Pablo— el pan y el vino son parte de una verdadera comida en común¹⁸⁷; que no menciona la crucifixión y muestra a los fieles más interesados en el triunfo mesiánico que en los sufrimientos del Mesías; y que manifiesta importantes coincidencias rituales con el judaísmo, no obstante su actitud general hostil a este último. Los capítulos XI-XVI del documento exponen los principios de organización de las comunidades cristianas de entonces. Los misioneros itinerantes o «apóstoles» (*apóstoloi*) y los predicadores o «profetas» (*prophétai*) constituían el elemento preeminente¹⁸⁸. Los inspectores u «obispos» (*episkopoi*) y los auxiliares o «diáconos» (*diákonoi*) eran funcionarios locales elegidos democráticamente¹⁸⁹, pero de menor autoridad y rango que los primeros. Se apunta ya aquí a un peligro que llevaría en un próximo futuro a apretar los resortes de autoridad y vigilancia:

¹⁸⁵ Cf. F. Engels, *On the history of early christianity* (en *On religion*, cit., pp. 346-347). El helenismo ya se había elevado al monoteísmo en su forma más refinada antes de los días en que Pablo escribió (c. 50 d. C.), como lo atestigua un notable tratado de la mitad del siglo I a. C., titulado *Peri kósmou* (vid. E. Barker, *From Alexander to Constantine*, cit., pp. 289-295; H. Lietzmann, *Histoire de l'Eglise ancienne*, trad., París, 1950, vol. i, páginas 185-187, y M. Pohlenz, *La Stoa*, cit., vol. ii, páginas 175-176, nota 27). Este escrito, erróneamente atribuido a Aristóteles, presenta la doctrina típica de la creencia filosófica en Dios y la concepción teológica del *kósmos* en la forma más plena que alcanzó en el mundo antiguo: un Dios único, trascendente, providente, creador, conservador y salvador de todas las criaturas. Pero este monoteísmo no superaba la abstracción intelectual de un Dios cósmico invisible. La fusión de esta teología con el *Dios vivo* de la tradición neotestamentaria —o sea, con la existencia histórica de Cristo— transformó una mera especulación en un fenómeno con pretensión de historicidad.

¹⁸⁶ Vid. sobre esta evolución A. Harnack, *The mission and expansion of Christianity in the first three centuries*, cit; *passim*.

¹⁸⁷ Vid. sobre esta cuestión W. Marxen, *The beginnings of christology*, cit., pp. 58-66; *The Lord's Supper as a christological problem* (trad. Filadelfia, 1970, *passim*); A. Schweitzer, *The Kingdom of God and primitive christianity*, cit., pp. 143-153. La cena es esencialmente una comida de confraternidad (ágape) con el sentido de acción de gracias (eucaristía).

¹⁸⁸ Cf. *Didache'* 11.3-6.

¹⁸⁹ Cf. *Didache'* 15.1-2.

la desordenada actividad de los «falsos profetas» u oportunistas. Se dice a este respecto que «ningún profeta que disponga una comida en un mismo espíritu debe comer de ella: de lo contrario, es un falso profeta (*pseudo-prophe'tes*)»¹⁹⁰. El documento se cierra con la advertencia escatológica¹⁹¹.

Aunque esta *Doctrina* implica una ruptura con el judaísmo, está tomada y adaptada de un panfleto judeocristiano, no reflejando de ningún modo la idea paulina de Cristo. En este punto fundamental, la *Didache'* está mucho más cerca del *Apocalipsis* de Juan que de las epístolas de Pablo. Pero su extensa perorata sobre los «falsos profetas» indica que los mesianistas «según la carne», de que hablara Pablo¹⁹², debían pulular aún por aquellos días, con gran riesgo para el proyecto de una cristiandad pacifista —que ya asoma en este escrito—. Lo más notable es la función dirigente que se asigna a los hombres de *chárisma*, los hombres inspirados —apóstoles y profetas—. Por el contrario, los que hoy denominaríamos «permanentes» —las burocracias locales— aparecen como subordinados y gozan de un *status* secundario, dependiendo siempre del control democrático de la base, que los elige. En este sentido, es revelador el hecho de que la *Doctrina* pida «no despreciar» a obispos y diáconos¹⁹³, a quienes, al parecer, la masa de fieles tenía en baja estima.

La mayor parte de las epístolas neotestamentarias post-paulinas y de los escritos de los llamados «padres apostólicos» ofrece los primeros testimonios precisos de la tendencia a la progresiva cristalización de las iglesias en entidades *jerarquizadas*, en el marco de *una sola organización* supralocal. Advierte J. Lenzman que «la Iglesia es un hecho histórico, como el Estado, el orden feudal y el mismo cristianismo. La premisa básica de su constitución fue la unión de las comunidades cristianas dispersas. Mientras estas últimas siguieron cada una su propia vía, en tanto no hubo clero diferenciable de la masa de fieles, y durante el tiempo que las pugnas internas de las sectas se desarrollaron libremente, no se sintió necesidad de poseer un órgano autoritario, centralizador, capaz de imponer por decreto los principios de la fe y de emplear contra los disidentes todo un aparato jerárquico. El proceso que condujo a la aparición de la Iglesia fue paralelo al establecimiento de la dogmática cristiana y a la constitución del clero»¹⁹⁴.

El *episcopado* fue el eslabón fundamental de dicho proceso. En el curso del siglo n, obispos y diáconos se convierten en los jefes principales de las iglesias cristianas, jefatura consolidada definitivamente en su lucha contra las herejías —en el doble frente: anti-judaico, primeramente; antignóstico, después—. La *IEpístola de Clemente*, no sólo es significativa por su doctrina política y social, sino que ilumina también la incipiente organización eclesial que sucede a la imagen que brinda la *Doctrina de los doce apóstoles* de las comunidades de su tiempo; es decir, en la epístola clementina se ve cómo los obispos y diáconos comienzan a considerarse a sí mismos como funcionarios permanentes y no sujetos a elección periódica. Sin embargo, aunque este escrito introduce ya los rudimentos de lo que sólo luego se denominaría «doctrina de la sucesión apostólica» —perfectamente elaborada ya en Eusebio de Cesárea (t. c. 340)—, mantiene aún el principio del «consentimiento de toda la comunidad»¹⁹⁵ para ser nombrado obispo, contesando paladinamente lo siguiente, en frase inestimable para conocer las causas de la innovación episcopal: «nuestros apóstoles

¹⁹⁰ Cf. *Didache'* 11.9.

¹⁹¹ *Didache'* 15.1-2.

¹⁹² Cf. II Cor 10-12.

¹⁹³ Cf. *Didache'* 15.2.

¹⁹⁴ Cf. *op. cit.*, pp. 248-249.

¹⁹⁵ Cf. I Clemente 44.3.

—dice la epístola— también supieron, por intermedio de nuestro Señor Jesucristo, que *habría disputas (éstai) por el título de obispo*. Por esta causa, pues, dado que habían recibido perfecta presciencia (*prógnosin*), nombraron a los que ya han sido mencionados, y añadieron luego el codicilo de que si muriesen, otros hombres *aprobados* les sucederían en su ministerio»¹⁹⁶. Aquí se captan *ab ovo* las asperezas y resistencias de un proceso de arrogación jerárquica de poderes que era totalmente ajeno a la perspectiva escatológica de la comunidad original. Este proceso constitutivo de una Iglesia *episcopal* debe mucho, sin duda, a la llamada «crisis gnóstica». En la lucha por desalojar los factores judeo-cristianos del mensaje original, la doctrina cristiana se saturó de helenismo, en especial de elementos intelectuales procedentes de la *gnósis*. El caso de Marción (*fl. c. 135*) ilustra este fenómeno de modo eminente. Efectivamente, el rico armador de Sínope había expurgado las epístolas paulinas de todos los ingredientes judeocristianos que aún encerraban, a fin de cancelar todos los antecedentes veterotestamentarios de Cristo y poder ofrecer una *gnósis* cristiana radical y coherente. En sus famosas *Antítesis*, *Jesús* aparece como un Dios de misterios, descendiendo directamente de los cielos para liberar a los hombres de un mundo material pervertido por el dios malo de los judíos. En esta doctrina, Marción se presenta, no sólo como antijudío extremo, sino también como un antirrevolucionario que sabía muy bien cuáles eran los ingredientes políticamente peligrosos de la tradición judeocristiana original. Si bien la interpretación marcionita del evangelio no llegaba a comprometerse con el paganismo helenístico en la medida en que lo hicieron los gnósticos alejandrinos, iba asociada a un rigorismo ascético tan dualista y extremo y a un revisionismo escriturario que acabarían desintegrando por sí solos la unidad de las comunidades cristianas y el proceso de adaptación de la Iglesia al mundo secular. A. Robertson expresa nítidamente la dificultad en que se encontró la Iglesia naciente en esta coyuntura decisiva: «los líderes cristianos tenían ahora que librar una batalla en dos frentes, contra el judaísmo revolucionario, de un lado, y contra el gnosticismo desintegrador, del otro. Para actuar así, tenían que apretar la disciplina y organización de la Iglesia y expulsar de sus filas a quienes amenazasen con quebrar el movimiento»¹⁹⁷. La advertencia final de *7 Timoteo* contra las «antítesis de la *gnósis* falsamente así llamada»¹⁹⁸, es ya una alusión directa a Marción, y anuncia el fragor de las batallas subsiguientes por la fijación de un *canon* testamentario que conjurase, bajo la mano firme de la jerarquía eclesiástica, el doble enemigo de la *gnósis* y del me-sianismo político-religioso judío.

La lucha contra las exageraciones gnósticas —pues *gnosticismo* moderado ya había asimilado el cristianismo en dosis considerables— fue así un poderoso estímulo para el rápido desarrollo de la *Iglesia episcopal* y la desaparición de los últimos vestigios democráticos de las comunidades cristianas primitivas. Este desarrollo fue desigual, según las diversas regiones por las que se extendía la cristiandad, pero su dirección es inequívoca: el monopolio oficial del poder disciplinario y de las formulaciones dogmáticas, primeramente en favor de los obispos locales, luego de los obispos de las grandes metrópolis, pronto subordinados en gran parte al obispo de Roma. Aunque la crítica objetiva debe rechazar muchos de los testimonios conservados sobre él, parece que Policarpo de Esmirna fue el primero en esa línea de plenitud de poderes episcopales, y su carrera cubrió la primera mitad del siglo ii. En la *Epístola de Policarpo* a los filipenses, su autor tiene buen cuidado de aso-

¹⁹⁶ Cf. *1 Clemente* 44.1-2. (Subrayado mío.)

¹⁹⁷ Cf. *op. cit.*, pp. 180-181.

¹⁹⁸ Cf. *1 Tim* 6.20-21.

ciarse todavía a los presbíteros de Esmima, guardando además silencio total respecto del presunto contacto con los Apóstoles, que Ireneo le atribuirá por su cuenta —nombrado, según este último, por hombres «que habían visto al Señor»—; la verdad es que esta epístola sólo cita a Pablo. Los doctrinarios proepiscopales explotaron el nombre de Policarpo, ligándolo al de Ignacio mediante interpolaciones, con la finalidad de recuperar el eslabón perdido de la presunta sucesión apostólica. «Mediante estas falsificaciones —escribe Robertson—, el gobierno episcopal, desconocido por los apóstoles y los evangelistas, aunque tan necesario para el orden de la iglesia en la mitad del siglo ii, fue santificado por la autoridad de dos mártires famosos. El mito del episcopado primitivo fue además apuntalado por la industria de Hegesippo, un judío converso que vino a Roma hacia el año 160 y, con frágil caución histórica, compiló listas de supuestos obispos desde los tiempos apostólicos hasta sus propios días»¹⁹⁹. Utilizando las leyendas de Hegesippo, Ireneo contribuye a acreditar la teoría de la sucesión ininterrumpida de apóstoles a obispos, y presenta a la Iglesia de Roma como modelo haciendo remontar su sucesión, sin lagunas, hasta los mismos Pedro y Pablo—. Eusebio de Cesárea culminaría este esfuerzo apologético.

Las diversas líneas de evolución —escrituraria, eclesial, dogmática, social y política, además de la económica— confluyen en la gran creación institucional de los nuevos tiempos: la *katholike' ekklesía*. Ahora, la pálida luz de una escatología evanescente servía sólo para iluminar la emergencia de algo radicalmente nuevo, que el propio Nazareno nunca pudo haber soñado: «habría —escribe E. Hatch lapidariamente— una religión universal y una sociedad universal, y hasta entonces no llegaría el final: sería un mundo transformado y santo»²⁰⁰. Esta radical neutralización del mesianismo judeocristiano original —mediante el hábil *eclecticismo* de una Iglesia que supo administrar cautelosamente el motor de las motivaciones más entusiastas, a la vez que lo purgaba de todos los riesgos de subversión social— es el nervio del *catolicismo*. Ya hacia las postrimerías del siglo ii, «la Iglesia católica emerge como una organización de masas altamente disciplinada, dirigida por obispos que han logrado uncir a los secuaces potencialmente revolucionarios a una política que era todo menos revolucionaria. ¡T. os dirigentes sujetan a la masa mediante el desembolso de beneficios procedentes de los fondos eclesiásticos bajo su control, y vigorizan su moral por medio de lo que fueron en otro tiempo *slogans* revolucionarios; pero repudian oficialmente la revolución y se muestran dispuestos a una alianza con el Imperio, con una condición —el reconocimiento del cristianismo católico como la religión del Estado, y de su clero en cuanto dispensador de los servicios sociales que el Imperio ya no podía proveer—. Su propaganda se dirige, no contra el Imperio como tal, sino contra su órgano más vulnerable, a saber, su religión oficial —contra los cultos sacrificiales con sus «hediondos holocaustos de bestias muertas» (Tertuliano, *Apologética*, 23); contra los espectáculos de gladiadores, una reliquia del sacrificio humano, y contra el culto al emperador»²⁰¹. Pero debe añadirse que, además de las gratificaciones directas que la masa de cristianos explotados podía derivar de las formas institucionales y dogmáticas que había adoptado su fe, seguían operando con fuerza preponderante las gratificaciones vicarias, indirectas, de una conciencia esencialmente *alienada*. La Iglesia fue forjando, como reflejo de las estructuras socio-económicas, una *crístología* que, al mismo tiempo que purgaba la figura de Jesús de toda

¹⁹⁹ Cf. *op. cit.*, p. 338.

²⁰⁰ Cf. E. Hatch, *op. cit.*, p. 338.

²⁰¹ Cf. *op. cit.*, pp. 206-207. Sobre la naturaleza sociológica del *sacerdocio* profesional y la religiosidad *ritual*, vid. M. Weber, *Economía y sociedad*, cit., vol. i. pp. 345-347, 369-376 y 420-452.

dimensión político-religiosa y judaica, permitía todos los procesos psicológicos de proyección e identificación por los que esa masa de desheredados de la fortuna podía hallar satisfacciones ilusorias y fantaseadas, que no sólo no alteraban el orden económico y social vigente, sino que contribuían decisivamente a su perpetuación. E. Fromm resume su interesante investigación sobre el significado psicosocial del *dogma de Cristo* en la forma siguiente, que merece una cita textual: «la primitiva fe cristiana en el hombre doliente que se convirtió en Dios tuvo su significado central en el deseo implícito de derrocar al dios padre o sus representantes terrenos. La figura de Jesús sufriente se originó principalmente en la necesidad de identificación por parte de las masas sufrientes, y sólo secundariamente estaba determinada por la necesidad de expiación del crimen de agresión contra el padre. Los adeptos de esta fe eran hombres que, por causa de su situación vital, se hallaban imbuidos de odio hacia sus dirigentes y esperaban alcanzar su propia felicidad. El cambio de la situación económica y la composición social de la comunidad cristiana alteró la actitud psíquica de los creyentes. Se desarrolló el dogma; la idea de un hombre que se convierte en dios, pasa a ser la idea de un dios que se convierte en hombre. El padre ya no debe ser derrocado; los culpables no son los dirigentes, sino las masas sufrientes. La agresión ya no se dirige contra las autoridades sino contra las personas de los propios sufrientes. *La satisfacción reside en el perdón y el amor que el padre ofrece a sus hijos sumisos*, y simultáneamente en la posición regia y paternal que asume el doliente Jesús, mientras sigue siendo el representante de las masas sufrientes. Jesús llega eventualmente a ser Dios, sin derrocar a Dios, pues siempre fue Dios. Detrás de esto se halla una regresión todavía más profunda, que encuentra expresión en el dogma ho-mousiano: el Dios paternal, cuyo perdón puede ser obtenido sólo por medio del propio sufrimiento, se transforma en la madre llena de gracia que amamanta al niño, lo cobija en su vientre, y así ofrece perdón. Descrito en términos psicológicos, el cambio que aquí tiene lugar es el abandono de una actitud hostil hacia el padre, para pasar a una actitud pasiva y maso-quísticamente dócil, y finalmente a aquélla del infante amado por su madre. Si este desarrollo hubiera tenido lugar en un individuo aislado, indicaría una enfermedad psíquica. Tiene empero lugar a través de un período de siglos, y afecta no a la entera estructura psíquica de los individuos, sino sólo a un segmento común a todos; no es expresión de una perturbación patológica, sino más bien de la adaptación a la situación social dada. Para las masas que conservaban un remanente de esperanza de derrocar a los dirigentes, la fantasía cristiana primitiva era adecuada y satisfactoria, como lo fue el dogma católico para las masas de la Edad Media. La causa del desarrollo reside en el cambio ocurrido en la situación socioeconómica, o en el retroceso de las fuerzas económicas y sus consecuencias sociales. Los ideólogos de las clases dominantes reforzaron y aceleraron este desarrollo, al sugerir a las masas *satisfacciones simbólicas*, y que guiasen su agresión por canales socialmente inofensivos»²⁰².

La consolidación del poder episcopal fue paralela al expurgo de las fuentes documentales de la tradición por medio de la elaboración paulatina de un *canon* testamentario ajustado a los intereses teológicos de la Iglesia, de una parte, y de la adecuada manipulación del texto original de los escritos recibidos en ese *canon*, de la otra. A este importante aspecto de dicho proceso de consolidación jerárquica, deben añadirse otros dos no menos importantes: la influencia del factor financiero de las iglesias, y los efectos de la lógica de la organización que las caracterizaba. Se ha criticado demasiado a K. Kautsky por su énfasis en la im-

²⁰² Cf. *op. cit.*, pp. 103-105. (Subrayado mío.)

portancia de la función administradora de los fondos financieros por el obispo²⁰³. Es cierto que una interpretación mecanicista del tipo: «la administración de bienes económicos engendra una ideología autoritaria», es falsa por simplista. También es cierto que algunos esquemas utilizados por Kautsky en el marco del materialismo histórico son frágiles — como mostró, entre otros, Fromm²⁰⁴—. Pero, con las debidas reservas y precisiones teóricas, su análisis de la influencia del monopolio episcopal en la administración de los fondos sobre la evolución eclesial es perspicaz y muy útil para una comprensión más completa de esta evolución. La Iglesia fue acumulando por diversos expedientes —limosnas, legados, donaciones, etcétera— un inmenso patrimonio económico, en un espacio de tiempo relativamente breve²⁰⁵. La administración de este patrimonio constituyó indudablemente un fuerte estímulo al desarrollo de los poderes de dirección eclesial. Los escritos cristianos de la época abundan en referencias a este tema, vital ya en las comunidades primitivas, basadas en la comensalidad. Charisio, un jurista romano, definió a los *episkopoi* como «los que administran el pan y las demás cosas que hay que comprar...»²⁰⁶. Y, como indica Kautsky, a más dinero, más trabajo, más responsabilidad y... más poder para los obispos. Este poder económico contribuyó a reforzar la inamovilidad del cargo y al debilitamiento del control democrático de la asamblea eclesial. En torno del obispo hubo de tejerse una burocracia clerical cada vez más poderosa e indispensable, estructurada bajo la égida episcopal. La máquina eclesial se configura, por así decirlo, como una burocracia de partido, antes de que llegara a transformarse en burocracia de Estado. Tanto el obispo como los diáconos y presbíteros pasaron a ser funcionarios remunerados con los fondos comunitarios, y sus específicas jurisdicciones fueron delimitadas sistemáticamente sobre base topográfica en las ciudades grandes. En el curso de este proceso era inevitable que los propagandistas itinerantes —apóstoles y profetas— desaparecieran completamente. Los mismos maestros (*didaskaloi*), de rango inferior a aquéllos, también «fueron privados de su libertad y subordinados al obispo. Pronto ya nadie se atrevió a hablar en la asamblea comunitaria, la iglesia, sin permiso previo del obispo; es decir, nadie, fuera de la burocracia de la comunidad dirigida por el obispo, el clero, que se alejó cada vez más de la masa. Arraiga la imagen del pastor y el rebaño; y por rebaño se entiende la clase de las ovejas pacientes que se dejan esquilan y apacentar. El pastor principal es el obispo»²⁰⁷. El conjunto ganó en fuerza lo que los miembros obedientes perdieron en libertad. Al lado de los poderes económicos de la jerarquía episcopal, surgió pronto la *ex-communicatio* como castigo espiritual. Pero cuando la Iglesia cubrió y se integró en el Imperio, «la exclusión de la Iglesia fue ahora equivalente al hecho de quedar excluido de la sociedad humana, pudiendo equivaler a la pena de muerte»²⁰⁸. Por entonces, lo que Harnack llamó el «cártel de obispos» había ya desposeído de todo poder a los laicos en el seno de la Iglesia, y el patrimonio eclesiástico funcionaba como el patrimonio de una burocracia corporativa, es decir, como propiedad del clero. Este fenómeno tuvo hondas consecuencias en las relaciones de la Iglesia y el Estado romano, pues «mientras la Iglesia era una organización democrática, fue completamente opuesta a la esencia del despotismo imperial en el Imperio romano; pero la burocracia episcopal, gobernando y explotando absolutamente al pueblo, era utilísima para el despotismo imperial. No

²⁰³ Vid. *op. cit.*, pp. 374-388.

²⁰⁴ Sobre este punto puede verse K. Korsch, *11 materialismo storico. Antikautsky* (trad., Bari, 1971).

²⁰⁵ Vid. J. Gagé, *Les classes sociales dans l'Empire romain* (París, 1971, pp. 319-326).

²⁰⁶ Cit. por Kautsky, *op. cit.*, p. 377.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 384.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 385

podía ser ignorada; el emperador tenía que llegar a un arreglo con ella, pues de otro modo amenazaría con hacerse demasiado poderosa para él. El clero se había convertido en una fuerza con la que todo gobernante del Imperio tenía que contar. En las guerras civiles, al comienzo del siglo iv, el vencedor fue Constantino, el candidato al trono que se había aliado con el clero». La Iglesia era, pues, una baza política de primera magnitud. Con fundamento, concluye Kautsky haciendo notar que «la comunidad cristiana victoriosa fue, en todos los aspectos, exactamente opuesta a aquella comunidad que había sido fundada tres siglos antes por los pobres pescadores y campesinos de Galilea y los proletarios de Jerusalén. El Mesías crucificado se convirtió en el más firme soporte de aquella sociedad infame y decadente que la comunidad mesiánica había esperado que él destruiría hasta los cimientos²⁰⁹.

El otro factor esencial en este proceso de concentración y jerarquización del poder en la Iglesia radica en lo que podría denominarse la *lógica de la organización*, a cuyo servicio se pone la definición dogmática de una *ortodoxia*²¹⁰. Organización y ortodoxia son instancias indisolublemente ligadas en todos los movimientos religiosos que se constituyen en forma de *Iglesia*, especialmente cuando ésta reposa sobre la existencia de un cuerpo hierocrático profesional. La definición de las bases de la ortodoxia suscita en el seno de tales organizaciones el problema de la *tradición*. Como recuerda B. Dunham²¹¹, Vicente de Lérins se planteó hacia el año 434 la peliaguda cuestión de «qué debe creerse», en el sentido de cuál es la verdadera tradición frente a lo que son meras *novitates*. La respuesta pertenece hoy a la sociología, y no coincide con la que se dio Vicente —que creyó que la propia Iglesia preserva «lo que ha sido creído en todas partes, siempre y por todos» (*ubique, semper et ab omnibus*)²¹². En efecto; la teoría de las ideologías ofrece esta otra respuesta: se cree lo que cree la *organización* conforme con sus propios intereses y los de la clase cuyo poder encarna. Todo desacuerdo doctrinal es primeramente herejía (*haíresis*), luego cisma (*schísma*). Entre ambos momentos, la frontera es fluida, pues en el seno de una organización jerárquica todo desacuerdo doctrinal incoa un movimiento de secesión. Es este movimiento, precisamente, el motor de las formulaciones dogmáticas y la razón que explica por qué estas formulaciones llevan el sello de la *vía negationis* por la que nacen. *Dogma* es, desde el punto de vista operativo, *negación* de herejías. Pero en cuanto negación, los formuladores del dogma y responsables de la organización parten de la hipótesis de que los herejes son hombres de mala fe que se empeñan en destruir la organización existente²¹³. La verdad es que la *orthodoxia* es siempre la opinión de los vencedores, los más poderosos; la *haíresis*, en cambio, la opinión de los vencidos.

Sólo la organización jerárquica y burocrática al servicio de la clase dominante pudo acuñar las formulaciones dogmáticas del cristianismo oficial, pues no se trataba de un problema académico, sino práctico; no intelectual, sino político; no científico, sino ideológico²¹⁴. Porque, como dice Dunham, «ninguna doctrina puede llegar a ser ortodoxa, a menos

²⁰⁹ *Ibid.*, pp. 387-388.

²¹⁰ *Vid.* un buen análisis de los resortes psicológicos que impulsan a la conciencia religiosa a revestir formas autoritarias, en R. Sohm, *Outlines of Church history* (trad., Bostón, 1958, pp. 34-43).

²¹¹ *Vid.* B. Dunham, *Héroes y herejes* (trad. Barcelona, 1969, vol. i, pp. 187-197).

²¹² *Cit.* por Dunham, *ibid.*, p. 190.

²¹³ Recuerda Durham que todavía un papa moderno, Pío XI, decía en su encíclica *Quanta cura* que los progresistas de 1870 eran «hombres malvados que... pretendían... depravar los corazones y las inteligencias de todos» (*ibid.*, p. 195).

²¹⁴ Por ejemplo, en la querella cristológica sobre el *homoousios* —el mismo que— y el *homoiousios* —semejante a— se ventilaba una cuestión *ideológica*: «la mera semejanza —advierte Dunham— habría permitido que el Hijo se deslizara insensiblemente por todos los grados que separan a la divinidad de la humanidad, hasta convertirse de nuevo en el Jesús

que tenga éxito políticamente»²¹⁵; porque «los problemas doctrinales enmascaran problemas de organización»²¹⁶, y porque «en la doctrina cristiana que se constituyó en ortodoxia, la autoridad va *hacia abajo* y la salvación va *hacia arriba*»²¹⁷. No podía ser de otra manera si el cristianismo quería triunfar en el contexto de un modo de producción económica y de una estructura social que condicionaban el éxito secular a la conquista del dominio económico, social y político. En la doctrina jerárquica de la Iglesia, «la obediencia a Dios exige obediencia a los nombrados de Dios»²¹⁸, pues la autoridad de estos últimos descansa en un derecho divino en cuanto reflejo de la esencia de Dios. Ninguna otra teología podía serle más provechosa al poder constituido, ni legitimarlo más sólidamente. No en vano el tardío dogma de la Trinidad suministraría a la *jurisprudencia* romana un cimiento incommovible, y viceversa²¹⁹.

7. El reconocimiento oficial de la religión cristiana por el Imperio romano y la síntesis agustiniana

La culminación teórica y práctica del proceso ideológico iniciado por Pablo y los evangelios sinópticos está simbólicamente representada por el reconocimiento oficial del cristianismo, en su versión católica, por el emperador Constantino, de una parte; y por la obra literaria y la acción pastoral de Agustín de Hipona (t 430) un siglo más tarde, de la otra. Ambos momentos otorgan al cristianismo la fisonomía, *mutatis mutandis*, con que se presentó después durante largas centurias, que alcanzan hasta nuestros días.

La paz constantiniana²²⁰ se inicia con la nueva política religiosa del Imperio: primeramente, el edicto de Licinio, en el año 311, poniendo fin a las esporádicas persecuciones religiosas, devuelve a la Iglesia, en la mitad oriental del Imperio, la libertad de que ya había disfrutado al final del siglo iii; luego, a partir del 313, una serie de cartas imperiales otorgan a la Iglesia, a iniciativa de Constantino, una situación jurídica de claro privilegio —aunque parece que no hubo, en rigor, un «edicto de Milán» de febrero del 313—. El nuevo *status* significaba para la Iglesia cristiana: la exención de los *munera civilia*, la restitución de todos sus bienes confiscados —incluso sin reintegro del precio o de indemnización a los particulares que los hubieran adquirido del fisco—, la total libertad de culto, la capacidad corporativa de adquirir o poseer toda clase de bienes por cualquier título, etc. Pero entre poderes nada se da gratuitamente: la Iglesia retribuye inmediatamente decretando, en el Concilio de Arles (agosto del 314), lo que había sido ya, en ocasiones, práctica cristiana, es decir, la excomunión de todo soldado que se rebelase contra la autoridad política constituida; y decretando también la suspensión de la excomunión ipso *facto* de los cristianos que aceptaren

histórico, en el revolucionario crucificado» (*ibid.*, p. 143. Subrayado mío). El calculado eclecticismo de la Iglesia requería, sin embargo, que este dogma quedase contrapesado por el dogma de la doble naturaleza, doble inteligencia y doble voluntad —divina y humana— de Cristo.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 145.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 137.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 130.

²¹⁸ *Ibidem.*

²¹⁹ *Ibid.*, pp. 125-136.

²²⁰ Vid. A. Fliche-V. Martín, *op. cit.*, vol. m, pp. 17-39;

T. M. Parker, *Christianity and the State in the light of history* (Londres, 1955, pp. 43-64). Puede consultarse también A. Alföldi, *The conversion of Constantine and pagan Rome* (trad., Oxford, 1948), y A. H. M. Jones, *Constantino and the conversion of Europe* (Nueva York, 1962).

cargos públicos; la excomunión intervendría ahora sólo mediante prueba de actos de apostasía. Iglesia y Estado se traban desde este momento tan íntimamente que ya no queda espacio jurídico alguno para la, en otro tiempo debatida, «objeción de conciencia»²²¹.

Conviene precisar, no obstante, el grado de novedad y el alcance de las iniciativas y concesiones de Constantino, pues no cabe duda que representan algo nuevo e importante en la política del Imperio, tanto como en el futuro político de la Iglesia. Pero la inveterada tesis de que la asociación del cristianismo con el poder político procede históricamente de los decretos constantinianos entraña una grave e inadmisibles simplificación de los hechos. Como señala B. Dunham, «entre los siglos ii y v, la Iglesia pasó de ser un poder paralelo a ser un poder igual, y luego a ser un poder superior. Durante este proceso de cambio, la Iglesia se modeló cada vez más de acuerdo con el Imperio y, por tanto, pensó en términos de mando en cadena»²²². En rigor, a finales del siglo iii la Iglesia es ya plenamente consciente de su gran poder. Es fácil comprender que resultaría absurdo atribuir el carácter políticamente conservador de una ideología religiosa a los efectos de la mágica virtud de unas disposiciones legales decretadas por un Estado que, durante muchos años, actuó al menos con reticencia respecto de la práctica de dicha religión. Además, el sentido ideológico de un credo religioso descansa en su *Weltsanschauung* y, dentro de ésta, en la función que otorga a las realidades históricas en el marco de su soteriología. Por consiguiente, es justo afirmar que el cristianismo se orientó resueltamente —pese a la intermitente resistencia de ciertos secuaces que buscaban su inspiración en otros contenidos originales, después relegados, del mensaje— hacia un *conformismo ideológico* favorable a los poderes constituidos, en el orden político, social y económico, a partir de la reelaboración paulina y su asunción por los escritos sinópticos. Las bases ideológicas del cristianismo como *licita religio* en el marco institucional del Imperio no son el producto de un día, ni el expediente oportunista de jerarcas deseosos de explotar un estado de ánimo del César favorable a sus empresas. Esas bases habían quedado bien sentadas desde el instante en que el cristianismo de inspiración paulina triunfó, comportando el radical abandono del contenido *revolucionario* del magisterio de Jesús y de la fe de la *Urgemeinde*. palestina. La doctrina social y política conservadora que fluía de la nueva fe de origen paulino quedó perfectamente dibujada en el curso del siglo ii —si algo cabía añadir a las radicales declaraciones de Pablo en favor del poder civil—. Los escritos neotestamentarios fueron articulando y precisando la ideología cristiana en un doble plano: el plano *terrenal* —el de la *militans acclesia* y los *homines viatores*—, la realidad purgativa con su dialéctica propia fundada en la voluntad divina; y el plano *trascendente* —el de la *acclesia triumphans* y el *regnum caelorum*—, la realidad gloriosa en la que los justos recibirán la recompensa. Esta articulación dejaba incólume el orden económico, social y político. La Iglesia proclamaría reiteradamente su deseo de influir sobre los poderes de la historia para mitigar los rigores purgativos de la humanidad *in vía*; pero jamás entendería como su misión la de poner un término real a la opresión de dichos poderes. Por el contrario, estos poderes quedaban *de facto* reforzados, pues la ética absoluta del amor exigía *amar a los enefnigos, obedecer al soberano, aceptar mansamente la injusticia*. El verdadero imperativo moral era proteger el alma; el cuerpo seguiría encadenado a la lógica brutal de las realidades históricas. La única perspectiva abierta a las masas explotadas era la de una *beatitudo in cáelo*. Así, el destino del cristianismo como *ideología con-*

²²¹ Una buena síntesis de las prerrogativas temporales de la Iglesia hacia la mitad del siglo iv, en J. Gagé, *op. cit.*, pp. 425-428.

²²² Cf. *op. cit.*, p. 107.

servadora quedaba sellado. Constantino sólo tuvo que sancionarlo con la solemnidad de los *statuta Imperii*, removiéndolo el último obstáculo para la deducción expresa y pública de todas sus consecuencias en el plano temporal. El teólogo católico H. Rahner puede escribir con rigor que, «por principio, la Iglesia se ha sentido siempre atraída hacia el 'buen emperador', es decir, hacia el Estado protector de la Iglesia, actuando siempre en interés de la Iglesia y nunca contra este interés»²²³. Este ideal, que halla su manifestación plena en el pensamiento del episcopado romano, está íntimamente fundido con otro no menos significativo: el ideal de la *primacía pontifical* del obispo de Roma en cuanto sucesor de Pedro. La Iglesia asume así el ideal monárquico como principio organizativo del poder espiritual, a cuya soberanía deben someterse tanto el Imperio como las demás iglesias del orbe cristiano sin excepción. En este ambicioso ideal se hallan *in nuce* todos los factores de la dialéctica del poder en el seno de la cristiandad oriental y occidental durante el Medioevo.

Desde la llamada «conversión de Constantino» —tema de polémica en la historiografía—, la Iglesia inicia una etapa de su caminar por la historia, durante la cual será dueña y cautiva, omnipotente y vulnerable, soberana y sierva. En esta etapa, la luz de la teología agustiniana cumple una función eminente, pues Agustín de Hippona representa, en la teoría y en la práctica, el destino final del cristianismo en el crepúsculo del mundo antiguo y la aurora del amanecer medieval. Su actividad intelectual y pastoral forjó la plataforma ideológica de este amanecer, en su doble expresión oriental —*cesaropapismo*— y occidental —*teocracia*.

Todo el edificio intelectual agustiniano se alza sobre una visión antropológica extremadamente pesimista, que espejaba tanto su personal combate con la carne como el general cansancio de la Antigüedad declinante. La psicología del *hombre caído* —el pecador *ex nativitate*— constituye para Agustín el sustrato legitimador de los poderes de la sociedad civil: la familia, la propiedad, la esclavitud, el Estado coactivo. Tras la *caída* original, Dios castigó la desobediencia del hombre con la servidumbre de su cuerpo: su alma perdió el dominio sobre la carne. El ser humano quedaría así a medio camino entre la bestia y el ángel, pero basculando hacia arriba sólo con la asistencia divina: Cristo vino para enseñar el desprecio de las cosas temporales y la búsqueda de las eternas. Pero esta convicción no llevó a San Agustín a una ascesis del mundo, ni a una consideración de la materia como mala *per se*: «usa del mundo —escribe en su comentario sobre el Evangelio de Juan—, no dejes que el mundo te tenga cautivo». De la naturaleza caída del hombre derivan su *cupiditas*, su *libido dominandi*, su *ignorantia*. Así como la sociabilidad es connatural al hombre aun antes del pecado original, el orden de la convivencia política y civil es sólo remedio de su naturaleza viciada. El pecado colectivo casi borró del corazón humano la legalidad natural implantada por Dios, dejando sólo una leve huella de la *lex naturalis*. La sola *grafía Dei* ya no se da como indefectible principio ordenador de la *societas* en cuanto ente colectivo: Dios dispensó, como paliativo de la *caída*, nuevos esquemas institucionales para la convivencia civil —propiedad privada, poder político— que actúan como medio disciplinario y punitivo que *remedia* la condición pecadora de los hombres. Sólo en la ciudad celeste puede encontrarse la justicia genuina; la terrenal sólo es relativa, imperfecta, pálida imagen de la otra; ofrece sólo una cierta concordia (*pax aliena*). Lanzarse al intento obstinado de instaurar en la sociedad humana relaciones de auténtica justicia (*vera iustitia*) es un desvarío. Únicamente la dominación política —el Estado— puede garantizar un mínimo de con-

²²³ Cf. *op. cit.*, p. 168. (Subrayado mío.)

cordia mediante la obediencia civil. La propiedad, las riquezas, la esclavitud, la pobreza son instituciones humanas convencionales, no decretadas directamente por Dios, pero sí enraizadas, ciertamente, en la *divina dispensatio* de un orden social ajustado a la naturaleza decaída del hombre. Agustín no hace aquí más que explicitar teológicamente el pensamiento tradicional de toda la patrística: en este mundo, creyentes y paganos, justos y pecadores vivirán confundidos, mezclados, en el mismo marco institucional. Esta idea es el presupuesto de la teoría agustiniana de las dos ciudades: el Estado tiene la misión de gobernar a los hombres; la Iglesia, la de dirigir las almas favorecidas por la gracia divina. El primero establece un orden externo, coactivo, medicinal; la segunda, edifica un orden interior, de amor, libre.

La doctrina agustiniana del orden político puede parecer, si se quiere, bivalente, pero no es ambigua: el poder político posee un valor y legitimidad propios e incuestionables, si bien relativos desde el punto de vista de una *civitas Dei* entendida como realidad eterna e invisible. Las incomprensiones frecuentes de la naturaleza de esta doctrina fluyen de una errónea interpretación de su gran tratado *De civitate Dei*, y del hecho de ignorar la gran significación de sus trataditos y epístolas contra los donatistas, así como de otros escritos menores.

Como señaló J. N. Figgis, el término *civitas* no equivale, en Agustín, a *respublica* o Estado, sino a *societas*. El bien y el mal se incorporan en dos ciudades de carácter místico, invisible. «La distinción primaria —escribe Figgis— es siempre entre dos ciudades, el cuerpo de los *reprobos* y la *communio sanctorum*; no entre Iglesia y Estado. Con su enérgica doctrina de la elección, es natural que siguiera a Triconio en su visión de la naturaleza *bipartita* del cuerpo de Dios, es decir, los elegidos y los miembros meramente nominales. Sobre la tierra, estos dos cuerpos están entremezclados, y siempre lo estarán. Sólo parcialmente, y para ciertos propósitos, está la *civitas terrena* representada por alguna entidad política terrenal. La Iglesia representa a la *civitas Dei* más bien como símbolo que por identificación»²²⁴. La *civitas Dei* existía aún antes de que hubiera una Iglesia visible, incluso antes de la llamada de Abraham. De ahí que algún estudioso de Agustín pudiera distinguir una *civitas Dei in cáelo* y una *civitas Dei in térra*; una *civitas diaboli in aeterno* y una *civitas diaboli in térra*. Ninguna de ellas es asimilable, sin más, a la Iglesia o al Estado.

Agustín jamás se propuso subvertir la legalidad del Estado ni alterar los fundamentos de su legitimidad; y cita profusamente las exhortaciones apostólicas a someterse al poder constituido. Todo gobierno, aunque efecto del pecado, deriva de la voluntad de Dios, sobre la cual descansa precisamente el ciceroniano *pactum générale humanae societatis obedire regibus*. Agustín aún va más lejos: después de criticar las definiciones que da Escipión del *populus* y la *res publica* —en el *De Respublica* de Cicerón—, declara que estima más probables (*probabiliores*) las definiciones que eliminan la idea de *iustitia* —«aquella virtud que da a cada uno lo suyo»— en cuanto nota esencial, pues la *vera iustitia* es sólo posible en la *civitas Dei*²²⁵. Un pueblo o república es «una reunión de seres razonables ligados por un común acuerdo sobre los objetos que aman» (*populus est coetus multitudinis rationalis, rerum quas diligit concordie communione sociatus*)²²⁶. La unión no se basa en un *iuris consensu* —como en Escipión—, sino en la mera *concordie communione*. El rango ético de

²²⁴ Cf. J. N. Figgis, *The political aspects of St. Augustine's «City of God»* (Gloucester, Mass., 1963, p. 51).

²²⁵ Vid. el excelente estudio de H. A. Deane, *The political and social ideas of St. Augustine* (Nueva York, 1966, páginas 118-133).

²²⁶ Ibid., p. 122; *De civitate Dei*, xix, 24.

cada Estado dependerá de la calificación moral de las *res quas diligit* el pueblo en cuestión, pero dicha calificación no puede alterar jamás la naturaleza ontológica del Estado como tal. No cabe mayor realismo político como base de la teología. Como señala H. A. Deane, se trata de «una explicación completamente amoral de lo que es un *populus* o una *respublica*», de «una definición elástica que nos permite incluir en ella una extensa variedad de pueblos y estados con diferentes objetivos e intereses»²²⁷. Corresponde al Estado ofrecer sólo una *imago iustitiae*, que se halla en todos los pueblos bien ordenados o constituidos (*bene ordinati, constituiti*).

Por consiguiente, cuando abre el libro IV de su *De civitate Dei* con aquella célebre interrogación: *remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia? quia et latrocinia quid sunt nisi parva regna?*, Agustín no quiere significar lo que literalmente pudiera parecer. Como advierte Deane, el resto del pasaje ilumina su pensamiento: la banda de foragidos se transforma en *regnum*, «no por la eliminación de la codicia (*cupiditas*), sino por la adición de la impunidad (*impunitas*)»²²⁸. Es decir, el Estado se define por la *soberanía* en cuanto poder real capaz de hacer cumplir *irresistiblemente* su voluntad en un territorio. Lo que estaba implícito en la doctrina patrística de la sumisión al poder constituido, se hace crudamente explícito en la obra agustiniana: la Iglesia acata el poder político y le reconoce legitimidad; a los cristianos no les incumbe más que obedecerlo —«en conciencia», según había puntualizado Pablo—, porque emana de Dios en cuanto arquitecto del nuevo orden del pecado. No caben ya ilusiones ni ensueños revolucionarios.

Pero Agustín aún añadiría a su doctrina del orden temporal una cláusula de tristes y decisivas consecuencias en la historia de la humanidad: la sanción del uso de la *fuerza coactiva* del Estado para reprimir la herejía y el cisma. Aunque se debatió durante años entre los diversos factores de la cuestión, su brutal conclusión estaba inscrita en las premisas de aquella doctrina. Afirmó siempre, como principio general, que el mantenimiento de la justicia temporal, la paz externa y el orden público es la misión fundamental del Estado. No obstante, el alcance de este postulado tendría que medirse en la práctica. La crisis *donatista*²²⁹ provocó, en este sentido, una importante inflexión en la teología y en la política pastoral de Agustín y de la propia Iglesia. El alma platónica y contemplativa del obispo de Hipona se vio impulsada, por extrapolación de los propios fundamentos teológicos que atribuyó al poder, a una *praxis* extrema. No tiene sentido suponer que sin aquella crisis la doctrina de la Iglesia hubiera sido otra. Antes o después, se hubiera presentado una coyuntura

²²⁷ *Ibidem*.

²²⁸ *Ibid.*, p. 127.

²²⁹ Vid. H. A. Deane, op. cit., pp. 170-220. El cisma donatista deriva de las persecuciones de Diocleciano (303-305), durante las cuales algunos obispos y sacerdotes fueron *traditores* —es decir, reconocieron haber entregado (*traditio*) las Escrituras a la autoridad civil— para escapar al castigo o al martirio. Cuando en el 312 se restauró la paz, los rigoristas de las clases bajas no admitieron al nuevo obispo Ceciliano a causa de su pasado de lenidad y *traditio*. Desde el 313, los rigoristas fueron encabezados por Donato «el Grande», como obispo cismático de Cartago, durante más de cuarenta años. Hacia la mitad del siglo IV, el panorama se complicó con la irrupción de los *circumcelliones* —guerrilleros armados y de fanática obediencia donatista—. Con ellos, la protesta religiosa —en sí misma de claro origen *clasista*— se dobló de protesta social al grito de *Deo laudes* (cf. W. H. C. Frend, *The Donatist Church*, Oxford, 1952). El movimiento estaba lejos de ser dominado en los días de Agustín. El núcleo de su doctrina consistía en la exigencia del mayor rigor en materia de disciplina eclesiástica; en la convicción de que la Iglesia debía ser una asamblea de hombres puros —excluyendo de ella a los inmorales (*traditores*, sacrilegos, etc.)—; y en la creencia de que la validez de los sacramentos dependía de la pureza moral de sus ministros. Este último punto sería una de las banderas de la *potaria* y de otras herejías medievales, adversarias de la interpretación *mágica* de los sacramentos —es decir, de la gracia institucionalizada—. Frente a los donatistas, Agustín blandía su teoría de que las dos *ci-vitales* o tipos de hombres estaban *mezclados* mientras durase el mundo, por lo que ni el Estado cristiano ni la misma Iglesia (*ecclesia mixta*) podían ser puros.

de igual o mayor gravedad. Lo importante es comprender que la doctrina patristica llevaba ya en su seno las conclusiones agustianas, porque obedecía a la *lógica de la organización*.

En la primera fase de su campaña antídonatista, del 391 al 398, aproximadamente, Agustín rechaza toda sugerencia de ejercer coacciones físicas para obligar a los donatistas a abjurar de sus errores. Denuncia la violencia de los *circumcelliones*, pero sostiene que esta violencia no justifica la contraviolencia por parte de la Iglesia, mediante su recurso a la fuerza del Estado. En una carta del año 392 al obispo donatista Maximino, escribe: «por nuestra parte, no habrá ningún recurso al temor de los hombres al poder civil»; y en el 396 reitera que «nadie debe ser coaccionado a entrar en la comunión católica contra su voluntad», posición que aún exhibe por el año 398²³⁰. Diez años más tarde, en el 408, explica Agustín que su actitud originaria había sido la de que «nadie fuera coaccionado a entrar en la unidad de Cristo, que sólo debemos actuar mediante la palabra, combatir sólo con argumentos y prevalecer por la fuerza de la razón»²³¹; pero ahora esa tesis ha caducado. Ya hacia el año 400, en su *Contra epistolam Parmeniani*, inicia el giro hacia la aprobación del principio intervencionista del Estado con su *vis coactiva*. Sin embargo, al principio sólo habla del efecto de esta fuerza como simple amenaza; muy pronto, no obstante, aceptará su función punitiva real.

Llega, además, a considerar el castigo físico infligido por la autoridad como un acto de amor, pues si bien no altera la voluntad viciosa del hombre ni lo mejora, sirve de precautoria advertencia de que debe frenar sus bajas inclinaciones: ¿acaso el mismo Cristo — escribe en su *Contra litteras Petiliani*— no «persiguió incluso con castigos físicos a los que expulsó a latigazos del Templo...»? En este escrito reitera la tesis liminar de su doctrina política: es necesario prestar *obediencia absoluta* a las órdenes del poder civil —con la sola excepción de su abierto conflicto con los mandamientos de la fe—. Cuando el emperador, en el año 403, promulgó su *Edicto de Unidad*, instruyendo a sus funcionarios en África para que impusieran penas severas a los donatistas, Agustín felicitó al gobernador provincial Ceciliano por el éxito de sus expeditivos procedimientos «en favor de la unidad católica» y por «el vigor con que, en cuanto magistrado, ha impuesto su proclama por la fuerza»²³². Ante el argumento donatista de que el emperador no tiene autoridad en materias de conciencia religiosa, Agustín replica que fueron ellos los primeros que solicitaron auxilio del poder imperial. Réplica, además de infundada, paupérrima. En un primer momento, el obispo de Hippona sólo favorece el castigo de los dirigentes donatistas; pero en una carta del año 406 a un tal Festo, admite la extensión del castigo a los simples herejes, aunque no hayan cometido acto criminal alguno. La presunta eficacia de la política represiva le lleva así a un proceso de legitimación *in crescendo* del uso de la fuerza como «arte de curar» — en frase que él mismo escribe—. Al parecer, el retomo de gran número de donatistas al palio de la Iglesia oficial lo convenció definitivamente de la validez de los métodos violentos para asegurar las «conquistas del Señor» —como también dice²³³—, pues entiende que la exhortación evangélica de amar a los enemigos no puede impedir la corrección severa de sus errores, aun por la fuerza física: «que los reyes de la tierra — escribe en carta a Vicencio, en el año 408— sirvan a Cristo haciendo leyes para El y para Su causa». Es en esta carta donde se explicita la famosa doctrina del *compelió mirare*, invocando para ello a Lu-

²³⁰ *Ibid* pág.185-186

²³¹ *Ibid.*, p. 187.

²³² *Ibid.*, p. 191.

²³³ *Ibid.*, p. 196.

cas 14.16-24. Hacia el año 411 —antes de la Conferencia Imperial de Cártago—, Agustín había ya completado la elaboración de la doctrina del uso del poder civil para castigar a herejes y cismáticos, y desde entonces desplegó intensa actividad para promover leyes represivas del donatismo, porque estas leyes «son, en realidad, sus más fieles amigos» —según dice, en el 417, en carta a Bonifacio—, ya que son vehículo —añade en otro lugar— de «la ayuda de Dios, que ha de ser prestada mediante la acción de los emperadores cristianos». Actitud similar adoptaría después frente a los pelagianos, acosados también por el cetro imperial.

Así, el magisterio eclesiástico recorrió el último tramo de una senda que lo conducía, ya no a la simple legitimación del Estado, sino a la fusión de la Iglesia con el poder temporal, primeramente, y a su directa asunción, después. Quizás pueda ser posible afirmar, con Deane, que «la actitud general de Agustín hacia el Estado entra en conflicto, de modo fundamental, con su posición final de aprobación del uso de las armas legales y políticas para castigar la disidencia religiosa»²³⁴; y que «más temible y menos fácil de entender que su cambio de actitud, es su empleo de la doctrina del amor en defensa de la política de coerción»²³⁵. Pero debe reconocerse que, al margen de la mayor o menor coherencia argumental de la doctrina, sus bases *ideológicas* —sentadas, en rigor, tres siglos antes— conducían, en virtud de conexiones históricas y sociológicas susceptibles de análisis —y por mediación de la idea del buen emperador, del príncipe *cristiano*—, a la simbiosis de Iglesia y Estado en el contexto de la defensa común de sus intereses de dominación,

No concluye aquí, sin embargo, la importancia de la obra agustiniana, en cuanto expresión acabada del proceso ideológico de la Iglesia antigua. La doctrina política de Agustín se apoya en un armazón teológico cuyo sentido comporta consecuencias muy concretas en la *praxis* temporal de la Iglesia y, en general, de la cristiandad. En efecto, la reelaboración del mito neoplatónico que realiza Agustín —siguiendo a Ambrosio y Teodoro— representa un acontecimiento intelectual de gran significado para la *Weltsanschauung* católica, pues refleja la relegación del universo natural, la afirmación radical de la realidad eterna y sin historia y el pesimismo del mundo. A. Saucerotte, en un libro admirable, resume así la huida agustiniana —al modo platónico— de la ilusión de la caverna: «un mundo tal queda fuera de la Vida, su ética es pura contemplación y, una vez olvidado el mundo sensible, el mal, a través de esta contemplación, ya no aparece más que como la ausencia de Bien. Toda acción queda excluida»²³⁶. El *mundo natural* es absorbido por el *mundo sobrenatural*.

Agustín arrastraba el pesado lastre del helenismo y sus mitos. El *mito neoplatónico* le brindaba la idea de un Dios espíritu puro, inmaterial, y de un mundo espiritual en el que la materia y el sexo no tenían lugar. Desde el año 386, Agustín inicia la aproximación de las *Enneadas* de Plotino al Evangelio de Juan, comparando el *Prólogo* juánico con los tratados plotinianos sobre el *logos* divino. Pero el mito maniqueo, que tanto impacto había causado en el joven Agustín, completa ahora las intuiciones neoplatónicas: el dualismo bien-mal, espíritu-materia, pureza divina-sensualidad culpable, debe ser superado radicalmente. Es en el *Génesis* donde encuentra Agustín la idea de una personalización de la culpa, pero la personalización se lleva inmediatamente al plano colectivo y le impide escapar del planteamiento maniqueo: el mal queda arraigado en la especie humana. Estos grandes mitos reflejan, al comienzo del siglo v, el hondo desarraigo de la conciencia colectiva de la época

²³⁴ *Ibid.*, p. 219

²³⁵ *Ibid.*, p. 220.

²³⁶ Vid. A. Saucerotte, *Révolution et contre-révolution dans l'Eglise. Doit-on brûler St. Agustín?* (París, 1970, página 29).

frente a las fuerzas históricas que acabarán liquidando el orden vigente. Pero estas fuerzas de la historia no impedirán que el neoplatonismo confiera al cristianismo «una estructura intelectual inmutable en la que deberá vaciarse un pensamiento religioso cada vez más esclerosado, vedándose toda incursión en este conocimiento fenomenológico que, sin embargo, había constituido originalmente su esencia profunda»²³⁷. Sólo la recepción del aristotelismo en el siglo xiii reintegrará el mundo natural a la teología católica, pero sin llegar a destruir el marco platónico, y manteniendo los esquemas mentales del helenismo.

Agustín descubre la insuficiencia de las interpretaciones míticas y la necesidad de recurrir a la *historia* en cuanto estructura diacrónica. La *historicidad* que late en los sucesos del Antiguo Testamento permite desbordar la perspectiva maniquea: se trata de construir la concepción del mundo sobre la historia humana. «No es del cielo metafísico de Plotino o de Manes de lo que se trata —escribe Saucerotte—, sino de la humanidad. Antes, nunca había habido más que historiadores. La Historia entra esta vez en escena»²³⁸. En el *Génesis*, el mito de la caída desvela una culpabilidad edipiana de carácter colectivo que empuja al pueblo de Israel a la aceptación del orden divino como remedio del pecado: rechazo de la sexualidad, respeto de la propiedad privada, obediencia política. Pero en esa misma aceptación se inscriben las *promesas* de Dios a su pueblo: se inaugura así el *horizonte histórico*, que transforma potencialmente al hombre. Ya no será un *animal symbolicum* —pensador de símbolos—, sino un *animal rationale* —pensador de causas—. La revelación de la salvación por obra de Cristo significa, en sí misma, el paso de una estructura que postula una verdad sincrónica y *acausal*, a una estructura que requiere una verdad diacrónica y *causal*. Hoy sabemos que la orientación católica del mensaje cristiano original, al reintegrar la idea —típicamente conservadora— de una *eterna e ideal historia*, ha vaciado de historicidad real la perspectiva escatológica del mesianismo judeocristiano. Pues bien, aunque Agustín alcanzó el plano de la *historia*, no fue capaz de abandonar el plano del mito helénico —en el que ya San Pablo había insertado el *ke'rygma*—. Para el obispo africano, el *lagos* es, ciertamente, más que inteligencia divina; es también encarnación humana en el tiempo. Como dice Saucerotte, «en su interpretación del hecho cristiano. Mito e Historia se caucionan el uno al otro»²³⁹. Pero ya en la concepción de la figura de Cristo se instala la ambigüedad: un Mesías que se convierte en víctima expiatoria universal para apaciguar la cólera del Padre, hombre que resucita y recupera su esencia divina. Esta ambigüedad, como se ha visto en estas páginas, lastra el sentido revolucionario de la acción de Jesús, acabando por neutralizarlo. «Tales eran las posibilidades de Jesús a la mirada de un intelectual griego del siglo v —escribe Saucerotte refiriéndose a Agustín— en el punto de intersección del Mito y de la Historia, pero de una historia cuya lógica revolucionaria no es, en el fondo, sino aparente, soportada por una interpretación mítica, tanto que la noción de causa aún sigue siendo confundida en ella con la de finalidad. Se asigna una finalidad a la evolución, y la fuerza que determina la evolución del mundo hacia su fin es ciertamente la Providencia, que no significa sino la continua intervención del Mito en el desarrollo de los acontecimientos»²⁴⁰. El elemento finalista operaba ya en la concepción judía de la *Heilsgeschichte*, pero en esta historia la acción divina quedaba siempre *mediada* por un acontecer causal en el plano de las realidades terrenas. Al trasladarse al ámbito del helenismo, el radical sentido judío de la

²³⁷ *Ibid.*, p. 45.

²³⁸ *Ibid.*, p. 56.

²³⁹ *Ibid.*, p. 68.

²⁴⁰ *Ibid.*, pp. 70-71

historicidad quedó subordinado a la estructura del *mito* en cuanto modo de pensar eminentemente *intemporal*. La concepción agustiniana es ilustrativa, pues representa la solución híbrida, mítico-histórica, del cristianismo oficial. Pelagio sería más consecuente con la nueva inteligibilidad de la humanidad *como historia* que había abierto el judaísmo, pues para él «un sueño, incluso recibido como un mito, no podría seguir siendo el elemento ordenador de la acción, sino indudablemente la sola voluntad humana, el libre arbitrio que Pelagio reivindicará frente a la gracia agustiniana ligada a un mito que persistía como absoluto»²⁴¹. En la visión de Agustín, la *dimensión política* esencial de Jesús, la rebelión nacional y social de Israel, tenía que resultar excluida *a radice*, pues era incompatible, en rigor, con el universalismo soteriológico mítico de origen paulino. La *historia como tal* —despliegue causal de hechos e ideas en un contexto desmitificado— queda desalojada, y con ella la relevancia política del cristianismo original. Agustín da expresión teológica acabada a lo que estaba incoado en Pablo y en los Evangelios: la interpretación *mítica* del drama de Jesús y la neutralización de la vocación histórica y revolucionaria del judeocristianismo, mediante la adopción de las formas helénicas de pensar. De ahí su preferencia por Pablo y por el Cuarto Evangelio, pues en ellos encuentra un Cristo que se asimila a una divinidad griega de salvación. Siguiendo a Pablo, Agustín «ha dado al mito neoplatónico o maniqueo la caución de la Historia»²⁴², transformándolo en el nuevo mito del *Hombre-Dios*. La realidad del *tiempo histórico*, la creatividad de la historia, quedan así neutralizadas y desplazadas por la idealidad del *tiempo psicológico*, propio del mito²⁴³. El tiempo de *De civitate Dei* es diacrónico, pues incluye una perspectiva histórica, pero el ser que lo subyace es un ente único e inmóvil. La conciliación de ambos planos conduce a un eclecticismo incoherente: un mito como motor de la historia, o, como dice Saucerotte, *un mito estructurado diacrónicamente*²⁴⁴. Ni Agustín ni la Iglesia podían aceptar —como aceptó Pelagio— una interpretación consecuente de la historia como creatividad permanente, como posibilidad *revolucionaria*, que pusiera fin al mito e hiciera de la libertad humana el elemento determinante del proceso histórico, que rompiera el círculo de hierro de una elección gratuita y preterminada que no era sino la solución mítica, *ahistórica*, de otros mitos —la caída y la redención—. La *escatología* de la Iglesia perpetuaba, bajo la apariencia de la temporalidad, la eterna lucha gnóstica y maniquea. Sólo las *herejías revolucionarias* anteriores y posteriores a Agustín intentarían dar realidad a la conclusión que derivaba de las premisas del judeocristianismo en su lucha por la emancipación. Por el contrario, la Iglesia era el guardián de

²⁴¹ *Ibid.*, p. 72.

²⁴² *Ibid.*, p. 82.

²⁴³ Agustín no hace sino continuar la tradición patristica impregnada de categorías platónicas. Para esa tradición —celosamente guardada después por la Iglesia bizantina—, el drama de la *caída* tiene un sentido eminentemente *cosmológico*, pues el hombre lo protagoniza como *microcosmos*, como exponente de la original armonía de la creación por obra del *Lógos* divino: el hombre pierde la conciencia de su verdadera naturaleza original. «Aquí puede entenderse —escribe P. Sherrard (cf. *The Greek East and the Latin West*, Londres, 1959, p. 43)— el significado del 'mito' histórico del cristianismo, la caída de Adán y su redención a través de la Encarnación y Resurrección de Cristo. El hombre ha oscurecido en sí mismo la imagen de Dios, su conocimiento de su propia causa divina y su participación consciente en las energías creadoras del Espíritu. No puede recordar por sí mismo esa imagen, pues ahora está 'cautivo' de las leyes naturales de su yo psicológico y no puede recobrar lo que está por encima de su naturaleza mediante facultades puramente naturales. Así, esta imagen sólo puede serle devuelta mediante un acto voluntario de la Divinidad —de hecho mediante el 'descenso' del *Lógos*, la Imagen del Padre en el mundo—. A través de su 'venida en la carne' y su Resurrección, el *Lógos* revela al hombre, en lenguaje humao y en parábola y acciones, el conocimiento que ha perdido...» Así hemos pasado de la historia al mito.

²⁴⁴ Como señala Saucerotte, la incongruencia de esta idea descansa sobre otra más profunda: el deseo de fundir el ser único, perfecto e inmutable de los neoplatónicos con el ser activo, creador y providente del Antiguo Testamento; es decir, el mito con una cierta *praxis*, el ensueño con la acción.

la ley, el gendarme del orden divino para el hombre itinerante. Como escribe Saucerotte, «la condenación de Arrio en el Concilio de Nicea, comportando la del judeocristianismo apocalíptico en beneficio de la Trinidad neo-platónica, había significado el triunfo de una Iglesia promovida a la condición de hipóstasis divina, cuerpo místico de un Verbo divino, y no simple compañera terrestre de un ángel combatiente humanamente encarnado. Marcaba el triunfo de una teología que acababa en una visión mística coherente y total, de forma neoplatónica, sobre una herejía confusa y abierta hacia múltiples interpretaciones»²⁴⁵. El Cristo de los judeocristianos había perdido. Agustín aportará a la Iglesia una brillante teología «para yugular definitivamente el viejo espíritu revolucionario, aún muy vivo»²⁴⁶. Como escribe, comentando los *Proverbios*, «ricos y pobres se encuentran. Dios los ha hecho a unos y a otros», y no deben destruirse entre sí. Agustín predicó con el ejemplo, estimulando al poder para que aplastara con sangre las veleidades revolucionarias de los donatistas —opuestos a una concepción *mágica y teúrgica* de los poderes sacramentales y a una eclesiología autoritaria y modelada sobre la organización estatal—. El obispo de Hippona estaba defendiendo la *sociedad de clases* del Imperio romano. Su ideología, vehiculada por sugestivas fórmulas teológicas, reflejaba los intereses de las clases dominantes de aquella sociedad. Y, por supuesto, también los intereses de la jerarquía sacerdotal. Mientras el pelagianismo se vinculaba espontáneamente a todo movimiento revolucionario contra el orden romano, el agustinismo ignoraba la fe profunda en el valor moral absoluto del combate del hombre por la justicia, de la reivindicación en favor de los pobres, de la condena de los ricos, de la liberación de los oprimidos. «Nutrida por el *Apocalipsis* —escribe Saucerotte—, esta fe se había perpetuado [...] en el cristianismo judío de los 'ebionitas', es decir, de los pobres de Oriente, pero también se había dirundido entre la masa cada vez más considerable de los no circuncisos, con ocasión de la revuelta montañista, para manifestarse, en fin, violentamente en África con el movimiento donatista»²⁴⁷. El pelagianismo, por el contrario, prolongaba la perspectiva judeocristiana de una *liberación real*. El catolicismo alto-medieval suministraría el modelo de una sociedad jerárquica con *señores* de derecho divino, con *siervos* a su servicio, con *clérigos* pastoreando a sus *fieles*, como el pastor apacienta a sus ovejas. Porque, como dijo Basilio en su *Tratado del Espíritu Santo*, la esclavitud y la servidumbre existen «para gloria de Dios».

Los tiempos no fueron propicios a Pelagio, el hombre del reparto de las riquezas y del mesianismo revolucionario. Fueron los tiempos de Agustín, el hombre de la *pax romana*, del orden político como disciplina purgativa y punitiva, de la sociedad jerárquica e inmutable querida por Dios.

8. El cristianismo como ideología conservadora y conformista

Resumamos sucintamente el significado ideológico del dilatado proceso iniciado por Pablo, continuado por los evangelistas y llevado a su culminación por los padres de la Iglesia: en virtud de este proceso, el mensaje cristiano alteró radicalmente su carácter original

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 109. Recuérdese que, según Arrio, el Hijo no ha existido eternamente, por lo que su *status es* inferior al del Padre: así, el concepto de Hijo podría comenzar a retroceder hacia el Jesús *histórico*. Como señala B. Dunham, «es de suponer que Arrio y sus seguidores no pretendían tal retroceso, pero los gobernantes, que son también ideólogos, piensan con razón que una dirección que no es por necesidad adversa en lógica, puede serlo, sin embargo, en psicología» (cf. *op. cit.*, p. 141).

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 113.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 126

de *ideología revolucionaria* y adquirió el sentido de una *ideología conservadora*. El tránsito 'quedó perfilado mucho antes de que finalizase el siglo i, pero su definitiva consolidación requirió el paulatino debilitamiento de dos elementos esenciales del mensaje que persistieron por cierto tiempo, incluso después de la quiebra de la comunidad judeocristiana original

—con su característica *ideología nacional mesiánica*—. Esos dos elementos eran la *expectación escatológica* —centrada en la *parousía* gloriosa de Jesús para instaurar el *reino*— y la *muerte individual para el mundo* —exigida por la conversión espiritual en la fe²⁴⁸—. El primer elemento, adecuadamente reinterpretado, permitía restar importancia a las realidades del mundo cotidiano, condenadas a una inminente desaparición radical, a una caducidad inmediata que les hurtaba toda pretensión de ser valoradas por sí mismas. El orden presente del mundo quedaba vacío de toda significación. El segundo elemento constituía la premisa del nuevo nacimiento, en Cristo, a un mundo sobrenatural ignorante de las diferencias de clase y de la dominación económica, social y política. Ante la llamada a la *metánoia*, los pobres y los oprimidos eran por destino natural los primeros, pues no podían sentirse ligados a un mundo que les negaba el pan y la sal. El evangelio paulino no estaba reservado sólo a los humildes, pero es claro que eran ellos la clientela espontánea para el reino de los cielos que prometía aquel evangelio.

Pues bien, el elemento *escatológico* fue debilitándose por la decepción derivada del simple transcurso del tiempo; el elemento de la *muerte para el mundo* —que originalmente se asoció a la condición social proletaria que predominaba en las primeras comunidades cristianas, con su específica sensibilidad de clase— fue también mitigándose a medida de la expansión cristiana, la cual comportaba la entrada progresiva de individuos de diversas clases sociales e intereses divergentes. La pequeña burguesía, primeramente, e individuos procedentes de las clases altas, después, fueron alterando la concepción de la vida y, sobre todo, la conducta de los creyentes en el contexto de las comunidades. Así, la declinación de ambos elementos reforzó la orientación conservadora del orden sociopolítico implícita en la inflexión paulina y sinóptica, de tal manera que la interpretación espiritualista e interiorizante del *reino* ni siquiera pudo mantener aquella tonalidad propia de una conciencia *alienada* pero de raíz sobre todo proletaria. Pronto la *organización jerárquica* de las comunidades eclesiales gestaría nuevas instancias de poder afines a la mentalidad de las clases dominantes.

Pero la Iglesia supo conservar formalmente la *promesa escatológica* como factor potenciador y diferenciador de inmenso alcance práctico en la palestra del mundo occidental²⁴⁹. En efecto, el *depósito* de esa promesa le permitía seguir presentándose como garantía de la *esperanza final* referida a un futuro absoluto que cancelaría el orden presente, el infortunio cotidiano, el mundo del pecado. Así, la Iglesia pretendía situarse automáticamente por encima y más allá de las degradadas realidades del mundo terreno, y postularse como única administradora de la expectativa mesiánica. Al mismo tiempo, mediante una hábil transformación del sentido de las promesas, se ofrecía como caución de la creencia de que la realización de esas promesas había ya comenzado, porque el *reino de Dios* había quedado *inaugurado* por la acción redentora de Cristo en su pasión y resurrección; se trata de un reino que ya está *en nosotros*, el reino espiritual del hombre nuevo —*renatus in Christo*—, del hombre *interior*, que vive en la *societas fidelium* y no depende de ninguna empresa política instauradora de un *reino terrenal* —aquel por el cual el nuevo Israel, liberado del yugo

²⁴⁸ Sobre el sentido sociológico de ambos elementos, *vid.* M. Weber, *op. cit.*, vol. I, pp. 412-452

²⁴⁹ *Vid.* B. Dunham, *op. cit.* p. 95, sobre el rechazo y la asunción del judaísmo.

de las naciones, dominaría material y espiritualmente todo el orbe—. El *regnum caelorum*, cuya mediadora *in vía* es la Iglesia, se sitúa al fin de la historia y *fuera* de ella. Sólo entonces, la Iglesia militante se convierte en Iglesia triunfante.

Esta radical *espiritualización* de las promesas constituye una inapreciable conquista sagazmente explotada por una Iglesia dispuesta a acampar duraderamente en el solar de este mundo, tras el desencanto de una escatología incumplida y en vista de las ásperas realidades políticas de la *pax romana*. Esa espiritualización permitirá a la Iglesia conjugar *retóricamente* el presente y el futuro, la esperanza y la resignación. El juego de esta perspectiva *dual* —el reino de Dios como *realidad presente* y como *promesa escatológica*— ofrecía todas las ventajas derivadas de las soluciones eclécticas y sancionaba una *ambigüedad* esencial, fecunda en consecuencias prácticas. Una de las claves del éxito histórico de la Iglesia, como propio poder y como legitimadora del poder civil, radica en esa posición doctrinal de vaivén entre el cielo y la tierra: una Iglesia como institución terrenal y como corporación trascendente, como poder político y como potencia espiritual, como sostén del orden presente y como caución del orden futuro, como fuente de energía para el hombre interior y como disciplina social para el hombre exterior, como consagración de los poderes de explotación —económica, social y política— y como afirmación de la caducidad de esos poderes al fin de los tiempos. La conjunción de ambos planos era eminentemente *retórica*, pues el uno era *real* y el otro *imaginario*; pero la Iglesia profesaba una doctrina platónica de los rangos ontológicos por la cual el plano imaginario representaba una *realidad superior* a la que correspondía al plano real. El sustrato platónico fue una conquista a la que la teología eclesiástica jamás renunciaría, pese a las apariencias.

Esta peculiarísima y sagaz concepción del *suceso escatológico como presente-futuro* haría posible, a la vez, integrar eficazmente el mensaje soteriológico en el *tiempo histórico* —descalificando así a las soteriologías paganas, inscritas en la mera intemporalidad mítica— y aflojar la tensión dramática que caracteriza a toda vivencia escatológica referida a un futuro absoluto e inminente. Sin embargo, el acontecimiento escatológico en cuanto presente-futuro tendía a transformar el *tiempo histórico* en un *tiempo ideal* —temporalidad típica de las *ideologías conservadoras*—. Así, la *historicidad* real y concreta que implantaba el mensaje escatológico del judaísmo y de Jesús de Nazaret fue paulatinamente desalojada y progresivamente sustituida, en la práctica pastoral y en las representaciones colectivas de los cristianos, por una *temporalidad mítica sui géneris* que situaba el desarrollo de los acontecimientos soteriológicos en una especie de *historia ideal* —en la línea de Agustín de Hippona—. De hecho, la escatología se convirtió en un estereotipo vacío que apenas ejercía influencia en las vivencias religiosas del cristiano. El correlato de este fenómeno fue la creciente *docilidad* social, política y religiosa de la masa de creyentes. Cuando coyunturas históricas excepcionales abrían cauces a sueños quiliásticos, ciertos grupos sectarios se dejaban mecer en fantasías escatológicas; pero la masa común de los fieles quedó reducida a una temerosa *obediencia* a los poderes vigentes, en cuya cima moraba mayestáticamente el vicario de todo *poder*, divino y humano.

Es cierto que la obsesión del *millennium*, nunca extirpada totalmente, constituía una intermitente amenaza para la solución ecléctica de la retórica . eclesiástica, poniendo en peligro el orden *social y religioso* constituido. Frente a tales brotes, algunos surgidos incluso al amparo de una espiritualidad —como la franciscana— que no alimentaba la menor veleidad secesionista, la Iglesia se mostró implacable, utilizando todas las armas necesarias, teoréticas y prácticas, para destruirlos. La excomunión, el interdicto y la entrega al brazo secular hacían inviable todo proyecto quiliástico, anatematizado y perseguido inmediatamente co-

mo herejía. No obstante, la Iglesia, experta conocedora de las energías que alimentan toda *espiritualidad escatológica*, procuró siempre explotar en su provecho esta renovada fuente de emotividad religiosa, a condición de que se dejara orientar en el sentido de los intereses eclesiásticos e insertar en las corrientes de espiritualidad mística de vocación ortodoxa²⁵⁰. La dimensión milenarista quedaba así radicalmente anulada, pues la escatología era asumida sólo en su expresión individual, intimista, interiorizante. Desde muy temprano, la Iglesia creó cuerpos especializados en el cultivo de esta *espiritualidad de élite*, de orientación acósmica —*monacato*, órdenes *in clausura*, etc.²⁵¹—. Los movimientos sociales milenaristas pretendían, todos, *abreviar* el plazo histórico para la consumación de las promesas mesiánicas, comprometiendo así las estructuras vigentes; la Iglesia hubo de empeñar todo su poder para suprimir la impaciencia escatológica resuelta a tomar en sus propias manos la realización del horizonte utópico del reino.

La escatología se convirtió en mera cláusula teológica de estilo para la inmensa mayoría de los creyentes y en la vida cotidiana de la propia Iglesia. Sólo como cláusula de estilo conserva desde entonces su presencia en el sistema doctrinal católico; en la existencia moral del individuo, su influencia ha desaparecido. La vida del cristiano ha quedado sumergida de hecho en la moral casuística de las *buenas obras* y en la observancia externa de una *ética del precepto* de sentido tradicional. Su consecuencia fue la trivialización de la conducta religiosa en el marco de una sociedad firmemente institucionalizada y bien protegida ideológicamente. Contenidos primordiales de la escatología judeocristiana original —como la idea del *juicio final* y la *resurrección de los cuerpos*— han quedado irremediabilmente debilitados en su función modeladora de la fe, convirtiéndose en vacías cláusulas doctrinales²⁵². En efecto, desde el momento en que el reino mesiánico no era ya el banquete de la hartura material y los goces terrenos, la fe en la resurrección de los cuerpos se redujo a una mera cláusula doctrinal arrastrada por inercia, en parte, y, en parte, por el atractivo psicológico que aún ofrecía a masas de hombres de carne y hueso que sufrían cotidianamente las injusticias y la explotación de los poderes del siglo. Como escribe lúcidamente J. Weiss

²⁵⁰ El doble juego de la Iglesia hace que «en las épocas de crisis social, las masas cristianas vuelven a oír la ira de los profetas, y el Mesías crucificado proclama una vez más que los humildes heredarán la tierra, porque la revolución está siempre muerta y siempre naciendo, y el Cristianismo, para su desgracia, es desde antiguo su sepulturero» (cf. B. Dunham, *op. cit.*, p. 99). No debe sorprender que la tensión entre utopía mesiánica y autoridad rabínica se haya hecho sentir agudamente también en el judaísmo talmúdico. «En tanto que el mesianismo no pareció ser más que una abstracción, una esperanza sin alcance inmediato en la vida del judío —escribe Scholem—, la autoridad rabínica, esencialmente conservadora, y la autoridad mesiánica, jamás completamente definida y entregada a las indeterminaciones del futuro de la utopía, pudieron coexistir sin verdadera tensión [...] Pero cada vez que se produjo un gran movimiento de esperanza, cada vez que las ideas mesiánicas se pusieron a ejercer una influencia directa sobre los espíritus, se creó una situación de tensión entre estos tipos de autoridad religiosa» (cf. G. G. Scholem, *Le messianisme juif*, cit., página 49).

²⁵¹ Sobre el compromiso con el mundo, *vid.* E. Troeltsch, *op. cit.* vol. i, p. 149.

²⁵² S. G. F. Brandon resume así la primera transición hacia una solución ecléctica del problema de la *resurrección* suscitado por la dilación de la *parousía*: «Correspondiendo a este cambio de opinión respecto de la vida del cristiano en este mundo, emergió una nueva evaluación de la vida *post-mortem*. Si los muertos tuvieran que esperar indefinidamente por su resurrección y por el juicio que determinase su destino eterno, ¿dónde o en qué condición estarían mientras tanto? Sus cuerpos reposarían obviamente en la tierra, aguardando a su reconstitución última; pero ¿qué sucedería a sus almas inmortales? Con el desvanecimiento de la idea paulina de que el cristiano, a través del bautismo, se elevaba a una nueva vida que estaba próxima a ser consumada en la *parousía* de Cristo, la Iglesia comenzó a asumir, partiendo de la escatología griega y hebrea, la idea de un lugar de expiación o purgación al que las almas se encaminaban en el momento de la muerte. Esta concepción podía integrarse convenientemente en la nueva filosofía de la historia por la cual... la Iglesia reemplazó gradualmente la primitiva interpretación a corto plazo del designio de Dios. Se capacitó al individuo cristiano, de este modo, para ver su propio destino en el contexto del plan divino de salvación, que se extendía desde la caída de Adán hasta el Juicio Final, consiguiente a la Segunda Venida de Cristo. La cualidad de su vida en este mundo determinaba su futuro después de la muerte» (cf. *History, time and deity*, cit., p. 185).

refiriéndose a la idea original de la *resurrección de la carne*, «ésta se concibe plenamente en el espíritu de la iglesia primitiva. Pero en cuanto a nosotros mismos, hemos de admitir que ya no pensamos en tales términos [...] Esa idea utiliza un símbolo mitológico, viejo como la historia, mediante el cual ya no podemos expresar una idea clara, definida. Es verdad que hay cristianos hoy que toman esta afirmación en su sentido literal primitivo; sin embargo, incluso entre los bíblicamente ortodoxos, por ejemplo los 'Fundamentalistas', hay modificaciones del sentido original que se han deslizado en su interpretación del símbolo. Para ser exactos, digamos que la mayoría de los cristianos devotos de la actualidad no cree realmente en una resurrección de la carne en el último día. El cuerpo que yace en la tumba, desapareciendo sin duda alguna en su disolución, es francamente ignorado; y en su lugar, creen que los que se han ido entran en la beatitud celestial en el mismo momento de la muerte. Es verdad que el lenguaje del Oficio de Difuntos aún retiene ambas concepciones, una al lado de la otra, por muy mutuamente excluyentes que ellas sean; pero de hecho los corazones afligidos piensan en sus seres queridos, no como yaciendo en la tumba, sino como *ya en el cielo* —o en algún estado intermedio que va aproximando a la felicidad eterna—. Tal fe ya no requiere, realmente, que Jesús deje la tumba para un breve período adicional sobre la tierra, sino que haya sido inmediatamente transfigurado en los cielos. 'Jesús vive' es la verdadera fórmula de tal fe»²⁵³. Desde entonces, la idea del *juicio individual en el instante de la muerte* opera vivencialmente de modo radical en el contexto de la preocupación dominante por la *salvación del alma* —pervivencia obstinada de la dicotomía helénica, en la que el cuerpo (*soma*) es sepulcro (*sema*)—, instaurando así una concepción soteriológica eminentemente *individualista* en la vida práctica, servida por una *ética de la responsabilidad* (*Verantwortungsethik*) —integradora del individuo en el orden concreto vigente—. En dicha perspectiva, el monopolio institucional de los *charís-mata* inducía a conductas de *estricta obediencia y subordinación a la autoridad*, y establecía una economía sacramental *ex opere opéralo* que reforzaba el dominio incontestado de la organización eclesial²⁵⁴.

Esta ambigüedad del cristianismo oficial, derivada de la solución *ecléctica* que dio al problema de la escatología, permitió a la Iglesia vencer en todos los problemas a los poderes temporales y ser absorbida por ellos, pues al tiempo que fundaba la legitimidad de estos poderes, lograba instaurar una *cierta distancia interior* frente a ellos. El horizonte de un *éschaton* soteriológico introducía una relativa indiferencia por el orden vigente al que acataba, una relativización *teórica* —solamente— del compromiso de la Iglesia con el poder político. La *presencia del reino de las almas* entrañaba una neta relegación axiológica de las realidades terrenales, relegación acentuada aún por la caducidad escatológica de dichas realidades. Como escribe E. Troeltsch, «este problema se había convertido ahora en un peculiar problema dual: de un lado, hay una amplia aceptación del mundo y sus instituciones, de acuerdo con los principios fundamentales establecidos por Pablo; y, del otro, el rechazo del mundo y del Estado, en principio, como el fruto del pecado y del reino demoníaco». «Esta actitud dualista hacia el 'mundo', por consiguiente, fue siempre la misma, y se mantuvo por las mismas gentes; no se divide entre maestros diferentes, sino que es peculiar a to-

²⁵³ Cf. *op. cit.*, p. 102. Como señala P. C. Grant, «el judaísmo helenístico conoció la doctrina de la resurrección sólo como derivada del magisterio palestino; la concepción griega normal era la de la inmortalidad del alma (ver *Sabiduría* 3.1-9). Pablo combinó las dos...» (cf. *op. cit.*, p. 64).

²⁵⁴ Vid. M. Weber, *Le Savant et la politique* (trad. París, 1963, pp. 172-173); *Economía y sociedad*, cit., vol. ii, páginas 420-497, especialmente pp. 440-442.

dos ellos, variando sólo el énfasis en sus partes componentes. No se entenderá nada si se pierde de vista este hecho, y si se toman como diferencias de teoría los simples matices de opinión»²⁵⁵. Sin esta ambivalencia teórica —con sus ambigüedades en la práctica—, la Iglesia hubiera sido, antes o después, engullida por el poder político o viceversa, y desaparecido en todo caso como poder autónomo en el concierto de potencias de la historia de Occidente. Pero sería engañoso interpretar esa ambivalencia teórica como simple factor limitativo de la esfera del poder político. La verdad es esta otra: si bien ese dualismo introdujo un equilibrio formal de poderes que permitió habilitar un espacio jurídico para institucionalizar ciertas formas de libertad y representación política en la sociedad occidental —como explicó certeramente M. Weber—, la organización del poder espiritual *en forma de Iglesia jerárquica* vino a reforzar los esquemas de autoridad en el mundo y a consolidar eficazmente toda suerte de instancias de dominación clasista —económica, social, política, espiritual—. En suma, el sistema doctrinal de la Iglesia, invirtiendo polarmente la función *revolucionaria* del mesianismo judeocristiano original, operó desde entonces como eficazísima *ideología de conservación del orden constituido*, reforzado ahora por el *chárisma* de una *suprema potestas* con su lógica propia.

La fuerza de esta ideología, adiviértase una vez más, se cifra en el *eclecticismo* que caracteriza al cristianismo católico, no sólo en el problema escatológico, sino en todos cuantos se le presentaron en el curso de su agitada historia dogmática. En efecto, la Iglesia aprendió, apenas nacida, a domeñar sus *contradicciones* mediante fórmulas eclécticas que evitasen las opciones extremas que pudieran acabar destruyéndola. El éxito de todo *poder*, su continuidad, estriba en su capacidad de *compromiso* y en el arte de eludir los dilemas que le lanza continuamente al rostro la lógica de los hechos y de las ideas. Obsérvese, en primer término, que las contradicciones emergen de situaciones reales y que las *ideas* contradictorias sólo reflejan *intereses* opuestos. Kautsky escribió justamente que «no hay religión sin contradicciones»²⁵⁶. Esta afirmación adquiere una ilustración eminente con el cristianismo, el cual, a causa del dinamismo histórico de la cuenca mediterránea que fue su cuna, hubo de amoldarse a las más diversas estructuras económicas, sociales y políticas, y salvaguardar —a veces *realmente*, a veces *retóricamente*— los intereses de *clases sociales antagónicas*, mediante las metamorfosis ideológicas más apropiadas. En este sentido, la *plasticidad ideológica* del cristianismo ha superado la de cualquier otro legado espiritual de la historia. A su lado, el estoicismo ofrece una figura más bien rígida, con un umbral de matización ideológica relativamente bajo. Pero el alto grado de plasticidad ideológica del cristianismo se debe a su incoherencia básica —enraizada en su doble origen judío y helénico—, enmascarada sólo por el obstinado eclecticismo que lo caracteriza. La contradicción principal del cristianismo —el mito del Hombre-Dios y del reino celeste-terrenal— ceñía el antagonismo fundamental de clase —señores y esclavos, poseedores y desposeídos—. Todas las contradicciones secundarias derivan de esta contradicción principal. El *eclecticismo* cumple la función eminente de hacer posible una *ideología* que sancionara un aparente compromiso entre los intereses antagonistas de clase²⁵⁷. Los intereses de unas clases reque-

²⁵⁵ Cf. E. Troeltsch, *op. cit.*, pp. 146 y 147-148.

²⁵⁶ Cf. Kautsky, *op. cit.*, p. 308.

²⁵⁷ El comportamiento ecléctico (*eklektikós*, del verbo griego *eklégo*, escoger, seleccionar) consiste, como se sabe, en escoger tesis o ideas manifiestamente divergentes u opuestas —de diversa procedencia— con la pretensión, por lo general, de cohesionarlas o conciliarlas arbitrariamente de alguna manera. *Ideológicamente*, este comportamiento puede ser muy eficaz en la medida en que permita *instrumentalizar* en forma oportunista las dispares motivaciones de grupos sociales antagónicos en favor de los intereses propios de una clase social o de una organización al servicio de ciertos estratos

rían un cambio social revolucionario; los de las otras exigían la conservación del orden vigente. La *apariciencia de compromiso* consistía en el mantenimiento doctrinal del marco *escaiológico* del judeocristianismo, al mismo tiempo que *se espiritualizaba* la esperanza y *se desplazaba* su cumplimiento al fuero *interior*, a la vida de la conciencia y del corazón²⁵⁸. Así como la antinomia *presente-futuro* fue paradójicamente resuelta en la idea de un *futuro en el presente*, la Iglesia iría resolviendo los problemas más arduos del monoteísmo trinitario y de la cristología mediante sucesivas aplicaciones de la fórmula de la *unidad en la diversidad*: espera del Mesías y salvación por la redención como hecho pasado; resurrección colectiva de la carne e inmortalidad del auna individual; negación del docetismo y divinización de Jesús; afirmación del Jesús histórico y del Cristo trascendental; tesis de las dos naturalezas y las dos voluntades —divina y humana— en una sola persona, del Dios uno y trino, de la gracia y de las buenas obras, etc. Lo que resulta impresionante, como advierte Dunham, es «el hecho de que, en todos los grandes problemas, la solución fuera dada de tal modo que convencía y unía al mayor número de cristianos [...] Bajo el conocimiento de los Padres se movía un poderoso talento, un verdadero genio para la organización [...] Siempre eligieron las doctrinas que combinaban la mayor unidad y el mayor número de miembros. Es posible que esto no hubiera ocurrido nunca de no haberse dado su confusión de la política con la ciencia, y de la acomodación con la verdad»²⁵⁹.

El cristianismo acabó haciendo virtud de la contradicción misma; y la paradoja atribuida erróneamente a Tertuliano —*credo quia absurdum*— resume bastante fielmente una voluntad de creer insensible a los escollos de la lógica. La infraestructura de la paradoja era política, social y económica. Sólo *ideológicamente* podía tal paradoja ser asumida. La Iglesia católica tuvo el talento y el coraje de hacerlo así, y fue bien remunerada por su hazaña. Porque «cuanto más difícil resultaba este concepto para la lógica, tanto más adecuadamente expresaba las necesidades y el triunfo de la *organización*. El concepto era paradójico, y lo sigue siendo, pero sin esas paradojas la Iglesia hubiese perecido»²⁶⁰.

sociales.

²⁵⁸ Escribe B. Dunham que, «ideológicamente, el compromiso se realizó con mayor facilidad de la que pudiéramos pensar —si bien es verdad, todo puede hacerse con la ideología, que es uno de los más plásticos inventos humanos—. El libro de los *Hechos* pone fin a la guerra fría, establece la coexistencia y traza un tratado de cooperación. Lo consigue mediante la asimilación de los jefes antagonistas, Pedro y Pablo, en relación con su comportamiento y sus experiencias. Según la descripción, Pablo es víctima de la hostilidad de los judíos no-cristianos del mismo modo que lo habían sido los discípulos, y Pedro bautiza a un romano no-circunciso, Cornelio, y con este motivo a todos los sirvientes de Cornelio que allí se encontraban. De acuerdo con el relato, Pedro estaba dispuesto a esta enorme desviación de la Ley judía (los judíos ni siquiera debían asociarse con personas no-circuncisas) a causa de un sueño que tuvo la noche anterior, cuyo mensaje decía: 'No te corresponde a ti llamar profano a lo que Dios considera limpio.' En presencia de Cornelio, Pedro decide prestamente que 'Dios no tiene favoritos, sino que en cada nación el hombre temeroso de Dios, que obra rectamente, es aceptable para él'. Este *internacionalismo* fue rápidamente confirmado por el descenso del Espíritu Santo sobre todos los presentes. Como Pedro dice después (*Hechos* 2.15), fue exactamente como Pentecostés» (cf. *op. cit.*, pp. 93-94). Esta *gentilización del mensaje* fue sólo el preludio de su *desproletarización*.

²⁵⁹ *Ibid.*, pp. 108-109. Sobre la imposibilidad de esta precaria *unidad de los contrarios* en los temas cruciales de la cristología y la doctrina trinitaria, vid. F. Young, «A cloud of witnesses» (en J. Hick, *The myth of God Incurriate*, Londres, 1977, pp. 23-30 y 4142), y J. Hick, «Jesus and the world religions» (*ibid.*, pp. 175-181). El libro de L. Rougier, *La genese des dogmes chrétiens* (París, 1972), que no he conocido hasta ahora, ofrece una vigorosa e impresionante síntesis del proceso teológico de la Iglesia, que desembocó en la formulación de dogmas frecuentemente contradictorios y en marcado contraste con su punto de partida histórico.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 111. (Subrayado mío.) Un ilustrativo espécimen en segunda potencia de la alegoría teologizante se encuentra en el libro de Paul Lehmann, *The transfiguration of politics (Jesus and the question of Revolution)* (Nueva York, 1975). Siguiendo la línea hermenéutica de la *complexio oppositorum*, todo su esfuerzo consiste en servirnos un reiterado y extenuante uso de la paradoja. Veamos algunas muestras. «Hay una diferencia —dice— entre *mesianismo político* y *política mesiánica*» (p. 91), y esa distancia es precisamente el *locus* de la *transfiguración*. Porque «la pertinencia de Jesucristo para la cuestión de la revolución es que él se sitúa en la intersección de la libertad revolucionaria con la fatalidad

La *organización jerárquica* es la nota esencial de toda *iglesia* y lo contrario de la esencia de una *secta*. El judeocristianismo había sido precisamente *secta*: su proyecto quiliástico, su espiritualidad mesiánica, su vivencia comunitaria y escatológica, su democratismo económico y social, todo en él correspondía a la sustancia de los movimientos que, en el seno de una gran tradición religiosa, se configuran como *sectas*²⁶¹. Si después del año 70 el cristianismo palestino hubiera pervivido en su forma sectaria original, jamás habiéramos conocido al cristianismo como *iglesia*, y habría desaparecido prácticamente del escenario de la historia. Sólo la gran Iglesia pudo construir un sistema teológico capaz de funcionar con eficacia *ideológica* en el marco de la sociedad antigua declinante, y luego en la sociedad accidental. La *ideología* elaborada por la Iglesia católica se articuló, como toda ideología, según dos niveles: un *horizonte utópico* que incluía un doble techo —la *ética absoluta del amor* como pauta de comportamiento del *homo viator*, y el *reino de los cielos* como instancia compensatoria de las frustraciones humanas en la tierra y garantía de la plena beatitud de las almas que hicieran méritos para alcanzarlo—, y una *temática ideológica concreta* que consagraba las situaciones de dominación económica, social y política —legitimación del poder civil, del orden jurídico romano, de la propiedad privada, del trabajo servil, de la guerra, del servicio militar, de los tribunales civiles de justicia, de la represión coactiva en materias de conciencia y de pensamiento, etc.—. Es evidente que la ética absoluta del amor contradecía radicalmente la temática ideológica concreta, pero esa contradicción no impedía su eminente función de suministrar excelente fundamento moral a la sumisión del cristiano a los poderes vigentes, pues esa ética altruista funcionaba íntimamente vinculada al segundo techo del horizonte utópico, es decir, a la idea de una felicidad *ultraterrena* perfecta y sin fin. El estoicismo nunca había logrado crear una simbología mítica comparable a la forjada por el cristianismo, de tal manera que el horizonte utópico de aquel movimiento intelectual se sostenía, en definitiva, en motivaciones nacidas de un pesimismo vital que ningún optimismo cosmológico podía paliar: el motor del consenso era la mera *resignación*. El cristianismo, por el contrario, alimentaba el espíritu de obediencia con promesas muy concretas expresadas mediante *símbolos creíbles* para la gran masa de desdichados cuya conciencia estaba predispuesta a todas las alienaciones²⁶². El estoicismo era demasiado racionalista para que la conciencia alienada pudiera asentarse sobre mecanismos psicológicos inexpugnables; el cristianismo, por el contrario, se apoyaba fundamentalmente en sentimientos, si bien integrados en una estructura teológica mítica que combinaba *eclécticamente* los contenidos más heterogéneos.

revolucionaria. Su presencia en la historia humana transforma las revoluciones: de ser heraldos de la futilidad, la violencia y la muerte en ser signos de transfiguración en el poder de una historia salvífica. La historia mesiánica o cristiana documenta su «poder y realidad de salvación» en un movimiento paradigmático desde una política de confrontación hasta una política de transfiguración cuyas palabras claves son: *sumisión, silencio y transfiguración*» (página 236). Este escorzo paradigmático se ejemplifica, según Lehmann, en tres textos del N. T., a saber: Romanos 13.1-0, Juan 18.33-40 y 19.1-16 y Mateo 17.1-8. Esta tercera opción entre revolución y conformismo radica en la *transfiguración* en cuanto «desvelamiento del destino oculto de la revolución en la milagrosa inversión de su dinámica desde la autodestrucción que se justifica a sí misma hasta la práctica concreta de un orden cuya premisa y condición es la libertad, de una ley cuyo fundamento y criterio es la justicia y de un desplazamiento del amor al poder por el poder del amor en las sociedades humanas» (p. 271. Todas las itálicas son del propio autor). Se vacía así el mesianismo de Jesús de toda implicación existencial en una acción histórica y revolucionaria concreta.

²⁶¹ Sobre los conceptos de *secta* e *iglesia*, vid. E. Troeltsch, op. cit., pp. 328-349, 378-382, 691-694 y 802; J. Wach, *Sociología de la religión* (trad. México, 1946, pp. 278-305). Sobre el concepto de *iglesia*, vid. también M. Weber, *Economía y sociedad*, cit., vol. i, pp. 438-439.

²⁶² Vid. M. Weber, op. cit., pp. 392-399, respecto del significado de las religiones de salvación para los grupos sociales inferiores.

La función *conservadora y conformista* de la ideología cristiana hacía imposible que la Iglesia tomara iniciativas para transformar realmente las estructuras socioeconómicas establecidas. La evolución de estas estructuras siguió las leyes que les impuso su propia dinámica. Sería absurdo atribuir a la Iglesia ningún protagonismo serio y efectivo en dicho proceso evolutivo. E. Troeltsch señala justamente que la Iglesia católica sólo emprendió una tarea *filantrópica* respecto de los males sociales de un orden a todas luces injusto, pero «la actividad de la Iglesia, no obstante, no constituyó interferencia alguna en este orden social; no tuvo visión alguna de una reorganización orgánica de la sociedad sobre bases nuevas. En este sentido, el único resultado producido por el cristianismo fue su efectiva realidad como Iglesia. En cuanto tal, significó la creación de una nueva clase dentro del orden social e introdujo así un importante elemento en la organización del Estado, que fue dividiéndose en clases cada vez más. Desde la época de Constantino, los obispos y el clero a sus órdenes fueron reconocidos pública y legalmente como una clase especial, y los sucesivos emperadores les concedieron cada vez más privilegios como clase, de tal manera que el rango más alto del episcopado estaba al mismo nivel que el de los más elevados dignatarios del Estado y dirigentes políticos. El hecho de que estos cargos no fueran hereditarios significaba que el Estado, mediante su influencia en los nombramientos, pudo ejercer un continuo control sobre esta poderosa clase, e incluso pudo utilizarla para sus propios fines. El prestigio y la posición privilegiada de esta clase fueron realzados por varias causas: especiales privilegios de clase, el derecho de adquirir propiedad, la concesión de asignaciones económicas e inmunidades, la supervisión de la propiedad perteneciente a los templos paganos y a los herejes, el derecho de aceptar legados, la reversión de la fortuna privada de los sacerdotes a la Iglesia si no había herederos directos, y el inmenso celo en donar que desplegaban los pecadores y aquellos que deseaban ganar el cielo»²⁶³. Este inmenso poder económico y la conspicua posición social de sus líderes dieron a la Iglesia un puesto de dirección política tan relevante que no puede causar la menor sorpresa su ulterior desarrollo histórico. Pero conviene hacer notar con palabras del propio Troeltsch, para terminar, que pese a toda su acción de *beneficencia* como ocasión para el ejercicio de la caridad cristiana, y quizás justamente a causa de esta peculiar concepción del problema social, «la Iglesia no ejerció una influencia suavizadora y humanitaria sobre el sistema legal en su conjunto; al contrario, en la era cristiana se hizo cada vez más cruel y duro; el colapso del orden social exigía ahora métodos más rudos, y la influencia visible del cristianismo sobre las leyes consistió meramente en la introducción de la intolerancia dogmática y la persecución religiosa en la administración legal»²⁶⁴. Este último factor, específico del cristianismo, añadía nuevos sufri-

²⁶³ Cf. op. cit., p. 138.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 140. La falta de protagonismo de la Iglesia en el terreno de la reforma social, la ausencia misma de este problema en su ideología conformista, está señalada por todos los historiadores serios, ajenos al vasallaje apologético. Así, R. Latouche señala que la doctrina de la caridad con el pobre y el desvalido jamás entrañó, por parte de la Iglesia, ni «la menor iniciativa para reformar el sistema económico de un mundo que ella consideraba como malo por encima de toda redención; y en vano buscaríamos señal alguna de planeamiento, organización alguna del trabajo, redistribución sistemática o socialización alguna de la propiedad en las enseñanzas de los Primeros Padres» (cf. *The birth of Western economy. Economic aspects of the Dark Ages*, trad. Nueva York, 1966, página 53). Refiriéndose a las doctrinas sociales y económicas de la Escolástica Medieval —escuela que elabora la sistematización eclesiástica de la ética cristiana—, el nada sospechoso R. de Roover escribe que «ciertamente (los escolásticos) no dejaban de denunciar la codicia como la raíz de todos los males, pero, respetuosos del orden establecido, no predicaban la revolución, como si ésta fuera el mejor medio de enderezar las injusticias sociales. Conocemos bastante bien la literatura escolástica en esta materia y, hasta ahora, no hemos descubierto autor alguno que desarrolle un programa de reformas sociales que ponga en cuestión la estructura misma de la sociedad. Observemos a este respecto que la noción de justicia social es extraña a la escolástica. En realidad, esta expresión no hace su aparición más que al final del siglo último» (cf. *La pensée économique des Scolastiques. Doctrines*

mientos y frustraciones para los miembros del cuerpo social, haciendo de la explotación económica y social, no un mal menor, pero sí una fuente de calamidades relativamente relegada en la discusión de los asuntos públicos. Con la mirada en *el más allá*, los nuevos cristianos perdían, aún más, el contacto con las *cansas reales* de su infortunio terrenal.

et méthodes, Montreal, 1971, página 43). Dicha noción sólo aparece, en el campo eclesiástico, como réplica a la difusión de las ideas del socialismo decimonónico. Sólo cuando la Iglesia perdió a la clase obrera se apercibió de la urgente necesidad de oponer al socialismo una cierta manera de entender la justicia social.

La tensión entre el mensaje original de reivindicación de los pobres y la doctrina posterior de acatamiento a las estructuras del poder temporal desembocó durante la Edad Media en una curiosa doctrina teológico-canónica sobre la *usura*, el *precio justo* y los *usos de la propiedad* que pretendía, fiel a la ambigüedad del legado eclesiástico, conciliar ilusoriamente las necesidades del pobre y oprimido con los intereses del rico y poderoso. No debe extrañar que, como señala, por ejemplo, J. H. Mundy (*Liberty and political power in Tolouse 1050-1230*, Nueva York, 1954, pp. 77-79), los elementos disconformes fueran siempre los *pobres*, de quienes sallan la mayor parte de los *herejes*, en tanto que los *grandes hombres de negocios* seguían siendo fieles católicos.

C. LA INFLEXIÓN DE LA IDEOLOGÍA CRISTIANA EN EL ALTO MEDIOEVO

1. Breve bosquejo histórico

El tránsito de la estructura imperial romana a la fragmentación política de Europa que caracteriza a la Edad Media occidental es un complejo fenómeno de naturaleza económica, social y política del mayor interés¹. Algunos sucesos y fechas de relevancia política, desde la muerte del emperador Teodosio el Grande hasta Carlomagno, pueden servir de guía muy esquemática del proceso ideológico del Alto Medioevo. cuya sucinta exposición cerrará este estudio sobre las metamorfosis ideológicas del cristianismo.

En el año 395 muere Teodosio I y se divide el Imperio: Arcadio asume el Imperio de Oriente y Honorio el Imperio de Occidente. Tanto el uno como el otro fueron hombres débiles, zarandeados por las intrigas y rivalidades de los jefes mercenarios de sus ejércitos, situación que favoreció la invasión masiva de los bárbaros, cuyas hordas venían sucediéndose desde hacía varios siglos en el hostigamiento del *limes* romano, reemplazando las no romanizadas a las relativamente romanizadas —que, de una u otra manera, habían logrado instalarse en el solar del Imperio—. En Occidente, suevos, vándalos y alanos se ponen en movimiento para asolar durante años, a partir del 407, las tierras de la Galia y España. Desde la batalla de Andrinópolis (378), las tribus góticas no habían dejado de pillar el Imperio de Oriente, pero Arcadio tuvo la habilidad de desviar a los visigodos hacia Italia: Alarico se apoderó de Roma (410), saqueándola, y murió poco después. Las hordas visigóticas continuaron su marcha hacia la Galia (412) y España (414). Los vándalos, tras invadir la España meridional, pasan al norte de África y se apoderan de Cartago (429). Entretanto, el Oriente del Imperio quedaba relativamente marginado de la ruta de las migraciones bárbaras, lo que permitiría a Teodosio II, durante su largo reinado (408-450), restaurar la administración, redactar un importante código legal y fortificar su capital contra la creciente amenaza de los hunos. Simultáneamente, francos, burgundos y bretones van tomando posiciones en las tierras imperiales de sus respectivos asentamientos, entre los años 430 y 450. Por el 448, Atila invade los Balcanes, y Teodosio II sólo logra salvar Constantinopla comprando la retirada de sus huestes, que se desvían hacia Occidente. En el 451, los hunos son frenados por Aecio en los Campos Cataláunicos —cerca de Troyes—, y Atila decide encaminarse hacia Italia; sólo la habilidad diplomática del papa León el Grande y la súbita muerte de Atila, hacen que los hunos se retiren hacia el Volga. El escudo de Roma ya no era el Imperio, sino la Iglesia. El asesinato de Aecio (454), llamado «el último de los romanos», acabó de dislocar el Imperio occidental. En el año 455, el papa no puede impedir que Odoacro,

¹ En la inmensa bibliografía de síntesis sobre este período, vid. C. W. Previté Orton, *The Shorter Cambridge Medieval History* (Cambridge, 1962, vol. i); F. Lot, *La fin du monde antique et le debut du Moyen Age* (París, 1951); L. B. Moss, *The birth of the Middle Ages* (Oxford, 1935); J. M. Wallace-Hadrill, *The Barbarian West, 400-1000* (Londres, 1952); Bertolini, *Roma di fronte a Bizancio e ai Longobardi* (Bologna, 1941); C. Dawson, *The making of Europe* (Nueva York, 1960); E. Gibbon, *The decline and fall of the Roman Empire* (Nueva York, s. d., 3 vols.); A. Dopsch, *Fundamentos económicos y sociales de la cultura europea. De César a Carlomagno* (trad., México, 1951); R. Latouche, *The birth of Western economy. Economic aspects of the Dark Ages* (trad., Nueva York, 1966).

caudillo hérulo, tome y saquee la urbe romana, deponiendo al último detentador del Imperio de Occidente y remitiendo sus insignias al emperador bizantino; el restablecimiento simbólico de la unidad imperial consagraba, de hecho, su ruina definitiva. Entre el 468 y el 477, el visigodo Eurico somete España, y hacia el 481, el rey franco Clodoveo derrota al gobernador romano Siagro y se apodera de la cuenca del Sena. Mal que bien, los emperadores de Bizancio conseguían salvaguardar su capital y las tradiciones imperiales, renaciendo incluso con Anastasio I (491-518) la esperanza de restablecer el Imperio en la parte occidental. Ya antes del advenimiento de Anastasio, el emperador Zenón indujo al ostrogodo Teodorico a dirigirse hacia Italia, después de haber pillado durante años las provincias bizantinas en Europa. Teodorico logró imponerse en tierras itálicas y presentarse como el heredero y restaurador del orden imperial (c. 500), por la misma época en que Clodoveo se hacía bautizar, preludiando con esta decisión el brillante futuro de la corona de los francos.

A este período corresponden las célebres recopilaciones jurídicas inspiradas en el principio de la personalidad de las leyes; sólo Teodorico sería una significativa excepción a esa política, pues su *Edicto* imponía el derecho romano a todos sus subditos, sin distinción. El gran caudillo ostrogodo tropezaría cada vez más con los francos, que, con su victoria en Vouillé, daban un paso adelante, conquistando toda la Aquitania y recibiendo Clodoveo del emperador Anastasio las insignias consulares, mientras Teodorico se apoderaba de la Provenza (508). Muertos ambos monarcas —Clodoveo en el 511 y Teodorico en el 526—, entra en escena Justiniano (527), cuyo gran designio fue la reconstitución política del Imperio romano. Su general Belisario comienza conquistando el norte de África (533), y luego Roma (536), al tiempo que los francos se apoderaban del reino burgundo (534) y de la Provenza (536). Se abre entonces un confuso período de turbulencias en la península itálica, donde la hegemonía bizantina es obstinadamente resistida. En el año 548 se produce el conflicto de Justiniano con el papa Virgilio, y poco después (555), el general Narsés pone fin a la resistencia ostrogoda. Diez años más tarde muere Justiniano (565) sin haber logrado realizar su gran proyecto, ni consolidar siquiera sus conquistas. El cesaropapismo había adquirido con él una virulencia insólita, lo que no hacía sino minar aún más las bases de la autoridad imperial en Europa occidental. Entre el 568 y el 572, los lombardos ocupan el norte de Italia, sin que Bizancio pudiera evitarlo, excepto el mantenimiento de sus fuerzas militares en algunas plazas y principados del sur del Pó. En el 572, los lombardos consiguen conquistar Espoleto y Benevento, y Roma elude la ocupación lombarda sólo gracias al papa Gregorio el Grande (590-604), que tomó en su propia mano el poder político y se arrogó el título ducal. Su gran obra religiosa fue la restauración de la unidad cristiana de Occidente bajo la batuta romana. A este período corresponde la crisis de la monarquía franca (573-613), primero como resultado de la división hereditaria dispuesta por Clodoveo, y luego por la total incapacidad de los llamados «reyes holgazanes». El alcalde de palacio, Pipino de Heristal, asume de hecho la dirección política del reino e inicia su unificación, obra rematada por su enérgico hijo Carlos Martel (714); éste ni siquiera se preocupa de proveer la vacante del reino merovingio, hasta que, en el año 751, es proclamado Pipino el Breve nuevo rey de los francos. Por estos años se produce la llegada de los musulmanes a España (711), que desde el año 720 comienzan a infiltrarse por la Europa meridional. La pugna de los reinos germánicos con los árabes constituirá un factor esencial de la dinámica política de la cristiandad. Mientras se encumbra la nueva dinastía franca, Italia sigue siendo el campo de la liza entre lombardos y bizantinos, con suerte alterna, pero sin que Bizancio consiga ventajas importantes. Desde el año 726, la querella iconoclasta endureció las tensiones religiosas dentro de la cristiandad, produciendo una nueva fisura entre Roma y el Imperio, esta

vez de efectos duraderos. El primado romano abandonó toda ilusión respecto de la docilidad religiosa de los emperadores orientales, ahora más debilitados todavía como consecuencia de la conquista lombarda de Rávena (751). Quedaba claro que Bizancio jamás podría proteger militarmente a Roma, ante los renovados sitios de las fuerzas lombardas. El papa Esteban II pidió ayuda a Pipino (736), cuyas dos expediciones a Italia permitieron crear un Estado pontificio que aseguraba la independencia política del papado, alejándolo aún más de Constantí-nopla. Tras la muerte de Pipino (768), accede Carlomagno al trono franco (771), primero, y al trono lombardo, poco después (774). Sus importantes campañas militares le permiten aglutinar la base territorial de un imperio que el Pontífice romano, después de ásperas desavenencias, decide consagrar. El día de Navidad del año 800, el papa León III coloca sobre la cabeza de Carlomagno la corona imperial, creando así una situación de abierta hostilidad con el Imperio bizantino, a la vez que restauraba la dimensión universal del poder político en cuanto *regale ministerium* del orden cristiano.

2. El punto de partida de la inflexión medieval de la Iglesia cristiana

El reconocimiento oficial del cristianismo por el Imperio romano entrañaba el planteamiento de una problemática nueva, pues la asunción por el Estado del universo de valores que defendía la Iglesia alteraba radicalmente la naturaleza y el sentido de la dialéctica entre ambos poderes. No obstante, el período que va del 313 al 461 —en que muere el papa León I— está tan embargado por las disputas trinitarias y cristológicas que apenas puede preocuparse de la definición doctrinal de la nueva situación político-religiosa. De otra parte, la actitud del Estado hacia los problemas de la Iglesia evoluciona con relativa lentitud por lo que se refiere a la toma de conciencia de dicha situación. Así, ese período, el más fecundo de la literatura patrística, presenta escaso interés para la doctrina cristiana del poder civil, no obstante la indudable importancia de la política pastoral y los escritos de un Ambrosio de Milán (+ 397) o un Juan Crisóstomo (t 405).

Interesa comenzar señalando que la doctrina cristiana actúa hasta Agustín de Hippona como una *ideología de legitimación y conservación del poder civil*, pero todavía no es una ideología justificadora del ejercicio de un poder esencialmente *monárquico* en el que Iglesia y Estado aparezcan sólo *funcionalmente* separados, pero *fundamentalmente* unidos en un designio común. Toda ideología conservadora es una *ideología del poder*; sin embargo, la ideología patrística no estaba formulada como ideología del poder *desde dentro del poder civil*, sino *desde fuera* del mismo —y ocasionalmente *frente* a él—. Las dos series de fenómenos que iban a alterar la situación se pueden resumir así: de una parte, la progresiva impregnación del sistema imperial por la idea cristiana del ejercicio del poder político; de la otra, la declinación y subsiguiente colapso de dicho sistema imperial. En los tiempos de Agustín, ambos procesos estaban ya muy avanzados, pues él mismo sería no sólo testigo del humillante saco de Roma por Alarico, sino forjador de los cimientos de la doctrina del Estado como brazo coactivo al servicio de la Iglesia y para asuntos de ésta —frente a donatistas, pelagianos y demás enemigos ideológicos del poder ortodoxo—. Pero es innegable que el Imperio seguía siendo una potencia formidable en el plano político, y una institución esencialmente secular en su concepción del poder. Sólo en el momento en que se produzca su definitivo hundimiento —a finales del siglo v—, podrá iniciar la Iglesia la construcción de ese magno edificio doctrinal en el que poder espiritual y poder temporal se funden, en cuanto a su legitimidad y a su ejercicio, en un todo unitario dentro del cual sólo se distin-

guen entre sí como nuevas vertientes de una sola cima de poder; es decir, como dos *ordines* de una sola, *potestas universalis*. Este gran edificio político-religioso se ofrece, ciertamente, en dos versiones teocráticas con su peculiar matización y fisonomía en la teoría y en la práctica: la *teocracia romana*, por la que la Iglesia se arroga la primacía universal en el seno de la monarquía cristiana y, siguiendo el proceso del *agustinismo político*, acaba destruyendo los cimientos doctrinales del Estado en cuanto realidad natural autónoma y anterior a la misma Iglesia —es decir, el derecho público natural—; y el denominado *cesaropapismo bizantino*, designación que, utilizada con los debidos matices y reservas, permite definir la cristalización de un proceso ideológico imperial de unificación político-religiosa, proceso iniciado realmente con el propio culto al emperador como *Divus Caesar*² y continuado sobre bases nuevas por la función hierocrática de los emperadores cristianos del Bajo Imperio a partir de Constantino —tanto en la vida institucional de la Iglesia como en las disputas dogmáticas—. Aunque la *teocracia* de la Iglesia de Roma habría de modelarse en abierto conflicto con el *cesaropapismo* de los emperadores de Bizancio, ambas formas pertenecen al gran *proceso de fusión de la religión y la política* y representan una importante novedad desde el punto de vista ideológico: la doctrina cristiana es ahora una ideología del poder *desde dentro del poder civil*. Se trata de una doctrina según la cual el poder *monárquico* cristiano se concibe como una unidad ideológica, sin perjuicio de la dualidad de funciones. El *corpus civium* y el *corpus fidelium* quedan ideológicamente identificados y subsumidos en la idea superior de una *societas christiana* cuya sustentación no es ya *natural* sino *sobrenatural*: la inspiración directora de dicha sociedad no viene de *abajo* sino de *arriba*.

El *agustinismo politice* —que, según la feliz caracterización de H. X. Arquillière, puede definirse como «la progresiva eliminación del derecho natural del Estado»³— constituye el modelo doctrinal que emplean la Iglesia romana y los teólogos latinos para edificar el nuevo orden político-religioso. Por el contrario, la doctrina patrística helénica, aún nutriéndose de ingredientes platónicos presentes en el agustinismo político, se moldeó según pautas sensiblemente divergentes de las romanas. En Bizancio, se subrayó el carácter *dualista* del edificio teocrático, en virtud del origen divino directo de uno y otro poder. Pero el énfasis teórico en la función del emperador como *rex-sacerdos*, de una parte, y el debilitamiento de la autonomía del poder eclesiástico resultante de la integración del cuerpo sacerdotal en la burocracia del Imperio, así como de las escisiones de este último por efecto de las frecuentes disputas dogmáticas, de otra parte, producirían una tal concentración de poder en manos del monarca, que el término *cesaropapismo* resulta válido para designar la realidad religiosa bizantina durante largos períodos de su historia, aún reconociendo que las bases teológicas de la doctrina pudieran haber dado lugar, teóricamente, a un modelo de mayor autenticidad dualista. En Roma, por contraste, se acentuó el carácter eminentemente *monárquico* de la sociedad cristiana; pues aunque originalmente no se discutía el origen divino directo de ambos poderes, el énfasis recayó pronto en la función del Papa como *rex-sacerdos*. El poder político que el soberano temporal recibe de Dios debe estar orientado por la Iglesia y dirigido, en último término, por el Papa, en virtud de la propia finalidad de dicho poder. Con el transcurso del tiempo, cuando el Papa no se considere ya a sí mismo

² Sobre la evolución de esta idea, *vid.* L. Cerfaux-J. Tondriau. *Un concurren! du Christianisme. Le culte des souverains dans la civilisation greco-romaine* (Tournai, 1957, con una extensa bibliografía).

³ Cf. H. X. Arquillière, *L'Augustinisme politique, Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Age* (París, 1955, pp. 36-37).

como un mero *vicarias Petrí*, sino como un verdadero *vicarias Christi*, el poder político no será concebido como si procediera directamente de Dios, sino sólo a través del papa, de quien dicho poder será simple auxiliar o delegado.

Obsérvese que las bases teológicas del poder civil se apoyaban, hasta Constantino, en el hecho real de la dualidad *mundus-ecclesia*, sobre todo en presencia de un Imperio refractario a la nueva fe y esencialmente pagano. A medida que el Imperio va cristianizándose prácticamente, y especialmente desde el instante en que reconoce a la Iglesia, la absoluta dicotomía Imperio-Iglesia era imposible. Ni el poder religioso ni el poder civil creían ya sinceramente en el rigor de esta dicotomía: los emperadores cristianos, al intervenir directamente en las cuestiones dogmáticas y disciplinarias de la Iglesia; los obispos cristianos, al amonestar a los magistrados en cuestiones de moral pública y privada. Ambrosio, por ejemplo, se permitiría exhortar al emperador Teodosio II a que hiciera penitencia por un acto injusto cometido en su jurisdicción civil, escribiéndole a este efecto una carta confidencial cuya actitud paternalista no logra disimular la severidad de la reprimenda⁴. Su discípulo Agustín fue tan lejos que llegó a poner la espada secular al servicio de la ortodoxia. Así, la ficción de una frontera neta entre *regnum* y *sacerdotium* apenas tenía relevancia práctica. Roma y Constantinopla se convierten, desde entonces, en centros de una lenta cristalización doctrinal que implicaba la reestructuración ideológica de las relaciones de poder. Mientras Roma se orientó hacia una concepción monárquica de la *christianitas*, según la cual el soberano temporal es sólo competente en los *negotia secularia* —y aún en éstos, se subordina en última instancia a la autoridad moral del papa—, Constantinopla continúa con mayor pureza teórica la concepción diárquica de la literatura patrística griega, si bien exaltando la función sacerdotal del emperador en lo que se refería a la disciplina exotérica de la comunidad cristiana. La concepción romana instaaura una *teocracia* de supremacía papal, tanto en la doctrina como en los hechos —siempre que la Iglesia tuvo fuerza real para imponerse—. La concepción bizantina dio lugar a una situación peculiar que oscila entre una *teocracia diárquica* teórica y un *cesaropapismo* práctico. Pero en ambas concepciones, la Iglesia, representada jerárquicamente por el Papa o por el emperador, se configuraba como la *única fuente del poder*. Por esta senda, el cristianismo surgido en Palestina como un movimiento revolucionario que aspiraba a derrocar el poder establecido e instaurar una teocracia mesiánica en favor de los hasta entonces oprimidos, se convierte en la ideología que sirve a una teocracia que consagra de hecho el orden vigente, es decir, los poderes económicos, sociales y políticos que explotan y dominan la tierra, relegando al *regnum caelorum*, según el modelo paulino, la restauración de la justicia.

La teología de Agustín tendía a borrar la frontera entre el orden de las verdades racionales y el orden de las verdades reveladas. Agustín, escribe E. Gilson, «reduce la historia del mundo a la del pecado y la gracia, porque piensa el drama cósmico en función del drama que se ha representado en su alma. De ahí viene que entre dos soluciones posibles de un mismo problema, una doctrina agustiniana se inclinara espontáneamente hacia aquella que conceda menos a la naturaleza y más a Dios»⁵. Y Gilson agrega que, para el obispo de Hipona, «la verdadera filosofía presupone un acto de adhesión al orden sobrenatural que libera la voluntad de la carne mediante la gracia, y el pensamiento del escepticismo mediante la revelación»⁶. La carne y el escepticismo de la razón sólo pueden ser cancelados por la gra-

⁴ Vid. H. Rahner, op. cit., pp. 146-150.

⁵ Cit. por Arquillière, op. cit., p. 54.

⁶ Cf. E. Gilson, *Introduction a l'étude de Saint Augustin* (París, 1949, p. 311).

cia y la revelación. Este optimismo en el pesimismo expresa la tendencia a absorber el orden natural en el orden sobrenatural, lo que se traduce, en el plano de la teoría política, en la «tendencia a absorber el derecho natural en la justicia sobrenatural, el derecho del Estado en el de la Iglesia»⁷. El *agustínismo político* denota la conversión de esa tendencia inicial en realidad operante. Lo que en Agustín era sólo una inclinación de su espíritu, se hace doctrina explícita en los herederos de su pensamiento político. La Iglesia de Roma, interesada en subordinar tácticamente el dominio temporal al dominio espiritual, halló en el agustínismo político un instrumento intelectual valioso, que utiliza en el curso de un proceso que parte del papa Gelasio I e Isidoro de Sevilla, y llega hasta los teóricos de la época carolingia, los cuales no sentirían escrúpulos en declarar que los soberanos de la Antigüedad fueron todos tiranos (*antiqui autem omnes reges tyrannos vocabant*), según escribiría Joñas de Orleáns.

Sin embargo, Agustín supo resistir a la tentación de las simplificaciones y mantener con vigor una doctrina —adecuada a su tiempo— que se caracterizó por su extremo realismo político. Su definición del *populus*, como ya se vio, defiende la esencia *natural* del Estado y su propia capacidad para realizar la paz, aunque desconozca el Evangelio: el cristiano está obligado a *obedecerlo*, salvo las solas exigencias de su conciencia moral. Dios da los reinos a los buenos y a los malos, a los paganos y a los cristianos. La Providencia divina es inescrutable, y la realidad histórica es indudablemente la expresión de esa voluntad providencial. Aun si son perversos, los soberanos exigen legítimamente la sumisión de los subditos a su poder. Los soldados cristianos, dice Agustín, obedecieron, por razón del Eterno Maestro, al maestro temporal (*subditi erant propter dominum aeternum etiam domino temporali*)⁸. El orden providencial incluye el pecado y la injusticia de los poderes seculares; el cristiano debe *someterse* a estos poderes, pues Dios hace las cosas de tal manera que disciplinen a su pueblo; estas cosas no pueden ocurrir si el cristiano no las acata y reconoce el honor que les es debido en cuanto voluntad de Dios (*quia haec fácil Deus propter disciplinam plebis suae non potest fieri, nisi ut exhibeatur illis honor debitus potestati*)⁹. En suma, el poder político, aún el pagano, tiene un fundamento divino, pues el orden natural —antes y después del pecado— es querido por el Creador.

El *agustínismo político* iría eliminando los diversos niveles de la ontología política de Agustín, y acabaría subsumiendo la realidad política en la realidad eclesial. Este proceso estaba implícitamente incoado en el cristianismo paulino, punto de arranque, en definitiva, de lo que Arquillière denomina *concepción ministerial del poder secular*: la potestad del príncipe requiere respeto y obediencia porque es *instrumentum Dei* para promover el bien general y reprimir el mal¹⁰. Aún si no lo supiera el propio soberano temporal, el *ministerium regis* que desempeña es ejecución de la voluntad divina. Agustín no hace sino explicitar la precoz visión paulina del poder temporal, si bien le imprime una peculiar inflexión teórica y práctica que acaba orientándola hacia las rigideces teocráticas del agustínismo político. Sólo fue necesario que el Imperio diese plenitud de obra a sus nupcias formales con la Iglesia. «Mientras la formidable potencia romana se mantiene alejada de Cristo —escribe concisa pero exactamente Arquillière—, sólo puede testimoniársele la reverencia debida a las instituciones que sustentan el orden necesario y querido por Dios. Pero

⁷ Cf. H. X. Arquillière, *ibidem*.

⁸ Cit. por Arquillière, *op. cit.*, p. 70.

⁹ *Ibid.*, p. 69.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 93-94.

cuando el Imperio sea cristianizado, y los nuevos pueblos establecidos sobre su territorio hayan sido bautizados, el bien y el mal tomarán el aspecto de las virtudes cristianas y del pecado, y el 'ministerio religioso' del que los reyes y los emperadores cristianos serán investidos entrará en temible competencia con el de los jefes de la Iglesia. Los planos paralelos corren el riesgo de confundirse. Entonces, el Estado independiente y soberano, esta magistratura suprema que se impone a todos para el bien común temporal —a los cristianos como a los demás— habrá dejado de existir durante algunos siglos: se transformará de cierta manera en un órgano de la Iglesia. Tocamos aquí a la raíz profunda de interminables conflictos entre el Sacerdocio y el Imperio que, a partir de Gregorio VII, agitarán todo el final de la Edad Media. Es que entonces la civilización cristiana, fundada sobre la idea de la 'justicia nueva' proclamada por el Evangelio y precisada por San Pablo, habrá ocupado el sitio de la civilización romana, fundada sobre el culto del Imperio y sobre una cierta concepción del hombre y del derecho natural»¹¹.

Este proceso histórico, del que interesa al presente estudio sólo su fase inicial, se despliega en el curso de una cerrada pugna entre Roma y Bizancio que, a través del pensamiento y la acción de hombres como León I, Gelasio I, Isidoro de Sevilla, Gregorio I, etcétera, va plasmando el gran designio romano de sustraerse al sistema imperial bizantino y de modelar en la *pars occidentalis* el nuevo orden de una cristiandad dirigida desde Roma y animada por los valores originales de la *romanitas christiana*. Esta empresa, coronada por el éxito, es el primer gran episodio de la construcción de Europa como espacio histórico en el que se gestó la civilización occidental, pues la Iglesia romana supo intuir enseguida que la hegemonía bizantina se apoyaba en un mundo declinante incapaz de asegurar la nueva misión de esa Iglesia en cuanto *mater populorum*, es decir, en cuanto instancia fecundadora de nuevos sistemas institucionales en esta tierra. ^Ca. creciente debilidad de Bizancio ante la presión de los jóvenes pueblos germánicos, y su manifiesta impotencia para proteger a la Iglesia de Roma, representó una oportunidad única para que esta última pudiese zafarse del yugo imperial e iniciar su inaudita e imprevisible tarea de directora de los nuevos Estados, que acataban su lide-razgo moratl Así, lo que momentáneamente pareció un grave peligro para la supervivencia de la Iglesia —es decir, la progresiva presión bárbara sobre la ciudad del Tíber durante los siglos v al vii—, acabó resultando la mejor coyuntura para iniciar un periplo histórico por el que el cristianismo se transformó en una empresa cultural de primerísima magnitud en la evolución de la humanidad.

3. La teocracia romana

León I (440-461) fue el primer Papa que formuló con cierta nitidez el principio del *régimen monárquico* de la Iglesia romana, hablando de sí mismo como sucesor de los poderes de Pedro —*cuíus vice fungimur*, escribe con fórmula que expresa el núcleo de la idea de *principatus* de la sede de Roma¹²—. Esta idea descansaba sobre la concepción de la Iglesia

¹¹ Ibidem.

¹² Una breve semblanza de León el Grande en G. Schnürer. *La Iglesia y la civilización occidental en la Edad Media* (trad., Madrid, 1955, vol. i, pp. 119-127). Sobre el despliegue de la idea del *principatus* de la Iglesia romana, vid. W. Ullmann, *The growth of papal government in the Middle Ages. A study in the ideological relation of clerical to lay power* (Londres, 1962, pp. 1-118), a quien sigo preferentemente en estas páginas; R. W. Carlyle y A. J. Carlyle, *A history of medieval political theory in the West* (Edimburgo y Londres, 1962, vol. u, pp. 198-224); B. Tierney, *The crisis of Church and State 1050-1300. With selected documents* (Nueva Jersey, 1964, pp. 1-23); M. Pacaut, *La Théocratie. L'Eglise et le pouvoir au*

como entidad corporativa —*corpus*—, partiendo de la visión mística paulina de la Iglesia como *corpus Christi*, pero transponiendo la definición sacramental y pneumática de este *corpus* en términos jurídicos y sociológicos. *De toto mundo unus Petrus eligitur*¹³, dice León, para indicar que el sucesor petrino se sitúa automáticamente a la cabeza del *unum corpus* entendido como organismo jurídicamente articulado y regido por una burocracia jerárquica y funcional —el *ordo sacerdotalis* frente al *ordo laicalis*—. Esta forma monárquica de gobierno comienza a afirmarse tanto con relación a las demás unidades eclesiales —idea de *príncipalitas*— como respecto de los poderes seculares —idea de *principatus*—. La fórmula estereotipada de la arrogación romana de la soberanía universal fue, desde Bonifacio I (año 422), la del *principatus apostolicae sedis*, como réplica a las pretensiones de Constantinopla. El *principatus* entrañaba la primacía jurisdiccional y de magisterio: entre el Papa y los obispos no existe diferencia en cuanto a la *potestas ordinis*; pero la *potestas regendi*, como poder jurisdiccional supremo, pertenece sólo al obispo de Roma en virtud de la comisión petrina. León el Grande afirma enérgicamente, por vez primera, que la estructura vertical del gobierno de la Iglesia le otorga sólo a él la *plenitudo potestatis*. Esta teoría, que León esgrimió con ansiedad, tropezaba con la negativa de Constantinopla, pues ésta comprendió que iba principalmente dirigida contra el emperador —que se consideraba el verdadero *caput* del orden cristiano—. León estimaba que tanto los principios abstractos de la fe como su concreción legal práctica, mediante los *statuta*, *cañones* o *decretalia constituta*, eran materias de la competencia exclusiva del pontífice, y no del emperador. A este último pertenecía sólo la administración de las cosas temporales, si bien en cuanto ordenadas al *finis* de la comunidad cristiana. Ambrosio de Milán había ya expresado el principio regulativo de la competencia jurisdiccional del emperador: *Imperator enim intra ecclesiam, non supra ecclesiam est*¹⁴. La *regia potestas*, añade León, fue conferida al emperador a fin

Moyen Age (París, 1957, pp. 13-34); W. Ullmann, *A history of political thought: the Middle Ages* (Hamondsworth, 1965, pp. 11-73); *Principles of government in the Middle Ages* (Londres, 1961, pp. 19-114); K. Morrison, *Tradition and authority in the Western Church 300-1140* (Nueva Jersey, 1969, páginas 3-210); G. Tellenbach, *Church, State and Christian society at the time of the investiture contest* (trad., Oxford, 1959, pp. 1-68); G. Falco, *The Holy Roman Republic. A historical profile of the Middle Ages* (trad., Londres, 1964, pp. 15-148).

¹³ Cf. *Sermo* 4; c. 2 (cit. por W. Ullmann, *The growth of papal government in the Middle Ages*, cit., p. 2, nota 2).

¹⁴ *Ibid.*; p. 13. Nótese que K. Morrison critica con algún fundamento la presentación de W. Ullmann al rechazar éste de plano las transformaciones de la tradición teológica en dicha materia. Según Ullmann, al estudiar el crecimiento de la doctrina papal del gobierno monárquico de la sociedad cristiana, «el historiador no puede sino asombrarse de su permanente continuidad. La teoría papal del gobierno se apoyaba sobre ciertos principios y temas. A través de la historia del papado medieval puede observarse una unidad de temas y una coherencia de principios que eran detectables *in nuce* incluso antes de que el nombre de *papa* o el término «papado» (*papatus*) fueran acuñados» (*ibid.*, p. 1). En general, esta tajante afirmación necesita matices. Parece que ya desde el tiempo de la redacción conocida de los sinópticos comenzaron a asentarse los cimientos de cierta supremacía en la sucesión petrina, pero la arrogación romana y la idea del *papado* fueron un producto histórico que se conformó polémica y tardíamente —no antes del siglo ni—. Ullmann sólo tiene en cuenta la evolución de las ideas y tiende a infravalorar la vertiente sociológica y política del proceso; desde luego, exagera cuando afirma que «el término mismo y la idea de una *dualitas* de gobierno fue invención del excomulgado y depuesto rey Enrique IV...» (*ibid.*, p. x, nota 1). Pero, en cambio, creo que está esencialmente en lo cierto cuando declara que «es incomprensible que algunos escritores puedan hoy sostener... que el programa y los principios del papado medieval sufrieron cambios radicales» (*ibidem*). K. Morrison considera que hubo desde el principio en la tradición una dualidad de *conservadurismo* y *cambio*, en cuanto parte de «un fenómeno social»; y que hay que «buscar distinciones más que unidad, significados múltiples más que únicos» (*op. cit.*, p. xi). Sin embargo, el mismo Morrison reconoce que «poco antes de que San Cipriano formulara sus doctrinas, los pensadores romanos habían avanzado hacia conclusiones similares pero significativamente diferentes»; es decir, hacia el año 217 esos pensadores habían formulado ya la doctrina de que «Cristo había conferido poderes a San Pedro más allá de los poderes que había otorgado a los demás Apóstoles y que el obispo de Roma, como sucesor de San Pedro, ejercía esos poderes» (*ibid.*, p. 28). Lo cual avala en gran medida la tesis de Ullmann, según la cual, desde muy temprano, la doctrina de la primacía papal se hallaba presente *in nuce* en la tradición eclesial. Aunque Morrison matiza oportunamente cada etapa de este proceso papa-lista por el que se va perfilando la idea de *prin-*

de proteger especialmente (*máxime*) a la Iglesia, la cual está, respecto del emperador, en la relación *mater-filius*.

El papa Gelasio I había de consagrar la idea seminal del *principatus* de la sede romana en cuanto cabeza del *totum corpus ecclesiae* por los años en que el emperador Zenón promulgaba su célebre *Henotikon* —texto que dictaminaba en cuestiones de fe y dogma—, en el cual el patriarca de Constantinopla intentaba presentarse como el Papa imperial por su condición de *patriarca ecuménico*. Gelasio se vio urgido a definir la verdadera función del emperador en el seno del *corpus christianorum*. Esta corporación debía gobernarse por la *lex*; en este punto, el papa Gelasio manifestaba la honda impregnación de la Iglesia por la mentalidad jurídica de Roma. Pero el problema residía en saber quién debía dictar la *lex* en la sociedad cristiana. Con su antítesis *discere-docere*, Gelasio afirmó que no correspondía al emperador enseñar, sino aprender: lo que es y lo que no es *cristiano*, sólo pueden decirlo quienes estén calificados para esta función docente en la Iglesia; y la calificación máxima para enseñar corresponde al Papa en virtud de la comisión petrina, sin excepción alguna (*quodcumque*). En una sociedad cristiana, todo posee una dimensión religiosa; por consiguiente, el emperador, aun en su quehacer, debe ser guiado por el *sacerdotium*. En el mundo secular (*mundus*), el poder civil goza de una simple *potestas*; el poder espiritual, en cambio, disfruta de *auctoritas*. La autoridad del Papa es *sacrata*, mientras que el poder del soberano temporal es mera *regalis potestas*. La *auctoritas* es la facultad de modelar creativamente las cosas de modo vinculante; la *potestas* es sólo el poder de ejecutar lo que la autoridad ha establecido. Gelasio empleaba hábilmente la fecunda idea acuñada por el emperador Augusto, a fin de apuntalar mediante conceptos claros el ideal de primacía monárquica de la Iglesia romana; pero añadió a aquella idea un argumento de inmensas consecuencias: en un orbe cristiano, la *auctoritas sacrata* del Papa es tanto mayor cuanto que a él le incumbe rendir cuentas a Dios, en la hora del Juicio, de la conducta moral de los reyes mismos. En el célebre pasaje *Dúo quippe* de su carta al emperador Anastasio (año 494), aparece *in nuce* el esquema teológico del principado de la Iglesia. «hay dos, emperador Augusto, por los cuales se rige el mundo, la sagrada autoridad (*sacrata auctoritas*) de los pontífices y el poder regio (*regalis potestas*). De éstos, la responsabilidad de los sacerdotes es tanto más pesada (*tanto gravius est pondus*) cuanto que j ellos han de responder por los mismos reyes en el juicio divino (*in divino reddituri sunt exanime rationem*)». Gelasio reconoce que el emperador recibe su gobierno directamente de Dios, pero lo que recibe es un *beneficium* divino del que atañe al pontífice rendir cuentas de *cómo* el emperador lo ha administrado. Por intermedio de esta idea forense de la responsabilidad, los *privilegia potestatis regis* quedan sometidos a la supervisión de los jefes eclesiásticos, pues sólo estos poseen *auctoritas* para juzgar. *Imperatores christiani* —declara Gelasio— *subdere debent executiones suas ecclesiasticis praesulibus, non praeferre*¹⁵. Se afirma así, sin eufemismo, la función mediadora del sacerdote incluso en los asuntos temporales. Todo emperador católico tiene por madre a la Iglesia y por padre al Papa. Precisamente desde el siglo v se hace usual la designación del pontífice por la palabra *Papa*. Como observa Ullmann, Gelasio convierte el argumento de la procedencia divina del poder imperial, «en un argumento

cipalitas de la Iglesia romana, es preciso reconocer que dicha idea aparece originalmente como el vector del proceso institucional de la cristiandad, encontrándose frecuentemente latente más que expreso, pero operando siempre eficazmente en el desarrollo *ideológico* del poder eclesiástico. La idea del *principatus* romano y su formulación explícita fueron paralelas al proceso histórico de la afirmación terrenal de la iglesia cristiana en cuanto *potestas universalis*, derivada de su institucionalización como organización jerárquica burocratizada y como máquina de poder.

¹⁵ Cit. *ibid.*, p. 22.

con el que se establece el control sobre el emperador»¹⁶. Cristo fue el último *rex et sacerdos*, según el orden de Melquisedec; y por «una maravillosa dispensación» —como escribe Gelasio— distinguió (*discretio potestatis*) entre la función *regia* y la función *sacerdotal*: la primera corresponde al emperador, la segunda al Papa; pero este último es, por la generosidad de Cristo, *rex et sacerdos* en sentido propio. La atribución del poder temporal al emperador se funda en la *humana fragilitas* y el deseo de evitar que el sacerdote se vea mezclado en las cosas seculares (*caruales incursus*); es decir, en conveniencias de la práctica. Así, en la doctrina gelasiana quedaba abierta la posibilidad de una derivación papal del poder secular; sólo era necesario para ello que el oficio pontifical quedara definido como un *vicariatus Christi* y no como un mero *vicariatus Petri*. Este paso, preparado por Gregorio VII y formulado explícitamente por Bernardo de Chiaravalle, sería dado formalmente por Inocencio III. Por el momento, sin embargo, se afirmaba sólo que la *gubernatio principalis* pertenecía al Papa, en tanto que la *regia potestas* se supeditaba a la guía y el consejo de la Iglesia.

Isidoro de Sevilla (c. 600-636) completa la ideología gelasiana de la *plenitudo potestatis* de la Iglesia. Esta es el *corpus Jesu Christi*, del cual el príncipe es sólo *membrum*, brazo del *unum regnum*, de la *universitas gentium* que representa la Iglesia. La función del príncipe es propiamente la de apoyar la palabra sacerdotal mediante el *terror*. Esta función, si bien subordinada, es esencial a los ojos de Isidoro, que cuenta siempre con los rigores de la coacción para la santificación de la sociedad cristiana. *Nam si omnes sine metu fuissent. quis esset qui a malis quempiam prohiberet?*, se interroga el obispo sevillano¹⁷; y la respuesta le parece evidente, pues el *beneficium* que recibe el príncipe tiene como principal finalidad inculcar el miedo a sus subditos (*ut terrore suo populus a malo coercerent, atque ad recto vivendum legibus subderent*)¹⁸. El miedo pasa de ser un recurso excepcional para custodiar la fe, como en Agustín, a ser un elemento ideológico connatural al orden cristiano, toda vez que este orden resulta imposible *sine metu*.

Señala acertadamente Ullmann que en el siglo que media entre Gelasio e Isidoro —los dos grandes arquitectos de la *ideología hierocrática*— se aplicó en la legislación y en la práctica imperiales una ideología opuesta: la ideología *real-sacerdotal* de los emperadores bizantinos. Justiniano encarna entonces los ideales del *cesaropapismo*: el emperador no sólo estatuye sobre la fe de sus subditos, sino que también legisla sobre las funciones y la estructura orgánica del sacerdocio; es así un *isóchristos* que auna la doble condición de *rex* y *sacerdos*, cuidando no sólo de la verdad de los dogmas, sino igualmente de la pureza y la misión de los sacerdotes. Viene a ser un gelasianismo al revés. Las *leges* imperiales tienden a imitar y suplantar a los *decretalia* constituía papales. Sólo puede haber un monarca, y éste es el emperador. El trato áspero y desenfadado que el papa Vigilio recibió de Justiniano muestra que la práctica se ceñía a la teoría.

El pontífice Gregorio I (590-604) protestó enérgicamente de las pretensiones bizantinas, reiterando (año 595) que el *principatus* sobre el *populus Dei* pertenecía sólo a la Iglesia de Roma en cuanto cabeza de la *societas reipublicae christianae*, y exaltando la conducta del rey como ejemplo de piedad y ortodoxia. No obstante, jamás pensó Gregorio, *de facto* gobernante de la *Urbs*, repudiar *de iure* la soberanía imperial. Esto sólo llegaría a suceder más tarde, hacia la mitad del siglo vin, cuando la herejía iconoclasta de los emperadores de Bizancio y el peligro acuciante del avance lombardo orienten definitiva-

¹⁶ *Ibid.*, p. 23

¹⁷ Cf. *Sententiae* III, 47, núm. 1, col. 717 (cit. *ibid.*, página 31).

¹⁸ *Ibidem*.

mente a la sede romana hacia la monarquía franca. Es sintomático que mientras el emperador sigue siendo todavía *dominus*, en el lenguaje de Gregorio, los reyes occidentales aparecen como sus *fili*. Esta terminología implica ya, sin embargo, una intención de alejarse de Constantinopla para alcanzar una hegemonía incontestada de la Iglesia romana en Occidente. Gregorio reiteró significativamente la doctrina ambrosiana de que sólo Dios puede juzgar al Papa, nunca el emperador, subrayando sin equívocos el orden jerárquico estricto que debe caracterizar a la república cristiana, no sólo en el ámbito de la competencia *inter postates*, sino también dentro de la organización eclesiástica: la Iglesia de Roma ocupa el primer lugar, sin la menor posibilidad de discusión¹⁹.

Después de Gregorio I, la hostilidad a Constantinopla se agudiza con los papas Sergio I (687-701) y Gregorio II (715-731), al mismo tiempo que el *autokrator* bizantino de turno promulgaba decretos y convocaba sínodos sin el menor respeto a las pretensiones del *principatus* romano en la jurisdicción y el magisterio. Gregorio II rehusó expresamente ejecutar los decretos fiscales del emperador León III, quien replicó amenazándole con procesarlo por delito de alta traición. Las cartas de Gregorio en el 729 revelan el hondo desprecio que siente por el emperador: «si quisiéramos —escribe—, podríamos pronunciar juicio sobre vos»; y añade sin ambages: «oíd, emperador; cesad de actuar como un sacerdote... Los dogmas no son asunto del emperador, sino de los pontífices...; vuestra mente es demasiado ordinaria y marcial»²⁰. Pero el Papa pone el dedo en la llaga imperial cuando dice despectivamente al emperador que sus amenazas son fantásticas, ya que la fuerza del Imperio en Italia es nula en la práctica: «vos sabéis muy bien que vuestro imperio ni siquiera puede estar seguro en la Italia romana, salvo en la ciudad de Roma, y esto sólo por su proximidad al mar. Más... el Papa sólo tiene que apartarse tres millas y ya está fuera de vuestro imperio»²¹. Una vez más, la Iglesia demostraba su fina sensibilidad para las cuestiones del poder. Siguiendo por esta senda, el paso final no podía ser sino la radical ruptura del nexo de la Iglesia con Bizancio y la creación de un *dominium* apostólico reconocido por el derecho público. Para ello, el Papa romano comenzaría convirtiendo al rey franco en el *patrius romanorum*, después de haber ungido y coronado a Pipino como legítimo rey de los francos —preámbulo de la deposición de Childerico por el nuevo *protege de* la sede apostólica—. Se fue tejiendo así una nueva versión de la simbiosis ideológica y práctica de la Iglesia con el poder temporal. Efectivamente, aunque fracasara un primer intento del papa Gregorio III de implicar a Carlos Martel en la liberación romana de la opresión lombarda, Pipino supo aprovechar el precedente para consagrar su *coup d'état* contra el último rey merovingio..A renglón seguido, el papa Esteban II, mediante una serie de viajes transalpinos, consolida la alianza con el rey franco, el cual promete, en la convención de Ponthion del año 754, la «restitución» (*reddere*) de todas las propiedades robadas a la sede apostólica. La promesa se cumplió por el tratado de Pavía del 756, que constituye la base de la famosa *donatio* de Pipino a la Iglesia romana: se instauró un *dominium* papal que abarcaba el exarcado de Rávena, la Pentápolis y los distritos que iban desde Comachio hasta Ancona-Jesi-Gubbio, además del ducado de Roma, segregado anteriormente del citado exarcado. Esta donación franca estaba sustentada jurídicamente por el precedente de la presunta *do-*

¹⁹ K. Morrison (*vid. op. cit.*, pp. 124-140) ofrece una exposición mucho más matizada del pensamiento gregoriano, señalando que «en la *Regla Pastoral*, como en otras obras, Gregorio mantuvo que San Pedro fue supremo en la Iglesia respecto de la lucha contra el pecado y del ejercicio de su autoridad espiritual, pero que entre los justos hizo honor a la regla de la común igualdad» (*ibid.*, página 131).

²⁰ Cit. por W. Ullmann, *op. cit.*, p. 46.

²¹ *Ibid.*, p. 47.

nación de Constantino, como lo acredita la presencia de las palabras *reddere* y *restituere*. Como se sabe, la *Constantíni donatio* había sido urdida por el papa Esteban en vísperas de su visita al reino franco —o sea, no después de los años cincuenta del siglo viii—. La falsificación se inspira en la *Legenda Sancti Silvestri*, que data de finales del siglo v, cuando se produjeron los primeros choques importantes entre Roma y Constantinopla. Hacia el año 485 empezó a pretenderse que las decisiones del Concilio de Nicea habían sido sometidas a un sínodo papal para su ratificación; pero este sínodo es una pura invención, que prolongarían las falsificaciones de Símaco (501) y del célebre *Líber Pontificalis* (c. 520). Según la *Legenda*, el emperador Constantino habría otorgado a la Iglesia de Roma el privilegio de la primacía sobre todas las iglesias del orbe romano, y se habría postrado ante el Papa y depositado su corona a los pies de éste. El autor de la *donatio Constantini* presenta al emperador entregando al papa Silvestre todas sus insignias, atributos y vestiduras (*omnia imperialia indumento*), incluido el cetro. Silvestre habría rehusado ceñir la corona imperial sobre su tonsura clerical, lo que hubiera hecho de él un verdadero emperador; pero habría aceptado la residencia imperial (*palatium nostrum*) y la ciudad de Roma con todas sus provincias de Italia y Occidente (*loca et civitates*), que también le donara Constantino. Desde este momento el Papa era un *rex-sacerdos* en el sentido literal y efectivo del término. Como colofón de la leyenda, Constantino se habría trasladado a Bizancio, porque hubiera sido inapropiado (*iustum non est*) que un emperador residiera en el mismo lugar (*ut illic imperator terrenus habeat potestatem*) en que la cabeza divinamente instituida de toda la cristiandad (*ab imperatore coelesti constitutum est*) tuviera su propia sede²². Por consiguiente, no podía caber la menor duda de que si el Papa hubiera querido, la corona imperial habría sido suya de hecho y de derecho; pero renunció simplemente a *usarla* (*non est passus uti corona*), sin que por ello cancelase su derecho a reclamarla, en el momento que le pluguiera, de los emperadores bizantinos. «Todo esto —como escribe Ullmann— marca una completa inversión del estado de cosas. En vez de que el papado estuviera constitucionalmente sujeto al emperador romano, resulta ahora que el emperador romano deriva su derecho a llevar la corona de la aquiescencia papal. Pero así se arrojaba también por la borda toda la ideología real-sacerdotal del Oriente, o al menos se hacía un intento en dicho sentido; no puede sorprender que el Oriente nunca reconociera la Donación»²³. Según ésta, el Papa venía a ser el *creador* del emperador romano, y este último aparecía sólo como el *defensor, advocatus, adiutor ecclesiae*.

La *donatio* de Pipino equivalía, sobre el fondo de la leyenda, a una *restitutio* de derecho público por la que el Papa disolvía efectivamente el nexo imperial con Bizancio. Su texto habla significativamente de la *soneto. Dei acclesia repúblicas romanorum*, en cuya fórmula el término *romanorum* representa a todos los cristianos obedientes al magisterio de la sede de Roma; es decir, los cristianos latinos. Se inicia así la fusión de la *romanitas* con la *christianitas*; en este contexto, el *populus romanus* propiamente dicho —en cuanto *peculiaris populus* de Pedro— aparece como el símbolo y epítome de la cristiandad occidental. La función de Pipino, tras su *unción* papal como rey, consistía en actuar como *patricio de los romanos*, es decir, como protector militar y político de la Iglesia de Roma y su soberanía territorial. La *unción* del rey inauguraba el período de la realeza *teocrática*, subordinada al Papa en cuanto que el rey era el *defensor ecclesiae*²⁴, de tal manera que puede decirse

²² Cit. *ibid.*, pp. 81-82.

²³ Cit. *ibid.*, pp. 82-83.

²⁴ Sobre la *teocracia* de los reyes en cuanto *ungidos* por la Iglesia, vid. M. García Pelayo, *El reino de Dios, arquetipo*

que «la historia ulterior de la Europa medieval estaba involucrada en los meses de la primavera del 754»²⁵. La *unción* eclesiástica adquirió pronto valor constitutivo de la realeza, rompiendo así la tradición autonomista de los reyes germánicos. Cuando el título de *patri-cius romanorum* deje su sitio al de *imperator romanorum* —lo que no tardará en ocurrir—, no sólo culminará el proceso de ruptura radical con Bizancio, sino que se iniciará la agitada aventura del *imperium* occidental, uncido al sucesor de Pedro como cabeza eminente de la *respublica romanorum*.

En efecto, el día de Navidad del año 800, Carlomagno sería consagrado *Imperator Romanorum* por el papa León III. El episodio, de gran teatralidad²⁶, entraña un doble significado: de una parte, la cancelación simbólica y solemne de las pretensiones bizantinas de representar exclusivamente al imperio universal; de otra parte, la compéleme inserción del rey franco en el marco del *principatus* de la Iglesia romana. En lo sucesivo, la sede del *Imperium romanum* será Roma; ni Constantinopla, ni Aquisgrán²⁷.

Obsérvese que, hasta el momento, dos conceptos solamente actúan como puente sobre la *dualidad funcional* que encierra la idea del *principatus* romano, otorgando al ideal monárquico del papado un indudable contenido de soberanía política: el concepto gelasiano de la *responsabilidad* del Papa ante Dios por los actos de la *regalis potestas*; y el concepto de la *donatio* constantiniana al pontífice de Roma. El vigor de la idea de Cristo como último Melquisedec —*rex et sacerdos*— impedía aún hacer derivar directamente el poder temporal del Papa. Ullmann resume magistralmente la situación, después de la coronación de Carlomagno: «Gelasio había sostenido que Cristo era 'Rex' y 'Sacerdos'; la 'potestas regalis' —significando el 'Rex'— y la 'auctoritas sacrata pontificum' —significando el 'Sacerdos'— estaban unidas en El, pero 'por una maravillosa dispensación', El había distinguido entre la función del sacerdote y la del rey. Era el acto propio de Cristo: el poder imperial cristiano se originaba, por consiguiente, en Cristo. No había posibilidad alguna de afirmar que el Papa confería el poder imperial: hasta que su posición como vicario de Cristo estuviera plenamente desarrollada, indudablemente no había posibilidad alguna para él de combinar —como Cristo— la 'potestas regalis' y la 'auctoritas sacrata'; por ello, tampoco tenía posibilidad de conferir el poder imperial o de retirarlo. Esta carencia se corrigió mediante la Donación: como consecuencia de la cesión de Constantino, el Papa disponía de la corona, símbolo externo del poder imperial. Y en esta condición actuó León III el día de Navidad del año 800. ¿No había declarado su predecesor Adriano I que la Iglesia romana era 'caput totius mundi', alusión obvia al 'mundus' de Gelasio; y no había sido el mismo Adriano quien citara la Donación? El 'mundus' no podía ser sino la cristiandad, de la cual Roma era epítome y cabeza: Carlomagno conquistaría las naciones bárbaras; pero, de hecho, él ya había sido saludado como el Gobernante Cristiano, cristiano porque hijo espiritual de la Iglesia romana. El Imperio en Oriente, aunque tan ostensiblemente denominado Romano y Cristiano, no podía justificar estos apelativos —León dio el paso que fue, desde el punto de

político (Madrid, 1959, *passim*); F. Kern, *Kings-hip and law in the Middle Ages* (trad. Nueva York, 1956, páginas 1-68); W. Ullmann, *Principles of government and politics in the Middle Ages*, cit., pp. 117-149.

²⁵ Cf. W. Ullmann, *The growth of papal government in the Middle Ages*, cit., p. 70.

²⁶ Vid. R. E. Sullivan, *The coronation of Charlemagne. What did it signify?* (Bostón, 1959).

²⁷ Sobre la naturaleza del imperio carolingio y su doctrina de los poderes, vid. W. Ullmann, *op. cit.*, pp. 87-118 (en especial para la distinción *imperator romanum-im-perator romanorum*); *The Carolingian renaissance and the idea of Kings-hip* (Londres, 1969); K. Fichtenau, *The Carolingian Empire* (trad., Oxford, 1957, pp. 47-78); L. Hal-phen, *Carlomagno y el Imperio carolingio* (trad. México, 1955, pp. 88-102 y 155-168); R. Folz, *L'idée d'Empire en Occident du Ve au XIV e siècle* (París, 1953, pp. 11-46);

J. Brice, *The Holy Roman Empire* (Nueva York, 1961, páginas 34-76).

vista de la doctrina papal, completamente comprensible—. La Iglesia romana, siendo 'caput' del (cristiano) universo ('Mundus'), crea a través del Papa un protector (cristiano) universal que, sólo él, merece la dignidad de 'emperador de los romanos'. Esta es su dignidad; su función es la de un protector y defensor en sentido romano-papal: el *principatus* de la Iglesia romana sobre la unidad universal ideativa, el *Corpus Christi* (la Iglesia universal), puede ser ejercido por la agencia de una *potestas* universal ideativa, el emperador de los romanos»²⁸.

El tránsito del *vicariatus Petri* al *vicariatus Christi* se efectúa en el curso de un dilatado proceso doctrinal en el que cabe destacar tres momentos, representados por tres grandes personalidades de la Iglesia:

Gregorio VII, Bernardo de Claraval e Inocencio III. Aunque los tres son posteriores al período que se estudia aquí, no hacen sino extrapolar su curva ideológica.

Según Gregorio VII (1073-1085), el Papa, en cuanto *vicario de Pedro* —a quien Cristo hizo príncipe de todos los reinos de la tierra (*super regna mundi constituit*)—, tiene la potestad del gobierno universal (*universo mundo imperare*)²⁹. Todos los poderes *in saeculo* deben someterse al Papa. Gregorio no reivindica todavía el vicariado directo de Cristo, pero en cuanto vicario de Pedro se aplica a sí mismo la plenitud de poder que, a su juicio, este último había recibido³⁰. Sin salirse de la *comisión petrína*, concibe esta comisión de manera tan exorbitante que la convierte en legitimadora de la doble supremacía papal: sobre las cosas temporales y las espirituales.

Para Bernardo de Claraval (1090-1153), el Papa no es ya el vicario de Pedro, sino de Cristo: *unicum se Christi vicarium designavit qui non uno populo, sed cunctis praesse deberet*³¹. El Papa posee el gobierno del mundo (*saeculum*), no sólo el gobierno de la institución eclesiástica (*sacerdotium*); es rey de la tierra -y señor del cielo; preside reinos e imperios, gobierna a príncipes, pueblos y naciones. Porque el Papa es *vicarius Christi, Christus Domini, áeus Pharaonis*³². Solamente él detenta las dos espadas: tiene y usa la espada espiritual; tiene y cede la espada temporal al príncipe para que éste la use *ad nutum ecclesiae*. En expresiva fórmula antitética, escribe Bernardo de ambas espadas vicariales: *is (scil. materialis gladius) pro ecclesia, Ille (scil. spiritualis gladius) ab ecclesia exserendus: Ille sacerdotis, is militi manu, sed sane ad Sacerdotis et jussum imperatoris*³³.

Esta exégesis de la doctrina recibida culmina el desarrollo de la tesis paulino-gelasiano-isidoriana: el Papa legitima el poder temporal, otorga los títulos del príncipe para usarlo y ejerce una función supervisora permanente sobre el Estado y la sociedad secular (*speculator super omnia*); el príncipe usa de su poder, obediente siempre a las órdenes del Papa en cuanto soberano supremo. Así, las *claves regni coelorum* se han transformado en las *claves juris*, alcanzando la ideología hierocrática de la Iglesia de Roma su *climax* doctrinal.

Inocencio III (1198-1216) elevaría las fórmulas de la doctrina a definiciones y prácti-

²⁸ Cf. *op. cit.*, pp. 101-102.

²⁹ Cit. *ibid.*, p. 278. Sobre el papa Gregorio VII, vid. S. Williams, *The Gregorian epoch. The Gregorian Reformation Revolution. Reaction?* (Bostón, 1964); H. X. Arquillière, *Grégoire VII* (París, 1934); A. Fliche, *La querelle des Investitures* (París, 1946); G. Tellenbach, *op. cit.*, *passim*.

³⁰ Vid. R. W. Carlyle-A. J. Carlyle, *op. cit.*, vol. n, páginas 206-207.

³¹ Cit por W. Ullmann, *op. cit.*, p. 429. Vid. A. J. Luddy, *San Bernardo. El siglo XII de la Europa cristiana* (trad., Madrid, 1963); W. Williams, *Sí, Bernard of Clairvaux*, Manchester, 1935).

³² Cit. *ibid.*, p. 430.

³³ Cit. *ibid.*, p. 431.

cas apostólicas³⁴. Interpreta su monarquía universal como de origen divino directo e inmediato: *Dei, cuius locum licet indigni, te.nemus in terris*³⁵, para deducir por vía de consecuencia su derecho a nombrar el candidato imperial, el cual *nos ad coronain impertí disponimus evocare; reputamus et nominamus regem justitia exigente*³⁶. Como *vicarius Christi*, el Papa recibió *spiritualium plenitudem et latitudinem temporalium, magnitudinem utro- runque*³⁷. Gregorio VII había ya pensado que Cristo no había discernido el poder, en rigor, entre Pedro y el emperador romano, sino que había entregado *todo* al pescador de Galilea. Inocencio III piensa, ahora, que esa entrega universal se hace a la persona misma de *cada* vicario de Cristo: *ut in unam vicariū Christi personam quasi corpus et anima, regnum et sacerdotium uniantur ad magnum utriusque commodum et augmentum*³⁸.

Al término de este largo proceso de fortalecimiento del poder papal, con su correlativo endurecimiento de la ideología teocrática, no es ya necesario invocar el argumento forense de la responsabilidad del Papa en el juicio final por los actos del príncipe, ni tampoco la existencia de un documento de donación cuya falsedad habría de quedar de manifiesto antes o después —como lo atestiguó la hazaña filológica de Lorenzo Valla siglos después—. Ahora, la *universalis potestas* del pontífice se presenta como una dispensación directa de derecho divino, no como una convención humana o una derivación de premisas soteriológicas. Tan pronto el concepto de *vicarius Christi* quedó consagrado, «podía prescindirse de la Donación de Constantino, como hizo, de hecho, Inocencio III. El desarrollo de la posición constitucional del Papa como vicario de Cristo era exigido por el concepto mismo de la congregación de los fieles formando el *corpus Christi*, esto es, un ente jurídico, autónomo, cuya cabeza era Cristo. Pero esta entidad tenía que ser gobernada, de ahí que el Papa actuase en nombre de Cristo sobre la tierra, según Inocencio III había de esclarecer profusamente; de ahí también que la noción de *vicario visible de Cristo* se hiciera indispensable a efectos de gobierno. Esta noción se empleó igualmente para sostener la opinión papal de que el poder episcopal deriva del Papa»³⁹.

En el curso de los siglos xn y xm, la doctrina hierocrática romana alcanzó su máximo desarrollo. Aunque a partir del siglo xm los esquemas mentales del agustinismo político son parcialmente sustituidos por nuevas pautas de pensamiento procedentes de la recepción aristotélica y del derecho romano —que coadyuvan al proceso de secularización de las ideas⁴⁰—, la concepción teocrática papal no llega a abandonar la inspiración básica de la *Weltsanschauung* agustiniana —que seguirá gravitando, renovada y adaptada, en la síntesis tomista—, si bien cobra rigideces conceptuales y sutilezas jurídico-canónicas que anuncian su esclerosis final en vísperas de la gran crisis de la Iglesia de Roma.

En Tomás de Aquino se precisa el argumento de la necesidad de una vicaría *visible*, pues el hecho de que Cristo hubiera «de sustraer su presencia camal (*praesentiam corporalem*) en la Iglesia, hizo necesario que se confiase a alguien el ejercicio, en su lugar, del cuidado de la Iglesia universal»⁴¹. El tomismo reforzaba aún más la visión del *unum corpus*

³⁴ Vid. J. M. Powell, *Innocent III. Vicar of Christ or Lord of the World?* (Bostón, 1963); L. E. Binns, *Innocent III* (Londres, 1968).

³⁵ Cit. por W. Ullmann, *op. cit.*, p. 443, nota 5.

³⁶ Cit. *ibid.*, v. 443, nota 2.

³⁷ Cit. *ibid.*, p. 444.

³⁸ Cit. *ibidem*.

³⁹ *Ibid.*, p. 281, nota 1.

⁴⁰ Vid. sobre este proceso G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age* (Lovaina, 1956-1963, 5 vols.).

⁴¹ Tomás de Aquino, *Summa. contra Gentiles* IV, 76, números 3-4 (cit. por Ullmann, *op. cit.*, p. 444). Sobre la evolución

como ente jurídico y orgánico. Su larga andadura había de conducir al cristianismo desde su significado original en cuanto movimiento revolucionario de base. proletaria dirigido contra la autoridad constituida en la Palestina judeorromana, hasta la cristalización ideológica reaccionaria en cuanto Iglesia que legitimó el poder existente, en un primer período, y tendió a suplantarle, siglos después. Tan pronto como la Iglesia, sólidamente apoyada en una ideología teocrática que aducía fundamentos divinos, logró ocupar el primer rango de los poderes de dominación, su defensa del nuevo *status quo* utilizó todos los recursos materiales y espirituales que le brindaba su posición hegemónica. Persiguió desde entonces encarnizadamente a todos los movimientos sociales y religiosos que amenazaban ese *status quo*. Su encarnizamiento alcanzó las cotas más inauditas en la persecución y destrucción de todos los *movimientos heréticos* que se propusieron actualizar la *vocación quiliástica* del judeocristianismo original. Esta vocación, mantenida en sordina, pero hábilmente explotada por la propia Iglesia en sus formas larvadas de satisfacción vicaria —ideal ascético monacal, ideal de pobreza evangélica, ideal misionero y mendicante, etc.—, era aplastada sin el menor escrúpulo en el instante mismo en que se manifestaba en su forma real y auténtica, es decir, como movimientos consagrados a una lucha efectiva por la sustitución del orden injusto en vigor, por otro expresivo de los ideales originales de *liberación real*. Pero a medida que se fortalecía el *poder hierocrático absoluto* y se ejercía con más eficacia la función policial y represiva de la Iglesia en la sociedad medieval, los movimientos heréticos arreciaban en su denodado intento de subvertir las estructuras de unos poderes económicos, sociales y políticos coronados, en su cima, por la tiara pontifical⁴².

4. El cesaropapismo bizantino

de la doctrina hierocrática entre los siglos x y xiii, *vid. Sacerdocio e Regno, da Gregorio VII a Bonifacio VIII* (Roma, 1954, en *Miscellanea Historiae Pontificiae*, vol. xviii, col. núms. 50-57); J. A. Watt, *The theory of papal monarchy in the thirteenth century. The contribution of the canonists* (Londres, 1965).

⁴² En el contexto de este intermitente renacer del nervio profético milenarista, el caso del *franciscanismo* reviste interés muy especial por el hecho de que, pese a haberse manifestado originalmente como un movimiento ortodoxo *ultra ecclesiam* no pudo ser íntegramente asimilado por la organización eclesial la cual, con su política represiva, impulsó a los más fieles exponentes del sentido genuino del ideal franciscano de pobreza evangélica a una ruptura con la jerarquía romana. El destino dramático de la rama purista y consecuente del franciscanismo —los *espirituales*— atestigua luminosamente sobre el hecho capital de que la Iglesia como *institución* no puede tolerar este tipo de movimientos no porque contengan realmente elementos doctrinales heréticos —pues en el franciscanismo original no los había, sino sólo tardíamente en ciertas desviaciones de los *-fraticelli* y otros epígonos—, sino porque entrañan un grave peligro para su dominación corporativa institucional. El mero intento de querer realizar sinceramente *in terra* el ideal judeo-cristiano de la liberación humana de los poderes opresivos —o incluso el ideal, derivado, de la pobreza evangélica— resulta un factor inasimilable para una *institución, organizada y jerárquica* que se inserta, en definitiva, en la realidad de la opresión, el miedo y la pobreza estructural. *Vid.* sobre este fenómeno singular, T. Manteuffel, *Naissance d'une hérésie: les adeptes de la pauvreté volontaire au Moyen Age* (París-La Haya, 1970); P. Sabatier, *Vie de Saint Francois d'Assise* (París, 1931); R. B. Brooke, *Early franciscan government* (Cambridge, 1959); M. D. Lambert, *Franciscan poverty. The doctrine of the absolute poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order 1210-1323* (Londres, 1961); L. von Auw(*Angelo Clareno et les spirituels franciscains* (Lausana, 1952); D. L. Douie, *The nature and the effect of the heresy of the Fraticelli* (Manchester, 1932); A. Frugoni, *Celestiniana* (Roma, 1954). Sobre el *franciscanismo* en sus conexiones con el *joaquinismo*, *vid.* A. Crocco, *Gioacchino da Fiore. La piu singolare ed appassionante figura del medioevo cristiano* (Nápoles, 1960); *L'«eta dello Spirito Santo» e l'«ecclesia sipiritualis» in Gioacchino da Fiore* (Nápoles, 1965); F. Fioberti, *Gioacchino da Fiore. Nuovi studi critici sulla mistica e la religiosita in Calabria* (Florenia, 1934); R. Manselli, *La «Lectura super Apocalypsim» di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull'escatologismo medievale* (Roma, 1955); *Spirituali e beghini in Provenza* (Roma, 1959); M. Reeves, *The influence of prophecy in the later Middle Ages. A study in Joachimism* (Oxford, 1969).

El modelo teocrático bizantino responde al mismo fenómeno de la absorción del orden temporal por el orden espiritual en el seno de la sociedad cristiana, absorción estimulada por una concepción eminentemente monárquica del poder. Su diferencia fundamental con el modelo teocrático romano deriva del hecho real de que, en Constantinopla, la cabeza visible de la sociedad cristiana no era el Papa, sino el emperador en cuanto *rex-sacerdos* que rige las cosas temporales y dirige las espirituales —en su vertiente exotérica y organizativa—. El *cesaropapismo* bizantino se apoya, no obstante, en una concepción teóricamente *dualista* del poder, mucho más firme y rigurosa que la dualidad funcional reconocida por la Iglesia de Roma. Las diferencias entre Roma y Constantinopla en materia eclesiológica derivan de la tradición teológica griega —que, siguiendo la senda trazada por los padres Capadocios y continuada por Dionisio Aeropagita y Máximo el Confesor, entre otros, culmina en la obra de Gregorio Palamás, en pleno siglo xiv—; y adquieren su máximo relieve en la doctrina del poder. La peculiaridad de esta línea de la tradición patrística se manifiesta meridianamente en el modo de concebir el estatuto teológico de la Trinidad, con sus importantes consecuencias para los grandes problemas teológicos y filosóficos de la época —especialmente para la teoría eclesiológica y política—. La clave de dicha peculiaridad reside en el modo de entender la función de la *essentia* y las *hypóstaseis* en la naturaleza trinitaria de Dios (*eis théos in trisìn hypostásesin*). Dios es incognoscible en cuanto a su esencia, pero puede conocerse a través de sus tres personas (*hypostaseis*). Cada persona de la Trinidad posee una Esencia o naturaleza común⁴³, pero potencias hipostáticas privadas, aunque entre la una y las otras no exista separación absoluta, sino adecuación recíproca. La Esencia constituye la naturaleza última de Dios, enteramente simple y trascendente a toda cualificación o determinación, incognoscible. Por el contrario, las energías o poderes hipostáticos son los vehículos increados de la manifestación de Dios en la creación. La participación de las cosas creadas en la naturaleza divina, y a la vez su total trascendencia de Dios, sólo pueden explicarse si los poderes energéticos causales y creativos del Ser divino son considerados como «indivisiblemente divididos» de la Esencia e increados. En la *creación* se manifiesta Dios en la multiplicidad de las cosas, sin perder su propia unidad indivisible: Dios es inmanente y trascendente a su creación. Como señala Ph. Sherrard, «la creación, pues, puede considerarse como un proceso continuo en el que Dios, en cuanto Lógos, se manifiesta El mismo en el tiempo, de acuerdo con la particular naturaleza de cada uno de sus poderes y energías causales hipostáticos. La Encarnación tiene una significación cosmológica, y no meramente histórica: que el Lógos «se haga carne» es una condición de toda creación»⁴⁴.

Esta interpretación del binomio *essentia-hypóstasis*, que alcanzó tanta relevancia para la teoría trinitaria, encerraba grandes virtualidades *ideológicas*, que no dejaron de explotar, como se verá en seguida, los teólogos de Constantinopla. La célebre disputa del *Filioque* expresa simbólicamente el carácter de dos mentalidades diferentes —la griega y la romana— puestas al servicio de instancias con intereses opuestos —Bizancio y Roma—. Los teólogos bizantinos sostenían que el Espíritu Santo procede sólo del Padre, mientras que los latinos opinaban que procedía del Padre y del Hijo (*Filioque*) conjuntamente. Según los primeros, Dios es una Trinidad de personas *indivisiblemente divididas* conforme a las peculiares potencias hipostáticas de cada una de ellas, y *divididamente unidas* conforme a su naturaleza o Esencia común. Habría así un solo principio *esencial* en la Trinidad, pero no un

⁴³ Se escribe esta Esencia con mayúscula para distinguirla de la connotación ontológica habitual de la *essentia*

⁴⁴ Cf. Ph. Sherrard, *The Greek East and the Latin West. A study in the Christian tradition*, cit., p. 41.

solo principio *causal*. El Padre no es el supremo principio causal en cuanto *essentia*, sino sólo en cuanto *hypóstasis*. Según este principio causal supremo —Padre *no-engendrado*—, el Hijo es causado por generación —*engendrado*— y el Espíritu por procesión —*proyectado*—. Lo cual significaba que los poderes hipostáticos del Padre —que *generaba* al Hijo y *proyectaba* al Espíritu— no podían ser compartidos por el Hijo o por el Espíritu Santo; pues en cuanto que esos poderes hipostáticos producían diferentes *modos de ser*, los poderes causales por los que el Padre engendraba al Hijo y proyectaba al Espíritu no podían ser idénticos. Para los griegos, la doctrina implícita en el *Filioque* era simplemente absurda: si el Espíritu procede simultáneamente del Padre y del Hijo, entonces aquél tendría que proceder, o bien de la esencia común a éstos, o bien de sus hipóstasis particulares; como la Esencia no es principio causal u ontológico en la Trinidad —pues si lo fuera, resultaría el contrasentido de que el Espíritu sería principio causal de sí mismo—; y como las hipóstasis particulares del Padre y del Hijo son distintas, resultaría que habría dos principios causales del Espíritu —lo que es igualmente un contrasentido—. La única apertura de esta última aporía conceptual exigiría que hubiera identidad de hipóstasis o personas, pero entonces la Trinidad como tal quedaría cancelada. Por consiguiente, los teólogos bizantinos estimaron que la cláusula *Filioque*, añadida a la fórmula de Nicea y tenazmente postulada por la Iglesia de Roma, arruinaba la sutil concepción trinitaria de Dios. Los teólogos latinos, por el contrario, pensaban que aunque la hipóstasis del Padre fuera el único principio causal de la Trinidad, esta causalidad se actúa sólo a través de la Esencia común que el Padre comparte con el Hijo y con el Espíritu; razón por la que esta última persona procede realmente de las otras dos por igual.

La teoría trinitaria latina introducía *relaciones* en la Esencia, lo que los griegos consideraban inadmisibile, pues, según ellos, la Esencia está más allá de toda relación —incluso de toda relación consigo misma—. Las disputas cristológicas y trinitarias no habían amedrentado a los teólogos griegos hasta el punto de comprometer la peculiaridad operativa de cada Persona divina. Pero a los teólogos latinos les espantaban los sutiles distinguos de Bizancio, que les parecían rayar en el politeísmo y comprometer la plenitud de la divinidad de Cristo⁴⁵. La intuición política de Roma le impulsaba a obturar el menor escape posible hacia el Jesús cuasi-humano; la deificación drástica y absoluta de Cristo evitaba la más ínfima posibilidad de retornos a un Jesús *histórico*, alejado relativamente de las moradas celestes e inmerso en el avatar de la justicia terrenal; la teoría trinitaria griega, aunque apuntalaba indudablemente esa deificación, dejaba un regusto de relativa subordinación de Jesús al Padre que no soportaban los paladares latinos.

Los griegos diferenciaban nítidamente los conceptos de *esencia* y *ser*: el principio causal del ser no es, en la Trinidad, la Esencia, sino la hipóstasis del Padre, de cuyas potencias derivan los *modos de ser* del Hijo y del Espíritu. Según los latinos, *esencia* y *ser* expresan, por el contrario, la misma realidad: el principio causal de la Trinidad es la esencia o ser; y como la esencia es común, el principio causal es también común y único. La Trinidad consiste, para la Iglesia de Roma, en *una* naturaleza, *una* Esencia, *un* ser, *un* poder causal. Las distinciones reales entre las tres personas de la Trinidad desaparecían virtualmente. Así, el fondo del pleito doctrinal entre Bizancio y Roma recaía sobre el modo de entender la palabra *Essentia*. La concepción latina mostraba una clara tendencia *monista*, que debilitaba la idea griega de una profusión inagotable de múltiples modos de existencia, y que desembo-

⁴⁵ Vid. sobre este punto relevante Ph. Sherrard, *op. cit.*, páginas 48-72.

caba en una visión simplista y monolítica de las jerarquías. Esta concepción suprimía arbitrariamente las contradicciones lógicas del concepto de Verdad y eliminaba el pluralismo ontológico derivado de una actividad divina incesante y multiforme.

Esta fisura teológica del cristianismo conducía, no sólo a la antinomia insoluble de las dos potencias que encarnaban cada bando —Iglesia e Imperio—, sino a un cisma secular entre la cristiandad de Roma y la de Constantinopla, en cuanto estructuras eclesiales divergentes. En efecto, griegos y latinos manifestaron muy pronto concepciones rivales de la *organización eclesiástica* y la *autoridad* ⁴⁶. Estas concepciones se centraban en la determinación del estatuto de los obispos y de las iglesias locales, y en la definición de las relaciones entre el poder temporal y el poder espiritual en la sociedad cristiana. Según los teólogos bizantinos, la Iglesia está plenamente establecida allí donde Cristo se manifiesta en la vida mistagógica de un centro sacramental legítimamente instituido. Una *iglesia* no es más o menos iglesia que cualquier otra, pues la vida de Cristo está idénticamente presente en cada una de ellas. Las iglesias locales son *autocéfalas*, en el sentido de que Cristo es *igualmente cabeza* de todas y cada una de ellas, sin que puedan subordinarse sacramentalmente unas a otras: Cristo está total y realmente presente en cada iglesia; en los «misterios», especialmente en la Eucaristía, se consuma la unión total de lo visible y lo invisible en el seno de *cada* iglesia, siendo todas ellas *la Iglesia*. Cristo es también el principio de la unidad misma: es el fundador del sacerdocio cristiano y el sumo sacerdote perpetuo de la Iglesia, habiendo «sido hecho sumo sacerdote por siempre según el orden de Melquisedec» ⁴⁷. A través de sus *misterios*, Cristo es el mediador entre cielos y tierra *en su propia persona*, no mediante ningún *representante visible*. El pontífice supremo es, él mismo, verdadero puente entre Dios y los hombres; y esta *función mediatriz* es operante en su plenitud *en cada centro sacramental local*. Por consiguiente, el *obispo* de cada iglesia no reemplaza ni representa el sacerdocio personal de Cristo en la sociedad cristiana. Al contrario, el obispo es sólo *imago* de Cristo en su centro sacramental: una imagen *no sustituye* lo que está ausente, ni lo representa en rigor —en el sentido de actuar en nombre de alguien—, pues Cristo está presente aunque invisible; el obispo simplemente *participa* en Cristo y lo hace visible. Ningún obispo puede así ser superior o inferior a cualquier otro obispo; todos los *obispos* son *iguales* y tienen los mismos poderes *in divinis*, por razón de la sucesión apostólica legítima. Este pluralismo eclesial suministraría indirectamente al emperador una excelente apoyatura para sus pretensiones hegemónicas en el cuerpo cristiano, pues frente a su soberanía personal absoluta, la preeminencia del patriarca —a diferencia del pontífice romano— era sólo honorífica y ceremonial; es decir, el absoluto protagonismo del emperador en su esfera no encontraba el necesario contrapeso en el débil protagonismo de los patriarcas en la suya.

Frente a esta concepción horizontal de iglesias autocéfalas —que expresa fielmente el espíritu pluralista de la teología helénica—, la Iglesia de Roma, aferrándose a un perícope evangélico tardío (Mt. 16.17 ss.) ⁴⁸, sostuvo desde muy pronto una obstinada pretensión de

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 72-107.

⁴⁷ Cf. *Hebreos* 6.20, refiriéndose a *Génesis* 14.18.

⁴⁸ Aun si se admitiera, con R. Bultmann, que esos versículos pueden ser la conclusión original de Me 8.27-30 —lo que parece improbable—, es claro que no proceden de Jesús (cf. R. Bultmann, *History of the synoptic tradition*. cit., pp. 138-140 y 258-259). Como dice este exegeta, «es indudable que es el Señor resucitado quien habla en Mt 16.17-19; y si fuera correcta la suposición de que Mt 16.17-19 es la conclusión original de la historia de la Confesión, ésta no expresa sino la tesis de que la experiencia de Pedro en la Pascua fue el momento en que nació la fe mesiánica de la Iglesia primitiva; indudablemente, debemos, pues, considerar todo el relato como una historia pascual que había sido (quizá por primera vez

hegemonía: Cristo habría otorgado a Pedro un *principatus*, que heredaron sus directos sucesores en la sede romana. En tanto que Orígenes aún afirmaba que «nosotros nos convenimos en Pedro..., porque *cada* discípulo de Cristo es una roca»⁴⁹, los teólogos latinos se disponían ya a no admitir más *roca* que la enclavada a orillas del Tíber.

En la teología bizantina, el episcopado no sólo ostentaba el *sacerdocio eterno* e idéntico discernido por Cristo a sus apóstoles, sino también el *sacerdocio temporal*, es decir, aquél que consiste, no en *iniciar* a los catecúmenos en los misterios de la fe —que es la función esencial del sacerdocio eterno—, sino en *convertir e ilustrar* al ignorante dentro de la Iglesia. Esta *dualidad sacerdotal* de la tradición cristiana se expresa en los teólogos griegos diciendo que el *sacerdocio eterno* es «según el orden de Melquisedec» —o de la Nueva Alianza—, mientras que el *sacerdocio temporal* es «según el orden de Aarón» —o de la Antigua Alianza mosaica, servida por el sacerdocio levítico—. Este último se ocupa no tanto de contribuir a la «deificación» o «purificación» del cristiano, cuanto de «cristianizar» la sociedad y «difundir» en la tierra el mensaje cristiano. El sacerdocio temporal queda así *subordinado* al sacerdocio eterno, lo mismo que la ley mosaica está subordinada a la ley cristiana.

En vista de esta dualidad sacerdotal, es evidente que la igualdad esencial de todos los obispos —en cuanto *imágenes* del sacerdocio eterno de Cristo— no debe resultar afectada, según la teología griega, por las modalidades del sacerdocio temporal. En virtud de estas modalidades, se admitía que ciertos obispos pudieran eventualmente disfrutar de poderes y derechos mayores, conforme a las exigencias de su misión temporal concreta en la sociedad cristiana. Sólo la igualdad de todos los obispos es *de iure divino*; sus circunstanciales desigualdades en materia de organización son *de iure ecclesiastico*. La práctica pastoral viene a introducir así una cierta discrepancia entre las premisas teológicas y las realidades de la organización eclesiástica. Pero los teólogos bizantinos afirmaron constantemente que la legitimidad sacramental de cada centro eclesial no depende de la condición de miembro de una presunta corporación superior gobernada por un jerarca más alto. Por el contrario, la unidad de las iglesias locales depende solamente de su común *participación y comunión* en la vida de Cristo, que se manifiesta enteramente en cada una de ellas. La cabeza de la Iglesia universal sólo es Cristo: *ningún intermediario*, según los griegos, debe pretender separar la cabeza del cuerpo. Pero estos teólogos admiten que los diferentes centros eclesiales pueden cumplir funciones diversas en la vida *externa* de la Iglesia, a fin de asegurar más eficazmente la cristianización de la sociedad y su unidad religiosa, sobre todo desde el momento en que la conversión de Constantino unificó espiritualmente el Imperio. Desde el siglo iv se estableció, en efecto, una *jerarquía* episcopal en la que el rango de cada obispo dependía de la importancia de las urbes en que radicaban sus sedes respectivas. La organización eclesiástica se modeló según la organización política —diócesis, exarcados, patriarcados—. Por razones prácticas, los teólogos bizantinos se abstuvieron de apurar las virtualidades de la idea básica de la *igualdad* de todos los obispos, aceptando la primacía jerárquica externa de los cinco patriarcados —Antíoquía, Alejandría, Roma, Jerusalén y Constantinopla—. Este compromiso doctrinal se fundaba en la referida *función dual* del sacer-

en Marcos) retrotraída al Ministerio de Jesús (*ibid.*, página 259). Vid. los interesantes comentarios de B. H. Streeter, *The four Gospel. A study in origins*, cit., pp. 258-259 y 514-516. Lo más probable es que la institución petrina, en su forma canónica conocida, corresponda a la época en que la Iglesia, desaparecida ya la *urge-memas*, toma conciencia de su nueva naturaleza institucional en medio gentil.

⁴⁹ Cit. por Ph. Sherrard, *op. cit.*, p. 77.

docio cristiano: el *sacerdocio temporal* requería el control de los asuntos eclesiásticos por una autoridad superior. Aquí reside la explicación teológica de la *pentarquía* de hecho. Sin embargo, el compromiso no eliminaba la incompatibilidad esencial entre las premisas y su aplicación práctica.

La divergencia entre griegos y latinos consistió en que estos últimos vinieron a negar la *igualdad* episcopal, no prácticamente, por meras razones de economía eclesial y apoyándose en la doctrina del sacerdocio temporal, sino en virtud de su tesis del origen divino de la comisión petrina. La cuestión del *Filioque* estaba ligada por hilos invisibles a la de la primacía única de la sede romana. En efecto, la teología latina postulaba la idea de la simplicidad absoluta de la naturaleza divina, confundiendo Ser y Esencia en una unidad compacta e indivisible, y anulando, en definitiva, la importancia de la autonomía de las hipóstasis trinitarias; pero entonces también quedaba muy debilitado —como advierte Sherrard— «el sentido de cada centro sacramental participante en las energías omnipresentes y omnipenetrantes del Espíritu en la vida del Lógos». Si se concibe la divinidad exclusivamente según su dimensión *esencial* —indivisible, simple, trascendente—, «resulta difícil entender cómo puede, al mismo tiempo, estar plenamente presente en la multiplicidad de las cosas creadas, y sosteniéndola de modo invisible: resulta difícil comprender cómo puede, al mismo tiempo, estar plenamente presente e indivisiblemente dividida en la vida sacramental de muchas iglesias locales»⁵⁰. La presencia *no-mediada* de Cristo en la pluralidad de iglesias quedaba comprometida, así como también la concepción del obispo como *miago* del sacerdocio eterno de Cristo en cada una de ellas. La doctrina de la Iglesia de Roma, con su compulsa idea del *princípatus*, redujo la significación de la naturaleza esencialmente *sacramental* de las iglesias y, por esta vía, la excelencia del sacerdocio eterno de cada obispo, trasladando todo el énfasis doctrinal a la *misión temporal* de la organización eclesiástica y a su *jerarquía visible*. La fuerza de la idea griega de *participación directa en Cristo* quedaba neutralizada: Cristo no podía ser reconocido por la Iglesia de Roma como cabeza inmediata y único principio unificador de las iglesias locales *en su propia persona*. El principio de *autocefalia* quedaba destruido. La concepción latina de Dios como *Summum Ens* conducía a la noción de la «real ausencia» de Dios en el mundo. Pese al realismo eucarístico de la doctrina católica de la transubstanciación, Tomás de Aquino insistiría en la inexistencia de una *praesentia corporalis* de Cristo en la comunidad cristiana terrenal. Su puesto en el mundo debe ser ocupado por *una cabeza visible* que asuma sus títulos y poderes, y que *unifique* los centros eclesiales dispersos en el seno de un solo *corpus* organizado de modo centralizador y monárquico. Dicha cabeza visible es, por delegación petrina, el *obispo de Roma*.

Estamos, pues, en presencia de un caso notable de *conexión ideológica* entre las especulaciones doctrinales y los intereses políticos, en el cual se manifiesta claramente el significado práctico del *Filioque* para la política eclesial de la Iglesia latina: si el Espíritu Santo procede no sólo del Padre, sino también del Hijo, entonces el *Papa* romano, en cuanto *vicario* del Hijo sobre la tierra —o, en todo caso, en cuanto *vicarius vicarii*—, aparece como el *vehículo personal eminente* de los dones del Espíritu al *populus Dei*. Por consiguiente, la legitimidad y eficacia de cada centro sacramental no pueden depender de poderes autónomos del Espíritu transmitidos igualmente a la multitud de iglesias autocéfaleas, sino que se vinculan estrictamente al hecho de la emanación de estas iglesias directamente del apostolado privilegiado de Pedro y la Iglesia de Roma, así como a la *subordinación* de dichas

⁵⁰ *Ibid.*, p. 84.

iglesias respecto del *Papa*. El pontífice romano es el verdadero *transmisor* del Espíritu en la Iglesia, en cuanto legítimo *vicario de Cristo*. La concepción de una *Iglesia visible* organizada como una *magna civitas o corporatio* oscurece la concepción griega de una Iglesia esencialmente mística y sacramental. Para la mente romana, impregnada de juridicidad, la Iglesia es el *unum corpus* gobernado estatutariamente por el Papa en virtud de un mandato divino expreso.

Como se sabe, en la concepción mística paulina, recogida por la concepción sacramental de la Iglesia desarrollada en la tradición patrística, la Iglesia es el *corpus Christi*, cuya cabeza es precisamente el Hijo. Según dicha concepción, esta *totalidad* de la Iglesia no puede subsumirse en ninguna entidad corporativa sobrepuesta a la pluralidad de centros sacramentales locales, pues tal *superestructura* equivaldría a una degeneración secular de la idea mística original. Pero la doctrina *corporativa* de la Iglesia de Roma inicia ese proceso degenerativo, que se consolida en los siglos medievales, de tal manera que el término *corpus mysticum* —que originalmente denotaba sólo la hostia eucarística— acaba sustituyendo al de *corpus Christi* —que denotaba sólo, en un principio, la comunidad eclesial sacramental—, mientras que esta expresión paulina de *corpus Christi* pasa a denotar la hostia eucarística⁵¹. La Iglesia se concibe ahora como *corpus mysticum*, conforme al modelo del *corpus naturale vel sacrale* —término que designa el género humano en su existencia colectiva (*in corpore mystico est connexio per assimilationem ad corpus naturale*, según escribiría Buenaventura)⁵²—. La expresión *corpus mysticum* no deriva del nombre de Cristo o de la realidad de las especies sacramentales, sino de la metáfora *caput et membra*, usada por Pablo para representar la relación de Cristo con los fieles, de tal manera que en dicha expresión el contenido sacramental de la Iglesia ha cedido su lugar al contenido *sociológico* —inclusivo de la corporación social, la organización eclesiástica y la burocracia clerical—. En el *sacramentum*, el cuerpo individual de Cristo sería ahora el *corpus verum o naturale o Christi*; y el cuerpo colectivo de Cristo vendría a ser e) *corpus mysticum o ecclesiae*. Tomás de Aquino precisa y generaliza el uso de este último concepto, sin la menor insistencia en su contenido sacramental: el cuerpo individual de Cristo sólo sirve como prototipo —con su cabeza (*caput*) y sus miembros (*membra corporis*)— de un ente supraindividual concebido como un organismo corporativo (*corpus acclesiae mysticum*) que tiene al Papa a la cabeza. En cuanto *organismo*, la Iglesia se transforma en un cuerpo místico en sentido cuasi-jurídico (*corpus acclesiae iuridicum*), es decir, en una persona mística (*persona mystica*) o moral⁵³. Se trata, evidentemente, de una abstracción jurídica: la persona ficticia (*persona ficta o reprae-sentata*) de los juristas. Su aplicación a la Iglesia fue una creación de la mente jurídica latina y, como señala E. Kantorowicz, no tenía «ninguna tradición bíblica»; se había iniciado en el período carolingio y adquirido preponderancia sólo a partir de las controversias sobre la eucaristía⁵⁴. Las consecuencias *ideológicas* de esta metamorfosis conceptual están nítidamente apuntadas por un tratadista medieval, H. de Schilditz, que escribe que «justamente así como todos los miembros en el cuerpo natural están referidos a la cabeza, así también todos los fieles en el cuerpo místico de la Iglesia están referidos a la ca-

⁵¹ Sobre este proceso, vid. H. de Lubac, *Corpus Mysticum, L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age* (París, 1949, especialmente pp. 89-135).

⁵² *Ibid.*, p. 127.

⁵³ Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II, 48 a-2 (cit. por Sherrard, op. cit., p. 89).

⁵⁴ Cf. Vid. E. Kantorowicz, *The King's two bodies. A study in medioeval political theology* (Nueva Jersey, 1957, páginas 194-232).

beza de la Iglesia, el romano pontífice»⁵⁵. El nuevo concepto del *corpus ecclesiae mysticum* expresa técnicamente el hecho real de que el Papa había ya asumido, entre otros, el singular papel que en el orden político-religioso se adjudicaba en Bizancio al emperador.

Consideremos ahora sucintamente el papel político-religioso de los sucesores de Constantino. Con la conversión de éste, el acceso de *emperadores cristianos* al trono imperial alteraba profundamente el papel del Estado, hasta entonces, en la comunidad cristiana. Eusebio de Cesárea definía claramente, por primera vez, en una oración conmemorativa de la *tricennalia* de Constantino el Grande (*Laus Constantini*), la esencia de la filosofía política del Imperio cristiano mantenida a lo largo del milenio de absolutismo bizantino: el gobierno imperial es la *mimesis* del gobierno de Dios en los cielos. Esta teoría presentaba inequívoca afinidad con la concepción helenístico-oriental de la monarquía, expuesta por tratadistas como Estobeo y Plutarco⁵⁶, según los cuales el *Lógos* divino establece en la ciudad terrenal una imagen de sí mismo, el rey, cuya virtuosa actividad es *mimesis* de la virtud divina; como Dios, el rey temporal debe conducirse con sus subditos como el buen pastor con sus ovejas. Así como para Diotogenes la misión del rey era la de servir a Dios (*therapeúen theos*), haciéndose así un dios entre los hombres, para Eusebio el rey era lugarteniente en la tierra del Rey de los cielos (*oía megálon Basiléos hyparchos*)⁵⁷: su deber es imitar a Dios.

Es posible que, como se pregunta el propio N. H. Baynes, esta doctrina de Eusebio no traduzca fielmente la fina mecánica teocrática de los pensadores bizantinos, ni el lugar que éstos asignaban al emperador en la dirección de la cristiandad. Pero los paralelos que utiliza Eusebio transmiten indudablemente los sentimientos de la cristiandad bizantina respecto de la posición capital del emperador en el seno de la sociedad cristiana. La doctrina teológica griega en estas materias podría definirse con propiedad como *dualista* y *cooperativa*: «las funciones del patriarca y del emperador —escribe Baynes— son distintas, aunque complementarias: el patriarca tiene su puesto natural al lado del emperador. Emperador y patriarca son aliados por necesidad, pues ambos están dentro de la comunidad política bizantina»⁵⁸. La simetría, no obstante, es más aparente que efectiva, pues la monarquía del emperador en la esfera política no estaba contrapesada por ninguna soberanía monárquica del patriarca en la esfera religiosa. La dualidad operaba en cuanto a las *esferas* del poder, no en cuanto a la titularidad personal de las mismas, pues la autocefalía eclesial de la ortodoxia griega convertía en meramente honorífica la preeminencia de los patriarcas. Con esta importante restricción, la premisa dualista parece presidir toda la especulación doctrinal de la Iglesia griega. Pero una doctrina no existe realmente sin una *praxis* correlativa; ahora bien, es indispensable analizar el núcleo básico de la doctrina teocrática bizantina para comprender el sentido y los cauces teóricos de la innegable desviación *cesaropapista* que caracterizó la política religiosa de los emperadores de Constantinopla durante extensos períodos de la historia bizantina. Esta desviación tuvo su motor en causas sociopolíticas; pero la doctrina teocrática oficial emergía de una mentalidad histórica afín a las motivaciones reales que habían de promoverla. La idea esencial de Eusebio era compartida íntimamente por todos: el *emperador cristiano* es la persona designada por Dios para proteger a su iglesia y gobernar su grey; es, pues, *pontifex inclitus* —como se hizo llamar, en matizado parangón con el

⁵⁵ Cf. *Contra heréticos* II c.3 (cit. por Kantorowicz, *ibid.*, página 203).

⁵⁶ Vid. N. H. Baynes, «Eusebius and the Christian Empire» (en *Byzantine studies and other essays*, cit., pp. 168-172). Vid. también la antología comentada de E. Barker, *Social and political thought in Byzantium. From Justinian I to the last Palaeologus* (Oxford, 1961, *passim*).

⁵⁷ Cit. por Baynes, *ibid.*, p. 172.

⁵⁸ Cf. N. H. Baynes, «The Byzantine State» (en *op. cit.*, página 5); *vía.*, en general, pp. 47-58).

título de *pontifex maximus* del pasado imperial pagano—. Pero es claro que tan pronto como el cristianismo se hizo la religión oficial del Estado, el peligro de una confusión del poder espiritual con el poder temporal fue manifiesto. La peculiarísima *tensión* que comportaba el cristianismo en cuanto vocación *en el mundo, pero no del mundo*, impedía las soluciones cómodas y simples como la que sintetizaba el título de *pontifex maximus* en el Estado romano tradicional. La Iglesia de Roma podía llegar a acomodarse a una concentración de todos los poderes en su mano —y aun a desearla—, pero no podía admitir que esa concentración se realizara en favor del monarca secular. No cabe duda de que tanto en Roma como en Constantinopla se partía teológicamente de una *dualidad* de funciones y poderes: pero el equilibrio entre ambos polos de la dualidad no podía ser sino problemático e inestable. Roma, con su precoz idea del *pricipatus* petrino y su resuelta concepción de la cristiandad como *unum corpus*, basculó rápidamente hacia una *teocracia papal* rigurosamente monárquica, tan pronto como el emperador bizantino acreditó su impotencia práctica para hacer valer sus pretensiones directoras. El ejercicio de esa monarquía teocrática por los papas sólo quedaba intermitentemente mitigado por la irrupción de poderes indóciles a esa primacía total, si tenían fuerza real para desobedecer. Bizancio, por contraste, basculó hacia una hegemonía efectiva del poder imperial, incluso en los asuntos de la Iglesia; es decir, hacia un *cesaropapismo* práctico. No que el emperador pretendiera tener la suprema autoridad en la Iglesia, sino que su influencia y sus títulos le permitieron mantener casi siempre un control *de facto* de la organización eclesial. La pureza *dualista* de la doctrina quedaba verbalmente preservada, por lo general, en la teología oficial bizantina: «obedecemos al emperador —dice un portavoz de nota, Juan Damasceno— en las cosas concernientes a nuestra vida diaria, en los tributos, tasas y pagos que le debemos; pero en el gobierno eclesiástico tenemos nuestros pastores, predicadores de la palabra y expositores de la ley eclesiástica»⁵⁹.

Sin embargo, el emperador bizantino, aunque no fuera *sacerdos*, en el estricto sentido eminente del término, sino sólo *rex*, participaba en la reglamentación y disciplina externa de la Iglesia y en la formulación de sus dogmas. Incluso fue tenido durante cierto tiempo, en el siglo V, por *episkopos*. Nadie se atrevía a negar su importante función en la *cristianización* de la sociedad imperial. Su título de *pontifex inclitus* expresaba sus competencias eclesiales *de iure*, «no en el sentido de que 'inicie' a los miembros de la Iglesia en los Misterios cristianos, pues ésta es la función del sacerdocio eterno de la Iglesia»⁶⁰; sino en el sentido de que, a través de la cristianización de la sociedad, de la coordinación de las comunidades locales de la Iglesia dentro de una cristiandad unida y del establecimiento del equilibrio y la justicia de esta última sobre principios cristianos, él "liga" a todos sus súbditos a la Iglesia y al camino cristiano. En términos cuya relevancia ya se indicó, podría decirse que el Emperador es el Pontífice máximo, no de los 'Grandes Misterios' de la Iglesia, sino de sus 'Misterios Menores'»⁶¹.

En este sentido, el emperador de Constantinopla fue legislador, supervisor y animador de la vida cristiana. La *dualidad sacerdotal* que los padres griegos habían sabido elaborar con finura —un sacerdocio eterno y un sacerdocio temporal— ilustra y fundamenta esta participación del emperador en la *función sacerdotal* del siglo: si bien posee un *status sa-*

⁵⁹ Cf. Juan de Damasco, *Contra los que atacan las imágenes sagradas* (cit. por Sherrard, op. cit., p. 26).

⁶⁰ La voz *mysterium* expresa una realidad que está oculta pero que es revelada o manifestada mediante la iniciación por el *ke'rygma* y la infusión sacramental de la gracia.

⁶¹ Cf. Ph. Sherrard, op. cit., p. 92..

cerdo-talis inferior en la realidad *esotérica* de la Iglesia —iniciación en los grandes misterios—, su autoridad sacerdotal es relevante en la realidad *exotérica* cristiana —economía de los pequeños misterios—. Precisamente la función en el plano exotérico de la Iglesia «justifica —como señala Sherrard— la acción del emperador en la convocatoria de los concilios para la formulación del dogma cristiano, y el papel que juega en la organización exterior y la disciplina de la Iglesia»⁶².

Pero justamente es esta participación en las tareas del sacerdocio temporal —«según el orden de Aarón»— la fuente de las tensiones y conflictos entre la esfera espiritual y la esfera temporal, así como la modalidad en que se expresa la lucha ideológica entre ambos poderes en el seno del sistema imperial bizantino. El resultado práctico del reconocimiento teológico de dicha participación consistió en el considerable avasallamiento de que fue objeto la Iglesia de Constantinopla por parte de los emperadores, de tal manera que *sacerdotium* y *regnum* quedaban frecuentemente confundidos, no por el predominio del pontífice eclesiástico —como en el mundo latino—, sino por la evidente prepotencia del pontífice político en el uso de sus funciones sacerdotales en el plano temporal. Ambos sistemas se nutrían de una visión eminentemente *teocrática* de la sociedad, constituyendo, cada uno a su modo, la expresión de una *ideología* del poder íntimamente vinculada a una determinada organización eclesial, en cuanto depositaria y administradora omnímoda de una fe religiosa intolerante de toda otra creencia. La condición de *cristiano* no podía perderse voluntariamente, ni era posible alterar la expresión dogmática o sacramental de esa fe. Pero como dicha condición definía la nota esencial de pertenencia a la organización jurídico-política vigente, no podía existir ninguna divisoria en esa pertenencia a la república cristiana en cuanto *subdito* y en cuanto *creyente*. Esta situación de *totalitarismo religioso* constituía así el resultado final del proceso ideológico de la Iglesia, desde la discreta declaración paulina de respeto pleno al poder constituido hasta la hipótesis del *principatus* de la sede de Roma.

La *doctrina teocrática* cristiana tuvo dos manifestaciones prácticas como consecuencia de factores específicos del *poder* efectivo. La concepción *monárquica* bizantina de la sociedad cristiana, enraizada en esos factores específicos de poder, privilegiaba la figura del emperador. No es casualidad ni arbitrio que en un sínodo del año 448, en Constantinopla, los obispos recibieran al soberano exclamando: «¡Salud al sacerdote, el emperador!» —*sacerdoti imperatorí multas annos!*, según reza la versión latina—. Ni tampoco que en el año 457, Agapito, obispo de Rodas, dijera al emperador León que le correspondía presentarse como sacerdote y emperador por naturaleza (*veré namque sacerdos et natura imperator existís*)⁶³. Los emperadores aceptaban muy complacidos este apelativo *sacerdotalis* proveniente de los propios obispos, y se lo aplicaban a sí mismos sin el menor remilgo en los documentos del Imperio —*sacerdotalis animus, sacerdotalis mens*, etc.—. Y en el fragor de la disputa iconoclasta, un emperador celoso de sus prerrogativas llegaría a exclamar: «¡soy sacerdote tanto como emperador!»... La verdad es que los hechos casi nunca desmentían el rigor de tales palabras, como lo ilustra el hecho revelador de que el emperador Zenón se reputase autorizado para promulgar, sin sínodo previo alguno, el código religioso-político conocido como el *Henotikon*, mediado el siglo v. No parece que a una doctrina que admitía, en definitiva, tales actos, pueda repugnar la designación de *cesaropapismo*⁶⁴. Es cierto que la política cesaropapista de Bizancio era en gran medida una reacción lógica a las

⁶² *Ibid.*, p. 93

⁶³ Cit. por N. H. Baynes, *op. cit.*, p. 50.

⁶⁴ Vid. W. Ullmann, *A history of political thought: the Middle Ages*, cit., pp. 45-53.

pretensiones soberanas del papado romano; pero no es menos cierto que los emperadores orientales propugnaban una teoría de su poder monárquico que combinaba funciones regias con funciones sacerdotales. Como suele suceder en general con los juristas, es en los canonistas donde la mente *ideológica* de la Iglesia se manifestó en forma más candida y rígida a la vez. Mientras los canonistas latinos llegarían a enunciar las más extremas doctrinas de la supremacía papal, los canonistas orientales bascularían en el sentido opuesto. Así, Teodoro Balsamon (c. 1180), patriarca de Antioquía, no vacilaría en escribir —en sus comentarios a los cánones del Concilio de Cartago— que «*el emperador no está sujeto ni a las leyes ni a los cánones*. y, por consiguiente, tiene el poder de elevar libremente y sin prejuicios un arzobispado a una metropolitania» o viceversa; «igualmente, también puede dividir la provincia de un arzobispado (*archihereus*), nombrar obispos y metropolitanos *de novo*, instruir obispos para dirigir los servicios bajo su licencia en otras diócesis sin el asentimiento del obispo local, y para ejercer algunos otros derechos archiepiscopales». Y agrega que «el servicio de los emperadores (*autokratores*) incluye la ilustración y el fortalecimiento *a la vez del cuerpo y del alma*: la dignidad de los patriarcas está limitada al beneficio de las almas, y sólo a esto [...] Así, las lámparas de los emperadores están circundadas de dobles coronas de oro; las de los patriarcas y la emperatriz, de una sola corona...»⁶⁵. Paralela y exactamente inversa, recuérdese aquella frase del canonista latino Pedro Damián —frase que pasó al *Decretum* de Graciano—, según la cual Cristo cconfirió a San Pedro, guardián de la vida eterna, los derechos del imperio *celeste y terrenal a la vez*»⁶⁶. Y, por supuesto, ambos poderes los ostentaba ahora el Papa.

El gran emperador Justíniano, aunque reconociera la dualidad doctrinal del sacerdocio y el imperio, se presentaba como divinidad sobre la tierra, como *autokrátor* y *kosmokrátor* designado por Dios, como legislador universal de su imperio; sus leyes, divinas y sacrosantas, recaían no sólo sobre materias de la fe, sino también sobre las funciones y la organización del sacerdocio; al emperador correspondía, en último término, decretar los dogmas. A la vista de este panorama teórico y práctico, «el término de *cesaropapismo* —como escribe Ullmann— puede bien resultar muy poco estético o inadecuado, pero lo que importa es la cosa misma, no el término [...] No puede haber duda alguna respecto de las verdaderas funciones monárquicas en todas las esferas, incluyendo la eclesiástica, conforme eran efectivamente ejercidas por el emperador»⁶⁷. Como señalaba C. Toumanoff, «los Césares disfrutaban *de tacto* la posición de los papas en la cristiandad bizantina»⁶⁸.

⁶⁵ Cf. E. Barker, *op. cit.*, pp. 104-109. (Subrayado mío.)

⁶⁶ Cit. por J. A. Watt, *op. cit.*, p. 26. (Subrayado mío.) Sobre la relación *sacerdotium-regnum* en la doctrina oficial de la Iglesia en el siglo xii, *vid.* S. Chodorow, *Christian political theory and Church politics in the Mid-Twelfth century. The ecclesiology of the Gratian Decretum* (Berkeley, 1972, pp. 211-246).

⁶⁷ Cf. W. Ullmann, *The growth of the papal government in the Middle Ages*, *cit.*, p. 33, nota 4. (Subrayado mío.)

⁶⁸ Cit. *ibidem*. Las discrepancias de opinión sobre la existencia de un *cesaropapismo* bizantino son considerables y se deben, sobre todo, a la carencia de definiciones precisas. Así, a título ilustrativo, H. Grégoire escribe que «la historia religiosa de Bizancio puede representarse, sin ninguna sospecha de paradoja, como un conflicto entre la Iglesia y el Estado, un conflicto del cual la Iglesia emerge incuestionablemente como vencedora» (*et_ ihe Byzantine Church*, en N. H. Baynes y H. St. L. B. Moss, *Byzantium. An introduction to East Roman civilization*, Oxford 1961, p. 130). Por el contrario, S. Runciman resume así la cuestión: «Constantino el Grande, al adoptar el cristianismo como religión estatal, hizo de esta preocupación un asunto de Estado y convirtió en la práctica al emperador en guardián de las Llaves, en Pastor del rebaño como Pedro, Príncipe de los Apóstoles, según pretendía León el Isáurico. La posición del emperador en dicho aspecto no fue jamás discutida seriamente en el Oriente. Hasta el final, la Iglesia continuó siendo un departamento del Estado» (cf. *La civilización bizantina*, trad. Madrid, 1942, pp. 97-98). N. H. Baynes, aun respetando los matices teológicos de la doctrina ortodoxa, reconoce que sus súbditos saludaron a Justiano «como sacerdote-rey, y fue su obispo quien dio una expresión clásica a la teoría del cesaropapismo, con las palabras: 'nada podría ocurrir en la Iglesia contra la autoridad y la voluntad del emperador'» (*vid. El imperio bizantino* trad., México, 1951, pp. 63-82). *Vid.* igualmente C. Diehl, *Grandeza y servi-*

Es cierto que ni los obispos ni los emperadores ignoraban la distinción entre el imperio (*basileía*) y el sacerdocio (*hierosyne*) en cuanto autoridades (*archas*) diferentes, aunque ambas fueran igualmente ungidas (*christoi*) por Dios. Cuando el patriarca Miguel Cerulario, en el siglo xr, manifestó sus ambiciones imperiales, Psellos le acusó de intentar unir lo que Dios había separado, y de conducirse como un verdadero enemigo del emperador (*misobasileús*). Sin embargo, las realidades del poder y la dignidad del emperador eclipsaban *de facto* la fina maquinaria de una doctrina de base indudablemente dualista. La *basileía* aparecía como la providencia (*prónoia*) sobre la tierra; es por «esta *prónoia* imperial — escribía el emperador León el Sabio en uno de sus decretos— por lo que todas las cosas son atendidas y salvaguardadas». La opinión popular estaba penetrada de esta idea del emperador como potencia providente y verdadero sustentador de la cristiandad; y el propio sacerdocio compartía básicamente esta opinión. Además, el episcopado encontró en las amenazas de la primacía papal un factor supletorio para confiar en la protección del emperador. En todo caso, el equilibrio no podía ser sino inestable y precario, pese a todas las finezas de una doctrina que descansaba, precisamente, en unas creencias eminentemente ambiguas — *en el mundo, pero no del mundo*— cuyo éxito radicaba en su cauteloso *eclecticismo*.

5. Nuevos horizontes...

La *teocracia* instaurada en el alba del Medioevo, en cuanto sistema político-religioso de la sociedad cristiana, presentó dos versiones —la griega y la latina— de similar significado ideológico, toda vez que el *corpus civium* y el *corpus fidelium* quedaron identificados rígidamente en ambas versiones, sin dejar la menor fisura por la cual pudiera el individuo disconforme evadirse del universo de la dominación político-religiosa vigente. No obstante, una y otra versión revistieron desigual valor en la historia: la versión bizantina pertenecía a un mundo crepuscular, sin futuro, y estaba demasiado próxima a una concepción asiática de la comunidad política —en la cual el individuo quedaba despojado de todo recurso eficaz a instancias realmente independientes de la omnímoda soberanía absoluta del Estado—; la versión latina, por el contrario, correspondía a un mundo adolescente, pleno de futuro, en el que el individuo iría tallándose paulatinamente una esfera de libertad personal, en el curso del dilatado enfrentamiento dialéctico entre un Estado de vocación secular soberana y una Iglesia celosa de sus prerrogativas de gobierno en el marco de una concepción teocrática de la monarquía universal. Los principales factores del avatar histórico medieval —defensa del *honor impertí*, crecimiento del *laicado* urbano y del *proletariado* libre, *recepción* aristotélica y romanista, emergencia de la *idea nacional*, etc.— obligarían a la Iglesia romana a abandonar lentamente los rigores, cada vez más anacrónicos, del *desiderátum* hierocrático-papal. La concepción esencial del *principatus*, fundado en la comisión petrina y en el subsuelo agustiniano de su cosmovisión, seguiría inspirando siempre, al menos *in pectore*, la actitud católica ante los problemas del *poder*; pero la formulación de la doctrina, vestida

dumbre, de Bizancio (trad., Madrid, 196a, páginas 148-149), para un juicio análogo, y Ph. Sherrard, *op cit* pp. 96-107, sobre el destino práctico de la doctrina tras el colapso del imperio bizantino.

con nuevos ropajes, iría adaptándose oportunamente a las coyunturas cotidianas de la historia, en ajustada consonancia con las situaciones reales de poder.

La herencia cristiana, sin embargo, sigue hoy atesorando aquella visión eminentemente *unitaria* de sus orígenes: la fe del hombre bíblico en una incesante creación divina que se *hace* con él ,y por medio de él; es la fe que impregna hondamente la genuina tradición veterotestamentaria, de la que se nutrió y en la que vivió Jesús. En el seno de esta tradición se hallan germinalmente las categorías esenciales de una novísima singladura ideológica de la esperanza cristiana: las categorías bíblicas de una *teología de la revolución* según la cual el hombre *es* un ente social vocado a *transformar* el mundo *real* en cuanto agente del designio de Dios *en la historia*. La concepción bíblica de la *alianza* enraiza constitutivamente al ser humano en el mundo *terrenal*, al concebir el designio divino como el *reino* de perfección en una *tierra* transformada donde los hombres habrán de superar solidariamente las escisiones consagradas por la tradición clásica: alma y cuerpo, espíritu y materia, cielos y tierra. El reino mesiánico se asienta sobre una antropología unitaria que instala la operación divina en un hombre *indivisible*, es decir, un ser humano que sitúa a Dios rigurosamente *dentro* y *no fuera* de la acción *histórica* real.

Esta herencia puede brindar al hombre cristiano de la segunda mitad del siglo xx los incentivos éticos y los esquemas mentales de una novísima experiencia histórica: aquella que, prolongando la vocación *revolucionaria* de los milenaristas, desemboque en la gran empresa de instaurar, en unión de hombres de otras ideas u otras fes, una *sociedad* capaz de ir eliminando progresivamente las instancias alienadoras de la nuestra de hoy.